

RUZSA FERENC

.....
**A termékeny összecsapás
– Az ind filozófia eredete**

*Yadāsīd ajñānaṁ, smara-timira-saṁskāra-janitam:
tadā dr̥ṣṭam ‘nārī-mayam idam a-śeṣam jagad’ iti.
Idānīm asmākam, paṭutara-vivekāñjana-juṣāṁ,
samī-bhūtā dr̥ṣṭis tri-bbuvanam api Brahma manute.¹*

Idegen vallás a Védában

Nem szokás vitatni, hogy a filozófia – legalábbis korai fázisában – nem független attól a vallási háttértől, amelyen kisarjadt. Különösképpen igaz ez Indiában, ahol a kevésbé ismert *lokāyata*² materializmusától eltekintve mindegyik rendszer célja a megváltás vagy megszabadulás: *mokṣa*, *niḥśreyasa*, *apavarga*, *kaivalya* vagy *nirvāṇa*. Bár a szóhasználat különbözik, az alapeszme azonos – a cél a *saṁsāra*-ból, a létforgatagból, azaz az újjászületések karmikus ciklusából való végleges kilépés.

Ezt az összefüggést elfogadva természetesen felvetődik a kérdés, *hogyan* hatott a vallás a filozófiára. Milyen kapcsolatban álltak „a kezdet kezdetén?”

A különbségük nyilvánvalónak tűnik. A vallás tipikusan meglehetősen merev, zárt rendszer, ami leginkább egy közösség nyilvános aktusaiban (azaz rítusokban) nyilvánul meg, míg a filozófiának a lényegéhez tartozik, hogy teljesen szabad, nyílt, személyes elméletalkotás. Az természetesen vitathatatlan, hogy a filozófia olykor teljesen alárendelődik egy vallásnak és intézményeinek; ámbár a nyilvánvaló eszközbeli hasonlóságok ellenére én nem szívesen nevezném az effajta tevékenységet filozófiának. Olykor viszont a filozófusok vallási gyökerű eszméket elemeznek, elvontabbá vagy mélyebb fogalmi háttérűvé téve azokat. Néha pedig egy vallás veszi kölcsön egy filozófus gondolatmenetét vagy szóhasználatát.

¹ Bhartṛhari: *Vairāgya-śatakam*. (Száz vers a szenvedélymentességről). KALE (1971): 101. Prózai fordítása: A szerelem hályoga okozta tudatlanság korában úgy tűnt, asszony az egész világ mindenestül.

Most, hogy az éles megkülönböztetés gyógyírjához jutottunk, a csillapult tekintet a hármass világot is csak *Brahmannak* tartja.

² Az ind szavakat a tudományos átírásban adom, a tulajdonneveket kivéve mindig dőlt betűvel szedve. Itt a magánhangzók hosszúságát föléhúzás jelöli (*ā*, *ī*, *ū*; de az *e* és *o* jelölés nélkül is mindig hosszú, tehát *é*-nek és *ó*-nak ejtendő). A „magyaros” ékezetek (pl. *á*, *ā*) a védikus szavaknál a hangsúlyt jelölik, a magánhangzó hossza nem változik! Egyébként a legtöbb betűt magyar hangértékén ejthetjük, kivéve: *c* (cs), *j* (dzs), *ñ* (ny), *ś* (s), *ṣ* (sz), *ṣ* (sz), *ṣ* (sz), *y* (j). Az *m* nazalizálást jelöl, többnyire n-nek ejthető, de *p*, *b*, *m*, *v* előtt m-nek.

Lehetséges azonban egy a fentieknél jóval érdekesebb és alapvetőbb kapcsolat is közöttük: a filozófia reagálhat a vallás válságaira. Hiszen egy vallás megöregedhet és elavulhat; erre a helyzetre adható egyik kézenfekvő filozófiai válasz lehet az istenek létezésére vagy legalábbis fontosságára, és ezzel együtt a hagyományos szertartások hatékonyságára irányuló általános kétely. Talán valami hasonló történt Indiában is a bráhmanikus kor vége felé. Sokan, fiatalok és öregek egyaránt, otthonukat végleg odahagyva magányos vándorremeteként keresték a vallási üdvöt. Bár e *parivrājaka* avagy *śramaṇa* mozgalom (melynek csúcspontja a Buddha megjelenése) nyilvánvalóan több gyökerű, a világi étellel és rítusaival való szakítás egyik fontos motivációja lehetett a kiöregedett és megmerevedett védikus ritualisztikával való elégedetlenség.³

De már évszázadokkal ezelőtt, a *Rg-veda* korában is voltak, akik kételkedtek Indra létezésében.

Akiről kérdik: Ugyan merre, hol van?
 Akiről mondják: Hát semerre, nincs is!
 Ő megtöri az ellenség hatalmát,
 higgyetek benne: emberek, ez Indra.⁴

Mivel e himnuszt a kutatás a régebbiek közé sorolja,⁵ nem igazán gondolhatunk arra, hogy a védikus vallás eddigre már elavult volna – inkább valami egyéb magyarázatot kell találnunk e szkepszisre. Bár az ilyesmit bebizonyítani nem lehetséges, mégis úgy tűnik, hogy az előző versszakból kiindulva megtalálhatjuk a kulcsot:

A mindenséget reszketteti, rázza,
 elleneinket jól bereteszelte,
 s mint nyertes kártyás a letétet, vitte
 az ellen kincsét: emberek, ez Indra.⁶

³ RADHAKRISHNAN (1929): 147–149, 272–276, 352–360. Ma már az a magyarázat – bár a legtöbb kézikönyvben ezt olvashatjuk –, amely egyedül ebben keresi az *upanišadok*, a buddhizmus és dzsainizmus okát, teljesen elavult. Ld. PANDE (1995): 258–261, 315–338, bővebben OLIVELLE (1993) és BRONKHORST (1993a) és (1993b) könyveiben. Az utolsó évtized döntő áttöréséről és a ma korszerűnek tekinthető szemléletről ld. BRONKHORST (2007), RUZSA (2007), (2009).

⁴ RV II.12,5. Weöres Sándor fordítása, lásd VEKERDI (1988). Az eredeti:

*yám smā pṛchānti kúba séti ghorám utém ābur naśśo astīty enam |
 só aryáh puṣṭīr víja ivá mināti śrād asmai dhatta sá janāsa índrah ||*

⁵ A tíz könyvből (*maṇḍala*) álló *Rg-vedán* belül általában az egyes látnok-költő családokhoz köthető 2–8. könyvet tekintik a legrégebbinek (valószínűleg az i. e. 2 évezred második felében keletkeztek); közülük a 8. könyv némileg későbbinek tűnik. WITZEL (1997): 261–266.

⁶ RV II.12,4. Weöres Sándor fordítása, lásd VEKERDI (1988). Az eredeti:

*yénemā víśvā cyāvanā kṛtāni yó dāsam vārṇam ābharam gūhākāh |
 śvaghnī va yó jigīvāñ lakṣām ādad aryáh puṣṭāni sá janāsa índrah ||*

A második sor szó szerinti fordításban: „ki a *dāsát* alsóbb színbe bújtatta”. Az Indiába érkező árják az ott talált, fekete bőrű, tömpe orrú (?)⁷ népet⁸ nevezték *dāsának* avagy *dasyunak*.⁹ A nomád pásztor árják számára gazdagnak és civilizáltnak tűnhetnek, sok városuk vagy erősségük is volt: „Indra és Tűz (Agni), megreszkettettétek a kilencven várat, hol *dāsa* az úr...”¹⁰ Voltak közöttük, akiket megöltek vagy föld-

⁷ E széltében-hosszában terjesztett jellemzés (pl. OLDENBERG (1988): 82, HILLEBRANDT (1999): 2. köt. 160) valójában csupán egyetlen egy, a legjobb esetben is kétértelmű szöveghelyre támaszkodik. Ugyanis az *anás* szó elemezhető ugyan elvileg *a-nás*, azaz ‘orratlan’ értelemben, de ez önmagában is valószínűtlen, mert az orr szó ilyen alakja a *Rg-vedában* nem fordul elő. Sokkal meggyőzőbb az *an-ás*, azaz ‘szájatlan’, t.i. ‘érthetően’ beszélni nem tudó’ értelmezés:

anāso dasyūñr amṛṇo vadbēna nī duryonā āvr̥ṇaṇ mṛdbrāvācaḥ // RV V.29,10cd

„A szájtalan *dasyuk*at gyilkoddal szétzúztad, letaszítottad a gyalázatos beszédűeket a kapus házba(n).” A fordítók közül csak GRIFFITH (1973) próbálkozik, Max Müller nyomán, az ‘orratlan’ értelmezéssel: *Thou slewest noseless Dasyus with thy weapon, and in their home o’erthrewest hostile speakers.* GRASSMANN (1876–77) szerint ‘ocsmány’: *Erschlugst mit Blitz die hässlichen Dämonen, und strecktest hin in ibrem Haus die Schmäher;* GELDNER (1951–1957) pedig pontos: *Du zerschmettertest die mundlosen Dasyu’s mit der Waffe, du warfst die Mißredenden ins Grab.*

A kontextus is inkább beszédre-szájra utal; ráadásul nagyon is megszokott az ellenséges idegen „beszédképtelenségét” kicsúfolni. A közismert görög *barbarosz* mellett (halandzsázó, blablázó: a magyar barbáron kívül a szanszkrit *barbara* is ebből származik) ugyanilyen hangutánzó a tibeti *kla-klo* is, pontosan analóg jelentéstartománnyal (idegenajkú, rosszbeszédű, primitív, pogány). Sőt, a mi nyelvünkben a *német* is a *néma* rokona; persze ez nem magyar találmány, a szlávoktól vettük át mindkét szót.

Szóval a sasorrára büszke 19. századi európainak lehetett kedves az ‘orratlan’ olvasat, hiszen a védikus árjakat a maga fajtájának vélte, az őslakosokat meg gyarmatosítani való szolganépnek akarta látni...

Mindenesetre az őslakosok rossz beszédének emlegetése talán tükrözi azt az óriási különbséget, ami a protovédikus nyelv és az akkori dravida kiejtés között lehetett; lásd RUZSA (2005), (2013).

⁸ Újabban ASKO PARPOLA (2004: 480–481) felvetette, hogy a *dāsák* nem a bennszülött fekete népesség volnának, hanem egy korábbi, talán i. e. 2000 körüli árja bevándorlás örökösei. Valójában ezt már a 19. században javasolta HILLEBRANDT (1999: I. köt. 333–353), kitűnő érveléssel alátámasztva, ámde csekély és érvek nélkül elutasító visszhangot váltott csak ki, lásd KEITH (1925): 7–8, 234. HOCK (1999) pedig kétségbe vonja, hogy akár a *dāsa*, akár a *dasyu* bárhol is a *Rg-vedában* etnikumra utalna: szerinte a ‘sötétségük’ mindenütt csak erkölcsi vagy ideológiai minőségükre céloz.

⁹ E két kifejezés viszonya nem teljesen tisztázott, lásd HILLEBRANDT (1999): 2. köt. 159–160. Leginkább úgy tűnik, hogy a *dasyut* akkor használják, ha a vallási különbséget akarják hangsúlyozni, míg a *dāsa* egy (ellenséges) nép neve lehetett, esetleg több törzs megjelölése. Az összes fontos adatot összegyűjti MACDONELL–KEITH (1912): I.köt., 347–349 és 356–358; HALE (1986): 146–169 pedig idézi is a megfelelő szöveghelyeket.

¹⁰ *indrāgnī navatīm pūro dāsāpatnīr adbhūnutam* / RV III.12,6ab

A *dāsā-patnī* némiképp meglepő kifejezés; szokásos értelmezése: ‘*dāsa*-urú’; ám a *patnī* úrnőt jelent. Itt az erőd (*pūr*) jelzője, ami nőnemű szó. A *dāsa-pati* kétjelentésű: amennyiben ‘a *dāsák* ura’, akkor nőneme lehet *dāsa-patnī* is (a *dāsák* úrnője/asszonya), ám ha ‘*dāsa*-urú’, akkor csak *dāsa-pati* vagy *dāsa-patikā*. Ha tehát nem nyelvtani anomáliával van dolgunk, akkor a sor jelentése vagy ‘a kilencven várat, hol *dāsa* az úrnő’, vagy ‘a kilencven várat, a *dāsák* úrnőit’.

