

PÁL DÁNIEL – KISS KATALIN

Szex, szerelem, szentség a hinduizmus vallási rendjében

Tanulmányunk célja a szerelem és a szexualitás sajátosan hindu megjelenési formáinak bemutatása. Nem törekedtünk arra, hogy a hinduizmuson belüli számtalan vallási irányzat idevágó tanításait és gyakorlatát ismertessük. A vallás egészére érvényes átfogó jelenségeket, valamint a szerelem és a szexualitás általunk leginkább sajátosnak ítélt megjelenési formáit próbáltuk meg kiemelni. Textuális forrásaink a szentírások, a törvénykönyvek, a nagy eposzok, a népi vallásos irodalom, valamint egyes kortárs hindu vallási tanítók szövegei voltak. Nem csupán a vallási megközelítéseket vizsgáltuk, hanem figyelembe vettük a szerelmet, szexualitást befolyásoló kulturális-szociális hátteret is, mely Indiában elválaszthatatlan egységet képez a vallással. Utaltunk az egyes jelenségek történelmi gyökereire, valamint kitértünk a szerelemtől és a szexualitástól vallott kortárs hindu nézetekre is. Dolgozatunk zárásaként pedig a nyugatra importált hinduizmus témánkra vonatkozó tanításaiból adtunk ízelítőt, egymás mellé állítva két híres vallási vezető (A.C. Bhaktivedānta Svāmī és Osho) gondolatait.

A hinduizmusról

Fontos előrevetítenünk, hogy az India kontinensnyi földjén számtalan nép együttéléséből táplálkozva, évezredekken át újra meg újra megújulva formálódó és gazdagodó hinduizmus nem csupán hit és vallás, hanem sajátos jellemvonásokkal és kapcsolatrendszerrel rendelkező rendkívül komplex *közeg*, mely a bölcsőtől a sírig az emberi élet minden területét áthatja. Igen nehéz úgy értelmezni, mint a nyugati vallásokat, annál is inkább, mivel nincs alapítója, szervezett egyháza, általános, mindenkire nézve kötelezően elfogadott dogmatikája – vagy éppen egyházi tanító hivatala. Így békésen megfér benne számos nézet és vallásgyakorlat, melyeket nem az azonos hitelvek és vallási tantételek fognak össze, hanem a kultúra, az életmód és a társadalmi együttélés szövevényes szabályai.

Írásunk célja nem az, hogy az Indiában egymás mellett élő vallási irányzatok tarka sokféleségének gyakorlatát részleteiben taglalja, hanem hogy rávilágítson néhány, a hinduizmus egészére érvényes átfogó jelenségre, illetve bemutassa a szerelem és a szexualitás olyan megjelenési formáit, melyek e vallási–kulturális–szociális közeg egészén belül a leginkább sajátosság szerepet kapják.

SZEX, SZERELEM, SZENTSÉG A TÁRSADALOM VALLÁSOS RENDJÉBEN

A szentség a hinduizmusban

Minden nagy vallás közül a hinduizmusban válik el egymástól a legkevésbé a szentség és a hétköznapi világ. A szent sem térben, sem időben nem különül el a profán valóságtól, hanem szinte beleépül abba: a hindu hívő vallásgyakorlatának célja, hogy életének minden aspektusát megszenteltté tegye.

Talán ezért nincs a hinduknak külön szava arra, hogy *szent*. Az a központi fogalom, mely köré a vallás épül, a *dharma* végtelenül árnyalt s igen nehezen definiálható koncepciója. A *dharma* kozmikus értelemben a mindenséget fenntartó örök világtörvény,¹ világrend, mely a kozmosz, a természet, a társadalom, a vallási közösség, a család és az egyén életét is meghatározza. A hindu vallásgyakorlat pedig, melyet szintén *dharma* néven említenek, nem más, mint *összhang* keresése ezzel a világtörvénnyel. A világtörvényhez való igazodás, megfelelés keresése tekintetében a *dharma* az *erkölcsöt* és az *erényt* is jelenti, illetve azt a morális (és rituális és társadalmi és minden egyéb) *kötelességet* is, mely megszabja, hogy mit kell tennie az embernek a maga társadalmi vagy életszakaszbeli helyzetében, hogy élete összhangba kerüljön a dharmával.

A *dharma* mint kötelesség négy fő forrásból fakadhat.² Noha a négy között megemlítik az erényes emberek példájának követését és azt, ami a saját magunk (morális érzékünk) számára kedves, a vallásgyakorlatban sokkal nagyobb hangsúlyt kap a *dharma* *előírt* kötelesség mivolta, azok a szabályok, melyeket a kinyilatkoztatás és a hagyomány szövegei tárgyalnak.

A legjelentősebb szent szövegek mellett különösen fontosak a *dharma-sūtrák* és *dharmasāstrák*, azaz a dharmáról szóló értekezések (melyek közül a legtekintélyesebb, Manu törvénykönyve nagyjából az i.e. 2. sz. és az i.u. 2. sz. közötti időszak tájékára datálható³), illetve a kissé korábban keletkezett *gr̥hya-sūtrák*,⁴ az otthoni étellel kapcsolatos rítusokat összefoglaló művek. Mindezek a szövegek hihetetlen részletességgel és alaposággal kodifikálják az ortodox hindukra érvényes szociális kötelmek, életvezetési szabályok, nemi szerepek, rituálék, kötelességek, tiltások és tabuk seregét.

1 A szanszkrit *√dhr*, *dharati*: 'fenntart, megtart, megőriz' igéből

2 Manu törvénykönyvének gyakran idézett verse nyomán:

*vedaḥ smṛtiḥ sad-ācāraḥ
svasya ca priyam ātmanah;
etac catur-vidhani prāhuḥ
sākṣād dharmasya lakṣaṇam.*

MD 2. 12.

A Vēda, a hagyomány, az igaz emberek magatartása és ami az embernek saját magának kedves: ezt a négyfélélt mondják a *dharma* látható jegyeinek.

3 A prózában írt *dharmasūtrák* valamivel régebbiekek, ezeket Doniger-Smith (1991, pp. xxxiv-xxxv) az i.e. 4. sz.

tájékára teszi. Olivelle (2000) az *ĀDS*-t és a *GDS*-t az i.e. 3. század első, illetve második felére teszi (pp. 4-10), ám utóbb (p. 25) megjegyzi, hogy „hajlik arra, hogy némileg későbbre helyezze őket.” A *BDS*-t az i.e. második század közepe tájékára datálja, míg a *VDS* keletkezése, mely a legkésőbbi mind közül, szerinte ennél valamivel későbbre tehető, s ez akár az i.u. első századot is jelentheti.

Manu törvénykönyvének keletkezési idejére Olivelle (2005, p. 25) az i.u. 2-3. sz. körüli időszakot adja meg.

4 A régebbi *Gr̥hya-sūtrák*at nagyjából i.e. 400 tájékára tehetjük, a későbbiek keletkezési ideje nagyjából egy időre eshetett a korai *dharmasūtrák*kkal. (v.ö. Singh 1988, pp. ix-x.)

A szerelem és szexualitás a vallás normatív rendjében

A hinduizmusban tehát maga a szerelem-szexualitás is az élet egyik olyan területeként jelenik meg, amelyre mintegy természetes módon kiterjed a vallási előírások szabályozása. Fontos látnunk azonban, hogy ezek a szövegek *normatív szövegek*, előírásokat tartalmaznak, és nem azt rögzítik, amit az emberek valóban meg is tettek. (Ráadásul az előírások is gyakran ellentétesek egymással, nem beszélve arról, hogy az évszázadokkal későbbi kommentárok értelmezése is mennyire eltérő.) Egy morálisan üdvös és rituálisan megszentelt állapotot írnak le, mely követhető ugyan, ám éppen az aprólékos részletességgel taglalt számtalan törvényszegés és büntetés bizonyítja, hogy a társadalmi gyakorlat némelykor igen messze esett az eszményített ideáltól.

Természetesen a változó korszakok a törvényszövegekre is rányomta bélyegét. A később keletkezett szövegek és a még későbbi kommentátorok bizonyos kérdéseket már egészen másként ítéltek meg. Egyes szokások teljesen eltűntek, mint a levírátus; míg más, korábban nem is ismert vagy csak szórványosan elterjedt jelenségek, mint a sokat szidott gyermekházasság vagy a *satī*, a középkorra bizonyos társadalmi rétegekben szinte kötelező érvényűvé váltak. A különféle társadalmi rétegek is – melyeknek kitért szerepe van a hinduizmusban – rendkívül eltérően viszonyultak e preskriptív szabályokhoz: például az uralkodó rétegek között elterjedt a többnejűség, míg némely alacsonyabb kasztban elfogadott volt a válás. E törvények súlya földrajzi régióként is eltérő volt. Az árja kultúra peremvidékein még sokáig tartották magukat olyan szokások, amelyek szemben álltak a *dharmasāstrák* előírásaival; mint az anyajogság továbbélő maradványai Malabárban vagy a többférjűség itt-ott felbukkanó jelensége.

Annak ellenére, hogy a dharmaszilárdan rögzített építménynek tűnik, mely főleg a felsőbb kasztok tagjaira időként kemény kötelmeket szab – mégis azt találjuk, hogy a dharmának keretein belül megfér egymással több, olykor egymásnak homlokegyenest ellentmondó gyakorlat is. Ám itt Indiára oly jellemző módon nem az egyén az, aki szabadságot kap arra, hogy kilógjon a sorból, hanem a csoport, a nagyobb közösség építheti be a maga saját életviteli rendszerét a még nagyobb közösség szokásainak egészébe. Így tudott a hindu dharmába beleépülni a nem-árja népek kultúrája, sőt, bizonyos mértékben még a más vallású (dzsaina, buddhista, szikh, sőt Keralában a keresztény, és később bizonyos mértékben a muszlim) közösségek szokásrendszere is. A közösségbe tagozódás még az azonos hitvilágnál vagy liturgikus gyakorlatnál is nagyobb kötőerő: gyakran még a különböző *sampradāyák* (szekták) tagjai is összeházásodhatnak, ha azonos kasztúiak.

Házasság

A dharmaelőírások legfőbb célja a társadalmi erény őrzése és a kasztok⁵ szabályainak betartása. Ennek pedig kiemelt terepe a házasság: legjobban, ha azonos kasztúiak házasodnak össze,⁶

⁵ A kasztok, pontosabban *varṇák* (szó szerint 'színek') a hindu közösséget négy társadalmi osztályra tagolják, ezek: a *brāhmaṇák*, *kṣatriyák*, *vaiśyák* és *sūdrák*, azaz a papok, a harcosok, a köznép és az alantasak rendje.

⁶ MDŚ 3.4. Ennek ellenére az eposzokban számtalanszor előfordul, hogy *brāhmaṇák kṣatriyák* leányaival lépnek frigy-

re; a szent családba való beházasodás pedig a bűnt elkövetett király számára a vezeklés egy formája is lehet. Sokszor azonban, és ez nem igazán hízalgó a fensőbbiségüket mindig hangoztató *brāhmaṇák* számára, a királyi családok feje egyszerűen azért utasítja el a papi vőjelöltet, mert az tudása és szentsége ellenére – vagyontalan (Meyer 1989, p. 104).

mert a kasztok összekeveredése a társadalom romlásának legbiztosabb előidézője, minden baj forrása.⁷ Manu törvényei – melyek a *Dharma-sūtráknál* néhány évszázaddal későbbiek – már elfogadják annak lehetőségét, hogy (második feleséggel) létrejöjjön ilyen házasság. Ebben az esetben az a szabály érvényes, hogy magasabb kasztú férfi elvehet alacsonyabb kasztú leányt, de magasabb kasztú leány soha nem mehet férjhez alacsonyabb kasztú férfihez.⁸

A házasság természetesen társadalmi-gazdasági intézmény, így nagyon ritkán alakul kölcsönös vonzalmon.⁹ A férfi és a nő legfőbb vallásos kötelessége (a vallás gyakorlása és a rituális kötelezettségek¹⁰ végzése mellett), hogy minél több kiváló utódot hozzon létre¹¹ s számukra biztos családi háttérrel teremtsen.¹² Ám az utódnemzés élvezete, a szenvedély és a szexuális gyönyör egyáltalán nincs megtagadva a pártól, az szorosban egybefonódik a házassélettal.¹³ Ezért mondják, hogy a házasság három célja a házi áldozatok végzése, az utódnemzés (és gondozás), illetve az érzelmi gyönyör.

A férfiak általában a cölibátussal együtt járó tanulói élet után, húszas éveik elején házasodtak. A nők a védikus időkben még felnőttként léptek házasságra, és az eposzok nagy szerelmi történeteiben¹⁴ is két felnőtt, érzelmileg érett ember kapcsolatát találjuk. A törvényszövegek azonban már egészen fiatal korra teszik a lányok házasulandó korát: Gautama szerint a házasság megfelelő ideje a harmadik menstruáció után van, mielőtt a leány kamaszkorba lépne (*GDS* 18.20), míg mások szerint maximum három évvel az első menstruáció után történjék.¹⁵ A vezérelv minden esetben az, hogy a termékeny állapotba lépett nő termékenysége ne maradjon kihasználatlan.

7 Ld. pl. *MDŠ* 3.14–15. és 3.63–69. *VDS* 1.27. A gondolat megjelenik a *Bhagavad Gītā*-ban is (1.40–44.).

8 *MDŠ* 3.13. A Manu-törvénykönyvben egymásnak ellentmondó előírásokat találunk a kasztkeveredéssel (különösen a *sūdrákkal* létesített viszonyokkal) kapcsolatban. Például: míg a *MDŠ* 3.4. az azonos kasztú nővel való házasság kizárólagosságát írja elő, a 3.13. és a 4.43–44. már különböző kasztúak közötti házasság lehetőségeiről beszél. A *MDŠ* 3.14–19. szövényűzéses és lemoshatatlan bűnként kezeli a *sūdrákkal* való keveredést, mondván, hogy még az ősi történetekben sem fordult ilyen elő, ám a 9.22. már a neves bölcsök *sūdra* nőkkel való házasságáról beszél.

9 „A férj nem saját vágyából kifolyóan nőstül, hanem azt a feleséget veszi el, akit az istenek neki adtak.” *MDŠ* 9.95.

10 Ezen elsősorban az „öt nagy áldozatot” értik, melyet egy családos embernek végeznie kell: a *Vedák*knak avagy a *ṛṣik*knak való áldozat: a szent szövegek tanulmányozása és recitálása. Az ősöknek az italáldozat, az isteneknek az égő-áldozat dukál, míg az emberek felé a vendég étellel való kínálása, az élőlények felé pedig a földre nekik kiszórt ételdarabok jelentik az áldozatot. (*MDŠ* 3.69–80.)

11 „A nők azért lettek teremtvé, hogy gyermeket szüljenek, a férfiak pedig azért, hogy folytatódjék a vérvonal [=azaz gyermeket nemzzenek].” *MDŠ* 9.96.

12 „Egymáshoz mindhalálig legyenek hűségesek, így összegegzhető a férfire és a nőre vonatkozó legfőbb törvény.” *MDŠ* 9.101.

13 „Ez, mit elmondtam nektek, a férfi és a nő dharmája, mely szorosban összefonódik az érzelmi gyönyörrel.” *MDŠ* 9.103.

A *rati-sainihitaḥ* kifejezést Olivelle ‘based on love’-nak fordítja, ám ez túlzott általánosításnak tűnik, és nem igazán adja vissza a *rati* szó (gyönyör, öröm, élvezet vagy kifejezetten szerelmi gyönyör, érzelmi élvezet, szexuális szenvedély vagy egyesülés) jelentését, mely nem annyira a szeretet/szerelm érzésére, mint testi művelésre irányul. (Ha ez még nem lenne elég, *Rati* mint megszemélyesített istennő *Kāma*, a hindu Erősz két feleségének egyike.) Az érzelmi gyönyört érti a szövegbe Doniger–Smith (1991, p. 209: „intimately connected with sexual pleasure”) és Bühler is („intimately connected with conjugal happiness”), továbbá a *rati* szó kifejezetten a testi gyönyör értelmében fordul elő a szövegben más helyeken is (1.25, 3.45, 5.57, 9.28, 11.05). Egyetlen kivétel talán a 6.49, ahol azonban összetétel végén áll, ugyanúgy, mint a semlegesebb értelmű, szintén összetételvégi *-rataḥ* (‘valamiben örömet lelő’) alak.

14 Mint *Nala* és *Damayanti*, vagy *Sāvitrī* és *Satyavān*; de akár *Rāma* és *Sītā* is felhozható példának.

15 *BDS* 4.1.12; *VDS* 17.67 és *MDŠ* 9.90. Manunál másutt azt találjuk, hogy a 30 éves férfi 12 éves lányt, a 24 éves férfi 8 éves lányt vegyen feleségül. (*MDŠ* 9.94.) Az életkorok persze hozzávetőlegesek, mint Doniger–Smith megjegyzi (1991, p. 208), a lényeg az, hogy nagyjából háromszor anyai idős legyen a férfi, mint a nő.

A gyermekházasság sokat átkozott intézményével kapcsolatban sehol nem találunk előírást a *dharmasāstrák*ban. Pubertás előtt lévő vagy kamasz fiúk házasságáról egyáltalán nem szól a vallási törvény (sőt, az eszmény kifejezetten az, hogy a tanulói időszak letelte után kössön a férfi házasságot), és az is kétséges, hogy a késő középkor előtt létezett-e a lányok gyermekfejjel való kiházásítása. A költészet és az irodalom hősei továbbra is felnőtt fejjel lépnek frigyre, az orvosi szövegek pedig azt írják, hogy a legjobb gyermeket a tizenhat évnél idősebb nők szülik. A ránk maradt feliratok is szinte alig utalnak a gyermekházasságra (Basham 1996, p. 166).

A gyermekházasság okára különféle elképzeléseket találhatunk. Basham (p. 166) több szóba jöhető tényezőt sorol fel: egyrészt a fosztogató muszlimoktól való félelem motiválhatta a szülőket, hogy minél hamarabb otthonaikba kössék az asszonyokat; másrészt a minél több utódhoz való vallásos ragaszkodás, mely már a *dharmas*-szövegek szellemét is áthatotta; de belejátszhatott még az a félelem is, hogy a pubertásba lépett leány (akit, ne feledjünk, Indiában mindig buja természetűnek és könnyen rosszra csábíthatónak tartottak) esetleg szégyenbe kerül és nem lehet kiházásítani. Meyer (p. 216) szerint pedig nem annyira vallási, mint inkább gazdasági jellegűek voltak a motiváló tényezők: a családfőnek mihamarább jó férjet kellett találnia leányának, ám ha a házassági piacon nagy volt a verseny, igyekezett minél hamarább „áruba bocsátani portékáját”.

Az előírások szerint a házasság azonos kasztú, jó családból való szüzlánnyal kötéssék, aki fiatalabb, mint a vőlegény és nem ugyanabba a nemzetségbe tartozik, s az apa oldalán hat, az anya oldalán négy nemzedéknyire visszamenően nem állnak rokonságban. (GDS 4.1–5., ill. MDŚ 3.5.). A házastárs kiválasztása a szülők megegyezése alapján történik, gyakran egy asztrológus bevonásával, aki összeveti a házasulandók horoszkópját, fiziognómiai jegyeit és minden más kedvező és kedvezőtlen tényezőt. (Az asztrológus a mai napig nagy szerepet kap a házasodó hinduk életében, még az internetes társskereső oldalakon is jelen van a horoszkópok összevetése.) A régi törvénykönyvek elítélik a nő kivásárlását; az a gyakorlat viszont, hogy a nő családja hozományt ad a lánnyal (az esküvői költségek fedezésével együtt így gyakran horribilis kiadásokba verve magát), ha burkoltabb formában, de még ma is él – annak ellenére, hogy egy 1985-ös törvény ezt is betiltja.

A hagyomány általában a házasság nyolc fajtáját ismeri. Ebből az első négy (*brāhma*, *daiva*, *ārṣa* és *prājāpatya* – azaz a teremtő Brahmához, az istenekhez, az ősbölcsekhez és a teremtmények urához, Pradzsápatihoz tartozó) frigy során az apa egy erényes férfinak tulajdonképpen odaajándékozza leányát. A *brāhma* házasság során az ékszerekkel felékesített atya, hasonlóképpen felékszerzett leányát¹⁶ odaadja egy erényes, írásokat jól ismerő férfinak, akit meghív magához. A *daiva* házasság ettől annyiban különbözik, hogy a felékített atya felékített leányát egy áldozati ceremónia során adja az áldozópapnak, míg az *ārṣa* házasság azt jelenti, hogy a vőlegénytől szimbolikus ajándékként egy-egy (vagy két-két) tehenet és bikát kap a leány apja. *Prājāpatya* házasság esetén nincs ajándék, hanem felékesített leányát atyja ezekkel az áldó szavakkal adja férjéhez: „Teljesítsétek be mindketten kötelességeiteket!”

