355.

Puskás Ildikó

LÉLEK A KÖRFORGÁSBAN

BALASSI KIADÓ

Puskás Ildikó

LÉLEK A KÖRFORGÁSBAN

Puskás Ildikó

LÉLEK A KÖRFORGÁSBAN

A hinduizmus születése

BALASSI KIADÓ
BUDAPEST

Készült az Oktatási Minisztérium Felsőoktatási Pályázatok Irodájának
„Felsőoktatási Tankönyv- és Szakkönyvtámogatási Program"-ja keretében

A borítón
Táncoló Siva. Csóla bronz,
10. század

© Puskás Ildikó, 2000

ISBN 963 506 328 8

Balassi Kiadó
A kiadásért felel Kőszeghy Péter igazgató
Felelős szerkesztő Ruttkay Helga
Műszaki szerkesztő Szák András
Tördelte Gerse Csilla
Megjelent 22,5 (A/5) ív terjedelemben
A nyomdai munkálatokat
a Zenith Rt. Egyetemi Nyomda – 00.6744 Budapest, végezte
Felelős vezető Ujvárosi Lajos vezérigazgató

Tartalom

Előszó 9

Bevezetés 13
Az elnevezés 13
Földrajzi határok 16
A belső területek 20
Népek és nyelvek 27
A Szubkontinens nyelvei 31

Az Indus Civilizáció vallása 47
Tudománytörténeti előzmények:
az Indus Civilizáció felfedezése 47
Az Indus Civilizáció virágkora 58
Az Indus Civilizáció vallása 64

A védikus vallás 78
Visszapillantás: európai tudósok és a védikus irodalom 78
Irodalom- és vallástörténeti művek a védikus valláshoz 82
A Védák vallása 94
Kronológiai problémák 98
A négy Véda. A *Rigvéda* 101
A *Rigvéda* istenei 103
Teremtés és eszkhatológia 139
A *Jadzsurvéda* 146
A *Számavéda* 172
Az *Atharvavéda* 173
Összefoglalás 177

A bráhmanizmus 179
A bráhmanák és az eposzok kora 179
Az upanisadok kora 197

A heterodox vallási rendszerek 215
Az ádzsívikák 217
A dzsainizmus 218
A buddhizmus 224

A hinduizmus 250
Bevezetés 250
A hinduizmus születése 253
Lélek a körforgásban 256

India újkori vallásai 286

Bibliográfia 293

Édesanyámnak
és Édesapám emlékének

Előszó

Az ember, mióta emberi tudata határozza meg, mindig meg akarta érteni a körülötte lévő világot. Inkább érezte, mint tudta, hogy vannak tőle független erők, történések, amelyek befolyásolják sorsát, meghatározzák a létért való küzdelmének eredményét, magának és közösségének fennmaradását, leegyszerűsítve: mindazt, ami jó és amire vágyott, és mindazt, ami rossz és elkerülendő. Nem volt egyértelmű, hol, milyen formában keresse ezeket az „erőket", hogyan közelítse meg őket, s hogy mit kell tennie azért, hogy önmaga és saját közössége iránt jóindulatra hangolja őket, vagy legalábbis tompítsa a kiszámíthatatlan hatásokat. Kereste tehát a *Láthatatlan*ban, a *Rejtőzködő*ben, az *Óvó*ban, az *Ártó*ban, elképzelte *szellemlények*ben, gonosz *démonok*ban, az *ősök szelleme*ben, félte a *Betegség*et, tisztelte a *Boldogság*ot, a *Szerencsé*t, ami eleinte alig volt több, mint a napi élelem megszerzése, a vészhelyzetek elkerülése; az égitesteknek, kivált azoknak, amelyek befolyásolni látszottak a természet ritmikus rendjét, különleges szerepet tulajdonított, mint a Nap és a Hold ellentétpárjának, hitt a Nappalban és az Éjszakában, az új napkeltét hozó Hajnalban, az éjszaka félelmét eloszlató csillagokban, az évszakok változásában; a természet jelenségeiből absztrahálta a Szelet, az Esőt, a Vihart, a Tikkasztó Hőséget és az ezzel rokon Lázat, úgy vélte, a ható, de nem mindig látható, ám sokszor megtapasztalható „erő" benne van fűben-fában-virágban, a vizek sokféleségében, az állatvilág sok-sok, eredetileg talán minden egyedében, s őt, az embert, a Föld és az Ég Anyaként és Apaként öleli körül, ha tudja, hogyan viszonyuljon a világhoz – ma úgy mondanánk: ha tiszteli a makro- és mikrokozmosz felismert és fel nem ismert törvényeit, s emberi közösségének hagyományait, előírásait. Azt is korán tudatosította, hogy vannak, akik többet tudnak, és jobban megértik,

mi a helyes és mi a helytelen, s miként áldozatokkal és imákkal, szertartásokkal és ajándékokkal jónak látta az „erőket" kedvezőre hangolni, megtanulta a hozzáértő emberek szolgálatát is hasznosítani, igénybe venni és jutalmazni.

Az emberiség tehát a történelem hajnalától minduntalan arra kényszerült, hogy gyarapodó képességei, újabb ismeretei s változó életformája alapján újrafogalmazza az ember és a rajta kívül álló világ kapcsolatát, s ezáltal mind sokrétűbb, mind árnyaltabb válaszok egész rendszerét alkossa meg. A közösségi tapasztalat rendszerbe foglalása már nem maradhatott közös tevékenység: éppúgy a legrátermetteb személy feladata lett, mint a munkában legügyesebbé, legtapasztaltabbé a közösség irányításának feladata, ami gyakran különbözött például a védelmi, terület- vagy zsákmányszerzői teendőktől. Olykor ezek a feladatkörök három vagy két ember kezébe kerültek, a közösségirányítás békés és háborús viszonyok között lehetett egyetlen személy felelőssége, az azonban ritkábban fordult elő, hogy az ember által konkrétságukban nem megragadható, de hatásukban közvetlenül érzékelhető „erőkkel", „hatalmakkal", „lényekkel" való kapcsolattartás ugyanazon hatalomgyakorló vezető tevékenysége lett volna. A „felettes hatalmakkal" való érintkezéshez nem csupán rátermettségre, jó fizikai adottságokra, erőre, bátorságra, szervezni tudásra, esetleg látványos utódnemzési képességre volt szükség, hanem valami másra, többre, például olyasfajta érzékenységre, amellyel a személy nemcsak eligazodik az embert körülvevő láthatatlan világban, hanem ki is ismeri azt, tudja, mikor mire van szükség, miként befolyásolhatja ezt a világot, illetve képviselőit, eligazodik élet és halál bonyolult kérdéseiben, ismeri az elődök tapasztalatainak értékét, megőrzi és alkalomadtán felhasználja azokat, s nem visszaél tudásával, hanem azt a közösség javára fordítja.

Az, hogy ezen feladatkörök hogyan realizálódtak az egyes közösségeken belül, először is attól függően vizsgálható, hogy az őstörténet és korai történelem mely korszakát tanulmányozzuk, s milyen források állnak rendelkezésre kutatásainkhoz. Minél régebbre megyünk vissza, annál inkább a régészeti forrásanyag lesz a meghatározó, amelynek gazdagsága az emberi tevékenység sokrétűbbé válásának, az életforma változásának, és, természetesen, azon szerencsés körülményeknek a függvénye, amelyek a leleteket megőrizték, illet-

ve feltárhatóvá tették. Az őstörténet, az írásbeliség előtti történelem hiedelemvilágának rekonstruálásához és megértéséhez azonban a tárgyi leletek nem elégségesek, a vallástörténészek ehhez a néprajztudományt, a kulturális anthropológiát hívták segítségül: egyfelől a törzsi társadalmak korábbi tanulmányozása, másfelől azoknak a közösségeknek, népcsoportoknak a vizsgálata révén, amelyek beleilleszkedtek ugyan korunk világába, ugyanakkor megőrizték vagy feltámasztották archaikus hagyományaikat. A régészettudomány is él ilyen módszerekkel, természetes, hogy a vallástörténeti kutatásokban is felhasználjuk őket. Az is alapvetően befolyásolja a korai idők vallási hiedelmeinek és szertartásainak értelmezését, hogy milyen földrajzi-természeti környezetben éltek ott a régmúlt korok emberei: a kontrollanyag kiválasztásánál erre is figyelemmel kell lennie a kutatásnak. Ismét más kérdéseket vet fel az, hogy a társadalmi fejlődés milyen fokáról van szó: értelemszerűen más a helyzet a gyűjtögető, vadászatból, esetleg halászatból élő palaeolithikus, illetve mezolithikus kultúrákkal, mint a biztosított élelemtermelésre áttért, állattartással és földműveléssel foglalkozó, letelepült életmódot folytató neolithikus közösségekkel. Az ember kiszolgáltatottsága az életformaváltásokkal többször is megváltozott: a közösség és irányítói tehetségén múlott, milyen intelligensen küzdött meg az újfajta nehézségekkel, hogyan racionalizálta azokat, vagyis a kihívásokra miként felelt. Ebben a folyamatban nagy szerepet kapott a jelenségek és tevékenységek azon sora, amelyek már viszonylagos egyértelműséggel a *vallás* gyűjtőfogalmába, fogalomkörébe tartoznak. Ekkor a megfoghatatlanabb, mindenképpen személytelenebb „erők" helyett – nevezze őket bárhogyan is a tudomány – az újfajta emberi tevékenységet meghatározó, az annak környezetét alkotó világ elemei kerülnek a középpontba. A neolithikus életformára való áttérést – a jégkorszak elmúltával beköszöntő kedvező éghajlat, a mérsékelt égövi zónában, kivált a folyók, majd folyamok, esetleg a tengerek mentén adódó lehetőségek, közöttük a háziasítható állat- és növényfajták ottani előfordulása, a szerszámkészítés tökéletesítése, a kerámiakészítés és az épített lakóhely „feltalálása", s a mindezekkel járó szükségképpen bekövetkező társadalmi tagozódás mellett – az ember és világ kapcsolatának újraértelmezése, s azt az újraértelmezésnek megfelelő gyakorlati tevékenységben is megjelenítő szertartásos cselekvéssorozatok, az absztrakt gondolkodás ma alig hihető,

történelmileg viharos sebességgel elért foka, s az a hit, hogy az ember képes hatékonyabban befolyásolni a természetfelettit – együttesen eredményezték. Az első neolithikus falvak megjelenését követően hamarosan kialakult az egymással csere- vagy más kapcsolatba kerülő településcsoportok átértelmeződő, új típusú rendszere: a legeredményesebb település kiemelkedése, majd az első városállamok, a területi államok, és az első birodalmak megszületése. Az emberi lét különböző stádiumait már nem évszázezredekben, évtízezredekben kell mérnünk, hogy említésre méltó változásokat, új fejleményeket kövessünk nyomon, hanem csupán évezredekben, majd pedig évszázadokban. A vallástörténet a történelem általános menetét követve tárja fel a vallások kialakulásának, változásának, kikristályosodó formáinak történetét. Megpróbálja a lehetetlent: rekonstruálni a folyamatokat, a rendszereket, a vallásgyakorlás módozatait, a szertartásokat és az elhangzott, a leírt szövegeket, megkísérli megérteni az embernek mint egyénnek és az embereknek mint közösségnek a valláshoz való viszonyát, kutatja annak lehetőségét, hová jut el az emberi gondolkodás a vallások révén és azokat meghaladva. A vallástörténet izgalmas tudomány, amely a szellemi kalandozások gazdag világába kalauzolja művelőjét és olvasóját egyaránt.

Más azonban elméleti kutatásokkal foglalkozni, és más konkrét vallások történetét kutatni. A két dolog, persze, olykor elkerülhetetlenül összekapcsolódik, de a történeti-földrajzi realitásokban végzett elemzések olyan lényegi összefüggésekhez vihetnek közel, amelyek révén nemcsak egy-egy vallás válik megismerhetővé, hanem egy civilizáció, egy kultúra egész rendszere, összetett voltában és elemeiben, irodalmi és a művészetekben megjelenő gazdagságában, szépségében.

Ez a kötet, a *hinduizmus* születésének vizsgálata ürügyén az indiai vallások korokon átívelő történetébe kínál betekintést, talán nem többet, és nem is kevesebbet, mint amennyi lehetővé teszi az egyes korszakok és az egymásba érő folyamatok lényegének megértését úgy, hogy az indiai kultúrákban való gyökerezettségük és az azt átható voltuk se vesszen szem elől.

Bevezetés

Az elnevezés

Az indiai vallástörténet tárgyalásának földrajzi keretét jelentő India név, hacsak másként nem jelezzük, azt a hatalmas földrajzi egységet jelöli, amelyet Dél-Ázsiának, Ázsia szubkontinensének, olykor egyszerűen csak Szubkontinensnek neveznek, ha el akarnak tekinteni a koroktól függő politikai határoktól.

Maga az *India* szó csak közvetve indiai eredetű. A nyugati világ számára a görögök alkották ezt a formát. Amikor Dareiosz lett az Akhaimenida Birodalom uralkodója (uralk. i. e. 522–486) és birodalmához csatolta az Indus középső, majd alsó folyásának területét, az új tartományt – szatrapeiát – az ott élő népek gyakorlata szerint a legfontosabb dologról, az Indus folyóról nevezte el. Az óind nyelvben a folyót Szindhunak hívták, a körülötte elterülő vidéket pedig vagy ugyanúgy, vagy egyszerűen csak Szindhnek. Az óind és az óperzsa nyelvek, közös eredetük folytán, bizonyos hangmegfeleltetéssel könnyedén „átírhatták" egymás szavait, így lett a Szindhuból Hindu, alanyesetben, területnévként Hindus. Igaz, az óperzsa ékírásos változatban a szóközép *-n-* hangját nem jelölték, de ennek írástörténeti okai vannak (Harmatta 1966:211), s a párhuzamos, de más nyelvű (például elámi) feliratokból, vagy „kortárs" szanszkrit, illetve avesztai szövegekből biztosan tudható, hogy odaképzelték, s ki is ejtették (Kent 1953:§111). E szóval szerepel tehát az Indus középső folyásának vidéke a dareioszi szatrapeia-listákon, s amint csatolták a deltavidéket, az is Hindus része lett. Ezt az óperzsa alakot ismerte meg Szkülax káriai származású hajóskapitány, akit Dareiosz (i. e. 519 körül) azzal bízott meg (Hérodotosz IV. 44), hogy válogatott legénységgel hajózzék végig az Induson, és készítsen szá-

mára mindenre kiterjedő részletes beszámolót – amire az uralkodónak nyilvánvalóan hódító és kereskedelempolitikájához volt szüksége. E harminc hónapos hajóútról Szkülax a kor szokásának megfelelően egy *Periplusz*ban, azaz hajózási beszámolóban tett jelentést. A *Periplusz* azonban nemcsak a hajózási tapasztalatok leírását tartalmazta, hanem részletes földrajzi-természetrajzi megfigyelések sokaságát, népismereti beszámolókat, távolságmérési adatokat is szolgáltatott. Noha Szkülax beszámolója a királyi levéltárba került, a téma iránt érdeklődő görögök is megismerhették, s ebben nemcsak a levéltári anyag, hanem a hazatérő résztvevők elbeszélései is szerephez jutottak: sok Indiából származó mese, történet ekkor jutott először Nyugatra. A kis-ázsiai Milétoszból származó Hekataiosz (i. e. 560/50–479[?]) – aki nemcsak logographus volt (elsősorban a szájhagyomány történeteit lejegyző és nemzetségtáblázatokat készítő korai történetíró), hanem kiváló természettudományos műveltséggel rendelkező tudós is, s aki a térképkészítésben Anaximandrosz (i. e. 610/609–547/546) ión természetfilozófust követte – a lakott föld, az *oikumené* leírásában az egyik legkorábbi tudományos munka szerzőjeként hasznosította először Szkülax indiai adatait, térképén is feltüntetve azokat. A következő s egyben döntő lépést a Cicero által „a történetírás atyjának" nevezett Hérodotosz (kb. i. e. 484–430/420) tette, aki a görög–perzsa háború történetét úgy írta meg, hogy a nagy ellenfelet – a Perzsa Birodalmat – lenyűgöző részletességgel mutatta be: nemcsak a Birodalom létrejöttéről, a görög–perzsa konfliktus kialakulásáról és magáról a háborúról számolt be, hanem a maga teljességében mutatta be a Birodalmat, a benne élő valamennyi néppel együtt. Szó szerint mindenről írt, amit bármiről, bárkiről meg lehetett tudni, így tárta görög olvasói elé az akkor ismert világ – az *oikumené* – képét jól és alig ismert földrajzi-természetrajzi környezetével, népeinek leírásával együtt, amelyben a nyelv, a szokások, az életforma, a települések, az államforma, a vallás, és sok más információ helyet kapott, történetük s a nagy háborúban való részvételük mellett. Az a szerencsés körülmény, hogy Hérodotosz a kisázsiai Halikarnasszosz város szülötte és polgára volt, s mint ilyen a legélénkebb szellemiségű görög kultúra neveltje, továbbá az, hogy városa az Akhaimenida Birodalomba tartozott, amelynek területén szabadon utazhatott, lehetővé tette, hogy olyan összefoglaló munkát írjon, amilyet előtte senki nem írt: gazdagot, színeset, hiteles-

ségre törekvőt. Ehhez kétféle forrásból gyűjtött anyagot: személyes tapasztalatok révén, vagyis mindent megnézett, amit meg lehetett néznie, és mindent megkérdezett, amit volt kitől megkérdeznie, ha kellett, tolmács segítségét is igénybe vette, elolvasta az elérhető írott forrásokat, és mindent feljegyzett, amit jártában-keltében hallott, még akkor is, ha ő is furcsállotta a hallottakat. Módszereiről maga számol be, sőt minduntalan utal arra is, hogy nem bizonyos minden hallott dolog igazságában, ezeket leírta ugyan, de nem tudta mindig ellenőrizni a mondottak szavahihetőségét. Csaknem az egész Birodalmat beutazta, Indiába azonban nem jutott el, ezért a Szkülaxtól származó beszámolót s Hekataiosz leírását és térképeit szóbeli interjúkkal toldotta meg, elsősorban a „világot látott" hajósokat, katonákat, kereskedőket faggatta a hivatalnokok, udvari emberek mellett. Nos, bár az Akhaimenida Birodalom nagyságának, sokszínűségének bemutatásában valószínűleg az motiválhatta, hogy annál nagyobb a győztes görögök dicsősége, minél hatalmasabb ellenséget győztek le, az írás hevülete túllendítette szűkebb szempontjain, és valóban mindent leírt, amit meg lehetett tudni, teljességre és hitelességre törekedve: „A halikarnasszoszi Hérodotosz a következőkben foglalja össze történeti kutatásai eredményeit, hogy az emberek között megesett dolgok az idők folyamán feledésbe ne merüljenek, s ne vesszen el nyomtalanul azoknak a nagy és csodálatra méltó cselekedeteknek az emléke, amelyeket részben a hellének, részben a barbárok vittek véghez, sem az, hogy milyen okok késztették őket a háborúra egymás ellen" – írta mindjárt az első mondatában. *Hisztoriai* című műve magyarul újabban *A görög–perzsa háború* címen jelent meg (Hérodotosz 1989, 1997), noha a korábbi fordítás (Herodotos 1892) pontosabban adta vissza mind az eredeti címet, mind a tartalmi gazdagságot: *Herodotos történeti könyvei.* Indiáról voltaképpen nem olyan sok szó esik benne, az azonban, amit leírt Hérodotosz, évszázadokra meghatározta az ókori Nyugat India-képét. Ezt a sajátos ábrándot követte még Nagy Sándor is, amikor meg akarván hódítani Indiát, azt hitte, Keleten ezzel elér a Világóceán partjaihoz. A hérodotoszi világkép horizontján Kelet az Indus túlpartjának sivatagával ért véget.

Hiába írták le már óperzsául, elámiul, újbabülóni nyelven az Indus-menti szatrapeia nevét *Hindus*ként Dareiosz és Xerxész feliratain (Kent, R. G., *Op. cit.;* Herzfeld, E. 1968:§270), vagy görögül

hiába írta Szkülax és Hekataiosz *India*ként, a köztudatban csak Hérodotosz nyomán terjedt el, miként az ő közvetítésével váltak bizonytalan ismeretek *toposzok*ká, közhelyekké. A szó, *India* pedig mindig annyival jelentett többet, mást, mint első megjelenésekor, amennyivel többet tudtak meg róla. Területi képe csak Nagy Sándor hadjárata során változott, de még a hajdan Indiában Szeleukosz Nikatór (i. e. 358/354–281, uralk. 312–) megbízásából hosszabb időt eltöltő nagykövet, Megaszthenész leírása (címe *Indika* volt, a mű csak idézetekben maradt az utókorra: Schwanbeck 1846) is csak részleges képet adhatott, hiszen a Szubkontinens egészét nem volt módja bejárni. Így történhetett, hogy az ókor legnagyobb földrajztudós térképésze és matematikus csillagásza, Ptolemaiosz Klaudiosz (műk. i. sz. 127–145) is pontatlan méreteket tulajdonított Indiának (McCrindle, J. W. 1884: *Ptolemy:* VII. Könyv; Stevenson, E. L. 1932:149–155 és Ázsia tizedik térképe; Gole, S. 1983: 24–35), azaz a Római Birodalom és India közötti közvetlen kereskedelmi kapcsolatok sem tudták korrigálni a képet. Az igazsághoz hozzátartozik, hogy Európa a Római Birodalom bukása után, s azzal, hogy az arabok kezébe került az Indiai-óceán tengeri kereskedelmének a monopóliuma, elvesztette közvetlen kapcsolatait Indiával, amelyeket – eltekintve Marco Polo beszámolójától, amelyet nem is igen hittek el – csak a portugál felfedezők nyomában megjelenő további európai hódítók teremtettek meg újra. India tudományosan helytálló földrajzi, történelmi és kulturális képe azonban csak a 18. századtól kezdett fokozatosan kibontakozni. És mert az elért tudományos eredményekhez képest a köztudatban ma is hiányosnak mondható India ismerete, szükségesnek tűnik egy kicsit alaposabb bevezetővel segíteni a kötet olvasóját.

Földrajzi határok

E térség határait északnyugaton a Hindúkus és a Himálaja találkozásánál délre forduló Szulajmán-Kirthar hegyvonulat választja el Balúcsisztántól és Afghanisztántól: az Indus völgyét nyugat felől szárazföldön csak hágókon lehet megközelíteni. Északon a Himálaja vonulata jelzi, milyen hatalmas tektonikai erők működtek, amikor az ősi Gondwána-föld széttöredezése nyomán egy hatalmas masszí-

vumdarab Ázsia déli peremével csapódva felgyűrte, s máig mozgásban tartja a világ legmagasabb hegyvonulatát, amelynek túloldalán a Kínához tartozó Tibeti-fennsík Belső-Ázsiától választja el Indiát. Keleten az Alacsony Himálaja nyúlványai, a délre forduló Patkai vonulattól a Nága-, a Manipuri és a Mizóhegyek alkotta vonulattal különítik el a Szubkontinenst a burmai Irrawaddy folyó völgyétől: a köztes térség a világ egyik legcsapadékosabb vidéke, amelynek csaknem áthatolhatatlan dzsungelei alig-alig teszik lehetővé a közvetlen emberi érintkezést. A Himálajától délre elterülő hatalmas, több földrajzi zónára tagolódó ék alakú szárazföldi tömböt három tenger határolja: India legdélibb pontján, a Kanjá Kumárí foknál ér össze a keleti Bengáli-öböl a nyugati Arab-öböl és az Indiai-óceán: itt található India egyik legszentebb zarándokhelye.

A Szubkontinens igen változatos természetföldrajzi képet mutat: észak csaknem áthatolhatatlan hegyvonulatai mentén hatalmas alluviális síkságok keletkeztek, amelyeket eredetileg kiterjedt erdőségek borítottak, majd a mezőgazdálkodás megjelenésével az ember fokozatosan birtokba vette és megváltoztatta előbb az Indus, majd a Gangá medencéjének jellegét. A nyugat-indiai Thar-sivatag kialakulásában is az ember rablógazdálkodása játszotta a főszerepet, amit klimatikus és egyéb tényezők tovább erősítettek. A nagy folyamok deltavidékének állandó változása mindmáig nem szűnt meg, különösen sok természeti katasztrófa befolyásolja a Gangá és a beléömlő Brahmaputra keleti deltájának az alakulását, a ciklonok és áradások ellen nincs hatékony védekezés. A szárazföld nyugati oldalán, az Indus-deltától délkeletre található a Kacscsh- és a Káthiáwár-félsziget: az egykor önálló szigetek fokozatosan kapcsolódtak a szárazföldhöz. A Káthiáwár-félszigetet keletről határoló Khambájat-(Cambay-)öbölbe több folyó is ömlik: a Thar-sivatagot és a Málwá-fennsíkot elválasztó Arávalli vonulata és a Dekkán-fennsíkot északról határoló Vindhjá hegység között a Szábarmati és a Mahí folyók, a Vindhjá és a Szátpura/Mahádéó hegység között folyva éri el az öblöt a Narmadá (vagy Narbadá) folyó, az utóbbi vonulat déli oldalán pedig a Táptí; torkolata az utolsó nagy folyóé, amelyik India nyugati partvidékén éri el a tengert. A partvonal ettől kezdve szelíden tagolt, nagyobb öblei nincsenek, de a kikötésre alkalmas helyek, főként lagúnák dél felé sűrűsödnek, a Ghátokból leszaladó rövid, de többnyire bővizű folyók táplálják a csapadékban amúgy is

bővelkedő síkságot. A szárazföldet határoló Nyugati Ghátok hegyvonulata majdnem az egész partvonalat végigkíséri, körülbelül Szúrat magasságától Kanjá Kumáríig, mintegy 1600 kilométer hosszan, 10–25 km szélességben. Északi részének 640 kilométeres vonulatát, amelynek átlagos 900–1300 m közötti magasságát egy-két magasabb csúcs élénkíti, s amely mindvégig meredeken hullámzó falként szakad a part menti sáv felé, csupán két jelentősebb hágó köti össze a Dekkán-félsziget mögötte lévő darabjával a part menti Konkani síkság felől; a középső vonulat ugyanilyen hosszúságú addig a pontig, amíg el nem éri a 10–12. szélességi körök között azt a helyet, ahol a félsziget keleti, alacsonyabb hegylánca, a Keleti Ghátok nyugat felé kanyarodó végével s a kettejük közötti Kék Heggyel, a Nílgirivel alkot hatalmas tömböt. A kellemes klímájú, festői szépségű, történetileg-néprajzilag is nagyon érdekes Nílgiri két legmagasabb csúcsa két és fél ezer méter fölé emelkedik. Délről található a Pálghát hasadék, amely nemcsak a legalkalmasabb, hanem a legrövidebb átjárást is biztosítja a nyugati és a keleti partmente között. A hasadéktól délre a Ghátok az úgynevezett Déli Ghátokban folytatódnak, amelyek három része – az északabbi Anaimalai, a délkeletre forduló Palni hegyek és a Kanjá Kumáríig nyúló Kardamóm, vagy Elamalai vonulat – kávé- és teacserje-, gumifa- és kardamómültetvényeiről híres. A nyugati partvidék keskeny tengerparti síksága két hosszabb földrajzi egységre tagolódik, északon a Konkani síkság húzódik mintegy 530 km hosszúságban, szélessége 72–120 km között váltakozik, s a déli Malabári síkságtól, amely két részre osztható maga is, Goa (Góá) választja el. A goai partszakasz 100 km hosszú, mindkét oldalon folyó határolja (északról a Mandávi, délről a Dzsuari), a síkság belső mélysége 64 km, amelybe beletartozik az Ilha de Goa; e sziget és a Marmagão félszigeti kiszögellés között van a nyugati partvidék legjobb kikötője Bombay és Kozsikode (Calicut) között. Goa határaitól a Malabár-part mintegy 300 km hosszúságú északi partszakasza a Karnátaka-part, amelyet nyugati hajósok már az ókortól szívesen látogattak. Egyik fő látványossága a 253 méter magas Dzsog (Jog) vagy Gerszoppa vízesés. A Malabár-part további szakasza a Keralai-síkság, amely mélyebben fekvő, változó – 18–96 km – szélességű, rendkívül kedvező adottságú terület, a fűszernövények, köztük az e tájon őshonos bors számára. Dús növényzetének jelentős hányadát a minden ízükben felhasználható kókusz-

pálmák adják. A tengerpart szépsége, a jó kikötők időtlen idők óta vonzották a távoli népeket Európából, a Közel-Keletről, Afrikából, sőt Kínából is.

A Nyugati Ghátok magasabbra emelkedtek, mint a Keletiek, a nagy tábla kelet felé erőteljesen lejt, ennek következtében a Nyugati Ghátokból eredő valamennyi nagy folyó keletre folyik, kárpótolva vízhozamával a Ghátok által elfogott monszúnesőkért a belső területeket. A nem túl nagy számú nyíláson, átjárón, völgykatlanon átjutó esők azonban a Ghátok belső oldalán is dzsungeles flórát és faunát honosítottak meg, a délnyugati monszún csapadékterhének azonban igen nagy hányada zúdul a partvidékre, mielőtt északra jutna. A Nyugati Ghátokból eredő folyók a Dekkán-fennsíkon áthaladva, a Keleti Ghátokat átvágva érik el a Bengáli-öblöt. Mivel a nagyobb folyók óriási vízgyűjtő területről szedik össze vizüket, voltaképpen kevés folyótorkolat tarkítja India keleti partjait, amelyek a nyugati oldalnál sokkal szélesebb sík területekkel kapcsolódnak a Keleti Ghátokhoz. Az utóbbiak valójában nem hasonlíthatók a nyugati oldal magas hegyláncához, tulajdonképpen a fennsík szaggatott, lejtős magaslatokban végződő pereméről van szó: régi eredetű lekopott hegyeket kerülgetnek a fennsíkon a folyók. A Keleti Ghátok két része közül az északi a Mahánadí folyótól – amely még nem tartozik az említett, tipikusan a Dekkánt átszelő folyók közé – a Gódávarí torkolatáig húzódik, 100 kilométeres szélessége a végére megkétszereződik, egyetlen magasabb (1500 m) csúcs ékesíti. A Gódávarínál megszakad a Ghátok folytonossága a Krisná deltájáig, így ott egy nagyobb kiterjedésű síkság jöhetett létre. A Gódávarí hatalmas vízgyűjtő területe és nagy hozama révén széles deltát alakított ki, a Krisná viszont egy ágban ömlik a tengerbe. Ettől délre kezdődik a Keleti Ghátok déli vonulata, melyet mintegy 100 kilométeres szélességben, 675 km hosszan keretez a Tamilnád-síkság. Ez utóbbinak a Kávérí a legnagyobb folyója, ágaival, csatornáival Tamilnádut igazi éléstárrá teszi. Az idők folyamán az emelkedő tengervízszint elszakította Srí Lanká szigetét a szárazföldtől, az összekötő nyereg szerepét betöltő Ádám hídját mára négyméteres víz fedi, a tenger a madrászi partvidék településeit is fenyegeti: a történelmi időkben épült, eredetileg tengerparti templomok elnyelését korai legendák örökítik meg. A partvidék leírása mutatja, hogy valaha könnyebb lehetett Srí Lankát elérni, s ez később a zátonyok miatt

veszélyesebbé vált. A keleti parton pedig, egy-egy kivételtől eltekintve, csupán a néhány nagy folyó torkolata kínál kikötési lehetőséget, az északabbra esőket a Bengáli-öbölben oly gyakran előforduló ciklonok minduntalan tönkreteszik, elpusztítják.

A belső területek

A szárazföldi belső területeket a következő nagy földrajzi egységekre szokták tagolni: a Himálaja koszorúja, a folyamvölgyi síkságok, és délen a Dekkán fennsík.

A Himálaja hatalmas tömbje alig átjárható falként zárja el a Szubkontinens masszívumát Ázsiától. Az Indus és a Brahmaputra között emelkedő, mintegy 2500 km hosszúságú hegylánc 94 hegycsúcsa közül csupán kettő marad a 7315 méteres magasság alatt, legtöbbjük a Himálaja és a Karakoram hegyláncát ékesíti. Maga a hegylánc hosszabb földtörténeti periódusok alatt gyűrődött fel. Azt, hogy valamikor tenger volt a hegy helyén, a magas hegyfalak kövületté dermedt tengeri élőlényei is mutatják. A bonyolult szerkezetű, hosszanti völgyekkel párhuzamosan tagolt hatalmas hegyrendszer láncainak magasságától függően különféle ökozónák színtere. A legdélebbi vonulat mentén csapódik le a síkságra érkező monszúnfelhőzet terhének maradéka, ennek megfelelő növénytakarót, és ahhoz kapcsolódó állatvilágot kialakítva. A Nagy Himálaja és a Karakoram Himálaja legmagasabb vonulatait összefüggő hótakaró borítja, gleccserek tarkítják: az alacsonyabban lévők olvadása táplálja a hegyekből eredő folyókat. Ezek a folyók mély völgyekkel szabdalják a hegyláncot, némelyikük körül vadregényes völgyek képződtek – az ott lakók saját mikrokultúrát hoztak létre, például a Kulu- és a Kángra-völgyben. A legtágabb, legfestőibb a Kasmíri-völgy, nagysága okán Kasmíri síkságnak is nevezik a gabonát, zöldségféléket, mérsékeltövi gyümölcsöket termő, ezenkívül kövér alpesi legelők, feljebb őshonos cédrus- és más fenyőerdők borította tájat, amelyet hófedte csúcsok, gleccserek kereteznek. Az ókorban idevándorló emberek csak lassan kezdtek a síkság iránt érdeklődni, s olykor könnyebb volt Ázsia felé utat találniuk a külvilágba, mint India felé, hiszen kevés a hágó, és télen a meglévők is járhatatlanok: az itt élő ember a kapott impulzusokat mindig a maga igényei szerint alakította, éppen

ez adja kultúrája sajátszerűségét. Mivel a Himálaja még most is növekvő fiatal hegység, a folyói is csak kacskaringós völgyeket alkotva találtak a tengerhez vezető útra, addig azonban a hegyekből hozott hatalmas mennyiségű hordalékból feltöltötték az ősmasszívum odacsapódása és a kontinens megemelkedett alapzata között keletkezett árkot, így alakultak ki a folyamvölgyi síkságok, a délre tartó Indusé nyugaton, a Himálajával párhuzamosan folyó, keletre tartó Gangáé (a Gangész névalak, miként az India, a görögöktől származik) s a Brahmaputráé, amely a Tibeti Himálajából eredve kínai területekről fordul délkelet–déli irányba, hogy a Gangával és a Méghnával kialakítsa a világ egyik legnagyobb deltavidékét, amelyen keresztül hatalmas vízhozamát a Bengáli-öbölbe üríti. Ezt az egész észak-indiai síkságrendszert Indo-Gangá síkságnak is nevezik, de nemcsak külön arculata van e síkságok mindegyikének, hanem India sok évezredes történelmében, kultúrájában is más-más szerepet játszottak.

Az Indus síksága jellegzetes alluviális síkság, amelynek termőtalaját az évenkénti áradások mindig megújítják. Valamikor a monszúnzóna is érinthette, ma már alig: az évi csapadékmennyiség mindössze 125–500 mm, vagyis a vízhozam alapvetően a hóolvadástól függ. A hajdani jobb adottságok korán odavonzották az embert, aki azonban eleinte csak mértéktartó távolságból ismerkedett a folyam természetével, így mire megfelelően kiismerte, a földművelésben, állattenyésztésben megszerezhette a szükséges tapasztalatokat, hogy aztán mellékoltözve falvakat, városokat építhessen, s felvirágoztassa a neolithikum első nagy indiai kultúráját és az ókor egyik legnagyobb bronzkori civilizációját. A földrajzi adottságok minden szempontból meghatározók voltak. A síkságot, kivéve a Gangá medencéje felé, hegyek fogják körül, s teszik észak és nyugat felől nehezen megközelíthetővé. A 2900 km hosszú Indus a Nagy Himálaja Tibeti-fennsík felőli oldalán ered, eleinte északnyugat felé halad, de a Karakoram és a csatlakozó Hindúkus láncai Kasmír után dél–délnyugat felé fordítják, így kaphatja – egy-két kivételtől eltekintve – fő mellékfolyóit is kelet felől, amelyek önmagukban is bonyolult vízrendszert alakítottak ki, létrehozva a Pandzsábi síkságot, amelyet éppen öt folyójáról – a Dzshélamról, a Csénábról, a Rávíról, a Beászról és a Szatladzsról – neveztek el „Öt víz"-nek. Itt válik az Indus igazán hatalmas folyammá, amely óriási területeket áraszt el olvadás után,

áldást hozva és veszedelmet – nem csoda, hogy isteni tiszteletben részesítették mint szent folyamot. Éppen ez az alluviális síkság lett az Indus Civilizáció felvirágzásának a színtere. Mivel az ókorban sokkal több esőt kapott, mint ma, minden arra utal, hogy a vidék hajdan nemcsak kiváló mezőgazdasági terület volt, hanem dús őshonos vegetáció; sűrű erdők is borították (Ramaswamy, C. *in* Possehl, G. L. 1979:243–244). Védett térség volt: északról és nyugatról csak néhány hágón közelíthették meg, közülük a Khaibar- (Khyber-) és a Bolán-hágón át érkezett minden betelepülni vagy hódítani szándékozó népcsoport. Az Indus-síkságot délkelet felől a Thar-sivatag határolja, amely a történelmi időkben, az ember átgondolatlan, környezetpusztító beavatkozásai nyomán jött létre, elnyelve olyan bővizű folyókat, mint még a védikus árják számára is szent Szaraszvatí-Ghaggar, homokkal temetve be hatalmas és virágzó indusi városokat, csatornázott mezőgazdasági területeket. A veszteség régészeti, kultúrtörténeti feltárása még alighogy elkezdődött; az átfogó kutatásokra, éppúgy, mint a máig aktív elsivatagosodási folyamat megállítására a térségen osztozó Indiának és Pákisztánnak együtt kellene megoldást találnia.

A Gangá síksága hasonló és mégis különböző jellegű. A Gangá a Déli Himálaja Tibet felőli oldalán ered, öt folyó összefolyásából válik azonban Gangává. Már eredetfolyói is szentnek számítanak, kivált a Gangótrí gleccser jégbarlangjából háromezer méter fölött eredő Bhágírathí. Zarándokhely, azaz *tírtha,* ahová *Gangádévi*hez, 'Gangá istennő'-höz vonulnak a zarándokok megtisztulásért. A Bhágírathí a hosszabb Alaknandával egyesülve a Gangá fő ágát alkotja. Ez töri át a Déli Himálaját, hogy Hardwárnál elérje a síkságot, és keletre fordulva szent helyek egész sorával ékesítse partjait (Bhardwaj 1973). A Gangával – amelyhez újabb mellékfolyók csatlakoznak balról – mintegy 800 kilométer hosszan úgyszólván párhuzamosan halad a Dzsamná (ókori nevén a Jamuná) – a két folyó közötti terület a Dóáb, a 'Két víz [köze]', a világ egyik legsűrűbben lakott területeinek egyike. A Dzsamná menti városok közül természetesen Új-Delhi a legnagyobb és legjelentősebb. A két folyó összefolyásánál, Allahábádnál ismét híres zarándokhely alakult ki, amelynél szentebb talán csak Váránaszí, népszerű nevén Benáresz, amely ősi város nemcsak a megtisztulni akarókat, hanem a meghalni készülőket is várja, úgy hiszik ugyanis, hogy akinek a hamvait Benás-

resznál szórják a folyóba, annak könnyebb lesz a következő szüretése. A Gangá lassan hömpölygő víztömege áradások idején félelmetesre duzzad, annak ellenére is, hogy vízhozamának egy részét csatornákba vezetik, ezáltal is növelve a mezőgazdaság élelemtermelő képességét, hiszen ezen a síkságon és a deltavidékén él India (beleértve Bangládést is) népességének legalább negyede. Nem véletlen tehát, hogy a Gangá síksága a folyó menti szent helyeken kívül keveset őrizhetett meg eredeti arculatából: az ókor dzsungeleit már az időszámításunk előtt települések sokasága kezdte zsugorítani, majd a mezőgazdaság vett birtokba minden művelhető területet, s a maradékot az ipar foglalta el. 2500 kilométeres hosszának utolsó néhány száz kilométerét már dél felé teszi meg a folyó. Mint eredete környékén, úgy a torkolatvidéken is több folyóágra, szinte külön arculatú folyóra szakad, mielőtt eléri a tengert. A Bhágírathíval egyesült Gangá alkotja a Hugli-ágat: amellett épült a világ egyik megapolisza, Kalkattá (Calcutta). Ez a nyugati deltaág már-már biztonságossá, egyszersmind alig-élővé változott, míg a Gangával szövevényes torkolatrendszert kialakító, a Brahmaputrából és annak mellékfolyóiból képződött vízi világ állandóan veszélyezteti a környezetében élőket (Bangládésban), vagy kivédhetetlen áradásaival, vagy a deltába betörő hatalmas ciklonokkal.

A síkságokhoz sorolandók a Keleti Ghátok mellett és között kialakult torkolatvidékek, amlyekről fentebb már esett szó. Bőven termő, festői szépségű tájak, óriási népességkoncentrációval. Míg az Indo-Gangá síkság lakói indoárja eredetű nyelveket beszélnek, a déli területek már dravida nyelvűek.

A Szubkontinens harmadik nagy tájegysége a Dekkán-fennsík. A hajdani Gondwána-ősmasszívumból származó terület háromszögre vagy ékre emlékeztető formájával meghatározta Dél-Ázsia alakját, illeszkedését a kontinenshez, elhelyezkedését az Indiai-óceánban, kialakítva annak hatalmas öbleit: nyugaton az Arab-, keleten a Bengáli-öblöt. Földrajzi helyzete felelős minden további éghajlati jellegzetességért, hiszen az észak–déli hossztengely mentén a trópusi, szubtrópusi, mérsékeltövi zóna minden változata megtalálható az örök hó határáig. Csapadékrendszerét pedig az Afrika felől érkező monszún határozza meg, amely India nagy részére nemcsak a várva várt esőzéseket hozza, hanem a forró nyár utáni enyhülést is. Nem véletlen, hogy az ókorban hol három, hol hat évszakról be-

széltek: északon inkább a hatszor két hónapos, délen a háromszor négy hónapos évszakbeosztás áll közel a valóságoshoz; az indiai meteorológusok azonban négy évszakot tartanak számon: december elejétől február végéig tart a tél, vagyis a hideg évszak, utána márciustól május végéig a nyár, vagyis a forró évszak következik, majd a monszún időszaka június elejétől augusztus végéig, és a száraz, kellemesebb ősz szeptember–október–novemberben; a monszún délről észak felé haladásának megfelelően két-két hetes eltéréssel (Frater, A., *Chasing the Monsoon* 1990). Mindez csak általában igaz, nagyok a régiónkénti eltérések. Kálidásza, a 4–5. században élt klasszikus költő és drámaíró *Évszakok köre* című szépséges versciklusában (Kálidásza, 5–29) így sorolja az évszakokat: nyár, esős évszak, ősz, tél, olvadás és tavasz – szívből ajánlom elolvasásra. Maga a jellegzetes dekkáni táj sokszor inkább holdbéli arculatot mutat, mint a többi indiai tájegységhez hasonlót, amire a régi idők vulkanikus tevékenysége a magyarázat, és persze a fennsík kialakulásának mozzanatai. Mint a Ghátok leírása kapcsán kiderült, a nagy masszívumot a Nyugati Ghátokból a keleti oldalra tartó folyók több alegységre tagolják, amelyek mindegyike más és más szerepet játszott India történelmében, kultúrájában. A Málwá-fennsík a síkságokat a Dekkántól elválasztó Vindhjá hegységtől északra terül el, földtanilag azonban a tömbhöz tartozik. A láva borította fennsíkon jó és kevésbé jó adottságú termőtalajú területek váltogatják egymást, eltérő gazdálkodási formákat hozva létre. A történelem folyamán mindig fontos szerepet játszott a fennsík a népmozgásokban – itt telepedtek meg átmenetileg a délre vándorló indusiak, s ez a terület volt sokáig az indoárják déli vándorlásának a határa is. Kevert eredetű népessége már Buddha korában nagy államot alkotott, itt volt ugyanis Avanti, fővárosát, Udzsdzsajinít már a Maurja kortól a legfontosabb nyugat–keleti szárazföldi kereskedelmi útvonalak egyike érintette, amelyet némi kitérővel az Indus felől érkezők is elérhettek. Virágzott a Ksatrapák, a Gupták alatt, fontos szerepe volt a legújabb időkig, ahol valamennyi vallás ott hagyta lenyomatát, műemlékeit. Málwá középső és keleti felén – ez a rész Madhja Pradés államhoz tartozik – nagy kiterjedésű erdők is vannak, értékes fafajtákkal és igen gazdag állatvilággal. A lakosság csaknem egyötöde törzsi, akik nyelvüket tekintve több nyelvcsaládhoz tartoznak. A Vindhjától délre eső észak-dekkáni Mahárástrai fennsík a harcos

maráthák alatt élte fénykorát; sikereikben a vidék adottságainak maximális kihasználása is segítette őket. A keleti oldalon Cshótá Nágpur fennsíkja több érdekes zónája közül a dzsungeles, törzsi lakosság által benépesített térség külön is figyelemre méltó; a kiaknázható ásványkincsek pedig fontos szerepet játszanak az indiai gazdaságban. Az előbbi három nagyobb egység Közép-Indiát alkotja. Ettől délre terül el a Dekkáni lávafennsík, amelynek a Karnátakafennsík (délibb részét Maiszúr-/Mysore-fennsíknak is nevezik) alkotja a nyugati felét: kétmagyarországnyi területét a Gódávarítól a Kávéríig mindegyik folyó átszeli, kisebb régiókat alakítva ki, amelyek mindegyike más-más jellegzetességeket mutat természetföldrajzi és kulturális szempontból. Erdő borította tájain értékes fafajták nőnek, közülük a szantálerdőket féltő gonddal és törvényekkel védik, hiszen ősidők óta ezek adják a kultikus rendeltetésű tárgyak – istenszobrok, füstölők, kegyszerek – és a luxustárgyak – világi szobrok, kisbútorok, dísztárgyak, illatszerek és szappanfélék – alapanyagát; nemkülönben értékes fafajtája a tájnak a tík (teak). Bambuszligetein kívül a magasabb régiókban nagy kiterjedésű kávé- és teacserje-, kardamóm-, kesudió- és cukornádültetvények vannak, de a régió híres narancs- és banánligeteiről, gumifáiról, termesztenek gyapotot, dohányt, a sík területeken rizst, gabonát, kölest. Mindezt a kedvező föld- és vízrajzi, talaj- és klimatikus adottságok teszik lehetővé. Nem hallgatható el, hogy ebben a térségben van az „India szilikonvölgyének" nevezett tudományos és ipari központ, amely mellett a tradicionális ipar (például a selyemipar, fafaragás) tovább virágzik. A Karnátaka-fennsíktól keletre, a Keleti Ghátoktól nyugatra, a Dekkán déli övezetében található Telangána-fennsíkot részben hegyei és erdei teszik kevéssé alkalmassá mezőgazdálkodásra, ezért itt viszonylag kisebb a népsűrűség, mint a part menti síkságon. A „holdbéli" délibb területet a víztározók révén tették öntözhetővé és letelepedésre vonzóbbá. A fennsík Ándhra Pradés állam része, India hagyományos nyersanyagain felül szén- és – nem utolsósorban – gyémántlelőhelyekkel büszkélkedhet. Innen származott a híres Kúh-i-núr is. Írott források bizonyítják, hogy már az ókorban kiaknázták a gyémánt- és más drágakő-lelőhelyeket, a távolsági kereskedelem a Mediterráneum térségébe is eljuttatta a drágaköveket, s jelentős szerepet játszottak a Nizám fejedelmi államának gazdagságában. A kisebb ókori államok után kialakult nagyobb te-

rületi államok fővárosa Haidarábád (Hyderabad) lett, a nizámi állam beolvadása után pedig Ándhra Pradésé is. Az állam a hindú–muszlim kultúra békés, egymást megtermékenyítő együttélésének szép példája. Az északról Ándhra Pradés, északnyugatról Karnátaka, nyugatról Kerala államok által határolt Tamilnádu államnak nem jutott sok a fennsíkból: ami van, az a keleti partvidék termékeny síkságát köti össze a Keleti Ghátok ellaposodó, és Nyugati Ghátok Kanjá Kumáríig húzódó déli vonulatával. A Nílgiri hegységgel koronázott táj nemcsak tájképi gazdagságával foglalja össze mindazt, ami a Szubkontinensről elmondható, hanem természeti-gazdasági-történelmi-kulturális örökségével, és az azzal való harmonikus kapcsolatával is. (*The Gazetteer of India I.* 1965; Spate, O. H. K.–Learmonth, A. T. A., *India and Pakistan* 1965[R]/1984; Robinson, F. ed. *Cambridge Encyclopaedia of India...*, 1989; Johnson, G., *Cultural Atlas of India* 1996.)

A Szubkontinens változatos tájegységei földrajzi, klimatikus és talajadottságaiknak megfelelő életfeltételeket teremtettek egy sajátos, egyedi és nagyon gazdag növény- és állatvilág számára, s igen alkalmas terepet jelentettek az ember korai megtelepedésére is. Dél-Ázsia eredeti flórájáról és faunájáról ma már a nemzeti parkok, rezervátumok, s az ember által néhány helyen természetes szépségében érintetlenül hagyott táj ad képet. A növényvilág legjellegzetesebb, Eurázsia más tájainak eredetileg ismeretlen fajtái nemcsak a később odavetődő idegenek figyelmét keltették fel, hanem az „őslakosokét" is: ők fedezték fel táp- és gyógyértéküket, netán mérgező voltukat, azt, hogy melyik növény mire való, mire a legalkalmasabb, és mint mindenütt a világon, természetfeletti tulajdonságokkal ruházták fel őket, gyakran valamiféle lények „lakhelyének" képzelték némelyiket (fa-szellemek, tündérlányok stb. formájában), ami elegendő okul szolgált szent tiszteletükre, amelynek kifejezésére számos módot találtak. Hasonlóképpen, az állatvilág jellegzetes indiai képviselői – a már nagyon korán háziasított elefánt, bivaly, szarvasmarha, a rettegett tigris, mérges kígyó, skorpió, a szépséges páva és a különleges énekesmadarak, az emberre hasonlító majmok stb. – ugyancsak különleges szerepet játszottak vallási és hétköznapi elképzeléseikben, s a később oly bonyolulttá váló hitvilágban nemcsak az ember és növény-, illetve állatvilág kapcsolata telítődött misztikus tartalommal, hanem a sokrétű istenvilágé is megőrizte az élővi-

lág egységének szentségét. Ez utóbbi meghatározó szerepet játszott a *lélekvándorlás* igen ősi, később kiteljesedett tanaiban, s mindehhez ihlető és méltó keretet biztosítottak a „belső én" megismerésére törekvő s a világ egésze és benne az ember helyét kereső gondolkodó bölcsek számára a folyóparti csendes remetetanyák. Az ember és a természet páratlan harmóniájának megteremtése – alkalmankénti törései ellenére is – az indiai civilizáció folytonosságának egyik kulcsa. A másik maga az ember, a Szubkontinensen az évezredek során megtelepedett, embertanilag és nyelvileg sokféle családhoz tartozó ember, aki nem elvett, hanem mindig hozzáadott az ősihez, és megteremtette a sokféleség egységét az *indiaiság*ban, az ind kultúrában, életformában.