A *Rg-veda* telis-tele van efféle bizonytalanságokkal; szerencsére ez nem érinti fő mondanivalónkat, bár igencsak jó érv lenne e kultúra matriarchális gyökerei mellett, ha kimondhatnánk, hogy a várak városok élén asszonyok álltak...

Sajnos, a *dāsā-patnī* másik három előfordulása a *Rg-vedában* szintén többes számú nőnemű alak, a

jükről elűztek: „Mentek a sötét népek töled való féltükben, szétszóratva, élelmüket elhagyva, amikor, Mindenember Tüze (Vaisvānara Agni), Pūrunak ragyogón felfénylettél a várakat felhasítva. ... Te üzted el, Tűz, házuktól a *dasyuk*at, tágas fényességet támasztva az *āryán*ak.”¹¹ Másokat pedig leigáztak; hogy ezek nem lehetek kevesen, azt jól mutatja, hogy a *dāsa* szó a későbbi nyelvben egyszerűen szolgát vagy rabszolgát jelent.¹²

A *dāsák* vallási élete jelentősen eltért a hódítókétól.¹³ Nem voltak szertartásaik és rituális szabályaik (*akarmán*, *avratá*), nem áldoztak (*āyajvan* vagy *āyajyu*), nem imádkoztak (*ābrahman*), sőt, isteneik sem voltak (*ādeva* avagy *ādevayyu*).¹⁴ Természetesen nem mondhatjuk ki teljes bizonyossággal, hogy az Indra hollétét feszegetők vagy egyenesen a létezését is tagadók e városi őslakosok voltak, vagy olyan árják,

szárazságdémon Vṛtra fogságában sínylődő vizek (*āpas*) jelzője. Itt tehát lehet a természetes jelentése: a *dāsa* úrnője, azaz a démon asszonya; de ugyanúgy értelmes lenne a ‘*dāsa*-urú’, azaz akinek az ura a démon. A ...-*patnī* többi előfordulásánál is hasonló a helyzet. A *dāsa-pati* pedig nem szerepel a RV-ban. Így tehát *egyértelműen* ebben a jelentésben (t.i. *dāsa*-urú) hapax legomenon (csak egyszer előforduló szó) volna, ám mivel a többi előfordulást lehetett *így is* értelmezni, mégiscsak az a valószínű, hogy analógiásan ebben a kicsit nehézkes értelemben használta a költő.

¹¹ *tvād bhīyā vīśa āyann āsikenīr asamanā jābatīr bhōjanāni | vaisvānara pūrāve śósucānāḥ pūro yād agne darāyann ādīdeḥ || ... tvām dasyūñr ōkaso agna āja urū jyōtir janāyann āryāya || RV VII.5,3 és 6cd*

¹² E jelentésváltozásról lásd HILLEBRANDT (1999): 2. köt. 154–157.

¹³ Az invázió és hódítás szavak manapság politikailag elfogadhatatlannak látszanak, többek között az indiai nacionalizmus fő irányzata számára. Sokan inkább bevándorlásról, beszivárgásról vagy terjedésről beszélnek. Számomra azonban elvi kérdés, hogy a politikai megfontolásokat teljesen ki kell zárni a tudományos kutatásból. A *Rg-veda*ban mindenütt hősiességről és harcokról hallunk, később pedig Észak-Indiában az uralkodó osztály árja nyelven beszél – véletlen egybeesés volna csupán?

Régészetileg sem invázió, sem bevándorlás nem mutatható ki. „A *Rg-veda* árjai egyáltalában nem megszállók voltak, hanem egy Északnyugat-Indiában helyben kialakuló etnikai csoport”, ERDOSY (1993): 46. Amde úgy tűnik, az őskori vándorlások vagy inváziók nyomait felettébb nehéz kimutatni (RATNAGAR 1999). Ha az árják indoeurópai nyelvüket nem importált nyelvkönyvekből tanulták, akkor biztos, hogy valaha bejöttek Indiába. A korábbi lakossággal találkozniuk kellett, de ők lettek az urak. (Egy kicsit precízebben szólva: az uralkodó rétegek magukat árjának tartották, árja nyelveken beszéltek és az árja vallás követőinek vallották magukat.)

Bár szövegeink alapján ezt igen nehéz lenne alátámasztani, mégis a sokáig uralkodó nézet szerint az árják egy szinte üres országba érkeztek, vagy fél évezreddel az Indus-völgyi civilizáció összeomlása után. Ma már azonban régészetileg is úgy tűnik, hogy nincs közöttük időbeli szakadék. A festett szürke kerámia-kultúra (PGW, Painted Grey Ware), amelyet általában a (késő-) védikus árjának tulajdonítanak, bizonyos területeken közvetlenül folytonos a kései harappái emlékekkel. A Közép-Harjijánából ismert 98 PGW lelőhely közül 34 kései harappái település fölött található. „A bhagvānpuri ásatások megmutatták, hogy az időrendi folytonosság nem szakad meg közöttük. Nem létezik tehát a ‘védikus éj’ (FAIRSERWIS 1975), amely elválasztaná a történelem előtti szakaszokat a dél-ázsiai kultúrtörténet korai történeti fázisaitól.” SHAFER-LICHTENSTEIN (1999): 255. A nyelvi adatok is ugyanerre mutatnak: mint azt RUZSA (2005) és (2013) bemutatja, a védikus árják már meglehetősen közeli kapcsolatban álltak az ind kultúra legjelentősebb nem-árja összetevőjével.

¹⁴ E jelzőket ld. pl. RV VIII.59[70],11 vagy X.22,8. A teljes listát közli HILLEBRANDT (1999): 2. köt. 159–160.

akiket a velük való érintkezés vezetett el a szkepszishez. De az egyértelműen kimutatható, hogy eszméiknek jelentős hatása volt az új uralkodó rétegre és azok később a hinduizmus fontos alkotóelemévé váltak.

Legelőször is azt kell tisztáznunk, hogy a fenti jellemzés ellenére a *dāsák* semmilyen értelemben nem lehettek ateisták vagy materialisták. Néha más szabályokat követőknek vagy idegen rítusúaknak (*anyá-vrata*) nevezik őket,¹⁵ és talán ők az istentelen mágiát (*ádevī māyā*) használó ellenség is.¹⁶ A mágia¹⁷ az ima legteljesebb ellentéte: „Süllyedjen el a mágus, nem imádkozó *dasyu!*”¹⁸ Szó szerint ‘varázserővel-tudással (*māyā*) rendelkező’, illetve ‘imával (*bráhman*) nem rendelkező’. A mágia szégyenteljes dolog, hamis istenekhez vagy az istenek iránti szkepszishez kapcsolódik.

Ha akár hamis isteneim voltak,
akár az isteneket rosszul értettem meg...
Haljak meg még ma, ha vajákos¹⁹ vagyok,
vagy ha egy ember éltét elszikkasztottam...
Ki engem vajákosnak szólít, pedig nem vagyok;
vagy aki tisztának mondja magát, pedig *rakszas*²⁰ –

¹⁵ RV VIII.70,11; X.22,8; továbbá V.20,2, ahol nem derül ki, a *dāsák*król vagy a *dasyuk*król van-e szó.

¹⁶ RV VII.1,10; VII.98,5. A RV I.117,3 szakasza a veszedelmes *dasyu* mágiáját említi (*dásyur ásivasya māyā*), míg a VIII.14,14. vers a „varázslatokkal felkúszni vágyó, az égre hágni akaró *dasyukat*” jeleníti meg (*māyābbir utsásrpsata[h]... dyám árúrukšatah... dásyūr*).

¹⁷ A mágia, avagy varázslat láthatatlan, természetfölötti *erők* befolyásolására és felhasználására törekszik, tulajdonképpen *technika*; ezzel szemben az áldozat vagy inkább istentisztelet láthatatlan, természetfölötti *lények* felé irányuló, formalizált szociális viselkedés, lényegében *kommunikáció*. A mágia hatása automatikus, míg az áldozat következményei az isten(ek) akaratán múlnak.

A mágia szerepéről és értékeléséről a védikus társadalomban jó áttekintést ad OLDENBERG (1988): 251–270.

¹⁸ *nī māyāvān ābrāhmā dásyur arta* || RV IV.16,9d.

¹⁹ A *yātu-dhāna*, úgy tűnik, olyan varázsló, aki állatalakot tud öltetni; a *rakszas*ok közé tartozik. Nem meglepő módon a *yātudhānīkat*, azaz a boszorkányokat is emlegetik (I.191,8d és X.118,8b): e himnuszban is előkerülnek (17abc, 24b), bár maga a szó nem szerepel.

²⁰ A *rakszas* a későbbi nyelvben inkább *raksasa*, és akkor már egyértelműen démon; ámbar még a kései mitológiában is házasságra tud lépni emberrel. A RV-ban is sokszor éjszaka támadó démonfélének tűnik, de a legtöbb helyen egészen egyszerűen az árják és isteneik ellensége. A szó maga egyértelműen ‘védő, őr’ jelentésűnek látszik (bár ezt GRASSMANN (1873) szótárában vitatja), ami a nomád portyázó árják szemszögéből a javaikat-jószágukat védő parasztok és városlakók jó leírása lehetett.

A három, itt az óslakosokra értelmezett szó (*dāsa*, *dasyu*, *rakszas*) nyilván nem teljesen szinonim. A *dāsa* 38-szor, a *dasyu* 84-szer, míg a *rakszas* 105-ször fordul elő a RV-ban: ez összesen 227 említés, 154 himnuszban. Az együttes előfordulásokat vizsgálva azt találjuk, hogy a legtrikább *dāsa* a *dasyu*val együtt 13-szor szerepel, a *rakszas*-szal együtt viszont egyszer sem. A két gyakoribb elnevezés, a *dasyu* és a *rakszas* pedig mindössze négy himnuszban található meg egymás mellett. Azaz a *dāsa* és a *dasyu* erősen összefüggő terminusok, a *rakszas* meglehetősen elkülönül.

E benyomásunk tovább erősödik, ha az – általában egy kereskedő nép vagy törzs nevének értelmezett – *paṇi* szót is megvizsgáljuk. Ez 49-szer fordul elő, ötször a *dāsával*, négyszer a *dasyu*val együtt; a *rakszas*-szal viszont csak egyszer.

Talán a *dāsák*, *dasyuk* és *paṇik* lehettek az ismerős ellenségek, akikkel sokféle kapcsolat volt lehetséges

Sújtsa le azt Indra hatalmas gyilkával,
minden népség közt legalulra hulljon.²¹

Az sem igaz, hogy a *dāsák*knak egyáltalán nincsenek isteneik: a legtöbb kutató a fallosz-imádókat²² velük azonosítja.

Valójában persze nem olyan meglepő, hogy az „istentelen” *dāsák*knak megvolt a maguk vallása. Ugyanis az *a-deva* kifejezést nem annyira istentelennek kell értenünk, hanem inkább csak *deva* nélkülinek. A *devák* a szó szoros értelmében még az árják isteneinek is csak egy csoportját jelölik, amelybe még az *asurákat*²³ sem

(tárgyalás, sőt szövegség is), míg a *rakṣasok* az ismeretlen, idegen, egyáltalán nem értett, és ezért félelmetesebb, „démoni” ellenfelek.