Ezek, főleg a *brāhma*, a legerényesebb, legistenibb szövetségek férfi és nő (és családjuk) között, a *brāhmaṇāknak* csak ezek a megengedettek. Az ötödik (titáni vagy *āsura*-házasság),

¹⁶ Az ékszerek régen is és ma is a hozomány egyik formáját jelentették, ám ezzel az asszony – meghatározott keretek között – maga rendelkezhetett.

amikor a férfi kivásárolja a lányt, míg a hatodik a tündér (*gāndharva*) házasság, amikor a leány és szerelme kölcsönös vonzalom alapján egyesülnek, vágytól vezérelve és a testi szerelem végett. A démoni (*rākṣasa*) házasság voltaképpen az erőszakos leányrablást jelenti, míg az ördögi (*paiśāca*) házasság az alvó, részeg vagy értelmi fogyatékos leány megrontását. (MDŚ 3. 21–34.; GDS 4.6–14.; BDS 1.20.1–15.; KAŚ 3.2.)¹⁷

Az utóbbi négy fajta csak az alsóbb kasztok számára engedélyezett. Noha néhány későbbi szaktekintély megpróbálja ezek jelentőségét elbogatellizálni, és amellett érvel, hogy ezek igen ritkák, valószínű, hogy a valóság éppen a fordítottja volt, s meglehetősen sok család élete szöktetéssel, csábítással, leányrablással vagy éppen a leány megvásárlásával kezdődött. Ezért inkább a törvényhozók bölcsességét bizonyítja, hogy – mint Basham megjegyzi – meglepő realitászérzéről téve tanúbizonyságot, ennyiféle kapcsolatfajtát legalizáltak, s lehetővé tették, hogy a nem éppen megszentelt körülmények között házaseletbe lépett (olykor kényszerített) asszony is jogot tartson a feleség státuszára, és gyermekei is a társadalom legitím tagjai legyenek.

A szöktetés és a leányrablás különösen a harcos kaszt tagjai körében volt népszerű, sok helyütt az esküvő részként még ma is eljártsszák. Az egyik leghíresebb példa az eposzokból, amikor – természetesen a csalafintaságra mindig kész *Kṛṣṇa* tanácsára – *Arjuna* elrabolja a *yādavák* ünnepségéről *Subhadrāt*, *Kṛṣṇa* hűgát, akivel már korábban egymásba szerettek. A későbbi történetírók is ismernek királyokat, akik hasonló módon szereztek maguknak feleséget: *Prthvīrāja Cāhamāna*, Észak-India utolsó nagy hindu királya például így rabolta el *Kānyakubja Jayacchandra* leányát, aki szintén nem mutatott nagy ellenállást (Basham 1996, p.169).

Érdekes, hogy a *Baudhāyana*-törvénykönyv (BDS 1.20.15) megjegyzi: a *gāndharva* házasság egyesek szerint mindenki számára ajánlott, mert szerelemből fakad. Ezzel a véleménnyel azonban egyedül marad. A klasszikus források közül az *Arthaśāstra* (3.2) vallja a legliberálisabb nézeteket: mindenfajta házasság elfogadható, ha az érintett felek elégedettségére szolgál.

A házasság sajátos formája volt a *svayanivara*, a vőlegényválasztás (szó szerint: „saját választás”), amikor a – főleg harcos kasztú – leány saját maga választott férjet. Manu törvénykönyve is ír arról, hogy ha a leányt eladó sorba lépve a szülei nem házasiítják ki, sem a leány, sem a választottja nem követ el bűnt, ha a lány maga választ férjet magának; viszont az ilyen leány (*kanyā svayanivarā*) nem vihetett magával házasságába a családjá által adott ékszert (MDŚ 9.90–93). Az eposzokban többféle példáját is megtaláljuk a *svayanivarának*: *Sāvitrī* kíséretével együtt járja az országokat, míg rábukkan *Satyavānra*. *Damayantī* (szívében már korábban elkötelezve magát) azt őt megkérni összesereglett kérők közül választja ki *Nalát*, míg *Arjuna* és *Rāma* egy vitézi próbával egybekötött *svayanivarán*, az összesereglett hősök legkiválóbbikaként bizonyul méltónak, hogy *Draupadī*, illetve *Sītā* a nyakába akassza a vőlegényt választó virágfüzért. Még a 11. században is történtek efféle vőlegényválasztások: hatodik *Vikramāditya*, a nagy *Cālukya* király ilyen módon szerzett magának feleségeket (Basham 1996, p.169).

17 Más törvénykönyvek csak hat típust említenek. *Vasiṣṭhánál* (VDS 1.28.38.) ezek: a *brāhma*, *daiva*, *ārṣa*, *gāndharva*, *kṣātra* (*kṣatriya*) és *mānusa* (emberi), ahol a *kṣātra* a leányrablást jelenti (tehát a fentebb *rākṣasának*

nevezett házasságot), míg az emberi a lány kivásárlását (a másutt *āsurának* hívott házasságot). Az *ĀDS* (11.17–12.4.) szintén csak hat fajtát sorol fel, ezek a *brāhma*, *daiva*, *ārṣa*, *gāndharva*, *āsura*, *rākṣasa*.

Nemiség, erotika

Erényes utódok erényes házasságból születnek: a nemes házasságból született fiú erkölcsös lesz, művelt és szép. Erényes tetteket végezve pedig nemcsak magát szabadítja meg a bűnöktől, hanem számos le- és felmenő nemzedéket. Az alacsonyabb formájú egyesülésből született gyermekek ezzel szemben sokkal hitványabbak lesznek. (MDŚ 3.36–42.)

A nemi élet csak a házasságon belül megengedett, célja a minél kiválóbb (fiú) utódok létrehozása. Az ezzel kapcsolatos előírások mindenekelőtt azt szeretnék biztosítani, hogy az aktus lehetőleg fogantatással végződjön. A gyönyör nem tabu, nem bűn, hanem a nemi élet természetes kísérője. A pusztán az élvezet kedvéért létesített aktus azonban a pár termékeny potenciáljának elvesztegetése.

Szabályozott formájában a házassélet pozitív vallási kötelességnek minősül: a családos életszakaszba lépett férfi *köteles* nemi életet élni a feleségével akkor, amikor az megfoganni képes. (MDŚ 3.45.; ĀDS 2.1.17.; VDS 12.21.) Ennek betartása beletartozik azokba a kötelmekbe (szent zsinór hordása, *Veda* recitálása stb.), melyek biztosítják a *brāhmaṇā*nak, hogy a „*Brahman* világából” ne hulljon ki. (VDS 9.17. és BDS 2.3.1.) Sőt, *Baudhāyana* szerint, ha a férj három évig nem él nemi életet a feleségével, miközben az menstruál [tehát foganni képes], akkora bűnt követ el, mintha magzatot hajtana el (BDS. 4.1.17–18).

Úgy tartották, hogy a nő „megfogásra képes, termékeny időszaka” (*ṛtu*) azokat a napokat jelenti, melyek közvetlenül a menstruáció befejeződését követik. Az *Āpastamba Grhya-sūtra* (3.9.1.) szerint az asszony termékeny időszaka a menstruáció negyedik napjától (amikor az asszony tisztátalansága rituális fürdőjével véget ér) kezdődik és a tizenhatodik napig tart.¹⁸ Tilos viszont a termékeny időszakon kívül, illetve a Hold változásainak napján¹⁹ az asszonnyal együtt hálni (ĀDS 2.1.17.; VDS 12.21.). Egyes szövegek további rituális kötelmeket szabnak meg: *Baudhāyana* szerint a *sandhyā* idején²⁰ (BDS 1.21.17–19.), *Āpastambánál* pedig napközben sem engedélyezett az együttlét (ĀDS 2.1.16.). Az összes törvényszöveg közül talán *Gautama* a legmegengedőbb: akkor lehet együtt hálni, amikor a feleségnek *ṛtija* van, illetve minden más alkalommal, amikor nem tiltott. (GDS 5.1–2.)

18 Ld. Olivelle 2003, p. 505, jz. A MDŚ is tizenhat éjszakáról ír, melyből az első négy (a menstruáció napjai), valamint a tizenegyedik és tizenharmadik nap is tiltott. (MDŚ 3.46.)

19 A holdnegyedek váltásának napján, illetve az újhold és a telehold előtti holdnapon. Ez az átmeneti időszak az, amikor a BDS 1.21.19 szerint: „démonok és gonosz szellemek járják becsstelen útjaikat” (*parvasu hi rakṣaḥpiśācā vyābhicāravanto bhavantīti vijñāyate*; Olivelle 2005, p. 238). A hinduk a növekvő és a fogyó Hold által kétszer tizenöt „napra” (*śukla és kṛṣṇa pakṣa* – világos és sötét két hét) osztott 30 napos holdhónappal számolnak; egy holdnap, *tīthi*, annyi idő, amennyi alatt a Hold 12 fokkal marad le a Naptól. A tiltott napok így az alábbiak:

1. *śuklā aṣṭamī*, a növekvő hold nyolcadik napja (mikor az első holdnegyed látszik),
2. *śuklā caturdaśī*, a növekvő hold tizenegyedik napja (egy nappal telehold előtt),
3. *pūrṇimā*, a telehold napja (mely külön számolódik és

nem minősül „tizenötödik” hold napnak),

4. *kṛṣṇā aṣṭamī*, a fogyó hold nyolcadik napja (amikor az utolsó negyed látható),

5. *kṛṣṇā caturdaśī*, a fogyó hold tizenegyedik napja (egy nappal újhold előtt),

6. *amāvāsyā*, az újhold napja.

Így már érhetővé válik a Manu-törvénykönyv kissé tömörített megfogalmazása: „Az újhold napján, a nyolcadik napon [azaz első és utolsó negyedkor], telehold napján s a tizenegyedik napon [azaz új-és telehold előtt] a kétszerszületett családifő legyen önmegtartóztató, még ha termékeny időszakban [is van a feleséggel].” (MDŚ 4.128.)

20 A nappal és az éjszaka találkozásának átmeneti időszaka, vagyis a hajnal és az alkony ideje, mely a hinduizmusban igen kitértetettnek és szentnek számít. A BDS (1.21.17–18.) szerint ekkor, valamint a holdnegyedek váltásának napján a hűvésés és a szent szövegek tanulmányozása is tiltott (*ahorātrayoś ca saṁdhyayoḥ parvasu ca nādhīyīta, na mānsam aśnīyān, na striyam upēyāt*).

Az aktussal kapcsolatban találunk más tabukat is: Nem szabad sem vízben (*ĀDS* 1.30.19.), sem az ősöknek történő felajánlás után (*VDS* 11.17.) szeretkezni, valamint akkor sem, ha az ember egy *śūdrától* fogadott el ételt és azt megette (*VDS* 6.29.).

Több szöveg említi, hogy ha a feleség úgy kívánja, más, nem tiltott napokon is, még akár terhesség közben is lehet házaseletet élni,²¹ ha viszont a nőnek nincs kedve a szexhez, nem szabad vele együtt háltni (*GDS* 9.25). Úgy tartják, páros napokon fiúk, páratlanokon lányok fogannak. (*MDŚ* 3.48.)

Kiemelten fontos a tisztaság is. Az aktus után mindig rituálisan meg kell tisztálkodni.²² A termékenyítő férfimág pedig csak termékeny talajra hullhat: nem kerülhet máshová, mint a *yoniba*²³, különben gyilkosságnak minősül az életadó mag elpazarlása.²⁴

Az szexuális élvezet eme jól szabályozott formájában a családos ember életének elválaszthatatlan része. Az érzéki örömeik – ha az előírásokkal összhangban szabályozottak – nem csak részét képezik az emberi élet azon négy fő céljának (*puruśārtha*),²⁵ melyet e világon egy hindu hívőnek be kell teljesítenie, hanem elválaszthatatlanul egybe is forrnak vele.²⁶

Szemben a modern kor külső behatásra kialakult prudériájával, az ősi India pironkodás nélkül kezelte a nemiséggel kapcsolatos kérdéseket. A mitológia és a vallás tele van szexuális szimbólumokkal: gondoljunk csak a férfi-női elvek vagy istenségek találkozását metaforaként használó teremtés-elméletekre a *Ṛgvedától* a szánkhja filozófián át a *śaktizmusig*. A szépirodalmi alkotásokban is (elég, ha csak a *Gīta Govinda* finom erotikáját említjük), a festészetben és a szobrászatban is (*Khajurāho* vagy Konarak híres szerelmespárjai) komoly súllyal jelenik meg az erotika. Mindez jól tükrözi azt az elfogadó magatartást, sőt, igénylést, mellyel az ind társadalmi élet a szexualitás felé fordult.

Nem meglepő az sem, hogy a rendszerezésre igencsak hajló indiai szellem oly alapos útmutatókat hozott létre, mint az időszámításunk első évszázadaiban íródott *Kāma-sūtra* vagy a magyarul szintén olvasható *Anaṅga-raṅga*, *A szerelem színpada*, mely nagyjából a 16. század elején keletkezhetett. Míg az előbbiből a városi felső osztályok gazdag, kurtizánokat látogató

21 Ezt egy mitikus történettel magyarázzák, mely a *Taittirīya-samhitā*ból (2.5.1.5.) származik: Amikor *Indra* megöli *Tvaśtṛt*, az asszonyok magukra veszik a *brāhmaṇa*-gyilkosság bűnének harmadát, így *Indra* azt a kegyet adja nekik, hogy lehet utóduk és még a terhesség során is élvezhetik a szex gyönyörét. (*VDS* 5.8–10.)

22 Számos ehhez kapcsolódó előírást találunk itt is: A hagyomány megköveteli, hogy az ember fűrődjön meg az aktus után (*MDŚ* 5.144.). Csak abban a ruhában szabad nemi életet élni, ami erre a célra van fenntartva. A házastársak csak a szerelmeskedés idejére fekdjenek együtt, utána vegyenek fürdőt vagy legalább tisztítsák le magukról a nyomokat, kortyoljanak vizet és hintsék meg a testüket vízzel (*ĀDS* 2.1.16–2.2.1). Közösülés után sürgősen meg kell tisztálkodni, és ugyanazon az ágyon nem lehet *Védát* recitálni (*GDS* 9.25, *VDS* 13.25–26). A nemi szerveket a közösülés után háromszor meg kell tisztítani földdel és vízzel (*BDS* 1.10.15).

23 A szó egyaránt jelenti a nő külső és belső nemi szerveit vagy a méhét.

24 A *VDS* (12.22.) és a *BDS* (3.7.2.) is említi, hogy a közösülés ne az „*ayoni*”-ban, a „nem-*yoniban*”, vagyis a *yonin* kívül történjék. A *dharmasāstrák* klasszikus kommentárjai ezen a *śūdra* nőt értik, ám néhány helyen ezt az *ayonitól* külön is felsorolja a szöveg (pl. *ĀDS* 1.26.7; itt a kommentár a férfimág vízbe bocsátásaként értelmezi). Olivelle szerint lehet a kifejezésen önkielégítés, éjszakai magömlést, orális vagy anális szexet is érteni (ld. Olivelle 2003 p. 619, jz.). A *VDS* 12.23. szerint az orális szex (ha a férfi az asszony szájába engedi a magvát) sérti az ősoket: ekkor egy hónapon keresztül az ő ondoján kénytelenek élni. Nem tilalmas viszont a behatolás nélküli szex.

25 Ezek a *dharmas*, a vallási kötelelességek, az *artha*, a vagyonszerzés és világi sikerek, a *kāma*, az érzéki élvezetek és végül a *mokṣa*, a felszabadulás a létforgatag kötelekei alól, vagyis az üdvösség.

26 A három, illetve a *mokṣával* együtt négy életcél elválaszthatatlanságával kapcsolatban lásd az *Anaṅga-raṅga* bevezetőjét (Wojtilla 1986, pp. 8–9), ahol a fordító *Kautilyát* és az *Anaṅga-raṅga* szerzőjét, *Kalyāṇamallát* idézi.

világfiainak életét ismerhetjük meg, addig az utóbbi a mindennapok szexuális életébe, a házastársak szerelmi művészetébe ad betekintést.

E művekben a szexualitást a nyugati világban egészen a modern időkig elképzelhetetlen őszinteséggel és nyíltsággal ábrázolják. Bernük a nemiség szinte tudományként jelenik meg, amelynek célja, hogy feltárva a különböző típusú emberek tulajdonságait és szükségleteit, olyan tanácsokkal lássa el a feleket, amelyek a kölcsönös elégedettséghez és boldogsághoz vezetnek. A szexuális kapcsolat csak akkor igazán harmonikus, ha mindkét fél beteljesedést tapasztal, így a *Kāma-sūtra* még az előkelő kurtizánok gazdag kuncaftjainak is azt tanácsolja, hogy törekedjenek szeretőik elégedettségére. Az *Anaṅga-raṅga* mélyseges pszichológiai érzékéről az alábbi idézet tanúskodik:

„A gyönyör idején a kiváló ember, aki hosszasan másra irányította értelmét, egy pillanat alatt felismerve azt, hogy a nő a gyönyör közelébe került, lassan felizzítja az annak szívében létrejött vágyat, és végül a gyönyör érzését megérező nőhöz közel férközve bocsássa ki magvát. Ezek után a férfi, amíg nemi vágya erős, tartsa a nőt átölelve, és érzelmes dolgokról szóló elbeszéléssel szórakoztassa.

Ily módon az a nő, aki magában így gondolkozik kedveséről: „Egyedül Ő az igazi gyönyör okozója”, az engedelmessé lesz, amíg meg nem hal, s azt a férfit még saját vagyona, rokonsága vagy élete árán sem hagyja el. Az a férfi pedig, aki rendkívül ügyes a gyönyör megteremtésében, a nő meghódítására nem a varázsmondásokat, a bájitalokat, az áldozatot, a meditációt vagy a pénzt keresi.”²⁷

Tabunak számít azonban a menstruáló vagy éppen szülés után lévő nő. Ekkor a nőnek számos tevékenységtől tartózkodnia kell, rituáléban sem vehet részt. Tőle ételt nem szabad elfogadni (*VDS* 5.5–7), vele együtt nem szabad háltni.²⁸ Ez a tisztátalan állapot a menstruáció negyedik napján vett rituális fürdővel szűnik meg. A havi vérzés azonban „páratlan megtisztító” (*pavitram atulam*): a nők sosem lesznek (rituálisan) szennyessé, mert hónapról hónapra elmossa bűneiket a menstruáció. (*BDS* 2.4.4 és *VDS* 3.58; 5.5., 28.4.)

A *Dharma-śāstrák*ban az abortusz súlyos bűnnek minősült mind a férfi, mind a nő számára, mely aszketikus vezekléssel mosható csak le (*GDS* 24.6), és a kasztból való kizárást vonja maga után (*GDS* 21.9).²⁹ A modern felfogás eltér ettől: manapság az abortusz eltűrt gyakorlat Indiában, 1972-től a törvény is engedélyezi. Úgy tartják, hogy a beavatkozás, noha szenvedéssel jár, megelőzi azt a szenvedést, mely a későbbiekben a nőre vagy a gyermekére várna. A modern Indiában szintén elfogadják a fogamzásgátlást és a sterilizációt is.

²⁷ Wojtilla (1986), pp. 152–153.

²⁸ *VDS* 12. 5., *GDS* 9.25. A *GDS* 23.34. pedig három nap kemény vezeklést ír elő, ha a férfi menstruáló nővel hált, bár később (24.4.) megjegyzi, hogy ha az illető a felesége, akkor egy fürdés is elég. (Az egyéb lehetőségek házasságtörő mivoltáról érdekes módon nem nyilatkozik.)

A *GDS* szerint még a menstruáló nő érintése után is meg kell tisztálkodni (*GDS* 14.30.), s az étel is, amit megérint, tisztátalannak minősül (*GDS* 17.10.).

²⁹ A természetes vetelés után pedig annyi napig számít tisztátalannak a nő, ahány hónapos volt a magzat *BDS* 1.12.31).

Prostitúció

A prostitúció valószínűleg azóta jelen van Indiában, mióta az első emberi közösségek kialakultak. Megítélése azonban különös, kettős. Egyrészt már az eposzokban is úgy jelennek meg a prostituáltak, mint a városi, sőt, az udvari élet elengedhetetlen részei, akik együtt mozognak a nagy hadseregekkel, s még a vadászatokra is elkísérik az uralkodót és udvarát.³⁰ Funkciójuk a történelem folyamán össze is mosódott az ágyasokéval: a gazdag, nagyhatalmú uralkodók fizetett alkalmazottként tartottak kurtizánokat, akik néha szolgálólányi funkciót is betöltöttek, és az ágyasokkal ellentétben nem csak „privát használatra” szánták őket (Basham 1996, p. 184). Kautilyánál (KAŚ 2.27) az állam felügyeli őket, s havonta adóként beszedi kétnapi keresményüket.