Népek és nyelvek

A Szubkontinens természeti gazdagságával csak kulturális öröksége vetekedhet. E kulturális örökség létrehozói és megőrzői azok a népek voltak, akik a térség sok ezer éves történelme során ott éltek vagy hosszabb-rövidebb ideig ott tartózkodtak. Nehéz lenne mindenkit és mindent számba venni. Történt ugyan az úgynevezett *Census*ok és *Gazetteers* műfajok keretében igen sokféle és sokrétű felmérés: valamennyi a Brit Birodalom érdekein túlmutató tudományos haszonnal is járt, hiszen így készültek a népesség ethnikai összetételére, társadalmi tagozódására, azon belüli vagy kívüli helyzetére, vallási megoszlására, nyelvi hovatartozására vonatkozó hatalmas terjedelmű kézikönyvek, katalógusok, sorozatok – összindiai és regionális, sőt mikroregionális lebontásokban (1788-tól mindmáig; vö. Schwartzberg 1978:267–304, Bibliography; *Encyclopaedia Britannica* 1989 vol. 21.:159–164 Bibliography), de ezek ismeretében sem lenne lehetséges minden koron átívelő, minden régióra kiterjedő teljes képet adnunk; a bevezetésnek ez nem is lehet célja, csupán szerény háttérismerettel kívánjuk segíteni a vallástörténeti kérdések jobb megértését. E célból külön figyelmet kell fordítanunk a Szubkontinens ethnolingvisztikai térképére, azaz arra, hol, mikor, milyen nyelvcsaládhoz tartozó népek éltek, s hogyan változott – csak nagy vonalaiban – az összindiai kép, amíg a jelenlegi állapotok kialakultak. Ennek a képnek a megrajzolásához a nyelvtudomány legfris-

sebb, olykor a közelmúlt ismereteit is „felülíró" kutatási eredményeire és a ma már klasszikusnak számító *Linguistic Survey of India* (Grierson 1903–1922) tizenegy kötetére utalunk, ha az elkerülhetetlen.

A 16. században Európa számára újra felfedezett Indiáról készített nyelvi leírások sokáig csak nehezítették a valós kép kialakítását. Sokszor attól függött, mit tartottak mérvadónak, hogy hol ért partot, majd hol és mennyi időt töltött ott a beszámoló készítője; egy dolog tűnt ésszerűnek, az, hogy azok, akik a Brit Kelet-Indiai Társaság, utóbb a Brit Birodalom képviseletében huzamos indiai tartózkodásra vállalkoztak, tanuljanak meg perzsául, mivel a Mughal Birodalom közigazgatási és irodalmi nyelve egyaránt a perzsa, köznyelve a helyi hindusztáni (értsd a hindí és az azzal szorosabb-tágabb rokonságban álló, általában saját írásbeliséggel rendelkező északindiai) nyelvek és a némi arabbal kevert kollokviális perzsa keveredéséből kialakult urdú volt, amely a perzsából átvette a már valamelyest módosított arab írást, s kialakított egy saját irodalmi nyelvet is, utóbb igen gazdag költészettel.

Olyannyira ez volt a gyakorlat a 18. század végén is, hogy Sir William Jones (1746–1794), a Bengáli Ázsiai Társaság (Asiatic Society of Bengal) megalapítója (Kalkattá, 1784) maga is – széles körű műveltsége és szakmai felkészültsége mellett – perzsa nyelvtudással felvértezve érkezett Indiába, ahol főbírói tiszte mellett minden idejét és energiáját aztán a szanszkrit és sok más indiai nyelv elsajátítására és a helyi kultúra minden lehetséges aspektusának megismerésére fordította. Az így felhalmozott tudásból korszakalkotó tudományos felfedezések sora, de legkivált egy nagy hatású, új tudományterületet megalapozó felismerés született, amelyről az Ázsiai Társaság alapításának harmadik évfordulóján számolt be jeles hallgatóságának (Jones 1786; Teighnmouth 1807: vol. III. 24–47; Pachori 1993:173–178). Itt fogalmazta meg először, hogy „a szanszkrit nyelv, legyen bármily régi is, tökéletesebb a görögnél, gazdagabb a latinnál, s mindkettejüknél sokkal kifinomultabb, ugyanakkor mindegyikükkel annál szorosabb rokonságban áll igetöveit és nyelvtani formáit tekintve, hogysem ezt puszta véletlennek tekinthetnők; valóban oly szoros ez a rokonság, hogy nem lehet filológus, aki a három nyelvet vizsgálva ne jutna arra a következtetésre, hogy közös forrásból erednek, amely talán már nem is létezik; hasonló-

képp, ámbár talán kevesebb nyomatékkal, feltételezhető, hogy mind a gót [Gothick~germán], mind a kelta [Celtick~kelta], noha más nyelvi anyaggal erőteljesen keveredtek, a szanszkrittal közös eredetre vezethetők vissza, s igencsak e családhoz tartozik a régi perzsa, ha itt lenne helye Perzsia régiségeivel is foglalkoznunk." (Idézi Pachori 1993:175.) Ez a mondat tekinthető az összehasonlító indoeurópai nyelvtudomány megszületésének, brit-indiai csecsemőkora után azonban a német nyelvtudósok dajkálták (Puskás 1991:20–21, 35–37), ifjú- és férfikorát a 19. században élte immár nemzetközi gondoskodás alatt, megtermékenyítve az összehasonlító nyelvtudomány más területeit, ezáltal óriási impulzusokkal segítve India nyelvi viszonyainak tisztázását is. Élő tudomány maradt és további ígéretes jövő előtt áll – bizonyára sok meglepő felfedezést tartogat a jövő századra is. Jones már ezzel is halhatatlant alkotott volna, ám kapcsolódó – olykor még naiv – mithológiai, vallástörténeti összehasonlításai nem csekélyebb inspiráló erőt jelentettek ezen a másik születő új tudományterületen. Ez utóbbiról F. Max Müller (1823–1900) német származású oxfordi professzor munkássága, sőt még magyarra lefordított munkái (Müller, M. 1875 és 1876) is meggyőzően tanúskodnak az eltelt száz esztendő számos kutatási irányzatával együtt.

Hosszú időnek kellett eltelnie, míg elegendő szövegismeret alapozhatta meg a 19. század végére azt a tételt, hogy a *szanszkrit* az óind nyelvek sorában a tudományos mívességgel „megszerkesztett" – nyelvtani szabályok hallatlanul logikus és szigorú rendszereként – egyik, bizonnyal a legtökéletesebb nyelv, amely hasonlíthatatlanul nagy szakrális, tudományos és irodalmi örökség hordozója, de még sok más nyelv anyagát is tanulmányozni kellett ahhoz, hogy India kulturális örökségének írott szövegekben, feliratokon és a szájhagyományban őrzött gazdagsága feltáruljon. Ebben a munkában a 19. században ismét a brit tudós gyarmati tisztviselőké, misszionáriusoké, magán- és hivatásos tudós kutatóké volt a főszerep, anélkül, hogy elhallgatnánk más tudós nemzetek nem kevésbé tiszteletre méltó teljesítményét, vagy akár a magyarok közül a tibeti nyelv tanulmányozásában óriási érdemeket szerzett Kőrösi Csoma Sándor, a dard nyelvek leírásában jeleskedő Leitner Vilmos, a szanszkrit mellett az indológia oly sok területén jeleskedő Stein Aurél, a dravida nyelveket egyedül tanulmányozó Szentkatolnay Bálint Gábor nevét (Puskás 1991:117–145). Ekkor még talán a misszionárius

tudósok játszották a legnagyobb szerepet a dél-indiai nyelvek megismerésében és leírásában, szótárak és összehasonlító elemzések sokaságával tárták fel a dravida nyelvcsaládra vonatkozó ismereteket, s megint mások foglalkoztak a kelet-indiai, utóbb mundának vagy ausztro-ázsiainak nevezett, sokszor csak törzsi szinten élő nyelvek leírásával. Ismét mások vonták kutatásaik körébe a sino-tibeti/tibeto-burmai nyelvek északkelet-indiai nyelveit, dialektusait. A század eleji *Linguistic Survey of India* máig a legteljesebb áttekintés maradt, noha a nyelvek/dialektusok száma a monumentális mű megjelenése óta változott, azaz főként gyarapodott a kutatási módszerek finomodása révén, illetve korábbi nyelvjárások irodalmi rangra jutásával. Itt célszerű megemlíteni, hogy a függetlenség elnyerése után India államait is nyelvi alapon szervezték meg vagy korrigálták, és a hivatalos, illetve irodalmi nyelvek listáját többször újrafogalmazták.

E kis kutatás- és nyelvtörténeti kitérő után már csak a mindenkori történeti helyzet aktuális nyelvi viszonyait, a kor forrásainak nyelvét és azok irodalmi-vallástörténeti értékét, szerepét megérteni segítő tömör összefoglalás látszik helyénvalónak, hogy ne kelljen más témájú szövegbe olyan alapismereteket szőni, amelyek a bevezetésben visszakereshetők, s talán így érdekesebbek is.

India legkorábbi népcsoportjainak nyelvéről úgyszólván fogalmunk sincs. Az írásbeliség előtti időkre vonatkozóan kevés támpontunk van. Ezek egyike az a feltételezés, hogy a legősibb dél-indiai *szubsztrátum,* azaz az alapréteget jelentő lakosság anthropológiailag negroid sajátosságokat mutat, nyelvi kapcsolatai tehát Afrikához vezethetnek, csakhogy a tudomány semmit sem tud a korabeli Afrika nyelvi-ethnikai viszonyairól. Hogy valóban nem a későbbi sztereotip nyelvcsaládok valamelyikéhez tartozhattak, azt a nyelvükből vagy nyelveikből átvett szavakkal kísérelték meg igazolni, de még S. K. Chatterji sem talált néhány növény- és állatnévnél „gyanúsabb" anyagot (Chatterji 1960/1977:65–66), az Indus Civilizáció negroid bronz táncosnő szobrocskája pedig aligha tekinthető közvetlen bizonyítéknak (Puskás 1978:188 és jegyz. 7/a:10). Ami az afrikai kapcsolatokat illeti, azoknak bizonyosan volt/van egy későbbi időszaka, erről azonban keveset tudunk ahhoz, hogy történeti kontextusában vizsgálhassuk. Induljunk ki tehát a realitásokból.

A Szubkontinens nyelvei

A Szubkontinens nyelvei ma négy nagy egységet alkotnak. A beszélők lélekszámát tekintve a legnagyobb közülük az *indoeurópai nyelvcsaládhoz* tartozó nyelvek csoportja.

Aligha szükséges bemutatnunk az indoeurópai nyelvcsaládot, közismert ugyanis, hogy Európa nyelveinek többsége meghatározott rokoníthatóság keretei között – például a germán nyelvek, a szláv nyelvek, az italikus (régebbi szóhasználattal román, azaz római, latin[izált] eredetű) és több más nyelv – ebbe a nyelvcsaládba tartozik, sőt, a nyelvcsalád némely tagjai az Újvilág felfedezését követően azon térségek domináns nyelvei lettek, például az angol, a spanyol, a portugál.* Miközben az indoeurópai nyelvek rendszere számos alapvető szempont (hangtan, szóképzés, ragozás, szókincs, valamint areális és régészeti stb. megfontolások) egyidejű érvényesítése nyomán meglehetős pontossággal leírható, máig viták folynak a nyelvtudományban az őshaza kérdéséről, arról, hogy hol, mikor, milyen irányú mozgások, keveredések zajlottak. (Csak az újabb irodalomból: Harmatta 1966, Uő, 1971; Cardona, G.–Hoenigswald, H. M.–Senn, A. eds. 1970; Renfrew, C. 1987; Mallory, J. P. 1989; Makkay J. 1991; Gamkrelidze–Ivanov 1984/1995.) Ennek a kérdésnek pedig különösen fontos szerepe van az indiai vallások történetében; s ami még fontosabbá teszi, hogy a kérdés beható elemzése (s a körkörös érvelés csapdájának elkerülése) az ind vallástörténeti folyamatok értelmezése mellett sokat segíthet az őshaza-kérdés tisztázásában is, s ez annál inkább így van, mivel a kutatás ezt a vonatkozást csaknem teljesen figyelmen kívül hagyta. A megfelelő helyen tehát visszatérünk a kérdés eme vetületére.

A Szubkontinens nyelvi képe szempontjából fontos tudatosítani, hogy az *indoeurópai* nyelvek legjelentősebb keleti ága az *indoiráni* ág, amely fejlődése során viszonylag korán, talán már az i. e. IV. évezredben kiszakadhatott az indoeurópai családból, ám a két csoport együttélése még sokáig tartott (talán az i. e. III. évezred végéig) s az elkülönülés inkább a szállásterület nagysága következtében

* Európa más eredetű-besorolású nyelvei közé tartozik az uráli nyelvcsalád finnugor ágához tartozó magyar, finn, észt és néhány kisebb rokonnép nyelve, nehezen rokonítható a baszk (az, hogy ős-ibér avagy kaukázusi eredetű-e, egyelőre eldöntetlen).

vehette kezdetét, kezdetben nyelvjárás-jellegűen, utóbb a folyamatos, s még inkább a későbbi erőteljes szubsztrátumhatások következtében, körülbelül a II. évezred elejétől. A közös vándorlás és a szétválás utáni mozgások régészeti követésére többféle teória született, közülük R. Ghirshmané (1977) a legmeggyőzőbb, ugyanakkor a nyelvészek részben alternatív magyarázatokkal kísérleteztek (például Ivanov–Toporov 1968:12–15), régészetileg olykor tarthatatlan alapon; közelebb áll Ghirshmanhoz, de délnyugat-ázsiai indoiráni őshazát és a Kaukázuson át történő vándorlást feltételez kiindulásul Gamkrelidze–Ivanov (1995: I. köt. 808–828). A korai időkben igen nagy területet lakhattak a Kárpátoktól az Aral-mellékig, s természetes, hogy nemcsak rokon, hanem más nyelvcsaládokhoz tartozó népekkel is érintkeztek, némelyik csoporttal vándorlásuk több fázisában is (lásd például Harmatta 1977; Gamkrelidze–Ivanov 1995:814–828). Külön is érdekes az *indoiráni,* pontosabban *ősárja* kérdés – hiszen csak e csoport tagjai nevezték magukat *árjá*nak. Az *indoiráni* terminus kényszer szülte megoldás az *iráni* (ugyancsak az árja szóból!) és az Indiába került *árja* törzsek együttes megnevezésére, de ha csak az utóbbiakról van szó, akkor *indoárjá*nak hívja őket a szakirodalom; az egyszerűség kedvéért *közös* korszakukban *ősárják*nak nevezzük őket, és ezt az elnevezést csakis a *közös indoiráni korszak*ra vonatkoztatjuk. Kissé bonyolítja a kérdést, hogy az ősárják egy, az indoárjákkal az irániaknál közelebbi nyelvi kötelékben élő csoportja az i. e. II. évezred során elvált a többiektől (ha az indoiráni őshazát, mint Gamkrelidzéék, Délnyugat-Ázsiába helyezzük, nehéz a nyugatra tartó indoárják II. évezred közepi mezopotámiai megjelenését magyarázni, hiszen ezen időpont előtt az indoárja többség már Afghanisztán/Baktria térségében telepedett meg, ezért – bármelyik ősi szállásterület-verziót fogadjuk is el – a leszakadó csoport a II. évezred első negyedében mindenképpen önállósította magát) és nyugat felé vándorolt, ahol – talán lovas haditechnikája révén – meghódította a Zagrosz és a Tigris között élő, addigra már eléggé betagolódott hurri lakosság egy részét, s mivel az korábbi kereskedelmi és más kapcsolatai, mozgásai révén igen nagy területen volt jelen Szíriától Anatóliáig, őket legyőzve az i. e. 15–13. század között sikeres nagybirodalmat hozott létre, amely körülbelül 1450 és 1350 között élte fénykorát. Ekkor még Egyiptom is elfogadta nagyhatalmi partneréül, sőt matrimoniális kapcsolatokkal is hajlandó volt

ezt a viszonyt megerősíteni. Királyai Mit(t)anni és/vagy Hurri királyának nevezték magukat; az utóbbi cím, a hurrik korábbi jelenléte, szerepe okán, jóval korábban is ismeretes volt a mezopotámiai történelemben. A hurri alaplakosságot a hódítás után indoárja isteneket tisztelő, indoárja neveket viselő katonai arisztokrácia és uralkodók irányították – vesztük egyik oka a térség politikai átalakulásán kívül – bizonyára a heterogénebb és népesebb szubsztrátumba történő tökéletes beolvadásuk lehetett (Gelb 1944/1973:50–91; Mayrhofer 1974:12–34).

Az, hogy az ősárja ág hány további ágra szakadt, nem egyértelmű: az irániak alkották a nyugati és az északabbi ágat, az indoárják a Szubkontinens északnyugati, északi és középső területeit vették birtokba, s a kettő közötti határterületen a *dard* csoport képviselői osztoznak, akiket azon az alapon, hogy melyik szomszédhoz állnak közelebb nyelvileg, *núrisztáni* és *káfiri* vagy *dard* ágra is tagolhatnak a nyelvészek. Dialektusaik feltűnően sok archaizmust őriztek meg, az ókorban azonban az írásbeliségig nem jutottak el. Ez a három csoport sok többszázmilliós és igen sok kisebb létszámú, valamely önállóan létező nyelvet és dialektust foglal magába. Némelyek ősidők óta élnek vagy használatban vannak, mint a *védikus ind* és az *avesztai* (szakrális célra), a *szanszkrit* (szakrális, tudományos és irodalmi célokra), a *páli* (a buddhista *Kánon* egyik szent nyelveként), a többiek több fejlődési fokozaton mentek át, irodalmi és beszélt formák sokaságát fejlesztve ki. Természetes fejlődésük és a szubsztrátumhatás következtében átalakulva az *óind,* illetve *óiráni* korszaktól e nyelvek a *középind,* illetve *középiráni* fázisokon át a ma használatos *újind,* illetve *újiráni* nyelvekké fejlődtek. Minden korszakuk izgalmas, és nemcsak nyelvtörténeti okokból, hanem azért is, mert minden korszakukban hatalmas vallási és kulturális örökség hordozói, ami indokolttá teszi, hogy alapismeretükkel felvértezve mélyedjünk el az indiai vallások évezredeket átívelő történetében. Az *iráni ág* története látszólag egyszerűbb és kevesebb közvetlen összefüggése van például az ind vallástörténettel, valójában azonban nagyon is sokatmondó a kölcsönviszony. Két legrégebbi ismert formája: *a)* az *avesztai,* szövegei, noha még nem írott formában, némely kutatók szerint csak az i. e. II. évezred végére, az I. évezred elejére keltezhetők – Gamkrelidze–Toporov 1995:814–815 –, ez azonban vitatható álláspont, s csupán az *Aveszta* himnuszainak egy

csoportjára tűnik elfogadhatónak, arra, amely kijelöli az egykorú beszélt nyelvnek a térségét, közvetlenül az indoiráni kettéválás következtében létrejött különfejlődés korszakában, *b)* s a későbbi, az Akhaimenida Dinasztia idején, az i. e. 6. században a királyi feliratokhoz (az akkádból) kölcsönzött és a beszélt nyelvhez idomított írással lejegyzett és ily módon megőrzött *óperzsa nyelv,* amelynek megfejtését a háromnyelvű különböző írást alkalmazó feliratok tették lehetővé (Harmatta, *AntTan* 1966:189–211; Uő, *in* Fodor István főszerk. 1999:602–604). Az óiráni korszakhoz tartozó *méd* és *szkítha* nyelvek saját írásbeliséggel nem rendelkeztek, elemeiket más nyelvű szövegekben mint szórványemlékeket tanulmányozhatják a kutatók. Még ennél is szerényebb kezdetek után – az iráni térségben bekövetkező politikai, majd vallási változások következtében – igen nagy jelentőségre tett szert a *párthus* nyelv, amely kétféle írásbeliséget is kialakított: az i. e. 2. században az aramaeus írást felhasználva egyfajta kancelláriai és közírást (a *pahlavít*), s mindkét használatában rengeteg nyelvemléke maradt, és az úgynevezett második párthus írásbeliséget, amely a szír ábécé felhasználásával a manicheizmus szent szövegei számára született meg *(manichaeus párthus)* az i. sz. 3. században (Harmatta 1999:1181–1184). A Mání által hirdetett tanok az ókor egyik leghatásosabb szinkretisztikus vallásaként hatalmas területen terjedtek el a Római Birodalomtól Kínáig. Eközben s ezt követően megjelentek a *középiráni nyelvek,* majd a 8. századtól az *újirániak* – történetük nem tartozik szorosan tárgyunkhoz, indokolt esetben utalunk rájuk. (Eligazodáshoz: I. M. Oranszkij 1963; Dresden, M. *in* Sebeok, Th. A. ed. *Current Trends* 6:26–96.)

Az *ősárja* szétválást követően a későbbi *indoárják* délebbre-keletebbre eső szállásterületekre vándoroltak – alighanem kettős kényszer által választva a lehetőséget: az eurázsiai sztyeppvidék nagy, kelet–nyugati irányú népmozgásai észak felé megszabták a határokat. Délről ősi civilizációs területek és a sivatag vagy a tenger határolta be a mozgásteret, ráadásul az életmód – például a nagyállattartás – megkövetelte bizonyos feltételek meglétét. Ismerve, azaz itt majd áttekintve az Indus Civilizáció területi és történeti kérdéseit, e szomszédság meghatározó szerepét külön is ki kell emelnünk. Ami az indoárják itteni megjelenését illeti, minden bizonnyal nem véglegesen eldöntött, vagy a jelenlegi régészeti forrásanyag

alapján még nem eldönthető, mikorra teendő az új szállásterület legkorábbi árja benépesülése, s az sem egyértelmű, hogy a legelső „honfoglalók" az indoárjákhoz tartoztak-e, vagy az ősárja közösségből korábban kivált, az újabb kutatásban *káfiri* vagy *núrisztáni* harcos hegyi törzsek előfutárai voltak-e, akik az afghanisztáni Hindúkus és a pákisztáni Csitrál völgyeit lakják, és akiket 20. század eleji iszlamizálódásukig megkülönböztetés nélkül „hitetleneknek" (arab eredetű szóval *káfir*oknak) neveztek. Archaikus életformájukkal csak nyelvük archaikus jellege vetekedhet. Mindamellett lehet, hogy ők az előttük szerencsésebb szállásterületet találók nyomában húzódtak a nehezen járható és ezért jól védhető völgyekbe (Fussmann, G. *in* Dani, A. H. ed. 1991[2]:43–58). Az utóbbi évtizedek intenzív kutatásai a felvetődő problémák gazdagságát, sokrétűségét tárták fel, anélkül, hogy választ adhattak volna a történeti, néprajzi, nyelvi kérdésekre, így az sem meglepő, hogy a nyelvészek kísérletei a „klasszikus" indoiráni (=*ősárja,* vagyis iráno-árja és indoárja) tagolást hol a közbülső átmeneti *dard* elemmel bővítik, hol még mélyebben gyökerező tagolást feltételeznek. Így a kezdeti leírásoktól (Leitner, G. W. 1877; Grierson *LSI* VIII/II 1919–1928) az utóbbi korszakig (Edel'man, D. I. 1965; Morgenstierne, G. 1973–1974) több ízben rajzolt a kutatás önmagába visszatérő köröket a probléma köré. Az iszlám előtti vallásuk, kultuszaik vizsgálata valószínűleg közelebb vihetne nemcsak a kronológiai kérdések megoldásához, hanem a heterodoxiák előtti népi vallásosság jobb megértéséhez is. Ez a kérdés azok közé a csak interdiszciplináris eszközökkel megoldható témakörök közé tartozik, amelyek hosszabb távon hozhatnak sokoldalúan hasznosítható eredményeket.

Az egyértelműen *indoárja* nyelvű törzsek Indiába érkezésének datálását számos oldalról lehet eredményesen vizsgálni: a nyelvi hagyománynak igen szerencsés kiegészítője a régészeti anyag (amiről még lesz szó), a vallási szövegek elemzése pedig miközben gyarapítja a vallás adott és a szövegrögzítésig terjedő időszakának vallástörténeti képét, mellette segít tisztázni történeti folyamatokat is. Ahhoz, hogy a tudomány ehhez a felismeréshez eljusson, a legrégebbi indoárja hagyomány szövegeivel kellett mélységében, terjedelmében és tartalmában mindenre kiterjedően megismerkednie.

Ennek alapján az *indoárja* nyelvtörténet a következő nagy korszakokra tagolható: nyelvtörténetileg azt a fázist nevezzük *óind-*

nek,* amely a régészeti leletek és legkorábbi szöveges utalások alapján ismert első Indiába települő törzsek nyelve volt, vagy lehetett, hiszen nem a beszélt nyelvet, hanem a szent szövegekben hosszú időn át hagyományozott nyelvet (vagy dialektust) ismerheti csak a kutatás. A szövegek, amelyek szájhagyomány révén maradtak fenn évezredekig, csak egy részét jelentik az úgynevezett *védikus corpus*nak, azt a legrégebbit, amely még a Szubkontinensre történő betelepülés előtt keletkezett és tartalmilag ősi rétegeket őriz, köztük az *ősárja* kor idejéből is (de nyelvileg az iráni, vagy iráno-árjától, például hangtanilag, jól megkülönböztethető formában), vagy amelyek a hódítások folyamatában, esetleg szorosan az azokat követő időben keletkeztek. Az *óind* nyelvnek ezt a formáját *védikus ind*nek is nevezik, ennek megfelelően a később keletkezett, úgynevezett késővédikus irodalom már Észak-Indiában keletkezett nyelvét is célszerű *késővédikus nyelv*ként meghatározni, különösen annak tudatában, hogy miközben a szakrális rendeltetésű szövegek mindig archaizálnak, addig az élő nyelv, a köznyelv elevenen fejlődik, változik, s ezáltal nemcsak új időbeli tagolás, hanem térbeli differenciálódás is bekövetkezik. Ennek igazolása az eposzok nyelve, amely közel áll ugyan az élő nyelvhez, s a szóbeli hagyományozás minden fontos fázisának lenyomatát őrzi, de nem jut el a klasszikus *szanszkrit* (Burrow, T. 1973; Ivanov, V. V.–Toporov, V. N. 1968; Körtvélyesi T. 1998: bevezetése Burrow parafrázisa, a többi szabályok, illetve táblázatok formájában leírt alapos nyelvtan) az i. e. 4. századi nagy óind grammatikus, Pánini és utódai, elsősorban Kátjájana (i. e. 4/3. század) és Patandzsali (i. e. 2. század) által szigorúan meghatározott, tudatos grammatikai eszközökkel szabályozott jellegéig, ezért, mint kanonizálatlan előzményt, *epikus szanszkrit*nak is nevezik (Burrow, T. 1973:51–53). A mindenkihez szóló, tehát mindenki számára érthető, költőileg megformált mondanivaló irodalmi szépségén, tartalmi értékein túl, burkoltan, sok történelmi esemény emlékét is őrzi, egyszersmind átfogja közel másfél ezer esztendő vallástörténeti fejleményeit. Nyelvtörténetileg az eposzok nyelve árulkodik legelőször

* A nyelvészeti szakirodalom szokása szerint az *indoárja* nyelvek tagolásában nem használjuk az *árja* jelzőt; egyértelművé teszi a helyzetet a többi indiai nyelvcsalád neve, ezért az *óind, középind, újind, ind* megnevezések csakis az Indián belüli, vagy onnan származó *indoárja* nyelvekre vonatkoztathatók.

azokról a változásokról, amelyek a szubsztrátumlakosság nyelvében, a *szakrális védikus ind* (Dandekar, R. N. *VB* 1946–; Elizarenkova, T. Ja. 1982) mellett élő-változó beszélt köznyelvben bekövetkeztek. Miután azonban az epikus hagyomány is – mind mondanivalójánál, mind kötött versformájánál fogva – a relatív állandóság állapotában rögzül, az élő nyelv tovább fejlődik. A nyelvfejlődés az i. e. 5. századtól követhető az úgynevezett *korai középind,* azaz *prákrit* 'természetes' fázison át (Vertogradova, V. V. 1967; Ananthanarayana, H. S. 1973) – amelynek több mint féltucat önálló nyelvként kezelt nyelvi formájáról, köztük a *páli*ról (Elizarenkova, T. Ja.–Toporov, V. N. 1965) tudunk – a *késői középind,* azaz *apabhramsa* korszakáig, amelyben a nyelv – a kor jelentős politikai régióinak megfelelően – négy fő dialektusra bomlott (Katre, S. M. 1964[2]), hogy azután az i. sz. I–II. évezredének fordulójától fokozatosan teret adjon a *újind nyelveknek,* amelyek száma jelentős különbséget mutat, ha az önálló irodalmi nyelveket, vagy a dialektus és önálló nyelv határán álló, de még nem irodalmi nyelveket vesszük számba; dialektusainak száma pedig ezeknél is sokkal magasabb. Azokat a több tíz- vagy százmillió ember által beszélt *újind* nyelveket (Zograf, G. A. 1967; Zograf 1976) talán célszerű felsorolni, amelyek a Szubkontinens valamelyik államának hivatalos nyelvéül szolgálnak: a *hindí* (mellette az angol is) Indiának, továbbá Indián belül Uttar Pradésnak, Madhja Pradésnak, Bihárnak, Harjanának és Rádzsaszthánnak a nyelve – azonban mind erőteljesebb törekvések figyelhetők meg a *bihári* és a *rádzsaszthání* önálló nyelvként történő elismertetésére. A *bengálí* nemcsak India Bengál államának nyelve, hanem Bangládésé is. A másik két keleti újind nyelv közül az *orijá* Orissza államé, az *asszámí* pedig Asszámé – ez utóbbi állam mára több kis államra darabolódott, s éppen nyelvi alapon, anélkül, hogy a folyamat befejeződött volna: elsősorban a más nyelvcsaládokhoz tartozó, olykor az alig több mint törzsi múlttal rendelkező nyelvek önállósodási törekvései a legerősebbek. A *hindí* nyelvterületet tekintve az újind nyelvek központi térségének, ehhez képest északkeletre terül el a Nepáli Királyság, amelynek a *nepálí* az államnyelve. Nyugat felé haladva a *kasmírí* a következő államnyelv – kettős identitású (indoárja eredetű, ám írása az arabéból származik), miként a térség, amelyen két ország, India és Pákisztán osztozik és vitatkozik. A középső régió nemcsak a *hindí* szülőanyja volt a keleti *bradzs bhásá* révén, hanem

a Delhi környéki *kharí bólí* köznyelv révén is, amelyben az iszlám hódítástól döntő szerephez jutott az arab és a perzsa elem, megteremtette továbbá az irodalmi nyelvként is gyorsan felvirágzó *urdú*t, amely szintén az arab-perzsa eredetű ábécét használja. Indiában is hivatalos nyelv, Pákisztánban pedig államnyelv. Pákisztán területén két kimondottan újind nyelvet tekintenek hivatalosnak, a *pandzsábít* és a *szindhí*t. Az előbbi a történelmi Pandzsáb kettéosztása folytán mindkét ország Pandzsábjának a nyelve. Az Indus alsó folyásának térsége Szind tartomány, nyelve a *szindhí;* tőle délre, immár India államaiban, a *gudzsarátí* Gudzsarát, a *maráthí* Mahárástra államnyelve.

Azzal, hogy említettünk arab-perzsa ábécét használó nyelveket, előrevetítettük, hogy a sokféle nyelvhez sokféle írás is tartozik, bár komolyabb eltérést a középső-újind nyelvek *dévanágarí* írásától északkeleten a *bengálí* és az *asszámí* írások mutatnak; az *orijá*é, a *gaudí* közelebb áll a dél-indiai írásokhoz. A *pandzsábí* írást *gurmukhí*nak nevezik, a vele szomszédos területeken kevert típusú írást használ a *szindhí,* a *gudzsarátí* pedig azzal tűnik ki, hogy nem használja a betűket felül összekötő vonalat, amely olyan írásképet eredményez, mintha zsinórra (*szútrá*ra) lennének a betűk felfűzve; a *maráthí* csak kisebb mértékben tér el a *dévanágarí*tól. Voltaképpen számos helyi változat is használatban van az adott fő írástípusok mellett, kisebb nyelvi közösségek, olykor – inkább a múltban – szakmai csoportok kényelmére.

Történetileg az arab-perzsa alapú írás kivételével az eddig tárgyaltak alapját a Gupta kor *sziddhamátrika* írásából kialakult *nágarí* vagy *dévanágarí* képezte, amely az i. sz. 7–9. század között alakult ki, s lényegében változatlanul szolgálta a születő újind nyelveket is, meg a szanszkritokat a maga 48 jelével, amelyből 34 mássalhangzót, 14 pedig magánhangzót vagy diphthongust jelöl. Jellegzetessége, hogy a mássalhangzók magukban foglalnak egy úgynevezett *öröklött a* hangot, amelyet különféle módon cserélnek más magánhangzóra, vagy „némítanak" el. A hangtan és más grammatikai stúdiumok már az ókortól fontos tudományok voltak, nem utolsósorban mert a szent szövegekhez kapcsolódva művelték őket, így például az írásjelek sorrendjét hangképzési helyüknek megfelelően állították össze.

A *nágarí* vagy *dévanágarí* előtt már sokféle írás létezett Indiaszerte, egyik-másikat csak időlegesen vagy meghatározott célra (pél-

dául feliratok készítésére) használták, olyan írás is volt, amelynek a létezéséről ugyan tudósítanak a szövegek, de mert romlékony alapanyagra írtak vele, nem maradtak ránk képileg (Bühler, G. 1904:112–116). A vitatott előzményekből (az eredetüket magyarázó féltucatnyi teória közül a legrégibbek az elfelejtett „bennszülött" előzményekre gondolnak, mintegy megelőlegezve a még nem ismert Indus Civilizáció írását) a többség nyugatról, valamely sémi írásrendszerből próbálja származtatni az ind írások protoformáját, csakhogy az írás iránya fordított és a jelszármaztatás sem elég a bizonyossághoz, így ez inkább közmegegyezésnek tekinthető. A *nágarí* típusú írások közvetlen előzményének a kifejlődött *bráhmí* írást tartják. Ezt az írást a Maurja-kortól ismerjük, az i. e. 3. századból; Asóka király korából valók első példái (Bühler, G. 1895; Uő, 1904; Dani, A. H. 1963/1986; Sircar, D. C. 1977 – valamennyi palaeográfiai munka tárgyalja az eredetteóriákat, megfejtéseket, rendszerezi a korábbi anyagot és saját elmélettel áll elő). Ugyanakkortájt honosodott meg – vélik többen – vagy valamivel korábban, Északnyugat-Indiában a *kharósthí* írás az Akhaimenida Birodalomban használatos *aramaeus* írás átvételéből. Míg a *kharósthí,* miként eredetije, jobbról balra haladó írás, s viszonylag hamar kiment a használatból, addig a *bráhmí* balról jobbra halad. Első ismert példái már komoly előzményeket sejtetnek, és igen sokféle irányba fejlődnek a belőle kialakuló írások, olyannyira, hogy – noha a korai szövegek *középind* nyelvűek – írástörténészek vitatják, mi lehetett az első nyelv, *indoárja*-e, vagy *dravida,* amire használták. Asóka korában a *bráhmí*nak már többféle változata létezett. Ennek a nyelvi okokon túl az írás alapanyaga is oka lehetett. Tény, hogy a dekkáni térségben az íráskép lekerekített formákra váltott, a fő *dravida* nyelvek (lásd alább) ugyanabból az „alapanyagból" hasonlóan dekoratív, ám esetenként számottevően különböző formájú betűket alkottak, a tamilnak azonban később (6. század) kialakult egy úgynevezett *grantha* formája, amely szögletesebb jellegű, eredetileg talán a szanszkritra használták délen, végül belőle született meg a modern *tamil* írásforma (Basham, A. L. 1954:506–508), esetleg egy köztesnek tűnő *protokannadí* megjelenésével (Dani, A. H. 1963/1986: 193–214). Ugyanakkor a *tamil* korábban is rendelkezett saját – kurzív jellegű – írással, amelyet *vatteluttu* néven ismerünk, s amelynek eredetét kétfelől vitatják: egyrészt a korai grammatikusi adatok felől, másrészt a *bráhmí*

írás előtörténete felől, elsősorban azt tisztázandó, melyik *sémi* írásbeliség lehetett az utóbbi kiindulópontja, ha az volt egyáltalán. A grammatikusi tradíció a tamil hagyományra támaszkodva Pánini előttre kívánja helyezni a kezdeteket, akár az i. e. 8. századra, ezzel egyszersmind kizárva azt a feltételezést, hogy az északról érkező bráhmanok által bevezetett *bráhmi*ból fejlődött volna ki a *vatteluttu*, s csak ezután fogalmazták volna meg a nyelv saját nyelvtani rendszerét. A másik oldal felveti, hogy a tamilok maguk kölcsönözték volna, mint nyugatra gyakran utazó kereskedők, a kiindulásul szolgáló alapírást, esetleg már magukkal hozták Dél-Indiába – helyenként megfontolásra érdemes érveket is felsorakoztatva (például Srinivasa Aiyangar, M. 1914:114–140). Fél évszázad múltán, történetileg, filológiailag és palaeográfiailag alaposabban elemezve e kérdést (Mahalingam, T. V. 1964:1–198) jelentősen árnyalható a kép, de mint a végeredmény mutatja, a megoldást el nem érve. Annyi bizonyos csupán, hogy amíg nem tisztázódnak az Indus Civilizáció írásbeliségének nyelvi vonatkozásai, továbbélésének kérdései, valamint a Mediterráneummal való kereskedelmi kapcsolatok valóságos mibenléte és kronológiai határai, csak az ismert feliratok és szövegek alapján alkotható meg, s csakis ideiglenes jelleggel, bárminemű elmélet. Mivel azonban a régészet már felvetette (Lal, B. B. 1962:4–24), hogy a dél-indiai megalithikus sírok edény-mellékletein talált bekarcolt írásjelek (graffiti) erőteljes indusi affinitást mutatnak – amiről más anyag tanulmányozása kapcsán magam is meggyőződhettem 1978-ban –, joggal vált lehetővé a belső fejlődésű írásbeliség továbbélésének megfogalmazása (Pillay, K. K. 1975:399–400), ami az Indus Civilizáció ismerete előtt pusztán – bár valószínűleg zseniális – sejtés volt (vö. Srinivasa Aiyangar *loc. cit.*). A kérdést csak az írásrendszerek korai mozgásának további vizsgálata, mind teljesebb tisztázása teszi megoldhatóvá, amihez a legújabb – még csak tervezett – indusi ásatások eredményeire is szükség lesz.

Magáról a *dravida* nyelvcsaládról azonban meglehetősen pontos képet alkothatott a kutatás. Az *őshaza* kérdése legalább olyan bonyolult, mint az indoeurópaié, s valószínűleg a régészet és nyelvtörténet, nyelvtipológia és nyelvrokonítás egy irányba mutató elemzései nélkül éppúgy csak feltételesen írható körül, mint az utóbbi esetében. A dravida nyelvcsalád ősállapotát *protodravida* névvel illeti a kutatás, s feltételezett őshazáját a Kaspi- és az Aral-tó közé,

esetleg valamelyest északabbra helyezi az i. e. IV–III. évezred fordulójának idejéig. Kulturálisan ez a neolithikum–khalkolithikum, azaz az újkőkor–kőrézkor ideje. M. S. Andronov (1965:7–16) a *protodravida* egység felbomlásának a kezdetét a IV. évezred legelejére teszi, az *északnyugati ág*at képviselő *bráhúí* (Andronov 1971; Rossi, A. V. 1979) nyelvet beszélők kiválásával, amit néhány évszázaddal később az *északkeleti ág*i (az egyébként az i. e. 5. századig egységet alkotó) *kurukh-malto* kiválás követett. A későbbi *középső-dravida* nyelvek *gondi-kuvi* csoportjának a kialakulását az i. e. III. évezred első felére teszi Andronov, amit újabb csoport, a *kólámí-gadaba* követ az i. e. 15–11. században (Burrow, T.–Emeneau, M. B. 1961 a *gadba,* illetve *kuwi* formákat használja). A *dél-dravida* ág vált el legkésőbb a többiektől, ám vándorlása során gyorsabban esett szét, mint a többi, azaz a folyamat megtörtént az i. e. 11–9. századra, legalábbis ami az *ándhra* (benne a *telugu*) nyelvek csoportját és a szűkebben vett *dravida* (azaz *kannada-tamil*) csoportot illeti; az utóbbinak a további bomlása csak az i. sz. 2–4. században következett be, a *malajálam* tamiltól való elkülönülése pedig még később, a 12–13. században történt meg. Mindegyik ág tovább tagolódott, vagy eredetileg is összetettebb volt, amit az írásbeliség használata előtti korokra nem lehet másként vélelmezni és elemezni, mint az epikus-puránikus szanszkrit és a legkorábbi tamil irodalomnak a nép-, törzs- és személynév anyagából, hiszen a törzsi nyelvek leírása jószerével csak a 19. század utolsó harmadában kezdődött, és máig sem fejeződött be. (Az egyes nyelvekhez szisztematikus irodalmi tájékoztatót ad Burrow, T.–Emeneau, M. B. *DAD* I., 1961:XXII–XXVII; Emeneau, M. B. 1994:XXIX–XXXI; *CTL* V: Emeneau–Ferguson, Ch. A. 1969, továbbá a Szovjet Tudományos Akadémia Keleti Intézetének *Языки Народов Азии и Африки* sorozatának a dravida nyelveket tárgyaló kötetei, orosz vagy angol nyelvű kiadásban, további bibliográfiai eligazítással.)

A Szubkontinens harmadik nagy nyelvcsaládjának, a *mundá*nak képviselői Közép-India keleti, illetve Észak-India délkeleti felében élnek, nagyobbrészt az indoárja bengálí, orijá és maráthí nyelvterületeken belül, mintegy nyelvi zárványokat alkotva; az – ezredfordulóra egymilliárdos lélekszámúra becsült – össznépességen belül körülbelül 1,1–1,5 százaléknyi népességet jelentenek. E nyelvi szigetek egy része Közép-, illetve Észak-India – ugyancsak zárvány jellegű –

dravida törzsi csoportjai közvetlen szomszédságában található, ami a nyelvi érintkezések erőteljesebb volta miatt olykor a „kis nyelvek" esetében hovatartozási problémákat okoz a nyelvészek számára. Tágabban a *mundá nyelvek* és a velük rokon *mon-khmer* ághoz tartozó *khászí* nyelv az *ausztro-ázsiai nyelvcsalád*hoz tartoznak. Ez a nyelvcsalád főként Délkelet-Ázsia nyelveit foglalja magában, pontosabban azok egy részét, közülük a *khmer* és a *vietnami* úgynevezett hivatalos nyelv, az előbbi Kampucsea (azelőtt Kambódzsa), az utóbbi Vietnam államnyelve, a többséget törzsi nyelvek alkotják, amelyeknek valójában nyelvészetileg alig tisztázott a nyelvcsaládon belüli jellege és helyzete, sőt, a térségen belüli megoszlásuk is leírásra vár. Az indiai területeken található csoportok – a környezet hatására – jelentősen eltérnek a délkelet-ázsiai rokon nyelvektől, a vietnami pedig a kínai nyelvi hatásokra alakított ki más jellegzetességeket. Fontos megjegyezni, hogy a Délkelet-Ázsiát igen korai időkben ért indiai (főként dél-indiai) hatások nyomán indiai vallások (elsősorban a buddhizmus) szorították ki a helyi, eredeti törzsi animista jellegű vallásokat, s egyidejűleg meghonosították a dél-indiai Pallava-kor írásrendszerét (körülbelül a 6. században), amelyet – az átvevő nyelvekhez igazítva – azóta is használnak (Hall, D. G. E. 1955:3–46). Eközben az indiai ágakat nem érték ilyen erőteljes térítő vagy asszimiláló hatások, a legtöbb idetartozó nyelv csak a keresztény hittérítők hatására hozta létre írásbeliségét, vagy újabban foglalkoznak kialakításával. A *mundá* nyelveket három csoportra (is) tagolják, ennek megfelelően az északiba tartoznak a bihári (északról a Gangá, délről a Mahánadí folyók által közrefogott) Cshótá Nágpur fennsík, illetve a Bengál és Orissza területén élő mundák következő nyelvi csoportjai: *szantálí, mundárí, bhumdzsí* (vagy *bhumidzs*), *hó, bírhór, kóda, turi, aszurí, korwa* és *khariá*. A déli csoportba a *dzsuang* és a *szóra* vagy *szavara* tartozik, a nyugatiba a Madhja Pradés állambeli Mahádéó hegyekben élők *kúrkú* nyelve tartozik. A felsorolás korántsem teljes és nem is minden kutató így osztályozza a mundá nyelveket. Még az is megesik, hogy ugyanazt a nyelvet a dravida és a mundá nyelvcsaládba is besorolják. Ennek nyelvtörténeti és kutatási okai egyaránt vannak: a jelenlegi ismeretek alapján nem dönthető el, milyen régóta élnek Indiában a mundá nyelveket beszélő népcsoportok. Vannak kutatók, akik néprajzi kutatásaik és/vagy folklórgyűjtéseik alapján úgy vélik, nem véletlenül őrizték meg né-

mely csoportok a nagyon archaikus gyűjtögető életmódot, mások a földművelés korai égetéses-irtásos formáját: a Gangá medencéjéből más népek beköltözése miatt kiszorulva olyan helyekre kényszerültek, ahol nem volt lehetőségük fejlődésre. Ez bizonyosan erősen túlzó nézet: akkor és ott is lassú az asszimilációjuk, amikor és ahol lehetséges, és, tekintve, hogy Délkelet-Ázsiában is számos népcsoportjuk folytat máig hasonló életmódot, szükségtelen más nyelvcsaládok megjelenésével magyarázni sajátos helyzetüket. Annál érdekesebb tudományos kérdés a dravida és az indoárja nyelvcsaládokkal való érintkezések kölcsönhatásokban mutatkozó sajátosságainak magyarázata a nyelvtudomány számára (Zide, A. R. K.–Zide, N. H. 1973; Zide, N. H. 1978). Úgy tűnik, a dravida szubsztrátumhatás a meghatározó a másik két nyelvcsaládot illetően, s annak kezdetei akár az i. e. II. évezred közepére is keltezhetők (Kuiper, F. B. J. 1967:81–102). A *mundák* – ez szokásos gyűjtőnevük – vallásának alaposabb tanulmányozása valószínűleg izgalmas betekintést nyújthat majd a hasonló életmódot folytató más közösségek hiedelem- és szertartásvilágába (Saposnyikova, L. V. 1980).

India negyedik nyelvcsaládját a *sino-tibeti nyelvcsalád*hoz tartozó *tibeto-burmai ág* képviselői alkotják. A Szubkontinens területén elsősorban a *tibeti* nyelvű csoport dominál: a *bhutia* (vagy *bhotia*) dialektust beszélők eredetileg Tibetből húzódtak a Himálaja „belső" oldalába, indiai területen éppúgy megtalálhatók, mint Nepál, Bhutan, Szikkim államaiban; Nepálban a *newári* nyelvű kisebbség tartozik ebbe a csoportba; a bhutani dialektust *dukpá*nak nevezik. A Nepál és Bhutan közötti Szikkim India államszövetségébe lépett. Lakossága vegyes, ősidők óta lakják a *naong,* a *csang* és a *mon* törzsek, a 18–19. században kelet-nepáliak települtek be. Az egykori minikirályság, Ladákh nem önálló állam, Dzsammu és Kasmír állam része, az indiai tibeti lakosság és tibeti kultúra központja, Leh, a tartományi „főváros". Mára ez a világtól oly sokáig elzártan élő, majdnem 4000 méter tengerszint feletti város a tibeti buddhista stúdiumok iránt érdeklődők egyfajta zarándokhelye. A tibeti nyelvek valamely formáját beszélők általában a tibeti buddhizmus követői, életükben fontos szerepet játszik a hagyományokhoz való ragaszkodás. Osztoznak abban is, hogy általában az indiai eredetű tibeti írást használják, amely megtartván eredeti (a 7–9. századi kiejtést megőrző) helyesírását, mára nagyon eltávolodott az élő nyelvtől.

A buddhista kolostorokban az évszázadok során óriási mennyiségű jellegzetes formájú könyv halmozódott fel: már a 14. századra lefordítottak saját nyelvükre minden elérhető buddhista iratot, amelyeket utóbb kanonikus gyűjteményekbe rendeztek; ezek mongol nevükön váltak ismertekké: a *Kandzsur* (*Bka'-gyur* – 'A Szó fordítása') a Buddhának tulajdonított kinyilatkoztatások fordításgyűjteménye, amelynek tekintélyét az is mutatja, hogy a fordításban indiai és tibeti mesterek is részt vettek, időnként új redakciókat készítettek, amelyek a 15. századtól fadúcos nyomtatásban több mint száz kötetet tesznek ki. Ezek kutatásában, éppúgy, mint a tibeti nyelvtan és szótár készítésében, Kőrösi Csoma Sándor szerzett elévülhetetlen érdemeket. A buddhista szöveghagyomány magyarázó-kiegészítő részét a másik nagy gyűjtemény, a *Tandzsur* (*Bstan-'gyur* – 'A hagyományozott Szó') tartalmazza. A buddhista filozófiai irányzatok iratai éppúgy részét alkotják, mint a tantra-kommentárok, himnuszok, vagy például a *vinaja,* a szerzetesi fegyelem előírásainak gyűjteménye, továbbá az indiai *sásztra*-irodalom alkotásai a legkülönfélébb területekről. A tibeti buddhista írásbeliség nemcsak a saját hasznára őrizte meg ezt a hatalmas örökséget, hanem az egyetemes tudomány, a vallástörténet számára is, hiszen sok olyan mű is található a két gyűjteményben, amelynek a fordítás óta elveszett az eredeti szanszkrit változata (Kőrösi Csoma Sándor 1885; Kőrösi Csoma S. I–IV, 1984; Kőrösi Csoma S. 1982).

A *tibeto-burmai* nyelvcsaládhoz tartozó nyelvek és népek körképe nem lenne teljes a függetlenség elnyerése után North East Frontier Agency (NEFA) néven ismert északkeleti közigazgatási egység feldarabolódásából kialakult kis szövetségi államok nélkül, amelyek többsége éppen nyelvi-ethnikai hovatartozásának megfelelően nyerte el önállóságát, noha csaknem kivétel nélkül (több) tucatnál is több törzsből szerveződtek egyenként, sőt a közös terepadottságok, a hasonló életforma miatt átléphették a nyelvi határokat is. Arunácsal Pradés (legjelentősebb ethnikai csoportja az Apa Tani, lásd Fürer-Haimendorf, Ch. von 1980), Nágáföld (Nagaland), Manipur, Mízórám, Tripura, Méghálaja – India legkeletibb államai – lakosságának többsége a *tibeto-burmai* nyelvek valamelyikét beszéli, egyedüli indoárja nyelvterületként Asszám ékelődik közéjük, mintegy Indiához húzva – a hovatartozásukat egyébként önként választó – keleti szomszédait, mely területek nyelvei nem csekély hatással vol-

tak az asszámira. Érdekes, hogy az óind epikus hagyomány a később államalkotó törzsek közül sokat ismer, más kérdés, hogy többségük feltérképezése, leírása csak az elmúlt száz évben vette kezdetét – ebben a keresztény hittérítők jeleskedtek, nekik köszönhető az írásbeliség nagyarányú elterjedése a népességben; munkájuk következményeként a lakosság többsége keresztény, például a *mizók*, *kukik* nagy többsége, a *nágák* kétharmada. Az utóbbiak neve ismerősen cseng az óind irodalmat olvasók vagy indiai művészeti ábrázolásokat tanulmányozók számára, meg kell azonban jegyezni, hogy mindmáig eldöntetlen, nem véletlen egybeesés-e a mithológiai figurákként tisztelt félig ember, félig kígyó lények nága neve és a törzsi gyűjtőnév azonos hangzása, ugyanis a mithikus nágák kultuszának legkorábbi nyomai az Indus Civilizáció pecsételőábráin jelennek meg az éppen átellenben található északnyugat-indiai térségben, majd Dél-Indiában, s utóbb a kelet-indiai területek valós kígyókultuszához kapcsolódva. Mindez azt sugallja, a hinduizálódással a hasonló hangzású törzsi név mithikus dimenziókkal gazdagodott, s mert több hindú míthoszban szerepelnek kígyók, nága dinasztiaősök, a közösség is vállalta az azonosságot, noha eredetileg csupán 'hegyi [ember]' lehetett a név jelentése. Egyébként eredeti vallásuk, régi szokásaik nyomai is az előbbi feltevést látszanak igazolni. Méghálaja népessége két nyelvi tömbre különül el ugyanazon nagyobb egységen belül: a *górók* a szűkebben vett *tibeto-burmai* ághoz, a *khászik* pedig a *mon-khmer* ághoz tartoznak. Általában hindúk és keresztények, azonban kevés muszlim és még kevesebb buddhista is él közöttük. Manipur lakossága szintén két nagyobb nyelvi egységre tagolható: a Manipur folyó völgyében élő számbelileg domináns *meithei* népesség hindú vallású lett az idők folyamán, s noha a hindú pantheon istenei közül Krisna a legnépszerűbb, nem hagytak fel ősi isteneik és szellemlényeik tiszteletével sem. A lakosság többi részét a *nágák* és a velük rokon *kukik* alkotják. Tripura hegyvidéki törzsei nyelvileg igen megoszlanak, a völgyekben és sík területeken bengáli eredetű a lakosság, vallásilag a túlnyomó többség hindú, a kevés bevándorló muszlim Bangládésból származik.