²¹ RV VII.104,14–16:

yādi vābām ānrtadeva āsa mōgham vā devāñ apyūbhé agne | 14ab
adyā murīya yādi yātudbāno āsmi yādi vāyus tatāpa pūruṣasya | 15ab
yō māyātum yātudbānēty āba yō vā rakṣāḥ śúcir asmīty āba |
īndras tām bantu mahatā vadbhēna vīsvasya jantōr adhamās padīṣṭa || 16

GRASSMANN, meglepő módon, mind szótárában (1873), mind fordításában (1876–77) az *ānrtā-deva* szót nem hamis istenűnek, hanem hamisjátékosnak értelmezi. Ez önmagában is valószínűtlen, de az adott kontextusban kizárható; nem is talált követőkre.

²² A *śisná-deva*, ‘fark-isten’ vagy ‘fark-istenű’ (RV VII.21,5d és X.99,3d) szót GRASSMANN (1873) szótárában farkos démonnak, másutt szeretkezés-istennek, illetve szörnyetegnek fordítja (1876–1877: I. rész 320, ill. 2. rész 490). GRIFFITH (1973) szerint pedig a bujáról vagy buja démonokról van szó. Ám a ma általános értelmezés, GELDNER (1951–1957) fordításával összhangban: ‘a falloszt istenként tisztelő’; lásd pl. KEITH (1925): 129, ALLCHIN–ALLCHIN (1968): 154.

Szintén szerepel néhányszor a *mūra-deva*, ‘gyökér-istenű’ kifejezés. Ezt a fordítók megkerülik (bálványimádónak értelmezik), a kapcsolódó ‘gyökér’ szavakat pedig metaforikusan értelmezik. KEITH (1925): 75 és OLDENBERG (1988): 175 viszont szó szerint veszik: ‘akiknek az istenei a gyökerek’ – azaz valamiféle vegetációs istenséget látnak itt, elég meglepő módon.

A *mūra-deva* mindhárom előfordulása (VII. 104, 24c; X. 87, 2c és 14c) a vajákosokra (*yātudbāna*) vonatkozik, X.87,10d pedig így hangzik: ‘hasítsd háromfelé a vajákos gyökerét’ (*tredbā mūlam yātudbānasya vṛśā*). Ugyanott a 19c szakasz a vajákosokról, *rakṣasok*ról szólva beszél így: ‘égesd fel e dögevőket gyökerükkel együtt’ (*ānu daba sabāmūrān krauyādo*). Mivel még a dögevő démonoknak sem szokott gyökerük lenni, nyilvánvaló, hogy végig a *mūra/mūla* istenekről vagy istenábrázolásokról van szó, a ‘gyökér’ pedig egy függőlegesen álló kő-fallosznak elég szemléletes leírása.

Végül a ‘gyökér’ utolsó előfordulása lehetne valóban csak metaforikus: ‘tépd ki a *rakṣas* gyökerével együtt’ (*ūd vṛba rakṣaḥ sabāmūlam*, III.30,17a), de az előzőek miatt ez sem valószínű. A 15c és 17d sorokból egyébként kiderül, hogy e *rakṣasok* gonosz varázslatúak, halandók és az imádságot gyűlölik (*durmayū, mártya, brahmadviś*).

Sokkal valószínűtlenebbnek tűnik, de nem lehetetlen, hogy *Mūra* egyszerűen az adott isten neve volt; esetleg a tamil nemzeti isten, Murugan nevének egy korai alakja. (A *Mabābhāratā*ban Mura egy *Kṛṣṇa* által megölt démon; előfordul Muru alakban is: MBh VII.10.5.)

²³ Az *āsura* nem világos eredetű kifejezés, az indo-iráni korba nyúlik vissza. Sokukat az *ādityá* névvel is illették, lásd HALE (1986): 31–37. Nagyhatalmú, erkölcsi jellegű istenségek tartoznak e csoportba, a rend (*ṛtā*) őrzői és varázserő (*māyā*) birtokosai. A *devák* és *āsurák* közötti, általánosan felismert különbségen túl OBERLIES (1998–99): 345–347 egyenesen a védikus nép három vallásáról (!) beszél, t.i. *Āditya*-, *Indra*- és *Agni*-vallásról. A RV kései himnusaiban már jól látható az a változás, aminek eredményeképpen az *asurák* a bráhmanikus kortól kezdve démonok vagy ellen-istenek lesznek.

mindig értették bele. Mindenesetre a kifejezés legtágabb értelme sem foglalta soha magába az összes természetfeletti lényt; tulajdonképpeni értelme, ‘fénylő’ avagy ‘égi’, elsősorban csak az árják antropomorf, természeti erőket képviselő istenségeit illette meg.

Tehát a *dasyuk* a legkevésbé sem voltak vallástalanok. Hiedelmeik és rítusaik alapvetően átalakították a hódítók vallási életét. De hogyan bővíthetnénk ki valahogy a *Rg-vedá*ból összegyűjtögetett információ-morzskákat teljesebb, összefüggő képpé?

A rekonstrukció lehetséges irányai

(1) Az indiai vallás nemvédikus gyökereinek feltárására a legkézenfekvőbb útnak az ígérkezik, hogy az ismert hiedelem- és szertartásrendszer változásából következtünk vissza. Ez azonban gyanúsán körkörös eljárásnak tűnik: úgy magyarázunk meg egy újdonságot, hogy feltételezünk hozzá egy olyan forrást, amit éppen azzal határozunk meg, hogy az adott változást eredményezi. Az effajta hipotézis persze önmagában cáfolhatatlan lesz és így gyakorlatilag semmi jelentősége, sőt jelentése sincsen. Ám ha körültekintően alkalmazzuk és gondosan összevetjük az egyéb adatokkal, értékes módszerhez jutunk. Nyilvánvalóan nem tekinthetünk minden „újítást” (azaz a Védákban nem dokumentált jelenséget) idegen eredetűnek. Ha viszont az új elem nem egyszerűen hiányzik a védikus himnuszokból, hanem teljesen idegen a szellemüktől vagy éppenséggel teljes ellentétben áll eszményeikkel, akkor bátran gondolhatunk külső forrásra.

(2) Egy másik módszer a régészeti adatok tekintetbe vétele. Meglehetősen bizonyosnak látszik, hogy a *dásák* az Indus-völgyi civilizáció örökösei voltak. Az nem annyira egyértelmű, hogy vajon ők hozták-e létre ezt a kultúrát, de mostani vizsgálódásunk szempontjából ez nem is olyan fontos. Már az első ásatások vezetője, Sir John Marshall rámutatott,²⁴ hogy e civilizációban több olyan fontos motívumot azonosíthatunk, amelyek a Védákban hiányoznak, ám később újra megjelennek a hinduizmusban.

(3) Az utolsó megközelítés egyáltalában nem divatos és kétségbeejtően ingatag lábakon áll, mégsem hagyhatjuk figyelmen kívül. Némi túlzással úgy fogalmazhatnánk, hogy tiszta *a priori* spekulációról van szó, amit egy kis összehasonlító vallástörténettel meg lehet támogatni. Nevezetesen, az adott történelmi körülmények között miféle hiedelemvilága *kellett hogy legyen* egy meghatározott életmódú népnek? Noha a spekuláció eredményeit adatoknak semmiképpen sem tekinthetjük, ám segítségünkre lehetnek a történelmi folyamatok megértésében és a változást kiváltó kényszerek legalábbis egy részének a megmagyarázásában. (Amúgy a legtöbb eszmetörténész valamilyen elméleti háttér, interpretációs modell, teoretikus megközelítés, avagy előítéletrendszer alapján dolgozik; talán nem kifogásolható, ha ezeket világosan kimondjuk, nem rejtegetjük óvatos-szemérmesen.)

²⁴ Lásd ALLCHIN–ALLCHIN (1968): 311–312.

Ha mindhárom módszer alkalmazásával összehangzó eredményeket kapunk, és ezek szépen illeszkednek a védikus szövegek tanúságához, akkor legalábbis egy elfogadható munkahipotézishez jutottunk. Az alábbiakban azt próbálom meg bemutatni, hogy éppen ez a helyzet; és hipotézisünk alapján kirajzolódik egy alapvető motívum, amely magyarázhatja a személytelen világszellem, a *Brahman* fogalmának kialakulását az *upanišad*okban.

A hinduizmus radikális újításai

(a) A meglepő vallási fejleményekből kiindulva a leginkább feltűnő az új istenek megjelenése (Śiva, Kṛṣṇa, Rāma, Durgā²⁵). Ők nem tartoznak a *devák* közé: végtelemül hatalmasabbak és kultuszuk lényegében monoteista jellegű.²⁶ A régi *devák*kat az érett hinduizmusban szinte teljesen elfelejtik – szerepük talán ahhoz hasonlítható, amit a görög istenek játszottak a reneszánsz és barokk művészetben.

(b) A régebbi rituálé, a *yajña* áldozat helyére a *pūjā* istentisztelet lép.²⁷ Valójában kétlépcsős folyamatról van szó: először a *yajña* csupán teljes jelentésváltozáson ment át, és csak jóval később merült feledésbe.²⁸ Eredetileg a *yajña* áldozati felajánlás volt: az istenek megidézése, meghívásuk az áldozati étel-ital elfogyasztására a ritualizált lakomán. A célja pedig a barátságuk vagy legalábbis ideiglenes jóindulatuk megnyerése volt, hogy cserébe teljesítsék vendéglátójuk alapvetően evilági kéréseit. Később viszont, a *brāhmaṇák*²⁹ korában az áldozat rendkívül komplex

²⁵ Még a nevük is nem-árja eredetükre utal. *Kṛṣṇa* és *Rāma*, valamint *Kālī* (Durgā másik neve) is egyszerűen csak azt jelenti, hogy fekete – és az ikonográfiában is különös, kék és zöld, tipikusan sötét színekkel ábrázolják őket. A *Śiva* (szanszkritul: Kegyes) nevet általában a veszedelmes *Rudra* (Üvöltő) istenség eufémisztikus megszólításából származtatják, de ez a legkevésbé sem meggyőző. Sokkal valószínűbb, hogy az isten tamil neve (*Civa*: Vörös/Dühös, lásd DEDR 1931) az eredeti, ennek szanszkrit fordítása a *rudhira*, és ebből módosult *Rudrāvā* a név. (A *Rg-vedá*ban a verselés egyértelműen mutatja, hogy a 'rudra'-nak leírt szó kiejtése három szótagú volt: *rudira* vagy még inkább *rudhira*.) Lásd HILLEBRANDT (1999): 2. köt. 280, CHAKRAVARTI (1994): 28, WALKER (1968): 2. köt. 406. A *rudhira*–*rudra* átmenetet megkönnyíti, hogy ó-dravida kiejtésük egybeesett; a Rudra név tamil alakja (*u*)*ruttira*.

²⁶ Természetesen mindegyikük egy-egy külön hindu irányzat egy-istene, pl. a *śaivák* számára Śiva az Isten (Kṛṣṇa csak egy istenség).

²⁷ A *pūjā* szó megint csak nem-árja eredetű, valószínűleg dravida, bár a pontos etimológiája vitatott. Kézenfekvőnek látszik a tamil *pūcu* 'beken, felken' (DEDR 4352) szóban keresni a gyökerét, hiszen az istenszobor ghível-olajjal-vízzel felkenése e rítusok kulcseleme; lásd BÜHNEMANN (1988): 30. De származtatható a tamil *pū* 'virág, menstruáció' (DEDR 4345) + *cey* 'cselekedet' (DEDR 1957) tövek összekapcsolásából is, lásd WALKER (1968): 2. köt. 252.

²⁸ Valójában a megfogalmazás némileg sarkított. A hinduizmus történetében többször is, uralkodói kezdeményezésre, a brāhmaṇikus szertartás átmeneti újjáéledését látjuk; és izoláltan, néhány papi nemzetség tradíciójában mindmáig él a védikus kultúra.