Másrészt hatalmas morális támadásnak vannak kitéve. Tisztátalannak számítanak: a tolvajokkal és kockajátékosokkal tartoznak egy kategóriába, alantasak és romlást hoznak a királyságra (Meyer 1989, p. 273). A velük való érintkezés egy kétszerszületett számára bűnttel, vezekléssel lemosandó bűn (MDŚ 4.223). A tőlük kapott étel tisztátalan és tabu (VDS 14.10): a kurtizán (*gaṇikā*) étele a *brāhmaṇāt* elvágja a mennyei világoktól (MDŚ 4.219), a férfiak után futó prostituált (*pumścalī*) étele olyan, mintha ondót enne a pap (MDŚ 4.221). Gautama szerint (GDS 22.27.) egy szajhának még a megölése sem von maga után semmiféle büntetést.

Míg a közönséges örömlányok mindenféle alantas elemekkel társultak, a város szegényes negyedeiben nyomorogtak (a déli negyedben, mely égtáj uralkodója *Yama*, a halál istene, és amely így a legkedvezőtlenebbnek számít), műveltségük hiányos, viselkedésük bárdolatlan, személyük megvetett – addig az irodalomban oly sokat magasztalt kurtizánok a görög hetérákhoz hasonló hírnevet és megbecsülést élvező, fényűző életet élő, gondos nevelést kapott híresneves szépségek voltak, akiket még a tisztességes nők is irigyeltek (Meyer p. 497). Kitanulták a hatvannégy tudományt,³¹ és „a város díszei voltak, a felsőbb körök társasági életének elengedhetetlen tartozékai, a közélet fontos személyiségei, akiknek társaságában királyfiak, miniszterek, papok, gazdag kereskedők vagy művészek forgolódtak.” (Wojtilla 1988, p. 6.)

India nem lenne India, ha nem alakultak volna ki a prostitúció egészen különös intézményei. Ahogyan a szentség és a bujaság gyakran kéz a kézben jár, úgy voltak megtalálhatók a hinduk vallási életében oly fontos zarándokhelyeken (*tīrtha*) is azok a könnyű nők (*tīrthagā*), kik pénzért kínálták bájaikat (Meyer 1989, p. 275).

Különösen Dél-Indiában volt elterjedt a templomi prostitúció oly sok nép körében ismert intézménye is. A *devadāsik*, az „istenség szolgálóleányai” a királyként kezelt istenség háztartásához tartoztak. Szolgálták az isten képmását, énekeltek és táncoltak előtte, és – csakúgy, mint a földi királyok szolgálólányai – kegyeikben részesítették azokat, akiket uruk erre alkalmasnak ítél: jelen esetben mindazokat a férfi hívőket, akik leszurkolták a templom számára az előírt összeget. E nők gyakran maguk is hasonló anyától származtak, de az is előfordult, hogy szüleik

³⁰ Meyer (1989, pp. 264–275) számos példát hoz mindezekre.

³¹ Ezek között ott van természetesen a zene, tánc, éneklés, de találhatunk a listában minden olyan ismeretet, amire csak egy művelt, magas körökben forgolódo

nak szüksége lehet; még néhány egészen bizarr tudományt is, mint vegytan és ásványtan, titkosírás vagy bányaismeret.

(A hatvannégy tudomány teljes felsorolását ld. Baktay 1982, pp. 23–28.)

gyermekkorukban ajándékozták őket a templom számára, az istenségnek szánt jámbor ajándékként (Basham 1996, p. 185).

Nem találunk utalást arra, hogy az ókorban már lettek volna templomi prostituáltak, bár, mint Basham (uo.) megjegyzi, a feltételezések szerint az Indus-völgyi kultúrában létezett ilyen gyakorlat. A legkorábbi erre utaló emlék egy nem sokkal *Asóka* ideje utánról fennmaradt felirat, ám a templomi prostitúció valószínűleg egészen a középkorig nem volt túlságosan elterjedt.

Homoszexualitás

A homoszexualitás teljességgel idegen a hindu gondolkodástól. Az irodalom nem vesz róla tudomást, morális megítélése pedig a szodómiával azonos kihágásnak tekinti: „Azok a megtévelyedett, gonosz-éltű eszementek, kik örömüket lelik abban, ha állatok ölével³² vagy férfiakkal közösülnek, nemzéképtelen férfiakként születnek majd újjá.” (*MBh XIII.133.51*) Manu törvényei előírják, hogy ha egy férfi egy másik férfival közösül,³³ vagy „úgy viselkedik, mint egy nő”, a kasztjából való kizárás legyen az osztályrésze (*MDŚ 11.66, 68*), maga a bűn pedig, említi másutt a szöveg, aszketikus vezekléssel mosandó le (*MDŚ 11.174–175*). Az *Arthaśāstra* pedig pénzbüntetéssel sújtja a két férfi közötti aktust (*KAŚ 4.13.40*).

A nők közötti szexuális kapcsolat hasonló negatív megítélés alá esik: a leányok közti egy-nemű aktus komoly pénzbüntetéssel és tíz korbácsütéssel torloltatik meg, míg ha egy felnőtt nő egy leányt ront meg, azon nyomban leborotválják a fejét és számárhátra ültetve községyennek teszik ki. Alternatív büntetésként két ujját vágják le.³⁴

A homoszexualitással szembeni merev elzárkózás oka valószínűleg az, hogy a hindu elfogás szerint a férfi és nő közti kapcsolat legfőbb célja a társadalom számára hasznos utódok létrehozása, és egy azonos neműek közötti kapcsolat – akár házasság, akár aktus – e téren teljességgel improduktív, ahogyan maga a homoszexuális személy is. A *klība*, a „nem-férfi”³⁵ ezzel összhangban el van tiltva az áldozatoktól (*MDŚ 3.150,165; 4.205–206*) és más kontextusban is rituálisan tisztátalannak minősül (*MDŚ 3.239, 4.211*). Helyzetét rontja, hogy a törvény az örökségből is kizárja,³⁶ ám ha valamilyen módon feleséget szerez, és az gyermeket szül, a gyermek már örökölhét (*MDŚ 9.201*).

Az egyneműek szerelme még ma sem tolerált: az indiai büntető törvénykönyv 377. cikkelye alapján a homoszexuális aktus mint a szodómia egy formája akár életfogytiglani börtönnel is büntethető (Khan 1995, p.2). A „homoszexuális identitás” mint olyan ismeretlen, egyszerűen

32 A *vīryani* lehet állatok méhe/öle vagy alantas asszonyé; előbbi értelem azonban itt valószínűbb.

33 Némely kommentátor részletekbe bocsátkozik, s megjegyzi, hogy az aktus „a szájban és más helyeken”, míg másoknál „az anusban és más helyeken” történik.

34 *MDŚ 8.369–370*. A kommentárok szerint a középső- és mutatóujját kell levágni, melyekkel a bűnös aktust végrehajtottá.

35 *Na-puṁśaka*, ‘nem-férfi’ – így értelmezik a Manu-kommentátorok. Mint Doniger és Olivelle egyaránt megjegyzi, a szó egy szexuálisan diszfunkcionális vagy a férfiaság

társadalmilag elfogadott normáitól eltérő (viselkedési) férfira utal. Szövegösszefüggés szerint lehet érteni alatta nőies, impotens, transzvesztita, hermafrodita, homoszexuális avagy nemzöszerveiben sérült férfit, ám kasztrált eunuchot nem jelent: ilyenek a muszlim hódítás előtt nem voltak Indiában. (Doniger–Smith 1991, p. 58. és Olivelle 2005, pp. 263–264.)

36 *MDŚ 9.201*. Itt a *klība* minden bizonnyal a homoszexuális férfira utal: a nemzöképtelen férfit külön is felsorolja a szöveg.

azért, mert az indiai melegek és leszbikusok még csak nem is hallottak ilyesmiről.³⁷ A nyugati hatás alól azonban India e téren sem tudja kivonni magát: egyre több meleg-mozgalmi aktivista követel jogokat az azonos neműek szerelmének, ám az egyre nagyobb erőre kapó vallási konzervativizmus ugyanilyen hevesen (és elutasítóan) reagál e kezdeményezésekre.

Házasságtörés

A házasságtörés mindkét fél számára tiltott és igen erősen büntetett, a fő vezérelv itt is a kasztbéli rend megőrzése. Mivel a kasztok keveredését tekintik minden társadalmi baj okának, a *dharma-sūtrák* néha egészen szörnyűséges büntetéseket írnak elő; bár ezek nem egységesek, ahogyan abban sem egyöntetűek, hogy melyik felet kell büntetni. Néhány példa a teljesség igénye nélkül: A *GDS* szerint a nő elveszíti kasztját, ha alacsonykasztú férfival közösül (21.9), másutt (23.14) viszont így ír: a nőt nyilvánosan falassák fel kutyákkal, a férfit végezzék ki vagy a *guru-talpa-ga* büntetését szenvedje el.³⁸

Rendkívül súlyos bűn, voltaképpen az incesztussal egyenértékű, ha valaki a tanítója feleségével hál, hiszen a *guru* egyfajta második apa. Aki „a tanítójának ágyába megy” (*guru-talpa-ga*), annak bűnét csak szörnyű, halálos vezeklés mossa le: a bűnös izzó vaságyra fekdjön vagy izzó vasoszlopot öleljen.³⁹ De létezik egy még véresebb büntetés is: a vétkes vágja le a péniszét és a heréjét, fogja kezébe, s induljon el dél (*Gautama* szerint délnyugat) felé, amíg holtan össze nem rogy, és a halál meg nem tisztítja. (*ĀDS* 1.25.1 és *GDS* 23.8–11.)

Válás

A legtöbb törvénykönyv szerint válás a nő számára nem lehetséges. Egyetlen kivételt említenek csak a törvénykönyvek: ha a férj hátrányos tulajdonságai vagy betegsége miatt a frigy nem kecsgetne kívánatos utódokkal (azaz a férfi impotens,⁴⁰ nyomorék, súlyos beteg vagy kasztjából

37 Sokuknak a magasabb műveltség megszerzése és/vagy a nyugatra költözés adja meg azt a nyelvi és fogalmi tárat, hogy egyáltalán szavakba tudjanak efféle t önteni:

„Huszonkét éves korom óta van szexuális kapcsolatom nővel, mégis teljesen normális beállítottságúnak gondoltam magam, mert fogalmam sem volt olyasmiről, mint leszbikus identitás”, mondja magáról egy az USA-ban élő, de álnéven nyilatkozó egyetemi oktató (Khan 1995, p.3).

38 A felsorolt számtalan egyedi esetőség közül talán az *Arthasāstra* hozza a legfurcsább példát (felvethető a kérdés, hogy a bölcs *Kauṭilya* vajon gyakorlati példából merít, vagy csupán teoretikus lehetőségként veti fel e vétket):

„aki a király feleségével követ el házasságtörést, mindenképp főzzék meg [elevenen] egy üstben.” (*KAŚ* 4.13.33.)

39 Mint Olivelle (2003, p. 496) megjegyzi, a szanszkrit *sūrmi* szó jelentése nem igazán világos, noha annyi bizonyos, hogy egy henger alakú, fémből készült tárgyról van szó. Bühler az egyik kommentátor, *Haradatta* értelmezése nyomán „fémből készült nőalak”-nak fordítja, de az is

lehetséges, hogy egy üreges oszlopról, vagyis egy vascsőről van szó (a szó vizet vezető csövet is jelent), melybe a bűnös belelép, hogy aztán a cső két oldalán rakott máglya halálra égesse, mint arra az *Āpastamba*-törvénykönyv utal (*ĀDS* 1.28.15). Feletébb kérdéses az is, hogy a gyakorlatban miként hajtották végre (vagy végrehajtották-e egyáltalán) ezt a meglehetősen körülményes kivégzési módot.

40 Meyer (1989, pp. 408–409) *Yājñavalkya* törvénykönyvét idézi (1.55), mely egyenest elrendeli, hogy a vőlegény férfiasságát vizsgálják meg az esküvő előtt.

Ugyanerről ír a *Nārada-smṛti* (12.8–19) is; továbbá bőven részletezi, hogy melyek a házastársi kötelességekre képes férfiúi ismertetőjegyei és hosszas listáját adja az impotens férfiaknak. Kitér arra is, hogy a gyógyítható eseteket milyen módon lehet gyógyítani; például az olyanokat, akiknek más nővel sikerül, csak a feleségükkel nem. *Nārada* (12.61.) azt sem minősíti házasságtörésnek, ha egy férfi olyan nővel hál, akit a férje érintetlenül hagyott.

kitasították⁴¹), a feleség számára nem pusztán lehetőség, hanem egyenesen kötelesség, hogy új férjet keressen magának. A férj is elküldheti az éveken keresztül meddőnek bizonyuló feleséget – vagy azt a nőt, aki elviselhetetlenné teszi a házasságot: „Tíz év után a férj elküldheti azt az asszonyt, aki nem szül gyermeket, tizenkét év után azt, aki csak leányt hoz világra. Tizenöt év után azt az asszonyt, akinek minden gyermeke meghal, ám azt az asszonyt, akinek éles a nyelve,⁴² azonnal el kell küldenie.”⁴³ Az erényes feleség számára ilyen lehetőség nincs: „még akkor is istenként szolgálnia kell a férjét, ha az erénytelen, kéjvágyó, és minden jó tulajdonságnak híján van.” (MDŚ 5.154.)

Az *Arthaśāstra* (KAŚ 3.3.) azonban azt mutatja, hogy korábban még létezhetett válás, de csak akkor volt megengedett, ha a két fél kölcsönös megegyezésén alapult. A Gupta-korszakra ezek a kiskapuk eltűntek, ekkor a válás a felsőbb kasztok tagjai számára voltaképpen lehetetlenné vált, számos alacsonyabb kasztban viszont a szokásjog továbbra is engedélyezte a válást (Basham 1996, p. 173). A modern Indiában már könnyebb a helyzet: 1955-től a törvény is lehetővé teszi, hogy a házastársak bármelyike válókeresetet nyújtson be, noha ez még ma is ritkaság.

Özvegyek

A törvénykönyvek előtti időkben az özvegyek újraházasodása még viszonylag gyakori volt. Az *Arthaśāstra* is megengedi, hogy az özvegy újra férjhez menjen, noha ebben az esetben elveszti elhunyt férje vagyonát, ami fiaira száll (KAŚ 3.2). A törvénykönyvek azonban már igen nehéz sorsot szabnak az özvegyekre. A magasabb kasztú özvegy nem házasodhat újra, egyetlen kivétel, ha a férje meghal, mielőtt még elhálhatná a házasságot (MDŚ 9.176, VDS 17.74). A középkorra pedig – legalábbis a felsőbb kasztokban – már olyan szigorúan vették az özvegy újraházasodásának tilalmát, hogy még a gyermekként „megözvegyült” leányokat sem engedték megházasodni.

Az előírás szerint az özvegynek minden esetben jámbor, világtól visszavonult, aszketikus életet kell élnie, böjtölnie, vezekelnie, amennyit csak tud: „Szívét-elméjét, beszédét, testét viszsza kell fognia” (MDŚ 5.165), és „egy másik férfinak pedig még csak a nevét sem ejtheti ki” (MDŚ 5.158). A középkorban azt is elvárták, hogy a haját leborotválja (Basham 1996, p. 186).

Ilyen életet követve reménykedhetett csak a megözvegyült nő abban, hogy halála után elnyeri helyét a férje mellett a mennyei világban. Ha bármiben hibázott – és ezt rokonsága árgus szemekkel figyelte –, azzal nem csak a saját, de férje üdvösségét is veszélyeztette. Az özvegy „baljós teher” volt a férje családja számára, jelenléte minden esetben kedvezőtlen ómennek számított, ennek köszönhetően a hinduk életében oly nagy szerepet kapó családi (vallási) ünnepekről is ki volt zárva (Basham 1996, p. 187).

A szokások azonban nem mindig követték az előírásokat. Voltak, akik fittyet hánytak a törvénynek és újraházasodtak, az ilyen asszony gyermeke azonban a házasságtörő asszonyé-

⁴¹ Ez esetben természetesen a férfi tud gyermeket nemzeni, de az kaszton kívüliként születik, ami legalább annyira nem kívánatos, mint ha meddőnek bizonyulna a kapcsolat.

⁴² Szó szerint: ‘aki nem kedves/ ellenséges beszédű’, *apriya-vādinī*.

⁴³ BDS 2.4.10. Efficéle opciókról az *Arthaśāstra* 3.2. is tud, nagyjából hasonló várakozási időt említve.

val együtt rituálisan tisztátalannak számított és az áldozati ceremóniákból ki volt zárva (MDŚ 3.156, 174–175), ahogyan az örökösödésből is (MDŚ 9.143–144, 159). Az eposzokból is tudunk számos történetről, ahol főleg *kṣatriya* özvegyek újraházasodtak (Meyer 1989, p. 407), és egyes törvénykönyvek is megemlítik, hogy ha a házasság férfi elmegy otthonról, s nem tér haza, a nő bizonyos várakozás után újra férjhez mehet.⁴⁴ Bizonyos vidékeken és bizonyos vallási irányzatok tagjai között sem talált ez a tiltás általános érvényű elfogadásra.⁴⁵ Manapság már jogilag lehetséges az özvegyek újraházasodása is, noha ezt a nő környezete gyakran még mindig nem támogatja.

Satī

Az özvegyek máglyán való elégetéséről, a *satī*ről a legősibb *dharma-sūtrák* még semmit sem írnak. Meyer (1989, p. 412) szerint az özvegyek elégetése „idegen az eposzoktól, az előforduló esetek ritka kivételek, és kétségtelen, hogy legnagyobb részt későbbi módosítások szülték őket.” A *Rāmāyaṇa* csak egyetlen ilyen esetet beszél el (nem számítva persze *Sītā* „tűzpróbáját”), az is a kései betoldásnak minősített hetedik könyvben szerepel. A *Mahābhārata*ban, melynek történetében számtalan király hull a porba, özvegyeiknek rengeteg alkalma lenne, hogy elégesék magukat, ám ez viszonylag ritkán történik meg.

A *satī* igaz, erényes nőt jelent, melyet a korabeli gyarmatosítók tévesen alkalmaztak az önmagát elégető nőre. Maga a szokás kétségtelenül rendkívül ősi; számos nép körében előfordult, hogy egy jelentős férfiú a túlvilági utazására magával vitte legbecsesebb tulajdonait: fegyvereit, ékszereit, lovait – és feleségét. A *R̥gvedá*ban és az *Atharvavedá*ban is (RV X.18.8–10. és AV XVIII.3.1–2.) találhatunk utalást arra a szokásra, mely egészen a *sūtrák* koráig élt, s melyet a *Gṛhya-sūtrák Paddhatījai* is említene: az özvegy halott férje mellé fekszik. A fő gyászoló arra kéri az elhunytat, hogy – mivel az asszony hú felesége volt életében, s az elkövetkezőben is szeretne majd vele lenni –, adjon számára engedélyt, hogy ebben a világban maradjon, vagyonát pedig hagyja a leszármazottaira. Majd az elhunyt testvére, tanítványa vagy szolgája megfogja az asszony kezét, s visszahívja, illetve visszavezeti őt az élők világába. Valószínűleg ez a szokás egy olyan ősi gyakorlatra utal – az AV XVIII.3.1 is „az ősi szokás megőrzésére” hivatkozik –, amikor még valóban elégették az özvegyet a férjével együtt. A *R̥gveda* korára az özvegy felfektetése a máglyára azonban már csak formalitás volt, s hasonlóképpen tekintenek a dologra a *Gṛhya-sūtrák* is. A temetési ceremóniák *prayogāi* és *paddhatījai* pedig teljesen eltörlik e szokást: a

44 *Brāhmaṇa* nyolc év, *kṣatriya* hat év, *vaiśya* négy év múlva; ha még nincs gyermeke, ez az idő a felére rövidül. A *śūdra* asszonynak nem írnak elő várakozási időt. Meyer (1989, p. 408) ezt a *Nārada-smṛiti*ből (12.98. skk.) idézi. Megjegyzendő, hogy a korábban íródott *dharma-szövegek* ezt a lehetőséget még nem ismerik, ott az asszony legfeljebb annyit tehet ilyen esetben, hogy a férj valamely közeli rokonát megkéri, támasszon neki utódot. Ez azonban nem hitvesi kapcsolat, hanem kizárólag a gyermeknemzés céljából történő megszentelt egyesülés, s miután maximum két gyermeket ilyen módon a világra hoztak, a férfinak menyeként kell tekinteni a nőre. Ha engednek a bujaság csábításának, az olyan, mintha az após a menyével vétkezett volna,

s mindketten elveszítik kasztjukat. (MDŚ 6.61–63.) Manu kései kommentárjainál is felmerül már a lehetőség egy meglehetősen homályos értelmű vers (9.76.) kapcsán, hogy ha a férj elmegy és nem jön vissza, akkor a nő a különféle esetekre megszabott idő után mit csináljon: menjen és keresse meg, tartsa el magát – vagy keressen újabb férjet (Doniger-Smith 1991, p. 206). Utóbbi talán azért is a legvalószínűbb értelmezés, mert a következő versekben Manu azt részletezi, hogy a férj milyen esetekben és mennyi idő után válhat el feleségétől.