Ámbár számottevő különbségek is megfigyelhetők az északkeleti térség kicsiny államai között, az egyezések legalább olyan jelentősek. A törzsi életformát mindegyikük a legújabb korban cserélte modern államiságra, gazdaságuk létalapja általában a mezőgazdál-

kodás – több helyütt eredményes teraszos földművelést, kertművelést folytatnak, az éghajlati zónának megfelelő állattartásuk is jelentős lehet; mindenütt őrzik, és értékesíteni is próbálják kézműiparuk (szövés, hímzés, fafaragás, asztalosság stb.) hagyományait, s ahol az adottságok lehetővé teszik, megkezdték ásványkincseik kiaknázását. Miközben kisebb-nagyobb mértékben mindegyik államban kiépült a felsőoktatás és a helyi értelmiségnevelés rendszere, csaknem minden államban élnek a világtól elzárt környezetben az ősi gyűjtögető életmódot folytató közösségek is, vagy égetéses-irtásos földművelést folytató kis csoportok. A mindenben megnyilvánuló sokszínűség és a kor követelményeihez való felzárkózás mind határozottabban megfogalmazódó igénye minden bizonnyal a tradicionális értékek rovására dönti el az értékválasztás útját, s csak remélni lehet, hogy egyfajta feltételezhető homogenizálódás a jövőben sem mond le olyan hagyományos indiai értékek megőrzéséről, amelyek India több ezer éves kultúrájának állandó elemei voltak, és biztosították a történelem viharai, a természeti megpróbáltatások ellenére is az ind kultúra páratlan folytonosságát.

Az Indus Civilizáció vallása

Tudománytörténeti előzmények: az Indus Civilizáció felfedezése

India múltjának tudományos kutatása a 18. század utolsó harmadában kezdődött. Ebben nagy szerepet játszottak a Brit Birodalom felelős beosztású gyarmati tisztviselői, akiket igen gondos mérlegelés alapján választottak ki Londonban: figyelembe vették a jelöltek és jelentkezők családi hátterét, iskolai tanulmányait, nyelvtudását, és megvizsgálták, rendelkezik-e a pályázó a közhivatalnoki teendők ellátására alkalmas ismeretekkel. Sokan voltak, akik megfelelőnek bizonyultak, közülük a legkiemelkedőbb személyiség az a már kora ifjúkorától keleti stúdiumokkal foglalkozó William Jones (1746–1794) volt, akit a Bengáli Legfelsőbb Bíróság bírájául jelöltek 1783 márciusában. Olyan megtiszteltetés volt a kinevezés, hogy viselőjét már mint Sir William Jonest küldték Indiába hivatalát elfoglalni.

Jones öt évet várt, hogy vágya teljesüljön és Keletre utazhasson. A lehetőség azt is magával hozta, hogy végre megnősülhetett. Boldogan és nagy tervekkel indult feleségével Indiába. Az ott töltött tizenegy esztendő nemcsak munkásságának kiteljesedését hozta, hanem az India-kutatás, az *indológia* tudományának születését is jelentette. Már 1784-ben létrehozta barátaival a Bengáli Ázsiai Társaságot, amely tudós férfiak páratlan gyülekezete volt: tagjai – az európai Felvilágosodás eszméitől áthatva – hihetetlen érdeklődéssel, őszinte tudásszomjjal láttak az indiai kultúra, az indiai nyelvek tanulmányozásához, érdekelte őket koruk hétköznapi valósága, de még inkább a múlt, amelynek feltárásához minden eszközt és lehetőséget megragadtak. Jones – aki az indoeurópai nyelvek rokonságának felismerésével amúgy is új tudományterületet fedezett fel, nagy lelkesedéssel fordított tudományos és szépirodalmat az indiai

*pandit*októl tanult szanszkrit nyelvből, foglalkozott jogtudománnyal, számos természettudományos kérdéssel, tanulmányozta az indiai zenét stb. – energiájának jelentős részét az Ázsiai Társaság tudós működésének szolgálatába állította (Lord Teignmouth 1807:I–XII. kötet; Cannon, G. 1964). Folyóiratuk, az *Asiatick Researches* közölte nagy horderejű felfedezéseiket, magvas tanulmányaikat, és ott fogalmazták meg teendőiket és távolabbi célkitűzéseiket. E Társaság tudósai fejtették meg a *bráhmí* és a *kharósthí* írásokat, az ő révükön sikerült az európai és az indiai történelmet szinkronizálni, s az ő köreikből származtak az első javaslatok a műemlékek hivatalos számbavételére és védelmére, majd feltárására is.

Az indusok maguk is becsülték, tisztelték műemlékeiket, s ha azok vallási vonatkozása nyilvánvaló volt, akkor gyakran zarándokhelynek tekintették őket, de nem foglalkoztak – amiként más népek sem – tudatos műemlékvédelemmel, s ha a szükség vagy a lehetőség úgy hozta, nem haboztak újrahasznosítani régmúlt idők romjainak, maradványainak anyagát, ahogy más ókori civilizációk örökösei vagy kincskeresői is tették. Napoleon egyiptomi hadjárata nyomán azonban Európa már nemcsak megszerezni akarta a régi emlékeket, hanem feltárni, megmenteni és tanulmányozni is. Ez a szellemiség hatotta át az Indiában szolgáló tudós férfiakat, az angliai iskolákban tanult fiatal indiai értelmiséget, s közös akaratuk, hogy mentsék, ami menthető, elérte, hogy létrehozzák először a Delhi Régészeti Társaságot (Archaeological Society of Delhi), majd a központi hatalom támogatásával az Archaeological Surveyor hivatalát, amelyet utóbb megszüntettek, de 1870-ben a kormánynak alárendelt Indiai Régészeti Felügyelőségként újraszervezték, s élére azt az Alexander Cunninghamet (1814–1893) nevezték ki, aki már a korábbi, átmeneti időre is ellátta a Surveyor tisztségét. Műszaki képzettségű katonatisztként szolgált a brit-indiai hadseregben 1861-es nyugállományba vonulásáig, ez azonban nem akadályozta meg abban, hogy az indiai műemlékek iránti érdeklődésnek ne hódoljon már aktív katonatisztként is. Kíváncsiságát az a James Prinsep (1799–1840) keltette fel, aki az Indiai Pénzverde különböző feladatainak ellátása mellett az Ázsiai Társaság titkáraként elsőként fejtette meg Asóka feliratait (Prinsep, J. *JRAS* 1838:219–282), s aki maga is foglalkozott műemlékvédelemmel és numizmatikával. Cunningham tehát a legrégibbnek tartott műemlékekkel kezdett foglalkozni; az ő ne-

véhez fűződik a szárnáthi, a szánycsíi, a bhárhuti buddhista *sztúpák* első régészeti feltárása. Mint régészeti főigazgató sokat utazott, s mert érdekelte India történeti földrajza is, többek között megpróbálta rekonstruálni Hszüan Cang, az i. sz. 7. században Indiában járt kínai buddhista zarándok tizenhat éven át tartó indiai utazásainak útvonalait. Cunningham már előzőleg is beutazta Északnyugat-Indiát, de utóbbi munkája nyomán visszatért a térségbe, és újból átkutatta az érdeklődését már korábban felkeltő rommezőt, amely a szomszédos településről kapott *Harappá* néven vonult be nemcsak az indiai régészet történetébe, hanem így került az egyetemes kultúra és az ókortörténet lapjaira is (Khanna, A. N. 1992[2]).

Cunningham mindazt tudta India történetéről, amit addig tudni lehetett; azzal is tisztában volt, hogy Buddha életének és működésének idejénél korábbi műemlékeket nem ismer a kutatás a Szubkontinensről, legfeljebb a kőkorból néhány leletet. Éles tekintetét éppen ezért nem kerülte el már első, 1853-ban tett (majd 1856-ban megismételt) pandzsábi útján sem az a nagy kiterjedésű, ám meglehetősen tönkretett rommező, amely a Ráví folyó mentén éppen arról híresült el, hogy az onnan „kibányászott", igen jó minőségű égetett téglát használták fel a Multán–Láhór közötti vasútvonal alépítményéhez. Bosszantotta is, hogy olyan nagyarányú téglarablást folytattak a vasútépítők – s mint utóbb kiderült, több korábbi időszakban is –, hogy ő a már egy-két évtizeddel korábban ott járt európai utazóknál is jóval kisebb terepet, kevesebb dolgot tanulmányozhatott. Mindazonáltal végzett kisebb ásatásokat és felszíni gyűjtést, s mert korábban ismeretlen jellegű, figyelemre méltó leletekre bukkant, közzétette leírásukat néhány ábra kíséretében (Cunningham, A. 1875:105–108). A tárgyak legértékesebb darabja egy pecsételő volt, amelyet egy barátjától kapott meg, s amelyet két sakkfigurához hasonló tárgyacskával együtt találtak. A pecsételő oly szokatlan volt indiai kontextusban, hogy Cunningham külföldi eredetűnek gondolta, amit a rajta látható bikaábrázolás, valamint a fölötte bevésett hat ismeretlen írásjel megerősíteni látszott. Legközelebb J. F. Fleet adott hírt Harappában talált pecsételőkről 1912-ben (Fleet *JRAS* 1912:698–701), akit mint korának egyik legjelesebb indiai epigráfusát, a pecsételők feliratai foglalkoztattak. A régészeti feladatok megszervezésének megoldása (feltárás, megóvás, kutatás) Cunningham után az építészettörténet tudós művelőjére, J. Burgessre há-

rult, aki szakterületén kívül végzett munkája mellett azzal tette a legnagyobb szolgálatot a régészettudománynak, hogy hivatalos kormányzati direktívákkal tiltatott be minden hivatalos engedély nélkül végzett ásatást, s keményen lépett fel a műkincstolvajlás, illegális műkincs-kereskedelem ellen. Tíz nehéz esztendő után, amely alatt kevés híján eljelentéktelenült a régészet és a műemlékvédelem ügye, Lord Curzon főkormányzói hivatalba lépésével vette kezdetét a nagy szakmai sikerekben, óriási tudományos és kulturális eredményekben gazdag korszak: az indiai régészet aranykora. E korszak nagy hatású szereplője az a John Marshall (1876–1858, 1914-től Sir), akit Curzon hívott az Archaeological Survey élére, s aki nemcsak a Felügyelőség munkáját szervezte újjá, hanem azt is elérte, hogy tehetséges indiai fiatalok régészetből szakképzettséget, diplomát szerezhessenek. Megjelentetett egy alapvető kézikönyvet a műemlékvédelemmel foglalkozó szakemberek számára (idézi Allchin, F. R.–Chakrabarti, D. K. 1979:54–56), amelynek alapelvei máig érvényesek. Nemcsak a belföldi ásatásokra és műemlékvédelmi munkára koncentrált, hanem figyelemmel kísérte és támogatta Stein Aurél (1862–1943, 1904-től brit állampolgár, 1912-től Sir) belső-ázsiai expedícióit is, amelyek valóban új dimenziókkal gazdagították az indiai kultúra ázsiai terjedésének és szerepének ismeretét. 1910 és 1929 között, Marshall felkérésére Stein Aurél volt a Régészeti Felügyelőség nyugati körzetének főfelügyelője, s ezen évek alatt nemcsak Nagy Sándor indiai hadjáratának részleteit próbálta régészeti szempontból tisztázni, hanem az alig napvilágra került Indus Civilizáció és Mezopotámia közötti érintkezések kérdését vizsgálva terepbejárásokkal kutatta, milyen szerepet játszott abban Balúcsisztán és Irán térsége.

Elődei örökül hagyták Marshallra Harappá problémáját, amelyet meg kellett oldania. Először is, hogy a téglarablást megállíthassa, védetté kellett nyilvánítania a rommezőt. Ezt 1920-ban érte el. A régészeti feltárás munkálataival – amelyek 1920–21 telén, ténylegesen 1921 januárjában kezdődtek – Marshall Rái Bahádur Dajá Rám Száhnít bízta meg, aki az ásatásokat az 1923–24-es és az 1924–25-ös ásatási években is folytatta (Sahni, D. R. *ARASI 1923–25*[1926]:52–54 és *ARASI 1924–25*[1927]:73–80), tisztét a következő szezontól, azaz 1925–26-tól Madho Szarúp Vatsz vette át és irányította azok befejeztéig, az 1933–34-es ásatási év végéig. Az évenkénti beszámolók után, új feladatok teljesítése miatt, a kétkö-

tetes összegző monográfia 1940-ben jelent meg (Vats, M. S., *Harappa* I–II. 1940; az ásatás történetéhez lásd I. 11–12).

Marshall 1922-ben R. D. Banerdzsít bízta meg egy másik, Szind(h) tartományban, az Indus folyam partján elterülő – a helyiek jóvoltából Mohendzsó-Dáró, azaz 'Halottak Dombja' néven ismert – rommező ásatásának megkezdésével. A homokkal, földrétegekkel borított térség egyetlen azonosítható téglaépítménye egy buddhista sztúpa volt, joggal várta tehát Marshall és Banerdzsí, hogy a szokásos buddhista lelőhelyek egyikéről van szó. Mindjárt az első ásatások során számos pecsételőre lelt, amelyek a Harappából származókra hasonlítottak, s mert az utóbbi helyen folytatott ásatásból már nyilvánvaló volt Harappá prehistorikus volta, Banerdzsí felismerte, hogy Mohendzsó-Dáró ugyanolyan korai, ezért nagyon fontos lelőhely. Feltételezését bizonyítandó keményen dolgozott, amibe – s részben a mostoha körülmények okán – bele is betegedett, azonban eredményei olyannyira meggyőzték Marshallt, hogy pénzügyi fedezetet szerzett az ásatások folytatására, majd elérte a munkakörülmények javítását is. Az 1923–24-es szezonban M. Sz. Vatsz, az 1924–25-ösben K. N. Diksit ásatásai már egyértelművé tették, hogy *khalkolithikus,* azaz *kőrézkori* civilizáció maradványait hozták felszínre. Ezek a feltárások tehát a Szubkontinens múltját háromezer évvel tolták előre (visszafelé) az időben. Ekkor Marshall maga is bekapcsolódott a munkába, nagyszerű régész csapatot verbuvált, s amikor nyilvánvaló lett, hogy egyéb teendői miatt nem lehet mindig jelen, helyettesről is gondoskodott Ernest H. Mackay személyében, aki mezopotámiai ásatásai után az 1926-os évtől csatlakozott az Indus mentén dolgozó kollégáihoz.

Marshall már 1924-ben érdemesnek látta a két khalkolithikus város feltárásának szenzációs meglepetéseiről tájékoztatni a közvéleményt, a kor szokása szerint az *Illustrated London News* egy vasárnapi számában (Marshall, J. *ILN* 1924:528–532, 548, vö. Possehl, G. L. *Ancient Cities* 1979:105–107, pls. I–III). A hír a szakmát és a közönséget egyaránt lázba hozta, a továbbiakban is igényelték a rendszeres tájékoztatást. A kutatás is megélénkült, ekkor kapcsolódott Stein Aurél a programhoz a távolabbi környékek kortárs lelőhelyei után kutatva (Stein A. 1929 és Stein A. 1931), és N. G. Madzsumdár (Majumdar, N. C. 1934) szindi terepbejárásaival.

Marshallt, hogy minden figyelmét az ásatásra, majd annak monografikus feldolgozására összpontosítsa, mentesítették a főigazgatói terhek alól, de csak évekkel később engedték nyugdíjba vonulni, s hagyták Angliába hazatérni.

Az ásatások párhuzamosan folytak Harappában és Mohendzsó-Dáróban, és egyre több helyen kezdtek újabbakat, mire elkészültek az összegzések: Marshall háromkötetes jelentése 1931-ben (Marshall, Sir J., *Mohenjo-Daro* I–III. 1931), az ásatásokat folytató Mackay két kötete pedig 1938-ban (Mackay, E. J. H., *Further Excavations* I–II. 1938) jelent meg. A Harappában folyó ásatásokról, amelyeket 1926–27-től 1933–34-ig, nyolc ásatási évadon át vezetett, M. Sz. Vatsz készítette a beszámolót, Marshall nyomdokain haladva (Vats, M. S., *Harappā* I–II. 1940). Mackay Csanhu-Dáró-beli ásatásainak beszámolója pedig 1943-ban jelent meg (Mackay, E. J. H., *Chanhu-Daro* 1943). Az ásatások ezen összegző szakaszának végére nyilvánvaló lett, hogy a városok egyértelműen bizonyítják: az Indus Civilizáció valódi *bronzkori civilizáció,* s ezen mit sem változtat, hogy a jól bevált, hatékony kőeszközök egy része a bronzból valók mellett továbbra is használatban maradt.

Marshallt a főigazgatói székben egymás után követték jeles munkatársai, de nagyszabású ásatásokra hosszú ideig nem kerülhetett sort, s ebben szerepet játszott a második világháború is, amely anyagi és emberi erőforrások tekintetében erősen korlátozta a lehetőségeket. Afelől is dönteni kellett, hogy a már igen nagyszámú potenciális lelőhely közül melyiket válasszák a következő ásatások színhelyéül. Az Indiai Kormány tanácsot kért Sir Leonard Woolleytól, a mezopotámiai Ur városának híres feltárójától, minthogy az indusi leletek első publikálását követő időkben, s még sokáig, genetikus kapcsolatot feltételeztek a régész-orientalisták a két bronzkori civilizáció között, s maga Marshall is hajlott effélére. Woolley 1938 végén Indiába utazott, és többhavi vizsgálódás után, miután megdicsérte a Survey által végeztetett konzerválásokat, az epigráfiában elért tudományos eredményeket, erősen elmarasztalta indiai vendéglátóit régészeti kutatási módszereik korszerűségét illetően, és javasolta, hogy hívják meg R. E. M. Wheelert (1890–1976, 1952-től Sir) néhány évre „mint az indiai régészet európai tanácsadóját" (Wheeler, R. E. M. 1956:179–185; Ghosh, A. *AI* 1953:41–45), aki klasszika-archaeológiai neveltetése és gyakorlata, továbbá a brit ré-

gészet legjobb iskolájában szerzett tudása révén mindabban segítségükre lehet, amire az indiai régészetnek a korszerűsödéshez szüksége lehet. S valóban, ha Cunningham volt a dédapja, Marshall a nagyapja, akkor Wheeler lett az atyja a modern indiai régészetnek (Clark, G. 1979), és mestere a kor színvonalán álló indiai régészképzésnek. 1944-ben kezdte meg működését, s az óriási energiával megvalósított átszervezési, tervezési, múzeumszervezési munkák és feladatok mellett már 1946-ban kiegészítő ásatásokat végzett Harappában, konkrét példával szolgálva elvárásait illetően, továbbá az addigra kialakult, némileg statikus képet egy élő civilizáció portréjává változtatta (Wheeler *AI* 1947:58–130). 1948-ban azzal válhatott meg tisztségétől, hogy nagykorú lett az indiai régészet. Az Indiában végzett munka azonban foglyul ejtette: számos, az Indus Civilizáció kérdéskörének szentelt kötete közül a *Cambridge History of India* supplementum-kötete csaknem félszázada alap kézikönyv (Wheeler, M., *The Indus Civilization* 1953/1968[3]) annak ellenére, hogy a Civilizáció képe a mára kétezernél is több ismert lelőhely birtokában rengeteget módosult (Lal, B. B.–Gupta, S. P. eds. *Frontiers* 1984). Wheeler érdemei a régészet új tudományos módszereinek – mindenekelőtt a sztratigráfiai, azaz a rétegtani vizsgálatoknak – a meghonosításában (vö. Renfrew, C.–Bahn, P., *Régészet* 1999:93–113) elévülhetetlenek (Chakrabarti, D. K. 1988).

1947 augusztusában megszűnt a brit gyarmati uralom a Szubkontinens felett: létrejött az Indiai Köztársaság és Pákisztán – ez utóbbi két, területileg össze nem függő egységből, Kelet- és Nyugat-Pákisztánból állt. Az Indus Civilizációt illetően igen sajátos helyzet alakult ki: az ismert és feltárt lelőhelyek csaknem kivétel nélkül Nyugat-Pákisztánhoz kerültek, de a Wheeler és elődei alatt felnőtt régészek majdnem mindannyian Indiában maradtak. Ez a sajátos helyzet mindkét oldalon meghatározta a következő évtizedek kutatási teendőit.

A terepbejárások és a szakmai megfontolások alapján az indiai régészek tervet dolgoztak ki annak felderítésére, mit rejt India földje az Indus Civilizációból. Az ásatások legutóbbi ötven évéről több beszámoló készült, részben tartalmi kérdéseket feszegető tanulmánygyűjtemények, részben összegző jellegű tanulmányok vagy kötetek (Possehl, G. L. ed., *Harappan Civilization* 1982; Lal, B. B.–Gupta, S. P., *Frontiers* 1984; Thapar, B. K., *Arch. Discoveries in India*

1985:50–103; Lal, B. B., *India 1947–1997* 1998). Anélkül, hogy az Indiában több mint hétszázzal gyarapodó új lelőhelyek számbavételével, vagy a feltártak régészeti történetével részleteikben foglalkoznánk, a legfontosabb tanulságokat célszerű áttekintenünk. Indiában két korábbról ismert lelőhely s az elosztott indusi leletanyag volt a háttér, amikor 1951-ben megkezdődtek az ásatások. Néhány év alatt szenzációs anyagot hoztak felszínre a régészeti kutatások: mindjárt az elején Kálibangan ('A fekete karperecek [dombja]') keltett nagy figyelmet: igazi indusi város, klasszikus kettős osztatú alaprajzzal a *prae-harappái* vagy *korai harappái* réteget követően, árvíz elleni erődítéssel, az *érett harappái régészeti kultúrá*ra* jellemző tárgyi leletekkel, köztük terrakotta anyaistennő szobrocskákkal, pecsételőkkel, azokon indusi írással, súly- és mértékegységekkel stb., jellemző temetkezési formákkal. Két dolog bizonyult szenzációsnak: már a *prae-harappái rétegben,* a városfalon kívül ekével szántott földdarabot tártak fel (Lal, B. B., *India 1947–1997* 1998:57–62, fig. 5.1; Thapar, B. K., *Arch. Discoveries in India* 1985:53–65); több helyen került elő terrakotta eke-modell is (Lal, *mint fent* fig. 5.4.). A másik, először itt megjelenő új lelet a tűzoltár-gödrök a Citadella platformján, továbbá az Alsóváros egyik lakóházában (Thapar 1985:55–56, uo. 27–29 képek), köztük az előbbihez közel áldozó gödör, benne szarvasmarha-áldozatra utaló csontokkal és szarvasaganccsal. (33. kép) E leletekre – kivált a tűzoltárok megjelenésére, amelyekhez hasonló sem Pandzsábban, sem Szindben nem került elő, azonban a szaurástrai félszigeten igen, például Lóthalban (Rao, S. R., *Lothal*

* A feltárások különböző fázisaiban a ma *Indus Civilizáció*nak (legújabban *Indus-Szaraszvatí Civilizáció*nak is) nevezett civilizációt az elmúlt évtizedekben Indus-völgyi Civilizációként emlegették világszerte. Amióta földrajzi határai ismeretessé váltak, a szakközvélemény visszatért a marshalli *Indus Civilizáció* megnevezéshez, amely tartalmilag a Szubkontinens valamennyi kapcsolódó régészeti lelőhelyét magában foglalja. Ugyanakkor, ha valamely vonatkozó lelőhely tárgyi leleteinek jellemző, több más helyen megjelenő együtteséről van szó, *régészeti kultúrá*ról beszélünk, amelynek névadója többnyire az első lelőhely, ahol a régészek rábukkantak. Az Indus Civilizáció úgynevezett *érett fázisá*t éppen ezért *harappái kultúrá*nak nevezik, minthogy Harappában előkerült változatát írták le először. A kutatás időben is elkülöníti a harappái sajátságokat nélkülöző *prae-harappái fázis*t, továbbá megkülönbözteti a *korai,* az *érett* és a *késő harappái korszak*ot vagy *fázis*t, s lelőhelyenként sorszámokkal ellátott rétegződéseket különböztet meg, ahol lehetséges.

1979:96–97, 216–218, XCIII tábla) – nagy fontosságuk miatt még visszatérünk.

A nagyon alapos terepbejárásokon alapuló összkép nemcsak azt mutatta, hogy (1984-re) 182 *korai,* 239 *érett,* és 693 *késő harappái* lelőhelyet vehettek számba, hanem a kutatások alapos voltának köszönhetően fázisonkét tagolható számbavétel készülhetett, így az összesen hétszáz lelőhely ezeregyszáztizennégyszer jelenik meg mint fontos település (Joshi, J. P.–Madhu Bala–Jassu Ram *in* Lal, B. B.–Gupta, S. P. eds. 1984:511–530, hat térképmelléklettel). A kutatók az összesítésből több fontos következtetést is levontak, amelyek közül a tárgyunkhoz szorosabban kapcsolódókat kell megemlítenünk. A legfontosabb, ha helytállónak bizonyul, ami nagyon valószínű, hogy a Civilizáció virágkorában legalább akkora szerepet játszott a Szaraszvatí–Ghaggar/Hakra folyók menti területe mint az Indus-mente. Az előbbi régióban ez idő szerint nagyobb településkoncentráció figyelhető meg, mint az Indus völgyében; ezért is vetődött fel az *Indus–Szaraszvatí Civilizáció* elnevezés gondolata (Gupta, S. P. 1996). Az is következik ebből, hogy az Indus Civilizációnak India belseje felé történő mozgása logikusabb magyarázatot kapott ezáltal, mint ha *csupán* katasztrófahelyzetek sorozatával vagy rég lejárt elméletekkel (például az árják támadásával) magyaráznánk. Fontos megfigyelésnek látszik az is, hogy regionális egységek alakultak ki az Industól keletebbre eső régiókban, amelyek létrejöttét a kultúra fázisainak fényében kell értelmezni. Koncentrációjuk három térségben erőteljes: (1) a Szaraszvatí–Ghaggar/Hakra régióban, (2) a Szatladzs és a Dzsamná (sőt, a Dóáb) közötti régióban, Kálibangan körül gyérülő formában, de attól délebbre, (3) a Szatladzs–Pancsnad folyóktól délkeletre, Csólisztán térségében, a Thar-sivatagig, maradványaik a politikai határ mindkét oldalán kiterjedt rommező-csoportokat alkotnak. Észak felé Dzsammu és Kasmír déli pereménél a Csénáb partján található Manda, amely a legészakibb indusi település Indiában (Joshi, J. P.–Madhu Bala *in* Possehl ed. 1982:185–195), még közel van a hegylábakhoz, Ropar, s immár a Gangá-Dzsamná Dóában belül Hulasz és Álamgírpur – mindkettő Delhitől északkeletre, jelezvén az északi–keleti általános mozgásirányt a Gangá medencéje felé (Puskás I. 1978:275–278, 289–292). Ezt a nagyobb egységet a Thar-sivatag választja el a Civilizáció déli terjeszkedési körzetétől. Az elvándorlás Szind déli ré-

széből indulhatott ki és Kacscshon át vezetett a Káthiáwád félszigetre, ahonnan több mint száz településhelyet ismerünk. Közvetlen, de némiképpen szaggatott nyomvonalú – talán még nem teljes mértékben feltárt – folytatása a Civilizáció mozgásának legdélebben (jelenleg) Daimábád, a Gódávarí egyik kis mellékfolyója mentén – nem túlságosan messze Bombaytól. Ez a *jellegzetes harappái* vonásokat még őrző lelőhely annak is fontos mutatója, hogy az indusiak elvándorlásának második, déli iránya errefelé vezetett tovább, amit csodálatos szépségű bronzszobraik kincslelete nyomatékosít (41. kép; Puskás I. 1975:268–275, 289–292; *Dawn of Civilization in Maharashtra* 1975:43–46).

Pákisztánban éppoly lelkesen folytatták a függetlenség elnyerését követően a feltárásokat, mint Indiában, de a személyi feltételek (a helybéli régészek kisebb száma) eleinte szolidabb lehetőséget kínáltak. Éppen ezért a régészeti kutatások fontosságát vállaló kormányzat engedélyezte, hogy külföldi kutatók, teamek is bekapcsolódjanak a munkálatokba. Az Indus Civilizáció két pákisztáni makrorégiója – (1) az Indus keleti oldalán elterülő Pandzsáb és a tőle délre eső Szind, illetve (2) az Industól nyugatra húzódó hegyvonulatok völgyei és hágói, a transz-himálajai Gilgit-Baltisztántól az Északnyugati Határvidék térségén át Balúcsisztánig – így vált mind intenzívebb kutatások színterévé. Stein Aurél korábbi terepbejárásai (1929, 1931, 1937) és H. Hargreaves balúcsisztáni ásatásai (MASI 35, 1929) előrevetítették, hogy az utóbbi térség igen ígéretes a potenciális lelőhelyek tekintetében, amelyeket Walter F. Fairservis az ötvenes és hatvanas években több expedíció keretében tárt fel (Fairservis 1956, 1959, 1961). Ezen ásatások révén tárultak fel az Indus Civilizációhoz vezető utak, amelyek nemcsak azt bizonyítják, hogy az Indus völgyének a benépesedése a hágók felől, északi–északnyugati–nyugati irányból történt, hanem azt is, hogy az ember előbb megtelepedett itt, mintsem a fazekasságot „feltalálta" volna, továbbá, hogy a lelőhelyek egyértelműen utalnak arra is, hogy a dél-türkméniai, az afghanisztáni és dél-iráni térség kortárs lelőhelyeivel aktív kapcsolatban álltak, s hogy ez a kapcsolat valójában kölcsönös és állandósuló kapcsolatrendszerként működött mindaddig, míg az ember jelen volt a térségben (Khan, F. A. 1964; Mughal, R. 1970; Mughal, R. *PA 26* 1991:218–237). Fairservis hatvanas évekbeli ásatásainak színhelye már Szind volt; Khan 1957-

ben kezdte Kót Dídzsí ásatását, amelyről 1965-ben megjelent beszámolóját (Khan, F. A. *PA 2* 1965:13–85) az Indus Civilizáció területi és időbeli módosulásait összegző konferenciakötetében az újabb ismereteknek megfelelően módosította (Khan *in* Dani A. H. ed. 1981:15–24+pls), a helyi kultúra hordozóinak a városi civilizáció kialakulásában még nagyobb szerepet tulajdonítva. A bizonyára nem teljesen lezárt kérdés éppúgy fontos problémákat világított meg vallástörténeti szempontból, mint Fairservis Quetta-Loralai-, illetve Zhob-völgyi ásatásai. J.-F. Jarrige és a Francia Misszió szenzációs ásatási sorozata, amely feltárta a leghosszab ideig folyamatosan lakott települést, Mehrgarht, a Bolán-hágótól délre, a Kacshi-síkság és a Kirthar-vonulat peremén, nemcsak a prae-keramikus neolithikumtól az érett harappái kultúrájú városi civilizáció geneziséhez vezető út jobb megértését tette lehetővé, hanem egyértelművé tette az Indus Civilizáció fejlődési szakaszainak kijelölését és korábbi olyanfajta rossz beidegződések megszüntetését, amelyek mindenáron külső hatásokkal kívánták magyarázni a bronzkor legnagyobb kiterjedésű civilizációjának létrejöttét. Ma már a régészeti anyag alapján biztonsággal megfogalmazható, hogy a legkorábbi települések lakói – akár megőrizték településük folytonosságát, akár a folyam közelébe, mellé vándoroltak – a térségbe később érkezettekkel *közösen* teremtették meg Dél-Ázsia magas szintű bronzkori civilizációját. E folyamat résztvevői a kölcsönhatások révén maguk is gazdagodtak, miközben másokat gazdagítottak (Jarrige, J.-F. *in* Lal, B. B.–Gupta, S. P. eds. 1984:289–300).

Erre a vallástörténeti fejtegetésekhez hosszúnak és részletesnek tűnő bevezetésre – némi további kiegészítéssel – azért van szükség, mert az Indus Civilizáció vallástörténetét még senki sem írta meg, összefoglaló áttekintésre kísérlet is kevés történt, s az, amire sor került, Sir John Marshall értelmezésére épült (Marshall *MD I.* 1931:48–90; Mackay, E.–Mackay, D. 1948:52–76; Wheeler, Sir Mortimer 1968[3]:108–110; Allchin, B.–Allchin, R. 1968:308–318; Fairservis, W. A. 1975[2]:292–295; részben: Puskás I. 1978:211–244, jegyz.: 86–97; Puskás I. *in* Allchin, B. ed. *SAA 1981* 1984:162–165), vagy csupán részkérdésekre keresett választ, többnyire a korábbi nézetekkel polemizálva.

Az i. e. VIII. évezredtől időben és térben is hosszú út vezetett a folyam menti nagyvárosok megjelenéséig. Mohendzsó-Dárót illetően Marshall már a monográfiában a IV. évezred utolsó negyedét jelölte meg potenciális kezdet gyanánt, de nem tartotta lehetségesnek, hogy későbbre lehetne keltezni, mint i. e. 2750, egyszersmind újra hangsúlyozta, hogy ezen időhatárok mögött (1930 táján még) beláthatatlanul hosszú időtartamú előzményekkel kell a kutatásnak számolnia (Marshall, *MD I* 1931:106). Igaza lett. A datálás ugyan többször módosult, de most ismét a marshallihoz közeli az elfogadott, a kortárs civilizációkkal szinkronban lévő kronológia, ami természetesen változhat a csólisztáni ásatások, de akár a Harappában most folyó, a korábbiakat teljessé tevő kutatások nyomán (melynek eredményei a harmadik évezred kezdetére utalnak – Meadow, R. H.–Kenoyer, J. M. *in* Allchin and Allchin ed. *SAA 1995* 1997:139–172).

Az eddigiekből kiderülhetett, hogy a prae-/korai harappái korban a Civilizáció súlypontja az Industól nyugatra elterülő övezet volt, ahol kisebb-nagyobb falusi települések helyezkedtek el. A települések – hosszú fejlődésük alatt – minden olyan ismeretet és tapasztalatot megszereztek, amely a várossá fejlődéshez elengedhetetlenül szükséges volt, de csak fokozatosan vették birtokba a folyami síkságot, és közösségeik közül csak a legsikeresebbek fejlődtek (neolithikus) várossá. A városok és falvak között szükségképpen újfajta szimbiózis alakult ki, mint a korábbi azonos típusú települések között. A város hatósugarában lévő települések fokozatosan függő viszonyba kerültek a várossal.

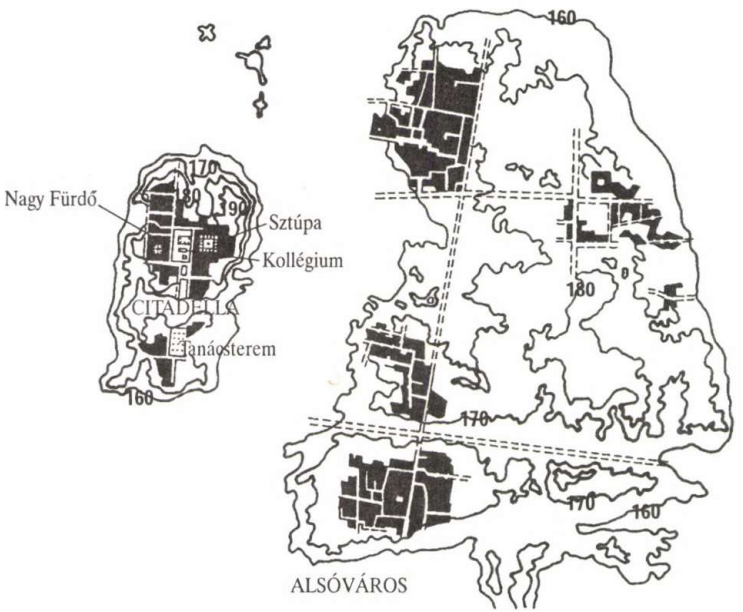
Valamivel a III. évezred közepe után új népesség vándorolt be az Indus térségébe, amely részben a neolithikus betelepülők korábbi útvonalát követte, részben dél felől, a Makrán-part irányából érkezett. Mivel erőszakosságnak, háborús cselekményeknek szinte semmi nyoma sincs, azt kell hinnünk, hogy a kétféle, a korábbi neolithikus és a most érkező *khalkolithikus,* azaz *kőrézkori* népesség között volt valamiféle összekötő kapocs. Legvalószínűbb ethnikai-nyelvi azonosságuk, tagadhatatlan azonban az utóbb érkezettek technikai ismereteinek fölénye. Ez már nemcsak a fémolvasztás, -öntés, -kovácsolás, -ötvözés tudásában és alkalmazásában mutatkozott meg, ha-

nem egy fejlettebb földművelési gyakorlatban is, amely lehetővé tette, hogy a korábbi, kicsiny völgyekre szorítkozó földművesség most meghódítsa az egész Indus-síkságot. A közhiedelemmel ellentétben sem ekkor, sem később nem folytattak itt nagyarányú öntözéses gazdálkodást; a földművelés mindvégig az Indus és mellékfolyói áradásához, illetve a monszúnesőzésekhez kapcsolódott: a vetőmagot a frissen ázott vagy áradmánytalajba vetették, méghozzá igen gondos talajművelés után. Kálibanganban még egy ekével szántott mezőrészletet is sikerült B. K. Thaparnak feltárnia. Lehetséges, hogy némely vidéken két termést is betakaríthattak évente. A termelt gabonafélék között többféle búzát, árpát is találunk (korai rizstermesztésre utaló nyomok csak Lóthalból és Rangpur IIA-ból ismeretesek), vetettek továbbá borsóféléket, szezámot, gyapotot (ezt egy kelmedarabka is igazolja), fogyasztottak dinnyét, datolyát és fügeféléket.

A mezőgazdaság másik ágazata az állattenyésztés volt. Minden jel arra mutat, hogy sokféle szarvasmarhát tartottak, közöttük is nagy népszerűségnek örvendhetett a púpos, úgynevezett zebu-marha, amelyet bráhmanínak is neveznek. Háziállataik közé tartozott a bivaly: itt domesztikálhatták. Némely elefántábrázolás alapján az is valószínű, hogy az elefántot is itt és ekkor háziasították, azaz „kezes állatként" hasznosították.

Ezt a virágzó mezőgazdaságot szervesen egészítette ki a városok igen fejlett kézművessége. A különféle tárgyi leletek, műhelyek, égetőkemencék mind azt mutatják, hogy a használati és kultikus célú kerámia előállítása mellett magas mesterségbeli tudással készítették a mindvégig használatban maradt csiszolt kőszerszámokat, és még inkább a réz- és bronzbaltákat, valódi fűrészeket, horgokat, nyílés lándzsahegyeket. Mind agyagból, mind rézből, illetve bronzból készítettek kisplasztikai alkotásokat, többségüket bizonyára kultikus használatra. Ennek egyik legszebb példája a talán templomi táncosnőt (*dévadászít*) ábrázoló, viaszveszejtő eljárással öntött bronzszobrocska (1. kép). Sok szép ezüstedény, arany- és ezüstékszer árulkodik egyszerre a jómódú Indus-völgyiek pompakedveléséről és szépérzékéről. Ez utóbbi sok más területen is érvényre jutott: a nem túlságosan nagy számú kőplasztika kiváló szobrászi kvalitásokról tesz bizonyságot, a több ezer pecsételőábrázolás többségét Wheeler joggal nevezte a „miniatűr realizmus" remekeinek. A gyöngykészí-

tést egyedülálló színvonalra fejlesztették, nemcsak szépségük, hanem kivitelezésük technikai tökélye is bámulatot kelt. Ezek olyan jellegzetes tárgyai a civilizációnak, amelyeket, bárhol kerülnek is elő, rögtön azonosítani lehet. Miközben a mindennapi élet használati és kultusztárgyait finom ízléssel és nagyfokú mesterségbeli tudással készítették, a városi lakóépületeket puritán célszerűség jellemezte, lakóik gazdagságáról és igényességéről azonban egyfelől a felhasznált kiváló minőségű anyagok (köztük az ókori világ legjobb minőségű, szabványméretű égetett agyagtéglája), másfelől a tervezés színvonala árulkodnak. Nemcsak a lakóépületeket, hanem a városok egészét is tervezték. A legtöbb város két nagy alapegységre tagolódik, az úgynevezett citadella-tömbre, s az ettől többnyire (fallal) elválasztott, kelet–délkelet felé eső alsó- vagy polgárvárosra.



Mohendzsó-Dáró alaprajza

Ennek az elrendezésnek klasszikus példája Mohendzsó-Dáró, de lényegében mindegyik jelentős város hasonló szerkezetű. Az alsóvárost észak–déli irányú, párhuzamos főbb utcák s az ezeket derékszögben metsző, kelet–nyugati irányú, keskenyebb utcák hálózata alkotta. A feltárt házak többsége többszobás, s legalább kétszintes. Mindegyik ház saját fürdőszobával rendelkezett, amelynek lefolyóját vagy az utcai fedett szennyvízcsatornába, vagy hatalmas ülepítő edényekbe kötötték. A házak eme többségéhez saját kút is tartozott. A bejárat rendszerint a mellékutcából nyílt, nemegyszer kapusfülke őrizte. A belső udvar köré szerveződtek a lakó- és raktárhelyiségek, konyhául az udvar egy része szolgált. A rekonstrukciós elképzelések szerint a tűzfalak simák és díszítetlenek voltak, vakolat és gyékénylenyomatok árulkodnak a belsőről. Ablakok talán csak az emeleti szinten tagolták az épületet. Egészében azonos jellegű és színvonalú házak sokasága alkotta az alsóvárost. Olyan épület, amelyre kétely nélkül azt lehetne mondani, hogy más célra szolgált, csak néhány került elő. Egy-kettőről gyanítják, hogy templom lehetett Mohendzsó-Dáróban. Az alaprajz HR jelzetű részének A_1-es épülete például sokkal masszívabb az átlagos házaknál, két, szimmetrikusan elhelyezett lépcsősora mindennapi használati célra aligha szolgálhatott, annál inkább vallási szertartásra. Ugyanezt megerősítheti az impozáns bejárat előtt álló kőgyűrű, amelyhez hasonlók a szent fákat szokták körülvenni Indiában. Itt került elő a „lóheremintás leplet viselő férfi" híres mellszobra (5. kép), amely akár istent, akár szakrális királyt ábrázolt, bizonyára kultusztárgy volt, csakúgy, mint a Harappából előkerült, táncoló alakot ábrázoló torzószobrocskák (4. kép). Lehet, hogy nemcsak ezt az épületet kell templomnak tekintenünk, hanem egy másik, némiképp hasonló házat is. Ott még nyomósabb érv lehet az épülettel szembeni, 16 egységből álló, úgynevezett „barakklakás", amelynek párhuzamai egyfelől a harappai citadella melletti „kuli-lakások"-ban, másfelől a mohendzsó-dárói Nagy Fürdő körüli cellasorban keresendők. Valószínűbb, hogy a templomok vagy templomgazdaságok szolgaszemélyzete lakott bennük, mintsem hogy papok használták volna.

Elsősorban a feltárt épületek mutatják, hogy a citadella-tömb a világi és vallási hatalom székhelye volt. Többnyire fallal övezték, de processzió céljára is alkalmas útvonalak vezettek fel központi épületeihez, ugyanakkor megoldották az útvonal egyes pontjainak

védelmét is. Vagy magában a fallal körülvett fellegvárban, vagy közvetlenül ahhoz csatlakozva, szinte mindenütt megtaláljuk a magtárakat. Ezek a masszív és hatalmas befogadóképességű épületek több szempontból is érdekesek. Technikai kiválóságukat nemcsak a szellőzés szellemes megoldása példázza, hanem az is, hogy mindig úgy építették őket, hogy vízi és szárazföldi úton egyaránt megközelíthessék, gyors és hatékony ki-berakodást biztosítva. E magtárak szerepét csak akkor érthetjük meg, ha – a falu és város közötti munkamegosztásra utalva – feltételezzük, hogy a vidék *(khóra)* termelte gabonát ide gyűjtötték be, itt tárolták, és innen biztosították a városlakók szükségleteit. Ehhez természetesen nagyon jól szervezett közigazgatásra volt szükség, amelynek létét a városkép egyöntetűsége, csatornázottsága mellett az is bizonyítja, hogy civilizációszerte ugyanazt a standard súly- és mértékrendszert használták, hogy a mindenütt előkerült pecsételőkön ugyanaz az írásbeliség és ábrarendszer jelenik meg, hogy a használati és rituális rendeltetésű tárgyak csak regionális, de nem lényegbeli különbségeket mutatnak, s hogy mindenütt azonos, láthatólag központi elosztásból származó kő- és fémszerszámokat használtak, amelyek aránya időben és térben változatlan volt. Ezt a mindenre kiterjedő, mindent átfogó szervezettséget csak nagyon hatékony központi hatalom biztosíthatta. Székhelye a fellegvár volt. Az itteni épületek egyike sem látszik uralkodói palotának, mindegyik inkább kollektív jellegű, de lehetséges, hogy a feltárások hiányosságai keltik ezt a benyomást. Mohendzsó-Dáró fellegvárának legsajátosabb épülete az úgynevezett Nagy Fürdő (7. kép), amely a citadella középső részének nyugati oldalán, az úgynevezett Kollégiumépülettel átellenben található. Hatalmas és bámulatra méltóan megépített medence, amelynek aljszigetelése olyan tökéletes, hogy még most is megtartja a belé hullt esővizet. A 12x7 méteres, 2,4 m mély medence északi és déli végén lépcsőlejárat vezetett a vízhez. A délnyugati sarok álboltíves lefolyója irányába egyenletesen lejtő medencét bizonyára a mellette található kútból töltötték fel. A medence mellett 3x1,8 m nagyságú egységekből álló cellasor található: ezt, mivel hozzájuk részenként fürdőszoba is tartozik, a szolgálattévő papok celláinak gondolják, akik itt vehettek tisztasági fürdőt a rituális alámerülés előtt. Bizonyos, hogy a Nagy Fürdő kultikus célokat szolgált, s hogy használata nemcsak az India-szerte később is általános vízkultusszal és rituális

fürdőzéssel mutat kapcsolatot (hasonló rendeltetésűek a dél-indiai templomok melletti medencék), hanem olyan kései összefüggésekre is utal, mint a rituális tisztaság és tisztátalanság kérdése (Puskás I. 1978:47–49, 222–225; Jansen, M., *Mohenjo-Daro* 1993: 37–48; Kondo, R. et al. *in SAA 1995:*127–137).

Az Indus-völgyi tárgyi leletek, a civilizációnak a feltárások nyomán megrajzolható belső működési mechanizmusa, azaz társadalmi szerkezetének alapvonásai, továbbá e tények és kapcsolatok összindiai, térre és időre kiterjedő összefüggései viszonylag nagy pontossággal felrajzolhatóvá teszik az Indus-völgyiek vallását, sőt annak fejlődési szakaszait is. Mindez annak ellenére tűnik lehetségesnek, hogy a civilizáció írását mindmáig nem fejtették meg, noha több ígéretes (és még több elvetélt) kísérlet történt rá. A legfigyelemreméltóbbak (a Knorozov vezette szovjet csoport – *Proto-Indica* 1968, 1970, 1972, 1975, 1979 –, a finn Parpola és társai – Parpola, A. et al. 1969, 1970; Parpola, A., *Deciphering* 1994, kimerítő bibliográfiával: 303–348 –, az indiai Mahádévan és munkatársai – Mahadevan, I. 1977 stb.; Mahadevan, I.–Visvanathan, K. *in* Agrawal, D. P.–Ghosh, A. eds. 1973:291–304 –, az amerikai W. Fairservis és Possehl összegző kötete: 1992) a számítógéppel tagolt szövegegységek grammatikai értelmezésénél tartanak, s abban egyetértenek, hogy az írás feltehetően ideogrammákkal is tarkított egyfajta szótagírás, a nyelv pedig valamely *protodravida* nyelv lehetett.

Ez utóbbi megállapítás külön is figyelmet érdemel, mivel már Marshallnak feltűnt a civilizáció sok tárgyi leletének és feltételezett kultikus gyakorlatának, valamint a dravidák által lakott Dél-India hasonló sajátosságainak az összefüggése, s ezek nyomán H. Heras már a húszas években kísérletet tett a szövegek dravida alapú értelmezésére, olvasására (Heras, H. 1953). Az óinddel is többen próbálták értelmezni, legátfogóbban S. R. Rao, Lothal feltárója (összegzése: 1982). Fairservis (Fairservis, W. A. 1992), majd G. L. Possehl (1996) kötetei szűkebb indusi, illetve összindiai keretben próbáltak ismételten áttörést keresni; több Indián kívüli nyelvhez kapcsolódó megfejtési próbálkozás (Kinnier Wilson, J. V. 1974; inkább csak nyelvészetileg: McAlpin, D. 1981) mellett matematikai alapú megközelítésből született B. V. Subbarayappa (1996) kísérlete. A nyelven túli összefüggések döntő többsége a vallással kapcsolatos. A pecsételőszövegek olvasatai, természetesen, hozzásegíthetnek néhány más

probléma belátásához is – ilyesmit leginkább a társadalom hierarchizáltságával összefüggő kérdésekben várhatunk.

Az Indus Civilizáció vallása

Mit is tudunk az Indus Civilizáció vallásáról? Mindenekelőtt egy olyan kettősség ötlik szemünkbe, amely India egész vallástörténeti fejlődésén végigvonul, s egyetemes vallástörténeti sajátosságnak tetszik minden olyan esetben, ahol a vallás fejlődése papok rendjét és hatalmát, s kivált egyházat vagy ahhoz hasonló szervezetet hoz létre. Ez a kettősség a *népi* vallásosság és a *theologizált vallás* kettőssége. A kettő nemhogy nem zárja ki egymást, hanem folytonos kölcsönhatásban áll, méghozzá oly módon, hogy a későbbi kialakulású theologizált vallásosság elnyomni és megsemmisíteni törekszik a népit, de legalábbis a minimumra csökkenteni befolyását (ha kell, hatalmi szóval a babonák vagy eretnekség világába utalva), miközben – s ezt majd látni is fogjuk – a népi vallásosság nemegyszer a vallási megújhodás forrásának bizonyul. A kettősség kialakulásának történeti okait kutatva feltétlenül a vallásos gondolkodás kezdeteihez kell visszanyúlnunk, s ez esetben is legalább a Szubkontinensre település legkorábbi szakaszához.