²⁹ A *brahman* – *brāhmaṇa* szavak a laikust kétségbe ejtően sok jelentést hordoznak. A *brāhmaṇ* semleges nemű szó, a védikus korban kb. 'imádság', később 'szent szó, ige, varázsigé', sőt 'az ige ereje, varázserő'. Ebből a jelentésből nő ki az *upanišad*ok *Brahman*-fogalma: a világot összetartó varázserő,

mágiává alakult: személytelen, teljesen mechanikus technikává, a rejtett erők manipulációjává – amelynek hatásában a szándékoknak semmi szerepe nincs, az istenek szándékainak sem. Az isteneket inkább csak szimbólumoknak értelmezték.³⁰ Rendkívül furcsa, minden bizonnyal egyedülálló jelenség a vallástörténetben, hogy a funkció és értelmezés alapvető megváltozása ellenére továbbra is a *Rg-veda* ősi himnuszait használták – bár már nem az istenek megidézésére, hanem csupán varázsigeeként. Sőt, éppenséggel a hangzásuk mágikus erejébe vetett hiedelem következtében őrizték meg teljes pontossággal e háromezer éves szövegeket tisztán (később pedig jórészt) orális hagyományozással.

Noha a *pūjā* (részben az Isten iránti rajongást hangsúlyozó *bhakti* mozgalom hatására, részben az iszlám, majd a kereszténység kihívására adott válaszként) tisztán az istenség iránti odaadással is végezhető, ámde eszközein és formáján kimutatható, hogy jelentős részben a földművelési mágiából származik.³¹ A *pūjā* során felhasznált legfontosabb összetevők gyümölcsök és virágok, víz (sokféle módon), füstölők és vörös festékpórá vagy paszta (a női termékenység szimbóluma). Noha a szertartást egy meghatározott isten tiszteletére végzik, mégis határozottan látható a mágikus eredet. A (Védákban egyébként teljesen ismeretlen) istenszobor nem csupán szimbóluma vagy képmása az istenségnek, hanem valódi bálvány, hiszen az istenség ténylegesen beköltözik *mūrtijába* a *prāṇa-pratiṣṭhā*, ‘a lehelet/élet hozzákapcsolása’ szertartás révén.³²

(c) **A szexualitás** gondolatköre a legkülönbözőbb aspektusaiban teljesen áthatja a mai hinduizmust. Megjelenik Kṛṣṇa pásztorlányokkal űzött szerelmi játszódzásában, a Śiva-követők fallosz-tiszteletében, a teremtő női energia kultuszában a *yoni* szimbólumán keresztül, a félelmetes anyaistennő, Kālī vagy Durgā alakjában, a tantrikus orgiákban (akár tényleges, akár különböző fokig csak szimbolikusan megjelenített aktusokról van szó), továbbá az egész világfolyamatnak a férfi és a nő kozmikus princípium szerelmi egymásba fonódásaként való értelmezésében.

.....
 a világ esszenciája, a személytelen világszellem. A hímnemű *brahmán* a Védákban papot jelent (ezt az európai irodalomban ritkán használják), míg az epikus korban a teremtő isten neve; ez utóbbit az indológiai tradíció, a kavarodás csökkentése végett, *Brahmā* alakban használja – azaz az egyébként általános tóalak helyett az alanyesetét.

A késővédikus *brāhmaṇa* szó hímnemben papot, illetve a papi rend más foglalkozású tagját is jelenti. Semleges nemben pedig a védikus irodalom második nagy műfaja, ahol az első (*sambitā*) a szertartási szövegeket jelenti – Európában általában csak ezeket szokták *Veda*-nak nevezni. A *brāhmaṇā* tehát szertartáselemző-magyarázó papi könyvek, amelyek jórészt későbbiek a *sambitā*knál, a *Rg-vedánál* egyértelműen. A bráhmaikus kor és bráhmaizmus kifejezést helyesen az e szertartáskönyvekben tükröződő vallási jelenségekre alkalmazhatjuk.

³⁰ KEITH (1925): 257–264 és 379–401. E tendencia igazán meghökkentő végeredményeként a rituálé standard filozófiai-exegetikai értelmezése, a *mīmāṃsā* iskola büszkén vállalja ateizmusát! KEITH (1921): 61–64, 74; RUZSA (2015).

³¹ CHATTOPADHYAYA (1959): 294–296.

³² BÜHNEMANN (1988): 52–54, 191–195.

(d) Talán a legátfogóbb hatású újítás a lélekvándorlás gondolköre volt. Az ember a halála után a természettörvény-szerűen működő, és így könyörtelenül igazságos *karman* törvénye szerint eddigi cselekedeteinek jó vagy rossz voltával összhangban születik újra, akár istenként vagy állatként is. Ezen felfogás egyfajta következménye a végtelen ciklusból való menekülés lehetőségének keresése – a legmagasabb rendű emberi életcélnak a *mokṣa*, a megszabadulás számít. Az ehhez vezető út a világról való lemondás, önfegyelmzés, aszkézis és meditáció, azaz a *yoga* útjának a követése. Az újjászületés és a *karman* eszméje motiválja az *abhimśā*, azaz nem-ártás alapelvét, amely minden lényre kiterjed; hiszen bármelyikük, akár egy szúnyog is lehetett korábbi életében akár a saját édesanyánk is. Eszményileg ebből a vegetarianizmus is következik, amit sok hindu szigorúan meg is tart; pedig a védikus árják a húsételt tartották a legtöbbre, mindenekelőtt a marhahúst (ami ma a legszigorúbb tabu alá esik). A *devá*knak adható legkitűnőbb áldozat is a bika volt.

Mindezekből tisztán kitűnik, hogy a védikus árják szemével nézve a modern hindu (akárcsak az akkori *dāsa*) *ayajju*, *adeva* és *anya-vrata*: nem mutat be áldozatot, hanem mágiát használ; nem a *devá*kat tiszteli, hanem a falloszt; és vallási előírásai teljesen idegenek.

Az archeológia tanúsága

A régészeti leletek anyaga rendkívül érdekes. Noha az Indus-völgyi civilizáció írásának megfejtésére irányuló igencsak számos kísérlet eddig hiábavalónak bizonyult, mégis egy bizonyos szintig lehetséges elsősorban a képi ábrázolások értelmezése. Még az óvatos megfigyelő is feltétlenül észreveszi³³ az anyaistennő-kultusz jeleit: nagyszámú leegyszerűsített ábrázolt agyag nő-figurát találtak, ami arra utalhat, hogy házioltárokon használták ezeket (1. kép).³⁴ Az a figyelemreméltó pecsétlenyomat, amelyen – úgy tűnik – egy nőalak egy növényt szül meg, értelmezhető a növényzetnek életet adó Földanya képi megjelenítéseként (2. kép).³⁵ Ez párhuzamba állítható Durgā egy megjelenési formájával, *Śākam-bharī*val, azaz Növényt-szülővel.³⁶ A szent fügefá is valószínűleg szent volt már, és az istennővel szoros kapcsolatban állt. A pecsételőkön ábrázolt papi személyek gyakran nőnek látszanak (3. kép).

³³ Persze van kivétel, pl. Fairservis. Nála ez gyaníthatóan nem független az egész kultúra jellegének szándékolt interpretációjától: „Az ideológiában feltűnő a földműves, faluközpontú társadalmakra jellemző panteizmus teljes hiánya. ... A vallási jegyek ehelyett erősen egy pasztorális ideológiára utalnak.” FAIRSERVIS (1997): 63. Így aztán nála az Indus-völgyiek és a védikus árják kontrasztja minimális lesz.

³⁴ „Az anyaistennő-figurák az Indus-civilizáció minden központjában elterjedtek voltak”, Kalibangant kivéve (KULKE–ROTHERMUND 1998: 24). „Szinte minden házban volt belőle egy példány, amelyet egy beugróban helyeztek el, háttal a falnak.” SERGENT (1997): 109.

³⁵ PIGGOTT (1950): 201.

³⁶ *tato 'bam akbilarāṁ lokam ātma-deba-samudbhavaibḥ |
bharīṣyāmi surāḥ śākair āvrṣṭebḥ prāṇa-dbārakaiḥ ||
Śākambharīti vikṣyātīmtadā jāsyaṁy abarābhuvī |*



1. kép balra. Termékenység-istennő. Terrakotta, Harappá, 13,2 cm
 2. kép jobbra fent. Fát szülő istennő. Pecsételő-lenyomat, Harappá H-180 A
 3. kép jobbra lent. A fa-istennő imádása. Pecsételő, Mohendzso-daro M-1186, 4 cm

A több pecsételőn megjelenő nevezetes proto-Śivának (4. kép) három arca van³⁷ és bivalyszarvat visel, jógaülésben ül trónusán, körülötte öt tisztelő állatok. Felmeredő férfiassága tanúsítja, hogy termékenységisten is lehetett. A későbbi Śiva isten mind a négy égtáj felé néz, de persze egyszerre csak három arca látható (5. kép).³⁸ Szarva ugyan nincsen, de a holdat viseli a fején;³⁹ ő a nagy jógi (*mabā-yogin*) és az állatok ura (*pāśu-pati*). Leírásaiban és képmásain gyakorta merev fallosszal szerepel, különösen a *pāśupata-lakulīśa* szekta szerint.⁴⁰

„Aztán az egész világot saját testemből fakadó, az esőzéstől életfenntartó növényekkel fogom fenntartani, ő istenek; akkor *Śakambhari* néven leszek híres a földön.” *Devī-mābātmya* II. ének = *Mārkaṇḍeya-purāṇa* 91. ének, 45–46ab. Lásd CHATTOPADHYAYA (1959): 292–293 elemzését.

Śakambhari és szent zarándokhelye megjelenik már a *Mabābhārata*-ban is (MBh III.82.11–15).

³⁷ Talán egy effajta ábrázolással találkozott a RV X.99 Indrát dicsőítő szerzője: „Csak ő, a ház ura gyűrte le a bőszen bömbölő hatszemű, háromfejű *dāsāt*” (6ab)

sā id dāsam tuvirāvam pātir dān śalakśām trīśrīśānam damanyat |

³⁸ Négy arcának eredetét a *Mabābhārata* (MBh I.203.20–26) beszéli el a szépséges Tilottamā hajadon történetében, lásd MANI (1975): 789.

³⁹ Az egyenlítőhöz közeli Indiában a keskeny hold sohasem sarlónak látszik, hanem csónaknak vagy szarvnak, mert szinte teljesen vízszintes.

⁴⁰ WALKER (1968): 194, CHAKRAVARTI (1994): 124–142 és 164–169.



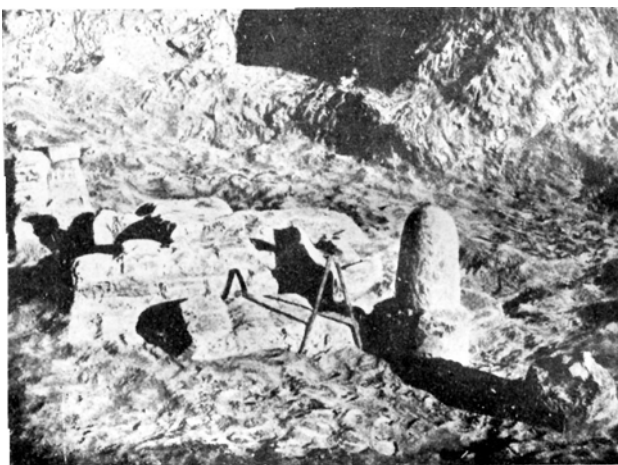
4. kép. Proto-Śiva. Pecsételő, Mohendzsodaro M-304



5. kép. Háromarcú Śiva (i. sz. VIII. század körül). Barlangtemplom Elephanta szigetén, 6,1 m

6. kép. Kő *linga* eredeti helyén.
Harappá.

Az Indus-völgyi kultúrában a fallosz (és talán a női nemiség is, különböző méretű kőgyűrűk formájában) önálló tiszteletben is részesült (6. kép).⁴¹ A bika⁴² is szent lehetett, bár arra semmi jel sem utal, hogy már általános tabu védte volna.