45 Például a *liṅgāyaták* vagy *vīraśaivák* szektájában, ahol egy 12. századi reform óta lehetséges az özvegyek újraházasodása. Meyer (1989), pp. 407–410.

feleségnek már nem is szükséges jelen lennie a halotthamvasztó helyen végzett ceremóniákon. (Pandey 2002, pp. 251–252.)

A *satī* szokása azonban nem tűnt el. A Nagy Sándor hódításairól szóló görög beszámolókból hallunk róla ismét, s a későbbi korokból számos emlékmű marad ránk, melyek feliratai a halált önként vállalt asszonyokról szólnak; a legkorábbi ismert korú i.u. 510-ból való (Basham 1996, pp. 187–188). Basham (1996, p. 188) szerint a *satī* elterjedéséhez hozzájárulhatott a középkori nomád népek hódítása is, akik körében szintén élt ez a szokás. Előbb az asszony számára még csak lehetőség, mellyel érdemeket gyűjthet a halál utáni időszakra, később viszont a családi és társadalmi nyomás egyenest kötelezővé tette az önégetést, kiváltképp a harcos kaszt asszonyai számára. A *satī*t 1835-től törvény tiltja, melynek megszületése nagyban köszönhető az első hindu reformerek egyikének, *Rām Mohan Roynak*, aki évtizedes küzdelem során járta ki e kegyetlen gyakorlat betiltását a brit hatóságoknál.

Levirátus

Sokáig elfogadott volt viszont a *niyoga*, azaz a levirátus, a „sógórházasság” intézménye: a gyermektelen özvegy⁴⁶ a közösség előljáróinak jóváhagyásával szexuális kapcsolatot létesíthet a férj testvérével vagy nemzésre alkalmas egyéb rokonával abból a célból, hogy utódot hozzon létre. Ilyen aktus megszentelt időben, csakis a nő termékeny időszakban történhet, és csak akkor, ha a nő még megfoganni képes.⁴⁷

A *Mahābhāratā*ban (I.97–98.) e gyakorlat *locus classicus*, amikor *Satyavatī* felkéri először *Bhīṣmāt*, majd mikor az szüzességi fogadalmára hivatkozva hajthatatlannak bizonyul, *Vyāśāt*, hogy utolsó élő férfi rokonként „az ősi szokást követve” nemzzen gyermekeket *Vicitravārya* özvegyen maradt feleségei számára, hogy ki ne haljon *Kuru* királyi nemzetsége.

E szokást azonban már az időszámításunk előtti első századokban kezdték rossz szemmel nézni, s a középkori szerzők már olyan intézményként tekintettek rá, amely a korábbi világkorszakokban megengedett volt ugyan, most azonban *kali-varjyā*nak számít, a kali korszakban nem végezhetőnek.

A nő szerepe és megítélése

Kétségtelen, a hindu társadalomban a nő megítélése elég ambivalens. Az asszony, mint Basham (1996, p. 182) írja, „egyszerre volt istennő és rabszolga, szent és szajha.” Szerepe a világban egyértelműen passzív és a férfiaknak alárendelt: gyermekkorában az apjának, asszonyként a

⁴⁶ A kommentátorok szerint a nőt erre a férje is feljogosíthatja, ha nemzéképtelen (vagy valójában homoszexuális – a *klība* szó jelentéséről lásd a 35. jegyzetet), vagy olyan súlyosan beteg, ami lehetetlenné teszi a fogamzást. (Doniger–Smith (1991), p. 204.

⁴⁷ *BDS* 2.4.7–10, *GDS* 18.4–8, 28.22–23, *VDS* 17.55–60, *MDŚ* 9.57–70. Érdekes megemlíteni, hogy az általunk idézett öt *Dharma-śāstra* közül egyedül az *ĀDS* (2.27.2–7) tiltja egyértelműen ezt a gyakorlatot, és férj-feleség pokolra jutásával fenyeget. A *MDŚ* is tartalmaz egy részt, közvetle-

nül a levirátus tárgyalása (9.57–63) után, melyben az özvegynek másik férfival létesített bármiféle viszonyát tiltja, mint bestiális, megvetendő dolgot (9.64–67).

A *Dharmaśāstrák* közül a *VDS* (17.75–80) a legmegengedőbb: ha a férj már több mint öt éve eltűnt, a feleség úgy tehet, mintha meghalt volna, és megfogandhat a férj valamely alkalmas rokonától; ennek híján akár távoli rokonától, vagy ha még azok között sincs alkalmas, akár egy idegentől is.

férjének, özvegyként a fiainak (MDŚ 5.147 skk.) – ők azok, akik úgymond „oltalmazzák” a nőt (MDŚ 9.3, GDS 18.1–3). Minél magasabb kasztú a nő, annál erősebben kötik a vallási törvény kötelmei: férjétől függetlenül szinte semmiféle vállalkozásba nem foghat (MDŚ 5.155).

Feladata nem a világi érvényesülés, hanem az otthon ügyeinek intézése, s mai napig is az ind családokban az asszony kezében van a családi kassza kulcsa (MDŚ 9.11). Legfőbb erénye a hűség és az engedelmesség, ennek jutalma a menny (MDŚ 5.155, BDS 2.3.47), elmulasztásáé a kedvezőtlen újjászületés (sakál vagy hasonló alantas lény méhében; ld. pl. VDS 21.14).

A nő legfőbb szerepe, hogy családanya legyen s gondoskodjon férjéről és gyermekeiről. Noha mindig is nyitva állt előtte a lehetőség, hogy teljes egészében a lelki törekvéseknek szentelje az életét, és a világról lemondott vándoraskétává váljon, ez igen ritkán történt meg; az efféle törekvéseket a társadalmi környezet sem igen támogatta. Ennek ellenére akadtak olyan hölgyek, ha nem is sokan, akik az utókor által is mélységesen tisztelt vallási és szellemi magaslatokra emelkedtek. A Védák látnokai között kilenc nőt találhatunk (a mintegy négyszáz férfival szemben), s az Upanisadokban is szerepel néhány női bölcselő. Mint a bölcsesség forrásai, a nők kitüntetett szerepet kapnak a tantrikus kultuszokban is, ám a legtöbb női szentet és misztikust mégis a középkori *bhakti* mozgalmak érzelem-központú vallásossága produkálta. *Āṇḍāl*, a *vaiṣṇava āṅvār*, a kasmíri *śaiva Lallā* vagy a *Kṛṣṇa* iránti olthatatlan szerelemben égő rádzsput hercegnő, *Mīrābāī* népnyelven írt dalai, versei még mai is rendkívül népszerűek. E forrongó lelkű hölgyek, kik mélységes vallásos buzgalommal adták át magukat az istenszeretet extázisának, nemegyszer váltottak ki közfelháborodást azzal, hogy egyetlen hitvesükként csak imádott istenüket ismerték el, s a tisztas férj és a családi tűzhely melege helyett a világtól elfordult életet választották.

Akadtak olyan nők is, akik világi művészetekben voltak járatosak. Noha a középkortól kezdve majdhogynem napjainkig úgy tartották, hogy a tánc és a zene nem való a tisztességes leányoknak, és ezeket csak lenézett kasztú nők és prostituáltak gyakorolták, a korábbi időkben nem ez volt a helyzet: a tehetősebb családok leányait énekekre, tánca s egyéb, nőies művészetekre taníttatták. Vannak utalások női szerzők által alkotott szanszkrit nyelvű drámákra és költeményekre is, melyek közül néhány töredék fenn is maradt. (Basham 1996, pp. 178–179.)

A *Kāma-sūtra* is támogatja, hogy a felsőbb társadalmi osztályhoz tartozó hölgyek elsajátítsák a hatvannégy tudományt (ld. 31. jz.), amellyel nem csupán férjük ragaszkodását vívhatják ki, hanem ha úgy alakul, hogy elváltnak vagy szegény sorsra jutnak, még idegen országban is tisztas megélhetéshez juthatnak általuk. Sőt: „már az ismeretek maguk is nagy vonzerőt kölcsönöznek a nőnek.” (Baktay 1982, p. 29.)

A szanszkrit udvari költészetben a hölgyeket úgy ábrázolják, mint akik olvasnak, írnak, dalokat költenek és járatosak a kor tudományaiban; a szanszkrit drámákban viszont a nők és az alacsonyabb rangú szereplők, szemben a magasabb státusú férfiakkal, leginkább prákritul beszélnek, ezzel is érzékeltetve műveltségbeli különbségüket.

Bár a rájuk vonatkozó szabályok igen merevnek tűnnek és a nő erősen a háttérbe szorítják, a hinduizmusban mégis megjelenik a nő szinte istennőként való tisztelete (a *Devī Māhātmya*⁴⁸

⁴⁸ A *Devī Māhātmya* (más néven *Durgā-saptasatī* vagy *Caṇḍī*) hétszáz verse az istennőkultusz egyik legfontosabb szövege, mely *Devī*, a nagy Istennő tetteit magasztalja és az iránta való odaadást hirdeti. Eredetileg a *Mārkaṇḍeya*

Purāṇa tizenhárom énekét képezte, ám számtalan magában álló kiadása látott napvilágot. Hasonlóan a *Bhagavad Gītā*hoz, a *Devī Māhātmyát* is számos hindu zengi el mindennapi áhítata részeként.

11.6 szerint minden nő az istenanya egy kicsiny része, szikrája), s a nő, aki előtt a világbéli érvényesülés szinte teljesen elzárt, családanyaként, az otthon harmonikus légköréért felelős személyként bontakoztathatja ki magát. A házon belül ő a család szíve, az ő szava számít, és az ind nagycsaládban is általában a legidősebb matróna az, aki irányítja a házi-családi ügyeket. „A mester szava törvény, minden mesterek közül pedig a szülőanya a legfelsőbb mester” – mondja *Yudhiṣṭhira* a *Mahābhāratā*ban (I.188.15). A nőben meglátott mélységes szentséget az eposz még számtalanszor szavakba önti. A nő mindig mélységes megbecsülést érdemel: ha a nő nem boldog, a férfi sem lesz az (*MBh* XIII.46.3 skk). A nő mint társ a férfi „fele”, ő a legjobb barát, a három (világi) életcél rá alapul, s a túlvilágon is ő a férfi legfontosabb segítőtje, támasza, vigasza. Tőle függnék a szerelem, a boldogság és az erény gyönyöre is, ezért a férfi sose legyen az asszonnyal szemben durva (*MBh* I.68.40 skk). A nővel kedvesen kell bánni, s az istenek sem fogadják el annak áldozatát, aki bántalmazza a feleségét.

Az alábbi, Manu törvénykönyvéből való idézet pedig megszívlelendő bölcsesség lehet bármely kor és nép tagja számára: „Azoknak az apáknak, fivéreknak, férjeknek és sógoroknak, akik boldogulást kívánnak a maguk számára, tisztelniük kell a nőket és jól kell öltöztetniük őket. Ahol a nőket tisztelik, az istenek is elégedettek; ahol nem tisztelik őket, a szent rítusok sem hoznak eredményt. Ahol a nőrokonok bánatban élnek, a család hamarosan teljesen elpusztul; az a család viszont, ahol boldogok, mindörökké prosperál. [...] Ezért a férfiak, akik saját boldogulásukat keresik, mindig tiszteljék meg az asszonyokat az ünnepnapok során olyan ajándékokkal, mint ékszerek, ruhák és ízletes ételek. Abban a családban, ahol a férj elégedett a feleséggel és a feleség a férjjel, bizonyosan tartós lesz a boldogság. Mert ha a feleség nem ragyog a szépségtől, nem fogja vonzani a férjét, s ha ő maga sem vonzódik hozzá, gyermekeik sem születnek majd. Ha az asszony szépsége sugárzik, az egész otthon is sugárzik, ám ha az asszony szépségét veszti, az egész ház lehangoló látványt nyújt.” (*MDŚ* 3.55–62.)

Másutt azonban, s nem csak a törvénykönyvekben és az eposzokban, hanem különösen a világi irodalomban, a nő kedvezőtlenebb oldala is megjelenik. Az indiai nő nem csupán perlekedős és féltékeny, hanem mindenekelőtt buja és csapodár. Manu szerint a nők, ha férfit látnak, legyen az öreg vagy fiatal, szép vagy csúnya, élvezettel közöszülnek vele, mindegy nekik, csak férfi legyen. S mivel „természet szerint ingatag elméjűek, keményszívűek és hajlamosak a kurválkodásra”, legjobb állandóan őrizni őket, mert az első adandó alkalommal félrelépnek. (*MDŚ* 9.14–15.)

Mint a *Mahābhāratā*ban *Pañcacūdā* *apsaras* kifejti *Nārada*ának, az égi bölcsnek: nincsen rosszabb, mint a nő, a nő minden rossz gyökere. A nők kéjsóvárák és felettebb ingatagok. Még ha becsülik, jól tartják őket, akkor is alávaló férfiakhoz húznak. Már ha csak meglátnak egy férfit, ágyékuk nedves lesz. Ha pedig nem jutnak férfihez, bujaságukban még saját a nemükre is rávetik magukat.⁴⁹ Másutt ezt a verset olvashatjuk: „Ahogyan a tűznek sosem elég a tűzifából, ahogyan az óceánnak sosem elég a sok-sok folyóból, ahogyan a halálnak sosem elég az élők lelkéből, úgy a szépszemű asszonynak sem elég soha a férfiaktól.”⁵⁰

⁴⁹ Kivonatoln a parafrázeáalom Meyer (1989, pp. 497–498) fordítását; ő számos efféle szövegpéldát hoz a *Mahābhāratā*ból (pp. 496–506).

⁵⁰ *nāgnis tṛpyati kāṣṭhānān,*
nāpagānānī mahodadhī,
nāntakalī sarva-bhūtānānī,
na puṁsānī vāmalocanā.
MBh V.40.6.

Többnejűség, többférjűség és szexuális szabadosság az ősi Indiában

A házasság Indiában nem volt mindig monogám intézmény. Nagyhatalmú uralkodóknak, sőt nemegyszer kiváló *brāhmaṇá*knak is több felesége volt. Már egyes *dharmasūtrák* is emlegetik a poligámia lehetőségét:⁵¹ *Baudhāyana* szerint a *brāhmaṇá*knak négy, a *ksatriyá*knak három, a *vaiśyá*knak kettő, a *śūdrá*knak pedig egy felesége lehet (*BDS* 1.16.2–5), míg a *Vasiṣṭha*-féle törvénytörvény azon az állásponton van, hogy a papok három, a harcosok kettő, a másik két kasztba tartozók pedig egy feleséget vehetnek magukhoz (*VDS* 1.24). A *Manu*-törvénykönyv pedig (*MDŚ* 3.12) megjegyzi, hogy azok, akik vágyuktól vezetve több feleségre vágnak, először azonos kasztú nőt vegyenek feleségül, később pedig a vegyes kasztúak házasodására vonatkozó, már említett szabály (*MDŚ* 3.13) lép érvénybe. A férj vehet maga mellé másik feleséget abban az esetben is, ha a feleség éveken keresztül terméketlennek bizonyul (*BDS* 2.4.10; vö. 43. jz).

Az eposzokban is sokhelyütt megjelenik a többnejűség. *Daśaratha* három feleségének versengése (a legfiatalabb, *Kaikeyī*, a saját fiának akarja a trónt) indítja el a *Rāmāyaṇa* bonyodalma- it. A *Mahābhārata* nagy királyai közül például *Pāṇḍu*nak, *Śāntanu*nak és *Vicitravīrya*nak is két felesége van, *Vasudevā*nak, *Kṛṣṇa* apjának egyenest négy. A *Pāṇḍava* fivérek közül különösen *Arjuna* jeleskedik újabb és újabb hitvesek begyűjtésével, s akkor még nem is szóltunk a szívek legnagyobb hódítójáról, *Kṛṣṇā*ról és tizenhatezernyi feleségéről!

Két felesége volt *Yājñavalkya*nak, az *upanīṣadok* egyik leghíresebb bölcsének is. A *Bṛhad-āraṇyaka Upanīṣad* két helyütt is (2.4. és 4.5.) elmeséli azt a történetet, ahol a világtól elvonulni készülő *Yājñavalkya* két feleségére hagyja vagyonát. Szemben a nem különösebben művelt *Kātyāyanī*val (aki később a tudatlan, a világhoz ragaszkodó nő emblematikus figurájává vált) a második feleség, *Maitreyī* (a bölcs asszony későbbi mintaképe) a vagyon helyett a halhatatlanság tanára vágyik. Ezt fejt ki neki *Yājñavalkya* az utókor által egyik legtöbbször idézett *upanīṣadi* tanításban.

Bizonytalan annak megítélése, hogy mennyire volt elterjedt a többférjűség. S. D. Singh szerint számos szövegelemlemben találunk utalást arra is, hogy volt idő, amikor az indoárják között a szerelmi és házastársi viszony jóval lazább kapcsolat volt. Így nem csupán a többnejűség volt megengedett és elfogadott intézmény, hanem – főleg egyes papi családokban – a poliandria, a többférjűség is, sőt, még a csoportházasság bizonyos formái vagy a közvetlen rokonokkal való intimitás sem számított ismeretlennek.⁵² Ezek a szokások pedig nem egyszerre tűntek el, szóróványosan még az epikus korban is fennmaradtak – főleg az árják lakta vidék peremterületein

51 A legkorábbi és legszigorúbb szöveg, az *ĀDS* viszont tiltja a többnejűséget. Amíg a feleség részt tud venni a szent rítusokban és gyermeket szül, a férfi nem vehet magához újabb feleséget. Ha a feleség ezek valamelyikére képtelen, a férfi vehet magához másik asszonyt, de csak mielőtt meggyújtotta otthona szent tüzeit. Az otthoni tüzek meggyújtásában részt vevő feleség ugyanis a *dharmasūtra* értelmezése szerint minden otthoni rituális tevékenységgel elválaszthatatlanul összekapcsolódik, így elválni tőle vagy másik feleséggel „helyettesíteni” effektíve lehetetlen (*ĀDS* 2.11.12–14).

52 Singh (1988), pp. 107–108. A *R̥gveda* szövegei főleg az istenek között emlegetnek efféle eseteket: *Prajāpati*

leányával egyesül (X.61.5–9), *Pūṣan* saját anyjának udvarol (VI.55.5), *Uśas*, a Hajnal pedig egyszerre anyja (I.113.1–2, VII.78.3) és szerelmese (I.92.11, I.115.2) *Sūrya*nak, a Napnak (a VII.75.5-ben és a IV.5.13-ban pedig egyenest hitvese). *Yama* és *Yamī* pedig mint ikertestvérek tárgyalják egyesülésük lehetőségét (X.10.): *Yamī* enyelegni vágyik fivérével s az ikrek közötti nász szentségéről beszél, míg *Yama* az isteni törvényre hivatkozva bűnösnek nevezi nővére szándékát és arra kéri, keressen magának másik férfit. Singh szerint mindez egy olyan korszakra utalhat, ahol legalább a társadalom bizonyos rétegei számára megengedett volt a közvetlen hozzátartozókkal létesített kapcsolat.

– olyan népek, ahol egészen nagy szexuális szabadosságban éltek az emberek. A *Bṛhaspatin* tulajdonított kései, i. u. 200–400 tájkérra tehető *dharmasāstra* is említi, hogy a nem-árja földeken (melyen mindenekelőtt Dél-Indiát kell érteni, de a szó utalhat persze északi vidékekre is) széles körben dívik annak szokása, hogy a leányt egy egész családnak adják hozzá. (Ezt egyébként már Āpastamba (*ĀDS* 2.27.2–7) is ismeri, mint a levírátus ideológiai megalapozását – ám szerinte a férfit és a nőt egyaránt pokolra juttatja.)