Az első, sajátos, korlátozott földművelést folytató közösségek még őrizték a vallás és mágia legősibb formáinak emlékét, azaz tiszteltek a természet erőit, jelenségeit és némely különleges tulajdonsággal felruházott tárgyait, amikor új életformájuknak megfelelően mind nagyobb teret hódított gondolkodásukban a termékenység gondolata. A letelepült, tehát alapvetően földművelésből élő közösségek számára a termékenység elsődleges szimbóluma az *anya,* akiben egyszerre tisztelik önmaguk reprodukciós képességét, az anyának a közösség életében betöltött szerepét, és természetes átvitel útján, a föld mindannyiuk táplálását biztosító termőerejét. Amiként az anya méhében csírázik az új ember élete, úgy támad új élet a Földanya méhéből. Amint az anya gondoskodik csecsemőjéről, melléből táplálva őt, úgy táplálja a Földanya az őt szeretve tisztelő gyermekeit. Sőt, gondoskodása az élet végeztével sem fejeződik be: magába fogadja és új körforgásba építi. A Földanya képzetéhez khthonikus (földmélyi, azaz túlvilági) asszociációk kapcsolódnak, amelyek

csakhamar kozmikus dimenziókká tágulnak. A földbe vetett mag csírázása megfelelő csapadék nélkül elképzelhetetlen. Az éltető víz azonban nemcsak csapadék formájában jelenik meg, hanem pusztító árvizek vagy vízözönszerű katasztrófák formájában is. Szabályosságok és szabálytalanságok, amelyek talán a Nagy Anya kedélyállapotával függnek össze. Hiszen végső fokon ő a Vizek Úrnője. S ő a vegetációé is, mivel ő segíti életre. Mintha fokozatosan kiismerhetővé lenne: talán nem véletlen, hogy bizonyos csillagképek időnkénti feltűnése az égbolton egybeesik az áradásokkal... Ennek felismeréséig azonban egy másik fontos összefüggésre is rájön az ember: az anyai méh nem spontán véletlenek folytán fogan életet, hanem az atyai magot fogadja be (9. kép). Ennek viszont kozmikus méretekben is igaznak kell lennie: a Nagy Anya nem egyedül felelős a teremtésért, társa van, aki magvával szolgálja a „termést", ami már nemcsak a gabonaélet megismételt reprodukciója, hanem kozmikus tartalmak hordozója is; a társ maga Teremtő (14. kép). Először nem is fogalmazzák meg anthropomorf formában. Elégségesnek tűnik, ha a teremtő attribútum helyettesíti: megszületnek azok a phallikus ábrázolások (9. kép), amelyek – noha megjelenésük ugyancsak egyetemes érvényűnek tetszik – India egész vallástörténeti fejlődésében változatlan, s a hinduizmusban már kozmikus szimbólumként őrződnek meg.

Az a pillanat, amikor a *Magna Mater,* a Nagy Anya megszűnik az életadás-teremtés egyedüli hordozójának lenni, amikor „társsal" (akár szimbolikusan megfogalmazott társsal) egészül ki, nemcsak új korszak kezdete a vallás(ok) fejlődésében, hanem a népi és theologizált vallás dualizmusának kezdete is.

Úgy tűnik, ezen a ponton ragadható meg a kultusz családiból közösségivé válásának mozzanata, azaz itt lesz a házi szentély helyett a templom a fő szertartások székhelye. A Nagy Anya tisztelete még elsősorban az anya és a család közvetlen közreműködésével folyt. Ehhez talán már akkor az Anya különböző aspektusait jelképező agyagszobrocskákat készítettek (6. kép), amelyek egy-egy régió nőtípusának szkematizált formájában hordozták mindazt a tartalmat, amit beléjük láttak. A ránk maradt agyagszobrok döntő többsége égetett, tehát terrakotta – a véletlenül megmaradt egy-egy égetetlen szobrocska azonban arról árulkodik, hogy voltak alkalmilag, egyszeri használatra készített változataik is. Néprajzi párhuzamok

arra csábítanak, hogy ezekben az újkori India falusi istennőinek előképét lássuk, úgy, ahogy azok különféle aspektusait ma is értelmezik. Ugyanolyan henotheizmussal közelítenek alakjához, mint a hinduizmus bármely más istenéhez; vagy másképpen szólva: a pillanatnyi tisztelet tárgyául választott egyetlen aspektus, egyetlen hüposztaszisz, vagy bármely, a legfelső isten konkrét megnyilvánulásaként elfogadott istennő betöltheti a *legfőbb isten* szerepét.

Érdekesek ezek a terrakotta anyaistennők. Sokfélék, de regionális típusaik mégis elkülöníthetők (8. kép). Mögöttes tartalmuk kétségkívül közös, s ez akkor is úgy van, ha fél- vagy háromnegyed alakban jelenítik meg, vagy ha ritkábban egészalakos, netán gyermekét ringató-dédelgető formában. Nagyon kevéssé hangsúlyozzák a nemiséget, inkább szűzlány típusúak. Hasonlóképpen Dél-Indiában is létezik egy *Kanjá Kumárí,* azaz Szűz Kisasszony-kultusz. Sajátos, hogy kultuszhelye a kontinens legdélibb csücske, az a híres szent pont, ahol három tenger találkozik, s ahol különös érdem a vízbe alámerülni. S az is aligha lehet véletlen, hogy a bűnöktől tisztító hét folyó egyikét a régi szövegek ugyancsak *Kumárí*nak nevezik. A Nagy Anya ilyetén házi tisztelete megmaradt, s máig tovább él Dél-India *grámadévatái*nak (falusi isteneinek) tiszteletében, akik többségét *Má, Ammá, Ambá* (29. kép), azaz Anya néven és formában tisztelik, a falu melletti szent ligetben állítva fel kis szentélyben idolját, ami – s ez nem meglepő – környezete asszonyainak stilizált képe.

A férfi teremtőerő kultuszának erősödése fokozatosan átalakította az Anya kultuszát. Az összetettebb, párkapcsolatban megfogalmazott istenkultusz, éppen kozmikus attribúciói miatt, már rendszeres és a közösség egésze nevében bemutatott áldozatokat igényelt: akiket erre a feladatra tartott el a közösség, azok lettek a papok, s gyermekeik, ugyanúgy, mint mások, örökölték szüleik foglalkozását. Az istenpár, majd egy differenciálódó istenvilág szolgálatára szakosodó papok, a közösség nagyságától és teherbírásától függően (azaz annak társadalmi fejlettségétől, szervezettségétől függően) lassacskán papsággá szerveződtek. Feladatuk nem merült ki a rituálé lebonyolításában: ki kellett fürkészni az istenek akaratát és indulatait, a jövőt, amelytől a közösség élete függött.

Ez a tevékenység a tudományos ismeretek kezdeteihez vezetett, gyakorlati ismeretekhez, amelyek révén észlelni lehetett a csillagos égbolt szabályosságait, az ezekkel összefüggésben lenni látszó földi

jelenségeket. A földműveléssel kapcsolatos tennivalók meghatározhatóvá váltak: ki lehetett számítani és „megjósolni" a termésbiztosító áradások kezdetét, irányítani a termésbetakarítást és a hozzá kapcsolódó hálaadó szertartásokat, biztosítani az új termésig szükséges tartalékokat, s e célból magtárakat építtettek; de más praktikus ismeretek is így születtek, például a hajózással, az építkezéssel, csatornázással kapcsolatban.

Ezzel az eredetileg tisztán szakrális hatalom túlnőtt önmaga keretein. Mindez olyan tudás, ismeret, és ezzel összefüggésben, hatalom birtokosává tette a papságot, amely által a közösség életének, gazdasági tevékenységének fő meghatározójává vált. Ezt két irányban is biztosítani kellett. Egyfelől az alapvetően szakrális teendők felértékelésével, amit mind kimunkáltabb, mind rafináltabb kultuszgyakorlattal és bonyolultabb istenvilággal lehetett elérni. Ez utóbbi, természetesen, a világ megismerésének bonyolultabbá válásából is következett, annak illuzórikus tükröződése volt, amit viszont tudatosan manipuláltak a hatalom és befolyás érdekében. Másfelől a hatalom világi vonatkozású aspektusainak kiteljesítésére volt szükség. Ez először csak egy-egy adott település lakosságának adminisztratív megszervezését jelentette, amiben biztosítani lehetett a papi funkció további függetlenítését a közre kivetett beszolgáltatásokkal. Ez eleinte önkéntes hozzájárulásnak tűnt, ám minél szervezettebb lett a hatalom, annál inkább megkövetelte, sőt jellegét is megszabta. Az istenek, s kivált a legfőbb istenpár nevében tulajdonosként jelent meg a papság, s ebben a mivoltában nemcsak földdel, hanem az emberek testével-lelkével is rendelkezni kezdett. Megteremtődött a közmunkavégzés, azaz -végeztetés lehetősége, s valóban: ma is zseniálisnak tűnő tervek valósultak meg az ilyen építkezések során. Mindez megerősíteni látszott most már nemcsak az istenek, hanem papságuk mindenhatóságát is. Ebben a folyamatban szükségképpen alakult ki a bonyolult tartalmak kifejezésére is alkalmas írás, s amely tényezők indukálták, azokra vissza is hatott: a tudás határa a hatalomével egyszerre tágult. S ha egy közösség elég jól szervezett és erős volt, élvezte és érezte istenei pártfogását, bízott irányítóiban, akkor előbb-utóbb eredményes kísérleteket tett nála kevésbé sikeres közösségek bekebelezésére. A falusi települések, majd városállamok korát a birodalmak kora váltotta fel. A birodalom pedig egységes, központi irányítást igényelt,

s ez nemcsak a közigazgatás strukturálódásában nyilvánult meg, hanem a szakrális szférában is. Megtörtént az egy birodalomba integrált istenek hierarchizálása is, egyidejűleg a kultuszukat ellátó papság hierarchizálódásával. E vonatkozások másodlagossá teszik, mennyiben gyakorolta a hatalmat inkább egy kollektív testület, s mennyiben egy eredetileg mindenképpen szakrális király. A legvalószínűbb a két forma olyan jellegű együttélése, amely – az Indus Civilizáció virágkorát lezáró időszakban – állandó konfliktusokkal volt terhes. A szakrális király, aki egyszersmind a főpap, hatalmának szent ciklusonként történt megújítása helyett olyan ciklust kívánt (s talán tudott is?) választani, amely gyakorlatilag élethossziglani hatalommal ruházta fel. Ez azonban aligha találkozhatott kollektív egyetértéssel, mert a kisebb ciklusok bizonyos váltakozást, netán rotációt is lehetővé tettek, így azonban a hierarchia véglegessé vált (Puskás I. 1978:233–238).

Mindezt – mint egyetemes érvényűnek tetsző folyamatot – az Indus Civilizáció leletei, s Indián belüli, korábbi formájukban főként a Marco Polo beszámolójából ismert dél-indiai párhuzamok alapján is végigkísérhetjük. Legközvetlenebbül a pecsételőábrázolások igazítanak el. A rajtuk gyakran ismétlődő, ezért szentnek tekinthető számok és az ezek által megfogalmazott ciklikusság egyformán kifejezi az évszakok és napfordulók, valamint a bolygóállások felismert szabályosságait. Ezek nemcsak ünnepül szolgáló alkalmak lehettek (mint ma is), hanem a közösség sorsfordító pillanatai is. (Legalábbis ilyen irányba mutatnak a szovjet írásmegfejtő munkacsoport kutatásai: Volcsok *in Proto-Indica 1973*:48.)

A pecsételőábrák egy csoportja összetett jeleneteivel irányítja magára a figyelmet. Az egyik pecsételőn egy fejen álló női alak látható, akinek a szinte szabályos szülési pózban tartott lábai közül, méhéből lombos fa nő ki (15. kép). A figura jobb oldalán, a felirat jelein kívül áldozatbemutató alakok vehetők ki. Adoráció (imádás) jelenete látható a pecsételő hátoldalán is. Az ábrázolás külön magyarázatot igényel: a női teremtőerő szimbolikus megfogalmazása, a fa motívuma egyetemessé tágításával fejezi ki a föld termőereje, a növényvilág feletti uralom mindent átfogó voltát. Itt már a férfiisten – talán kozmikus – teremtőerejének földi kiegészítője, potenciálisan azonban őrzi eredeti egyedülvalóságának emlékét, amit a későbbi *sakti*-kultusz bizonyít is. Ő ugyanis a Nagy Anya, akit

a hinduizmus *Mahádévi,* sőt *Mahésvari* alakjában *Siva Mahádéva (Mahésvara)* teremtőenergiáinak megtestesítőjeként tisztel, s akiben a helyi, különféle funkciókat, aspektusokat megtestesítő istennők is benne foglaltatnak. Így lesz jelen kezdettől a Nagy Isten *(Mahádéva)* mellett, és hol Életet Világrahozó és Fenntartó Anyának tekintik, hol jóindulatú aspektusaiban tisztelik mint a Hegy *(Himavat)* Leányát, *Párvati* vagy *Umá* néven, szűzies vagy anyai formájában, hol pedig a Félelmetes Isten *(Siva)* félelmetes női párjaként mint *Durgá*t, a Bivalydémon Legyőzőjét, máskor pedig mint életet adó és elvevő, a létezést megsemmisítő Istennőt, aki az Idő Úrnője, *Kálí.* Számtalan más aspektusa eredetileg önálló istennő, mindegyik eredetileg anya és mindegyik félelmetes büntető. Amikor e kétarcúság egyszerre van jelen, kozmikus hatalommá nő: az egykori Nagy Anya immár *Prima Dea,* azaz Főistennő, de megtartotta a vegetációval való intim kapcsolatát, és bármely aspektusában Élet és Halál Úrnője.

A pecsételők egyik csoportján sajátos istennő figyelhető meg: U alakban hajlott, leveles *asvattha*-fa ágai között áll, előtte fél térdre ereszkedő adoráns, mögötte – olykor előtte – kecskeszerű, különös patás állat (17. kép). A jelenet alatt vagy fölött hét, szoknyás (máskor meztelen), az istennőéhez némiképpen hasonló fejéket viselő nőalak látható. Bizonyosan olyan elképzelést testesítenek meg, amely vagy a *Szaptamátrikák* ('Hét Anya', 16. kép) hindú koncepciójában maradt fenn, vagy (s egyben) a hét szent folyó megszemélyesítői. A két gondolatkör különben egyeredetűnek tetszik.

A tisztelet középpontjában álló istennőt két dolog teszi csalhatatlanul felismerhetővé: a jellegzetes *asvattha*-fa (Ficus religiosa, az a fügefajta, amely alatt ülve Buddha megvilágosodott; mindmáig szent fa Indiában) és fejdísze. Ez utóbbi stilizált szarvpárnak tetszik, amelynek a közepén kúpszerű süvegféle látható. A fejdísz abból a szempontból még fontosabbnak látszik, hogy összeköti az istennő figuráját az egyik leghíresebb pecsételőfigura alakjával, az úgynevezett *proto-Siva* ábrázolással. Már Marshall úgy érezte, hogy ez utóbbi az egyik legfontosabb pecsételő (18. kép). Szokványos nagyságú, szteatitból faragott pecsételő, egyik alsó csücske le is tört. Ábrája – a szöveg ismerete nélkül is bizonyos, hogy – igen lényeges tartalom hordozója. A mező középső részét egy jógapózban ülő alak foglalja el. A jellegzetes *padmászana* (lótuszülés) tartásban ülő

férfi ithyphallikus megfogalmazása a teremtés-nemzésben betöltött kivételes szerepére utalhat. Szembenézetből ábrázolt arca mellett kétoldalról egy-egy arcprofil vehető ki. Ez éppúgy lehet a hindú *Trimúrti* ('istenháromság', lásd később) előképe, mint egy, a négy világtáj felé tekintő négyfejű istenalak vizuálisan megragadható három arca. Ez utóbbi lehetőséget valószínűsíti a központi figura vállától feljebb, szimmetrikusan elhelyezett négy állatfigura. Ezek balról a következők: egy, a képmezőből kifelé tekintő elefánt, alatta egy, az isten felé forduló – szinte ugrani látszó – tigris, jobbról a váll fölött egy ugyancsak befelé forduló bivaly, fölötte egy orrszarvú, szintén a fej felé tekintve. Legfelül jobbról balra haladó szöveg jelei, közülük az utolsó a hely szűkössége miatt az elefánt és tigris alakja közé kényszerült. Az isten jellegzetes ind királyi trónus-zsámolyon ül, amelynek alacsony, faragott lábai között két, egymással szemközt álló, de egymástól elforduló kőszáli kecske vagy gazellaféle látható. Igen lényeges a háromarcú fejet díszítő fejék: két, jellegzetesen ívelt bivalyszarv, középütt egy kétélű bárdhoz hasonló résszel. Ez az ábratípus még néhány pecsételőn megjelenik (19. kép), de a részletek sokban különböznek. Van, ahol csak maga az isten, másutt a jógaülésű istenalak mellett kétoldalt jellegzetes adoráns pózban térdelő alakok láthatók, mögöttük egy-egy óvólag föléjük magasodó kobra. Ezek a mellékfigurák a későbbi *nága*(kígyó)-ábrázolásokra látszanak utalni; néhány más pecsételő kígyófigurái egyébként is kígyókultuszra mutatnak.

Marshall, mert több vonatkozásban is rokonságot látott az Indus Civilizáció és Dél-India kultikus tartalmú anyaga között, a jógapózban ülő figurában *Siva* előképét vélte felismerni. Elsősorban azzal indokolta, hogy *Siva* a Jóga Ura, hogy jelképe a lingam-phallosz, s hogy őt nevezik *Pasupati*nak, azaz az Állatok Urának is. Ez utóbbi pontosításra szorul, minthogy a *pasu* háziállat, s nem vadállat. Mindamellett sok ésszerű meggondolás áll eme értelmezés mögött, s ezért is van, hogy a szakirodalom máig *proto-Siva*nak nevezi ezt az istent anélkül, hogy pontosabban tisztázta volna eme istenalaknak az indusi pantheonban való tényleges helyét, illetve a pantheonnal kapcsolatos kérdések egész tömegét.*

* A marshalli és az övéből kinövő további magyarázatokhoz megfontolandó a hinduizmus *pásupata* irányzatának *Pasu,* illetve *Pasupati* értelmezése is. Az óind *pasu (m.)* háziállat, illetve áldozati állat jelentésben már a *Rig-* és *Atharvavéda*ban előfordul, ami ter-

A Főisten körül elhelyezkedő négy állat jelképezheti egyszerűen a négy égtájat (20., 21., 22. kép; ilyen elképzelés ismeretes a hinduizmusban és a mahájána buddhizmusban is). Érdemes megemlíteni, hogy az eltérő változatokat felsoroló szövegekből nem az istenek neve kínál párhuzamokat, hanem azok hordozóállataié, a váhanáké: Dél – bivaly, Kelet – elefánt; a megfelelés nem lehet teljes akkor sem, ha az elképzelés valóban azonos eredetű. Figyelmet érdemelhet az is, hogy az orrszarvú, egyik szanszkrit nevén *ékasringa,* az óind lexikográfusoknál Visnu egyik neve (Monier-Williams, M. *SED* s.v. *eka*), másik nevén *(khadga)* pedig a dél-indiai Szkandával hozható kapcsolatba; a tigris pedig (szanszkrit *sárdúla,* nőnemű alakjában *sárdúlí*) még a *Mahábhárata*ban is Tigrisistennő, a Tigrisek (és a többi macskaféle) Anyja. Az utóbbi aspektust Durgá őrizte meg, hiszen az ő váhanája a tigris vagy oroszlán. A váhanák (s talán éppen a *dikpála* 'égtájőr' istenek váhanái), mint maguknak az isteneknek a proto-formái, a későbbi, anthropomorf istenek mellett (Zimmer, H. szerint, *Myths and Symbols* 1974:70) azok „eredeti jellegének és ősenergiájának megkettőzött megjelenítései". Az állatok jelképezhetnek ősi totemeket is, mint néhány kutató gondolja, valószínűbb azonban, hogy a birodalom egy-egy (talán égtáj szerint is elkülöníthető) régiójának istenei. A birodalmi Főisten kiemelését szolgál-

mészetes, hiszen ősi indoeurópai gyök továbbélése (vö. latin *pecu, pecua [n.], pecus, -oris [m.]* barom, marha, csorda), a *pásupaták* azonban 'lélek'-ként értelmezik, ami lehet egy archaikusabb jelentés (például 'lelkes [lény]') felélesztése, vagy egy másodlagos jelentésbővítés eredménye. Az bizonyosnak látszik, hogy *Siva Pasupati*t – hacsak valamiféle közbülső láncszem nem kerül elő – nem lehet a vadállatokkal is ábrázolt jógapózban ülő isten figurájával minden belemagyarázás nélkül azonosítani, hiszen ez a jelzős összetétel a proto-Sivát sokkal inkább a Lelkek Uraként jelentené, mintsem a proto-Sivát mint a Háziállatok Urát. Persze, ha kiterjesztenénk a háziállat fogalmát mindenféle állatra, sőt lelkes lényre – két- és négylábúra egyaránt –, akkor nem zárhatnánk ki ennek az értelmezésnek a lehetőségét sem. Ez azonban semmivel sem biztosabb, mint például afelől megközelíteni a kérdést, lehetett-e más, később is megőrzött istenalak, akire ráillik az Állatok Ura általános funkció, vagy az, hogy az állatokkal szimbolizált Mindenség Uraként tisztelték. Úgy tűnik, lehetséges egy másfajta magyarázat is. Az ábrázolt isten, éppen mert a teremtőerőt szimbolizálja, a Teremtő Isten. E minőségében a négy égtáj felé négy arccal tekintő Főisten. Éspedig az a Főisten, aki ebbeli helyzetét annak köszönheti, hogy amikor a korábbi városállamok egységes birodalomba szerveződtek az arra legalkalmasabb (legerősebb, tehát „leghatalmasabb" istennel rendelkező) központ irányításával, Főistenük jelentőségében a többi fölé emelkedett. Ezt az új helyzetet rögzíti pillanatfelvételszerűen ez a pecsételő(típus).

hatja annak anthropomorf, a többinek thériomorf (állat alakú) megjelenítése. Közülük, nyilván nem ok nélkül, kiválik a Tigris. Ritkán ugyan, de külön is ábrázolják ezt a négy állatot (18–22. kép). Bizonyára külső mondanivalót hordoz a Tigris szembefordulása: mintha nyílt ellenségeskedésről árulkodna. A Főisten bivalyszarvai talán azt jelképezik, hogy a teremtőerőt itt bivalybika szimbolizálta, és/vagy hogy egy bivaly totemősű nemzetség főistenéről van szó. Azonos attribútummal jelzett női párja, a Nagy Anya mint Főistennő, egyszerre úrnője a vegetációnak (amit az *asvattha*-fa jelképez) és a vizeknek (amire a hét női alak, a *Szaptamátrikák* utalnak). Ő ad életet, s talán ő a Halál Úrnője is.

Értelmezésükhöz későbbi párhuzamokat kell vizsgálnunk, mivel egyelőre csak képi ábrázolásokra hagyatkozhatunk. Jogosult azonban a hinduizmushoz és olykor a mahájána buddhizmushoz fordulnunk, olyan egyértelmű az ősi vallás elemeinek szinte változatlan formában való továbbélése: ez a tény nem véletlenül irányította már Marshall figyelmét is Dél-India hinduizmusára.

A Teremtő Főisten (eredetileg talán Bivalyisten, ezért nevezhetjük Bivaly-Főistennek) és felesége, az Asvatthás Főistennő legközelebbi párhuzamának ily módon *Brahmá* és *Szaraszvatí* látszanak. A hinduizmusban Brahmá a par excellence Teremtő. Ábrázolásai ritkák, de plasztikai megformálása többször négyfejű. Felesége, *Szaraszvatí,* a késővédikus kortól már mint az ékesszólás és tudomány istennője népszerű, de eredetileg folyóistennő. Méghozzá a *Védák*ban a *Szaraszvatí* India egyik legszentebb folyója, aki anya, aki táplál, s aki megtisztít, feloldoz (Grassmann, H., *WzumRV* 1873:1488). Indusi neve természetesen más lehetett, mivel a Szaraszvatí eredetileg közös indoiráni folyónév. A folyó azonban, amelyet a késő védikus kortól *Szaraszvatí*nak hívnak, a Ghaggar-Hakrával kiegészülve az Indus Civilizáció másik tengelye. Fontosságát felmérni sem tudjuk a majdani feltárásokig, de kétségesnek nem kétséges, hogy meghatározó szerepe volt a Civilizáció életében. Ősi neve után kutatva a mahájána buddhizmus *Szaraszvatí* istennője vihet közelebb a megoldáshoz: ott *Tárá* ('Csillag' – vö. Childers, R. C., *DPL* 1875:497) ő, aki a misztikus női teremtőerőt középpontba állító, tantrikus *Mahávidjá* ('Nagy tudás') istennők egyik formája (Kinsley, D., *Mahāvidyās* 1997:92–111). Ez a *Tárá* istennő (a legtöbbet ábrázolt buddhista istennő – Shastri, H., MASI 20, 1925) a későbbi mí-

toszokban *Brihaszpati*nak vagy *Brahmanaszpati*nak, a védikus Imádság Urának, az istenek papjának a felesége, *Brahmá* lánya, akit Szóma Holdisten elcsábít és anyává tesz (Mani, V., *PE* 1975:786). Csak a buddhista hagyomány őrizte meg a két istennőalak azonosságát, amikor *Tárá Nílaszaraszvatí*ról beszél. *Tárá*t még *Tárámbá*ként ('Csillag-anya'-ként) is említik, s tudjuk, hogy *Tárá* volt a hajósok és hajózás istennője is. Végül idekapcsolható, hogy *Szaraszvatí váhaná*ja, hordozóállata a *hamsza,* a vadlúd (olykor hattyúnak is fordítják) – szintén vízimadár. És *Szaraszvatí*nak mint az Anyák egyikének a szent fája az *asvattha*.

Mindezen adatok elképzelhetővé teszik, hogy az Indus-völgyi pecsételők *Asvatthás Istennő*jében az indus-völgyiek Főistennőjét, egy *proto-Tárá-Szaraszvatí*t lássunk, és bivalyszarvú, ithyphallikus partnerében a *Bivaly-Főisten*t, aki egyszerre a *Teremtő proto-Brahmá* előképe, ugyanakkor a puróhita ('áldozatvezető főpap', talán szakrális király) absztrakt megfogalmazódása. (Puskás I. 1978:230–244; Uő *in* Allchin, B. ed. *SAA 1981* 1984:160–165.)

Ezt az interpretálást erősíti meg egy másik pecsételőcsoport. Ezen egy másik szent fa – a *ním* (Azadirachta indica) – ábrázolása két jellegzetes figurával együtt jelenik meg. Egy tigris, amelynek fejét némelykor két szarvat imitáló *ním*-faág díszíti, és egy istennő, aki vagy e fa ágain ül, a már ismert adoránsi pózban, vagy a fa és a tigris között áll, a tigris felé kinyújtott karral, előrehajolva (24–25. kép). Ez az istennő jellegzetes bivalyszarvat visel, és bivalyfarka van. (Visszautalunk a Bivalyszarvú Főistennel szembeforduló Tigrisisten alakjára.) Az ő párja lehet az úgynevezett Gilgames-pecsételő (26. kép) központi figurája, a két tigris között ereje tudatában álló férfi. Lehetséges, hogy ugyanez az alak bukkan fel néhány felirat nélküli pecsételőn, amely egy farokkal és talán zebuszarvval díszített alakot ábrázol, olykor feltartott kézzel, máskor kezében nyíllal (29. kép) vagy dárdával. Megjegyzendő, hogy vannak csak *ním*-fát és csak tigrist ábrázoló pecsételők is, köztük olyan pecsételő és terrakotta amulett, amelyen a szent fát kerítéssel övezve jelenítik meg: régészeti adat igazolja a mai indiai ilyen jellegű fatisztelet indusi gyökereit.

A hinduizmusban kutatva analógiák után, rögtön feltűnik, hogy *Durgá* istennő, aki maga is a Nagy Anya egyik manifesztációja, tigrisen vagy oroszlánon lovagol, s hogy egyik aspektusában *Durgá*-

*mahisászuramardiní*nak, azaz 'Bivaly-démon-megölő Durgá'-nak nevezik. Ezt a később kerek történetbe ágyazott mítoszt előlegezheti a Főistennel szembeforduló Tigris figurája. Folytatásként a Bivaly-Főisten ékességét viselheti az őt legyőző *ním*-fás Tigris-istennő. A hozzá kapcsolható istenalak mint férj, *Siva*. Egyrészt, mert *Durgá*nak is ő a férje, másrészt, mert *Siva* öltözete tigrisbőr, jelképe gyakran háromágú szigony, fejsze és nyíl. Törvényszerű jelenség a mitológiában, hogy a rivális isteneket démonokká, félisteni, gonosz erőkké degradálják. Így lett az egykori Bivaly-Főistenből Bivaly-démon (18. kép).

Ezen értelmezés szerint ez az istenpár mintha megkérdőjelezné a Bivaly-Főisten (=*proto-Brahmá*) és párja, az Asvatthás Főistennő (=*proto-Tárá-Szaraszvatí*) elsőségét, magát és szent jelvényeit, kultuszát kínálva elfogadásra.

Hogy valóban volt-e ilyen, rivalizálásnak ható mozzanat, a szövegek nélkül nem tekinthetjük bizonyosnak. Ha azonban tágabb összefüggésben nézzük, az ind vallástörténet későbbi korszakaiban felbukkannak ezt valószínűsítő mozzanatok.

A posztvédikus kortól *Siva* Dél-India leghatalmasabb istene, a hindú *Trimúrti* Pusztítva-Megújító, tehát a létkörforgásért közvetlenül felelős főistene. Noha kultusza India-szerte általános, délen mindig erősebb.

Brahmá a hinduizmus korára a *Trimúrti* passzív figurájává válik, akinek a „nagy teremtés" ad világciklusonként ismétlődő feladatokat, különben pihen. Kultusza mára gyakorlatilag nincs, temploma kettő, mindkettő Észak-Indiában, egyikük a gudzsaráti Ídarban, a másikuk a rádzsaszthání Adzsmír közelében levő Puskara (ma Pokhar)-tónál. Feltűnő, hogy az ősi kultusz nyomai abban a földrajzi környezetben jelennek meg, amelyben a leghamarabb telepedett meg az új utakat, új letelepedési helyet kereső indusi népesség, Gudzsarát és Rádzsaszthán térségében. Annak is lehet jelentősége, hogy a gudzsaráti kikötők nagyon fontos szerepet játszottak az Indus Civilizáció nyugati (mezopotámiai, ománi, bahreini stb.) kapcsolataiban, s tengerjáró hajósaiknak szükségük volt a hajózás istennőjének, *Tárá*nak a védelmére. *Brahmá* eredeti szerepkörének legfőbb vonásai csaknem mind *Siv*ára szálltak. Ez azért is történhetett így, mert őstípusaik eredetileg ugyanazon eszme lokális válto-

zatai lehettek; csak a birodalommá szervezett civilizációban kerültek egymástól függő, egymásnak alárendelt viszonyba.

Történetileg talán úgy rekonstruálható ez a folyamat, hogy egyformán fontos istenpárokról lehetett szó, amelyek közül az erősebb Bivaly-istenpár papsága ragadta magához a politikai hatalmat, szervezte a kisebb egységeket birodalommá. Isteneik kultusza csak akkor ingott meg, amikor a védnökségük többé nem bizonyult elég hatékonynak a civilizációt ért ismétlődő bajok elhárításában. Ma már tudjuk, ezek egyre sokasodtak: mind nyomasztóbbá vált az emberi beavatkozás következtében lepusztított erdők hiánya, a legelők sivatagosodni kezdtek, talán elmozdult a monszúnöv is; a termő iszapot hozó áradások valamiféle klimatikus változások hatására vészt hozó árvizekké váltak, amelyeket egyidejűleg zajló tektonikus mozgások súlyosbítottak. Felborult a népesség és az élelemtermelés korábbi egyensúlya, mind erőteljesebb kényszerré vált új haza keresése, noha sokan csak nehezen indultak útnak, miután megtapasztalták a mind sivárabb körülmények nyomorát. Ezt az állapotot jól érzékelteti a régészeti anyag. Nyugat, északnyugat felől bebocsátást kérve mozgolódtak a szomszédos árja törzsek. A létbiztonságában és gazdasági alapjaiban megrendült civilizációban szükségképpen jelentkezett a hatalom belső válsága is. Úgy tűnik, más istenek és más – mögöttük álló – papság kereste-kínálta a kiutat. Ez talán a Tigris-istenpár – a *proto-Siva* és *proto-Durgá* – és népe lehetett: már csak délebbre mehettek, mint *proto-Brahmá* követői. Ezeket a főként pecsételőábrázolások sugallta, valamint a hinduizmusból vett összefüggéseket mindaddig csak hipotézisként kezelhetjük, amíg a szövegek meg nem erősítik.

A kiútkeresés harmadik lehetőségét esetleg a befogadott árják *Agni* istene jelenthette. Ez azonban (a későbbi összefüggésektől eltekintve) csak annyiban módosította a képet, hogy a pusztító vízzel szemben és mellette helyet adtak a tűzkultusznak is, mint azt Lóthal, Kálibangan tűzoltárai mutatják (33. kép).

A papság, bármely isteneket szolgált is, utoljára egyetlen ésszerű megoldást javasolhatott istenei nevében: elvándorolni a katasztrófák sújtotta vidékről.

Az i. e. 18. század a nagy exodus kora. Mintha egy utolsó szakadásra utalna *Brahmá* és *Siva* tiszteletének későbbi területi megosztása: a Bivaly-isten népe Nyugat-Indiába, a Káthiávár-félszigettől

Karnátakáig vándorolt, a Tigris-istenpár népe a Málwá-fennsíkon, Mahárástrán át Dél-Indiába vette útját. Melyik fázis konfliktusát őrizte meg a Bivalydémon-ölő Durgá mítosza, még a Civilizáció hatalmi harcaiét-e, vagy már a területszerzés nehézségeiét, nem tudhatjuk, amíg több adat nem áll rendelkezésünkre. Az bizonyos, hogy Dél-Indiában jellegzetesebb és sokkal erőteljesebb *Siva*-kultusz alakult ki, mint északon, később azonban, a történeti fejleményeknek megfelelően, Dél-India is elég sok északi hatást olvasztott be, mindamellett, hogy megőrizte nyelve és kultúrája folytonosságát.

Magyarázatra vár, kik voltak az irányítói, hol volt a kiindulási góca a Dóáb területére és a Gangá-medencébe irányuló, fokozatos indusi betelepülésnek. Bizonyára a Szaraszvatí mellékén bekövetkezett változások mozgatták meg az ott élő lakosságot, tudniillik a Szatladzs mederváltoztatása folytán ellehetetlenült helyzettel megbirkózni nem tudók számára a kelet felé haladás lehetett a legcélszerűbb. Azt, hogy nagyszámú indusi vette istenei és az őket képviselő papjai vezetésével az irányt ebbe a térségbe, nemcsak régészeti adatok bizonyítják, hanem az i. e. II. évezred második felében érkező indoárják nyelvében lezajló, nem-indoeurópai nyelvekre jellemző (hangállományban, grammatikában, szókincsben bekövetkező) változások, s legpregnánsabban a védikus vallási gyakorlat megváltozása – amelyről a későbbiekben lesz szó. A hódítókat asszimilálta az előbb hont foglaló indusi *protodravida* (többségű) szubsztrátum, közben azonban maga is elveszítette nyelvét, ethnikai identitását, de megőrizte, sőt továbbadta ősi vallásának legjellegzetesebb vonásait. Az indusiak társadalmának sajátos képlete nélkül a jellegzetes indiai társadalmi szerkezet, a *varna*rendszer sem alakult volna ki. S hogy két fél kellett a végeredményhez, mutatja a még érintetlen dél-indiai társadalmi szerkezet számos ponton eltérő jellege, amit évszázadok, évezredek sem tudtak eltüntetni (Puskás I. 1978:256–296; 1984).

E hosszan tartó folyamatok azonban kiérlelték az egységesen *indiai*t, *indus*t. Mindezt a későbbi elemzések még, remélhetőleg, megvilágítják.

Az Indus Civilizáció vallásáról elmondottak csak a két fő irányt jellemezték: a népi vallásosság *Magna Mater*-kultuszát és a vallási-világi hatalmat kézben tartó papság által theologizált vallás terem-

tőisten-koncepcióját. E két szféra nem egymástól függetlenül létezett, hanem együtt, számtalan összekötő kapocs közvetítésével.

E kapcsolatrendszer elemei az ősi eredetű vízkultusz, a fák és némely más növények, bizonyos állatok kultusza, s a *lingam–jóni*-ábrázolásokban megfogalmazott absztrakt teremtőerő vallásos tisztelete. Ezek az elemek a soron következő vallástörténeti változások folyamán lényegében változatlanul megőrződtek, részei a mai népi vallásosságnak is, némely vonatkozásaik a theologizált hinduizmusba integrálódtak. Éppen ezért a jóga, az aszkézis, a lélekvándorlás, az áldozati formák, a kultuszgyakorlat, az istenvilág anthropomorfizációjának folyamata és sok más, az árják magukkal hozott védikus vallási hagyományából hiányzó, de a későbbi vallásokban alapvető fontosságú elvek, szokások, hiedelmek, s nem utolsósorban, az istencsaládokba szelídített istenek és istennők világa a visszatekintő elemzésekben válik érthetővé, hitelessé.

A védikus vallás

Visszapillantás: európai tudósok és a védikus irodalom

Kutatástörténeti visszatekintés az indológia bármely területén a már többször említett Sir William Jones munkásságára és érdemeire történő utalás nélkül elképzelhetetlen. Ez nem merő formaság, nem csupán a tudományalapító nagyságnak kijáró köteles tisztelet megfogalmazása, hanem mindenekelőtt annak elismerése, hogy ő volt az első, aki India múltjából és jelenéből mindent meg akart ismerni, mindenről tudni vágyott, s ezért fáradságot nem ismerve áldozta minden szabad pillanatát az indiai nyelvek, szövegek, vallások, történelem és irodalom tanulmányozására, miközben maga az *élő* indiai valóság – az ember és a társadalom, a joggyakorlat, a földrajzi-természeti környezet – éppen úgy érdekelte, mint az ősi örökség. Például egy ritka növény megszerzéséért, leírásáért sem restellt hosszú levelezésbe bonyolódni, hogy megértse, milyen tulajdonságai miatt részesül vallási tiszteletben, vagy milyen gyógyító hatások miatt használják az *ájurvédikus* gyógyászatban. Ami a sokoldalúan tájékozódni vágyó tudósnál többé tette, elsősorban az a képessége volt, hogy a különféle ismereteket egységbe tudta szervezni, meglátta a rejtett összefüggéseket, hosszú távú kutatási programokat fogalmazott meg úgyszólván minden előadásában; tekintélyét és illetékességét halála után sem kérdőjelezték meg. Ellenkezőleg, az újszülött tudományt, az *indológiát* kollégái, követői, a későbbi tanítványok szakterületük, érdeklődésük szerint törekedtek művelni.

A kezdet kezdetétől nyilvánvaló volt, hogy India megismerésének kulcsa a *szent örökség* tanulmányozása. Az ehhez vezető út nem járható végig az eme szent hagyományt ismerő tudós bráhmanok, a *panditok* segítsége nélkül. Jones, és mindenki más, hozzájuk for-

dult, és ők segítettek: nemcsak a védikus ind, a klasszikus szanszkrit vagy a középind nyelvek valamelyikét tanították meg, hanem felkutatták és a „tanítványok" számára elérhetővé tették a hagyományt lejegyzett, azaz kéziratos formájában is; több változat megismerése pedig az európai jellegű ind filológiai kutatások kiindulásául szolgált. A legkorábbi felismerések közé tartozott az is, hogy a szövegek megértése egyszerre tárja fel az indiai vallás- és irodalomtörténet folyamatait, segít megérteni a történelem- és társadalomtörténet legfontosabb kérdéseit, vagyis India jelenéhez India múltja a kulcs. Ez volt az oka annak, hogy a gyarmati kormányzat nemcsak eltűrte, hanem egyenesen támogatta, hogy hivatalnokai, tisztviselői hivatali teendőik mellett tudományos munkát végezhessenek, s elősegítette eredményeik közzétételét is, továbbá mindehhez olyan légkört teremtett, amely a felsőbb és középosztálybeli indusok érdeklődését felkeltette, pártfogását megnyerte. Az új tudományos eredmények Európában nagy visszhangot keltettek mind tudományos, mind világi berkekben: a nyelvészet mellett egyre több tudós fordult az irodalom, a történelem és más, ígéretes eredményekkel kecsegtető tudományterületek felé, s az európai múzeumok által begyűjtött kéziratok nagy mennyisége csakhamar azt is lehetővé tette, hogy az Indiába utazás kockázata nélkül lehessen valaki Indiakutató. A nagyközönséget a szépirodalom és a filozófia fordításban elérhetővé vált szövegei bűvölték el: igaz, hogy az első szanszkritból készült angol fordítás a hinduizmus foglalatának tekinthető *Bhagavad Gítá,* amely Charles Wilkins nevéhez fűződik, W. Hastings (India főkormányzója 1772–1785 között) javaslatára mindjárt Londonban jelent meg, ám úgyszólván nagyobb feltűnést keltett a két évvel később kiadott *Hitópadésa* fordítása, amit afféle „fejedelmek tüköre" műként fogadott az olvasóközönség. Igazi irodalmi csemegét, ami a szanszkrit írásbeliség európai recepciójában további figyelemfelkeltő szerepet játszott, a *Mahábhárata Sakuntalá* című epizódjának megjelenése jelentett. Amikor Wilkins ezt készítette (Dey, Sh. Ch., *in Eminent Orientalists* 1922/1991:27–46; Winternitz, M., *HIL I.* 1990[R]:1–21), már Angliában – ahol hazatérte után az India Office Library könyvtárosi állásának betöltése mellett szanszkritot kezdett tanítani a Haleybury College-ban, amihez megírta az első angol nyelvű szanszkrit nyelvtant is –, Európa lelkesedését learatta W. Jones Kálidásza *Sakuntalájá*nak fordítása (in *Asiatick Researches*

I. 1789), amelyet Max Müller „az ind filológia kezdőpontjának" tekintett (Müller, M. 1859:1). Ez utóbbi német fordítása Goethét versre ihlette,* s még 1817-ben, itáliai utazásán is emlegette azt az elementáris élményt, amelyet a dráma olvasása és más indiai művek megismerése nyújtott számára (Goethe, J. W., *Utazás Itáliában* 1984:211; vö. Grützmacher, R. H. *Die Religionen* 1950:50–58). Herder egyenesen többre becsülte a *Sakuntalát*, mint az általa már olvasott *„Upnekat és Bagavédam"* szövegeket, amelyek az óind vallási irodalom legkorábban lefordított, erőteljesen félreértett darabjai voltak (Müller, M. 1859:5–6): a *Bhagavédam,* minthogy ilyen című óind mű nem létezik, valószínűleg a *Bhágavatapurána* valamelyik dravida nyelvű változatának tartalmi kivonata lehetett, ahogy R. Schwab (*Oriental Renaissance* 1984:155–158) J. Filliozat nyomán gondolja; az *Upnekat* bizonyosan az Anquetil Duperron által perzsából franciára (négy *upanisad,* 1787-ben), majd latinra fordított *Upanisad*ra utal (1801–1802; Winternitz, M., *HIL I.* 1990:i. h.; Simon R., *AA* 38 1998:241–242), amelyet néhány éven belül németre fordítottak (1808), ámbár a kor jeles elméi továbbra is a latint részesítették előnyben, köztük a Schlegel fivérek, F. W. Schelling, és A. Schopenhauer. Friedrich Schlegel párizsi kényszerpihenőjét fordította szanszkrit-tanulásra, tanára a Bibliothèque Nationale kéziratait katalogizáló A. Hamilton volt, s már 1808-ban, az indusok nyelvéről és bölcsességéről olyan komoly munkát tett közzé (Schlegel, F., *Über die Sprache und Weisheit der Inder.* Heidelberg 1808), amelynek alapján őt tekintik a németországi ind filológia atyjának. Fivére, August Wilhelm von Schlegel néhány évvel később kezdett szanszkritul tanulni, de már rövidesen – franciaországi és angliai tanulmányutakat követően – jelentős munkásságot produkált az óind filológiai és fordításirodalom köréből, köztük a *Bhagavad Gítá* szövegkiadását latin fordítással (1823) és a *Rámájana* torzóban maradt latin fordítását (1829–1846); *Indische Bibliothek* című folyóirata szintén 1823-tól jelent meg. Nem dönthető el tehát, melyikük is volt

* Év elején ha virágra, gyümölcsre ha vágyom utóján,
arra, mi bájol, igéz, s arra mi jóllakat is,
hogyha a névre, amelyben bennefoglaltatik ég s föld,
kell-e, Sakuntala, mást mondani, mint nevedet?
(Ford. Kálnoky László *in* Goethe *Versek* 1982:397)

az alapító: ketten kellettek hozzá (Brentano, A. von, *August Wilhelm Schlegel.* Stuttgart 1943:ksen 173–177). Angliában H. T. Colebrook, Németországban F. Bopp, Franciaországban A.-L. de Chézy vették át a stafétabotot, ezt követően pedig viharos gyorsasággal szaporodtak az indológiai stúdiumokkal foglalkozó tanszékek és, értelemszerűen, a szövegkiadások, fordítások (Lévy, S., L'entrée du Sanscrit au Collège de France, *Mémorial Silvain Lévy* 1937:145–162). Colebrook nyelvtani munkái mellett vallás- és filozófiatörténeti megfigyelései – amelyeket főként az *Asiatick Researches* lapjain publikált – különös fontosságúak, s ha a *Védák*ról 1805-ben még nem alkothatott is maradandó értékű véleményt, elsőként tanulmányozta a himnuszokat, s ami még feltűnőbb, hogy ő foglalkozott először a dzsainizmussal, továbbá néhány heterodox (jellegű) irányzattal (Ramaswami Iyengar, M. S. *in Eminent Indologists* 1922/1991:47–61). F. Bopp az indoeurópai nyelvek igeragozási rendszereinek összehasonlító tanulmányozásával kezdte munkásságát (1816), amelyet monumentális összehasonlító grammatikájában (1833–1852) teljesített ki. Ahogy A. W. Schlegel, úgy Bopp is de Chézy tanítványaként tanult szanszkritot, nemkülönben az első francia Véda-fordító, S. A. Langlois. Chézy utóda a Collège de France tanszékén, E. Burnouf, ha lehet, még illusztrisabb tanítványokat mondhatott magáénak, akik szinte mindannyian jeles képviselői lettek nemcsak az indológiának általában, hanem a védikus stúdiumok európai egyetemeken való meghonosításának: R. Roth Németországban, F. Max Müller Angliában (lásd alább és H. de Willman-Grabowska *in L'Inde Antique* 1933:255–269, Lévy, S. *in Mémorial, i. m.;* vö. Schwab, R. *The Oriental Renaissance* 1984:51–128, némi frankophil elfogultsággal). Az összefoglaló munkák legnagyobbika Christian Lassen bonni professzor nevéhez fűződik a század közepén (*Indische Alterthumskunde I–IV.* 1847–1861); irodalom- és vallástörténeti kötetekről csak hosszú felsorolás formájában lehetne megemlékezni (ehelyett ott utalunk rájuk, ahol felhasználásuk azt indokolttá teszi). Annyit azonban meg kell jegyeznünk, hogy Magyarországra is eljutottak a legnagyobb hírnevet elért munkák, s a 19. század közepére már néhány magyar fordítás és tájékoztató írás is napvilágot látott. Először németből vagy angolból, a század második felében pedig már eredetiből is fordítottak, tanszék pedig 1873-ban létesült, amely indológiai és indoeurópai nyelvészeti stúdiumokat egyaránt oktatott

(Puskás I. 1987:16–25; Puskás I., *India Bibliográfia* 1991). A magyarországi érdeklődés hátterében a Felvilágosodás nyugati szerzőinek honi adaptálása vagy fordítása (lásd például Verseghy Ferenc munkáit) – a két dolog nem feltétlenül különült el –, illetve Kőrösi Csoma Sándor indiai útja, a róla és tőle érkező hírek játszottak nagy szerepet. Kőrösi Csoma a nagyenyedi kollégiumi évek után a Göttingeni Egyetemen eltöltött két éve alatt nemcsak addigi amúgy is széles körű nyelvismereteit bővítette arabbal, perzsával, törökkel stb., hanem első kézből olvasta olyan kiváló európai orientalisták munkáit, mint Silvestre de Sacy párizsi professzoréit, aki Csoma göttingai professzorával, J. G. Eichornnal állt kapcsolatban, s aki az arab-perzsa forrásokban hatalmas lehetőségeket sejtetve gyújtotta fel Csoma képzeletét. Mellesleg Eichorn volt az is, aki Sir William Jonesnak az ázsiai költészetről *(Poeseos Asiaticae Commentariorum libri sex)* 1772-ben megjelent munkáját a német olvasóközönség számára már 1777-ben Lipcsében kiadta (Fück, J., *Die arabischen Studien* 1955:131): ez Eichorn és Jones kapcsolata révén azt is jelenthette, hogy Csoma 1816–18 között már tudhatott az Ázsiai Társaságban folyó izgalmas munkálatokról. Nyugat-Európa orientalistái egyébiránt is állandó inspiratív kapcsolatban álltak egymással (Lévy, S., Progrès de l'Indianisme, *in Mémorial, i. m.* 1937:107–117), a hatások ki sem kerülhették a külhoni egyetemeken tanuló fogékony magyar diákokat (Goldziher I., Adalékok a keleti tanulmányokhoz, *in EPhK* 4 1880:113–129).

Irodalom- és vallástörténeti művek a védikus valláshoz

Az indoárja nyelvtudomány és az óind filológia egyetemi disciplinává válásával, a fordításirodalom folytonos bővülésével az ókori India vallási és filozófiai szövegei iránt mind nagyobb érdeklődés támadt Európa-szerte, ami a szakembereket arra késztette, hogy összefoglaló munkákban tegyék a szakma és a nagyközönség számára elérhetővé mindazt, amit a kutatómunka a kezdetektől a 19. század folyamán létrehozott.