Típológiai spekuláció

Spekulatív modellünk⁴³ abból az előfeltevésből indul ki, hogy az emberek hiedelmei szorosan összefüggenek azzal, ahogyan élnek: a társadalmi szerveződéssel és a termelési móddal, azaz a javak előállításának, a munkamegosztásnak és a javak elosztásának rendszerével. Ez az összefüggés számos különböző módon működik. Amivel az ember sokat, nagy odaadással és erőbedobással munkálkodik, meghatározza gondolkodásmódját is; egy vadásznép istenei között minden bizonyonnal szerepelnek majd a veszélyes állatok képmásai, jaguár, medve vagy kardszárnyú delfin. Természetesnek tűnő társadalmi viszonyokat az istenvilágban is automatikusan feltételeznek; ha a törzsnek van erős, elmozdíthatatlan főnöke, előbb-utóbb az isteneknek is lesz királyuk.

De a legfontosabbnak az a kapcsolat látszik, hogy a vallás középponti funkciója olyan alapvető problémák kezelése, amelyek megoldására nem ismeretes reális, evilági technika. Így persze örökös téma a halál elkerülése, a gyógyíthatatlan betegségek elhárítása vagy a szerencse (jó sors, isteni kegy, áldás) biztosítása. Ám a régebbi időkben ilyen volt a megélhetés is, az élelem megszerzése, mégpedig a legfolytonosabb probléma ez lehetett. De egyáltalán nem ugyanolyan kontrollálhatatlan tényezőkkel néz szembe a gyűjtögető, a vadász, a halász, a nomád pásztor, a sarkvidéki inuit vagy a földműves; kézenfekvő, hogy csak olyan vallási formát alakíthattak ki maguknak (vagy fogadhattak el), amely jellegzetes, sajátos kihívásaik-

⁴¹ MARSHALL (1931): 59–61.

⁴² A modern hinduizmusban a tehén szentségén túl Nandin bika Śiva szent állata (*vāhanája*, hordozója).

⁴³ E gondolatmenetet alapvonalaiiban CHATTOPADHYAYA (1959) kitűnő, ám a szakmában méltatlanul figyelmen kívül hagyott könyve inspirálta. BHATTACHARYYA (1977: kül. 1–34 és 253–277) további adatokkal bővíti a képet.

ra, kockázataikra, evilági tudásukkal megbízhatóan nem kezelhető nehézségeikre megoldást kínált.

Tudjuk, hogy az árják nomád pásztorok voltak, míg az általuk Indiában talált népek elsősorban földművelésből éltek. Gondoljuk végig e különbség lehetséges hatásait a vallásukra!

Mivel az ember kisgyermekkorában évekig rá van utalva az anyatejre és az anyai gondoskodásra, a történelem előtti korok asszonyai csakis a gyökerek, gyümölcsök és magok gyűjtögetésében vehettek részt, míg a férfiak vadásztak. Így azután az állattartás a férfiak újítása lehetett, a földművelés viszont az asszonyoké.⁴⁴

(a) A füves sztyeppéken a **nomád pásztor** törzsek bőségben élhettek elsősorban az állatok húsából és tejéből, gyapjukat és bőruket ruházkodásra, sátrak-takarók készítésére használva. A juhász, gulyás, csikós mindig is csak férfi lehetett; ők végezték a „fontos” munkát, és ők rendelkeztek a nyájjal is. Mivel azt akarták, hogy jószágaikat és javaikat a fiaik örököljék, patrilineáris leszármazási rendet vezettek be az ehhez szükséges szigorú (de poligám) házassággal együtt. Az eredmény egy erősen patriarchális társadalmi berendezkedés, ahol a nők alárendelt és jelentéktelen helyzetbe kerülnek.

A pásztornak többnyire nincs sok gondja a nyájjal: legelő van elég; a termékenységgel sem kell törődnie, ha van egy bika a gulyához, már szépen szaporodik. Fő tennivalója az állatok megoltalmazása árvízről, sztyeppetűztől, farkastól, tolvajtól; meg a vihartól szétszaladt, legelésés közben elkóricált nyáj összetételése. A cowboyok és betyárok szilaj világa ez.

A nomád pásztor úgy tekint a világra, hogy abban magához hasonlatos erőket vesz észre: impulzív, erős, agresszív, magányos férfiakat (esetleg kisebb bandákban). Veszedelmesek, mint a tűz a pusztán, vagy a nyári vihar és jégeső, de barátságosak is lehetnek, mint a tavaszi nap vagy a pásztortűz. A többségük égi istenség lesz: Nap, Vihar, Eső, Szél. Ha van apjuk, az valószínűleg az Ég; ha van királyuk, akkor az a legerősebb fegyver, a mennykő birtokosa lesz. Ha istennők is vannak, akkor leginkább csak feleségek, kevés önálló szereppel. Ha a harcos hős bízik a halál utáni életben, akkor leginkább az istenek és ósatyák körében, talán az egekben reméli azt.

Ez a görögök, rómaiak, germánok, kelták és a védikus árják meghittén ismerős **politeizmusa**. Itt könnyedén kialakul az összetett, mesés mitológia, sok kalanddal, főleg háborúval, nőrablással és kincsszerző portyázásokkal; a hosszú, ráérős esték kedveznek a kacskaringós elbeszélésnek, versfaragásnak, legendáknak, eposzoknak. A magukhoz hasonló, csak jóval hatalmasabb istenekhez úgy közelítenek,

⁴⁴ Hipotézisünk tehát innen, a „neolit forradalomból” indul ki. De a vallási jellegű eszmék ennél sokkalta ősibbek, amint ezt a régészeti leletek bőségesen igazolják; konkrétan a Nagy Anyaistennő kultusza széles körben elterjedt volt már a paleolitikumban is (GIMBUTAS 1989). Így hát azok a hiedelmek, amelyeket értelmezni próbálunk, ténylegesen már beláthatatlanul hosszú és összetett múlttal bírtak „a kezdet kezdetén” is, így nem várhatjuk, hogy abban a tiszta formában jelenjenek meg előttünk, amit ez az elvont fogalmi séma ír körül.

mint egy erős, idegen harcos-vezérhez: udvarias szóval és vendéglátással. Vagyis imádsággal-himnusszal, hús- és italáldozattal. Az áldozati lakoma helye a pásztor-tűz mellett van; a védikus árják még kusafű párnát is odakészítenek az isteneknek ülőalkalmatosságul az áldozótűz mellé. Az áldozati ételt-italt a tűzbe dobják, hiszen a tűz és füstje egyenest felszáll az égbe, az istenekhez. A szertartás célja az istenségek jóindulatának, esetleg segítségének elnyerése, de leginkább csak annyi, hogy ne ártsanak derék hívűknek.

(b) Ahol egy termékeny vidéken kialakul a **földművelés**, az jóval megbízhatóbb megélhetést biztosít, mint a vadászat. És ameddig megmarad az asszonyok kezében, gyakorlatilag őket teszi az uralkodó nemmé a társadalomban, hiszen ők csinálnak minden fontosat – megtermelik az élelmet és megszülik-felnevelik a törzs következő nemzedékeit. Az anya magától is tudja, kik a lányai, ezért semmi szüksége nincs a házasság valamely szigorú formájára. A matriarchátus ezen erős válfajában a szerelem megmaradhat annak, aminek lennie kellene, hiszen sem gazdasági következményei, sem társadalmi béklyói nincsenek.

E társadalom asszonya önmagát és a világot egyazon csoda, a **termékenység** megtestesülésének látja. Földanya szüli a növényzetet és ezzel gondoskodik mindennapi életünk fenntartásáról; az asszony szüli a gyerekeket és ezzel fenntartja a törzset. Mivel a korai földművelés tipikusan vízzel jól ellátott területeken alakult ki, a veteményt meg nem veszélyes ragadozók dézsmálják, lényegében a termékenység az egyetlen olyan tényező, amire figyelni kell. Csak a jó föld hoz jó termést, de előbb-utóbb az is kimerül, meddővé válik; és ha nem a megfelelő, termékeny időszakban vetnek, szűkös lesz az aratás.

A termékenység feltűnően periodikus, és ez a világban is, az emberben is jól látható. A fény és sötétség (a tevékenység és az álombeli nyugalom) napi ciklusán túl ott a hold és az asszony havi ciklusa. A hold kikerekedik (mintha terhes volna) és kifényesedik, azután meg eltűnik a sötétben; az asszony vérzése pedig termékenységének a jele, de a vér a szülés, az élet és az (erőszakos) halál szimbóluma is. A sötétség/hideg és fény/meleg éves köre egyúttal a növényzet, mindenekelőtt a vetemény életciklusa is; és nagyjából az emberek és nagytestű állatok terhességének ideje is ennyi. A leghosszabb megfigyelhető ciklus az emberi élet; és erős a reményesség, hogy a halál után ez is újra kezdődik, különösen, ha a holttestet Földanya méhébe helyezzük, leginkább a magzat kuporgó helyzetében – hiszen a halott mag is új életre kel a földben. Amint az újjászületés eszméjének eredetét is itt találjuk, a még nagyobb ciklusokról, világkorszakokról való spekuláció is ennek az egyetemes jelenségnek a természetes kiterjesztéseként értelmezhető.

Mivel e szemléletmód lényege az asszony és a természet termékenységének analogiája, az ideillő rituálé a szimpatetikus mágia⁴⁵ lesz. Tulajdonképpen maga a vetés is

⁴⁵ Olyan mágia, azaz varázslás, amelynek alapja az az elképzelés, hogy különféle viszonyok (hasonlóság, érintkezés, analógia, affinitás, rész-egész viszony) a világ alapvető törvényeit jelenítik meg. Ha a viszony egyik tagját megváltoztatjuk, a hatás a másik tagon is jelentkezni fog (átviteli mágia). A mágia

tisztán mágikus aktus: a kívánt magot megmutatjuk a földnek, vagy inkább érintkezésbe hozzuk vele abban a reményben, hogy a termékeny Föld hasonló magvakat hoz majd létre. És nincs is kihez imádkozni: a termékenység elvont eszme. Még Földanya sem túl személyes. Bár nyilvánvalóan nőnemű, de a legkevésbé sem hasonlít emberre; túlságosan is közeli, látható és kézzelfogható (és túl nagy, lényegében kozmikus) ahhoz, hogy antropomorf lehessen; történeteket sem nagyon lehet mesélni róla. E mágiában a termékenység alkalmas szimbólumai: az asszony (testi valójában, de még sokkal inkább absztrakt szobrocskák formájában, amelyek leginkább agyagból, tehát földből készülnek), a vér (vagy színe, a vörös) és a növények.⁴⁶ A földet termékenyítő rituálé gyakran vért használ, akár menstruációs vért, akár a leölt áldozat kifolytatott vérét. Magától értetődik, hogy az ilyen rituálét a nők végzik, és a szakemberek (javasasszonyok, papnők, bábák, jósnők és boszorkányok) is mind asszonyok lesznek.⁴⁷

E világszemléletnek van néhány, mintegy véletlenül adódó előnyös vonása. Míg a politeizmus az irodalomnak kedvez, a mágia a tudománynak – a titokzatos összefüggések, amelyeket keres, sokszor valóságosnak bizonyulnak. A gyógyfüvek és mérgek ismerete, a fertőző betegségek természetének felismerése, az ég megfelelő állása és a vetés stb. időpontja közötti összefüggés fellelése, az akupunktúra és a talpmasszázs, végső soron a modellalkotás is – mind a szimpatetikum mágia alkalmazási kísérleteiből nőtt ki. Míg az istenek imádója társadalmi beilleszkedési és alkalmazkodó képességét gyakorolja, a mágus a való világot figyeli meg és kísérletezik vele. Innen eredeztethető tehát legalábbis a gyógyszerészet (benne a növénytan és a vegyészet), az orvostudomány jó része, na meg a naptárkészítés és vele a csillagászat és az aritmetika is.