Hogy a poliandria egykoron ismert jelenség lehetett az emberi világban, mutathatja, hogy az isteni világban is számos utalást találunk rá. A *Rgvedában* ennek példája az *Aśvinok*⁵³ és *Sūryā* házassága: a mennyei ikrek megkérlik a Nap leányának kezét, s háromkerekű, három ülőhellyel felszerelt harci szekerekön dicsőn elviszik magukkal. Az *Aśvinok* a közöslésre képtelen férfiak asszonyait is megsegítik, ha hívják őket: *Purandhī Vadhrimatī*⁵⁴ fiúgyermekkel áldják meg (*RV* I.116.13, I.117.19 és 24.). Közös felesége van a szélsten *Marutok*nak is, *Rodasī*, a villám (lásd pl. *RV* I.167.4–6.). A bölcs *Vasiṣṭha*, minden látnokok talán legkiválóbbika, szintén különös viszonyból fogan: anyja az égi nimfa, *Urvaśī*, „apjai” pedig *Mitra* és *Varuṇa*. „*Urvaśī* iránti szerelmükből születettél, *Vasiṣṭha*. Ó pap, *Mitra* és *Varuṇa* fia vagy.” (*RV* VIII.33.11.)

Singh szerint az Atharvaveda esküvői himnuszai is a poliandria emberi gyakorlatáról tanúskodnak, amikor egy anyóst említenek, de az apósokról többes számban beszélnek, utalván arra, hogy a vőlegény szülei bizony „többférjű családban” élnek (*AV* XIV.1.44 és XIV.2.27). Számos versben jelenik meg úgy az asszony, mint termékeny mező, melybe a férfiak behintik magjukat.⁵⁵

Az alábbi szakaszok szintén arra utalnak, hogy egy leányhoz több férjet adnak hozzá; ezt erősíti az utalás *Sūryā* szintén többférjű menyegzőjére:

„A virágokkal borított, minden-formájú menyegzői szekeret (*vahatu*), mely arany színű, jól-gördülő, jó-kerekű, ó *Sūryā*, te emeld a hallhatatlanok világába; alkoss a férjeknek tetsző menyegzői szekeret!” (*AV* XIV. 1.61.)

„Mert kezdetben téged hordoztak körbe *Sūryā* körül a menyegzői szekérrel, ó, *Agni*, add nekünk, férjeknek az asszonyt, utódokkal együtt.” (*AV* XIV. 2.1.)

A többférjűség talán legismertebb irodalmi példája *Drupada* király leányának, *Draupadī*nak a története a *Mahābhāratā*ból. A királylány kezét vitézi próbán nyeri el *Arjuna*, a *pāṇḍava* hercegek egyike.⁵⁶ Ám amikor a testvérek hazatérnek és el akarnak büszkélkedni anyjuknak azzal, hogy a vitézi próbán miféle díjat nyertek, a házban lévő *Prthā* gondolkodás nélkül, és anélkül, hogy látta volna, voltaképpen miről (azaz kiről) van szó, arra kéri *Arjunát*, hogy ne tartsa meg magának, hanem legyen az az összes testvéré. Mivel az anya szava szent és megmáshíthatatlan törvény, ez így is történt: *Draupadī* az öt herceg közös felesége lett.

53 A görög Dioskurosok ind megfelelői, a hajnal lovasai.

54 Beszélő név: „Szülésre képes asszony, akinek impotens a férje.”

55 *AV* XIV.1.62; XIV.2.14, 17, 18; XIV.2.38. Idézi Singh (1988), pp. 60–61, és hozzáfűzi: „A hasonlat nem is lehet ennél jobb; a termőföld sok kezét kíván, hogy felszántásák, bevessék, learassák, ugyanígy a menyasszony nem csak a vőlegényt, hanem annak testvéreit is bevonja a szerelmi

játékba a család összetartása és gyarapodása végett. [...]

A testvéri szolidaritás olyan képe tárul elébünk, melyet a poliandria támogat egy egyesített családban, melynek házi tüzét a közös feleség gondozza és imádja.”

56 A próba során egy ősi íjat kellett megfeszíteni – ugyan-ez a motívum jelenik meg a *Rāmāyaṇā*ban *Sītā* vőlegényváltásakor, ahol egyedül *Rāma* képes felajzani *Śiva* roppant íját, s így ő nyeri el *Videha* királylányának kezét.

E legenda megítélése azonban elég ambivalens. Singh, aki tanulmányában igen erőteljesen érvel amellett, hogy a poliandria széles körben elterjedt volt az ősi Indiában, a történetről hosszúsas elemzést ír (Singh 1988, pp. 84–120). Itt azt domborítja ki, hogy – noha vannak a szövegben olyan részek, ahol az érintett rokonság (*Prthā*, *Drupada* király, *Dr̥ṣṭadyumna*) először megütközik a javaslaton, hogy *Draupadī* mind az öt fivér közös felesége legyen –, mégis számtalanszor elhangzik (mégpedig nem kisebb tekintélyek szájából, mint amilyen *Yudhiṣṭhira*, aki magának *Dharmának* a fia, valamint az isteni bölcsességű *r̥ṣi*, *Vyāsa*), hogy volt már ilyenre példa a múltban és egyáltalán nincs ez a dharmá ellen. Megjegyzendő, hogy a *pāṇḍava* fivérek is különböző istenektől fogantak! Ékesen szól *Draupadī* hallgatása is, aki egyetlen egyszer sem emeli fel a hangját a tervezett többszörös frigy ellen. (Pedig amikor a vitézi próbán *Karṇa* ajzza fel az íjat először, és szerez jogot *Draupadī* kezére, a *pañcālai* királylány hevesen tiltakozva utasítja el, hogy egy „közönséges kocsihajtó” hitvese legyen.) Nem ütközik meg *Pañcāla* népe sem, amikor hercegnőjük bevonul öt hitvesével: „Ó, erényes *Pāñcālī* [*Draupadī*], szerencsés vagy, hogy e legkiválóbb férfiakat szolgálod, ahogyan *Gautamī* is [szolgált a férjeit,] a nagy látnokokat”⁵⁷ – kiáltanak fel az őt eltető asszonyok, utalva *Jaṭilā Gautamīra*, aki a hét ősbölcs közös asszonyává lett. Amikor pedig a *pāṇḍavák* álruhát öltve a *matsyák* országában töltik a száműzetés utolsó évét, s *Draupadī* öt *gandharva* közös feleségének mondja magát, sem a *matsyák* királynője, sem az udvar népe nem lepődik meg ezen.

Sokkal óvatosabban kezeli nem csupán a *Draupadī*-történetet, hanem a poliandria kérdését is hatalmas monográfiájában J. J. Meyer (1989, p. 114). Kiemeli egyrészt, hogy a mítoszban gyakran olyan tetteket tulajdonítanak az isteneknek és a szinte isteni hősöknek, melyeket az emberek nem tesznek, mondván, hogy rájuk nem érvényesek a földi törvények. (Emellett pedig, tehetnénk hozzá, a mítosz sajátos logikája is magyarázhatja, hogy például a Nap leányával miért a hajnallal oly szorosán összekapcsolt *Aśvinok*at házassítják össze.) Másrészt, hangsúlyozza Meyer, a *Draupadī*-történetben sem lehet eltekinteni attól, hogy – bár a történetben számos kulcsfigura meggyőzően érvel amellett, hogy volt már példa efféle házasságra –, számtalan megütköző és megbotránkozó hangot is hallunk; ezek pontosan annak adnak hangot, hogy efféle frigy soha korábban nem volt, s kételyüket fejezik ki, hogy a dolog valóban összhangban van a dharmával.

A többférjűség leggyakoribb formája mindenesetre valóban az lehetett, amikor több testvér vett egyszerre feleségül egy leányt és osztozott meg rajta. Ennek egy rokon fajtája volt az a szokás is, mely a fiatalabb fiútestvér(ek)nek szabad bejárást engedélyezett az idősebb testvér feleségének ágyába.⁵⁸ Ennek mitológiai példája *Dirghatamas*nak, a *R̥gveda* híres látnokának születés-története.⁵⁹ *Dirghatamas Mamatā* fia volt, akit *Ucathya* (vagy *Utathya*) vett nőül, ám öcscsének, *Bṛhaspatinak* (aki az istenek házipapja) szintén bejárása volt hozzá. Egyszer azonban *Mamatā* így szól hozzá: „Bátyád gyermekét várom, ki méhemben már megtanulta a *Vedákat* és a hat segéd tudományt. Hiába folytatod hát magvadat! Mivel így áll a helyzet, ma fékez

⁵⁷ MBh XII.39.5.

⁵⁸ Manunál (MDŚ 9.57–58.) azonban a helyzet már egészen más: a báty feleségére a fiatalabb fiú úgy tekintsen, mint a *guru* feleségére, míg a fiatalabb testvér felesége a báty számára olyan, mintha a menyé lenne. Köztük tehát bármilyen szexuális kapcsolat (kivéve azt az extrém esetet,

amikor másként kihalna a nemzetség) így is ítéltetik meg. (A *guru-talpa-ga* büntetését ld. fentebb, 34. o.)

⁵⁹ A *ṚV* I.140–164. himnuszainak szerzője. A

*Bṛhaddevatā*ban (IV. 11–15, 21–25) szereplő történetet a MBh (I.98.6 skk.) is említi. Mindkettőt idézi Singh (1988, pp. 56–58, ill. 121–122.)

meg magad.” *Bṛhaspati* erre képtelen, s újfent együtt hál *Mamatā*val. Mikor magvát kibocsátja, a gyermek így szól a méhében: „Bácsikám, nincs idebent hely kettő számára! Én voltam itt először, csak vesztegetted magvad!” *Bṛhaspati* dühében vaksággal átkozza meg a gyermeket, amiért az elrontja gyönyöre pillanatait. A történetben az a figyelemre méltó, hogy *Mamatā* nem lát semmi kivetnivalót *Bṛhaspati* viselkedésében. Nem morális kifogás miatt utasítja el közeledését, hanem azért, mert már várandós, így *Bṛhaspati*val való egyesülése nem eredményezne újabb gyermeket. A történet, hangsúlyozza Singh, láthatólag „tud” arról a szokásról, hogy az őcsnek joga van szexuális kapcsolatot folytatni az idősebb testvér feleségével

Az eposz néha még a teljes szexuális szabadosságot is olyan intézményként jeleníti meg, mint ami belefér a dharm keretei közé, noha ezt térben és időben eltávolítja az elbeszélte történetek színhelyétől. Vad, civilizálatlan vagy távoli és idegen népeket, vidékeket emleget, ahol a szokások az árja normától igencsak eltérnek. A *Rāmāyaṇā*ban az olyan nem-emberi lények, mint a *vānarák* és a *rākṣasák* között elterjedt a többnejűség és a többférjűség, és gyakori a legyőzött ellenség hitvesének elragadása is. (Ilyen történet *Tārā*, aki először a *vānara* király, *Sugrīva* felesége, akitől később bátyja, *Vāli* a királlyal együtt a feleségét is elragadja. Amikor azonban *Rāma* megöli *Vālit*, *Sugrīva* ismét magához veszi *Tārāt*.)

A *Mahābhāratā*ban az északi, északnyugati királyságok (a *madrák*, a *sindhu-sauvirák*, a *gāndhārák* és a *bāhlikák* országa) jelennek meg úgy, mint ahol nagy a szexuális szabadosság. Erről a szöveg néha elítélően nyilatkozik (*Karṇa* például bűnös földön fogantnak nevezi *Śalyát*, a *madrák* királyát), másutt viszont az is elhangzik, hogy e távoli vidékeken mások a normák, ott épp a szexuális szabadosság a törvény. A *sindhu-sauvirák* földje úgymond túl van a dharm korlátain – ott nem érvényesek a morális kötelmek. Hasonló a helyzet az északi kuruk (*uttara-kuruk*) idealizált, mitikus királyságában: ott a törvény épp a ledér nőknek kedvez, szabadon enyehetnek bárkivel, s e földön a féltékenység ismeretlen a férfiak és nők között.⁶⁰

A szabadosság emellett a távoli múlt emlékeként is feltűnik. Ha csak érintőlegesen, de a *dharmasūtrák* (*ĀDS* 2.13.7–8 és *BDS* 2.3.34) is utalnak arra, hogy korábban voltak olyan idők, amikor a nő házastársi hűsége nem volt annyira erős. A *Mahābhāratā*ban (*MBh* 1.113.3 skk.) *Pāṇḍu* meséli feleségének, hogy voltak idők, amikor a nők szabadon hálhattak bárkivel, akivel akartak, az nem minősült bűnnek. Nem voltak bezárva, a maguk urai voltak s ott letek gyönyörre, ahol nekik tetszett. Ez volt az ősi törvény (dharm), melynek tanúi a törvénytudó, nagy szellemű bölcsek voltak. Noha a nők hűtlenek voltak férjeikhez, ezzel nem szegtek törvényt, mert akkoriban ez volt a nagy látnokok által is tiszteletben tartott dharm, mely az északon élő kuruk között most is így van.⁶¹ Hogy az árja gyakorlat más, annak a legenda szerint *Śvetaketu*, *Uddālaka Āruṇi* fia⁶² az oka, meséli tovább *Pāṇḍu*. Egyszer egy *brāhmaṇa* a szeme láttára vonszolta el az anyját, mondván: „Na, gyerünk.” Apja hiába vigasztalja, hogy ez az örök törvény, a nők sehol a világon nincsenek korlátozva, ő átkot mond a nőkre – ezután bűnt követ el a nő, ha hűtlen lesz a férjéhez, és az is, aki egy erényes nőt elcsábít. E történet Singh (1988, p. 78) szerint ékes példája a *brāhmaṇák* között egykoron létezett nőközösség intézményének.

⁶⁰ Ld. Meyer (1989), pp. 116–118 és Singh (1988), pp. 79–81. Az *uttara-kuruk* földjéről nem csupán a két eposz, hanem még a buddhista irodalom is tudósít. Ebben az országban egyfajta archaikus, idilli állapot uralkodik: nem ismerik sem a magántulajdont

(melynek egy formája a monogám házasság is!), sem a munkát.

⁶¹ Singh (1988), p. 77 parafrázisa alapján.

⁶² Őket kiváló bölcselekként ismerjük a *Chāndogya Upaniṣad*ból.

A SZEXUS A VALLÁS GYAKORLATÁBAN

Az aszkézis útja

Láthattuk, a szexualitás, bár elfogadott és – szabályozott formájában – megszentelt része a vallás rendjének, mégis rituális tisztátalansággal jár együtt: az aktus után tisztálkodni kell, nem szabad szent szövegeket recitálni, bizonyos megszentelt alkalmakkor tartózkodni kell tőle stb.

A hindu mitológiában az igazán szent, tiszta létmód gyakran a nemiség minden formájától mentes: *Brahmā* önmagából születik, s fiai, megannyi látnok, pusztán kiáradnak belőle. A nagy bölcs *Vyāsa* vezeklés révén hoz a világra egy fiút, *Śukadévát*; s *Rāma* és testvérei is pusztán egy álombéli kehely kihörpintésével fogannak meg *Daśaratha* király három feleségének méhében.

A *Mahābhāratā*ból pedig megtudhatjuk, hogy az aranykorban még egyáltalán nem létezett nemi egyesülés. „Az emberek addig éltek, amíg testüket meg akarták tartani, nem létezett a haláltól való félelem. Nem ismerték a közösülés szokását sem, utódaik pusztán a rájuk való vágy révén jöttek létre. A *tretā yuga* idejében a gyermekek érintés révén fogantak, mivel még ekkor sem ismerték a közösülés szokását. Csak a *dvāpara* korszakban jelent meg a lények között a közösülés.”⁶³ Saját korszakunkban, a *kali yugā*ban viszont már elkerülhetetlenül szükséges a szaporodáshoz a szülők testi egyesülése, ám csakis vallási törvények által szabályozott formában.

Ez a szemlélet jól integrálta magába a hindu hagyományban ősidők óta jelenlévő aszkétikus hagyományt. A szex a családfenntartó házasember örömteli feladata, ám a magasabb vallási célok felé törő ember számára elkerülhetetlen a nemiség meghaladása. A legüdvösebb és valószínűleg legkívánatosabb állapot ezért az önmegtartóztatás (*MDŚ* 2.95 és 2.100), melyre még a házaséletben is előbb-utóbb törekedni kell (*MDŚ* 2.88). Ez nem feltétlenül az egész életre szóló cölibátust jelenti, hanem azt, hogy ha a családos férfi már teljesítette egyik legfőbb rituális kötelességét s számos (fiú)gyermeket nemzett, már ne holmi fizikális tevékenységekre pazarolja energiáit, hanem fordítsa minden törekvését a transzcendencia felé.⁶⁴ Noha a szentkönyvek nem felejtik el megemlíteni, hogy az érzékszervek megregulázása nem kevés már meglévő önuralmat és spirituális érettséget előfeltételez, az elfojtás (és a belőle fakadó büntudat és lelkiismeret-furdalás) a hindu hívek életében ma is gyakran a lelkeség része.

A hús pedig nagy kísértő: férfiember a nőrokonaival se maradjon magára, mert az érzékek még a bölcseken is uralkodni képesek. A hindu hagyomány itt nagyon erősen férfiközpontú: a bűnös és felelős a nő, az ő természete a csábító, ő az, aki megrontja és érzékei rabszolgájává teszi még a tanult, erényes férfiút is, akinek a legtanácsosabb, ha soha nem marad kettesben egy nővel (*MDŚ* 2.213–215).

Természetesen az aszkétikus praxis legfontosabb eleme is a nemi energia uralása, hiszen a nemiség jelenti a meghaladni kívánt világhoz való legszorosabb köteléket. Ez a mítoszokban is számtalanszor megjelenik: még a világtól elvonult, vezeklésük révén szinte isteni bölcsességgű és hatalmú jógik is igen gyakran elbuknak szépséges kurtizánok vagy mennyei táncosnők (*apsarasok*) kísértésére. Utóbbiakat néha az istenek küldik: vagy azért, hogy próbára tegyék a

63 *MBh* XII.200.34–37.

64 Manu törvénykönyve még egy kibúvót ad a teljes önmegtartóztatásra képteleneknek: „Bármely életszakasz-

ban is éljen egy férfi, ha a tiltott napokon és még nyolc éjszakán át távol tartja magát a nőktől, valódi szűzi életet élőnek (*brahmacārin*nak) számít.” (*MDŚ* 3.50.)

törekvőt, vagy hogy megakadályozzák, hogy az aszketikus gyakorlatokból származó „szent hevület” (*tapas*) ereje révén az istennel is vetélkedő misztikus hatalomra tegyen szert. Ilyen nászból születik az erdőben vezeklő, s aszkézisével az egész világot megrengető *Kauśika* király (a későbbi *Viśvāmītra*) és *Menakā* *apsaras* leánya, *Śakuntalā*, kinek történetét *Kālidāsa* ünnepelt drámája is feldolgozza.

Rituális szex

A hinduizmus néhány irányzatában a szexualitás számunkra egészen különösnek tűnő szerepben is megjelenik: nem csupán az élet egy erényes magatartás révén megszentelendő, előírásokkal (agyon)szabályozott területe, hanem olyan rituális eszköz, mely éppen a vallásgyakorlatot teszi teljessé, megszenteltté.

A rituális szex régóta ismert jelenség Indiában. Valószínűleg a kőkorszaki termékenység-ritusokig nyúlik vissza azoknak a gyakorlatoknak a gyökere, melyek bűvópatakszerűen mindig megvoltak a hinduizmusban, ám felszínre csupán az első évezred közepétől törtek (legalábbis a témába vágó szanszkrit nyelvű íráskorok csak ekkortól maradtak ránk).

Innentől kezdve viszont ezek a *tantrikus* gyakorlatok egyre fokozottabb szerepet kaptak a vallás jó néhány irányzatában. Ezek elsősorban az árja kultúra peremterületein jöttek létre és terjedtek el: Kasmír, Asszám, Bengál, illetve Dél-India vidékein. E kultuszok számos szempontból egyfajta szembefordulást fejeztek ki a megmerevedett bráhmanikus, patriarchális renddel. A férfi isten(ek) helyett az istenség női aspektusa állt az imádat középpontjában; e vallás minden kaszt és életszakasz tagja számára nyitott volt, s nők is válhattak beavatottá. A szertartások pedig sokszor a bráhmanikus tabuk *tudatos* megszegését jelentették: a rítus elválaszthatatlan részét képezte a hús, a hal, a bor, az afrodisziákumnak tartott szárított gabona fogyasztása, illetve a rituális közösülés.⁶⁵ A ceremónia csúcspontja, a rituális egyesülés pedig – a tisztasági előírások további felrúgásaként – gyakran olyan partnerrel történt, aki éppen menstruált (úgy tartották, ekkor van egy nő feminin energiáinak teljében), avagy alacsony kasztból származott (prostituált, mosónő), netán nőrokon volt (noha az anya még itt is tabunak számított).