Az első, alapozó lépés e téren is Sir William Jones nevéhez fűződik: az *Asiatick Researches* első kötetében (1788:340–355) a következő tanulmányt publikálta: *On the Literature of the Hindus from*

the Sanscrit. Communicated by Goverdhan Caul, Translated, with a Commentary by the President (azaz Sir W. Jones). Ez, az *Összes Művek*ben is csupán húsz oldalt kitevő munka minden szempontból korszakalkotónak bizonyult: a klasszikus iskolázottságú Jones fenntartás nélkül elfogadta indiai *pandit* mestere összefoglalóját, méltónak tartva arra is, hogy saját maga angolra fordítsa és kommentálja. Egyértelműen megfogalmazza azt is, hogy az óind irodalmi örökség nem egyszerűen irodalmi, irodalomtörténeti forrásanyag, hanem az indiai vallástörténetnek is, sőt, bizonyos értelemben a történelemnek is foglalata. Az a felosztás, amelyet – az ősi tradíciók nyomán G. Caul – követett, s amelyet Jones elfogadott, kisebb-nagyobb pontosítások mellett mindmáig érvényes maradt. A *sruti* és a *szmriti,* azaz a *risik* ('látnokok', ősbölcsek) által hallás útján megismert ('hallott', ezért utóbb kinyilatkoztatásként kezelt) és szóbelileg hagyományozott védikus örökség egyfelől, és a hagyományban foglalt ('emlékezetben őrzött', 'felidézett'), a *védánga* ('a Védák ágai') és *szútra, sásztra, kávja* gyűjtőnéven ismert irodalom másfelől, amelynek egyfajta szentsége abból származott, hogy a Védák ismeretéhez és megfelelő szertartási használatához való segédtudományoknak tekintették őket (Müller, M., *HASL* 1859:109). A *sruti* az óind hagyomány legszentebb és legrégibb részeit foglalja magában, a négy *Védát,* a *Rig-,* a *Száma-,* a *Jadzsur-* és az *Atharvavédát,* a hozzájuk kapcsolódó *bráhmanák*at, az *áranjakák*at és az *upanisadok*at. A *szmriti* részei: a *védánga* kategóriájába tartozó *szútra* (tömören fogalmazott, 'vezérfonal' jellegű, eleinte segédtudománynak szánt, később önálló tudományterületekké terebélyesedő) irodalom, amely eredetileg(?) hat részből állt, később további területeket ugyancsak *szútra*-stílusban tárgyaló művekkel, illetve műfajokkal bővült. Némely értelmezések szerint (Gonda, J., *HIL I/2* 1977:468:n.15) a *szmriti* magában foglalja az eposzokat, a *puránák*at, a metrikus formában megfogalmazott *dharmasásztrák*at és néhány kapcsolható további műfajt. Alapvető különbség van azonban a *szútra*-műfajú és más, narratív és/vagy közcélra szánt (például jogi jellegű) művek között: a késővédikus kor termékeiként megfogalmazott *szútrák* – elsősorban a *védánga* kategóriájába tartozó műfajok és művek – szorosabban kapcsolódnak a védikus hagyományhoz, mint a népi emlékezet őrizte „közműfajú" alkotások, noha a *szmriti-tradíció* egészében a *védikus*ból a *nem-védikus*ba való átmenet egyfajta megfogalmazása ab-

ban a formában, ahogy ma ismerjük. A vallástörténeti periodizáció éppen ezért keresztezi is az irodalomelméleti, sőt, irodalomtörténeti periodizációt, annál is inkább, mert a *védánga,* bármit vesz is át a *nem-árja* (indusi *eredetű,* leginkább *protodravidá*nak tekinthető) örökségből, az asszimilációs folyamatok béklyója ellenére is a *védikus* indoárja örökség megmentésére tesz – végső fokon eredményes – kísérletet. A védikus vallás megértéséhez a *sruti*ból is elsősorban maguk a *Védák,* s mellettük a *Védák* megőrzésének eszköztáraként létrehozott, a *szmriti védánga* részei adják az alapot. A *védánga* hat kanonikus „tagját" a különféle védikus iskolák, s nyomukban a modern kutatás nem mindig azonos sorrendben tárgyalják. A választásban az időrendiség szempontjára igyekeztünk tekintettel lenni.

A *védikus indoárja* nyelv helyes kiejtése megőrzésének a tudományát, a *siksá*t ('hangtan'-t) a *prátisákhjá*k tartalmazzák, a védaszövegek „versmértékeinek" leírását a *cshandasz* műfajába tartozó *szútrák* őrizték meg (fontosságuk nem csupán mnémotechnikai vagy irodalomtörténeti, hanem az áldozatok hibátlanságát is a pontos tudásuk garantálja), a *vjákarana* a 'nyelvtan', amely a korai, Pánini (i. e. 4. század) előtti időkben inkább a tanulást segítő eszközrendszer számbavétele volt, egy másik ága pedig a védikus indben még élő zenei hangsúlyok kérdésével foglalkozott – ez utóbbi tény jelzi korai voltát, ugyanis a védikus kor után a zeneit nyomatéki hangsúly váltotta fel. Önálló *anga,* tudományág volt a *nirukta,* azaz 'etymologia', amelynek legjelentősebb képviselője az ugyancsak Pánini előtti Jászka (i. e. 7. vagy 5. század) volt, aki a lassan elhomályosuló jelentésű védikus ind szavak értelmének feltárásához kereste e szavak eredetére, képzésére a magyarázatot, szedett össze szinonimákat. Jászka valójában felhasználta az eredeti *nirukta* anyagot, amely afféle rendezett szószedet volt – talán jóval korábbi az ő koránál is –, és kommentálta azt. Az ötödik *védángá*t, a *kalpa-szútrá*k összefoglaló néven ismert 'szertartási szövegek' alkotják. Szükségességüket már korábbi ind szerzők – köztük a Vidzsajanagari Birodalomban (14. század) miniszteri tisztet betöltő *Rigvéda*-kommentátor Szájana – azzal indokolták, hogy a *Védák* papi magyarázatai gyanánt született *bráhmaná*k terjedelmes theológiai magyarázataikkal éppen nem azokat a gyakorlatias célokat szolgálják, amelyek a védikus áldozati szokások, szertartások pontos, hiteles véghezvitelét

biztosíthatnák: azokhoz a tömör *kalpa-szútrák* adják a szükséges iránymutatást (Müller, M., *Sanskrit Literature* 1859:169–199).

A *szútra* szó 'vezérfonál' jelentését megmagyarázandó többféle elképzelés született a kutatásban. Talán Jan Gonda vélekedése áll az igazsághoz a legközelebb: ő azt az elképzelést tartja legjobbnak, amely megmagyarázza, miért jelölheti a *szútra* szó a szöveget magát – amely valamely tan lényegének rendszerezetten tömör összefoglalása (amelyben nincs ismétlés, másra való utalás, vagy akár ragozott igealak, a tömörséghez az egyetlen mankó a lényeges mozzanatok rendszerbe szervezése), és azt a legkisebb szövegegységet, amelyből az egész szöveg felépül. A szövőszékre felvitt hosszanti fonál (a vezető- vagy láncfonál) a rajta soronként átvezetett keresztszál (a vetülékfonál) révén válik kelmévé. Gonda a kész kelmét tekinti a *szútra*-műfajú „mű"-nek, ha azonban a vetülékszálat soronként elvágják, az lesz a szabályt megfogalmazó egyedi paragrafus analóg módon *szútrá*nak értelmezett elnevezése. A kép valamelyest kiegészíthető azzal, hogy nem szükséges a szálak elvágását bekalkulálnunk, a lánc- és vetülékfonalakból összeszőtt kelme egészében és szál-mivoltában is ugyanazt a lényeget hordozza, a vezető vetülékszál azonban meghatározza mind a mintát, mind a minőséget (Gonda, J., *HIL I/2* 1977:466 és n. 7.). Ha a szútrák keletkezése idején már létezett báb- vagy árnyjáték Indiában, illetve színpadon előadott drámai előadás, akkor a *szútra* a bábmozgató színész fonalára is utalhat, e szerepkör nyomán lett ugyanis az óind drámákban a mű cselekményét kézben tartó (s azt a publikumnak egy-két színésszel az előadás elején bemutató) színigazgató neve is *szútradhára,* aki mellesleg a prológus előtti bevezető imát (a *nándí*t) is maga mondja (Schmidt József, *A szanszkrit irodalom története* 1923:190, ámbár ő nem hozza összefüggésbe a műfajt és a szerepkört; Puskás I., *VIL IV.* 1977:49–53:Indiai színjáték; Vekerdi J.–Puskás I., *VIL XIV.* 1992:862:szútra). A dolog lényege azonban az, hogy a szó műfaji *terminus technicus*szá vált, tömörségével a mondanivaló lényegének a megőrzését és annak memorizálását segítette; igaz, utóbb magyarázatokat, kommentárokat fűzhettek, s kellett is fűzniök az egyes szútrákhoz, vagy *sásztra-,* azaz tankönyv-műfajú művekben fogalmazták némelyiküket érthetőbbé.

Az ind hagyomány a *kalpa-szútrák*nak két alapcsoportját különbözteti meg: a *srauta-* és a *grihja-szútrák*at. Mindkét típusnak azo-

nos volt a funkciója: hibátlan áldozatbemutatással megnyerni az istenek kegyét, jóindulatát, a – tökéletesen a megfelelő helyen és időben – hibátlanul bemutatott szertartások keretében végzett felajánlásokkal és az előírt személy(ek) által recitált *mantrák* révén mindazt biztosítani, amire az emberi egyéni és közösségi léthez szükség van. Típusaik szerint lehetnek kötelezően (naponta vagy a holdnaptár megfelelő napjaihoz igazodva) bemutatandó *nitja*-szertartások, eseti történések kapcsán alkalmakhoz kapcsolódó *naimittika*-szertartások, vagy különös kegy elnyerésére irányuló kívánság-, *kámja*-szertartások. A két alaptípus közül a *srauta-szútrák* archaikusabb jellegűek, közvetlenebbül őrzik az indoárja védikus előírásokat, amire a szertartások körére vonatkozó szabályok is utalnak. Inkább közösségi jellegűek, nagycsalád, nemzetség, esetleg törzs számára mutat(hat)ták be, akiket azonban maximum tizenhat fő képviselhetett. Az 'áldozó', vagy 'áldozatot megrendelő/szervező' *jadzsamána* – aki a későbbi bráhmanikus spekulációkban mérhetetlen jutalomban részesült szerepléséért, a védikus korban még (mint családfő vagy család) az istenektől kérésének teljesítését (jólétet, hosszú életet, számos fiútódot, esetleg bűnbocsánatot) és nem többet kapott – viselte az áldozat terheit, gondoskodott a szertartás során az annak jellegéhez illő papok és énekesek megbízásáról és megjutalmazásáról, a szent tüzekhez szükséges oltárok, áldozati állatok és egyéb áldozati kellékek (*szóma,* tejtermékek, zöldség és gabonaneműekből készített ételek), köztük a tűzcsiholó szerszámok, szómapréselő és a nedűt felfogó edények, kanalak, később a nagy királyi áldozatokban szerepet játszó ló vagy lovak, illatos füstölők, előírt fűfélék stb. beszerzéséről. Költséges és időigényes áldozatokról lévén szó, *srauta*-szertartásokra általában ritkábban került sor, noha a papok számára a gyakoriság kívánatos lett volna, hiszen a nekik szóló felajánlás, a *daksiná* (Stutley, M. & J., *Hinduism* 1977:67) volt megélhetésük alapja. A későbbi időkben, az úgynevezett késővédikus korban, amely történetileg az árjáknak a Szubkontinensre érkezésével kezdődött, s amely időszakban az érkezők és a helyben-találtak (más szóval a *szubsztrátum-lakosság*) közötti asszimiláció kezdetét vette, de még korántsem érte el végkifejletét, a papság szerepe és összetétele sokat változott, kompromisszumok sorozata kellett ahhoz, hogy kiváltságaiból egyik fél papsága se veszítsen, aminek a következtében köztes megoldások egész sora keletkezett. Ezek egyike le-

hetett az, hogy a *szubsztrátum-lakosság* hagyományaihoz tartozó áldozati típusok erőteljesebb szerephez azon az áron juthattak, hogy bizonyos fajtáik bekerültek a *srauta-szertartások* közé, egyszersmind megmaradtak a családfő fennhatósága alá tartozó *grihja-szertartások* között is. Azonkívül, hogy ezekkel a folyamatokkal kezdődött az egységes papság kialakulása, az árják szent hagyományának megmentése-megőrzése is ezáltal vált lehetségessé. Leginkább a világi hatalom szerkezetében beálló változások szembetűnőek, s a hozzájuk kapcsolódó áldozati, főként az úgynevezett nagyáldozati szertartások esetében figyelhető meg a fenti jelenség, hiszen például a királyság az árják számára új intézmény, de a hatalmat egykori törzsfőik gyakorolják ősárja és helyben talált közösségi, olyan (kevert jellegű) „nagyáldozatok" révén elnyert hatalommal és legitimációval, mint a *rádzsaszúja,* a *vádzsapéja* és az *asvamédha.* Ezek mindegyike megjelenik az epikus hagyományban is, történeti szerepükről annak tárgyalása során esik szó, itt azonban fontos megjegyezni, hogy a későbbi indiai és európai értelemezésekben mindhárom áldozati forma a *srauta-szertartások* körébe tartozik, a *szóma-szertartások* közé.

A *grihja-*szertartásokkal foglalkozó szútrák a mindennapi élettel kapcsolatos szertartások köréhez kapcsolódnak, azok leírását, végrehajtásának (időbeli és eljárási) szabályait tartalmazzák, továbbá a *mantrá*kat, azaz azokat az 'imaformulá'-kat, amelyek elhangzása révén a szertartás eléri célját. A *mantrák* száma gyakorlatilag meghatározhatatlan, típusaik klasszifikálása is több (olykor formális) szempont szerint történik, mint például a hangzás, a szótagszám, az elhangzás időtartama, a mantra funkciója, neme stb. Az idők folyamán némely *mantrák* szent szótagként vagy szóként váltak sűrített hatóerejű, az isteneknek igen kedves, vagy különösen célra vezető formulákká. Közülük a leghíresebb az *Aum* vagy *Óm,* amelyet alapmantránák *(bídzsamantra)* tartanak, amely *Pradzsápati*nak, a Teremtés Urának (lásd *A Rigvéda istenei* fejezetben) meditációjából keletkezett, s a Mindenséget tér- és időbeli kiterjedésében magában foglalja, s a *hinduizmus*ban a *Trimúrti* isteneit is átfogja, ám ez a hármasságokra épülő jellege nem meríti ki az összes lehetőséget, hiszen az *upanisadok* korában megjelent *mantra* a későbbi orthodox és heterodox irányzatok mindegyikében más tartalommal van jelen. A szótagvégi nazális *m* hang, hosszasan elnyújtva, zöngésen,

szinte dallamosan ejtve önmaga is *szent mantra* értékű. A házasságkötésnél recitálható mantrák száma ezeregyszáz–kétezerötszáz között bármennyi lehet, hiszen nemcsak a *Védák* himnuszaiból kiemelt részek, hanem a *bráhmanák* és más szent szövegek fontos gondolatai is szolgálhatnak mantrául; a kutatók szerint nagyon nagy számuk azzal függ össze, hogy nem *Véda-iskolák,* azaz *sákhák* hagyományok kötötte közegéből származnak kizárólagosan, hanem a családi örökségként fennmaradt formulák is beépülhettek a *szútra*-művek szerzőinek munkáiba, noha így már meghatározott *sákhá*hoz tartozóvá válhatnak, azonban egyszersmind több helyen is felbukkanhatnak. Többféle réteget alkotnak eredetük és tartalmuk szerint is – annyi világos, hogy a *Nagy Asszimilációt* követően alakult ki ismert rendszerük, szerzőik alighanem többségükben az i. e. 8–6. század között alkottak (Kane, P. V., *HD V.* 1977:XII), de mert olykor korábbi, s talán már *szútra* formában megírt anyagból dolgoztak, vagy ellenkezőleg, munkáikat későbbi szerzők – meghagyva az eredeti szerző nevét – kibővítették, a fenti időhatárok olyanfajta tájékozódási pontul szolgálhatnak csupán, amely azt jelzi, hogy a műfaj az *upanisadok*kal záruló korszakot lényegében előfeltételezi, s a *szútra*-irodalom *dharma-szútra,* illetve *káma-szútra* részét, amely az i. e. I. évezred második felében (Kane, P. V., *HDhŚ III.* 1973²:XVII, vö. *HDhŚ V.* 1977:XII), illetve az i. e./i. sz. körüli századokban keletkezett, megelőzi. Az utóbbi *szútra*-irodalom egyébként már nem a védikus-bráhmanikus kor „segéd-irodalma", hanem a születő, majd felvirágzó *hinduizmus*é, illetve rejtett módon a heterodoxiák kihívásaira válaszoló polemikus, illetve eligazító tudnivalókat fogalmaz meg – a vallás és a jog által szentesített formában.

A *grihja-szútrák* legmaradandóbb részét a *szamszkárák*hoz ('[otthoni/családi] rituális ceremóniák'-hoz) kapcsolódó leírások, szövegek alkotják. Az idők folyamán számukat a különböző korokban élő szerzők különbözőképpen határozták meg: a *grihja-szútrák* alapján leginkább tizennyolcat sorolnak fel – a megtermékenyítéshez *(niséka),* az ezt lehetővé tevő együttháláshoz *(rituszamgamana),* a fogamzás biztosításához *(garbhádána),* a fiúgyermek születését biztosító *(pumszavana),* a feleség hajának elválasztásakor bemutatandó szertartást *(szímantónnajana),* ami akár az előbbihez is kapcsolódhat, a terhesség nyolcadik hónapjában a szövődménymentes szülés érdekében bemutatott elhárító szertartást *(Visnubali),* a szülés kö-

rüli ceremóniák *(dzsátikarman)* több mozzanatból álló rítusát, amelyek között olyanok szerepelnek, mint a hosszú életkort kérő *(ájusja)*, a ragyogó elme, azaz bölcsesség és a kiváló egészség elnyeréséért valót *(médhádzsanana)*, vagy a gyermek első szoptatásakor bemutatandó szertartást *(sztanapratidána)*, valamint a névadás ceremóniáját *(námakarana)*, amelyet több szerző önálló szertartásként értelmez, s ez, vagy valamelyik másik úgynevezett titkos szertartás, hogy a gonosz erők ne árthassanak a gyermeknek –, továbbá a következő életszakaszokhoz kapcsolódnak szertartások: amikor az anya felkel a gyeremekágyból *(utthána)*, amikor a gyermek először kap szilárd táplálékot *(annaprásana)*, az első rizsgombócnak a család körében fogyasztásakor *(pindavardhana)*, amelyet helyettesíthetnek másfajta szertartások, például amikor a gyermek először hagyja el a házat *(niskramana)*, vagy amikor a napszertartás során először mutatják meg a Napot a gyermeknek négyhónapos korában *(Áditjadarsana)* – a szertartás mögött alighanem az az ősibb változat áll, amikor a gyermeket először mutatták meg a Napnak (vö. Hastings, J., *ERE II.* 1994[R]:642), vagy a holdáldozatban vesz részt (apja jelenlétében) először; a füllyukasztás *(karnavédha)* szertartása hét-nyolc hónapos korban; ugyancsak a kisgyermekkori szertartások egyike az első hajvágás *(csudákarana)*, a fiúknál *mantra* kíséretében, a lányoknál anélkül történik; az egyik legfontosabb a *kétszerszületett varnák* (lásd *A hinduizmus* fejezetben) fiúgyermekei számára a serdülőkorhoz kapcsolódó, a szent örökség megismerésére jogosító tanulmányok megkezdését lehetővé tevő *beavatási* szertartás *(upanajana)*, ehhez kapcsolódik a *Védák* megismerése érdekében vállalt fogadalmakkal kapcsolatos szertartás *(védavrata)*, de szertartások előznek meg minden tanévkezdést, azonban az igazán fontos a tanulmányok befejeztekor esedékes rituális fürdés, amely a hazatérés előfeltétele *(szamávartana)*. Mivel a tanulmányok befejezte a teljes jogú felnőtté válás kezdete, a soron következő *szamszkárák* a házasságkötéshez kapcsolódnak, s amelyek itt felsorolhatatlanul sok részmozzanatból állnak a lehetséges menyasszony kiválasztásától, megkérésén, eljegyzésén túl is, s amelyek közül a legjellemzőbbek egyike a 'kézfogó' *(pánigrahana)*, amely szertartás során a vőlegény megfogván a menyasszony kezét, a következő szöveget mondja: „Ez vagyok én, az vagy te; az vagy te, ez vagyok én. A Száman vagyok én, a Rik vagy te; az Ég vagyok én, a Föld vagy te: jöjj, lépjünk

házasságra! Egyesítsük magvunkat! Nemzzünk gyermekeket! Szülessék sok fiunk, legyenek mind hosszú életűek! Egymást szeretve, boldogságban örvendjünk száz ősznek, lássunk meg száz őszt, halljunk együtt száz őszt!" (*Ásvalájana Grihjaszútra* I.7.3. – ford. P. I.) A szóhasználat a két *Véda-gyűjtemény*re történő utalásával, a *Rigvéd*ában még himnusszal tisztelt Égatyára és Földanyára való hivatkozással, a *Rigvéda* korai himnuszainak szófűzésével a hosszú élettartamért való könyörgésekben, amelyekben a száz ősz, vagy száz bármely más évszak a hosszú, boldog élet szinonimája, egyértelműen jelzi e formula indoárja védikus eredetét. Hasonlóképpen, a soron következő szertartási elem is ilyen archaikus eredetű: a vőlegény egy lapos kőre – amely a Földanya köldökét jelképezi – lépteti arája *(asmáróhana),* a következő szavak kíséretében: „Lépj e kőre! Légy szilárd, mint e kő! Tipord le ellenségedet, állj ellen a támadónak!" (*Páraszkara Grihjaszútra* I.8.1. – ford. P. I.) További mozzanatokat kiemelve a szertartássorozatból, az *Agni*t megszemélyesítő Szent Tűz közös háromszori körüljárása *(Agnipradaksiná),* vagy a 'hét lépés rítusa' *(szaptapadáni/szaptapadí),* amelynek hét *mantrá*ja egyenkénti fohász életnedvekért, utódokért, jólétért, gazdagságért, egészségért, hosszú életért s az összetartozásért a házasságkötést rituális és jogi szempontból is szentesíti, noha a járulékos elemek sora még folytatódik különböző áldozati felajánlásokkal (például pörkölt gabonaszemekkel: *ladzsáhóma*). Az új otthonba távozás, annak birtokba vétele, s egész sor további speciális rítus, ceremónia szolgálta azt, hogy a házasság mindenben a kívánatos módon alakuljon. A *szamszkárák* utolsó nagy fontosságú köre a halál köré csoportosítható *antjésti*-rítusok. Ezek, akárcsak a házasságkötés szertartásai, igen sokrétűek, többnaposak, ismétlődők, sőt, jellegüknél fogva évenként ismétlendők. A halállal kapcsolatos szertartások erősen kultúrafüggő jellegűek, hosszabb időnek kellett eltelnie, hogy az árja–nem-árja tradíciók összeolvadásából egységes (ámbár összindiai mivoltában sohasem ténylegesen egységes) szertartássorozat keretében kapja meg a halott a végtisztességet, a halál utáni megemlékező gondoskodást, az élők a biztonságot. A késővédikus kor idején lezajló *Nagy Asszimiláció* során a halál átértelmeződött, a lélekvándorlás gondolatával az árják lassan megbarátkoztak, az ember testi-anyagi mivolta eljelentéktelenült, a temetést fokozatosan felváltotta a halotthamvasztás, amihez egészen más kísérő rítusok tartoztak, mint a védikus kor

földbetemetéséhez – mindez a papi szertartások átalakulásához is vezetett, s a korábbi szertartások közül sok úgy maradt fenn, mint elhárító varázsformula, ráolvasás, amivel lehetővé vált a regionális változatok kialakulása és megszilárdulása. A *grihja-szútrák* a halotti szertartásokat illetően ezt a változó-alakuló állapotot tükrözik, *sákhá*nként törekedve bizonyos elemek erőteljesebb hangsúlyozására, mások eljelentéktelenítésére. Mindazonáltal, a szövegek megőrzött szentsége, a hagyomány mérhetetlen ereje éppen a családi és magánéletet átfogó *szamszkárák*ban őrizte meg a látszólag egységesített szertartásokban a többféle eredet és az időbeli változások sokféleségét, ráadásul anélkül, hogy bármelyik összetevő érvényét megkérdőjelezte volna.

A *szamszkárák* mellett a *grihja-szútrák* a családi áldozatok egész körét is felölelve, azokat is szabályozzák mint a családfő mindenkori kötelességét. Naponta kellett áldozatot (noha szerényet) bemutatni az isteneknek és más természetfeletti lényeknek, *mantrá*kat, himnuszokat kellett recitálni a reggeli és esti áldozatok bemutatásakor, eközben a Szent Tűznek szóló áldozati felajánlások *(agnihótra)* a három fontos tűzhelyen (a családi, a közösségi és az áldozó tűzön) történtek, más-más célból és gyakorisággal kellett az *oblatiót* felajánlani: a Déli Tűznél *(Daksinágni)* az elhunyt ősök, az atyák szellemének *(pitri-jadzsnya),* akik Délen tartózkodnak, havonta, újhold napjának délutánján, s mivel északi tűzoltárt nem építettek, e szertartás keretében Északnak is szántak egy jelképes gesztust. A Keleti Tűz *(Áhavanija)* eredetileg bizonyára a Kelő Napot szimbolizálta, s a korai védikus időkben az ő oltárára helyezett áldozat segítette az elhunyt lelkét az Atyák Világába, s juttatta az áldozati felajánlásokat a többi istenhez is, a harmadik felajánlási színhely a Házi Tűz helye *(Gárhapatja),* amely a család folyamatosságának is szimbóluma: lángja örökké égett, s ennek nem az adta meg a jelentőségét, hogy házi tűzhelyként használták, hanem az örök szentsége, amely előfeltétele volt a családi élethez kapcsolódó mindennemű áldozatnak, amelyek révén ugyanakkor szentsége folyton meg is újult. Ha valamilyen szerencsétlen véletlen folytán elaludt volna, az *Áhavanijá*ról kellett azonnal meggyújtania a családfőnek, s mindjárt kiengesztelő áldozatot is kellett bemutatnia, mert ha ez utóbbit elmulasztotta, meghalt. Az áldozati szertartások egy része a *sraut*a- és a *grihja-szútrák* esetében egyezik, aminek kétféle magyarázata is

van: a (legalább) kétféle előzményből eredő elemek hierarchikus rendje csak nagyon fokozatosan alakult ki, az átfedések afféle presztízsemelő megoldásként születtek, másrészt a bráhmanikus kortól mérhetetlenné dagadt papi vezérlésű, az előírtak szerint igen költséges áldozatoknál népszerűbb házi áldozatok felemelése és kanonizálása éppen a folyamatok során apadó előbbiek ellensúlyozására volt jó. A *grihja-szertartások* köznapibb jellegükkel ellensúlyozták a számottevő tradicionális műveltséget előfeltételező ünnepi és alkalmi áldozatok, szertartások, himnuszok és bonyolult okadatolások (például aitiologikus míthoszok) tudását megkívánó *srauta-szertartások* drága és ünnepélyes voltát azzal, hogy mindent az átlagos családfő szintjén elvégezhető módon írtak elő, magyarázataik a hétköznapok valóságában rejlettek, s egyszerre szolgálták az egyén és a család, valamint a tágabb közösség érdekeit. Erre különösen jó például szolgálhatnak a későbbi (értsd: indiai eredetű) olyan alkalmakkor bemutatott áldozatok, mint házépítés, víztároló létesítése, a termés betakarításakor bemutatott 'elsőgyümölcs-áldozatok' (*ágrajana,* bekerültek a *srauta*-hagyományba is), vagy olyan étel-ital-áldozatok, amelyek nem tartozhattak az eredeti árja örökséghez, például a rizsből készült áldozati adományok. Ugyanígy elkülöníthetők a *ghí* és a *szóma* felhasználásával végrehajtott, bizonyosan védikus indoárja eredetű áldozatok, amelyek beépültek a bráhmanikus kor közvetítésével a közös *kalpa-szútra* hagyományba. A folyamatok kétirányúságát a gyakorlatlanságból eredő „tévedések" kiküszöbölésére előírt engesztelő áldozatok jelentős száma mutatja, s egyúttal a kompromisszumkeresés szükségét és szándékát. (A *kalpa-szútrák*hoz lásd Müller, M., *HASL* 1859:169–206; Weber, A., *The HIL* 1878:15–153; Winternitz, M., *A History of Indian Literature I* 1981:252–270; Gonda, J., *The Ritual Sutras* 1977:489–628. A *szamszkárák*hoz még: Pandey, R. 1969; Dange, S. S., *Hindu Domestic Rituals* 1985; Prasad, R. C., *The Upanayana* 1997.) A teljesebb áttekintés kedvéért megemlítendők a *srauta-szútrák* függelékeként számon tartott *sulva-szútrák,* amelyek az oltárépítés mérnöki szabályait és azok aitiologikus-mithikus okmagyarázatait tartalmazzák, s minden valószínűség szerint igen régi, indoárja hagyományra mennek vissza, mert nem csekély egyezéseket mutattak ki az indoárja törzsek Indiába települése előtti baktriai szállásterületén talált hatalmas tűzoltárok régészetileg feltárt maradványai és a *sulva-szútrák* előírásai között. A lejegyzés jó-

val későbbi az elméleti megalapozásnál, ráadásul az utóbbi komoly matematikai alapjai miatt a kutatás ezt a műfajt a matematika- és építészettörténet részeként is számon tartja.

A *védánga* hatodik, egyben utolsó tagja a *dzsjótisa,* avagy csillagtudomány, amely a csillagászati ismeretek és az asztrológia bronz- és vaskorra jellemző sajátos keverékének a letéteményese lehetett mindaddig, amíg az i. e. 300–200 között készült *Dzsjótisavédánga* ('Asztronómiai értekezés') matematikai alapokra nem helyezte az eladdig csak szájhagyományként, illetve különböző védikus szövegekben rejtőző csillagászati adatokat, számításokat. A műfaj gyors karrierje a *sziddhántá*kkal folytatódott, amelyek már asztronómiai értekezések, noha a koraiak még erőteljesen keverik a valós megfigyeléseket a mithikus számmisztikába torkolló magyarázatokkal, különösen az első ilyen műben van ez így, a *Szúrja Sziddhánta* ('Értekezés a Napról') című̈ben. Az i. sz. 5. és 6. században születő jelentős művek – Árjabhata *Árjabhatíja* című munkája, illetve Varáhamihira *Brihatszamhitá*ja – már valódi csillagászati felfedezések és fejtegetések közvetítői, méghozzá oly módon, hogy az ind hagyomány bennük a görögök révén megismert (részben babilóni eredetű) ismeretekkel gazdagodva inspirálta szerzőiket új felfedezésekre, ám ők tudós voltuk mellett folytatták azt az ind tradíciót is, amely miatt vallástörténeti munkában is helyük van. Egyfelől ők voltak a naptári számítások letéteményesei (ezek bonyolult volta már Jonest is zavarba ejtette), a nap- és holdév kombinációjával számoló év- és ünnepszámítások mellett annak is tudói, hogyan kell horoszkópot készíteni, s ez utóbbi két dolog nélkül sem a *grihja-szertartások* nem képzelhetők el, sem a tudomány nem értékesítheti a szent szövegekben rejlő temérdek, datálásra is használható csillagászati megfigyelés adatait, amelyek sokszor a kutatás egyetlen objektiválható támpontjai időbeli problémák megoldására, ha megfelelő körültekintéssel kezelik őket. (Vö. Winternitz, M., *A History of Indian Literature I* 1981:270–288.)

A *védánga*-irodalom részletesebb áttekintése maguknak a *Védák*nak a vizsgálata előtt azért látszott szükségesnek, mert így talán érthetőbb az önmagában is nagyon izgalmas anyag keletkezési idejét évezredekkel meghaladó vallástörténeti utóélete, beépülése az ind vallási hagyományba, s mindmáig sok vonatkozásában *élő* volta.

A Védák vallása

Az indoeurópai nyelvcsalád *indoiráni* ágába tartozó indoárják az i. e. II. évezred közepe után, több, egymás utáni hullámban érkezve, meghódították Észak-Indiát. Hódítókként érkeztek, de valójában maguk is meghódoltak. Feladták korábbi életformájukat, hiszen megváltozott annak gazdasági alapja. Félnomád állattartókból letelepült földművelők lettek. Patriarchális törzsszövetségek alkotta társadalmi szerkezetük bomlásnak indult, majd teljesen felbomlott, s egy meglevő struktúrába integrálódott. Kultúrájuk igazodni kényszerült az új körülményekhez. A köznép gyorsabban keveredett, mint ahogy a két népesség egészében az asszimilációs folyamatok lejátszódtak, befejeződtek volna. A hódítók és a hódítottak társadalmának vezető rétegeinek egymással történő szervesítése csak lassan, fokozatosan mehetett végbe, mert a kialakuló új struktúrának a tétje a hatalomban elfoglalt hely, más szóval a társadalomirányító szerep volt. Mivel az áldozatok jellegében erőteljesen különbözött az árja–nem-árja gyakorlat, s más-más szerepkör illette meg a papságot, és a sikeres hódítás jogán a harcosok, legalábbis a törzsi katonai arisztokrácia rétege is kiváltságokra tartott igényt, a mindenkori erőviszonyoknak megfelelően alakultak ki az új normák az együttélés minden területén, így a folyamatok lezárulásához többgenerációnyi időre volt szükség. A köznép tagjai mindkét oldalon nyertek az új helyzettel, kivált az árják, akik a beházasodás révén gyorsabban fogadták el a helyi szokásokat és értékrendet az élet minden területén, tehát a kultuszéletben is. E vegyes eredetű háttér a helyi hagyományok megerősödésének kedvezett. Átmenetileg megmaradtak az árják ősi vallási szertartásai is, de az áldozati állat kikötésére szolgáló oszlop, a *júpa* körüli áldozatbemutatásból már az India előtti szállásterületen (például a baktriai Dasliban) bonyolult szabályok szerint épített tűzoltárokon való áldozás lett, ami mindjárt exkluzívvá, alkalmivá vált, mihelyt nem szolgált tömegigényeket, illetve amint a kapcsolódó *szóma-* és állatáldozatok mindinkább ellehetetlenültek.

A változó szertartások alatt a változatlanul megőrzött himnuszokkal fohászkodtak ősi, s egyre többször új istenekhez. A kettősség egy új rendszer előjátéka volt: az egykori pantheon teljesen átalakult, az árja istenek szerepköre módosult, mindamellett a papság

céltudatos beavatkozása folytán szinkretisztikusan, a különféle irányzatokat összehangolva integrálódtak a rigvédikus istenek a népi hatásokra kialakult hinduizmusba. Az árjáknak valójában csak a nyelvük maradt meg, s az is – az ott élő lakosság *dravida* nyelvének befolyására – óriási változásokat szenvedett el. Nemcsak a szókincs gazdagodott új elemekkel, hanem változni kezdett a nyelvtani szerkezet (alaktan és mondattan egyaránt), sőt a hangállomány is új hangokkal bővült. Ez az *átalakult árja* nyelv lett Észak-India uralkodó nyelvévé, minden ottani nyelvfejlődés alapjává (vö. *Népek és nyelvek* című alfejezet).

Ahhoz, hogy a vallásnak azt a formáját, amelyet az indoárják magukkal hoztak, s amely a jelzett változásokat szenvedte el, bemutathassuk, vissza kell nyúlnunk a közös *indoiráni,* avagy *ősárja* korszakig. Sőt, a legrégibb réteg vizsgálatával az indoeurópai „ősvallás" elemei is felmerülhetnek.

Az ősárják számunkra ismeretlen korban kezdtek elkülönülni az indoeurópai nyelvi közösségtől, az azonban bizonyosnak látszik, hogy az i. e. IV. évezredben már olyan levált egységet alkottak, amelyben kitapinthatóan megvolt az iráni és az ind ágra való szétválás lehetősége, miközben egységesen őriztek bizonyos közös indoeurópai hagyományokat.

Ezeket a nyelv szerkezetén és közös elemein kívül leginkább a vallás vonatkozásában ragadhatjuk meg, amihez elsődleges forrásul a *Rigvéda* himnuszai szolgálnak.

A *Rigvéda* az árják szakrális örökségének *Védák* gyűjtőnéven ismert szent gyűjteményeinek legkorábbi himnuszaiból egybeszerkesztett foglalata. Maga a *véda* szó eredetileg 'tudás'-t jelentett, az idők folyamán azonban a Szent Örökség *terminus technicus*ává vált, s mint ilyen a *bráhmanák* korától vált használatossá (Gonda, J., *HIL/I: Vedic Literature* 1975:7skk.).* A *Rigvéda* az évszázadok hosszú során szü-

* A *Védák*hoz kapcsolódó modern szakirodalom a létrejötte óta eltelt kétszáz esztendő alatt tengernyire duzzadt. Mennyiségét mutatja az R. N. Dandekar punei professzor nevével fémjelzett, immár ötödik vaskos köteténél tartó *Vedic Bibliography* sorozat, amely 1946-ban indult, s folyamatosan jelenik meg Punében, a Bhandarkar Oriental Research Institute kiadásában. (Korábban: Renou, L., *Bibliographie védique* 1931.) A munkánkban felhasznált alapvető szövegkiadások, vallás- és irodalomtörténeti, kapcsolódó történeti munkák bibliográfiai adatai akkor is megjelennek kötetünk bibliográfiájában, ha a könnyebb olvashatóság kedvéért nem mindig hivatkoztunk is rájuk a szövegközti jegyzetekkel, vagy éppen más kontextusban tettük, kiemelve egyedi mondanivalójukat.

letett himnuszoknak azt a részét tartalmazza, amelyet az áldozatok állandósága, s a háttérbe szorításuk után sem elfeledett istenek tisztelete őrzött meg.

A *védikus corpus* négy alapgyűjteményt (*szamhitát*) foglal magába: a *Himnuszok Védája*ként ismert *Rigvéda-szamhitá* (*rics* ~ '[dicsőítő] himnuszok' gyűjteménye) mellett az *Áldozati Formulák Védája* a *Jadzsurvéda-szamhitá* (*jadzsusz* ~ 'áldozati formula'), a *Számavéda-szamhitá* a *Dallamok Védája* (*száman* ~ 'dallam'), az *Atharvavéda-szamhitá* a *Varázsmondások Védája* (*atharvan* ~ 'tűzpap'; nevezik *Bhrigvangiraszavédá*nak is, ami ugyanarra utal: *Bhrigu* és *Angirasz* ugyanis himnuszköltő ősbölcsek voltak, tűzpapok). A felsorolás kronológiát is jelez, a *Rigvéda* tartalmazza a legrégibb himnuszokat, mint alább látni fogjuk, néhány akár az *ősárja* korszak előttre datálható, de vannak az *ősárja* korhoz kapcsolódó himnuszok, és az iráni–ind elszakadást követő időszak anyaga is legalább két, de inkább három korszak terméke: az indoárják India előtti szállásterületén keletkezett himnuszok, az Észak-India meghódításának időszakában, és a már az új hazában való letelepedés utáni korszakban keletkezett himnuszok. Fontos tudni, hogy az egyes himnuszok konkrét keletkezési helye, környezete a legritkább esetben azonosítható teljes bizonyossággal, az a régió azonban, amely az árják új meg újabb szállásterülete lett, kikövetkeztethető, sőt, újabban a régészeti munkálatok is egyre több támpontot szolgáltatnak hozzá.

A vándorló árjákhoz meghatározott anyagi kultúra tartozott, s ha időnként – talán éppen az új környezet hatására – változott is, mutatja a megjelenésüket valamely térségben. Ilyen nyomjelző a *Festett Szürke Kerámia* (a nemzetközi szakirodalomban *Painted Grey Ware*), amely a festetlen szürkéből és feketéből alakult ki a helyi tradíciók hatására. Amíg az Indián kívüli területeken való indoirániindoárja mozgásokhoz az utóbbiak nyújtottak segítséget a kutatásnak (Ghirshman, R., *L'Iran et la Migration des Indo-Aryens et des Iraniens* 1977), addig az előbbi (időben, természetesen, későbbi) hovatartozásának és mozgásának értelmezése fokozatosan bontakozott ki. Ennek a folyamatnak Dóáb és a Gangá-medence középső részein végzett ásatások jelentették az első fázisát, amelyek során kiderült, hogy csaknem mindig a *Rézkincsek Kultúrájá*hoz *(Copperhoard Culture)* kapcsolódó *Okkerszínű Kerámia (Ochre Coloured Pottery)* előzte meg a *Festett Szürké*t. Az *Okkerszínű* (valójában a hal-

vány rózsaszínű, gyengén vörösesbarna-sárgásra fakult) *Kerámiá*ról viszont az derült ki, hogy lényegében az elvándorló indusiak fazekasságának folytatása mind formakincsét, mind mintázatát tekintve. Az árják és az (elvándorolt) indusiak első érintkezési zónáját aztán azok az ásatások kezdték napvilágra hozni, amelyeket a modern Pandzsáb és Harjana területén végeztek a régészek az elmúlt negyedszázadban (összefoglalások: Dikshit, K. N. *in* Lal, B. B.–Gupta, S. P. eds. *Frontiers* 1984:253–269; Joshi, J. P.–Madhu Bala–Jassu Ram *in Frontiers* 1984:511–530), s amit a Ghaggar–Szaraszvatí mentén Pákisztánban és Indiában terepbejárásssal és ásatással felszínre hoztak (Gupta, S. P., *The Indus-Saraswati Civilization* 1996; Uő *in* Joshi, J. P. ed. *Facets of Indian Civilization I* 1997:129–141), vagy feltárni készülnek (például mint Indiában a Rakhi Garhínak nevezett, majdnem Mohendzsó-Dáró nagyságú településhalmot, *MLBD Newsletter* 1999/7:8). Értelmezésekben – ha még nem teljesen letisztultan is – már most is megfogalmazódott, hogy a körülmények megromlása miatt a mind tovább vándorló késő-indusiak és az árják egymás szomszédságába kerültek, vagy egymásra települtek már a Szatladzs felső folyásától keletre, a Szaraszvatí-Ghaggar–Jamuná felső folyásvidékének még síksági területén (Rao, S. R., *Dawn and Devolution* 1996:324–337), de a régészeti szakirodalomban még nem történt meg annak végiggondolása, hogy ez nem lehetett az első és utolsó találkozás. S. R. Rao, azzal, hogy időben korábbra teszi az árják megjelenését a Szubkontinensen, azaz már i. e. 2500-ra, s ezt az időpontot az *érett harappái* korszakhoz sorolja, akarva-akaratlanul azt sugallja, hogy ebben a térségben játszódott le a *Nagy Asszimiláció*. Miközben a régészeti adatok értelmezésében igaza lehet (és sok dologban van is), teljesen figyelmen kívül hagyja a védikus filológia másfél százados eredményeit, amelyek lényegét legutóbb J. Gonda összegezte. Az Indián kívül és a hódítások folyamán keletkezett védikus anyagtól eltekintve, ő az indiai időszakot a következő korszakokra és a korszakok fő helyszínét kijelölő területekre tagolta: *a)* a kései *szamhiták* és a tipikus *bráhmana*-irodalom és -doktrínák színhelye a Kuruksétra térsége volt a Szaraszvatítól keletre, a Jamunától nyugatra – ez lényegében egyezik a Rao által is jelzett térséggel, régészetileg az *Okkerszínű Kerámia* legnyugatibb régiójával, ahol kimutatható a fölé-rétegződő s árjákhoz köthető *Festett Szürke Kerámia* jelenléte is (az OK/OCP és FSZK/PGW közös területé-

nek térképét lásd Rao, S. R., *i. m.* 331, vö. Schwartzberg, J., ed. *A Historical Atlas of South Asia* 1978:12–13: II.2.a és III.A.1.a). *b)* A későbbi védikus irodalomban tükrözött útvonal a Pandzsáb–Dóáb–Gangá-völgy (a Kószalák – a szövegek szerint sem [egyértelműen] árja „országa" – vö. *SBr* I.4.1. sk. –, a velük keletről szomszédos Vidéhák területe és a későbbi Magadháé), amelyet mint kiterjedt földrajzi régiót *Manu törvényei* (II.21) *Madhjadésá*nak, 'Középső-ország'-nak neveznek, amelynek földrajzi határait észak–dél irányban a Himavat (Himálaja) és a Vindhjá hegység jelölik ki (de: a védikus korban ezt a déli pontot még nem érték el!). Kelet felől Prajága, azaz a Gangá–Jamuná egybefolyásának helyszíne, nyugatról a Szaraszvatí eltűnésének a helye határolja. Ez utóbbi térségben alakult ki a *Jadzsurvéda* és a *bráhmana*-irodalom javarésze (Gonda, J., *HIL/I* 1975:336–337), L. Renou szerint viszont itt fejeződött be a négy *Véda* ősformájának megszületése, mielőtt az önálló bráhmani iskolák, a *sákhák* kialakították volna saját hagyomány-vonalukat, verziójukat (Renou, L., *Les écoles védiques et la formation du Veda* 1947:129–199), amelyek fokozatosan egész Indiában elterjedtek a bráhmanizáció révén.

Kronológiai problémák

A négy *Véda* közül a *Rigvéda* a legrégebbi; legkorábbi darabjai az ősárja korból valók, a legkésőbbiek már India földjén keletkeztek. Abszolút számokban nehéz volna meghatározni, hány évszázadot fog át ez az 1028 himnuszból álló gyűjtemény – a kutatók vélekedése meg is oszlik ennek megítélésében. A szélsőséges időhatárokkal nem célszerű foglalkoznunk, a szorosan vett szakirodalom megtette a kiigazításokat.

A kérdés két részből áll ugyanis: egyfelől elfogadható kronológiai keretet adni a *Rigvéda* és a védikus irodalom *szamhitái,* illetve a *védikus corpus* egésze számára, másfelől a belső kronológiai határokat kijelölni.

Max Müller nevéhez fűződik az első vállalkozás: *A History of Ancient Sanskrit Literature* (London 1859) című munkája hét évtizeddel a szanszkrit nyelv megismerése után látott napvilágot, egy sor már igen jelentősnek mondható szövegfordítás után. Jól érzé-

kelteti, hogy a nyelvtudás és filológia milyen sokkal megelőzte például a történeti-régészeti kutatásokat. Annak megítélésében, milyen korai fázisai voltak az indiai történelemnek, csak viszonyítási lehetőségei voltak. Így a védikus kor történeti kezdeteit Északnyugat-India meghódításával kezdi, térségének a Hét folyó tájékát jelöli meg. A régi irodalomból visszakövetkeztetve három csomópont köré csoportosította a történeti eseményeket, nevezetesen: az első korszak – Max Müller szavaival – a társadalmi csoportok belső küzdelme a vezető szerepért – amint azt a *Visnu-purána Parasuráma,* azaz Csatabárdos Ráma történetében elbeszéli, mely szerint a *ksatriják*at legyőző-kiirtó hős a *bráhmanák*at jutalmazta az első hellyel. A második korszak a primitív Dél-India lakói elleni küzdelmek ideje, ahogy a *Rámájana* bemutatja; a harmadik korszak a belső háborúk kora, amint azt a *Mahábhárata* hagyományozta. Ami a korai vallási-irodalmi művek kronológiáját illeti, ott a nyelv-nyelvtan-versmérték összehasonlítása nyomán négy kategóriát állapított meg; felsorolásuk jelzi egymáshoz való időrendi viszonyukat: (1) a *cshandasz*-korszak, ide elsősorban a *Rigvéda* metrikus himnuszai tartoznak, amelyeket i. e. 1200–1000 közé datál (*HASL* 1959:525–572). (2) A *mantrák* korszakán a *Jadzsur-* és *Számavéda* keletkezésének időszakát érti Müller, és ennek megfelelően helyezi 1000–800 közé, a „modern" himnuszokat, azaz a késeieket a *mantra*-korszakra datálja, egyetlenegyet a következőre (*HASL* 456–497). (3) A *bráhmana*-periódus újabb kétszáz évet jelent időben: i. e. 800–600 (uo., 313–455). (4) A *szútra* vége pedig a buddhizmus megszületése előttre került, Buddha halálát i. e. 477-re téve (uo., 498).

Néhány évtizeddel később azonban maga Max Müller is szűknek gondolta ezt az időkeretet, és jelentősen átalakította, némi szkepszissel megjegyezve, hogy sohasem fogjuk megtudni, mikor születhettek a *Véda*-himnuszok, i. e. 3000–1000 között (Müller, *Collected Works,* 2. köt.: *Physical Religions* 1890:14).

A kérdés minden kortárs indológust foglalkoztatott. A. Weber a klasszikus ind hagyomány és a szövegek elemzése, valamint elődei nyomán, óvatos tartózkodással a relatív kronológiát gondolta végig, s egyetlen konkrét dátumot említett eredetileg – a *Taittirijaszamhitá*ra hivatkozva – i. e. 1472–536 közé datálva azt csillagászati ismeretei alapján. Ezt az adatot irodalomtörténete második kiadásában (1852[1], 1875[2]), illetve annak angol fordításában (Weber,

The HIL 1878:30) némiképpen módosította-magyarázta, a tavaszi napéjegyenlőségnek és a Krittiká csillagképnek a védikus hagyománybeli összefüggése alapján i. e. 2300-at jelölte meg, megjegyezte azonban, hogy mivel a vonatkozó védai csillagászati adatok nem elég koraiak, valószínűsíthető, hogy a Pandzsábban másoktól vették át, azaz ez a megközelítés sem bizonyító erejű konkrét datáláshoz (uo., 2–3). A csillagászati adatok a későbbiekben is fontos szerepet játszottak hasonló kísérletekben, így született meg B. G. Tilak *Orion* című műve (1892, 1893), amely – a szakma meglepetésére – H. G. Jacobi bonni professzor kutatási eredményeivel egyező módon azt állapította meg (a *TS* VIII. 4. 8. alapján), hogy az árják egy korábbi asztronómiai fázist is ismertek, amely a *Mrigasiras naksatra*-kezdéshez kapcsolódik, s amely i. e. 5000–3000 körülre tehető. Következő munkájában (Tilak, *The Arctic Home in the Vedas* 1903/1956[R]) ezt 5000-re szűkítette. Ez a teória sok kutató számára jelentett kihívást – hamarosan bekapcsolódott G. Bühler, W. D. Whitney, G. Thibaut, később sokan mások –, akik újravizsgálva ugyanazokat az adatokat, igen különféle eredményre jutottak: N. N. Law visszatért az i. e. 4000 körüli datáláshoz (N. N. Law, *Age of the Ṛgveda* 1965: V–VI.); a szélsőséget bizonyára A. Ch. Das jelenti, aki így fogalmazta meg konklúzióját: „A rigvédikus civilizáció a Szapta-Szindhu térségében keletkezett körülbelül huszonötezer évvel ezelőtt, virágkorát valószínűleg az i. e. hetedik évezredben érte el, amikor a himnuszok többsége keletkezett..." (Das, A. Ch., *Ṛgvedic India* 1920/1971:3 549–550). Az utóbbi szerzőt csupán azért kellett szóba hozni, mert újra meg újra felbukkannak efféle teóriák, s jó, ha nem kapnak politikai vagy tudományos színezetet.

A tudományos kutatás M. Monier-Williamsen (*Religious Thought and Life in India* 1883, *Indian Wisdom* 1893), A. A. Macdonellen (*A History of Sanskrit Literature* 1899) és M. Winternitzen (*A History of Indian Literature* I–III, 1905/1981) át – hogy csak kevés nagy nevet említsünk – a lassan klasszikussá váló időhatárokat finomítgatta, s Jan Gonda összegzéséhez érkezve (J. Gonda, *HIL/I.: Vedic Literature* 1975) sem jutott nyugvópontra, de korrekt, ámbár történeti vonatkozások – főként a nem-árja szubsztrátumhatások – tekintetében csak kismértékben megengedő álláspontra helyezkedett.

A történeti kontextus ennek ellenére sem hanyagolható el. A régészeti ásatások utóbbi negyedszázadának eredményei több vonat-

kozásban újabb perspektívákat nyitottak a kutatás számára, amit megkísérlünk mind a kronológia, mind a hinduizmus irányába mutató fejlődési folyamatok szempontjából kiaknázni. Itt is megjegyzendő, hogy a különféle datálási kísérletek nagymértékben függenek attól, milyen összefüggésben merülnek fel: nyelvtörténeti-filológiai, irodalomtörténeti avagy vallástörténeti, esetleg régészeti-történeti súlyozással. Amennyire lehet, a sokféle szempont közötti egyensúly közelítése a célunk.

A négy Véda. A Rigvéda

A *Rigvéda* ma ismert 1028 himnuszát (*szúktáját*) tíz *mandalára* (körre/ciklusra) tagolva örökítette az utókorra a *Sákala(ka)*-iskola. A himnuszokat a hagyományozás során – bizonyára a könnyebb megtanulhatóság kedvéért – másképpen is tagolták: tartalmi-szerzői szempontoktól függetlenül nyolc, nagyjából hasonló hosszúságú *astakára*, amelyek mindegyikét nyolc további leckére, azaz *adhjájára*, ezeket pedig kisebb belső egységekre, *vargákra* osztották. Az utóbbiak öt-hat versszakot tartalmaztak. A *mandalák*at is felosztották recitálási egységekre (*anuvákák*ra).

Az 1028 himnusz tízezer-négyszázhatvanhét versszakból, összesen százhatvanötezer-hét szóból áll. A legrövidebb himnusz (I. 99) egyetlen versszak, a leghosszabb (IX. 97) 58 (Gonda, *HIL/I:*9). A *mandalák* érthetően nem a himnuszok keletkezési sorrendjét követték: amikorra rögzítésük szükségessé vált, a nagyon régi himnuszok vélt vagy valós költői misztikus ősbölcsekké, *risik*ké váltak az emlékezet számára, gyakran azonban személyes hitelességüket is megőrizték, genealógiájukkal együtt, máskor leszármazottaik, tanítványaik szerzeményei is besorolódhattak valamelyikük örökségébe.