Filozófiailag az egyetlen Földanya monizmusa egységes világmagyarázatot tesz lehetővé. Az elvont istennő, akinek csak szimbólumai vannak, nem pedig a szó szoros értelmében vett képmásai, sokkal inkább megfelelhet későbbi korok szükségleteinek. Mivel esszenciája a termékenység, azaz egy hatóerő, egy képesség, így jóval dinamikusabb és modernebb szemléletmódhoz vezethet, mint a vaskos-estlen szubsztanciákból kiinduló mechanikus megközelítések. Proto-tudomány voltából, a törvényszerűségek kutatásából adódik, hogy erős okság-fogalmat alakít ki; minden bizonnyal a *karman* eszméjének gyökerét is itt kell keresnünk.

Végül pszichológiailag is telitalálatnak tűnik. Központi fogalmai és asszociációs

.....
 másik alapvető típusa az ígézeteket, ráolvasásokat használó szó-mágia; ez abból indul ki, hogy az (igazi, helyes, titkos vagy szent) név és jelölete között esszenciális kapcsolat áll fenn.

⁴⁶ A lista még hosszan folytatható. A női szeméremtest ábrázolásai – legabsztraktabb, de általánosan ismert formájában lefelé mutató háromszög, esetleg benne egy függőleges vonallal vagy (férfimagot/magzatot szimbolizáló) pöttyel. Tojás, vagy tojás/anyaméh formájú tárgy, pl. nagyobb dió. Üregek és barlangok. Víz, a termékenység egy további nyilvánvaló feltétele (a mag befogadására alkalmas talaj és asszony is nedves). Továbbá fák és kígyók, évenkénti megújulásuk okán; de alakjuk miatt ezek a férfi princípiumot is megjeleníthetik. Az ősi európai anyagot igen részletesen mutatja be GIMBUTAS (1989): kül. 141–159 és 316–321.

⁴⁷ Utóbb aztán az erősen patriarchális vallások hajlamosak lesznek őket a fekete mágia művelőinek tekinteni és megtisztítani őket égi isteneik áldozati tüzeiben.

rendszere mélyen az egyetemes emberi tudatba ivódtak. Az anya mint egyéni létezésünk forrása; az asszonyi öl mint a születés, halál és a nemi gyönyörűség sötét helye – személyiségünk örök és alapvető motívumaivá lettek.

(c) **A szexuális dualizmus.** A férfiak persze nem boldogok az ilyen társadalomban elfoglalt szerény helyükkel; ha alkalmuk adódik rá, megpróbálnak visszatérni a középpontba. És amikor megtanulják, hogy állatot fogjanak az eke elé, ők kerülnek felülre, hiszen az állat férfitulajdon. A termékenységgel szemben a teremtő mag fontosságát hangsúlyozzák: az asszony, a föld csupán az anyagot adja, a lényeg a formát meghatározó mag lesz. Vetés nélkül, apa nélkül nincs aratás, nincs utód. A tulajdonképpeni gyermek, azaz a fiú az apára hasonlít, ahogyan a termés is az elvetett magra hasonlít. És hát erős férfiakat és bő aratást akarunk, a föld, az asszony csak eszköz.

E szemlélet egyik, nagyon elterjedt mitologikus leképezése az évente levágott, majd újraéledő Gabonaisten, a Termékenységistennő gyermeke és szeretője; ennek utánzásaképp pedig a földet termékenyítő vér legjobb formája immár emberáldozatból származik.

Kozmikus léptékben Földanyának szüksége van Ég Atyára, aki esővel termékenyíti meg. Jelképe a fallosz, a férfibüszkeség legfőbb tárgya és a bika, e látványosan erős és férfias állat, ami nem mellékesen az ekét is húzza. A képbe olyan rituálé illik, amelynek középpontjában férfi és nő (valós vagy csak szimulált) egyesülése áll, a világfolyamatot pedig kozmikus szeretkezésnek értik. Éppen ezt látjuk a tantrizmusban, de e szemléletmód félreérthetetlen jeleit már a *brāhmanák*ban megtaláljuk.⁴⁸ Az antropolomorfizmus itt jobban kifejlődik, különösen, amikor a Nagy Anya kapcsolata a földdel meglazul, és az Istennőt immár elsősorban a távoli Úr feleségének tartják.

E szexuális dualizmus egy másik formáját átmeneti jellege miatt viszonylag archaikusnak vélhetjük. Itt az anyai-anyagi princípium még meghatározó szerepet játszik, tevékeny és önálló, de már a férfiúi-szellemi elvnek alárendelve – az anyag a szellem hasznára és kedvéért működik. Ez a felfogás eredetileg a fizikai munkát nem végző, férfi uralkodó réteg vagy értelmiség számára lehetett vonzó; filozófiává tisztult alakja a klasszikus *sāmkhya*. Érdekes, hogy e rendszer célja nem a szellem uralma az anyag fölött, hanem csupán a kiszakadás belőle; megváltás-szava, a *kaivalya*, azt jelenti: egyedüllét. A férfi még nem tud igazán uralkodni az asszonyon, de el tud menekülni...

Csupán a földművelés szempontjából tekintve, az Indus-völgyi civilizáció meglepően archaikusnak tűnik. Az Indus és más nagy folyók évenkénti áradását aknázták ki, és nem feltétlenül használták állatot, mert szántásra nem volt szükség.⁴⁹ Így teljesen elképzelhető, hogy a földművelés nagyrészt még a nők munkája volt; ezért

⁴⁸ KEITH (1925): 345, 351–352, 476–477.

⁴⁹ „A modern gyakorlatban az ilyen földet nem szántják és nem is trágyázzák, és további vízre sincs szükség.” ALLCHIN–ALLCHIN (1968): 260. De ismerték az ekét és a szántást is; a legrégebbi fennmaradt szántóföldet Kalibanganban tárták fel és i. e. 2800-ra datálják. Találtak cserép eke-modelleket is; az eredetijük nyilván fából készült, így nem remélhető, hogy bárhol megmaradt volna. SINGH (2009): 157.

azt várhatjuk, hogy hangsúlyos szerepe lesz a Nagy Istennőnek. De az állattartás is jelentős volt már legalább négyezer éve folytonosan. A városi társadalomban minden bizonnyal a férfiaké volt a politikai uralom.⁵⁰

Mivel eredményeink valóban összecsengenek, feltételezhetjük, hogy a *dāsák* válása a termékenységi típushoz tartozott. A védikus áriják talán gyakrabban találkoztak az archaikusabb, népiesebb, csak a Földanya termékenységét befolyásolni kívánó mágikus szertartásokkal – az istentelen, idegenrítusú néppel. De észrevették a fejlettebb, dualista formát is: ha ritkán is, de említik a fallosz-imádókat.



7. kép balra. Papkirály. Égetett zsírkő, Mohendzso-daro, 17,5 cm



8. kép jobbra. Istennő jóga-pózban. Pecsételő, Mohendzso-daro M-305



9. kép. Bika. Pecsételő, Mohendzso-daro M-1103

⁵⁰ A híres „papkirály” szobornak (7. kép) nincs női megfelelője; a férfi isten (proto-Śiva) trónuson ül, az istennő nem (8. kép); a gyakorta ábrázolt tekintélyesebb állatok általában hangsúlyozottan hímek (a bika és a marhaféle „egyszarvú” mindig az: 9. kép).

Árya és dasyu találkozása

A legyőzött-leigázott népesség termékenységi vallására az áryák első reakciója a teljes elutasítás volt; leggyakrabban ezzel találkozunk a *Rg-vedá*-ban. Ám az idő múlásával ők maguk is letelepedtek és egyre nagyobb arányban a földművelés hasznából éltek, nem csak az állattartásból.⁵¹ Így aztán egyre inkább szükségük volt a földműves mágiára⁵² és egyre kevésbé igencsak harcias isteneikre. Ez magyarázza az indiai vallás fejlődésének számos vonását, amelyek közül néhányat már megemlítettünk; de most figyelmünket a filozófia eredetére összpontosítjuk.

A késővédikus látnokok némelyike megérezte, milyen nagy magyarázó erő van az egységes, összekötő, mindent magában foglaló princípiumban, és megpróbálta áttemelni saját világszemléletébe. Mivel erősen patriarchális társadalomhoz tartoztak, a Legvégső nőiségét viszolyogtatónak érezték, megpróbálták hát férfivá alakítani.⁵³ Talán ez lehet a dzsaina kozmogónia eredete; itt a világot kozmikus embernek ábrázolják.⁵⁴ (De figyelemreméltó, hogy e világóriást néha mindmáig nőneműnek tartják.⁵⁵)

Ugyanilyen neváltást⁵⁶ találunk a kozmikus Emberről szóló himnuszban, a *Puruša-süktá*-ban: „Az Ember mindez, ami volt s ami leendő.”⁵⁷ Az elrendezett világ

⁵¹ A védikus népek is megművelték a földet, legalábbis az ekét és a sarlót ismerték; de ennek jelentősége szerényebb volt és nem is becsülték sokra. RAU (1997): 205.

⁵² Ahogy a *dásák* integrálódtak az árya társadalomba, e rítusokat immár nem ellenséges-idegen népek végezték. Meglehet, az őslakosok többségének a társadalmi megbecsültsége szerényebb volt, de az egész közösség fennmaradása szempontjából alapvető fontossággal bírtak.

⁵³ OBERLIES (1998–99): 380 szerint az androgün öslény koncepcióját is megalkották, de védikus példái nem igazán meggyőzőek. Fordítása (amely alapvetően Geldnert követi) túlintertélt: „E [világ] bizony annak [a műve], ki bika és tehén [egyszerre]”. *Tád in nv árya vrsabbásya dhenór á námabbir mamire sákmyam góh*. (RV III.38,7ab). GELDNERNÉL (1951–1957): „Ez annak a műve, ki bika és tehén. A tehén társát ellátták nevekkal.” GRASSMANN (1876–1877) verziója: „Hiszen [az *Ádityák*] alkották e bőmagvú bika [Agni] sajátosságát a tehén lényegei (?) révén.” GRIFFITH (1973) értelmezése: „Megalkották a fejőstehénnek ugyanazt a társaságát itt az erős bika különféle formáival”. De jelentheti éppen azt is, hogy „A tehénnek, e bika fejőstehének természetét [a *gandbarvák*] nevekkal formálták”. – A tanulság, hogy radikálisan új interpretációt nem érdemes teljesen érthetetlen sorokra alapozni.

⁵⁴ ZIMMER (1951): 241–248. A dzsainizmus ősi, nemvédikus vallás. Vardhamāna Mahāvīra, akit a kézikönyvek gyakorta az alapítójának mondanak, minden bizonnyal a Buddha kortársa volt (i. e. 400 körül); ám ő csupán megtisztult szent (*tīrtham-kara*, ‘gázlókészítő’, azaz spirituális úttörő és útmutató) volt és a Kelet-Indiában régóta meggyökeresedett vallás reformere.

⁵⁵ ZIMMER (1951): 259.

⁵⁶ Súlyos ellenvetésnek tűnik, hogy a feldarabolt óriás mítosza indoeurópai örökség, és már alapformájában is hímnemű öslényről szólt, nem történt tehát semmiféle nemcsere. Mivel ezt az álláspontot kitűnő és bő anyag támasztja alá (LINCOLN 1986), ezért cáfolatára is hosszabb terjedelemben tettem kísérletet (RUZSA 2006). Vizsgálódásaim eredménye, hogy a mítosz univerzális (nem indoeurópai), és általában nőnemű az öslény, mint a legrégebbi ismert verzióban, a mezopotámiai Ti’amat tengeri szörny és egyetemes ósanya esetében is, akinek kettévágott testéből lesz a föld és az ég. Indiában a motívum csak a Védák legkésőbbi rétegében bukkan fel, korábban nyoma sincs; valószínű tehát, hogy újítás vagy új átvétel, és a forrása még minden bizonnyal nőnemű lény részeként értelmezte a kozmoszt.

⁵⁷ *puruša evédám sárvaṃ yád bhūtám yác ca bhāvyaṃ* (RV X.90,2ab)

minden alkotórésze, beleértve a társadalmi berendezkedést is, e „kezdetben született”⁵⁸ gigászi férfi feláldozása révén jön létre.