Fontos látnunk azonban, hogy a hangsúly a tudatosságon, illetve a tisztátalan szubsztanciák és aktusok átszellemítésén van. Ennek révén a rítus résztvevői mintegy kilépnek a közönséges szexuális közösülés (vagy hús- és szeszfogyasztás) hétköznapi szférájából, és egy megszentelt valóságba emelkednek. Így megszentelődve pedig „ugyanazért a tettért, amely miatt egyes emberek sok ezer évig égnek a pokolban, a jógik örök megváltást nyernek.”⁶⁶

65 Ezeket összefoglalóan *pañca-makārānak*, „öt M betűnek” nevezték. A kifejezés arra utal, hogy szanszkritul mind az öt tiltott dolog neve *m*-mel kezdődik: *māṃsa* – hús, *matsya* – hal, *madya* – bor, *mudrā* – szárított gabona és *maithuna* – közösülés.

A *mudrā* szó (‘pecsét, érme, jel, szimbólum’) jelenti azokat a szimbolikus jelentésű kéztartásokat is, melyek oly nagy szerepet kapnak az ind ikonográfiában, valamint a jógában bizonyos nagyhatású gyakorlatokat. A *Yoginī Tantra* hatodik fejezete szerint *mudrā*nak a megpirított hántolatlan rizst és hasonló gabonaféléket nevezik. (Ld. Zimmer

2000a, p. 572, 21. jz. és Woodroffe 2001, pp. 351–352.)

A balkezes tantra rítusában viszont a szexuális partnernő neve (Eliade 1996, pp. 255–256, 302, 475–477).

66 *Jayaratha* kommentárját a *Tantrāloka* egyik verséhez idézi Eliade (2005), p. 131. Eliade (1996, pp. 314, 482) szerint gyakran emlegetett mondás; *Indrabhūtitól* és *Anaṅgavajrától* idézi:

*karmaṇā yena vai sattvaḥ
kalpa-koṭi-śatāny api
pacyante narake ghore,
tena yogī vimucyate.*

Ezeknek a gyakorlatoknak tehát nem célja, csupán *eszköze* a normaszegés. A cél, hogy a gyakorló túllépjen *minden* külső és belső korláton, még a társadalmi együttélés és erkölcsiség normáin is (melynek előzetes interiorizálása *feltétele* annak, hogy a törekvő egyáltalán a magasabb gyakorlatokba kezdjen) és meglássa: nincs szent és szentségtelen, mert minden szent.

A tantra az aszketikus praxissal szemben nem tagadja meg a világot, hanem üdvözli azt: az Istenség eksztatikus táncát látja benne, mely létrehozza a létforratag káprázatát, és amelyen a tökéletes hívő szeme átlát – az isteni valóságot látja ebben is. Nem fordul el az üdvösség érdekében a másik három életcélról, mert „a kegyes Istennő iránti szeretete révén az igaz hívő felfedezi, hogy az *artha*, *kāma*, *dharma* és *mokṣa* négyeszeres gyümölcse a tenyerébe hullik” (Zimmer, p. 571).

E kultuszok azon az ősi kozmológiai modellen alapulnak, mely szerint a mindenség egy férfi és egy női princípium egységének szülötte. Ennek legplasztikusabb ábrázolása a hinduizmuson belül Śiva és Śakti alakja: Śiva, hívei számára a legfőbb isten, egy absztrakt istenség. Noha emberi formában is megjeleníthető, legkedveltebb ábrázolása mégis a *liṅga*, az a hengerszerű, stilizált férfi nemi szerv, mely az istenség végtelen energiáját, kreatív potenciáját hivatott reprezentálni. A *liṅga* azonban nem önmagában áll, hanem egy *yoniban*, egy öt körülfogó, stilizált női nemi szervben nyugszik, jelezvén *Śaktinak*, az isten női, anyai aspektusának a jelenlétét, valamint a két pólus kozmikus egyesülését, a szent, isteni nászt, melynek gyönyörteli, ritmikus lüktetéséből fakad fel a teremtés kozmikus játékát létrehozó végtelen teremtő erő. *A teremtés az isteni végtelenség* (Śiva) *önfelelt, szerelmes játéka saját kreatív energiájával* (Śaktival).

Śiva, a férfi istenalak a szellemi princípium, az önmagában nyugvó, transzcendens tiszta tudat, az abszolútum a maga érintetlen teljességében, míg női párja, Śakti, a megnyilvánult világ határtalan dinamizmusa, az anyagi, relatív valóság milliárdnyi formára bomló energiája. Kettejük elkülönülése azonban csak az immanencia látszatvalósága felől tekintve érvényes. Śiva elválaszthatatlanul egy Śaktijával, saját teremtő energiájával (ennek ikonográfiai megjelenítése *Ardhanārīśvara*, a félig férfi, félig női isten alakja), s ennek az egységnek a misztikus megélése az, amely a tantra szerint a lélek számára a megváltást jelenti.

A hinduk számára a *liṅga* ábrázolásában nincs semmi obszcén, és a tantrikus hívő szemében a szent egyesülés, a *maithuna* sem egy orgiasztikus gyakorlatot jelent. A vágy és a nemi energia *eszköz* csupán az önmeghaladásra és a misztikus magaslatokba emelkedésre. A *maithuna* „egészen más típusú vállalkozás, mint a profán szexuális közösülés” (Eliade 2005, p. 130). Nem a házaseset gyönyöreinek növelését jelenti vagy holmi jógyagyakorlatokat és nagy hajlékonyságot igénylő lepedőakrobatikát, mint azt némely populáris kiadványok manapság sugallják,⁶⁷ hanem egy olyan megszentelt, rituális aktust, melyre hosszú testi-lelki felkészülés és számtalan megtisztító gyakorlat után, egy mester vezetésével egy voltaképpeni istentisztelet csúcspontján

⁶⁷ A tantrák részletezik az azokra váró poklot, akik vágygal eltelve végzik ezeket a rítusokat. A beavatottnak hősnek (*vīra*) vagy tökéletesnek (*siddha*) kell lennie, s

női partnerétől (*yoginī*), ki istennőnek kijáró imádatban részesül, legtöbbször ugyanígy megkövetelik a szellemi tökéletességet.

kerül sor, ahol maguk a résztvevők válnak – testükben-lelkükben mintegy „transzszubsztanciálódva” – az istenné és az istennővé.⁶⁸

Egyesülésiük célja nem az érzéki élvezet, hanem a transzcendens boldogságnak (mahāsukha), az isteni pár világteremtő létteljeségének misztikus megtapasztalása. Jellemző, hogy a férfi számára igen sokszor a *coitus reservatus*, magjának visszatartását vagy ejakuláció előtti visszavonását⁶⁹ írják elő, miközben az aktus hosszú órákon keresztül folyik. Ezen elnyújtott rituális aktus folyamán pedig a gerinc tövében szunnyadó (szimbolikusan feltekeredett kígyóval ábrázolt) isteni energia, a *Kuṅḍalinī Śakti* a fejtetőhöz, *Śiva* lakhelyéhez emelkedik, s ahogyan az ellentétes lételvek újra egyesülnek, a gyakorló testének megszentelt templomában voltaképpen az Isten és az Istenő üli kozmikus nászát. Így válik a nemiség a deifikáció eszközévé.

A tantrikus szövegek azonban nem egységesek (túl azon, hogy szánt szándékkal rendkívül homályosak!), így egyes tanításokban éppenséggel azzal találkozunk, hogy az istenség az orgazmus során jelenik meg, és hogy a nemi nedvek az istenségnek szánt ajándék szerepét töltik be. Ezért aztán találunk olyan gyakorlatokat is, ahol nem a szent nász és az ellentétek magasztos egysége, hanem a különféle testnedvek kapnak kiemelt szerepet. A *Tantrāloka*⁷⁰ egyik szakasza például arról ír, hogy „a *śakti* arca a legfontosabb *cakra*.” Ennek jelentése valószínűleg az, hogy a férfi a nő szájába ejakulál.⁷¹ A kommentárok szerint ez aztán azzal a rituális „játékkal” folytatódik, hogy „az ondót ki-be kell tenni az asszony szájából a férfi szájába és vissza, végül pedig be kell önteni egy megszentelt edénybe.” Ennek tartalmát – szintén a rituális szentség keretei között – néha el is fogyasztották, mint rendkívüli szakrális potenciállal rendelkező szubsztanciát (Eliade 2005, p. 129).

Számos vallásban megtalálható,⁷² hogy a *semen virile* analogikus-mágikus kapcsolatban áll az istenséggel, a lélekkel és az (isteni) fényvel; ám ezekben a szertartásokban a férfimag nem csak szimbolikusan egyenértékű az isteni ragyogással, a tiszta tudat transzcendens fényével, hanem *ő maga* az isteni princípiumot tartalmazó szubsztancia. Szertartásos elfogyasztása pedig „újratermeli a teremtés (a *visarga*) és az újra elnyelődés folyamatát, az újra egyesülést az egyetlen valósággal, az őseredeti Öntudattal, *Śívával*, a tiszta, felruházhatatlan potencialitással.”⁷³

68 A tantrákban számtalanszor jelenik meg a gondolat, hogy az ember csak az istenséggel teljes mértékben azonosulva lesz méltó arra, hogy az istent imádjá. Ekkor túllép a külsődleges rituálén, s *ő maga* válik létének minden porckájában imádattá – melynek révén a benne élő, mindent átható isten imádjá önnön magát. „Aki maga nem isten, ne imádjá az istenséget. Az istenséggé válván imádjá az istenséget.” (*Gandharva Tantra*.) „Ha az ember *Viṣṇu*t anélkül imádjá, hogy *ő maga* is *Viṣṇu*vá válna, nem fogja az imádat gyümölcsseit learatni. Ha *Viṣṇu*t úgy imádjá, hogy *ő maga* is *Viṣṇu*vá válik, a gyakorló (*sādhaka*) Nagy *Viṣṇu*vá lesz (*Mahāviṣṇu*vá, vagyis az Isten személyes aspektusán túlynúló létté).” (*Yoga-Vāsiṣṭha*.) „Az emberek nem szabad *Rudrā*n meditálnia anélkül, hogy *ő maga Rudrā*vá lenne, s nem szabad *Rudra* nevét vennie (az isten neveinek füzérét imádkozva) anélkül, hogy *Rudrā*vá lenne; és nem fogja *Rudrāt* elérni anélkül, hogy *ő maga* is *Rudrā*vá lenne.”

(*Bhaviṣya Purāṇa*; a három részletet idézi Zimmer 2000a, pp. 581, 586–587.) Minderről ld. még Woodroffe (2001), pp. 361–362. A transzszubsztanciálizáció szót Zimmer (2000a, p. 586) használja. A *maithunā*ra való felkészülésről ld. Zimmer (2000a), pp. 582–586. és Woodroffe (2001), pp. 350 skk.

69 Ez a *vajroli mudrā*; lásd például a *Hatha-yoga pradīpikā* III.83–91. szakaszait. (Hidas–Kiss–Zentai 2000, pp. 60–61.)

70 A *Tantrāloka*, azaz a „A tantra megvilágítása”

Abhinavagupta (i. sz. 960–1050 körül) fő műve, a kasmíri *śaivizmus* hagyományainak, tanításainak és gyakorlatainak bölcséleti szintézise.

71 Az orális szex tabu voltával kapcsolatban lásd a 24. lábjegyzetet.

72 Erről részletesen ír Eliade (2005), pp. 117–123.

73 G. Tucci: *Oriental Notes: III. A Peculiar Image from Gandhāra. East and West*, 18, 3–4. sz., 1968. szept.–dec., p. 292; idézi Eliade (2005), p. 129.

Az aktusnak az áldozati rítussal való azonosítása is régtől fogva ismert. Egy teljesen ortodox írás, az indiai filozófia legősibb foglalatának tartott *upanisadi* hagyomány legrégebbi darabja, a *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* (i.e. 8–6. sz. körül) is számos olyan szöveghelyet tartalmaz, melyek szimbolizmusa, illetve a szexuális aktus kozmikussá nagyított ábrázolása előlegzi a tantrákat. Leírja például a fiú születéséhez vezető rituális közöslést, ha úgy tetszik, szexuális mágiát; ennek során a pár tagjait kozmikus princípiumokkal azonosítja: a férfi az életlehelet és a menny, míg a nő a beszéd és a föld (6.4.20). Egy másik helyen (6.4.3.) a nőt az áldozat színterével azonosítja: öle az áldozati oltár (*vedi*), szőrzete az áldozati fű, szemérme az áldozati tűz (*Agni*). Az önvalóval (az *ātman*nal, az emberben található isteni esszenciával) való egyesülés metaforájaként is a közöslés szolgál: „És mint ahogy az, aki a szeretett nőt öleli, nem vesz tudomást sem külső, sem belső dolgokról, éppígy az emberi lélek [a *puruṣa*], amikor megismerő énjét [az *ātman*t] öleli, nem vesz tudomást sem külső, sem belső dolgokról.”⁷⁴

A tantra iskoláiban, melyek az évszázadok során kialakultak, számtalan gyakorlat jött létre a rituális egység megvalósítására. Említendő azonban, hogy főként a későbbi irányzatok körében, a *maithuna* szublimáltabb formában zajlott. Nem fizikailag végezték, hanem meditatív gyakorlatként pusztán csak vizualizálták a férfi és a női istenségek egyesülését. Ezen iskolák megközelítése a „jobbkezes” út (*dakṣinācāra*) néven vált ismertté, szemben a rituális közöslésténylegesen űző „balkezes” irányzattal (*vāmācāra*).

Misztikus szerelem és szublimált erotika – a bhakti útja

A szeretet misztikája igen régre nyúlik vissza a hinduizmusban. Legfontosabb szövege a *Bhagavad Gītā*, India legnépszerűbb szentírása, mely után számos kultusz és tanítás tette magáévá a *bhakti*, az isten iránti odaadó szeretet eszméjét. Ezek aztán a 7–8. század tájkéjára értek be, mikor is Dél-Indiából indult az a mozgalom, mely a következő századok során szinte hitbuzgalmi forradalomként söpört végig Indián.

Az istenszeretet fogalma és gyakorlata eközben számos átalakuláson ment át. A legfontosabb ezek közül az, hogy a bhakti elméletében és gyakorlatában egyre inkább érzelmközpontúvá vált. A bhakti a *Gītā*ban és a korai *Purāṇá*kban még egyértelműen eszköz, melynek révén egy *cél*, a létforgatag kötelékeiből való megszabadulás megvalósítható; inkább valamiféle Istenben való kontemplatív elmertülésről van szó, mint izzó vagy éppen őrzöngő szeretetről. *Kṛṣṇa* így szól a *Bhagavad Gītā*ban:

„Én vagyok a mindenség eredete, minden általam létezik: így gondolkoznak és engem imádnak a létet felfogó bölcsek. Elméjüket reám irányítják, életük belém olvad, s egymást buzdítva, állandóan rólam beszélgetve, elégedettek és boldogok. E szüntelen önfegyelemben élő, szerető híveimet megajándékozom az értelem jógájával, amely eljuttatja őket hozzám. Irgalmam jelül ön-lényemből kiindulva elűzöm belőlük a tudatlanság-szülte homályt az értelem ragyogó mécsesével. [...]

Akik viszont minden tetteiket reám bízzák, csak velem törődnek, odaadó jógával csak reám gondolva tisztelnek, belém olvadó lélekkel, azokat hamarosan kiragadom a halál és újjászületés tengeréből.”⁷⁵

74 4.3.21; Vekkerdi (1987), p. 63.

75 *BhG* 10.8–11, 12.6–7. Lásd még továbbá 11.26–34, 11.55, 13.26–27, 18.64–66.

Rāmānuja, a 11. századi nagy teológus is úgy definiálja a bhaktit, mint az istenen való kontemplációt, mely „töretlen, mint az olaj sima és szakadatlan folyása” (Dasgupta 1996, p. 121).⁷⁶ A nagyjából a 10–11. századra tehető *Bhāgavata Purāṇa* (más néven *Śrīmad Bhāgavatam*) az, ahol először találkozunk úgy a bhaktival, mint ami egyrészt a boldogság és lelki gyönyör legfőbb forrása és formája, másrészt pedig *önmagában is a legfelsőbb cél*. A bhakti átveszi a megváltó tudás helyét, s minden dolgok és tevékenységek legmagasabbikává lesz.

A bhakta nem azért szereti Istent, mert valamit vár tőle. A megszabadulásról vallott korábbi eszmék mind abszolút lényegtelenek egy olyan ember számára, akinek lelkét lángra lobbantotta az isteni szeretet tüze. Az ő odaadása minden motiváció nélküli. Spontán. Nincs célja, csak jön és fakad, egyenest a szívből, mindenféle ok vagy indíttatás nélkül:

„Ó, Mindenek Ura, nem vágyom sem vagyontra, sem emberekre, sem szép asszonyokra, sem költői tehetségre. Születésről születésre hadd fakadjon bennem spontán odaadás irántad, ó, Isten!”⁷⁷

Erre a bhaktira már nem az önmegtagadásban és Isten iránti önátadásban élt, csendes, kontemplatív élet jellemző, hanem az Isten iránti elragadtatott szeretettől (*preman*) lángoló érzékek és érzelmek forrongása, sőt: könnyek, nevetés, tánc, egészen az önkívületig, ahogyan az Isten iránti szeretetben való „örült megrészegültség” egyre fokozódik. Egy ilyen szenvedéllyel telített hívő számára a bhakti már nem a szívében csendesen megbúvó lelki öröm, hanem minden érzékét betöltő áradat, mely szinte elragadja ebből a világból, ahogy magánkívül énekel és táncol. Jó példája ennek a bengáli misztikus, Caitanya egész, voltaképpen önkívületben élt élete (ld. alább, 50. o.).

Isten és lélek e szublimált szerelme hasonló a nyugaton is ismert menyegzői misztikához, azonban Indiában jóval nagyobb hangsúlyt kap e viszony kölcsönössége: Isten ugyanúgy viszonyszereti odaadó hívét, mint ahogyan az őt – Isten nem csak a szeretett lény, hanem a szeretet végtelen forrásaként maga is szerető arcát mutatja hívei felé.

Ennek az érett bhaktinak a másik legfontosabb jellemzője – amellet, hogy szabad teret enged az érzelmek áramlásának –, az *emberi viszonyok és kapcsolatok áttemelése a hívő és Isten közötti kapcsolatba*. Az Istenről mint úrról, atyáról vagy legfelsőbb princípiumról való képzet háttérbe szorul az Isten mint legközelebbi és legkedvesebb lény eszméjéhez képest. Isten nagysága, hatalma csak távolságot kelt hívő és Isten között, s nem fedi fel, hogy miért is olyan fontos Ő számunkra. Közelsége és velünk való bensőséges kapcsolata kap ezért hangsúlyt; az, hogy az emberi szinten is megjelenik, hogy szeretni lehet, mint barátot, gyermeket vagy még inkább mint kedvest. Nem az a fontos, hogy transzcendens, hanem hogy minden ember szívében benne lakozik.

Főként a puránikus mitológia legkedveltebb alakjának, *Kṛṣṇának* emberi megnyilvánulásai adják a bhakti táptalaját, különösen *Vṛndāvanában* töltött gyermekora, s még inkább a tehénpásztorlányokkal úzott erotikus játszadózásai. Ezeket főként a *Bhāgavatam* tizedik fejezete rögzíti, valamint az olyan, rendkívül népszerűvé váló költemények, mint (a Weöres Sándor műfordításában magyarul is olvasható) *Gīta Govinda*. *Kṛṣṇa* csínyei, játéka (a *Kṛṣṇa-līlā*) spirituális, kozmikus színezetet kapnak, oly színben tűnnek fel, mint „Isten örök, tér és idő nélküli

⁷⁷ Caitanya: *A tanítás nyolc verse (Śikṣāṣṭakam)*, 4. szakasz; idézi Sinha (1998), p. xxiii

játéka saját társaival és energiáival, akikkel örökkévalóan megvalósítja magát szeretetben és barátságban” (Dasgupta 1996, p. 142). Ezek nyomán a *Kṛṣṇa* iránti odaadás is erotikus színezetet kap: olyan – mondja *Caitanya* –, mint a nő mélységes szerelme egy férfi iránt, ahol a kötődés már oly erős, hogy minden nemi szempont megszűnik; oly átható szerelem, hogy csak a szerelmes együttlét ellenállhatatlan vágya marad meg. A szeretet Isten legbensőbb természete, mellyel mindenkit magához vonz, és a lélek kizárólag a szenvedélyes szeretet révén részesedhet az ő szeretetéből.