A *mandalák* közül a másodiktól a hetedikig tartó kör tartalmazza a legrégibb anyagot, egy-egy ciklust egy-egy családhoz kötve: a II. *mandala* a *Gritaszamada*, a III. a *Visvámitra,* a IV. a *Vámadéva,* az V. az *Atri,* a VI. a *Bharadvádzsa,* a VII. a *Vaszistha* család öröksége. A *mandalák*on belüli elrendezés is egységes: az *Agni*hoz szóló himnuszokkal kezdik, utánuk következik a többi; a himnuszok hosszúsági sorrendben követik egymást. Sajátos, hogy a „mag"-*man-*

dalák fordítva, növekvő himnuszszámuk szerint nyertek besorolást – egyedül a negyedik töri meg a sort.

A további *mandalák* nem egy-egy családhoz tartoznak, ám a belső elrendezésben egy szerző vagy szerzői család szerint csoportosították őket. A szerzőket a hagyomány név szerint is megőrizte az úgynevezett *anukramaník*ban ('szerzőlisták'), s a *bráhmaná*k is gyakran említik őket. Így tudható, hogy női szerzők is voltak közöttük – miként később találkozunk női filozófusokkal is.

Az első *mandala* szerzők és időrend tekintetében nem egységes: az 51–191. közötti himnuszok kilenc család között oszlanak meg; ez az anyag kapcsolódott leghamarabb a mag-*mandalák*hoz. Később kikerekítették, eléillesztve ötven olyan himnuszt, amely a *Kanva* család örökségéből származik, miként a VIII. *mandala* első hatvanhat himnusza; az utóbbi további himnuszai más szerzőktől származnak. Ez a vegyítés felborította a többi *mandalá*ra érvényes elrendezést is, az *Agni-himnuszok* nem a ciklus elejére kerültek, hanem szétszórva, más istenekhez szólók közé iktatták őket (Griffith, R. T. H., *The Hymns of the Ṛgveda* 1973:667–670). Ehhez a *mandalá*hoz tartozik a *Válakhilja-himnuszok* néven ismert kiegészítő gyűjtemény, amely tizenegy himnuszból áll. (Megjegyzendő, Max Müller ezeket nem számította a *szamhitá*ba, ezért írt ezertizenhét *RV* himnuszról.) A IX. *mandala* abból a szempontból is külön egységet alkot, hogy valamennyi himnusza a *szómá*hoz, illetve *Szómá*hoz szól. A száztizennégy himnusz szerzői – több mint hatvanan – azonosak a II–VII. *mandalák* szerzőivel. Himnuszaikat bizonyára szertartási célokra gyűjtötték egybe, választották le az ugyanazon szerzők hagyományából, majd utóbb – hiszen a korai rigvédikus anyaghoz tartoznak – önálló *mandala*ként illesztették a *Rigvéda* akkor már majdnem kész *corpus*ához. J. Gonda egyetlen szempont szerint tudta tagolni ezt a *mandalát*: a metrum szerint, ugyanis az első hatvan himnusz *gájatrí* versmértékben készült, a többi különfélékben, és sorrendjük sem a szokásos csökkenő versszakszámot követi (Gonda, J., *HIL/I:*12). A X. *mandala* minden szempontból különleges helyet foglal el a *szamhitá*ban. Az első *mandalá*hoz igazodva százkilencvenegy himnuszt tartalmaz, köztük régiek is akadnak, többségük fiatalabb a többi *mandalá*hoz tartozóknál. Bizonytalan a himnuszok tagolása: olykor összetartozóknak tűnnek a szétválasztottak, máskor külön részekre tagolandónak látszik egy-egy terjedelmesebb him-

nusz. Szerzőik többnyire ismertek, de névtelenek is akadnak köztük. Tartalmilag az teszi különlegessé ezt a *mandalát*, hogy több olyan himnuszt is tartalmaz, amely másutt nem szereplő istenhez, például *Jamá*hoz szól (*RV* X. 10, X. 14), van benne temetési himnusz, esküvői szertartáshoz való, és mindezek mellett megjelenik a legelvontabb filozófiai spekuláció (legszebb példája az úgynevezett Teremtéshimnusz X. 129), társadalomeredet okmagyarázata (X. 90), s mellettük olyan ráolvasás-jellegű himnuszok, amelyek az *atharvan*-papok hagyományának beszüremlései. Ez a *mandala* a következő *szamhitá*khoz is hidat alkot.

Sir Monier Monier-Williams igen szemléletesen fogalmazta meg a védikus *szamhiták* eredetére vonatkozó ind hagyomány hihetetlenül heterogén voltát. Miközben a himnuszköltők többségének ismert a neve, a későbbi bráhmani spekuláció csak közvetítőknek tekintette őket, akik „meglátták" mint látnokok, csak közvetítették, de nem maguk költötték a himnuszokat. Ennél elvontabb elképzelések is megfogalmazódtak: a *Manu törvényei* (I. 3) szerzője a *Védá*t a személytelen, elvont *Brahman*nal azonosítja, de a kommentátor *Szájana* már *Brahman* lélegzetének. Vannak olyan elképzelések is, amelyek szerint a négy elemből származik, vagy a *gájatrí* metrumból; a *Purusaszúkta* (*RV* X. 90) Purusa feláldozásából származtatja, az *Atharvavéda* (*AV* XIX. 54.) pedig *Kálá*tól, az Időtől (Monier-Williams, M., *Indian Wisdom* 1893:3).

A *Rigvéda* lenyűgözően gazdag istenvilágának, hiedelem- és szertartásrendszerének a tárgyalása önálló kötetet igényelne egymagában is. Rétegenként megközelítve – bizonyos határig – felfejthető eme istenvilágnak nemcsak kialakulása, hanem sokrétűsége és folytonos változása, megújulása is – mindazon tendenciák, amelyek nyomán megteremtődött a védikus örökség változatlan, egyszersmind átlényegített formájának beépülése India későbbi vallástörténetébe, megmaradt a hinduizmus és az epikus hagyományban, s számos vonatkozásban (például a *grihja-szútrák*ban) a mindennapi életben.

A Rigvéda istenei

A legáltalánosabb vélekedés szerint a védikus irodalom harminchárom istent *(trajasztrimsad dévatáh)* említ (*ABr* I. 10, *PBr* IV.

4. 22.), azonban a *Rigvéda* III. 9. 9 verse például csak az *Agnit* Áldozó Papként tisztelő istenek számát háromezerháromszáz-harminckilencben jelöli meg – ugyanez a szám szerepel a *Visvédévák* hívásakor az *Aitaréja bráhmaná*ban is (Griffith, R. T. H., *The Hymns of the Ṛgveda* 1973:166). A kétféle szám érthetővé válik, ha tudjuk, hogy az előbbi a himnuszokban invokált, említett isteneket jelenti, s ha a *Visvédévák*ban az ősök megistenült szellemeit látjuk, akiknek a száma úgyszólván végtelen.

Csakhogy a harminchárom sem fedi az említett isteneket mind, hiszen például a Marutok gyűjtőneve alatt Indra kísérőinek hadát kell értenünk, akiknek a létszáma hét és száznyolcvan között váltakozik – műtől, kortól, (át)értelmezéstől függően. Rajtuk kívül, akik maguk is a „kis istenek" kategóriájába tartoznak, vannak még hasonló csoportok, például *Ribhuk* – ők hárman vannak, és homályos szerepű kézműves-istenek (Joshi, J. R., *Minor Divinities* 1977:55–68) stb. Ezek a számok jelzik, hogy lehetetlen volna számba venni valahányukat, s még inkább lehetetlen mindegyikükkel foglalkoznunk.

Mivel a *Rigvéda* istenei alapvetően a természeti erők, jelenségek, az emberi létet meghatározó elemek és erők deifikálása révén születtek meg, érthető, hogy a hagyományos ind osztályozás a föld, a lég és az ég hármas szférájának valamelyikéhez kötötte őket, némely nagyon fontos szerepet játszó isteneket több elemhez is. Az istenek az anthropomorfizáció különböző fokán állnak. Amennyiben nevük őrzi őseredetüket – Ég *(Djausz)*, Föld *(Prithiví)*, Nap *(Szúrja)*, Hajnal *(Usasz)*, sőt Tűz *(Agni)*, *Szóma* –, az anthropomorfizációs folyamat csak a felszínt érintette: ezeket az isteneket, kivált eredeti funkciójukban, a rájuk jellemző tulajdonságokkal, jellegzetességekkel írják le. Létezik átmeneti típus is, leginkább *Varuna* és *Mitra* alakjában, s talán az *Asvinok*ban fogható meg ez a típus: eredeti konkrét formájuk igen korán absztrahálódott, s az így nekik tulajdonított szerepkör könnyebben anthropomorfizálhatta őket (Macdonell, A. A., *Vedic Mythology* 1898/1974^{R}:2–3). Az eredetileg talán absztrakt fogalmakat megtestesítő istenek esete, mint például *Jamáé*, a Halál istenéé, határeset, mivel alakjukkal az első emberpár gondolata fonódott össze. Vitathatatlan, hogy a legemberibb tulajdonságokkal azt az *Indrát* ruházta fel a *risik* képzelete, aki a hős, vagy éppen a hős törzsfő alakjának deifikált megjelenése.

Mindez összefonódik egy másik, a himnuszok megértésével összefüggő sajátossággal, amely látszólag irodalmi jellegű, valójában a vallásos gondolkodás része: a himnuszok metakommunikatív struktúrája, amely például nyelvileg két formával is képes ugyanazt a gondolatot kifejezni (Oguibenin, B., *Essays on Vedic and Indo European Culture* 1998:23–58), máskor meg egyetlen szóval két jelentéssíkon mozog: a harcos szarvasmarhát terel, a költő szavakat; a háborút és a kocsiversenyt a győztes zsákmánya-jutalma köti össze (uo. 59–142). Nem önmagában meglepő ez a jelenség, hanem azért, mert kimutathatóan az indoeurópai örökség része. Ezen a területen bizonyára még további termékeny megfigyelésekkel fogja gazdagítani a kutatás az indoeurópai vallási őshagyományra vonatkozó ismereteinket.

A *Rigvéda* istenei közül – amint az összehasonlító elemzések mutatják – kezdetben a természeti lét kereteit meghatározó istenek játszották a főszerepet: az Ég, a Föld, az égitestek, a Szél, a Vihar, a Víz stb. deifikált képzetei.

Közülük a legrégibb réteghez az Égatya, *Djauszpitar,* a Földanya, *Prithiví,* az Éjszakai Égbolt istene, *Varuna,* és a Nappali Égboltéé, *Mitra,* valamint néhány deifikált elemi természeti jelenség – a Nap, Hold, Tűz, Szél istenei tartoztak.

Djauszpitar és *Prithiví* bizonyosan a legrégibb indoeurópai istenpár, vagy azok egyike. A görög-római mitológia is őrzi emléküket, hiszen *Djausz-pitar* görög megfelelője Zeusz – akit Homérosz hősei még (kiejtés szerint) *Dzeu-pater*ként szólítanak meg (*Iliász* 6. 476) – a görög pantheon nagy hatalmú főistene, s ugyanez vonatkozik az *Ég-atya* megnevezést nevében őrző római *Ju-piter*re is. A *Djausz-/Dzeusz-/Ju-/*dieus-* közös indoeurópai gyök fejleményei, amelyeket több más régi indoeurópai nyelv is őriz (Mayrhofer, M., *KEWA* 1963:70–71). Az, hogy a védikus pantheon legrégibb istenalakja, a kapcsolódó szövegekből, a *Prithiví*vel való házastársi kapcsolatból (ami grammatikailag dualissal kifejezett összetételükből) is kiderül, s nem nehéz elképzelni, hogyan született e kapcsolat gondolata a látóhatár peremén ölelkező Ég és Föld látványából. Természeti és emberi éppen eme párkapcsolatban fonódik össze legelőször. Miközben a *Rigvéd*ában *Djauszpitar* és *Prithiví* tisztelete fokozatosan halványult, a pantheon más istenei erőteljesebb vonásaik révén markánsabban fogalmazták meg a valósághoz és valóságfelettihez való viszonyt, aközben a görög, a római és más indoeurópai vallá-

sok fejlődése is átrendezte szerepüket. Hiába lett Zeusz a görög istenvilág harmadik nemzedékének képviselője Hésziodosz *Istenek születésé*ben (*Theog.* 453–480), érezhető, hogy a rendteremtés mögött a rendezetlen ősviszonyok – például testvérek közötti házasságok – rendbetétele volt az egyik fő cél. Ugyanez vonatkozik Homérosz istenvilágára is. Így, ha az indoeurópai alapképletben egy istennő, a Földanya – *Prithiví, Gaia* – létezett, akkor minden férfi isten valamilyen módon az ő rokona volt: s mert apja nem lehetett, férje vagy fia volt. Ennek – a későbbiekben az emberi kapcsolatokkal összeegyeztethetetlen – rendszernek a kiküszöbölésére tett kísérletet Hésziodosz és Homérosz, ki-ki a maga nézőpontjának megfelelően, s ezt hagyta magától rendeződni a rigvédikus hagyomány.

A *Rigvéda* oly módon „rendezte" a kérdést, hogy egyre ritkábban, egyre kevesebb szertartásban fordultak a *Djausz-pitar–Prithiví* istenpárhoz, a *Djausz-pitar*-himnuszok lassan a feledés homályába merültek, (*RV* I. 164, 33; I. 191. 6), s inkább csak a *Visvédévák* között említették *Djausz-pitar*t:

> Áldj meg, ó, Ég-atya, Föld-anya,
> Fivérünk, Agni, és ti Vaszuk [mind áldjatok]
> (*RV* VI. 51. 5. – ford. P. I.)

Közszóként, meg hasonló kontextusban, természetesen többször említik.

Prithiví, éppen mert anyai mivolta teljesebb és megragadhatóbb volt, gyakrabban szerepelt a szertartásokon, kivált, amíg a földbetemetés szokása dívott, amelyet Indiában a *Nagy Asszimiláció* korában hamvasztásos temetésre változtattak. A legszebb himnuszok egyike a X. *mandala* 18. himnusza, amelyben a temetésben részt vevő papok az áldozati felajánlások kapcsán sorra szólítják meg az isteneket és jelenlevőket, s fordulnak a halotthoz:

Temetési ének

1. *Mritju*hoz, a Halálhoz:

> Eridj, halál te, külön útadon menj,
> merre nem járnak magas ég lakói.

Te látsz és hallasz, te figyelj: ne öld meg
gyermekeinket, se férfiainkat.

2. Az áldozó családtagokhoz:

Halál nyomát kik elsöpörve mentek,
Élvezve hosszú életnek reményét,
utóddal és vagyonnal gyarapodva,
tisztuljatok meg, áldozók a földön.

Az élők elváltak halottaiktól.
Imánk szerencsét hoz az istenektől.
Indulunk tánc és kacagás elébe,
tovább élvezve hosszú életünket.

Élők útjába válaszfalam épül,
ne térjen egy sem e bús idegenbe,
vígan itt éljenek száz hosszú őszig,
e hegy előlük a halált rekeszti.

3. *Dhátar*hoz, a Teremtőhöz:

Miképpen a napok követik egymást,
évszakot évszak, szépen váltogatva,
ne hagyja el későbbi az előzőt,
így szabd ki életkorukat, Teremtő!

4. *Tvastar*hoz, az Alkotóhoz és a gyászolókhoz:

Kik hosszú életet, öregkort reméltek,
ahányan vagytok, sorakozzatok fel:
az Alkotó, ki dús szaporulást ad,
szabjon szép hosszú kort élet-időül.

5. A gyászoló fiatal nőkhöz:

Ez ifjú asszonyok nem özvegyek még,
távozzanak kenettel kenekedve,
könny és kór nélkül, teli-ékszerezve,
a hitvesi ágyra lépjenek ismét.

6. Az özvegyhez:

Kelj fel asszony, térj az élők honába
urad mellől, kiből az élet elszállt.
Férjeddel, ki kézen fogott hajdan,
házasságodat immár befejezted.

7. A halotthoz:

A holt kezéből kiveszem az íjat,
győzelmünkért, uralmunkért, erőnként.
Te ott vagy, mink itt: férfiú vitézek,
sok ellenséget, támadást legyőzünk.

Térj békességgel már az anyaföldbe,
a széles, mély ölű, kedves szülőbe.
Volt bőkezűhöz puha mint a gyapjú
Ezentúl ő véd minden ártalomtól.

8. *Prithiví*hez:

Föld, domborulj, tárulj ki, ne szorongasd!
Engedd, hogy könnyen süllyedjen a mélybe.
Mint jó anya fiát köntös-szegéllyel,
takard be őt nem-múló szerelemmel.

9. A halotthoz:

Álljon szilárdan hajlékod a földön
és ezer oszlop tartsa nagy erősen,
az áldozási vaj öntözze házad,
itt légyen menedéked mindörökre.

Ledöngölöm most körötted a földet,
nem sértlek, míg rád teszem e göröngyöt.
Tartsák az ősök oszlopod szilárdan
és odatúl házad építse Jáma.*

* Csak metrikai okokból Jáma; eredeti alakja: Jama. A sorszámozott sorok a kötet szerzőjének magyarázó betoldásai.

10. Az áldozópap önmagához:

Majd egy eljövendő napon
engem is földbe rejtenek.
Visszafogom a jós-igét,
mint zabolával a lovát.
(*RV* X. 18. – ford. Weöres Sándor)

A *Szamkuszuka Jámájaná*nak tulajdonított szertartási himnusz *Prithiví* mellett több istent is említ: *Mritjut* a Halált, *Dhátar*t a Teremtőt, a Megalapozót, aki, bár később felbukkan a Teremtés-himnuszokban is, Áditja is, azaz *Aditi* fiai közé tartozik. A felsorolásokban csak a *Taittiríja-bráhmana* és az *Atharvavéda* említi a nyolcak egyikeként (Macdonell, A. A., *Vedic Mythology* 1898:13–14, 116), az egyik korai Teremtő-elképzelés szülötte lehetett, ezért lehet a szó jelzője *Visvakarman*nak, a Mindent-formálónak, akinek másik jelzője, a *Tvastar,* az Alkotó ugyancsak önálló istenként jelenik meg a vizsgált himnuszban. Az, hogy a himnusz keletkezése idején még nem dőlt el, a teremtő alkotás munkája kié is volt, azt jelenti, hogy a himnusz még a *Rigvéda* legkésőbbi himnuszai előtt született, mielőtt a Teremtő *Pradzsápati*val egybeolvadt, majd az epikus korban tőle el is vált volna (Bhattacharji, S., *The Indian Theogony* 1970:320–323). A legjellegzetesebb rész azonban a *Prithiví*hez szóló, amely többszörösen hangsúlyozza a Föld anya-voltát, s akit arra kér az áldozó, hogy amint az anya gyermekét öleli keblére, úgy fogadja ő ölébe a holtat. A sírhalomépítés leírása egyértelművé teszi, hogy kurgán-jellegű halomsírról van szó – erre utal a fordítás hegy szava is; igen ősi, sztyeppei hagyomány – amelyhez a *ghí*-áldozat (szanszkrit *ghrita,* olvasztott, desztillált vaj) illik –, ugyancsak a nomád életforma hagyománya: így lehetett a vajat avasodásmentessé tenni. A temetett férfi (s itt ellent kell mondanunk R. Griffithnek, aki hamvasztásos temetésre, urnaelhelyezésre gondolt – Griffith, R., *The Hymns of the Rgveda* 1973:542) bizonyára *rádzsanja, ksatrija* volt, értékes fegyvereire a közösségnek az ő halála után is szüksége volt (lásd a hetedik versszakot). Végül, de nem utolsósorban, megjelenik *Jama* (ez a helyes alak!), a Halálisten, akiről még lesz szó. Az áldozópap záróstrófája irodalmi szépségével nyűgöz le: a mindenkit elérő halálra gondolva nem folytatja tovább a beszédet, ne-

hogy idő előttivé tegye érkezését. A metaforikus képben eggyé olvad a száguldó ló és a jósige.

Az indoeurópai közösségből való kiválást követően az ősárják és, például, a görögök istenvilága másként fejlődött tovább. A görögöknél, a klasszikus korra kialakult egy *Uranosz–Kronosz–Zeusz* sor, s miközben az előbbiek fokozatosan elhalványodtak és a mítoszok világába távolodtak, Zeusz tisztelete állandósult.

Az ősárják számára *Djauszpitar* és *Prithiví* vesztették el korábbi jelentőségüket, és *Varuna,* meg a vele általában együtt emlegetett *Mitra* kerültek előtérbe. Ezeket a folyamatokat leginkább a *Rigvéda* alapján követhetjük. De nemcsak az indoárják őrizték meg ősi vallásuk szent könyveit, rendelkeznek ilyennel az irániak is. Az ő hagyományuk azonban Zarathustra (az i. e. 1700–1400 közötti századokban, vagy az i. e. 1200–900 közötti, illetve az i. e. 7–6. századokban fellépő)* vallásalapító és reformer *Aveszta* című gyűjteményében őrződött meg. Minthogy tudatos vallásreformálás során szerkesztette egybe Zarathustra az *Avesztát*, (a zarathustrai *gáthák*: SBE 31: *The*

* Zarathustra datálásához két ókori adat létezik: a görög hagyományban őrzött, amely szerint hatezer évvel Platón előtt élt, vagy a Szászánida-kori hagyomány, amely szerint 258 esztendővel Nagy Sándor előtt működött. A modern kutatás a fenti, zárójelben olvasható három korszak valamelyikét veszi számításba: A „felső" datáláshoz lásd Boyce, M., *Zoroastrians* 1979:2, 18–19. Ezt később többször módosította: Boyce, M., *A History of Zoroastrianism* I–II. I.:1975:190: i. e. 1400–1000, illetve II.:1982:3: i. e. 1200 előttre, majd ismét: Boyce, M., *Zoroastrianism* 1984:11: i. e. 1400–1200 közöttre. A „középső" kronológia elég korán megjelent a kutatásban: Meyer, Ed. *in* Kuhn, A. ed. *Zeitschrift* 1909:1–27: az i. e. II/I. évezred fordulójára teszi, hasonlóképpen Wesendonk, O. G. von, *Das Weltbild der Iraniet* 1933:51sk., Schaeder, H. H. *in* Schlerath, B. ed. *Zarathustra* 1970:117. Bartholomae, Chr., *Zarathustras Leben und Lehre* 1924:11: i. e. 900-ra tette. Újabban Gnoli, G., *Zoroaster's Time and Homeland* 1980:10–11, 159–163, követve T. Burrow (Proto-Indoaryans *JRAS* 1973:123–140) érvelését, elfogadja az i. e. 1100 körüli datálást. A régebbi szakirodalmat összefoglalta Christensen, A., *Die Iranier* 1933:213–219. A tradicionálisan az i. e. 6. századra datálók közé tartoznak: Hertel, J., *Die Zeit Zoroasters* 1924; Herzfeld, E., *Zoroaster* I–II. 1947:67skk.; Henning, W. B., *Zoroaster* 1951:24–29; Gershevitch, I., *Mithra* 1959/1967:15–22; Duchesne-Guillemin, J., *Religion of Ancient Iran* 1962/1973:100; Altheim, F.–Stiehl, R., *Geschichte Mittelasiens im Altertum* 1970:9–62. A sokféle megközelítés közül az összehasonlító történeti-vallástörténeti elemzések révén nyert következtetések tünnek valószínűnek, a *középső kronológia* felső határa és Mary Boyce korrekciója körül, ez az érték ugyanis egyaránt jól egyezik a védikus vallás rigvédikus kronológiájával mind régészeti, mind történeti, mind vallástörténeti szempontból, s megfelel az iráninak is.

Zend-Avesta. Tr. by L. H. Mills 1887/1988[R] 1–194; Duchesne-Guillemin, J., *Zoroastre,* 1948:161–289; Humbach, H., *Die Gathas des Zarathustra I–II.* 1959; A18: Insler, S., *The Gathas of Zarathustra* 1975; a magyar fordításokhoz lásd a bibliográfiát) és többségében saját, az új vallás új istenéhez, *Ahura Mazdá*hoz szóló himnuszait foglalta bele, csak kivételes véletlenek folytán kerültek bele a korábbi időkből való – tehát az *ősárja* időkre visszavezethető – himnuszok. Amelyek így fennmaradtak, ma felbecsülhetetlen forrásértékkel bírnak a közös alapok rekonstruálásában. Szerencsére egy egész ciklus is fennmaradt a *Mithrá*hoz szóló himnuszokból. Az a tény, hogy ezek a himnuszok *Mithrá*hoz (Gershevitch, J., *The Avestan Hymns to Mithra* 1959/1968) szólnak, s a *Rigvéda Mitra*-himnuszaival ellentétben *Varunát* nem is említik, talán arra utalhat, hogy az iráni–indoárja szétválás után *Varuna* az irániak számára elvesztette fontosságát, avagy éppen ellenkezőleg: túlnőtte *Varuna*ságát. Az indeknél azonban, *Mitrá*val kiteljesítve megőrizte, sőt átmenetileg egyik legfőbb istenük lett. *Mitra* mint *Varuna* ikerpárja a Nappali Égboltot, magát a Nappalt is megszemélyesítette. Éppúgy, mint *Varuna* éjjel, ő nappal őrzi a törvények megtartását; a Nap kettőjük szeme (*RV* VII. 60); ő ad élelmet isteneknek, embereknek, az emberek szeretik és áldozattal tisztelik, amit kegyeivel viszonoz (Gonda, J., *Mitra* 1972).

Mitrához

Mitra egyesít embert a szavával,
Mitra fönn tartja az eget s a földet;
Mitra tárt szemmel figyel minden népet,
Mitrának áldozzatok vaj-sugárral.

Sokra jusson az áldozó halandó,
Ki téged tisztel, rád esküszve, Mitra.
Meg nem ölik, le nem győzik kegyelted,
nem éri rontás se közel, se távol.

Kór nélkül, imáinktól gyarapodva,
szilárdan álljunk e széles világon,

Mitra parancsait híven követve
maradjunk meg az istenség kegyében.

Mitra jóságos, becsülésre méltó,
király, jól kormányozza birodalmát,
az áldozatot érdemlő dicsőnek
irgalmas jóindulatában éljünk.

Nosza járuljunk Aditja* elébe:
nép-egyesítő, költők pártfogója.
Ezért Mitrának, a csodálatosnak
töltsetek kedves adományt a tűzbe.

Az emberiség-kedvelő
nagy Mitra zsákmányhoz segít,
fénye dicsőséggel ragyog.

Mitra hatalmas ereje
az égen túlemelkedik,
kegyelme a földön marad.

Kegyes Mitrának, hálaként,
az öt törzs hódol, meghajol;
az isteneket hordja ő.

Az istenek közt Mitra az,
aki a fűvel áldozó
emberbe önt kívánt erőt.

(*RV* III. 59. – ford. Weöres Sándor)

Varuna a *Rigvéda* himnuszai szerint a világrend (a *rita*) őre. Ez a funkciója abból az eredeti képzetből alakult ki, amely benne olyan égbolt-istent fogalmazott meg, akiben a nappali és éjszakai égbolt egysége öltött testet. Ez a ritmikus változás a szabályosság és rendezettség elvét testesíti meg, kozmikus méretűvé nagyítva a világrendet. S amint rendnek kell lennie a nappalok és éjszakák váltako-

* A szókezdő Á metrikai okokból rövidült A-ra: Áditja=Aditi fia.

zásában, az égitestek mozgásában, sőt az égbolton az esőfelhők ismétlődő megjelenésében, ugyanúgy rendnek kell lennie az emberi világban is. Varuna mindent figyelemmel kísér, figyelmét semmi sem kerüli el. Nappal több más isten is segítségére van, éjjel ő maga figyel sok ezer szemével – az ég csillagaival. A mindenütt igényelt rend és biztonság fenntartásában lett legfőbb segítője *Mitra* (óiráni *Mithra*), aki leginkább az emberi viszonylatok őre – neve is 'barát'-ot jelent –, a jog és a törvényesség felügyelője. *Varunával* együtt az *Áditják* az egyik legkülönlegesebb védikus istennő, a végtelen és határtalan, tehát kozmikus teret és erőt megszemélyesítő *Aditi* fiai, akik összességükben a természet valamennyi jelenségét átfogják. Számuk öt és tizenkettő között váltakozik; a legfontosabbak *Varuna* és *Mitra,* és a par excellence Áditjának nevezett *Szúrja,* vagyis a Napisten.

Varuna és *Mitra* tehát együtt fejezték ki a napszakok váltakozásának örökérvényűségét, s így a kozmikus ritmus és rend megfogalmazódásaiként hamarosan a törzsekbe és törzsszövetségekbe szerveződött ősárják olyan isteneivé lettek, akik az emberi világ rendjéért, tehát a törvényeiért is felelősek. Funkciójuk ezzel lényegében etikai dimenziókat kapott, az erkölcs őreivé lettek, s ez hovatovább elfedte elsődleges szerepkörüket.

Bármennyire szoros volt is *Mitra* és *Varuna* összetartozása, bármennyire osztoztak is közös feladatokon, és attribútumaik is részben közösek voltak, a nagyobb „karriert" mégis *Varuna* futotta be. Hogy ősi indoeurópai istenség volt, ahhoz nem férhet kétség, noha közvetlen megfelelőivel a „keleti" indoeurópaiaknál találkozunk, neve felbukkant a boghazköy-i táblákon is (*uru-va-na-sil* formában) (Bhattacharji, S., *Indian Theogony* 1970:23–47). Görög megfelelője, *Uranosz,* az ősistenek egyikeként „élte túl" a hésziodoszi–homéroszi átrendezést, az anthropomorfizáció olyan formáját mutatva, amelyben mint teremtő isten, gyermekeket nemz, de *aki*ből nem tűnt el a természetből kiszakított őserő, amellyel az éjszakai égbolt terheit tartotta.

Indiában nemcsak megőrizte eredeti funkcióit, hanem kétszeresen is kiteljesítette: a *rita,* a kozmikus rend fenntartójaként „világbíró" hatalmat kapott, a szó mindkét értelmében. A mindent-figyelő szemeivel, a csillagokkal, „akiket" kémeinek (*szpasák*) nevez, az emberi viselkedést is figyelte, nemcsak a világegyetem rendjét. S ha

már figyelt, akkor meg is torolta a normáktól való eltérést. Ez a bírói szerepkör emelte fokozatosan a konkrétságuk miatt halványuló istenek fölé, s ruházta fel teremtőképességgel, uralkodni tudással (Puskás I., *Istenek tánca* 1984:42–46). Érdekes megfigyelni azonban, hogy királyi attribútumai, a földi királyság intézményéhez kapcsolódó szertartási kapcsolatai (őhozzá tartozott a *rádzsaszúja* szertartás) az epikus korban még élnek (*MBh* II. 9, *Rám* II. 25. 22), aztán *Indra* szorítja háttérbe, majd a népi vallásosságban szorul új területre a hajdani *Nagy Aszura:* az Ősvizek Uraként a tengermélyi palotába, hitvesével, *Varunání*val; hátasállata, *váhaná*ja egy krokodilszerű víziszörny, *makara* lesz. Amikor majd anthropomorf formában ábrázolni kezdik, attribútumai új szerepköréhez igazodnak. Ez utóbbi „pályamódosulás" olyan szerepkörváltás, amely csak a szubsztrátumhatással magyarázható meg, s benne alighanem protodravida befolyást kell látnunk, hiszen a tamil halászok évezredek óta tisztelt tengeri istene csak nevében – *Varunan* – árja (Basham, A. L., *The Wonder* 1954:313). Nem lényegtelen az sem, hogy Varuna lett a Nyugat *égtáj-istene, lókapálája!* Rigvédikus formáját talán legteljesebben az alábbi himnusz fogalmazza meg:

Varunához

Zengj égbe-lengő, nagy-erős, derűs dalt
királyok királyának, Varunának,
ki mint timár a bőrt kifeszitette
a Földet a Nap alá, a hatalmas!

Ő terjeszté ki a leget a fák közt;
tejet tehénbe, iramot a lóba,
észt szívbe, szikrázó tüzet a vízbe,
napot az égre, szómát hegytetőre.

Szájjal le, ő döntötte ki a hordót
az égre, földre és a levegőre:
így öntözi egész világ királya
a rengeteg földet, eső az árpát.

Megöntöz hegyet-völgyet és a mennyet
tejjel, mikor így akarja, Varuna.
A felhőkkel együtt laknak a bércek,
itt békések a nagy erős vitézek.

Zengem dicső Aszura-fi Varuna
hatalmas varázsművét, e világot.
Ő talaj nélkül, puszta légben állva,
a nap-forgással mérte fel a földet.

Senki sem mert hozzányúlni s bírálni,
a nagy varázsmű forog egymagában.
A folyók ugyanegy tengerbe futnak
és mégsem töltik meg az árjaikkal.

Ahány bűnt elkövettünk, jó barátunk,
társunk, testvérünk, vagy idegen ellen,
magunkféle, avagy másfajta ellen:
bocsásd meg nékünk, irgalmas Varuna!

Szerencsejátékban, játék hevében,
tudatlanságból, vagy tán tudva csaltunk,
vedd le rólunk a vétket, mint a pelyhet,
barátaid lehessünk, oh Varuna!

(*RV* V. 85 – ford. Weöres Sándor)

Az előbbiek fényében aligha meglepőek *Varuna* himnuszbeli tulajdonságai, amelyek mint *Deus Maximus*t jelenítik meg. A kép teljességéhez tartozó utolsó két versszak azonban – nemcsak poetikus fohásza, feloldozást kérő könyörgése miatt – szokatlan, hanem mert váratlanul emberi közelségbe hozza, olyan kapcsolatot teremtve egy rigvédikus isten és a hozzá fohászkodó ember között, amilyen a maga nemében páratlan az egész *Szamhitá*ban.

Az az iménti megjegyzés, hogy az ősárják szétválása után *Varuna* az irániak számára elvesztette fontosságát, talán valamelyest pontosítható. Az ősárja korban a legfőbb istenek jelzője az *aszura* volt. Ez a szó a létigével közös tőből származik, és eredetileg a pozitív, tehát az ember számára jóindulatú, deifikált természeti jelenségre

vonatkozott. A *Rigvéda* himnuszaiban több isten jelzője az *aszura,* ilyenkor 'úr' jelentésűnek értelmezik, de *Varuna* az egyetlen, akit Nagy Aszurának (például I. 24. 14.) tisztelnek. Ez teljességgel érthetetlen lenne az *aszura* szó indiai jelentésfejlődésének fényében, mivel amellett, hogy népnévként is megjelenik, mindenekelőtt 'démon' jelentésűvé válik, méghozzá olyan démonokat jelöl, akik az istenek, azaz *dévák* ellenlábasai, hatalmuk veszélyeztetői. Az *Aveszta* felől közelítve a kérdéshez, igen érdekes magyarázat kínálkozik.

Zarathustra vallásának főistene *Ahura Mazdá*. Az *ahura* szó, ismerve az óiráni és óind nyelvek hangtani megfeleléseinek szabályait, ugyanaz, mint az óind *aszura.* Csakhogy, míg az óindben jelző, közszó az *aszura,* az óirániban jelentése erősen leszűkült, s noha köznévi használatban 'hatalommal bíró' [ember], 'úr' jelentésben is előfordul (Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch* 1906/1961:293), a *Mazdá* szóhoz kapcsolódva kizárólag 'Bölcs Úr' értelmű főisteni névhasználatként rögzült. Mint ilyen nem egyszerűen pozitív, hanem a legpozitívabb tartalmak hordozója. Noha egyetemes, Ő a Jó, a Fény princípiuma, a Tudás Ura. Hat megnyilvánulási formája, hüposztaszisza (amelyek később önálló tiszteletet élveztek) – összefoglaló néven *Amesa Szpenták* – azt mutatja, hogy olyan istenről van szó, akiben benne foglaltatik a rend, majd az igazság, az *Asa (rita),* továbbá az ésszerűség, az erő stb. Mindezek feltűnően rokonítják a már etikai kiteljesedést nyert *Varunával*. A *mazdáh* avesztai szó 'bölcs', 'bölcsesség' jelentését az óind *médhá* 'bölcsesség', 'belátás' és *médhira* 'bölcs' (indoeurópai eredetű) rokonszavakkal magyarázzák (Duchesne-Guillemin, J., *Zoroastre* 1948:104–105; Lecoq, P., *Les inscriptions* 1997:155). A jelzői forma például *Varuna* (*RV* I. 25. 20), *Agni* (*RV* I. 31. 2; 105. 14; 127. 7; 142. 11 stb.), *Indra* (*RV* VI. 42. 3), *Szóma* (*RV* IX. 68. 4) mellett is előfordul (Grassmann, H., *Wörterbuch zum RV* 1873:1063–1064). Megkockáztathatjuk (Puskás I., *Istenek tánca,* 1984:43–47), hogy Zarathustra éppen az ősárja *Varuna* alakjából formálta a *Bölcs Aszurát*, azaz *Ahura Mazdát*, természetesen saját koncepciójának megfelelő tulajdonságokkal ruházva fel, és egy általa megfogalmazott dualisztikus rendszerbe illesztve. (Másként: Gershevitch, J., *Mithra* 1959/1967:44–58.) Ez megmagyarázhatja azt is, hogy miért tűnt el *Varuna* az iráni vallásból (s maradt a *Varəna* szó országnév jelentésben – Bartholomae, *i. m.* 1371–1372;

vö. *Varuna* mint Nyugat égtáj-őre az epikus-puránikus ind hagyományban egyfelől; illetve *Varan* démon a Szászánida-kori *Dénkart*-ban – Zaehner, R. C., *Zurvan* 1955/1972:174–175) és miért maradt meg *Mithra,* aki a későbbi iráni vallásfejlődésben (a középirániban) napistenként jelenik meg, és *Ahura Mazdá* legfőbb képviselője lesz a Rossz elleni harcban. *Mithra* tehát éppúgy kiegészítette *Ahura Mazdá* alakját, mint *Mitra Varunáét*. Papsága is, bizonyára a hozzá szóló himnuszok megőrzése árán, megnyerhető volt az új vallás, az avesztai mazdáizmus számára. E megőrzöttsége viszont azt eredményezte, hogy a hellenizmus korában kultusza, mint megváltó Napistené, nagyon népszerűvé vált, s a római legionáriusok révén szinte az egész Római Birodalomban elterjedt. Ennek köszönhetően jelent meg Pannóniában is.*

Zarathustra vallása Kelet-Irán pásztortörzsei között született meg, benne az ott élők gazdasági és társadalmi valósága tükröződött vissza. (Nyugat-Irán mágus-papjai egy civilizációs háttérrel rendelkező, lényegében mezopotámiai átvételeken alapuló vallást hirdettek mindaddig, amíg az Akhaimenidák hatalmi szóval be nem avatkoztak.) A pásztorkodó, főként kecske-, juh-, szarvasmarha- és lótenyésztő irániaknak, csakúgy, mint a hasonló életmódot folytató indoárjáknak, az életében igen fontos szerepet töltött be a tűz. Így kellett lennie természetszerűleg már az ősárja korban is, minthogy a tűzzel kapcsolatos képzetek sok vonatkozásban egyeznek a két népnél. Nemcsak melegített, biztonságot adott, hanem közvetítette az isteneknek szánt áldozatot is. Ez a funkciója beépült az *aveszta*-vallásba, a védikusban azonban bővült és differenciálódott. Mindez azt mutatja, hogy e változásokra az indoiráni szétválást követően került sor.

A különfejlődés nemcsak az *aszura–ahura* vagy tűztisztelet kérdésében mutatkozott meg, hanem egy másik fogalom alakulásában is. A *Védák,* s szinte valamennyi óind szöveg *dévák*nak nevezi az is-

* Hinnels, J. R. ed. *Mithraic Studies* I–II. 1975; Vermaseren, M. J., Mithras in der Römerzeit, *in* OrRR 1981:96–120; Merkelbach, R., *Mithras* 1984; Ulansey, D., *The Origins of Mithraic Mysteries* 1989 – mind további bibliográfiával. Pannoniához: Nagy Tibor, Misztériumvallások *in* Szendy K. szerk. *Budapest az ókorban* I–II. 1942:II:424–463, ksen 431–436, 459–463. Lásd továbbá Tóth István és Fitz Jenő vonatkozó munkáit az ókortudományi bibliográfiákban és Mócsy A.–Fitz J. szerk. *Pannonia régészeti kézikönyvé*ben (1990:255–264).

teneket, ellenlábasaikat, a késővédikus kortól, *aszurák*nak. A szanszkrit *déva* szó ősi indoeurópai gyökre megy vissza (vö. latin *deus,* görög *Diosz* – a *Zeusz* birtokos eseteként, mutatván, hogy a további etimológiai kapcsolatok a *Djausz*-sorhoz is elvezetnek). Nem meglepő, hogy *daeva* alakban az *Avesztá*ban is előfordul. Itt azonban nem az isteneket, még kevésbé *Ahura Mazdá*t jelöli, hanem az istenekkel ellenlábas démonokat. Ez a jelentésváltozás csak azért jöhetett létre, amiért az *aszura–ahura* páré. Az óirániban legfőbb aszuraként elfogadott *Ahura Mazdá* Zarathustra eredeti koncepciója szerint minden más, korábbi ősárja vagy iráni istennel szembekerült, vagy kizárólagosságot kapott. Nem monotheisztikus jelleggel; de a megtartott régi istenek mint pozitív erők vagy alárendeltté válnak, vagy *Ahura Mazdá* valamely megnyilvánulási formájává, mint *Mithra,* illetve az *Amesa Szpenták*. Az ellenlábas istenek, mint általában, démonokká degradálódtak. Ebből a nézőpontból az indoárják mint *daeva*-tisztelők jelentek meg, s ezért a Mazdá-hívők ellenségesen viszonyultak hozzájuk, s megfordítva, a *déva*-hívők szintén ellenséget kezdtek látni az *Ahura*-hívő, őket nyugat felől zaklató irániakban (Burrow, Th., Proto-Indoaryans, *JRAS* 1973:123–140; Puskás I., *Istenek tánca* 1984:46–47; kérdés, összefügg-e, és hogyan Varan démon megjelenése az iráni mithológiában az előbbi jelenséggel). Ez lehet az oka, hogy hasonló belső fejlődésen ment át az *aszura* szó jelentése az óindben. A különbség csupán annyi, hogy miután ősárja tartalma értelmét veszítette, az *aszurát* démonokra és népre is használni kezdték. Eredetileg talán szűkebben csak az irániakra értették, majd a fogalom tartalmát kiterjesztve a nem saját isteneiket tisztelőkre, végül átvitték jelentését minden ellenséges nép istenvilágára. Ez a polarizáció csak az epikus korban és szövegekben, illetve a *purának*ban vált véglegessé. Itt már az istenek és *aszurák* párharcáról olvashatunk, s olyan *aszurák*ról, akik természetfeletti képességeik tekintetében nem maradnak el az istenektől. Az áldozatokat azonban az istenek kapják, s ezzel az *aszurák* sorsa megpecsételődik. Ekkor már jelzőként nem fordul elő, helyette a *dévát* használják – *déva* lesz *Agni* is.

A *Rigvéda* himnuszainak igen jelentős hányada szól a Tűz istenéhez, *Agni*hoz. Annak ellenére, hogy *Agni* anthropomorfizálása lényegében csak a *purának*ban következik be, szinte személyként fohászkodnak hozzá. Őt nevezik az istenek papjának, ő az, akit minden

otthonban szívesen látnak (ezen aspektusaiban a keleti és déli oltárok, valamint a házitűzhely szent tüzeként jelenik meg), ő az, aki fekete farkú vörös lovak vonta kocsiján haladva elűzi a sötétséget, a gonosz erőket. Ő teszi szabaddá az áthatolhatatlan dzsungelekben az utat, sőt, ő teremt földművelésre alkalmas új helyeket, felégetve a bozótot. Ő rejlik a föld mélyének izzásában, s ő van a tűzcsiholó fapálcákban, az *aranik*ban. Mint a vizekben lakó, ő a villám tüze, de az ő heve viszi a termékenyítő magot az asszonyi ölbe. Hétnyelvű, aranyfogú, ezerszemű, olvasztott vajtól: *ghí*től fénylő arcú. Mégis elsősorban közvetítő, aki az emberek áldozati adományát az istenekhez juttatja, s természetesen maga is részt kap belőle. Emiatt barát, kedves vendég. Ő segíti a holtakat is az atyákhoz: övé a szolgálatért az a kecske *(adzsa),* amelyet a temetési szertartás során áldoznak fel, így a holt „érintetlenül" jut az atyákhoz, s e kecske vezeti hozzájuk.

Az *Agni*-himnuszok kitüntetett szerepéről a *Rigvéda*ban már esett szó. A *Szamhitá* nyitóhimnusza mintegy kvintesszenciája az *Agni*-tiszteletnek.

Agnihoz

A Tűzistent magasztalom,
áldozat bőkezű urát,
a kincset osztó főpapot.

A Tűzet ősi látnokok
imádták, most utódaik.
Isteneket ő hoz közénk.

Tűz által élvezünk vagyont
és napi táplálékot is;
hírt és utódokat adó.

Az áldozatot, Tűz ha te
megöleled mindenfelől
az istenekhez érkezik.

A bölcs tudós főpap, a Tűz,
igaz, dicső, csodálatos
az isteneket hozza el.

Mit áldozóktól elfogadsz,
ó tiszta Tűz, kegyelmesen:
igazságod szolgálata.

Tűz, éj világossága te,
naponta hozzád járulunk,
áhítat, tisztelet neked.

Az áldozás királya vagy,
igazság fénylő pásztora,
önnön házadban felnövő.

Te légy segítségünkre, Tűz,
miként fiának jó atya.
Maradj velünk és üdvöt adj.
(*RV* I. 1. – ford. Weöres Sándor)

A hinduizmusban sem változott sokat *Agni* tisztelete és szerepköre. Őt hívják az egykori *jadzsnyát* felváltó *púdzsá* szertartásaiban is, ő lobbantja el, felfénylő lángnyelveivel, az áldozati *ghít*, ő a házasságkötés szentesítője. Mivel a hinduizmusban az abszolút istenfogalom kivételével minden isten anthropomorf alakban jelenik meg, Agnit is ilyen vonásokkal ruházzák fel, hol Brahmá, hol Dharma, vagy éppen Angirasz risi szülötteként. Ő maga is három fiú atyja, Kelet őreként az égtáj-őr *lókapálák* egyike. Ábrázolása hol egy-, hol többfejűnek, két- vagy négykarúnak mutatja, félreérthetetlenül jelzi kilétét a fejét díszítő lángkoszorú, s olykor a kezében tartott lángoló dárda. Hátasállata vagy kísérője a kecske.

Agni kultusza az indoárják körében vált tehát különösen népszerűvé. Úgy tűnik, átmenetileg, amikor az indoárják kelet-iráni területeken (Baktria és Afghanisztán vidékén) hosszabban megtelepedtek, *Agni*t tekintették főistenüknek. Bizonyos, hogy papságuk egy számottevő rétege *Agni*-papként tevékenykedett. Mivel a korai *Védák* idején az indoárják még nem építettek templomokat, az ál-

dozatot a *júpa* nevű oszlop körül és a frissen készített tűzoltáron mutatták be, aligha hihetjük, hogy akkori szállásterületükön ilyesmire bukkanhat a kutatás. Annak alapján, hogy régészeti feltárások felszínre hoztak az i. e. II. évezredre datált monumentális épületeket (például az afghanisztáni Dasliban), bennük kőből épített tűzoltárokkal és olyan tárgyakkal, amelyeket rendszerint az árjákkal hoznak összefüggésbe, azt kell hinnünk, hogy az Indus Civilizáció peremvidékének telepeseivel és településeivel kerültek itt kapcsolatba, amiről indusi típusú tárgyaik, terrakottáik és díszítőmotívumaik árulkodnak; Shortugai is közvetlen kapcsolatban állhatott a térséggel, amely nyugat felől is folyamatos impulzusokat, árufélességeket kapott (Sarianidi, V. I., New Finds in Bactria, *in* Taddei, M. ed., *SAA 1977* II. 1979:643–659; Uő, *Древние земледельцы Афганистана* 1977), s meglevő Agni-kultuszukat csak a helyi adottságokhoz igazították.

Az árja törzsek többsége természetesen kívül maradt e körön és hatáson, folytatta félnomád állattenyésztő életformáját. Némely kisebb csoportjaik be is húzódtak a Civilizáció belső területeire. Könnyen lehet, hogy az árja törzseken belüli villongás késztette őket odébbvándorlásra, netán az irániak keleti irányú terjeszkedése, ami később is fontos tényező maradt, vagy egyszerűen csak a Civilizáció vonzása hatott. Tény, hogy míg másutt szórványleletek beszélhetnek ilyesmiről, Lóthalban, az Indus-völgyiek eddig ismert legjelentősebb kikötővárosában téglából épített tűzoltárokat találtak, és olyan sírokat, amelyekben a halott mellé kecskét is temettek. Mindez a régészeti anyag értelmezése alapján azt jelenti, hogy az Indus Civilizáció hanyatló korszakában, de a még élő Lóthalban, indoárja elemek is felbukkantak. Hasonló lehet a magyarázata a kálibangani tűzoltároknak is (33. kép). A védikus szövegek alapján korábban legfeljebb arra következtettek, hogy az árják több hullámban érkeztek Észak-Indiába (s ez igaz is), s ezért lehet a himnuszokból olyan árjákat is elkülöníteni, akik nem-árják szövetségeseként álltak szemben később betörő, hatalomra törő törzsekkel (*RV* VII. 18; VII. 83 X. 102. 3). Lehetséges, hogy a majd elolvasandó protodravida szövegek pontosítják ezt a képet. A régészeti anyag alapján csak annyi valószínűsíthető, hogy az Indus Civilizáció végső katasztrófája előtt már megjelenhettek és bebocsátást kaphattak árja törzsek, s azok magukkal hozták *Agni* kultuszát is, Indráét azonban, láthatólag, még

nem. Lehetséges, hogy ezután még több ilyen csoport érkezett (például a *Festett Szürke Kerámia* népe Harjana területére), s talán ez is közrejátszott abban, hogy noha a későbbi árják katonai fölényükből fakadóan hódítóként győztek, a következő századokban az asszimilációs folyamat kétirányú volt, és viszonylag gyors kulturális szintézist eredményezett.

Azok az árják, akik az i. e. 15. századtól kezdve már mint hódítók érkeztek Pandzsábba, majd továbbhaladtak a Gangá medencéjébe, nem *Agni*t tisztelték főistenükként. Pantheonjukból nem hiányzott ugyan *Agni* sem, de a legfőbb isten számukra *Indra* volt.

Indra úgy jelenik meg a himnuszokban (s a *Rigvéda* 1028 himnuszának mintegy ötödrésze hozzá szól), mint a legfőbb isten, aki győzelemre viszi a harcos árjákat. Meghallgatja kérésüket, ha utódokért vagy nagy nyájakért, csordákért fordulnak hozzá imával, áldozattal, s esőt is csinál. Ez utóbbi funkciója igen ősinek tűnik, mert a *Vritra* nevű szárazságdémon legyőzését elbeszélő himnusz mind a *Rigvéda*ban, mind az *Avesztá*ban szerepel. Ez utóbbiban nem is Indra néven, hanem *Verethraghna*ként, azaz 'Vritra démon megölője'-ként említik.

Indra az indoárják számára akkor vált fontossá, amikor törzseik törzsszövetségben egyesülve indiai területek meghódítására indultak. Ehhez bátor, erős hősre, vezérre volt szükség, aki bizonyos mágikus erővel is rendelkezik, meg csodás fegyverekkel. Indra mindezen elvárásoknak megfelelt. A név szerint megnevezett városokat lerombolta, felégette, lakosait, a *dászák*at, *daszjuk*at legyőzte, megsemmisítette.