Említésre méltó, hogy e himnuszban más jeleit is megtaláljuk a „bennszülöttekhez” való alkalmazkodásnak. A négy társadalmi rend (*varṇa*)⁵⁹ sokszor emlegetett eredeztetésén túl, teljesen egyértelmű, hogy e himnuszban az áldozat immár nem felajánlás, hanem mágia.⁶⁰ Ugyanis e kozmikus áldozatot maguk az istenek, a *devák* végzik el – nincs is tehát kinek áldozni;⁶¹ bár, furcsamód, maguk az istenek is ebből az áldozatból keletkeznek. A termékenységi kultuszok ciklikus világszemlélete is megjelenik: az esztendő is bele van fonva a történetbe,⁶² és találkozunk azzal a zavarba ejtő eszmével, hogy az apától született a lány, a lánytól az apa.⁶³

Meglehet, ugyanez a tendencia folytatódik egyre erősebb megszemélyesítéssel a későbbi *Prajā-pati* (‘az utódok ura’), majd *Pitā-maha* (‘nagyatyja’) istenségekkel.

Ám az egész vállalkozás eleve kudarcra van ítélve: a Nagy Anya magyarázó ereje éppen nőiségéből fakad. Ha férfivá alakítják, a kép vagy nevetségesen zavarossá válik, vagy minden erejét elveszíti, hiszen éppen az életet szülő jellegzetes asszonyi termékenység marad ki belőle.⁶⁴ Van azonban egy másik, nehezebb, de gyümölcsöző megoldási lehetőség a nemi konfliktus megoldására, nevezetesen a további absztrakció: nem hím, de nem is nőtény, a termékenység vagy teremtés elvont princípiuma, a semleges nemű és személytelen Egy.

Szakítás az antropomorfizmussal

A gyönyörű Teremtéshimnusz, a *Nāsadīya-sūkta* (RV X.129) éppen ezen az úton jár. Amaz Egy, amikor létrejött, sem létező, sem nemlétező nem volt; sötétség borította sötétség volt, űr rejtette világolatlan víz – gondosan megválogatott, kivétel nélkül semleges nemű szavak.⁶⁵ De ez nem modern filozófiai elmélkedés eredménye: a

⁵⁸ *jātām agratāh* (RV X.90,7b)

⁵⁹ A társadalom-Ember lábából keletkezett a legalacsonyabb rend, a *sūdrák*. Ők egyértelműen nem-árják, és mind a mai napig teljesen ki vannak zárva a védikus rituáléból.

⁶⁰ A legkevésbé sem tekinthető véletlennek, hogy (szinte egyetlenként) ezt a védikus himnuszt széles körben használják az áldozás helyébe lépő hindu *pūjā* rituáléban is.

⁶¹ A költő (a transzcendenciához nagyon is illő) paradoxonban gyönyörködve hangsúlyozza is ezt: „Az áldozattal az áldozatnak áldoztak az istenek”, *yajñéna yajñám ayajanta devás* (RV X.90,16a).

⁶² „Mikor az istenek az Emberrel mint felajánlással elvégezték az áldozatot, a tavasz volt a ghí, a nyár a tűzifa, az őszi a felajánlás.”

yāt pūruṣeṇa havīṣā devā yajñám ātanvata |

vasantō aśyāsīd ājyam grīṣmā idhmāh śarād dhavīh || (RV X.90,6).

⁶³ „Tőle született Viráj, Virájból az Ember”, *tāsmād virājā ajāyata virājo ādhi pūruṣaḥ* (RV X.90,5ab). *Virāj*, az Uralkodó (vagy Ragyogó) lehet férfi is, nő is. A születik (*jāyate*) ige használata mindkét princípium nőiségére utal, éspedig külső nemző nélkül.

⁶⁴ Nem ugyanez a helyzet, ha egy érett, monoteista istenképpel társul az elképzelés: ekkor a hinduizmusban igen fontos panteizmushoz jutunk, aminek klasszikus szövege a *Bhagavad-gītā* 11. éneke.

⁶⁵ *tād ēkam* (2c), *ābhū* (3c), *nāsad aśin nō sād aśit* (1a), *tāma aśit tāmasā gūḷhām* (3a), *tuchyām* (3c), *apraketām salilām* (3b)

legszorosabb kapcsolatban áll az ősi termékenységi szemlélettel. Egyértelműen eleven lényről van szó: „Természetétől lélegzett, széltelen amaz Egy”,⁶⁶ „A hó erejével megszületett amaz Egy”⁶⁷ – tehát lélegzik, meleg, születik. Azután először vágy jött rá, ami az elme első magva lett.⁶⁸

Innentől már a kozmikus szeretkezés dualista modellje kerül elő, természetesen ez is teljesen elvont formában. „Vajh alul volt-e, avagy felül volt? Maghintők voltak, erők voltak; természet alatt, átnyújtás rajta.”⁶⁹ A felülről fallikusan lenyúló, magvát elhelyező (*reto-dhā*) princípium az Ég Atyát idézi, míg az alul lévő erő vagy nagyság (*mabiman*), a természet (*sva-dhā*, ‘magába fogadó’) nem más, mint az Anyaföld termékenysége. Feltétlenül érdemes megjegyeznünk, hogy e két női termékenységre utaló kifejezés már az első részben, a semleges nemű ős-Egyre alkalmazva is előfordult (3d és 2c) – így ez az absztrakt entitás nem csak általában kapcsolódik a termékenységi világképhez, hanem még fellelhetőek rajta annak a nyomai, hogy az asszonyi elvből fejlődött ki.

Az árják fénylő istenei jelentéktelenek az ős-Egyhez képest, semmi szerepük a kozmosz keletkezésében, sőt nem is tudnak róla. „A [világ] teremtésén innen vannak az istenek; ki tudja hát, honnan lett?”⁷⁰

A *Chāndogya-upaniṣad* híres hatodik fejezetében, ahol Uddālaka Āruṇi a fiát, Śvetaketut tanítja a végső igazságokra, az Abszolútum megnevezése: Létező (*sat*) és Egy (*eka*). Látható, hogy az elvontság ellenére is termékeny, anyagi princípiumról van szó, hiszen a *bő*, a *víz* és az *étel* belőle jön létre (mind a férfias *syj*, ‘kibocsát’, mind a nőies *jan*, ‘születik’ szó előfordul). Együttesen ez a három, a Létezőből született forma (*rūpa*) alkotja az egész világot és minden részét is. Eléggé elevennek tűnnek: tölük függ a szaporodás módja (tojásból, anyaméhből, hajtásból), az emberben pedig hús, vér, velő stb. képében jelennek meg. A természet ciklicitását is kifejezik: a forró, az esős és az aratási évszakot is jelképezik, azaz együttesen az indiai esztendőt.⁷¹

A világ az egyetlen szubsztrátum módosulása, elváltozása (*vikāra*), nem pedig illúzió. Ez utóbbi, általánosan elfogadott értelmezés az ezer évvel későbbi *vedānta* filozófus, Śāṅkara magyarázatát követi, és egy (nyilván nem teljesen véletlen) félreértésen alapul. A híres refrén, *vācārambhaṇam vikāro nāma-dheyam*, nem azt jelenti, hogy „a módosulat csupán nyelvfüggő név”,⁷² hanem azt, hogy „a nyelv a módosu-

⁶⁶ *ānīd avātām svadhāyā tād ékaṁ* (2c)

⁶⁷ *tāpasas tām mabinjāyataikam* (3d)

⁶⁸ *kāmas tād āgre sām avartatādhi mānaso rétaḥ prathamām yād āsīt* (4ab)

⁶⁹ *adbāḥ svīd āsīzd upāri svīd āsīzt |*

retodhā āsan mabimāna āsan svadhā avāstāt prāyatih parāstāt (5bcd)

AUFRECHT kiadásában (1861–63): 2. köt. 421 az első *āsīzt* hangsúlytalan, a második *āsan* pedig *āsant* alakban szerepel. Itt MACDONELL (1917): 210 szövegét követem.

⁷⁰ *arvāḡ devā aśyā visārjanenā tḥā kō veda yāta ābabhūva* (6cd)

A jobb híján teremtésnek fordított *visarjana* alapjelentése ‘eleresztés, kibocsájtás, (ki)ürités’.

⁷¹ VAN BUITENEN (1957): 91–92.

⁷² PL. RADHAKRISHNAN (1953): 446–447.

latot ragadja meg, ezt használja névként”.⁷³ A Létező eleven, vagy inkább a minden élőlényt átható élet maga. Árukkodó a hasonlat: az élet nedvei a fát a legkisebb galylyacskáig átjárják. A másik földműves-hasonlatban, a fügefánál a hím-jellegű mag kerül előtérbe: az apró fügemag láthatatlanul parányi esszenciája határozza meg a hatalmas fa szerkezetét.

Itt már jóval tudatosabb erőfeszítést látunk a termékenység-eszme dualitásának meghaladására⁷⁴ és mindkét aspektusának, az anyagnak és a formai-szellemnek beolvasztására az Egyetlen semleges nemű princípiumba, amit a többi *upanişad* Brahmannak nevez. E név is utal arra, hogy a fogalom eredete a mágikus világ-szemléletben keresendő. A *brāhmanā*k korában a *brahman* már nem imádságot, hanem *mantrát*, varázsigét jelent, továbbá – és itt ez a fontosabb – a varázslat hatóerejét, a világot működtető varázserőt.⁷⁵ Maga az *upanişad* kifejezés is (valamint az *upanişadok*ban oly gyakori *upāsana*, ‘meditációs tisztelet’) eredetileg egy tipikusan mágikus fogalmat fejez ki, a homologizációt: itt két dolgot kapcsolunk össze vagy tekintünk azonosnak, az egyik a kozmikus-isteni síkon, a másik az emberi-személyes síkon helyezkedik el (pl. Nap–szem, szél–lélegzet).⁷⁶ Valójában az *upanişadok* központi tanítása, a Brahman és az *ātman* azonossága sem más, mint a kozmikus és az egyéni lényeg teljes homologizálása.

Konklúzió

Fejtegetéseimben számos apró adalék szerepelt, amelyek közül némelyik meggyőzőbbnek tűnhet, mint mások, némelyikük pedig akár átgondolásra is szorulhat. Így talán nem felesleges újra kimondani e dolgozat alaptézisét, amely talán akkor is elfogadható, ha az értelmezések és az elemzések részletein további vitának van helye.

A Brahman absztrakt és univerzális filozófiai fogalma nem a védikus világszemlélet lineáris, belső fejlődésének eredménye: gyökerét a (lényegében nem-védikus) Földistennő dezantropomorfizálásában lelhetjük fel. Ennek az átalakulásnak döntő motívuma a termékenységkultusz és a benne meghatározó Nagy Anya kép idegensége lehetett a patriarchális árjak számára.

Ennek az észrevételnek nem csak az előtörténet szempontjából van jelentősége, nagyon is relevánsnak tűnik az utóélet megértéséhez is. Ha észrevesszük az absztrakt Egy termékenységkultuszbeli gyökereit, sokkal kevésbé tűnik meglepőnek, amikor ezer év múltával a vállaltan szexuális képekkel dolgozó tantrizmusban él tovább az *upanişadok* és a *sāmkhya* filozófiai koncepciójának számos eleme.

Azt is érdemes felvetnünk, hogy talán a régi görögöknél is hasonló folyamat ve-

⁷³ Részletesebben lásd RUZSA (2004).

⁷⁴ „Csakis a Létező létezett, egyes-egyedül, *második nélkül*” (*Chāndogya-upanişad* VI.2.1: *sad eva... āśīd, ekam eva, a-dvītiyam*) – azaz nem volt párja.

⁷⁵ Ez a jelentés már a RV-ban felbukkan, lásd GRASSMANN (1873): 916.