SZEX ÉS SZERELEM A MAI HINDUIZMUSBAN ÉS NYUGATRA EXPORTÁLT FORMÁIBAN

A hindu vallási irányzatok jó része napjainkban kifejezetten prűdnek és szexellenesnek nevezhető (Wojtilla 1990, p. 144). A mai hinduizmusra ugyanis erőteljesen rányomja bélyegét az iszlámmal és az angol gyarmatosítókkal való évszázados együttélés. Az iszlám kultúra különösen a nők helyzetén változtatott: mind a társadalomban, mind a vallási életben még jobban háttérbe szorultak. Fokozódott a nők elkülönítésének gyakorlata, ekkor alakult ki testük, fejük elfedése, száríba csavarása. (Korai festményeken, szobrokon ezzel szemben még azt láthatjuk, hogy sokszor fedetlen kebelrel, szinte alig néhány ékszerrel díszítve ábrázolják a hölgyeket.) Az angol gyarmatosítók viktoriánus prűdériája pedig csak tovább erősítette a hindukat a szexualitástól való elfordulás helyességében, nem csoda hát, hogy a hindu megújulási mozgalmak is a szexualitást elutasító szellemben keltek életre a 19. század végén.

Ennek ellenére a hinduk mégsem tartoznak a kiháló népek közé, hiszen a legtöbb hindu egyáltalán nem törekszik arra, hogy már jelen életében teljesen lemondjon az anyagi világról, s így végleg kilépjen a körforgásból, az újjászületések láncolatából. Mindenki a maga tempójában, a saját igényei és képességei szerint éli vallási életét, törekszik a megvilágosodás felé újabb és újabb születéseken keresztül. Így – a dharma-előírások, valamint a helyi kaszt-szabályok és hagyományok keretei között – még a nagyon vallásos ember életében is helye lehet a szexualitásnak.

Általánosan elfogadott nézet a mai hindu vallási irányzatok nagy részében, hogy a megsza badulás, a *mokṣa* egyedüli útja a világról és az érzéki örömökről való teljes lemondás, így a spirituális fejlődés magasabb szintjein a szexualitás nem kaphat helyet, megnehezíti vagy teljesen lehetetlenné teszi azt. Ezért a mai spirituális tanítók is az önmegtartóztatásra és a szexualitástól való megszabadulásra buzdítanak.

Hozzá kell tennünk, hogy a szexualitás megítélése kasztonként, területenként eltérő lehet, illetve, hogy szemben a vallási ideológusokkal, a városiasabb, nyugatiasabb rétegek nem tartják olyan szigorúan a szexualitás korlátozására vagy elnyomására vonatkozó szabályokat (sem).

A modern világban a hinduizmus sajátos változáson ment át: térítő vallássá vált. A következő két fejezetben két, viszonylag sok nyugati követővel rendelkező hindu gyökerű vallási irányzat szerelemmel, szexualitással kapcsolatos tanításait és életvezetési szabályait mutatjuk be, amelyek sarkítottan, de mégis jól példázzák, hogy mennyire ellentétes megítélések is megélhetnek egymás mellett a hindu vallás rendjében.

A szári mint páncél – Kṛṣṇa-mozgalom az ortodox falusi modell jegyében

A nyugati Kṛṣṇa-tudatú hívek⁷⁸ a bengáli vagy *gauḍīya* vaisnavizmus követői. Ennek alapítója Caitanya vagy Kṛṣṇa Caitanya (1486–1533), bengáli misztikus, a bhakti misztikájának egyik legfontosabb megújítója, aki a bhakti érzelmi oldalának hangsúlyozásával és egy emberközeli istenkép hirdetésével bolygatta fel a középkori India vallási életét. Misztikájának középpontjában az egymás iránti szeretetben elmerült Isten és híve állt. Követőit a személyes érzések kimutatására ösztönözte, s mozgalmát zenés-táncos felvonulások, az istenszeretettől megrészegült (*dīvyonmada*) hívek eksztatikus őrzöngései jellemezték.

Caitanyának már fiatal korától kezdve számtalan, előzmények nélkül kialakuló misztikus élménye volt, melyekben a Kṛṣṇával való intim, belsőleges kapcsolat, a kölcsönös szeretet, szerelem érzésének tapasztalatában részesült. Ezen élmények végül folyamatossá váltak lelkében, s e túlsorduló öröm formái jegyeiként jelentkezett nála az eksztatikus tánc és éneklés, Kṛṣṇa neveinek állandó ismétlése. Caitanya így nem igazán tanított, hanem élete példáját kínálta fel követőinek. Mindössze egy nyolc versszakból álló dalt ismerünk tőle, mozgalmának teológiai megalapozását hat legbensőségesebb tanítványa végezte el.

Míg a permanens eksztázisban elmerült Caitanya nem sokat beszélt az útról, addig a *gauḍīya-vaiṣṇavizmust* Nyugatra hozó hindu misszionárius, A. C. Bhaktivedānta Svāmī (1896–1977) annál többet prédikált a helyes és erényes életmódról. Írásaiban keveset szól az elérendő misztikus állapotról, viszont annál többet az isten iránti szolgálatról, mely a lélek megtisztításának, vagyis az anyagi kötelekektől való megszabadulásnak legfőbb eszköze. Könyveiben ezért egy gyakorlati életvezetési elvekre épülő, a morális kötelmeket hangsúlyozó *gauḍīya-vaiṣṇavizmussal* találkozhatunk, melynek segítségével a nyugati hívők könnyedén felépíthetik új világméretűket, és konkrétan el tudják dönteni, hogy mit ítélnének jónak vagy rossznak. *Bhaktivedānta Svāmī* sokszor ad pontos előírásokat arra, hogyan *kell* élni ahhoz, hogy a lélek egyre tisztábbá válhasson, és melyek azok a tettek, amelyek *tilosak*, nem engedélyezettek egy *bhakta*⁷⁹ számára.

Nyugaton aratott nagy sikere alapján *Bhaktivedānta Svāmī*t egyfajta vallási megújítónak is tekinthetjük. Nem csak az indiai *vaiṣṇavizmust* vitte át Amerikába, hanem a nyugati fiatalok vallásos érzületét is fölpezsdítette. A zene, a tánc és az éneklés segítségével meg tudta szólítani a konvencionális vallásosság iránt érdeklődését vesztett hippy ifjúságot. Egyszerű és átfogó világmagyarázatot kínált, és konkrét alternatív életvezetési tanácsokkal szolgált a túlzott racionalizmusból, a kapitalizmusból, a szülei kispolgári világából kiábrándult amerikai fiataloknak.⁸⁰

Szemben más Nyugatra érkezett *svāmī*kkal, *Bhaktivedānta Svāmī* nem csak a filozófiát és a különböző spirituális technikákat honosította meg, hanem az indiai szokásokat és életmódot

78 E kifejezés alatt az ISKCON-hoz, a Kṛṣṇa-tudat Nemzetközi Szervezetéhez, a *Bhaktivedānta Svāmī* által alapított közösséghez tartozó híveket értjük. Napjainkban már több ISKCON-ból kivált, vagy ettől függetlenül kialakult Kṛṣṇa-tudatú közösség létezik Nyugaton és Magyarországon is. Az itt bemutatott szabályokat ők is elfogadják, de jellemző módon nem pontos, szó szerinti betartásukra törekszenek; nagyobb hangsúlyt kap a fokozatos fejlődés és az egyéni igények figyelembe

vétele. Az ISKCON-ban viszont az etikett előírásainak minél hűségesebb követése ma is nagyon fontos, a közösséghez való minél szorosabb tartozás feltételének is nevezhető.

79 A *bhakta* Isten odaadó híve, aki a bhakti, az odaadó istenszeretet útját járja.

80 Caitanya és *Bhaktivedānta Svāmī* sikerének párhuzamairól és ennek társadalmi-vallási hátteréről részletes elemzést ad Klostermaier (1999).

is.⁸¹ A vidéki, falusi, patriarchális környezetben élő ortodox *brāhmaṇ*ákra vonatkozó középkori életmódot, etikettet próbálta nyugati hívei közt is meghonosítani; ez nem is meglepő, hiszen a bhakti mozgalmak népi vallásosságként Indiában általában vidéken voltak a legnépszerűbbek.

A mindennapi élet gyakorlatán belül a szerelem, szexualitás és a vallás kapcsolatáról is sok szó esik *Bhaktivedānta Svāmī* könyveiben, leveleiben, hiszen a nyugati híveknek ezen a téren is egy teljesen új magatartási normarendszert kellett elsajátítaniuk. Tanításaiból készült etikettgyűjtemény is, az alábbiakban főként ebből merítünk.

A nyugati *Kṛṣṇa*-hívőknek a szerelem, szexualitás tekintetében három dolog tűnhet szokatlannak az előírásokban, ezek elfogadása és megvalósítása okozhatja a legtöbb nehézséget:

1.) Nem a test, hanem valójában a testben található lélekszakra szépsége vonzza egymáshoz a férfiakat és a nőket. Minden élőlényben lélek formájában benne van *Kṛṣṇa* egy piciny része, s ez az isteni minőség ragyog át az anyagi test burkán, s teszi a testet is vonzóvá, a test önmagában azonban nem vonzó. „A nő anyagi szépsége illúzió, mert a test valójában földből, vízből, tűzből, levegőből – stb. – áll. Csupán amiatt tűnik gyönyörűnek, hogy az anyagnak kapcsolata van a lélekszikkával. [...] A halott test nem szép, hiszen egy úgymond gyönyörű nő halott teste senkinek sem tetszik. Mindebből tehát az következik, hogy a lélekszakra az, ami gyönyörű, s a lélek szépsége miatt vonzza az embert a külső test szépsége. A védikus bölcsesség tehát tiltja, hogy az ilyen látszólagos szépséghez vonzódjunk.”⁸² Ezért a párkapcsolatoknak nem a testi vonzalmon, hanem azon kell alapulnia, hogy a másokra úgy tekintsünk, mintha maga *Kṛṣṇa* lenne.

2.) *Kṛṣṇa* az egyetlen férfi (*puruṣa*), minden bhaktája a női minőséget (*prakṛti*) képviseli. Ennek magyarázata az, hogy *Kṛṣṇa* az élvező, az élőlényeket pedig azért teremtette, hogy élvezetet nyújtson neki. *Kṛṣṇa* ura a világnak, a világ pedig alárendelt *Kṛṣṇ*ának, ahogy a nő a férfinak. Illúzió, ha valaki anyagi világban kapott teste, neme szerint férfinak vagy nőnek azonosítja magát. „*Kṛṣṇa* az egyetlen férj, ezért a férj és a feleség közötti kapcsolat az anyagi világban nem lehet abszolút.”⁸³

Mindenki elsősorban szolgál, aki *Kṛṣṇa* örömeért dolgozik, s ez abszolút szinten a női minőséget képviseli. Az, hogy az anyagi világban nemek alakultak ki, s a lelkek tévesen ezzel azonosítják magukat, szintén *Kṛṣṇa* játéka, kedvtelése. *Kṛṣṇa* ezáltal is élvezi az általa teremtett világot, ami tulajdonképpen ő maga: „*Kṛṣṇa* mindenki egyetlen ura vagy férje, és a többi élőlény, akik úgynevezett férjek vagy feleségek alakját öltik fel, mind úgy táncolnak, ahogyan Ő akarja. Lehet, hogy az úgynevezett férj az érzékielégítés érdekében feleségével él, de érzékeit *Hṛṣīkeśa*, az érzékek Ura irányítja, ezért Ő a valódi férj.”⁸⁴

A férfiaknak és a nőknek föl kell ismerniük a nemiség illúzióját, hogy le tudják győzni a hozzá való kötődést, így nem egymás örömeért, hanem közvetlenül *Kṛṣṇa* kielégüléséért tudnak majd ténykedni.

81 Mint azt A. L. Basham egy interjúban kifejtette: „...követheted a különböző gyakorlataikat, a jóga meditációt és a többit –, és mégsem kell feladnod semmit, amiben már hiszel és az életed szerves része. Tartozhatsz valamelyik egyházhoz, és részt vehetsz az eucharisztiaiban, megkereszteltetheted a gyermekedet, vagy maradhatsz hitetlen és ateista. Ez az egyik véglet. Az önök mozgalma a másik. Önök egy indiai vallási felekezetet tettek magukévá

– hitvilágát, gyakorlatait, összes tabuját, és így tovább...” (Idézi Tóth-Soma 1996, p. 75.)

82 *Bhaktivedānta Svāmī* kommentárja a *Śrīmad Bhāgavatam* 1.10.16. verséhez. Idézi Gaurāṅga (é.n.), p. 140.

83 *Bhaktivedānta Svāmī* kommentárja a *Śrīmad Bhāgavatam* 5.18.19. verséhez. Idézi Gaurāṅga (é.n.), p. 149.

84 *Caitanya Caritāmṛta*, Ādi 5. 142. *Bhaktivedānta Svāmī* fordításában idézi Gaurāṅga (é.n.), p. 149.

3.) A házasságban valójában szerzetesek élnek egymás mellett, a nők szerepe pedig egyértelműen alárendelt. A fentebbiekből következik, hogy a spirituális fejlődés szempontjából a legmegfelelőbb, ha a hívek minél inkább a nemi élettől való tartózkodásra törekcsenek. A legkönnyebben pedig az tud fejlődni, aki a szerzetesi élet mellett dönt. A kevésbé fejlett, a világhoz, s így a szexualitáshoz, a másik nemhez még erősebben kötődő hívőknek a házasság egyfajta ideiglenes engedményt jelent: „A szentírások parancsai szerint az ember csak feleségével élhet nemi életet, [...] de csakis a szabályoknak és előírásoknak megfelelően. Ezekkel az engedményekkel azonban nem szabad visszaélnünk. Ragaszkodás nélkül kell követnünk őket, mert másképpen még a szabályozott érzékielégítés is tévútra vezethet bennünket...”⁸⁵

A vaišņava etikett tehát csak a férfi és nő közötti, házasságon belül, gyermeknemzés céljából végzett nemi életet, szexuális kapcsolatot engedélyezi. S ez már majdnem olyan, mintha a házasságban is szerzetesként élnének. Fontos, hogy párválasztáskor a híveknek ki kell kérniük gurujuk, azaz lelki tanítómesterük és egy asztrológus véleményét. Előfordulhat az is, hogy valakinek a guru jelöl ki párt. Szintén pontosan elő van írva, hogy az ismerkedés során milyen módon és mennyi időt tölthetnek együtt a leendő párok.⁸⁶

A vaišņava etikett igen erősen hangsúlyozza azt a felfogást, hogy a nemi energia az anyagsághoz fűző legerősebb kapocs. A nők szenvedélyességük és butaságuk miatt esnek csapdájába, a férfiak pedig élvezetre vágnak felelősség-vállalás nélkül, és kihasználják a nők rossz tulajdonságait, ám így ők maguk is a szexualitás rabjaivá válnak:

„Ha egy férfi vonzódni kezd egy nő anyagi tulajdonságaihoz, ez megfosztja őt a lelki fejlődés lehetőségeitől. Az anyagi életben a nő egy ál-szeretetteljes atmoszférát teremt, ami foglyul ejti a férfit. Egy nő ugyanúgy veszélybe kerül, ha a férfi tulajdonságainak a befolyása alá kerül.”⁸⁷

Ha mégis a párkapcsolatban való élet mellett döntenek, akkor a férfiaknak a lelki fejlődés érdekében meg kell tanulniuk felelősséget vállalni, ami általában elég nagy feladat még egyetlen nő esetében is, így az etikett a monogámiát javasolja. A nők pedig (összhangban a *dharmaśāstrák*ban kodifikált általános hindu nézetekkel) védelemre szorulnak, egy férfira, aki megakadályozza, hogy csapodár természetüknek engedve mindenkinek bedőljenek. A monogámiát azért tartja különösen fontosnak az etikett, mert a nők fűvel-fával létesített szexuális kapcsolataiból olyan rossz természetű utódok születnek, mint szüleik, és ezzel gyengítik a világban a spirituális erőt. „Ahogyan a gyermekeket nagyon könnyű félrevezetni, a nők is hasonlóan hajlamosak arra, hogy rossz útra térjenek. Éppen ezért a család idősebb tagjainak a gyermekeket és a nőket egyaránt védelmeznük kell. Ha a nőket a vallásos tevékenységek kötik le, nem vehetik rá őket házasságtörésre [...] így erényességüknek és odaadásuknak köszönhetően egy jó nemzedék megszületésére van esély, amely képes lesz beilleszkedni a *varṇāśrama* rendszerbe. A *varṇāśrama-dharma* megszűnésével a nők függetlenül fognak cselekedni, és szabadon érintkeznek majd a férfiakkal... [...] A felelőtlen férfiak szintén házasságtörésre buzdítanak a társadalomban, s így nemkívánt gyermekek árasztják el az emberi társadalmat, aminek háborúk és járványok lehetnek a következményei.”⁸⁸

85 Prabhupāda (1993), p.173. (ad 3.34).

86 Kamarás (1998), pp. 194–209.

87 *Nama Haṭṭa* magazin 1997/1.

Idézi Kamarás (1998), p. 208.

88 Prabhupāda (1993), p. 58. (ad 1.40).

A házasságon belül további korlátokat találunk. Az etikett szerint a szexualitásnak csak akkor van értelme, ha célja a gyermeknemzés. „A nemi élet néha csak az érzékkielégítést szolgálja, s az ilyen szexualitás nem képviseli *Kṛṣṇāt*. A jó gyermekek nemzése érdekében történő nemi kapcsolatot nevezik *Kandarpának*, s csak ez képviseli *Kṛṣṇāt*.”⁸⁹ Az élvezet kedvéért élt nemi élet megköti a házastársakat, egymáshoz kezdenek ragaszkodni a transzcendens felé fordulás helyett. A férfiak a gyermeknemzés céljából történő nemi érintkezés során tanulják meg a felelősségvállalás és a nemi élvezettől való elszakadás erényét.

A hölgyeknek pedig azt tanácsolja az etikett, hogy férjüket a szexuális örömszerzés helyett inkább főztjükkel elégték ki, hiszen a velük való szexet egy idő után úgyis megunja férjük, azonban ételre mindig szüksége van. „...A nő ne a szexuális élvezet által próbálja rabul ejteni férjét, hanem inkább az engedelmes szolgálatával, és főleg a főzéssel, mivel azt a férfi egész életében tudja élvezni...”⁹⁰

Ezen kívül a nők, hogy férjük oltalma által szabályozni tudják rossz alaptermészetüket, férjük mindenféle más módon történő szolgálatára törekedjenek, és végezzenek vallási tevékenységeket, ami leköti maradék szabad idejüket. „A nem túlságosan okosak számára épp annyira áldásos, ha leborulnak az Úr előtt – ahogy ezt általában teszik a templomokban és a mecsetekben –, mint a fejlett *bhaktáknak* az, ha az aktív szolgálaton keresztül Rajta meditálnak.”⁹¹

A férj szolgálatával a nőben olyan pozitív tulajdonságok fognak kifejlődni, mint a hűség és a szemérmesség. Ahogy a testet eltakaró szárí, e kettő is a lelket védő *pāncél* a nők számára az alantas szexuális energia ellen. „A [nemek közötti] korlátlan érintkezést a szemérmesség gátolja meg. A természet ajándéka ez, fogadjuk hát el a lehetőséget, amit kínál.”⁹²

Az etikett még a házastársak számára is tilt minden olyan alkalmat, amely közelebbi testi kontaktus kialakulását teheti lehetővé. Itt még a *dharmā-sāstráknál* is több tiltást és tabut találunk: például nem tanácsos egy szobában aludniuk, egy fürdőszobát használniuk, napközben együtt lenniük, egymás előtt öltözniük. Ezt azért ajánlják, hogy a fizikai vonzalom következtében a házastársak ne essenek vissza lelki fejlődésükben, ne kezdjenek újra ragaszkodni egymáshoz. A párok testi kontaktusra való igényüket gyermekük felé mutatott gyengédségükkel vezethetik le. „A férj és a feleség közötti testi érintkezést a minimálisra kell korlátozni. A feleség masszírozhatja a férfi lábát, de az ölelések, simogatások, csókok nem kedvezőek, mert leeséshez vezethetnek. A gyermekkel mindkét szülő szorosabb fizikai kapcsolatban lehet, és ez oldja a fizikai kontaktus iránti igényt.”⁹³

A férfiaknak feleségükön kívül minden más nőt anyjuknak kell tekinteni, de velük is a minimálisra kell korlátozni az érintkezést. A szerzeteseknek és szerzetesnővendékeknek pedig nem is szabad a nőkre nézni, és éneküket, hangjukat sem szabad hallaniuk. „Annak tehát, aki fejlődni akar a lelki tudatban, rendkívül óvatosnak kell lennie, hogy ne lássa egyetlen nő arcát sem, és ne hallja egyetlennek a hangját sem. Ha egy *brahmācārī* vagy egy *saṁnyāsī* egy nő arcát látván értékeli annak szépségét, vagy a hangját meghallva szépnek véli az énekét, finom fizikai szinten már elbukott.”⁹⁴

89 Prabhupāda (1993), p. 461. (ad 10.28).

90 Gaurāṅga (é.n.), p. 137.

91 Prabhupāda (1992), p. 333. (ad 1.8.19).

92 Prabhupāda (1992), p. 450. (ad 1.10.16).

93 Gaurāṅga (é.n.), p. 147.

94 *Bhaktivedānta Svāmī* kommentárja a

Śrīmad Bhāgavatam 6.18.41. verséhez. Idézi Gaurāṅga (é.n.), p. 142.