Egyik-másik himnusza érzékletesen ábrázolta Indrát, amint erejét növelő *szóma*fogyasztás után szokatlan dicsekvésbe fog.

„Ugyan mit is akarok én? Marhát, lovat zsákmányolni? – Talán bizony szómát ittam?! (1; refrén) Összeráztak engem a kortyok, mint dühöngő viharok! (2). Összeráztak engem az italok, mint szekeret a gyors lovak! (3). Hozzám jött a (dicsőítő) dal, mint tehén a kedves fiához (4). Ide-oda forgatom a dalt szívemben, mint bognár a bakot (5). Az öt törzs akkorának sem látszik énnekem, mint egy porszem (6). Az ég és föld (együtt) sem ér fel az én egyik felemmel! (7). Nagyságommal felülmúlom én az eget, felül a nagy földet (8). Ihaj! Ide rakjam-e a földet vagy amoda? (9). Ide teremtem íziben a földet, vagy amoda! (10). Az égben van az egyik felem, a másikat lenn

vonszolom (11). Rettentő nagy vagyok én! Felnyúlok én a felhőkig! (12). Most hazamegyek jól ellátva s áldozatot viszek az istenekhez (13)." (*RV* X. 119 – Schmidt József prózai fordítása.)

Ez az *Indra,* ha groteszknek tűnik is viselkedése, az a főisten, aki a földi törzsfőnök égi mása. Öntudatos és öntelt, egy kicsit esendő és nagyon erős.

Sőt, valamiféle őserő munkál benne, amely még mithologikus hőstettei maradványa (Bhattcharji, S., *Indian Theogony* 1970:249–259), ugyanakkor csak miután megvívta harcait az árják élén a *purák* ('erődített települések') ellen – igaz cselek és varázsfegyverek segítségével vive győzelemre övéit, ezért is mondják *Púrbhid*nak, 'Erődítésrázónak', *Vadzsrabáhu*nak vagy *Vadzsrahasztá*nak 'Villámkarúnak', 'Villámkezűnek' –, egyre inkább elveszti eredeti jellegét, s a többi isten tulajdonságait (*Agni*ét, *Mitrá*ét, *Varuná*ét) – hozzájuk való hasonlításokkal – asszimilálja (Macdonell, A. A., *Vedic Mythology* 1898/1974:§22). Ez az a korszak, amikor az árják diadalmasan meghódítják a középső Gangá-medencét, birtokba veszik a szűkebben vett *Madhjadésá*t. A himnuszok egyszerre mutatták hősnek és mindenhatónak:

Indrához

A bölcs isten, ki megszületve, máris
erősebb lett a többi isteneknél,
kinek súlyától megremeg az ég s föld,
hatalma oly nagy: emberek, ez Indra!

A rengő földet megszilárditotta,
féket vetett a tomboló hegyekre,
a mennyet s a tág levegőt kimérte,
égboltot dúcolt: emberek, ez Indra.

Sárkányt ölt, hét folyót kiszabadított,
Vala odvából gulyát kieresztett,
két kő között ő nemzette a szikrát,
háborúk hőse: emberek, ez Indra.

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

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

Ő segíti a hívőt s az erőtlent,
segítség-kérő papot és poétát,
és ő jutalmaz szóma-sajtolókat
szép ajakával: emberek, ez Indra.

Ő tereli a gulyát és a ménest,
a falvakat s a szekereket, mindent,
aki a Napot nemzette s a Hajnalt,
habok vezére: emberek, ez Indra.

Összecsapó hadrendek őt kiáltják,
két ellenfél, az erősebb s a gyengébb,
harckocsin harcos és harckocsihajtó
őt hívja, kéri: emberek, ez Indra.

Aki nélkül nem győznek a halandók,
akit vitézek segítségre kérnek,
ki megrendíti a rendíthetetlent,
többet ér mindnél: emberek, ez Indra.

Aki nagy bűnök nagy gonosztevőit,
mikor nem várják, lesujtja nyilával,
aki dölyfösek dölyfét sose tűri,
Daszjut megölte: emberek, ez Indra.

A hegyekben rejtőző Sambarának
negyven ősz múltán akadt a nyomára;

földön csúszó Dánu kígyót megölte,
hiába küzdött: emberek, ez Indra.

Bikaisten, hét gyeplő markolója,
hét bennrekedt folyam kiengedője,
gőgös Rauhina villámmal-ütője,
mert égbe hágott: emberek, ez Indra.

Ég, föld, mindenség meghajol előtte,
támadástól rettegnek a bércek,
szóma-ivót, villám-karút, dicsérik,
kezében villám: emberek, ez Indra.

Az ital- étel-áldozat hozóját,
hívét, magasztalóját megsegíti;
kit áldozat erősít és a szóma,
kié az áldás: emberek, ez Indra.

Aki az áldozat véghezvivőjét
erővel áldod: te vagy, igazságos,
legyünk mindenkor kedvesek előtted,
vezethessünk hős harcosokat, Indra.
(*RV* II. 12. – ford. Weöres Sándor)

A himnusz egyik érdekessége, a már ismerteken kívül, hogy Bikának nevezi, mintegy jelezve, kezdetét vette Indra és egy nem-árja(?) bikaisten kultuszának összeolvasztása, hiszen a Hét folyó, *Szaptaszindhavah* hőstettei egyik színhelye. Ha volt is ilyen tendencia, nem teljesedett ki, Indra anthropomorf istenként sem bika-hátasállatot választ, hanem – az eposzok korától – Airávatát, a fehér elefántot, addig azonban lovaskocsit hajt.

A következő vallástörténeti korszaktól, a bráhmanizmustól kezdve Indra alakja egyre halványul, szerepköre gyorsan módosul, hiszen a hódítások sikeres végezetével szinte elfogy a tennivalója, nincs többé célja. Mint az első az egyenlők között, rangjában királlyá emelkedik, palotája, udvartartása van, égi táncosok, táncosnők (*apszarasz*ok és *gandharvá*k) szórakoztatják. Be-beavatkozik az istenek világába, de többé nem igazi hatalom birtokosa. Később Indra ereje

ezoterikus és erotikus jelentőséget kapott a tantrizmusban, *vadzsrája* a nemzőszerv és -energia szimbóluma lett (Stutley, M. & J., *Hinduism* 1977:117).

*Szóma*fogyasztása több, mint érdekes. A *szóma* istenek nedűje, az örök élet itala, olyan, mint az *ambrószia,* az *amrita*. A *szóma*áldozat minden bizonnyal az ősárja korban alakult ki, az *Aveszta* is említi a szómát *haoma* néven. A levéltelen, különös növényféle nedvét meghatározott szertartások közepette kipréselték, utána szűrték, tejjel-vízzel hígították, péppé keverték, és úgy öntöttek belőle az áldozati tűzbe, majd a papok maguk is fogyasztottak belőle. Fiatalító, erősítő hatást tulajdonítottak neki. A szövegek – noha meglehetősen sok himnusz szól mind a megszemélyesített *Szóma*hoz, mind *Szóma*hoz, a Holdhoz, a *szóma*nedű urához – nem adnak támpontot a „szómanövény" botanikai meghatározásához. Ennek ellenére sokféle magyarázat született, hiszen alkalmilag még napjainkban is sor kerül *szóma*áldozatra, s a párszík (Zarathustra mai, iráni származású, Indiában élő követői) napi szertartásaiban is szerepel. Ezek alapján csak annyit lehetett megállapítani, hogy többféle, köztük toxikus anyagot is tartalmazó növényt (például hasiskendert) és teljesen ártalmatlanokat (például rebarbarát) is használtak. Csakhogy ezekkel csupán imitálni lehet azt a hatást, amelyet Indra átélt.

Szómához

Indra, sárkánykígyó-ölő,
szóma-italt nálunk igyék,
találjon benne új erőt
az új hőstettre készülő.
Áradj Indrának, szóma-ár!

Forrj, tisztulj, szóma, föld ura,
ajándék-osztó jó ital!
Varázsigékkel érlelünk,
ájtattal, buzgón sajtolunk.
Áradj Indrának, szóma-ár!

Esőisten növelte föl,
hozzánk Nap lánya hozta el,

fölfogták légi szellemek,
ők adták éltető levét.
Áradj Indrának, szóma-ár!

Törvényt hirdetsz, törvény magad,
s igazat, igaz-tettü vagy,
hitet hirdetsz, Szóma király,
Teremtő alkotása te!
Áradj Indrának, szóma-ár!

A magasságos és erős
ital zúdul hatalmasan,
habzik, hullámzik gazdagon,
megérlelik varázsigék.
Áradj Indrának, szóma-ár!

Hol sajtolásodkor a pap
mormolja imádságait,
mellette sajtolóköve:
öröm feszíti s büszkeség.
Áradj Indrának, szóma-ár!

Oda, hol Jama a király,
ahol a menny erődje áll
s örökké folynak a habok,
ott adj nem-múló életet.
Áradj Indrának, szóma-ár!

Ahol kedvünkre járhatunk
a hármas ég harmadikán,
ahol világosság honol,
ott adj nem-múló életet.
Áradj Indrának, szóma-ár!

Ahol minden vágy teljesül,
ahol a Nap zenitre hág,
táplál halotti áldozat,

ott adj nem-múló életet.
Áradj Indrának, szóma-ár!

Ahol vidámság és vigasz
vidáman vígságban vigad,
ahol minden vágy teljesül,
ott adj nem-múló életet.
Áradj Indrának, szóma-ár!
(*RV* IX. 113 – ford. Weöres Sándor)

A védikus szövegek megismerésének kezdete óta izgatta a kutatókat a *szóma* mibenlétének a kérdése. Filológusok és botanikusok egyaránt vizsgálták, olykor együtt, máskor egymással vitatkozva. A szövegelemzések nyilvánvalóvá tették, hogy különböző korokban más-más lehetett az a valami, amit *szóma*nak hívtak az indoárják, és *haoma*nak az irániak. Annyi bizonyos, hogy Indra – s így bármely fogyasztója – furcsa állapotba került tőle, amely noha hasonlít a részegségre, mégsem alkohol előidézte illumináltság, s nemcsak azért, mert friss préselésű gyümölcsből, szőlőből nem lehet a szertartási folyamat megfelelő pillanatára részegítő, magas szeszfokú italt előállítani még erjesztéssel sem (noha ezt a kérdést fel sem vetették a kérdéssel foglalkozók), hanem azért sem, mert a leírt illuminált állapot sokkal inkább emlékeztet olyan hallucinációs állapotra, amelyről a kábítószer-fogyasztók számolnak be, semmint közönséges lerészegedésre. Az is nyilvánvaló, hogy a későbbi himnuszok leírásából hiányzik az átélés hiteles élménye: amit ők fogyasztottak, már nem az a nedű volt, amelyet Indra oly nagyon kedvelt. A hetven évvel ezelőtti szakmai viták sehogy sem jutottak közmegegyezésre, már csak azért sem, mert a *párszík haoma*ja, a *húm* – néprajzi megfigyelések szerint – maga is hol *Cannabis indica (sativa) (bháng),* hol *Ephedra distachya,* hol pedig *Sarcostemma acidum Voigt* (Hillebrandt A., *Vedic Mythology I–II.* 1929/1980:I. 120–184). Ami valamennyiükben közös, az az intoxikáló hatásuk, noha az előidézett állapot tünetei nem teljesen egyeznek a klasszikus rigvédikus leírásokkal, mint ahogy az ártalmatlan szubsztitútumokéi sem. A kutatás tehát folytatódott. Még csak három évtizede, hogy egy amerikai kutatónak feltűnt, mennyivel inkább gombára, mint bármi más növényre illenek a *szóma*ra vonatkozó himnuszrészletek. Ismerte a szibériai

A *Rigvéda* datálásának nehézségeiről és megoldatlan problémáikról nem feledkezve meg, szerencsének kell tartanunk, hogy *írott* formában is rendelkezésre áll(nak) immár olyan nem indiai szöveg(ek), amelyek az indoárja pantheon istenneveiből négyet-ötöt is megemlítenek, olyanokat, amelyeket egyéb ismérvek alapján is a legrégibb – részben indoeurópai, részben indoiráni (azaz ősárja) – rétegekhez sorolunk. Minden hasonló szöveget itt nem vehetünk számba, de azok közül egyet, amelyik jól datálható történelmi személyekhez kapcsolódik, érdemes megemlítenünk.

II. Ramszesz (i. e. 1279–1213) egyiptomi fáraó és a hettiták a szíriai Qádesnál vívott, döntetlennel végződött háborújukat békekötéssel pecsételték meg. Ennek a békekötésnek az egyik résztvevője nem a csatát vívó hettita király, Muwatallis, hanem utóda, III. Hattusilis (i. e. 1275–1245) volt, a másik II. Ramszesz. A békekötésre 1269-ben került sor. Ezek a dátumok csupán azért szükségesek itt, hogy segítségükkel megközelítő pontossággal behatárolhassuk azt a másik békekötést, amelyet III. Hattusilis kötött vejével, Mitanni hercegével. Ez a szöveg a két állam csaknem teljes istenvilágát felsorolja, mint a megállapodás tanúit, akik azonban nemcsak tanúsítják a békekötést, hanem megsemmisítéssel sújtják annak megszegőit, és védik, felvirágoztatják betartóit. A mitannibeli istenek – mivel a hurrik ezen államának indoárja eredetű vezető rétege és uralkodói voltak virágzása idején (i. e. 1450–1350), akiknek, ha maguk a 13. századra asszimilálódtak is, utódai megőrizték régi isteneiket – árja neveket viseltek. A békeszerződésben az istenek felsorolása között ezt olvashatjuk „...az iker istenek *Mitra* és *Uruwana [Varuna], Indar [Indra],* a *Nászatják [Asvinok]*... legyenek jelen,... (Pritchard, J. B., ed. *ANET* 1969:205–206).

Mindez azt jelenti, hogy a hurrik már a 18–13. században tiszteltek a fenti isteneket, és későbbi rangjuknak megfelelően kezelték őket olyan nagy fontosságú ügyekben, mint a békeszerződés. A nevek a kor diplomáciai gyakorlata szerint akkádul írott szövegekben is egyértelműek – az lehet némiképpen meglepő, hogy a *Nászatják,* azaz *Asvinok* szerepelnek, s nem *Szóma*. Azonban az *Asvinok Mitrávaruná (=Mitra és Varuna)* és *Indra* kortársai, sőt a *Rigvéda*ban kiteljesedett *Indrá*nál valószínűleg korábbiak is, hiszen megfelelőiket a görög-római mitológiákban is megtaláljuk az iker *Dioszkuroszok,* illetve *Gemini* formájában. Velük kapcsolatban azonban megjegyzik,

hogy mint az Ikrek csillagképe, nem felelhetnek meg az *Asvinok*nak, mert nekik nincs közük a zodiákus védikus csillagjegyeihez, inkább a kánaánita *Sahar* Hajnalcsillaggal (görög *Phoszphorosz*) és ikerpárjával, *Salim* Esthajnalcsillaggal (görög *Heszperosz*) hozhatók kapcsolatba (Gaster, Th., *Thespis* 1966:411). A *Rigvéda*ban gyakran fordulnak hozzájuk hajnali és esti fohásszal, s az utóbbival csak hozzájuk! *Usasz* Hajnalistennőt, aki nővérük, követik az égi pályán. Ebben lehet valami, mert tulajdonságaikat, tevékenységüket ennek az elképzelésnek megfelelően festik le. Ők *Szúrja* Napisten lófejű kocsihajtói (az *asva* 'ló' szóból képezték nevüket), gyorsak, mint a madár, erősek, hatalmasok, szépek, fiatalok, mézszállító aranykocsit hajtanak, ők maguk aranybarnák, mézszínűek. Közös feleségük *Szúrjá, Szúrja* Napisten lánya. A mézzel való kapcsolatuk ugyancsak ősi: a *madhu* 'méz' szó vagy indoeurópai – hiszen a görögben *methü,* a latinban *medus* és több más indoeurópai nyelvben is a **médhu* ősalakból képzett szó – megfelelői alighanem ezt igazolják, s ezt megerősítheti az a tény is, hogy a finnugor nyelvekben mindenütt a **mete* gyökre megy vissza, így a kutatás mindmáig nem dönthette el, ki kölcsönzött kitől. Minthogy más édesítőszert az Indiában „feltalált" nádcukorig nem ismertek, a kő- és bronzkorban a méz volt az egyedüli édes ízesítő. Megismerése nagy hatású élmény lehetett – megkockáztatom, az *Asvinok* gyógyító tevékenysége szoros kapcsolatban állt mézszállító mivoltukkal. A méz, különösen a kevésbé tisztított méz rengeteg gyógyhatású összetevőt tartalmazott (propoliszt, méhpempőt stb.), fogyasztói valóban meggyógyulhattak, a hiánybetegségben szenvedők látóvá, mozgékonnyá, egészségessé, szülőképessé válhattak: az emberek tehát szerfölött örültek a lovaskocsin hozott méznek, és első orvosaik emlékét őrizték meg az ikerifjak deifikálásában. Mivel számos égi és földi jelenség páros, könnyen és természetesen társította egymáshoz az ikreket és az ikercsillagokat a teremtő képzelet. Ezzel egyébként megmagyarázható az *Asvinok* két másik (himnuszokbeli) sajátos vonása: az istenek eredetileg nem engedték, hogy fogyasszanak a *szóma*ból (Hillebrandt, A., *Vedic Mythology* I:46), ők viszont követelték ezt a jogot, amit azzal tagadtak meg tőlük, hogy „Az istenek azt mondták, nem hívunk meg benneteket: ti folyton vándoroltok, s miközben gyógyíttok, mindenféle emberrel keveredtek" (*SBr* IV. 1. 5. 14). Miután gyógyító tevékenységükkel mégis elnyerték a jogot – azaz miután az istenek kö-

ki ezt a messze terjedő világtért
átmérte három lépésére pusztán.

Mézzel van lepve három lépte útja,
Ezen dobzódunk szüntelen gyönyörben.
Ő tartja a háromszoros teremtést,
Eget, földet és minden lényeket, fen!

Bár eljutnék az ő kedves lakához,
hol az istenfélők örömben élnek;
ők a hatalmas lépőnek baráti. –
Viṣnu felső nyomában méz szivárog.
(*RV* I. 154 – ford. Fiók Károly)

Érthető, hogy a rigvédikus *Visnu* nemhogy nem tartozott a legjelentősebb istenek közé; kimondottan jelentéktelen szerepet játszott. Ugyanakkor ez a jellegtelenség, a többitől oly kevéssé különböző jelleme, emberbaráti tulajdonságai tették alkalmassá arra, hogy a *bráhmanák* korától új vonásokkal gazdagodjék, hogy földre szálló istenként mint ember-segítő kiteljesedjék, és bámulatos gyorsasággal a hindú pantheon istenhármasságának egyike legyen. Alakjában a szinkretizmus legsajátosabb formája mutatkozott meg: minden *ávatárá*ja, 'földreszállása' teljesen önálló isten tiszteletét élvezi, miközben *Visnu*t magát is általuk tisztelik – s már régen nem mint Napistent –, s őket általa (Bhandarkar, R. G., *Vaiṣṇavism, Śaivism* 1913; Gonda, J., *Aspects of Early Viṣṇuism* 1969[2]).

Az égi, s azon belül a szoláris istenek közé tartozik *Usasz,* a Hajnalistennő.

Usaszhoz

Felkelt a hajnal gyönyörűen ragyogva,
akár csillámló habok áradása.
Ösvényeket tesz könnyen járhatóvá,
jóságos és dús alamizsna-osztó.
(*RV* VI. 64. 1. – ford. Weöres Sándor)

Indoeurópai „származású" – mint „rózsaujjú Hajnal" *(Rhododáktülosz Éósz)* ott van Homérosz istenvilágában is (például *Od.* II. 1.), *Aurora*ként a rómaiaknál. Jelenléte, mint nővéréé, *Rátríé* az Éjszakáé, inkább kivétel, mint szabály a *Rigvéda*ban, hiszen a himnuszok éppen olyan elhanyagolhatónak tekintik az istennőket, mint a nomád társadalmak az asszonynépet. Ők azonban szépségükért és jóságukért megérdemelnek egy-egy fohászt:

Az Éjszakához

Az éj-istennő érkezett,
felnyitva számtalan szeme,
felöltve ékességei.

Az örök úrnő tölti be
a magasságot és a mélyt,
a sötétséget széttöri.
...
Te vagy, akinek jöttekor
nyugodni térünk, mint a fán
fészeklakó madársereg.
...
(*RV* X. 127. 1–2, 4. – ford. Weöres Sándor)

A hozzá szóló himnusz szépsége, poézise okán itt kell megemlítenünk egy – ugyancsak kései – himnuszt, amely egy máskülönben ismeretlen istennőhöz, *Aranjáni*hoz szól, aki a fák, az erdő istennője:

Erdő asszonya

Erdő-vadonnak asszonya,
akár ha most tűnnél tova.
Nem kérded, merre a falu
sosem fog el a félelem?

Vrisárava dalára ha
csiccsika éneke felel,

különböző állomásai. Ősrégi isteneik mellett az idők során újak jelentek meg, hogy a hinduizmus korára valamennyien, akik egy-egy időszak legfontosabb istenei voltak, megváltozott vagy elhalványodott szerepkörrel őrződjenek meg, s azon kevesek, akik körülhatárolatlan, halványan definiált funkciókkal rendelkeztek, markáns istenalakokként döntő tényezőivé váljanak az indiai vallástörténeti fejlődésnek.

Már többször utaltunk arra, hogy a *Rigvéda* istenei közül azok maradtak fenn, amelyek kevéssé markáns vonásokkal rendelkeztek, több általános – éppen ezért változtatható – tulajdonsággal voltak felruházva, mint a klasszikus nagy formátumú rigvédikus istenek, például *Varuna* vagy *Indra.* Ők is átalakultak a *Nagy Asszimiláció* folyamatában, de az elvárásokhoz már nem lehetett jellemüket és jellegüket hozzáigazítani. Mithologizálódtak, így jelen maradtak az epikus-puránikus hagyományban elnyert formájukban, de a kultuszéletnek, a mindennapi áldozatoknak nem részesei.

Páratlanul sikeresen alakult azonban a védikus *Rudra* isten pályafutása. Ha figyelembe vesszük azt a vallástörténeti hagyományt, amely az i. e. I. évezred első felében élt *Jászka* tudós munkájában, a *Niruktá*ban (7. 4) – amelyben a nehezen érthető védikus ind szavakat, fogalmakat és neveket magyarázta – fogalmazódott meg először, hogy az óind istenek jellegük szerint égi, földi vagy légi (atmoszferikus) természetűek, akkor azt állapíthatjuk meg, hogy a köztes tér istenei közül *Indra* és *Rudra* volt a két legfigyelemreméltóbb isten. *Rudra* azonban sokkal inkább megőrizte eredeti Viharisten jellegét, mint *Indra* a maga esőcsináló karakterét, így a késővédikus szövegek előtti, azaz a „családi" *mandalák*ban még vörösesbarna, ragyogó, erős, s bár sok fegyvere is van, és rettenetes, ordító, záguldozó, romboló, olyan, mint egy bömbölő bika. Összesen három teljes himnuszt szenteltek neki (*RV* I. 114., II. 33., VII. 46), de több, más istenhez szóló himnuszban is felmerül. A neki szóló himnuszok leginkább arról árulkodnak, milyen hatalmasnak, félelmetesnek és veszélyesnek tartják, mert szinte minden versszak valamilyen csapás, baj elhárítását kéri, vagy azt, hogy ne bántsa a hozzá fohászkodót. Az *Aszura,* sőt *Nagy Aszura* jelző is kijár neki, ami egyébként Varuna osztályrésze. Gyerekei a *Marut*ok (ikerfiúk, számuk huszonegy és hatvan között van) – maguk a Vihar hangos, zajos kísérői. Bár Apa és fiai nagyon veszélyesek, jóindulatúak, sőt gyógyítók is lehet-

nek. Érdekes, hogy Rudra befont haját kontyba tűzve viseli, kontya a *kaurí* csigára emlékeztet. (Érdemes lenne megfejteni, mi köze lehet a Rudrának tulajdonított hajviseletnek a Mohendzsó–Dáróban talált két férfiszoboréhoz – Marshall, J., *MD* III. 1931:XCIX/4–9.) Nevének kétféle magyarázata létezik: a *rud* 'ordítani' szóból, a *rud-* 'ragyog', 'vereslik' jelentésű tőből – így a *Rudra* jelentése 'Vörös' is lehet. Ez a két adat igen közel viszi *Sivához*, akinek majd teljesen egybeolvad alakjával: a folyamat kezdetét az jelzi, amikor a *siva* 'kedvező', 'áldásos' jelzővel, majd e jelző önálló istenként tisztelt formájának mint *Siván*ak a jelzőivel kezdik ékesíteni: *Pasupati, Mahádéva, Trjambaka* stb. (Macdonell, A., *Vedic Mythology* 1898/1974:74–81; Gonda, J., *Viṣṇuism and Śivaism* 1970:12–17; Bhattacharji, S., *Indian Theogony* 1970:109–129). Figyelemre méltó, hogy míg *Agni*val azonosítják, *Indrá*val soha. A *Marutok* azonban gyakran segédnek *Indrá*hoz – sok közös himnuszuk is van –, olykor azonban *Agni*hoz is. Úgy tűnik, *Rudra* eredeti viharisten formájában (39. kép) kitűnő nyersanyagnak bizonyult az indusi *Proto-Siváv*al való egybeolvasztáshoz: a végeredmény a hinduizmus Nagy Istene, *Siva-Mahádéva*, aki egyszerre Pusztító és Megújító (51. és 60. kép).

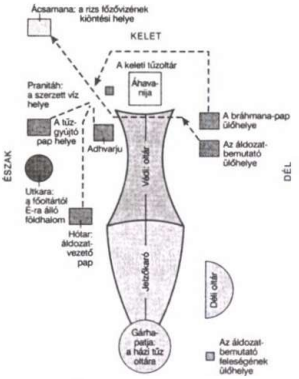
Teremtés és eszkhatológia

Mielőtt azonban az istenvilág és az áldozatok formája és értelmezése csendes asszimiláció révén átalakult volna, egyfajta köztes állapotként, papi spekuláció eredményeként és a bráhmanikus kor előjátéka gyanánt megjelentek a *Rigvédá*ban a deifikált absztrakt fogalmak mint új istenek: *Brahmanaszpati* 'Imádság Ura', *Brihaszpati* 'Ima Ura' (Bali, S., *Bṛhaspati* 1978), *Pradzsápati* 'Teremtés Ura'/'Teremtmények Ura'. Ezek az istenek nem tartoztak az eredeti rigvédikus hagyományhoz, két tényező révén azonban hamar megjelentek Indiában: az indusiak (az összetettebb szubsztrátumban ez csak a magas civilizációs múlttal rendelkező indusi protodravidákról, vagy az általuk asszimilált árjákról mondható el) összetett pantheonjában feltétlenül létezett Teremtő Isten, s ahogy korábbi elemzésünk mutatta, eredetileg több ilyen funkciójú isten is lehetett. Teremtés-elképzeléseiket a kortárs egyiptomi és mezopotámiai példák alapján képzelhetjük el, amelyek azt mutatják, *Szó*val *(Logosz!)*

erősítheti, hogy *Pradzsápati* prototípusa az a mohendzsó-dárói *Proto-Brahmá* volt, akit trónus-zsámolyán ülve a négy – égtáj-? – állat vett körül (20. kép), s aki a himnuszban a „kétlábuak, négylábuak vezére", s akinek „karjai égtájak". (Trónus-zsámolyához lásd a *Jadzsurvéda* fejezetben írottakat.)

Azt, amit *Pradzsápati*val kapcsolatban már a X. *mandala* további himnuszai is elárulnak, hogy ő teremtette az élőlényeket, köztük az embert, s hogy teremtő tevékenységében a *prána*val, az életlehelettel-lélekkel való „feltöltés" is benne van, s hogy a *tapasz* (az aszketikus meditáció útján nyert hőenergia) az egyik eszköze, két olyan további motívum, amelynek indusi előzménye a harappái *prána*-telt férfitorzókon vizuálisan is megjelenítődik – s talán valóban a Teremtés táncát lejti egyikük, s meditál a négykarú másikuk, a Világmindenség uraként (5. kép). A *tapasz* és a jóga közvetlen összefüggése a hinduizmusban – már annak epikus-puránikus előzményében – olyan természetes, hogy aligha vonható kétségbe: a jógapózban ülő indusi isten is gyakorolta őket. S ami a leglényegesebb, ennek mindenféle indoeurópai-indoiráni előzménye hiányzik, miközben jól nyomon követhető fokozatos térhódításuk a *Rigvéda* kései himnuszaitól, a késő védikus irodalmon át az upanisadokban és a hindú doktrínákban, a *jóga-filozófiák*ban való kiteljesedéséig. Ez a *Pradzsápati*-kép – amely összeolvad a többi absztrakt és konkrét teremtőistennel, sőt mivel ő az első áldozatbemutató, *Purusá*val, az Őáldozat emberével *(Ádi-Purusa)* azonosították, aki maga volt a Testet-öltött Szellem, hiszen belőle lett a Mindenség és a létezők. (Mintha a fekvő *Ádi-Purusa* alakját formázná az áldozati oltárok együttese; lásd a 2. ábrát.) E kései eredetű, *Purusa-szúkta* néven ismert himnusz bizonyára azért kapott helyet a *Rigvéda*ban, mert szerzője megkísérelte összeegyeztetni a védikus áldozat útján történő és az isten általi teremtés-elképzeléseket (Griffith, R. T. H., *Ṛgveda* 1973:602–604). A himnuszban *Pradzsápati* a földi áldozó isteni párja, s ő az Idő, aki az áldozót „a halálba vezeti, ezáltal az áldozó maga lesz a halál, s ezen aktussal a halál [meghalás] fölé emelkedik, vagyis mindörökre kikerül az illúziók és bajok világából és az örökkévaló üdvösség világába jut" (Keith, A. B. *in CHI I.* 1922:127–129), sőt konkrétságában összeolvad a Teremtő Mesterember, *Visvakarman* alakjával is (Bhattacharji, S., *Indian Theogony* 1970:317–333). Ezek a folyamatok nem is összeolvadásban, szinkretizmusban, hanem teljes átlényegü-

lésben, új, magasabb minőségben öltenek testet, amikor a *Brahman* és *Brahmá* elképzelések megszületnek a következő korszakban.



Az agnihótra elnevezésű napi tehéntej-tűz-áldozat bemutatásához előírt áldozóhely alaprajza. A szaggatott vonalak a bráhman mozgását jelzik.

A *Rigvéda* tanulmányozója azonban azt is megfigyelheti, hogy a „végeredmény" mennyi töprengés, próbálkozás, kérdésfeltevés után születhetett meg. A *Teremtés-himnusz* néven híressé vált *Rigvéda*-himnusz talán a világirodalom legszebb megnyilvánulása a tépelődő, magyarázatkereső emberi elméről és lélekről:

A teremtés himnusza

Nem volt semminek nemléte, se léte,
nem volt levegő és fölötte kék ég.
Hol volt a világ? mi takarta, védte?
Hol volt a magasság és hol volt a mélység?

Az élet még nem vált el a haláltól,
egymásban pihent a nap és az éjjel:
lélekzés nélkül lélekzett magától
az Egy, és magányát dobogta széjjel.

A *Rigvéda* eszkhatológiai – végső dolgokra vonatkozó – hagyománya szervesen összefügg a mindenkori teremtés-elképzelésekkel. A fennmaradt himnuszokból nem tudjuk, milyen korán jelent meg a teremtés gondolata – az ember hajlik arra, hogy csak a biztonságos lét feltételei közepette volt alkalom rácsodálkozni a majdnemsemmiből a valami születésére, s a létezőnek a megsemmisülésére, de közismert, hogy az archaikus szinten túl nem lépő mithológiáknak is volt teremtés-elgondolása, így *Djauszpitar* és *Prithiví,* és a talán eredetileg ugyancsak az előbbihez tartozó *Aditi* – akinek alakja később légiessé szublimálódik, de fiai, az *Áditják* Élet (Nap alakjukban) és Halál (Tűz és Vihar alakjukban) urai – lehetett a Mindenség első Szülőanyja, és őt egészítette ki női mivoltában *Prithiví,* a Minden Élőt Tápláló és Minden Halottat Befogadó Anya, aki a *ritá*nak mint a természet körforgásának egyik felelőse is volt.

A háromosztatú világelképzelés talán nem véletlenül alakult ki az előbbi hármasság nyomán: az emberek és az istenek világa között helyet kellett találni az elhunytaknak: láthatatlan jelenlétük a köztes világba utalta őket, ahonnan a legkiválóbbaknak az istenekhez, a leggyengébbeknek a feledés homályába vezethetett az útja, amelyet az élők tettek áldozatbemutatásaikkal járhatóvá. A konkrét halál-elképzelés, amely lassacskán – *Mritju*ként – absztrahálódott, fokozatosan összeolvadt a mithikus (egyik) első emberpár, *Jama* és *Jamí* alakjával, de ez nem volt olyannyira magától értetődő képzet, hogy *Mritju* és *Jama* még a *bráhmanák* és *upanisadok,* az *eposzok* korában is ne őrizzenek valamit eredeti identitásukból.

Az Indus Civilizáció másféle élet- és halálelképzelésével megismerkedő első árja törzsek szemmel láthatólag szívesen fogadták a születés–halál–születés állandóságának, a *létkörforgás*nak a gondolatát – ami ebből a kései *Véda*-himnuszokban lecsapódik, az a bizonyosság helyett a bizonytalanság és az útkeresés, avagy az örök visszatérés csapdájából való kiútkeresés, amit a gondolkodó bölcsek újabb nemzedéke a himnuszok mellett és után keletkezett szövegekben, *bráhmanák*ban, *áranjakák*ban és az *upanisadok*ban, a költők a közember útkeresését az *eposzok*ban fogalmaznak meg. A nem egyértelmű, vagy nem mindenki számára egyértelmű válaszok – sok más valós probléma megoldására való törekvés mellett a *násztika* (heterodox) irányzatok gondolkodóitól – *Dzsina, Buddha, Gósála Maszkaríputra* – kapnak majd új impulzusokat, hogy a gondolkodás elvezesse az embert

a *Körforgás*ból való szabadulás különféle útjaihoz, mely utak sokféleségének egységét az összes korábbi elképzelés szintézisét megteremtő hinduizmus fogja megoldani.

A Jadzsurvéda

A *Jadzsurvéda* az a *szamhitá,* amelynek a rigvédikus hagyományban a *Rigvéda* után a hódítást követő körülmények között bekövetkezett szertartási változások nyomán a lehető leghamarabb meg kellett születnie. Azt az eredeti változatot, amely a *sákhák* előtti korszakban született, nem ismerjük, nem maradt fenn, vagy mindeddig nem került elő. Mindazonáltal nem lehet nagyon más, mint amit ismerünk, ugyanis a különböző iskolák által hagyományozott változatok csaknem minden lényeges dologban egyezést mutatnak, inkább a szövegmennyiségben különböznek. Az egyetlen pont, amelyben jelentősebb eltérés mutatkozik, az az *asvamédha* áldozat, s ez nem annyira vallástörténeti, mint történeti okokkal magyarázható: a közeg árja vagy prae-árja többsége határozhatta meg, mi módon értelmezhetődött át az árják magukkal hozott ősárja lóáldozata és a prae-árja szubsztrátum ősi (talán már jó ideje szimbolikus) bivályáldozata. Hogy itt kettős eredetről van szó, az pusztán abból is kiderül, hogy a lóáldozat „politikai", azaz szuverenitási vonatkozású áldozat volt eredetileg az árjáknál (ennek emléke őrződött meg Dareiosz Akhaimenida uralkodó trónra kerülési történetében, amelyet Hérodotosz őrzött meg: *Történeti könyvei* III. 84–86), s később is ez lett az a domináns motívum, amiért az áldozatra sort kerítettek.

A másik vonulat, amely archaikusabb és elhomályosult tartalma révén enigmatikusabb is, egyértelműen az ország termékenységének a biztosítását szolgáló szertartás volt, amelyben a főpapnő/főkirálynő szimbolikusan egyesült egy ceremoniálisan megölt bivalybikával (a védikus korban ezt helyettesítették ménnel), amely eredetileg a *Bivalyisten* megszemélyesítése lehetett. A főpap nem személyesíthette meg közvetlenül az istent, az aktusban azonban ténylegesen mégis kellett valakinek helyettesítenie, akit talán valóban feláldoztak ezt követően, éppúgy, mint a király erőinek megújítási szertartásain: mágikus átvitelről van szó, amely a nő azon képességére épül, hogy ő szüli a gyermeket, s ez a képesség az aktus „eljátszásával"

a Földet is termékenységre bírja. Ez egyfajta egyetemesnek mondható szemlélet volt még a természeti népeknél is (Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion* 1958/1974:256–264; Uő, *Vallási hiedelmek I* 1994:§12), ami a földművelő társadalmakban a vallási szertartások között kapott helyet, sokszor más rítusokkal kombinálva, mint például az újévi ünnepen Mezopotámiában (Frankfort, H., *Kingship and the Gods* 1948/1978:295–299; Jacobsen, Th., *The Treasures of the Darkness* 1976:32–47); tud róla a görög hagyomány is, de valószínűbb, hogy ősi mediterrán átvétel nyomáról van szó, s az említett ismeretek egy része Kisázsiához kapcsolódott (Burkert, W., *Structure and History* 1979:196–197); Bolle, K. W., Hieros gamos *in* Eliade, M. ed. *ER 5–6* 1995:317–321). A nomád állattartó népeknél, kivált ha vallásuk nem érte el az anthropomorphizáció fokát, ez csak olyan közvetett formában van jelen, mint utalás például *Prithiví* 'Földanya' és *Djauszpitar* 'Égatya' házasságára a *Rigvéda*ban, ahol a Földanya anyai gondoskodásának nem egyértelműen feltétele az Égatyával való szexuális kapcsolat: érintkezésük adottság. N. N. Bhattacharyya érdekes mozzanatot vet fel az *asvamédha* szertartással kapcsolatban. Szerinte a *Jadzsurvéda*ban megőrzött verziók, s mindazok a részek, amelyek a kapcsolódó *Satapatha-bráhmaná*ban (egyébiránt ott a legteljesebb formában) megőrződtek, számos vonatkozásukban már az összeállítások idejére elfelejtett, vagy sok szempontból hiányosan megmaradt anyagot tartalmaznak. A tartalom feltárására több összefüggésben tesz kísérletet: egyrészt megkülönbözteti az *árja* és *nem-árja* rétegeit, másrészt egyenként is megnézi őket. Új mozzanatként vizsgálja azt, hogy az egyéves területszerző útjáról visszatérő ló megölése mögött mi állhat, s úgy véli, mind a szakrális, mind a történeti hagyomány elég sok adatot szolgáltat annak megállapításához, hogy a meghaló és más formában 'feltámadó' isten mítoszának gyökereiig el lehessen jutni, annak is (legalábbis egy változatában) a termékenységet *incestus*sal biztosító míthoszához, s ez volt az, amit már nem értettek a szerkesztő bölcsek sem. Emellett kísérletet tesz arra is, hogy a rituálében még homogén módon egyben, de többféle eszközzel – énekkel, recitálással, párbeszéddel, mozgással, tánccal, elbeszéléssel – megjelenített történetből és annak szakrális eljátszásából kibontsa a különféle, önálló műfajokat: a dráma kezdetét jelentő mímust, és külön a szöveges előadást, az előbbit tekintve a hajdani emberáldozatot helyettesítő-áldozat gya-

nánt kiváltó, az istenek és a közönség számára előadott szakrális előadásnak (Bhattacharyya, N. N., *Ancient Indian Rituals* 1996²:1–53). Mindez nagyon sok meggyőző mozzanatot tartalmaz, mégis érdemesnek látszik a fő vonalat a *Nagy Asszimiláció* vallási erjedésének kontextusában is megvizsgálni. Fentebb már volt szó arról, hogy a lóáldozat mint olyan tipikusan árja motívum. Az is annak tekinthető, ahogyan a szertartás során a javakért a mágikus hatással felruházott *mantrák*kal fohászkodnak, s az is nyilvánvaló, hogy az áldozat kellékei, a tűzoltárok stb. szintén a rigvédikus hagyomány folytatásai. Ami új motívum, s csak Indiában kerülhetett az áldozati szertartásba, az a termékenység-varázsló rítus sajátos eljátszása. (Ezzel részben ellentétes vélemény: Stutely, M., The Aśvamedha, *Folklore* 80 1969:253–261.)

A termékenységkultusz fontos szerepéről már fentebb is volt szó, az Indus Civilizáció vallásának tárgyalásakor és az *asvamédha*-elemzés elején is. A rituális szertartás mithizált változata ugyanis két lehetőséget is felvet annak értelmezésére, ki volt eredetileg a királynő és ki a partnere. Az Indus Civilizáció államformáját, hatalmi struktúráját egyelőre csak határozatlan terminusokkal írhattuk és írhatjuk körül. A mára négy nagyobb egységként elképzelt részből álló – mondjuk: Nyugati Hegyvidéki Állam, Indusi Középső Állam, Északkeleti Szaraszvati Állam, Délkeleti Káthiáwád Állam – konföderáció, vagy hódítással egységbe foglalt Birodalom élére még mindig célszerű a papi irányítás és a királyság valamilyen kevert formáját elképzelnünk, amelynek élén a *Papkirály* áll. Felesége – ha ókori keleti párhuzamokban gondolkodunk – a *Főpapnő,* akinek a feleség mivoltát is az határozza meg, hogy ő a *Legfőbb Istennő* (a *Magna Mater* alakjából *Prima Deá*vá társadalmiasult *Anyaistennő)* földi képviselője, papnője. Képzelhetnénk, persze, tisztán szakrális testületi irányítást is, de a sok ezer anyaistennő-szobrocska s a pecsételőábrák megmagyarázatlanok maradnának, miként akkor is, ha teljesen világi, királyi hatalmat tételeznénk fel. Ilyen méretű állam(ok)ban köztársasági államforma elképzelhetetlen. Ha maradunk az elsőként vázolt lehetőségnél, akkor a Birodalom szétrobbanása utáni helyzetre is – ismerve az Indus Civilizáció múltőrző képességét – mindenben hasonló államformát kellene elképzelni, kicsiben is, akár *purá*nként. A település élén álló vezető – a *pura* méretei miatt is – inkább a (későbbi) *puróhita* ('főpap') típusú szakrális vezető lehe-

tett, afféle karizmatikus személyiség, aki mágikus erejével védte közösségét, ezért is választották a feladatra (Heesterman, J. C., *Ancient Indian Royal Consecration* 1957:56). Mellette szerephez juthatott papnőként(?) hitvese, s körülötte lehetett egy papi testület is. Arra vonatkozólag semmiféle támpontunk nincs, hány felesége lehetett egy *indusi* férfinak: lehetett talán több is, ha az *asvamédha*-szövegekbeli helyzetet tekintjük, de még inkább valószínűsítik ezt a lehetőséget *Manu törvényei*nek a házasságkötésre vonatkozó előírásai, amelyek a *bráhmana varna*-beli férfiúnak négy feleséget engedélyeznek, minden varnából nősülhetnek, szinte úgy, mint a király az *asvamédhá*ra vonatkozó szövegekben (*MDhS* II. 12–13). A *pura*-lakók vallási életének középpontjában, mint évezredek óta, a termékenység és biztonság gondolata állhatott. A jóga és a dolgok mélyebb megértésére irányuló, spekulációra való hajlam ugyancsak az örökség része maradt, hiszen újjászületett a késővédikus szövegekben és heterodox tanrendszerekben. Az árjákkal, ha maradunk ennél a lehetőségnél, több fázisban történt érintkezéseik során kialakulhatott, mondjuk, egy sumer–akkád típusú *modus vivendi* lehetősége. Az indusiaknak csak a katonai hatalmon alapuló királyságot, a katonai arisztokrácia addig nem tapasztalt szerepét és kivételezett társadalmi helyzetét kellett tudomásul venniük. A kétféle eredetű papság hamar megtalálta a kultusz egybeolvasztásának eszközeit: kísérletük csapódik le a késővédikus tradíció hatalmas corpusában. Ebben a folyamatban történnek meg a megerősödő királyságok – nevezhetjük *rádzsaságok*nak is – kísérletei szuverenitásuk kiterjesztésére. A papi hatalom már mint mellérendelt, egyben a királyi hatalmat legitimáló erő van jelen. Az áldozati szertartásnak a szubsztrátum-közösség számára oly meghatározó fontosságú elemeit is magában kellett foglalnia. Lett légyen bármekkora is az állam, annak létalapja a termékenység maradt, s a termékenység biztosításának eszköze a szimpatikus mágia eszközeivel végrehajtott rituális cselekvéssorozat. Mögötte talán az a legősibb szertartás állt, amely a király feláldozásával újította meg a termékenység erőit, ám az is valószínű, hogy már a szakrális királyt is helyettesítő-áldozattal váltották meg alóla: ha létezett az istenkirályság intézménye, a késő-harappái korra bizonyára éppúgy átalakult, mint az óbirodalmi Egyiptomban. S ha már szakrális királyi funkcióját a legitimáló főpapi-főminiszteri

puróhita szerepkör váltotta fel, akkor a Főistent nem ő, hanem annak thériomorph formája helyettesítette a szertartásban.

Az „alku" másként is megköttetett: az *asvamédha* szertartásban a királynak mind a négy felesége, de az asszonyokkal és kíséretükkel együtt legalább százegy nő vesz részt. A csoport élén a *Mahisí,* az Első Feleség áll, mellette fontos szerep jut a Kedvenc Feleségnek, a *Vávátá*nak is, aki még abban az obszcén dialógusban is részt vesz, amely a nemzőerő virtuális felajzását célozza. Míg a Főfeleség kíséretét a király lányai alkotják, a Kedvencét a ksatrija előkelőségek leányai. A harmadik feleség, a *Parivrikti,* a még gyermektelen feleség a *szúták* és a faluvezetők lányainak kíséretében érkezik, a negyedik, a *Pálágalí,* aki maga is valamely főtisztviselő lánya, az udvari emberek lányait vezeti fel. A fontos szerep azonban a *Mahisít* illeti meg, szimbolikusan ő fogadja be a megtermékenyítő magot. Bár az ókor történelmét végigkíséri a Fő- és Mellékfeleségek párhuzamos története (lásd különösen Egyiptom újbirodalmi korszakát), itt a Főfeleséget jelentő szó nagyon árulkodó. Nyelvtanilag a *Mahisa* ('bivaly') szónak a nőnemű párja. Ha azonban felidézzük *Az Indus Civilizáció vallása* című fejezetben említett *Mahisászuramardiní*-míthoszt, mindjárt érthetőbb lesz előbbi utalásunk, hogy a Király Főfelesége az indusi hagyományban a Bivaly-Bikaisten (*proto-Brahmá*nak értelmeztük) feleségének földi képmása, korábban Főpapnője. Még két további érdekes mozzanat is van a *srauta-szútrák*ban: az egyik, hogy az áldozati szertartás során a teljes megtisztulási szertartássorozaton átesett király némasági fogadalmat téve szemléli az eseményeket. A másik a négy feleség társadalmi státusának a kérdése. A kíséret összetétele egyértelműen elárulja, milyen körből *kellett* feleséget választania a királynak. Leegyszerűsítve: a később kikristályosodó *varnarendszer* elemei ismerhetők fel a háttérben: a *Mahisí* csak bráhmana származású lehet; megkockáztatom, a *puróhita* lánya. Itt érdemes megjegyeznünk, hogy ez a jellegzetes főpapi hivatal, amely a nagyáldozatok (a *rádzsaszúja* 'királlyá-felkenés', az ehhez kapcsolódó, talán hasonló szerepű, árja eredetű *vádzsapéja* s az *asvamédha*) felügyeletét is magában foglalta, az eredetileg a főénekes szerepét betöltő *hótar* funkciójából nőtt ki. Eleinte szakrális teendőinek megszaporodása és bonyolultabbá válása emelte a korábban egymás mellett feladataikat ellátó papok laza közösségéből kialakult tekintélyes *ritvidzs* (körülbelül 'áldozatvezető') papi tanács

fölé, később, az állam erősödésével egyértelműen megnőtt világi feladatköre, amelyet az első évezred közepének monarchiáiban „miniszterelnöki" szerepnek tekintettek. Mindenképpen ő volt az állam második embere, s személye a *bráhmana varna* fokozatosan megszilárduló társadalmi vezető szerepének a garanciája. Ezt kellett tehát házasságkötéssel is megerősítenie az uralkodónak, s ezért nem lehetett a Fő- és Kedvenc Feleség szükségképpen azonos. Az előbbi viselte a szakralitás terheit, amelyek azonban a jellegzetesen patriarchális társadalomban – amely „felülírta" a korábbi, valószínűleg matriarchális világot – fokozatosan jelképesek lettek közösségi rítusként, papnő már nem lehetett, de a szubsztrátumhatás következtében az asszony megőrizte fontos szerepét a házi-családi szertartásokban. A Kedvenc Feleség a *rádzsanja* (az árja katonai arisztokrácia) köréből kellett hogy kikerüljön, ismét csak megelőlegezendő a *ksatrija varna* kivételezett helyzetét. Érdekes a harmadik feleség háttere: kísérete a köznép vezetőinek egyik csoportját reprezentálja, ezt látszik megerősíteni a falufőnökök említése. A *szúták* említése azonban különösképpen meglepő. Ők ugyanis úgynevezett köztes származásúak: *ksatrija* apa és *bráhmani* anya, vagy *bráhmana* apa és *ksatrijá* anya leszármazottai (*MDhS* X. 11, 12). Mint *ksatriják,* harcosok kocsihajtói, az eposzokban mint bárdok szerepelnek, akik a csatára a régiek hősi tetteinek előadásával lelkesítik a harcosokat. Szerepük tehát kétszeresen is fontos, ők a születő epikus hagyomány, a világi költészet letéteményesei, s mint ló- és kocsiszakértők, hajtók a csaták igen fontos tényezői. Helyzetük tehát mindenben köztes: származásban, társadalmi rangsorban. Azt, hogy a negyedik feleség az udvari emberek milyen beosztású és származású körét reprezentálja, a liturgikus szövegek nem árulják el. Későbbi analógiák alapján talán annyi megengedhető, hogy bennük a köznépi, tehát *vaisja* vezetőréteget kell keresnünk. Az ilyen műgonddal, a társadalmi realitásokra figyelemmel felépített szertartás, amelynek időtartama az esztendőt is meghaladja, jól mutatja, hogy a *Nagy Asszimiláció* folyamatait tudatosan irányították, s nem véletlenül rögzítették többször, több iskolában, ami azzal is járt, hogy több változat hagyományozódott, ami viszont a társadalom- és vallástörténeti kutatások szempontjából külön is szerencse. Mint példa pedig az olvasónak is betekintést nyújt a korabeli folyamatokba.

A *Jadzsurvéda* szerepét és jellegét jól mutatja a vizsgált példa: szertartási célú szövegei, előírásai szorosan kapcsolódnak a kultuszgyakorlathoz. A liturgikus formulákat a rituális gyakorlatnak megfelelően illesztették be. A *szamhiták* szövegeihez *bráhmana* szövegek, *szútrák, áranjakák** köre tartozik, s ezek minden iskola hagyományában megvannak. A *Jadzsurvédá*hoz ugyan a hagyomány révén (a hiányos *Csaranavjúha*-függelék, továbbá a kommentárok, és *purának*) százegy iskolát társítanak, abból nyolcvanhatot a *Fekete,* vagyis *Krisna Jadzsurvéda-szamhitá*hoz, tizenötöt a *Fehér,* azaz *Sukla Jadzsurvéda-szamhitá*hoz. A valóságban azonban a *Feketé*nek három, a *Fehér*nek két iskolai hagyománya maradt az utókorra. A *Fekete* és a *Fehér Jadzsurvéda-szamhiták* közötti különbség legfőbb jellemzője az, hogy az utóbbi a mantrákat logikusan az áldozati szertartások menete szerint rendezte el, a magyarázatokat külön *bráhmanák*ba foglalta, az előbbiben pedig a *mantra*-részekhez közvetlenül kapcsolódnak a *bráhmana*-részek.