⁷⁶ OLIVELLE (1998): 24.

zethetett el a filozófiai gondolkodás megszületéséhez. Hiszen ott is az árkáéhoz igen hasonló vallást követő indoeurópaiak hódítottak meg egy olyan népet, ahol a Nagy Istennő kultusza igencsak eleven volt; a két vallás kölcsönhatása jól látszik a történeti feljegyzésekben.⁷⁷ Lehet, hogy felleltük a kulcsot annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy miért nincs jelen a filozófia a legtöbb civilizációban? Talán mert nem kellett szembesülniük azzal a konfliktussal, amely a világ vallási értelmezésének két alapvető típusa közötti intenzív érintkezésből adódik?

Rövidítések

DEDR BURROW–EMENEAU (1984)
 MBh DANDEKAR (1971–1976)
 RV AUFRECHT (1861–1863)

Bibliográfia

- Allchin, Bridget – Raymond Allchin: *The Birth of Indian Civilization: India and Pakistan before 500 B.C.*, Penguin Books, 1968.
- Aufrecht, Theodor: *Die Hymnen des Rigveda*, Berlin, Ferd. Dümmler, 1861–1863.
- Bhattacharyya, Narendra Nath: *The Indian Mother Goddess*, Delhi, Manohar, 1977².
- Bronkhorst, Johannes: *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, 2. kiadás, Delhi, Motilal Banarsidass, 1993a.
- Bronkhorst, Johannes: *The Two Sources of Indian Asceticism*, Bern, Peter Lang, 1993b. (Reprint Delhi, Motilal Banarsidass, 1998.)
- Bronkhorst, Johannes: *Greater Magadha: Studies in the culture of early India*, (Handbook of Oriental Studies, Section 2 South Asia, 19), Leiden – Boston, Brill, 2007.
- Burrow, Thomas és Murray Barnson Emeneau: *A Dravidian Etymological Dictionary*, (2nd edition), Oxford, Clarendon Press, 1984.
- Bühnemann, Gudrun: *Pūjā: A Study in Smārta Ritual*, (Publications of the De Nobili Library 15), Vienna, 1988.
- Chakravarti, Mahadev: *The Concept of Rudra-Śiva through the Ages*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1994². (Reprint 2002.)
- Chattopadhyaya, Debiprasad: *Lokāyata: A Study in Ancient Indian Materialism*, Delhi, People's Publishing House, 1959.
- Dandekar, R.N. (szerk.): *The Mahābhārata: Text as Constituted in the Critical Edition*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1971–1976.
- Erdosy, George: „The archæology of early Buddhism”. In N.K. Wagle – F. Watanabe (szerk.): *Studies on Buddhism in Honour of Professor A.K. Warder*, Toronto, 1993, 40–56. (Idézi Bronkhorst 1999: 48.)

⁷⁷ GIMBUTAS (1989): 318.

- Fairservis, Walter A.: *The Roots of Ancient India*, Chicago, 1975. (Idézi Shaffer-Lichtenstein 1999: 255.)
- Fairservis, Walter S: „The Harappan Civilization and the R̥gveda”. In Michael Witzel (szerk.): *Inside the Texts, Beyond the Texts: New Approaches to the Study of the Vedas*, (Harvard Oriental Series, Opera Minora 2), Cambridge, 1997, 61–68.
- Geldner, Karl Friedrich: *Der Rig-Veda: Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*, (Harvard Oriental Series, 33–36), Cambridge MA, Harvard U.P., 1951–1957.
- Gimbutas, Marija: *The Language of the Goddess*, London, Thames & Hudson, 1989. (Reprint 2001.)
- Grassmann, Hermann: *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Leipzig, 1873. (Reprint Delhi 1999.)
- Grassmann, Hermann: *Rig-Veda: Übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1876–1877.
- Griffith, Ralph T. H.: *The Hymns of the R̥gveda: Translated with a Popular Commentary by —*, (Edited by Prof. J. L. Shastri), Delhi, Motilal Banarsidass, 1973. (Reprint 1995.)
- Hale, Wash Edward: *Āsura in Early Vedic Religion*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986. (Reprint 1999.)
- Hillebrandt, Alfred: *Vedic Mythology*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999³. (Eredetileg *Vedische Mythologie*. Breslau 1927–1929².)
- Hock, Hans Heinrich: „Through a glass darkly: Modern ‘racial’ interpretations vs. textual and general prehistoric evidence on ārya and dāsa/dasyu in Vedic society.” In Johannes Bronkhorst – Madhav Deshpande (szerk.): *Aryan and Non-Aryan in South Asia: Evidence, Interpretation and Ideology*, (Harvard Oriental Series, Opera Minora 3), Cambridge, Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, 1999, 145–174.
- Kale, M.R.: *The Nīti and Vairāgya Śatakas of Bhartṛhari*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1971⁷. (Reprint 2004.)
- Keith, Arthur Berriedale: *The Karma-Mīmāṃsā*, (The Heritage of India), 1921. (Reprint Delhi, Oriental Books Reprint corporation, 1978.)
- Keith, Arthur Berriedale: *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, (Harvard Oriental Series 31–32), 1925. (Reprint Delhi, Motilal Banarsidass, 1989.)
- Kulke, Hermann – Dietmar Rothermund: *A History of India*, London, Routledge, 1998³.
- Lincoln, Bruce: *Myth, Cosmos and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge MA – London, Harvard U.P., 1986.
- Macdonell, Arthur Anthony: *A Vedic Reader for Students*, Oxford U.P., 1917. (Reprint Madras 1972.)
- Macdonell, Arthur Anthony – Arthur Berriedale Keith: *Vedic Index of Names and Subjects*, London, 1912. (Reprint Delhi, Motilal Banarsidass, 1995.)

- Mārkandeya-purāna*,
http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskr/3_purana/mkp1-93u.htm
 (Ellenőrizve 2014. november 16.)
- Marshall, John: *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization: Being an Official Account of Archaeological Excavations at Mohenjo-Daro Carried Out by the Government of India Between the Years 1922 and 1927*, London, 1931. (Reprint Delhi, Asian Educational Services, 1996.)
- Oberlies, Thomas: *Die Religion des Rgveda*, (Publications of the De Nobili Research Library, 26–27), Wien, 1998–1999.
- Oldenberg, Hermann: *The Religion of the Veda*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1988.
- Olivelle, Patrick: *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford U.P., 1993.
- Olivelle, Patrick: *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, New York – Oxford, Oxford U.P., 1998.
- Pande, Govind Chandra: *Studies in the Origins of Buddhism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1995⁴.
- Parpola, Asko: „From Archaeology to a Stratigraphy of Vedic Syncretism: The banyan tree and the water buffalo as Harappan-Dravidian symbols of royalty, inherited in succession by Yama, Varuṇa and Indra, divine kings of the first three layers of Aryan speakers in South Asia”. In Arlo Griffiths – Jan E.M. Houben (szerk.): *The Vedas: Text, Language & Ritual*, Groningen, Egbert Forsten, 2004, 479–515.
- Piggott, Stuart: *Prehistoric India*, Harmondsworth, Penguin Books, 1950.
- Radhakrishnan, Sarvepalli: *Indian Philosophy*, Oxford U.P., 1929². (Reprint Delhi, 1994.)
- Radhakrishnan, Sarvepalli: *The Principal Upanishads: Edited with introduction, text, translation and notes by —*, Oxford U.P., 1953. (Reprint Delhi, 1992.)
- Ratnagar, Shereen: „Does Archæology Hold the Answers?” In Johannes Bronkhorst – Madhav Deshpande (szerk.): *Aryan and Non-Aryan in South Asia: Evidence, Interpretation and Ideology*, (Harvard Oriental Series, Opera Minora 3), Cambridge, Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, 1999, 207–238.
- Rau, Wilhelm: „The earliest Literary Evidence for Permanent Vedic Settlements”. In Michael Witzel (szerk.): *Inside the Texts, Beyond the Texts: New Approaches to the Study of the Vedas*, (Harvard Oriental Series, Opera Minora 2), Cambridge, 1997, 203–206.
- Ruzsa Ferenc: „The meaning of Āruṇi’s promise”. *Indologica Taurinensia*, XXX, 2004, 229–235.
- Ruzsa Ferenc: „A tamil nyelv és az indoárja hangfejlődés”. In Felföldi Szabolcs (szerk.): *Abhivādana: Tanulmányok a hatvanéves Wojtilla Gyula tiszteletére*, Szeged: Szegedi Tudományegyetem Ókortörténeti Tanszék, 2005, 265–273.
- Ruzsa Ferenc: „Puruṣa és Ymir: Az összehasonlító mitológia kísérleti ellenőrzése”. *Kéréknyomok I*, 2006, 5–22.

- Ruzsa Ferenc: „Johannes Bronkhorst: Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India”. (Recenzió), *Keréknymok* 2, 2007, 142–151.
- Ruzsa Ferenc: „Ismerte-e a Mester a Védákat?” *Keréknymok* 5, 2009, 24–38.
- Ruzsa Ferenc: „The influence of Dravidian on Indo-Aryan phonetics”. In Jared S. Klein – Kazuhiko Yoshida (szerk.): *Indic Across the Millennia: from the Rigveda to Modern Indo-Aryan*, Bremen, Hempen Verlag, 2013, 145–152.
- Ruzsa Ferenc: „Istenérvek a hindu logikai iskolában.” In Kendeffy Gábor – Vassányi Miklós (szerk.): *Istenfogalom és istenérvek a világ filozófiai hagyományjaiban*, Budapest, KRE – L'Harmattan, 2015. (Kiadás alatt.)
- Sergent, Bernard: *Genèse de l'Inde*, (Bibliothèque scientifique Payot), Paris, Payot & Rivages, 1997.
- Shaffer, Jim G. – Diane A. Lichtenstein: „Migration, Philology and South Asian Archæology”. In Johannes Bronkhorst – Madhav Deshpande (szerk.): *Aryan and Non-Aryan in South Asia: Evidence, Interpretation and Ideology*, (Harvard Oriental Series, Opera Minora 3), Cambridge, Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, 1999, 239–260.
- Singh, Upinder: *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century*, Delhi, Pearson Education India, 2009.
- van Buitenen, Johannes Adrianus Bernardus: „Studies in Sāṃkhya (III)”. *Journal of the American Oriental Society*, LXXVII, 1957, 88–107.
- Vekerdi József (szerk.): *Szanszkrit líra*, (Lyra Mundi), Budapest, Európa, 1988.
- Walker, Benjamin: *Hindu World: An Encyclopedic Survey of Hinduism*, Allen & Unwin, 1968. (Reprint Delhi, Indus, 1995.)
- Witzel, Michael: „The Development of the Vedic Canon and its Schools: The Social and Political Milieu”. In Michael Witzel (szerk.): *Inside the Texts, Beyond the Texts: New Approaches to the Study of the Vedas*, (Harvard Oriental Series, Opera Minora 2), Cambridge, 1997, 257–345.
- Zimmer, Heinrich: *Philosophies of India*, Edited by Joseph Campbell, (Bollingen Series 26), Princeton U.P., 1951. (Reprint 1969.)

Abstract

The fertile clash, by Ferenc Ruzsa.

In this paper an important possible source of philosophical thinking in India is suggested: the fruitful conflict of two cultures. There are many clear traces in the Rg-Veda of the alien religion that the invading Aryan tribes found in India. Combining these data with the archaeological findings from the area, that is, from the Indus Valley Civilisation, and also with some very general considerations, the following picture emerges:

The warlike, nomadic pastoralist Vedic people followed a sacrificial polytheistic religion with very strong masculine bias, while the native peasants practised fertility-oriented agricultural magic where Mother Earth had a central role.

Features of the two cultures mingled in many interesting ways. For the victorious Aryans the impressive idea of the great female was distasteful for a long time and they tried to transform the concept of the world-woman repeatedly. The Puruṣa hymn of the Ṛg-Veda seems to be one such attempt, paving the way to the full-blown pantheism of the Bhagavad-Gītā. However, when, instead of being masculinised, the female principle is divested of its anthropomorphic traits, the neutral world-essence emerges, that is, the Brahman of the Upaniṣads. This is quite clearly philosophical.