Az etikett szabályairól összefoglalásként elmondhatjuk, hogy a nemek között erős alá- és fölérendeltségi viszonyokat teremt. A nők a férfiak irányítása és felügyelete alatt állnak, feladatuk a férfiak kiszolgálása. A nők azonban nemcsak közösségi, társadalmi szinten vannak alacsonyabb helyzetben a férfiaknál, hanem intellektuálisan és spirituálisan is.

Ebben a rendszerben a szexualitásra, szerelemre, a házasságra úgy tekintenek, mint anyagi kötelékre, akadályra, melyet a spirituális fejlődés során az ember elhagy. *Bhaktivedānta Svāmī* megfogalmazásában a szerelem nem más, mint szexuális elégedettség.⁹⁵ Szabályozott formája átmeneti állapot, kompromisszum, esély a spirituális úton lassabban haladók számára. A vonzódás, a szerelem, az érzelmek, a nemiség örömei kerülendők. A másikban nem a férfit vagy a nőt, hanem az Isten részét képező lelket kell meglátni, de még így is kerülendő a fizikai kapcsolat. Mindezen érzelmek kimutatása egyedül Isten felé üdvös. Noha ez a számos szabály és tilalom igen sok nehézséggel és szenvedéssel jár, a *vaiṣṇava* teológia szerint ezek vezetnek a lélek megtisztulásához és az istenszeretet spontán felébredéséhez. Az olyan párok viszont, akik megtartják a szabályokat és megértik a tanításokat, nagy segítségére lehetnek egymásnak a lelki úton, és ugyanúgy tudnak fejlődni, mint a szerzetesként élők. „Ha a feleség segítőkész a lelki életben, akkor ő a legjobb barát és filozófus. Így a *Kṛṣṇa*-tudatban a feleség sohasem jelent terhet, hanem egy tökéletes társ.”⁹⁶ „Ha egy olyan férj, akit a jóság kötőereje jellemez, irányítani tudja feleségét, akire a szenvedély és a tudatlanság kötőereje hat, az nagy áldás a feleség számára. A feleség megfélekedzik természetes hajalmáról, ami a szenvedély és a tudatlanság felé húzza, s így engedelmes és hűséges lesz férjéhez.”⁹⁷

Kozmikus orgazmus a tantrán keresztül – Osho polgárpukkasztó tanításai

Az utóbbi évtizedekben kelendő szellemi exportcikknek bizonyult a nyugati világ felé a tantrikus hagyomány tanítása. Az indiai gyakorlattal szemben Európában és Amerikában sokkal nagyobb népszerűségnek örvend a balkezes irányzat, amely a szerelmi aktus fizikai gyakorlásával juttatja követőit spirituális tapasztalatokhoz. A tantra a szentélyekből bekerült a hálósobákba, s homályos nyelvezetű, ezoterikus szövegek helyett nőmagazinok és bestsellerek váltak médiumává.

Híres-hírhedt kortárs mestere volt a tantrának a hazai könyvesboltok polcain lassacskán több tucatnyi kötetrel szereplő Bhagván Rádnýs (Bhagwan Rajneesh), később felvett nevének egyszerűen csak Osho (1931–1990). Az ő tanítása is abból indul ki, hogy az anyagi világban a legerősebb erő a szexualitás, és számára is e kötelék-világból való kilépés a cél. Ehhez azonban Osho szerint éppen az anyagi világ legalapvetőbb energiáját kell eszközként felhasználni, mert annak lendülete tud a legkönnyebben átjuttatni a túlpartra, a kötelékek, a kettőségek, a változás, szenvedés helyéről az egység, állandóság, boldogság világába – mely nem egy túlvilági paradicsom, ahová az erényesek jutalomból kerülnek, hanem az „itt és most” abszolút valóságának spontán és örömteli felismerése, a valóság természetes és tudatos megélése:

⁹⁵ A *Śrīmad Bhāgavatam* 4.25.41. versének *Bhaktivedānta Svāmī*-féle kommentárját idézi Gaurāṅga (é.n.), p. 137.

⁹⁶ *Bhaktivedānta Svāmī* 1970. VI. 24-én kelt levele Vrindavan Chandrához. *Gaurāṅga Dāsa*

szóban elhangzott előadásorozatának kéziratos jegyzete.

⁹⁷ *Bhaktivedānta Svāmī* kommentárja a *Śrīmad Bhāgavatam* 4.27.1. verséhez. Idézi Gaurāṅga (é.n.), p. 138.

„A nemi vágy a legerősebb emberi kötöttség; tanuld meg használni. Ez a kulcs a szabadsághoz. A mérleg megfelelő módon alkalmazva: orvosság. Ne harcolj a vágy ellen. Ne ítéld el. Tanuld meg használni! Alakítsd át. A tantra teljességében elfogadja és használja az életet. [...]

Az ember nem kell, hogy megragadjon a szexnél, de használhatja mint ugródeszkát. A tantra szerint a szex ugródeszka. És ha megismerted a nemi extázist, akkor már lehet némi fogalmad arról, hogy mit értenek a misztikusok a nagy orgazmus, a *kozmikus orgazmus* alatt. [...]

Siva azt mondja: szeress! Amikor ölelsz, légy az ölelés, amikor csókolsz, válj a csókká. Felejtse el a személyedet, hogy azt tudd mondani: »nem tudom, ki vagyok, meghaltam benned, csak a szerelem létezik...«

Nem a te szíved dobog, hanem a szerelem szíve; nem a te véred kering ereidben, hanem a szerelem vére; nem a te szemed lát, hanem a szerelem; és nem a te kezed simogat, hanem a szerelem keze. Válj a szerelemmé – lépj át az örökkévalóságba. A szerelem megváltoztatja egész lényedet, annak minden dimenzióját. Nem az időben élsz, beléptél a mostba. A szerelemből mély meditáció válik, a lehető legmélyebb. A szerelmes ember néha tudatosabb mint a szent. Olyan központok nyílnak meg, ahová kevés jógi jut el. De ezek csak pillanatok maradnak, ha nem változnak át meditációvá.

A tantra ezt a változást jelenti. Kilépsz innen, és belépsz az örökkévaló Mostba. Ez a meditáció.⁹⁸

Ennek az eksztatikus belső felszabadulásnak a legfőbb akadály, tanítja Osho, az emberbe nevelt számtalan tiltás és korlát. Nem a szexualitás, nem a nemi ösztön, hanem a kulturális kondicionáltság, a fejünkben lévő elvárások, korlátok, félelmek, szorongások, a belénk nevelt morális tabuk és a bűntudat azok, amelyek igazán megkötik az embert.⁹⁹ A béklyókká merevített erkölcsösség megfojtja az életet, a szabadság és az élvezet spontán áradását. A papok által prédikált bűn teszi lelki beteggé a társadalmat, s ez az elkorcsosult, természetellenes lelkiség gátolja meg azt, hogy az ember valóban megismerje és megélje önmagát:

„Nehéz, nagyon nehéz lerázni a társadalmat; az veled megy az ágyba is. Nem csak ketten vagytok a takaró alatt, egy egész csapat van ott; ott van Piri mamája is, a pap is... legkevesebb hárman vagytok, de inkább ennek a többszöröse a létszám, mert a partnerednek is van bűntudata. [...]

A tantra azt mondja: élj természetesen. Soha ne légy mesterkéltnél. Ne tagadd meg a nemi ösztönt, élj vele! Mi rossz van a boldogságban, a gyönyörben? A moralitás mindig a boldogság ellen hadakozik. Azt hiszed, hogy aki boldog, az biztosan egy erkölcstelen disznó. De ha boldogtalan, akkor biztosan erényes ember. Ezért neurotikus az egész társadalom, ezért boldogtalan mindenki. Ha látsz valakit, aki boldogtalan, akkor rögtön odarohansz és biztosítod a szimpátiádról. De ha valaki boldog, mosolyog, akkor mihez kezdesz vele? Vele már nem tudsz »együtt érezni.« [...] Mi ez, ha nem neurózis? Életkép a bolondokházából. [...]

⁹⁸ Osho (1999), pp. 70, 88, 35.

⁹⁹ „A papok a moralisták, a hindu ál-bölcsek és sokan mások az emberi szexuális ösztönt hibáztatják. Azt mondják: erkölcstelen, rossz és csúnya. Részben igazuk is van, mert ha azt elnyomod, akkor annak torz formái valóban rosszak, erkölcstelenek és csúnyák. [...] De ez hazugság.

Az emberi szexualitás nem csúnya, csak az a formája, amit a papok csináltak belőle.” (Osho 1999, p. 38.)

„A tantra nem morális és nem immorális. A tantrának a moralitáshoz semmi köze. Ez tudomány, és egy tudomány nem lehet erkölcsös. Vagy úgy van, vagy nincs úgy.” (Osho 1999, p. 80.)

A moralitás [...] halandzsa. A »tökéletes emberről« prédikál, de nem ismeri magát az embert sem.”¹⁰⁰

Osho szemmel látható élvezettel veszi össze a tételes vallások dogmatikusait és (ál)szermérmes erkölcsöszeit; ezzel természetesen nem kis port kavart.¹⁰¹ Azt tanítja tanítványainak, hogy romboljanak le magunkban minden korlátot, engedjék el gondolataikat és adják át magukat érzéseiknek. Az érzések forrása nem a vallási tilalmakkal teletömött fej, hanem annak ellenpólusa, a legelső csakra, a nemi energiaközpont.¹⁰² Tanításaiban a szex és a szerelem *sādhana*, spirituális gyakorlat, eszköz önmagunk meghaladására:

„A szerelem megköveteli, hogy eldobj az egót. Ezért válhat a szeretet ajtvá az isteni felé. Lehet, hogy az elején még egy bizonyos személyt szeretsz, de a végén már a személytelenbe leszel szerelmes. A személy csak egy ablak lesz számodra – egy kitárt ablak a végtelen égbolt felé.”¹⁰³

A lelki fejlődés legkönnyebb, legártatlanabb, legegyszerűbb, legboldogítóbb eszköze a szexuális aktus, mondja Osho. Elnyújtásával és meditatív tudatosításával az orgazmus folyamatosá tétele érhető el, melyben az ember megélheti a létezés időtlen, ego és álarcok nélküli eksztatikus gyönyörét. A nemi aktus így válik a tantrában meditációs gyakorlattá. E gyakorlat eredményeképp egy idő után már nem lesz szükség partnerre, fizikai kapcsolatra, a gyakorló képes lesz önmagában újra létrehozni ezt az állapotot, később pedig spontán, folyamatosan ilyen módon létezni. Osho szavaival: „A Mester lénye orgazmus.”¹⁰⁴

Osho nem határozott meg viselkedési előírásokat, a tabuktól, a berögzült szokásoktól való elfordulásra, a szexualitás felszabadult gyakorlására buzdított. Nyugatra kerülve épp ezért lett népszerűvé, s vált a hatvanas-hetvenes évek szexuális forradalmának ünnepelt gurujává. Szakított a tantrikus hagyomány egész ritualizmusával, az istenségekkel és istennőkkel, a hosszas felkészüléseket igénylő szertartásokkal. Nem beszélt másról, mint a belső korlátok ledöntéséről – és a szexről.

A nehézséget a gyakorlók számára Osho neotantrájában éppen a kondicionáltságokkal való szakítás, az ösztönökre hagyatkozás jelentheti – igen nehéz meghúzni ugyanis a határ vonalat az orgiasztikus őrjöngés és a misztikus elragadtatottság között. Annak ellenére, hogy Osho nem bujálkodásra buzdított, számos híve értelmezte úgy a mesternek a keretek túllépésére, a társadalmi tabuk és merevségek ledöntésére szólító szavait, hogy „mindent szabad”; míg mások megpróbálták valódi szakralitást vinni a nemiségbe. Ellentmondásos karaktere és néhol botrányokba fulladó utóélete ellenére, Osho-Rádnyis máig a New Age egyik üde színfoltja marad.

100 Osho (1999), pp. 121–122, 89–90, 91–92.

101 Egyesült Államokbeli körútjáról végül bilincssel a kezén toloncolták haza.

102 „Ha gondolkozol, akkor saját magad útjában állsz. [...] Ezt jól értsd meg: a gondolat mindig elvon attól, ami van. Ott vagytok együtt, szerelmes ölelésben, és az agy azt kérdezi, ‘mi a következő lépés’? Dobjd el ezt az ostoba gondolatot, és csak játssz. Az történi, ami tör-

téni – ne szólj bele. És ha érzel valamit, azt se analizáld; hagyd békén. Nem értékelheted, mert eddig még sosem voltál ott. Légy boldog. Gyönyörű együtt lenni azzal, akit szeretsz. [...] S ha ott vagy, akkor már átalakultál. [...] A szex meditációvá vált, *samādhi* lett belőle.” (Osho 1999, p. 107.)

103 Osho (2002), p.112.

104 Osho (1999), p. 138.

Összegzés

Láthatjuk, hogy mind a múltban, mind a jelenben nagyfokú sokszínűség jellemezte a hinduk szexről, szerelemről és szentségről vallott nézeteit. Ennek oka magának a vallásnak a belső tarkaságából ered: abból, hogy a hinduizmus vallása az India földjén élő, oda bekerülő vagy az ott élőkkel bármilyen módon érintkezésbe lépő számtalan kultúra, világnézet, eszmerendszer, életmód termékenyítő találkozásából született és formálódott. Ez – párosulva az indek szinkretizmusra, befogadásra való nagyfokú hajlamával, illetve azzal a toleranciával, amellyel a különböző irányzatok egymást kezelték – szülhette a dharmá egyszerre kérelhetetlenül előíró, ugyanakkor végtelenül sokféle gyakorlatot, szokást engedélyező rendjét; amely egyaránt megszentelt kereteket biztosít, s a tágabb közösség általi elfogadást és a transzcendenciával való kapcsolatot ígéri oly sokféle életfelfogású, szexuális magatartású, igényű és beállítottságú egyén és csoport számára. Az a receptivitás pedig, mellyel a mai Nyugat India különféle szellemi értékei és hagyományai felé fordul, csak tovább erősíti a különbözőségek harmonikus együttélését a vallás nagy egészében.

Rövidítések:

AV	<i>Atharvaveda</i>
ĀDS	<i>Āpastamba Dharma-sūtra</i>
BhG	<i>Bhagavad Gītā</i> , ld. Vekkerdi (1997)
BDS	<i>Baudhāyana Dharma-sūtra</i>
GDS	<i>Gautama Dharma-sūtra</i>
KAŚ	<i>Kautilya Arthaśāstra</i>
MBh	<i>Mahābhārata</i>
MDŚ	<i>Mānava Dharma-śāstra</i>
ṚV	<i>Ṛgveda</i>
VDS	<i>Vāsiṣṭha Dharma-sūtra</i>

Irodalom:

- Baktay Ervin (1982) ford.: *Vátszjájana: Káma-szútra. A szerelem tankönyve*. Budapest: Medicina.
- Basham, A.L. (1996): *The Wonder That Was India*. Rupa & Co. (Az 1967-es harmadik átdolgozott kiadás reprintje.)
- Bühler, Georg (1886) ford.: *The Laws of Manu*. (Sacred Books of the East 25.) Oxford: Oxford University Press. (Digitális változat: <http://www.sacred-texts.com/hin/manu.htm>)
- Dasgupta, S.N. (1996): *Hindu Mysticism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Doniger, Wendy (1980) ford.: *Hindu Myths*. Penguin Books.
- Doniger, Wendy – Smith, Brian K. (1991) ford.: *The Laws of Manu*. Penguin Books.
- Eliade, Mircea (2005): Lélek, fény és mag. In: Mircea Eliade: *Okkultizmus, boszorkányság és kulturális divatok*. Budapest: Osiris Kiadó, pp. 117–153.
- Eliade, Mircea (1996): *A jóga. Halhatatlanság és szabadság*. Budapest: Európa.
- Gaurāṅga Dāsa (é.n.) szerk.: *Vaiṣṇava etikett*. Kézirat.

- Griffith, R.T.H. (2004) ford.: *The Hymns of the R̥gveda*. New Revised Edition, ed. by J. L. Shastri. New Delhi: Motilal Banarsidass. (Az 1973-as kiadás reprintje; digitális változat: <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/index.htm>)
- Griffith, R.T.H. (1968) ford.: *The Hymns of the Atharvaveda*. Vol. I–II. (Chowkhamba Sanskrit Studies LXVI.) Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Sereis Office.
- Hidas Gergely – Kiss Csaba – Zentai György (2000) ford.: *A hatha-jóga lámpása. Hatha-jóga-pradípiká*. Budapest: Terebess Kiadó.
- Kamarás István (1998): *Krisnások Magyarországon*. Budapest: Iskolakultúra.
- Khan, Surina A. (1995): Sex and Oppression in South Asia. In: *Harvard Gay & Lesbian Review*, 09–01–1995. (A HighBeam Research, Inc. archívumából: www.highbeam.com.)
- Klostermaier, Klaus K. (1999): Gauḍīya Vaisnavism: the education of human emotions. In: *Journal of Asian and African Studies* 2/1. (Forrás: <http://www.highbeam.com>)
- Klostermaier, Klaus K. (2001): *Bevezetés a hinduizmusba*. Akkord Kiadó.
- Mahābhārata*: Digitális szöveg. A púnei kiadásnak a Bhandarkar Oriental Research Institute által kódolt változata, 1999. (Letöltés: <http://bombay.oriental.cam.ac.uk>)
- Meyer, Johann Jakob (1989): *Sexual Life in Ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass. (Az 1971-es kiadás reprintje.)
- Olivelle, Patrick (2003) ford., komm.: *Dharma-sūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha*. Delhi: Motilal Banarsidass. (A 2000-es kiadás reprintje.)
- Olivelle, Patrick (2005) ford., komm.: *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. (South Asia Research Series.) New York: Oxford University Press, Inc.
- Osho (1999): *Tantra. A lélekhez a szexualitáson keresztül...* (Osho könyvek.) Amrita Kiadó.
- Osho (2002): *Nők könyve*. Amrita Kiadó.
- Pandey, Rajbali (2002): *Hindu Saṃskāras. Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*. Delhi: Motilal Banarsidass. (Az 1969-es átdolgozott kiadás reprintje.)
- Prabhupāda, A. C. Bhaktivedanta Swami (1992): *Śrīmad bhāgavatam*. 1. kötet. Budapest: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Prabhupāda, A. C. Bhaktivedanta Swami (1993): *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*. Budapest: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Sinha, Nandalal (1998) ed., tr.: *Bhaktisūtras of Nārada*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Shamasastri, R. (1923): *Kautilya's Arthashastra*. Mysore: Wesleyan Mission Press. (Digitális változat: <http://www.fordham.edu/halsall/india/kautilya2.html>)
- Singh, Sarva Daman (1988): *Polyandry in Ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass. (Az 1978-as kiadás reprintje)
- Tenigl-Takács László (1994) ed.: *India bölcsessége. Szöveggyűjtemény India legendakincséből, vallási és filozófiai irodalmából*. Budapest: Gandhi Alapítvány – A Tan Kapuja Főiskola.
- Tóth-Soma László (1996) ed.: *Hare Krishna fehéren feketén*. Szeged: Agóra Print Könyvkiadó.
- Vekerdi József (1987) ford., jz.: *Titkos tanítások. Válogatás az Upanisadokból*. Budapest: Helikon.
- Vekerdi József (1997) ford., jz.: *Bhagavad-gītá. A Magasztos Szózata*. Budapest: Terebess Kiadó.
- Woodroffe, Sir John (2001): *Śakti and Śakta*. Madras: Ganesh & Co. (A harmadik kiadás reprintje.)
- Wojtilla Gyula (1986) ford.: *Kaljānamalla: Ananga-ranga, avagy a szerelmi játékok istenének szīnpada*. Budapest: Medicina Könyvkiadó.

-
- Wojtilla Gyula (1988) ford.: Dámódaragupta: *A kerítőnő tanítása*. Budapest: Medicina Könyvkiadó.
- Wojtilla Gyula (1990): A hinduizmus ma és holnap. In: Ecsedi Ildikó – Ferenczi Mária (szerk.): *Vallási hagyományok a kultúrák keresztútján*. (Történelem és kultúra VI.) Budapest: MTA Orientalisztikai Intézet.
- Zimmer, Heinrich (2000a): *Philosophies of India*. Delhi: Motilal Banarsidass. (Az 1969-es bollingeni kiadás reprintje).
- Zimmer, Heinrich (2000b): *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*. Delhi: Motilal Banarsidass.