A *Fekete Jadzsurvédá*nak három *sákhá*-hagyománya ismeretes: a *Taittiríja-szamhitá, a Káthaka-szamhitá* és a *Maitrájaní-szamhitá.* A *Taittiríja-szamhitá mantra* részeihez szorosan kapcsolódnak a megfelelő *bráhmanák,* amelyek okmagyarázó rítusleírások, theológiai fejtegetések, de nem térnek ki minden részletkérdésre. A *szamhitá*hoz kiváló *Padapátha* (szövegolvasati segédanyag) és igen jó *Prátisákhja* (hangtani-kiejtési magyarázat) tartozik. Több, jól hagyományozott kéziratban maradt fenn. A *Kathá*nak tulajdonított *Káthaka-szamhitá* (amelyet a *Csaraka-iskolá*hoz is kapcsolnak) öt könyvből álló gyűjtemény, amelyből az első három könyv részei, a *mantrák* és a *bráhma-*

* A *bráhmana* szó kétféle jelentésben használatos az óindben. Betű szerinti különbség nincs közöttük, így a magyar átírásban nem különböznek. Az egyik jelentés a tágabban értett 'pap', 'a szent szövegek/a rituálé tudósa', utóbb, a *varnarendszer* kialakulása után, az értelmiségi foglalkozásokat egybefoglaló *varna* neve. A szanszkrit szó hangsúlya ebben az esetben az utolsó szótagra esik. Amennyiben műfajról van szó, mint a fentebbi szövegben, és a késővédikus irodalom részeként, vallástörténetileg a róluk elnevezett *bráhmanikus korban* keletkezett szövegeket jelenti, akkor a hangsúly az első szótagon van. Megjegyzendő, hogy az újind kiejtésben a nyomatéki hangsúly vált általánossá, s az az első szótagra került, a szóvégi *-a* hang ugyanakkor lekopott. A köz-hindíben, éppen ezért (s talán az angol hatására) *bráhman* formában írják, és *bráhmin*ként ejtik a *bráhmana varna,* vagy az odatartozó személy jelölésére. A *bráhmana varna* tagjait a *bráhman* alakkal jelöljük, a szövegeket, a műfajt pedig a *bráhmana* formával, így nem téveszthetők össze, kivételek csak egyértelmű helyzetben fordulnak elő.

nák, lényegében megegyeznek a *Taittiríja-szamhitá* anyagával, a negyedik könyv olyan áldozati formulákat (*anuvákjá*kat) tartalmaz, amelyeket a *hótar* vagy a *maitrávaruna* nevű segítője recitál, amikor az áldozathoz hívják az isteneket. Az ötödik könyv a lóáldozathoz (az *asvamédhá*hoz) kapcsolódó kiegészítő jellegű szövegeket tartalmaz. Eredetileg a könyvekhez saját *bráhmana* tartozott, az azonban nem maradt fenn. A harmadik *Fekete Jadzsurvéda* gyűjtemény a *Maitrájaní-szamhitá*. *Jadzsusz*ait tekintve megegyezik az előbbiekkel, a *bráhmanák* mithológiai fejtegetései azonban jobban hagyományozottak amazokénál.

A *Fehér Jadzsurvéd*át a *Vádzsaszanéjí-szamhitá* reprezentálja, amely két recenzióban maradt az utókorra: a *Kánva*- és a *Mádhjamdina*-recenzióban. A *szamhitá* negyven fejezetből *(adhjája)* áll, ebből az első tizennyolc korábbi a többinél, mert nagyfokú egyezést mutat a *Fekete Jadzsurvéda* régebbi részeivel, s ezeket a fejezeteket kommentálja a *Satapatha-bráhmana* ('Százösvényű bráhmana') első kilenc könyve is. Ebben a részben még vannak prózai *mantrák* is (meg még az *asvamédhá*ra vonatkozó 22–25. *adhjájak* tartalmaznak ilyeneket). A versszakok több mint fele a *Rigvéd*ából való, a többi a rituálé igényeinek megfelelően született. Ez a tény is a régiség mellett szól, az átmenetiség periódusában ugyanis szükség volt a nemvédikus, de már a népi vallásosságban igen fontos szerephez jutó istenekhez is fohászkodni, nekik ajánlani az áldozatot. Az említett első tizennyolc *adhjája* tartalmilag is a régi védikus hagyományhoz kapcsolódik, az árják korai kultuszgyakorlata jelenik meg bennük. Itt találhatók a Téli- és Újhold alkalmából bemutatandó *darsapúrnamásza* áldozat szövegei és leírása, a napi tűzkultusz *mantrái* a reggeli és az esti *agnihótrá*hoz, s az évszakkezdő négyhavonkénti *(csáturmászja)* áldozathoz (I–III). A prózai *jadzsusz*ok között ilyeneket olvashatunk: „Ezt (az áldozati ajándékot felajánlom) Agninak, ezt Indrának!", vagy „Üdv Agninak, a házigazdának!", „Agni fényesség, fényesség Agni. Üdv! Szúrja fényesség, fényesség Szúrja. Üdv!" (*VSz* III. 9. – ford. Schmidt József). A jólétért fohászkodva: „Ez, Agni, a te gyújtófád! Növekedjél és gyarapodjál általa! Növekedjünk és gyarapodjunk mi is!", „Testvédő vagy, Agni! Védd a testemet! Életadó vagy, Agni! Adj nekem életet! Erőt adó vagy, Agni! Adj nekem erőt!" (*VSz* II. 14.; III. 17. – ford. Schmidt J.). A következő öt könyvben a *szóma*áldozatokhoz való, illetve az azokhoz

kapcsolódó állatáldozatokhoz szükséges *mantrák*, *jadzsusz*ok találhatók. A kilencedik és a tizedik könyvben két speciális *szóma*áldozat anyagát olvashatjuk. Ezek egyike a *rádzsaszúja,* másika a *vádzsapéja.* A *vádzsapéja* 'erőivó' szertartás, amelyet a *rádzsaszúja* előtt mutatnak be, de szerepel az *asvamédha* előáldozataként is. Eredetileg bizonnyal önálló *szóma*áldozat lehetett, amelyet a törzsfő vagy valamelyik nagy harcos mutatott be, kocsiversennyel egybekötött *szóma*fogyasztással, az előtte álló feladathoz biztosítandó a szükséges teljesítőképességet: „Te [kocsi] vagy Indra villáma, te nyered el az erőt (a *vádzsát*); nyerjen általad ez [a férfi] is erőt (*vádzsát*)! A *vádzsa* életre keltése közben szavakkal köszöntjük a Nagy Anyát, neve szerint *Aditi*t, akin az egész világ nyugszik. Hozzon itt [e világon] számunkra napfényt *Szavitar*!" (*VSz* 9, 5 – ford. P. I.)

Nagyon is ezt látszik valószínűsíteni a *Rigvéda*ból említett X. 119. Indra-himnusz, amelyben a *szómát* fogyasztó isten pontosan úgy viselkedik, mint a *szómától* győzelemittas földi másai. Az áldozatot a *Satapatha-bráhmana* (V. 1. 1, 1 skk.) írja le részletesen: az áldozótéren nagy méretű, magas és erős *júpát* állítanak (*udumbara*-fából), hozzá létrát támasztva, a tetejére lepénykenyeret tesznek (az Égatyának vagy az isteneknek?). Az áldozati oltárnál öt *vádzsapéja*-kupát, tizenhét *szóma*-kupát és tizenhét *szúrá*val (gabonából erjesztéssel készített részegítő itallal) töltött kupát helyeznek el. Az ötöt az évszakoknak (vagy inkább az égtájaknak, mint a *rádzsaszúja*ban), a harmincnégyből harminchármat a *Rigvéda* isteneinek, egyet *Pradzsápati*nak, a Teremtés Urának. A lovaskocsikkal a körpályán, amely talán a Nap útját szimbolizálja (Heesterman, J. C., *The Ancient Indian Royal Consecration* 1957:115–134) – miután az *adhvarju* pap a lovakat is feltöltötte erővel –, megkezdődik a verseny. Ha királyi szertartásról van szó, tehát, ha utána *rádzsaszúja* következik, egy fogat fut a pályán, a királyé. A tisztító szertartáson átesett királynét a *júpá*hoz vezeti a *ritvidzs*-papok egyike (a *szóma*áldozatoknál fontos szerepet játszó *néstri*), miután *kusa*-fű ruhába öltöztette. A férj és a feleség felmennek a létra tetejére, köszöntik az isteneket, akik erővel árasztják el őket. Feldobnak az áldozóhoz tizenhét *asvattha*levélbe tekert sócsomagocskát. Az áldozó ezután *Prithivi*hez fordul, az ő áldását kéri, majd leereszkednek. A földön egy aranylapocskára kell lépnie, ezzel az istenekhez hasonlatosan halhatatlanná válik az áldozat bemutatója. Utána a pap egy *udumbara*-fából, kecske-

bőrrel letakart trónusra ülteti: így nyeri el a királyi erőt. Még tizenhatféle ételt kell elfogyasztania; a tizenhetedik félét nem eheti meg, mert nem a javak összessége, hanem csak a bőség illeti meg. A szertartás a záró rítussal és fohászokkal ér véget. Látható, hogy az áldozati szertartás eredeti magja is teljes értékű erőszerző rituálésorozat volt. A vele párban bemutatandó *rádzsaszúja* szertartásnak csaknem ugyanaz a célja, de azt némiképp másként éri el. Először is egy-két évnyi időtartam szükséges hozzá, s aligha a jelölt szándékán, mint jelöltségén múlik, hogy megtarthatja. Az *udumbara*-levéllel való megcsapkodás és esővízzel való megöntözés termékenységrítusnak mutatja. A két fő *bráhmana* vonatkozó szövegei (*SBr* V. 2. 3, 1 skk., *AitBr* VIII. 1–28) a ritust két fő részre tagolják: az első fázisban egy tisztító szertartásra kerül sor, amelyet egy négynapos beavató szertartás követ mint *szóma*áldozat. Egy évre rá történik meg a tulajdonképpeni felkenés szentelt vízzel/olajjal. E szertartás részeként a királynak meg kell szentelnie a bőség egyik forrását jelentő szarvasmarha csordát, íjával érintve meg az állatokat; részt kell vennie egy rituális kockajátékban is, amelynek öt dobókockája az öt égtájat szimbolizálja stb. (*SBr* V. 4. 3, 1 sk., V. 4. 4, 6–7). A fő szertartáson a *bráhmanok,* a katonai arisztokrácia *(rádzsanja)* és a hivatásos katonaság *(ksatra),* valamint a közemberek *(vis)* képviselői vettek részt. Mindegyik csoport számára más fából készítették az áldozóedényt, amelyből a leveles *udumbara*-ággal megszentelt nedűt csapkodták a királyra: „Én [az áldozópap] meghintelek *Szóma* ragyogásával, *Agni* fényességével, *Szúrja* tüzességével, *Indra* erejével. Légy a királyi erők ura! Védelmezz az ellenségtől!" (*VSz* 10, 17 – ford. P. I.)

A szertartás eme záróeleme a király és a népe közötti köteléket szakralizálta, egyszersmind kifejezte a kölcsönös függőséget. A *bráhmana* pap (valószínűleg a *hótar*) kitüntetett szerepe révén – hiszen a beavató fázisban ő játszotta a főszerepet mint a titkos tanítások tudója – biztosította, hogy az ő részvételével vált megszenteltté és legitimmé az uralkodó hatalma. Így egyszerre igazolódott nélkülözhetetlensége és erősödött meg az államon belüli pozíciója.

Vallástörténetileg még magyarázatra vár, miképpen kapcsolódott egybe a beavató szertartás és a *szóma*áldozat. A *szóma* valódi alapanyaga ekkor már nem, vagy csak nehezen volt beszerezhető. Különféle szubsztitútumokat, amelyeket az egyszerűség és a hagyo-

mány kedvéért ugyancsak *szómá*nak neveztek, használtak ugyan (*SBr* IV. 5. 10, 1–6.), valójában a pszichológiai hatás legalább olyan fontos lehetett. A beavató szertartás *(diksá),* amelyben több kutató az *upanajana* előzményét látja (Stutley, J. & M., *Hinduism* 1977:78–79), mantrával vagy valamiféle spirituális élménnyel, amit *szóma* (jellegű) intoxikáló nedű igen mértékletes fogyasztásával is elérhettek, valójában a lélekvándorlás gondolatával ismertette meg a beavatandót. Ez a tan – amely először a *bráhmaná*kban jelenik meg, s teljesen idegen volt az árja gondolkodástól – bizonyosan az indusi szubsztrátum révén került a szertartásba. Ugyanígy a késővédikus-bráhmanikus korban kerül a védikus-bráhmanikus gondolkozásba *Pradzsápati* alakja, s fonódik össze – megtöbbszöröződve – egy időre a majdnem *héróesz epónümoi* rangjára jutó *risik* figuráival. Maga *Pradzsápati* mint a 'Teremtés Ura' később beolvad *Brahmá* alakjába.

Az áldozatok céljából és a felhasznált kellékekből arra következtethetünk, hogy itt két különböző kultúra (részben) azonos szándékú szertartását kapcsolták össze egy-egy jelentős áldozati szertartásba, majd összetett nagyáldozattá. A királyszentelő, erőit megújító szertartásnak nem volt értelme olyan társadalomban, amelyben nem volt még királyság. Gondolhatnánk a törzsfőnök erőinek a megújítására is, ám annak ellentmond az *asvattha-* és *udumbara*-fa levelének használata a szertartásban. Az előbbit már az *Atharvavéda* (*AV* III. 6) mágikus tulajdonságokkal ruházta fel, például azzal, hogy megvédi az áldozót az emberfeletti lényektől, legyőzi ellenségeit stb. Emlékeztetnem kell az indusi *Asvatthás Istennő*re, s a rituális rendeltetésű edényeken oly gyakori *asvattha*-levél-/-ág-ábrázolásokra. Az *udumbara* (Ficus glomerata) szintén a Szubkontinens jellegzetes növénye, bőséges termése okán nagy tiszteletnek örvendő termékenység-szimbólum, amelyhez számos ősi hiedelem kötődik. A *Taittirija-szamhitá* így mondja: „A *júpa udumbará*ból van; az *udumbara* erő, a szarvasmarha erő; valóban, [az áldozó] az erő révén nyeri el a maga számára az erőt és a szarvasmarhát." (II. 1. 1. 6. – ford. P. I.) Ez egyértelmű utalás az *udumbara*-fában lakozó szent, avagy mágikus erőre. Számos más *bráhmana*-szöveghely is megerősíti ezt: az árják nem használtak fából való széket, a *Rigvéda* szóanyagában még nem fordul elő az *ászandí* 'ülőhely', 'szék', a késővédikus kor szakrális szövegeiben, a *Jadzsurvéda*ban és az *Atharvavéda*ban azonban többször. Nem a szék mint bútor fontos számunkra, noha a szé-

kek különféle színes leírásai jól mutatják az újdonságra való rácsodálkozást. Az az ülőalkalmatosság, amelyet az áldozati szertartások során használnak mint királyi széket, mindig *udumbará*ból készül, csak magassága változik, lehet térdmagasságig érő (*SBr* XII. 8. 3, 4 sk.), a trónus vállmagas ülőhely (*SBr* XIV. 1. 3. 8.), de lehet zsámoly is (*SBr* VI. 7. 1. 12). Megjegyezhetjük: a *jóga*pózban ábrázolt *proto-Brahmá* az indusi pecsételőkön éppen ilyen zsámolyon ül. Az *Atharvavéda*ban amulettet említenek, amely *udumbará*ból készül, s amely az erényes férfit gazdagsággal jutalmazza, a hőst katonai sikerrel (*AV* XIX. 31, 1–14), s mint amulett, távol tartja a rontást (*SBr* III. 2. 1. 32). A *purának* ('régi történetek') további érdekes adatokkal szolgálnak: a *Siva*-templomok szentélybejáratának faburkolatát ugyancsak *udumbará*ból kellett elkészíteni. A Szómának telihold napján bemutatandó engesztelő áldozathoz *udumbará*ból vájt edényben kellett az aludttejet felajánlani (Dange, S. A., *Encyclopaedia of Puranic Beliefs and Practices* 1986–1990:I, 323; IV, 1320). A *Varáha-purána* temetési szertartáson használandó olyan *udumbará*ból faragott áldozóedényt ír le, amelyből a halottat vízzel hintik meg, miután a vízbe fekete szezámmagvakat szórtak (Dange, S. A., *i. m.* I, 345). Áldozókanálként is használták (*Taitt. Sz.* V. 4. 7. 3). Ezeket a lehetőségeket a *Taittiríja-szamhitá* meg is fogalmazza, sőt felsorolja a többi, rituális eszközök készítésére alkalmas, a fügefafélék családjába tartozó fát is: „Üdv neki! Üdv nekik! [Ezekkel a szavakkal] áldoz nekik, és ezáltal megbékíti őket. *Njagródhá*ból, *udumbará*ból, *asvatthá*ból vagy *plaksá*ból van a tűzgyújtó fa; ezekben lakik a *Gandharva,** az *apszaraszok;*** valóban megbékíti őket önnön otthonukban." (*Taitt.* Sz. III. 4. 8. 4. – ford. P. I.) A *Rigvéda*ból csaknem teljesen hiányzik a növények, szent fák tisztelete. Amint megjelenik a védikus irodalomban, csupa olyan fa- vagy más növényféle (például lótusz) bukkan fel, amelyet csak azután ismerhettek meg az árják, miután beköltöztek a Pandzsábba, illetve eljutottak Madhjadésa térségébe. Nem maguktól ruházták fel e növényeket szentséggel: a szubsztrá-

* Itt valószínűleg az égi *szómát* (esőt) őrző isten; a későbbi hagyományban varázserővel rendelkező mithikus népek (ilyenkor többes számban említik őket), akiket égi zenészekként is említenek.

** A 'vizekben járók' – alakjukat változtatni képes vízitündérek, akik mint égi táncosnők a muzsikus *gandharvák* feleségei; valójában ősi föld- és vízszellemek lehettek, vagy ilyeneket tisztelő primitív népek.

tum-lakosság már évezredekkel korábban tisztelte őket, az indusiak igen gyakran ábrázolták őket pecsételőkön, cserépedényeken, amuletteken vagy kelmén, mint a lóherét a papkirály köpenyén. A *Nagy Asszimiláció* folyamatában ezek az elemek maguktól értetődő természetességgel váltak a közös kultusz elemeivé. Az áldozati szertartásban az árják szent füvei és gombája is sokáig megőrizte fontosságát. Megtámogatható a fenti értelmezés további adatokkal is: az *udumbarák* mint népcsoport is léteznek az ind hagyományban. Elsősorban az eposzok és a *purának* említik őket, méghozzá ahhoz elégséges adatok körében, hogy földrajzi helyzetüket is meg lehessen határozni. A *purának* geográfiáját vizsgáló S. M. Ali a madhjadésai puránikus horizont felől körültekintve a Jamunán túli, azaz nyugat-indiai területeken találta meg azoknak a kicsiny országoknak a konföderatív államát, a Sálva *dzsanapadát*, amelynek egyik tagját éppen az *udumbarák* alkották. Minden forrásadatot figyelembe véve megállapította, hogy ez a *dzsanapada* az Aravalli hegyvonulat nyugati oldalán terült el, némely tagjai közvetlenül Madhjadésa szomszédságában (emiatt néhány *purána* oda is sorolta őket) (Ali, S. M., *The Geography of the Puranas* 1966/1973[2]: 136–138). Azt pedig, hogy a jelzett területen belül hol éltek, a görög földtajztudós Ptolemaioszoknak köszönhetjük, akinek térképészeti adatai nyomán nagy valószínűséggel lehetett az Aravalli legmagasabb csúcsainak környékére, az Abú-hegy régiójába helyezni az *Odomboerae* népet. (McCrindle, J. W., *Ancient India as Described by Ptolemy* 1884/1985[R]:149). A népnév egyébként Kálidásza szanszkrit költő és drámaíró *Harivamsa* című művében még az i. sz. 5. században is felbukkan, királyi fajtaként említve. Az *udumbarák* legkorábbi és legkésőbbi földrajzi helye megerősíti indusi, protodravida eredetüket. A *Jadzsurvéda* rövid részletének elemzése ily módon nemcsak az adott szöveg jellegét tárta fel, megmutatva az áldozati szertartások rendszere mögötti bonyolult vallástörténeti folyamatokat, hanem történeti és kultúrtörténeti mozzanatokat is megvilágított.

Visszatérve a *Vádzsaszanéji-szamhitára*: a *szóma*áldozatokkal foglalkozó *adhjájak* után, a tizenegyedik és tizennyolcadik közöttiek az *agnicsajana* ('tűzoltár-építés') szertartásával foglalkoznak. Maga az építés bonyolult rituális szertartás, amelynek minden soron következő lépését szabályok határozzák meg. Az oltár kiterjesztett szárnyú madár, vagy más ábra alakját mintázza. A gondosan előkészí-

tett terepen mérnöki pontossággal mindent megterveznek, minden szükséges dolgot előkészítenek (a részletek a *Satapatha-bráhmaná*ban [*SBr* VI–X], illetve a *Sulvaszútrák*ban olvashatók). Az egész szertartás a világteremtést imitálja. Az építkezés során állatáldozatra is szükség van: az öt feláldozott állat (lehet, hogy eredetileg egyikük ember volt?) fejét beépítik magába az oltárba, a testüket vízbe dobják, majd a vizet a termeszhangyák építményéből nyert agyag meggyúrásával téglák megformálására használják. Az első téglát az áldozó felesége készíti, aztán ő maga is, és szimbolikusan ki is égeti. A téglák az oltár, azaz például a madár alakjának megfelelően a háromszögtől a szabályos és szabálytalan sokszögig többféle alakban készülnek, részben, hogy pontosan illeszkedjenek, részben, hogy az öt rétegben lerakott oltár ábrája a megfelelő esetekben különbözzék a többi rétegétől, más a két páros egymástól is különbözhető, és más a páratlan rétegek egymással egyező rajzolata (lásd az illusztrációt). A madár lehet sas *(szuparna),* sólyom *(sjéna),* vagy készíthető az oltár valamilyen szent tárgy (például *szóma*teknő) mintájára. Minden lépést *diksá* előz meg, *mantrák* kísérnek. Az oltár alapjába kicsiny, aranyból való emberfigurát helyeznek el. Az öt rétegbe összesen tízezer-nyolcszáz téglát építenek be, az egyes rétegeket agyaggal burkolják. A kész oltárra különféle áldozati eszközöket, és egy élő teknősbékát helyeznek. A szövegek eltérően határozzák meg, mennyi idő alatt készül el egy tűzoltár: a nagyméretűhöz talán egy esztendő szükséges – az első négy réteghez nyolc hónap, az ötödikhez további négy –, a kisebbhez öt nap is elég lehet. A speciális alkalmakra épített tűzoltáron *szóma*t és állatot is áldoztak, az isteneket az áldozat céljának megfelelően hívták az áldozathoz (Eggeling, J. [ford.] *SBr in* SBE: Introduction; Sen, Chitrabhanu, *Dictionary of Vedic Rituals* 1978: 31–32).

Vallástörténetileg érdekesnek tekinthető, hogy ilyen kontextusban maradt fenn a *Vádzsaszanéjí-szamhitá* tizenhatodik *adhjáj*ában (és a *Taittiríja-szamhitá* IV. 5.-ben) az úgynevezett *Satarudríja*-himnusz vagy ima, amely számos érdekes kérdést vet fel. Itt fordul ugyanis elő legkorábban az a műfaj, amely a népies *hinduizmus*ban teljesedik ki, nevezetesen az Isten (láthatólag az *egyedüli* a pillanat fohászában) sok-sok, jelen esetben száz – később majd akár ezer: például a *Visnuszahaszranáma-kathana* a *Mahábhárat*ában [XIII. 149], a *Sivaszahaszranáma-sztótra* [*MBh* XII. 284, 16 skk.] – nevét, azaz valójában jelző-

jét az áldozó azzal az igénnyel sorolja, hogy magának érdemeket szerezzen. M. Winternitz (*HIL I* 1981:172, 382) szektariánus beszüremkedésnek gondolja, kivált az eposz vonatkozásában, A. Weber (*The HIL* 1981[R]:110–111) a kor társadalomtörténeti képére vonatkozólag jegyzi meg, hogy ilyen anyag, továbbá a többi „szokatlan" áldozati formát említő harmincadik fejezet a sok köztes-varnájú személyre való utalással csak olyan korban születhetett meg, amikor valós társadalmi feszültségek voltak jelen a társadalomban az *árják* és a *vrátják*nak nevezett bráhmanizálatlan árják és bennszülött lakosság között, s emiatt jelentek volna meg a védikus *Rudrá*ra utaló pejoratív jelzők. Ugyanakkor, semmilyen módon nem azonosítja, mit, vagy mi mást ért bennszülöttön, mint a szubsztrátumlakosságot. Megjegyezhető, hogy Weber fél évszázaddal az Indus Civilizáció felfedezése előtt zseniálisan érzékelte az árja hódítást követően kialakult indiai viszonyokat, s ez egész munkásságában megmutatkozik.

Hasonlóképpen vélekedik Hopkins (Hopkins, E. W., *Religions of India* 1885/1977:176–181), aki a szövegek alapján *implicite* meg is különböztet két árja bevándorlást, amelynek Pandzsábot érintő hullámával hozza összefüggésbe az elsőt, míg a Kuru-Panycsála felé gravitáló, majd Madhjadésában egészen Magadháig eljutó csoportokkal a másodikat, ez utóbbiakat téve meg – joggal – a késővédikus-bráhmanikus örökség letéteményeseinek. Történelmi szempontból két érdekes körülményre kell felfigyelnünk: évtizedekkel az Indus Civilizáció felfedezése előtt nyilvánvaló volt a *Véda*-kutatók számára, hogy már az i. e. I. évezred közepén kétféle árják éltek a Gangá-medencében, s hogy a nyugatiak vallásukban vagy nagyon archaikus, vagy nagyon kevert örökséget hordoztak, amelyből hiányzott a klasszikus *srauta*-szertartásokban már meglevő *diksá* – talán 'az áldozat értelmébe beavató *mantra* ismeretе'-vel adhatjuk vissza lényegét (későbbi fejlődéséhez: Gonda, J., *Change and Continuity* 1965/1985:315–462) –, amelyből majd a kétszerszületett fiúgyermekek beavató szertartása, az *upanajana* kialakult Madhjadésában, s amely már a *lélekvándorlás,* az *újjászületés*ek tanával való ismerkedést is előkészítette. A másik mozzanat a nyelv kérdése, amelyről több szöveg megjegyzi, hogy a *vrátják*nak nevezett „nyugati" árják – hozzátehetjük, hogy a velük keveredett indusiakkal együtt – más (*SBr* II.2.2.6, 4.3.14), *prákrit* jellegű nyelveket beszéltek, mint a „keleti" árják, azaz az

előbbiek talán *paisácsi,* az utóbbiak a *mágadhí prákrit*ot használták. Csakhogy miközben az élő nyelv Magadhában is prákritizálódott (a szubsztrátumhatás következtében), aközben a szakralizált védikus örökséget segédtudományai segítségével és a bráhmanok kivételezett szerepének és társadalmi helyzetének megteremtésével – eredeti formájában is – védikus ind, korai vagy epikus szanszkrit nyelven megőrizték. Az *Atharvavéda* és a buddhista szövegek nyelve éppen azt mutatja, hogyan távolodott el egymástól a szent és a beszélt nyelv (Keith, A. B. *in* Rapson, E. J. ed. *CHI* 1922:130–131). Heesterman transzhumáló (legelőváltó) életmódot folytató indoárja harcosbráhmanoknak tekinti őket („warrior-brahmin" – Heesterman, J. C., *Inner Conflict,* 1985:125–126), ezért van szükség a *vrátjasztóma* szertartásra, amely utólag beilleszti a kétszerszületett *bráhmanok* közé őket. Abban igaza van, hogy a *bráhman* – ha volt ilyen elkülönült réteg már az i. e. II. évezredben – még nem volt csak papi szolgálatra szakosodva – a félnomád közösség túlságosan nagy létszámú ilyen csoportot nem tarthatott volna el –, vándorlás, területszerzés idején osztozni volt kénytelen a harcosok feladataiban, s éppen a *díksá* emelte aztán e réteget utóbb kiváltságos helyzetbe (Heesterman, J. C., *Inner Conflict* 1985:106). Ekkor vált jogosulttá bizonyos típusú áldozatok bemutatására, így térhetett vissza(?) a társadalomba (Heesterman, J. C., Vratya and Sacrifice, *IIJ* 6 1962:1–37). Ennek az elképzelésnek az a gyöngéje, hogy a sokkal későbbi *vrátjasztóma* szertartást a II. évezredi *bráhman*oknak nevezett árjákkal hozza össze, s az utóbbiakat – kicsit abszurd módon *bráhman harcosok*nak nevezi, miközben életmódjuk alapján *harcos-vaisják* lehetnének. Itt ugyanis más a helyzet, mint a *Mahábhárata* némely hőseivel, akik között valóban voltak fegyverforgató *bráhmanok* is, akik tanították a hadi tudományokat. Kérdéses az is, hogy a *vrátja-árják* megjelenése összehozható-e a „tengeri népek vándorlása" néven elhíresült i. e. II. ezred végi hatalmas eurázsiai népmozgásokkal, s hogy mindennek volt-e köze az *axiális kor* kialakulásához. Mivel a *vrátja*kérdés sok változáson ment keresztül, először ezeket a fázisokat kellene megvizsgálni. A *vrátják*at illetően, éppen másságuk miatt, arra is gondoltak kutatók, hogy ők a „nem-árja vallás letéteményesei" voltak (Hauer, J. W., *Der Vrātya* 1927:16 sk.). Anélkül, hogy ezt az elképzelést állítanánk szembe Heestermanéval, figyelnünk kell, milyen tulajdonságokkal, szokásokkal, vallási szertartásokkal jellemzik

a szövegek a *vrátják*at. Egyfelől ló-, öszvér- vagy szamárfogatú szekereiket említik, s azt, hogy ezek mintegy hordozható színhelyül szolgáltak vallási szertartásaikhoz. Öltözködésük is eltért a többi árjáétól: fejükön turbánt viseltek, nyakukban aranyérmékből *(niska)* láncot és fülbevalókat, fekete volt ruhájuk színe. (Stutley, M. & J., *Hinduism* 1977:339). Ha semmi szokatlan nem lett volna mindebben, fel sem jegyezték volna. A turbán viselésére számos indusi terrakotta figura utal: nők és férfiak is hordhatták (Marshall, Sir John, *MD* III. 1931:XCIV:11; XCV:21, 30, és ad egy máig továbbélő példát: CLIX.8; Mackay, E., *Chanku-Daro* 1943:LIII.8) – jól megfelelt a helyi téli és nyári klímának. Már III. évezredi leletként több olyan gyöngysor előkerült, amelyen a gyöngyszemeket arany korongocskákkal tagolták (Marshall, MD *III.* 1931:CXLIX:4, 5, 7; Jansen, M. et al., *Forgotten Cities* 1991:Pl.120), arany fülbevalót ugyancsak ismerünk (lásd a *Forgotten Cities on the Indus* kiállítás [1987] katalógusát, 45). Azt viszont nem tudjuk, milyen volt a közemberek hétköznapi ruházata; talán a színe sem érdektelen (hiszen Mohendzsó-Dáróban feltártak kelmefestő műhelyt), az anyaga azonban inkább: a gyapotkelme, amely az indusiak textilspecialitása volt. Az *árják anikonikus,* azaz ikonokat, istenábrázolásokat nélkülöző szertartásait minden rájuk vonatkozó szakmunka hangsúlyozza; furcsa lenne szekereikben hordozható szentélyeket látnunk. Fontos azonban az *Atharvavéda* azon információja, hogy a *vrátják jóga*gyakorlatokat végeztek, ismerték a lélegzésszabályozást *(pránájáma)* és a transz-állapot előidézését. Arról már volt szó, hogy a *jóga* bizonyosan *nem-árja* eredetű elme- és testgyakorlatok aszketikus rendszereként született (lásd a *jóga*pózban ülő indusi pecsételőfigurákat: 18. és 19. kép), amely, ha más nem, a belső én megismerésének és kiteljesítésének (és kiterjesztésének?) egyik eszköze lehetett. Kérdés, kapcsolódott-e valamelyik istenhez, valamely kultuszhoz a gyakorlása. Ha igen, *Siva* előképe, a *proto-Siva* az első jelölt. De a *jóga*hoz kapcsolódó *tapasz* ('forróság', 'aszkézis', az utóbbi által előidézett mágikus, teremtő hőenergia, a megtisztulás, ezáltal a spirituális újjászületés eszköze) révén bármely Teremtő-isten kultuszának is része lehetett, a *proto-Brahmá*énak és a többiekének, az istennőket sem kizárva; a késővédikus korban *Agni*val éppúgy összekapcsolják, mint *Pradzsápa*tival, generálása az *upanisadok*ban az önmegvalósítás, az önazonosság megismerése révén elnyerendő megváltás egyik útjára, a *tapta-márgá-*

ra vezeti a *móksá*t keresőt (Kaelber, W. O., *Tapta Mārga* 1989). Mindenesetre figyelemre méltó, hogy a *vrátják* kultuszai később a *Siva*-kultuszhoz asszociálódtak (ami szintén praevédikus eredete mellett szól), mint a legtöbb szélsőségesnek ítélt szertartás, kultikus gyakorlat, köztük a *muniké* (megszállottak, bölcsek, látnokok, aszkéták, leginkább olyanok, akik hallgatási fogadalmat tettek), *késin*eké (mithikus tulajdonságokkal felruházott hosszú hajú vándoraszkéták – nekik vagy róluk szól a *Rigvéda* X. 136. himnusza). R. N. Dandékar, aki a *Rudra–Siva* összeolvadásban átmeneti vallástörténeti pillanatot ragad meg az indusi jellegű Siva teljes győzelmének és Rudra elhalványulásának a végeredményében (Dandekar, R. N., *History of Hinduism* 1967:50–51), az indusi *proto-Siva* elemzése kapcsán felhívja a figyelmet egy Harappában előkerült téglalap alakú, két oldalán ábrát tartalmazó táblácskára (Vats, M. S., *Harappā* II. 1940:pl. CIII:305; *CISI* 1 1987:208:HI176A, 176B, 176a), amelyen ugyanazt a *proto-Siva* alakot véli felfedezni, mint az általunk *proto-Brahmá*ként interpretált, s mások által leggyakrabban *proto-Siv*ának tekintett pecsételőn (20. kép). Úgy gondolom, a harappái pecsételőt illetően igaza van Dandékarnak: az egyik oldalon valóban látható egy bika, fölötte (talán?) egy háromágú szigony, s mellette egy álló férfialak – mintha hosszú hajfonata is kivehető lenne (a szép hajú és a hosszú hajú – *késin* – valójában szinonimák, e jelző egyaránt társul *Rudrá*hoz és *Durgá*hoz). A Dandékar által látott *lingam*ot legfeljebb az istenalak bal oldalán ábrázolt, nehezen azonosítható építmény – amely bambusznádból épített szentély is lehet – foglalhatja magába. A másik oldal figurája egy *jóga*pózban ülő férfialak – bal válla fölött hatalmas, jellegzetes (lófarokszerű) hajzattal. Jobb oldalán a fán ülő istennő és egy rá visszatekintő tigris látható (mint a 25. képen). Az ülő istenalak balján egy építmény, benne feltartott farkú, hátranéző állat (a tigris kicsinye?), kívül a trónus-zsámoly és az építmény között egy nyúl. Ez utóbbi képsorról csak annyi mondható, hogy ismeretes néhány nyúlábrázolás például bronztábláról (például *CISI* 1 1987:388). Ha igaz a Tigris-istennővel kapcsolatban megfogalmazott *proto-Durgá*-értelmezésünk (24. és 25. képek), akkor a férfialak *proto-Siva*ként való azonossága is feltételezhető. Ez esetben azonban más figurák hajviseletére mint ikonográfiai azonosítóra jobban oda kell figyelnünk, ami sok további vizsgálatot igényel. Megjegyzendő viszont, hogy *proto-Brahmá*nak nincs az ábrázoláso-

kon hosszú haja, árulkodó hajfürtje, míg *proto-Siván*ak van, amit ikonográfiai szempontból is megkülönböztető jegynek tekinthetünk. Az azonban valószínűsíthető, hogy ugyanez az isten Tigris-istenként is megjelenik thério-anthropomorph alakban (*CISI* 1 1987:77:311). Kérdés, persze, hogy a *Rigvéda* VII. 18.6, úgynevezett *Dasarádzsnya*-himnuszában a bivalyszarvú *proto-Brahmá*ra és/vagy *proto-Siv*ára utal-e közvetve a *visáninok* ('szarv-fejékűek'), illetve *sivák* népe ('*Siva*-istenűek', avagy egyszerűen csak a 'Vörös-isten' követői, hiszen a *Siva* szó dravida homophónja 'vörös' jelentésű, ezt tekinti Dandékar [*i. m.* 12.], a vérrel is összefüggő jelentése miatt a *Siva* szó eredeti jelentésének, amelyet eufemisztikusan váltott fel az óind *siva* 'kegyes', 'nyájas', 'jóindulatú' értelmezés, eltörölve az eredeti tartalmat). Vallástörténetileg nem elképzelhetetlen ilyen összefüggés sem, s azért sem zárhatjuk ki, mert az indusi népcsoportok nevének a származtatási módját nem ismerjük. A „Tíz király csatájá"-ban részt vevő árják nép- vagy törzs-neve, patriarchális társadalomképükből adódóan, egyértelműen az „ősatya" nevéből eredeztethető. Messze vezetne eredeti problémánktól, ezért e csatáról csak annyit érdemes itt megjegyeznünk, hogy a védikus irodalom sehol másutt ilyen egyértelműen nem őrizte meg a korábbi árják területi elhelyezkedésének emlékét, sem pedig asszimilációjuk olyan fokának voltát, amely számukra természetessé tette, hogy az indusiak szövetségeseiként vegyék fel a harcot a később érkezőkkel a Szaptaszindhava, illetve Pandzsáb térségéért (Schwartzberg, J., *Historical Atlas* 1978:Pl. III. A. 1. a). Némely csoportok a háború következtében elvesztették korábbi területüket és továbbköltöztek – az árja eredetű *puruk* például a Szaraszvatí mellékére (*RV* VII.96). Talán adott összefüggésünkben az érdemel figyelmet, hogy az epikus-puránikus forrásokban a korai történelmi események utólagos racionalizálása érdekében elmondott történetekben több esetben található utalás a „bennszülöttek" mágikus, ekkor már negatív felhanggal *aszurisztikus*nak nevezett tudására. Csak egyetlen példát erre: a tíz törzs *Jajáti*tól (akiről megjegyzik, hogy nem a bráhmanikus szertartások szerint uralkodott!) származó árja – tehát védikus nézőpontból *vrátja* – öt törzse mellett tevékenykedő *Sukra* nevű *aszura*-papja a csatában meghaltak életre keltésének a tudományát (a *szamdzsivini-vidjá*t) ismerte és gyakorolta, s ezt tőle *Brihaszpati*(!) fia csak csellel tanulhatta meg. Sok más dolog mellett az is kiderül, hogy az indusiak

közé betelepedett árják új ismeretek tudói voltak, s ezeket rokonaik is meg akarták tanulni. Utólag sok részlet elfelejtődött, de az Okkerszínű Kerámia (OCP) és a Festett Szürke Kerámia (PGW) készítőinek együttélése hitelesíti a történések valóságmagját.

Ami a *vrátják*at illeti, bizonyítottnak tekinthetjük, hogy bennük kell látnunk azon árjákat vagy egy-egy csoportjukat, akik a nagy hódítások előtt betelepültek az Indus Civilizáció területére, s bizonyos, a Civilizáció vallásához, kultúrájához való akklimatizálódásuk révén eltávolodtak korábbi árja hagyományaiktól. Részleges visszaárjásításukra tett kísérlet volt a *vrátjasztóma* szertartás. Többségük megőrizte új hitét, és a népi vallásosság keretében érvényesítette. Jellemző, hogy oly mértékig fogalmazódtak meg az orthodox bráhmanok ellenérzései, hogy azok számára, akik Nyugat-Indiába, a *vrátják* területeire mentek szükségből, tisztító áldozatokat írtak elő, hogy visszatérhessenek saját közösségükbe, ha pedig kényszer nélkül mentek közéjük, maguk is *vrátják*ká váltak szemükben. Mivel a *vrátják* nem követték a klasszikus beavatási szertartásokat, azokat, akik árja létükre ezeket maguk is elhanyagolták, *vrátja*ként kiközösítették (*Manu törvényei* II. 38–40). A közhiedelemmel ellentétben ez a szövegrész nem lehet a többinél sokkal későbbi eredetű, mert a annak a folyamatnak az első fázisát tükrözi, amely a rigvédikus *Rudra* alakját az indusi gyökerezettségű *Siva* alakjával kezdte összeolvasztani. E szinkretizmus első lépése a *Satarudríj*ában *Rudra* addig elő nem fordult jelzőiben ölt testet: itt nevezik először őt *Ísán*ának és *Mahádév*ának, s csaknem egyidejű szövegben annak is nyomára akadunk (a *Sánkhájana-bráhmaná*ban), hogy már akkor volt *Siv*ának ilyen néven kultusza Észak-Indiában (Weber, A., *The HIL* 1981[R]:45).

A *Vádzsaszanéjí-szamhitá* következő fejezetei a *szóma* túlfogyasztásához kapcsolódó engesztelő áldozatokkal foglalkoznak; ilyen tévedéseket kiküszöbölő szertartásokat a *kalpa-szútrák* is tartalmaznak. A huszonkettedik *adhjáj*ától későbbi betoldások következnek: három fejezet a *mahárádzsa* által bemutatandó *asvamédha* szertartásokkal foglalkoznak. A *mahárádzsa* ('nagykirály') cím a *mahádzsanapada* ('nagyállam') kialakulásával jelenhetett csak meg, erre pedig az i. e. 7. század vége előtt nem került sor; a 6. század tipikus jelensége a Gangá-medencében.

Vallástörténetileg sok érdekes adatot tartalmaznak a soron következő *adhjáj*ák a huszonhatodiktól a harmincötödikig. Hozzájuk tar-

tozik, noha az előző egységbe tagolták, a huszonnegyedik, amelynek fő mondanivalója az állatáldozatok árja hagyományának megmentése. Ennek érdekében gondosan részletezi a velük kapcsolatos tudnivalókat, mindenekelőtt pontos felsorolást kapunk arról, melyik istent melyik állat illeti meg. Még elemzendő lenne, milyen egyezéseket és különbségeket mutat a felsorolás a *Rigvéda* gyakorlatához képest.

A következő részek három sajátos áldozati formával foglalkoznak: a *szautrámaní*val (az *Indra*-áldozattal), a *purusamédhá*val ('emberáldozat'-tal), és a *szarvamédhá*val ('mindenségáldozat'-tal). A *szautrámaní* áldozat, mint nevének eredete is mutatja – a *Szutráman* szó Indra egyik, noha ritka, mellékneve, körülbelül azt jelenti: 'Jó-védő' vagy 'Jól-vezető' – Indrához kapcsolódó áldozat, s mint tudjuk, Indra volt az árja hódítást sikerre vivő főisten. Az áldozati szertartás négynapos, ebből három a *szurá* (erjesztéssel készített gabonaszeszital) elkészítésére kell. A tiszta, megszűrt italt azonban nem az áldozó maga, hanem egy erre a célra felkért pap itta meg, bizonyára, mert igen erős részegítő hatása volt. Ha az áldozó az áldozatért hajlandó volt ökröt vagy igavonó lovat adni *daksiná* ('fizetség', 'járandóság') gyanánt, akkor égi jutalmat remélhetett, akár azt, hogy az égilakók közé jut (*SBr* V. 5. 4, 35), vagy később, a lélekvándorlás gondolatának elfogadása után, azt várhatta, hogy nemcsak lelki, hanem azonos testi mivoltában mint *szarvatanú* ('éptestű') is újjászületik. Az áldozat mithikus prototípusát Indrának tulajdonítja a hagyomány, aki elcsenve *Tvastar*nak ('Formáló'), az isteni kézművesnek járó *szómá*t, úgy megrészegült, hogy tagjait csak az orvosisten Ikrek, az *Asvinok* és a Bölcsesség istennője, *Szaraszvatí* közös áldozatbemutatása hozhatta helyre, azaz így múlhatott el alkoholmérgezésének minden kellemetlen következménye. Így az áldozati szertartás *szúrá*-italait az *Asvinok*nak, *Szaraszvatí*nak és *Indrá*nak ajánlják fel, az *Asvinok*nak kecskét, *Szaraszvatí*nak nőstényjuhot, *Indrá*nak bikát áldoznak. Mivel voltak lerészegedésért bocsánatot kérő kisebb áldozatok is, ez az áldozati szertartás költséges volta miatt is a ritkán választottak egyike lehetett.

Más a helyzet a *purusamédhá*val, az emberáldozattal. Az utókor a lehető legnagyobb mértékben tompítani akarta a valaha volt szokást, megtartott áldozatra vonatkozó adat nem is maradt fenn. A *Vádzsaszanéjí-szamhitá*n (*VS* xxx–xxxi) kívül a *Taittiríja-szamhitá áran-*

jaka-része (*TS* II. 2. 2, 4) is említi, de legalább még további hét *bráhmana* és *szútra* is leírja, erősen eltérő változatokban (Keith, A. B., *Taittiriya Sanhita* HOS 18:cxxxvii–cxl). Ötnapos áldozat volt. A szöveg számba veszi a feláldozható férfiakat, összesen száznyolcvannégyet javasol. Mivel nemcsak isteneknek szólt a felajánlás, hanem deifikált lényeknek, sőt fogalmaknak is, nem meglepő, hogy ilyen és hasonló megokolások szerepelnek: „*bráhman*t áldoznak a papi erénynek, *ksatriját* a királyinak, *vaisját* a *Marutok*nak [itt elsősorban mint Indra kísérőinek – vö. Stutley, M. & J., *Hinduism* 1977:184; Bloomfield, M., *SBE* 42:663], *súdrát* egy aszkétának, tolvajt a sötétségnek, gyilkost a pokolnak, eunuchot a gonosznak, örömlányt a gyönyörűségnek, énekest a zajnak, bárdot a táncnak, színészt a dalnak, vadászt a halálnak, szerencsejátékost a dobókockának, vakot az alvásnak, süketet az igazságtalanságnak, gyújtogatót a ragyogásnak, mosónőt az áldozatnak, festőnőt a mohóságnak, meddő nőt *Jamá*nak, *víná*-játékost a szertartás örömének, furulyást a kiabálásnak, nyomorékot a Földnek, kopasz embert az Égnek stb. Bizonyosan valószínűtlen, hogy mindezeket az embereket összegyűjtötték volna, hogy feláldozzák őket. Ez talán olyan szimbolikus aktus, amely csak jelképezi az »emberáldozatot«, amellyel felül akarták múlni nagy lóáldozatot, de amely csak mint áldozati misztikum és a szentség egy eleme merült fel, de ami a valóságban soha nem történt meg" – írta M. Winternitz (*HIL I* 162), hivatkozva H. Oldenbergre (*Religion des Veda* 1917²:362 skk.) és A. B. Keithre (*i.m.*:cxxxvii), s megemlítve A. Hillebrandt ellentétes véleményét (*Ritualliteratur, vedische Opfer und Zauber* 1897:153). A korai szakirodalom teljes fegyvertárával megoldatlanul maradt kérdés megválaszolásához annyit tehetünk hozzá, hogy abban bizonyára azoknak a kutatóknak van igazuk, akik úgy vélik, a védikus, bráhmanikus és a post-védikus/hindú periódusokban eltérően ítélték meg a kérdést (valószínűleg már azért került a *khila* 'kiegészítő' kategóriába a *Jadzsurvéda* szöveghagyományában), s az élőáldozatok megszüntetésében döntő szerepet játszó heterodoxiák térnyerése után a vonatkozó hagyomány eljelentéktelenítése volt a cél. Az azonban nem mondható, hogy embert soha nem áldoztak: Kausámbíban az ásatások nyomán előkerült áldozógödörben az állatcsontok között emberi maradványok is előkerültek, pontosan olyan kontextusban, ahogy például az *agnicsajana* leírásban is szerepel (*SBr* VI, 2. 1,2; Sharma, G. R., *Excavations at*

Kauśāmbī 1957–59 1960:96–97; Keith, A. B., *TS* 1914/1967:cxl). Nehéz a jelenlegi ismereteink szerint eldönteni, a szertartási hagyomány elemei mind egy tőről fakadnak-e, vagy árja–nem-árja keveredést mutatnak, mint a legtöbb nagyáldozat. Egy fontos mozzanat azonban árulkodó: a ténylegesen feláldozandók számára a papok az Őspáldozat prototípusául szolgáló Purusa-áldozatról szóló rigvédikus *Purusa-szúktát* recitálják (*RV* X., 90). Ez a himnusz, mint általában a *Rigvéda* tizedik *mandalá*jának himnuszai, kései; a bráhmanikus rétegekkel, korai *upanisad*okkal rokon világát éppen spekulatív jellege árulja el leginkább. A *Purusa* a Testet-öltött Szellem, maga a Mindenség:

A teljes mindenség az Ős,
mind ami volt, mind ami lesz,
halhatatlan, mindnek ura,
melyeket növeszt élelem.

Felszentelték, áldozatra szánták akik már voltak, az istenek, a risik és a szádhuk. A Nagy Áldozatból született minden: himnuszok, versek, dallamok, az állatok, az emberek:

Amikor szétvágták az Őst,
hányfelé szelték Urukat?
Szája mi lett? s a karja?
Combja és lába mire jó?

Szájából lettek a papok,
karjaiból a harcosok,
combjából a földművelők,
lábából csupa szolganép.

Ez volt az első szertartás. Csakhogy már voltak istenek és deifikálódott bölcsek. De nem volt még a társadalom véglegesült szerkezete, a *varnarendszer.* Egyedül ez a himnusz említi mind a négy varnát, korábban csak háromról esik szó, azok is csak fokozatosan kristályosodtak ki (a harcosok esetében még sokáig külön emlegetik a harcos arisztokráciát, a *rádzsanját* és a *ksatrát*, a hivatásos fegyverforgatót), a 8–6. századok között, amikor az árják elérik Madh-

jadésa keleti felét. A *súdrák* azonban századokkal később nyerik el sajátos befogadásukat, soha nem lesznek teljes értékű tagjai a *varna*-társadalomnak, s amitől megfosztják őket, az a szent örökségben való osztozás, az áldozatokban való részvétel. Amennyiben *Szájana* kommentálta ezt a himnuszt (Griffith, R. T. H. *The Hymns of the Ṛgveda* 1973:602), akkor neki ez fel sem tűnhetett, mert a szövegek történetisége nem volt fontos számára azon túl, hogy azok milyen klasszikus kategóriába tartoztak, s mert az *Atharvavédá*ban is megjelennek a *súdrák*, továbbá a theológiai spekulációk a *bráhmana*- és *upanisad*-irodalomban, természetesnek tartották olyan fogalmakkal magyarázni a himnusz spekulatív részét, mint például a *móksa* 'felszabadulás'/'megváltás'. A *súdrák*nak mint *varná*nak a megjelenését a legátfogóbban tárgyaló R. Sz. Sarmá úgy véli, hogy a korai irodalomban, beleértve az *Atharvavédát* is, még csak törzsként említik őket, s a kontextusok elárulják, hogy a hagyomány Északnyugat-, illetve Nyugat-Indiában élőkként tartja őket számon, közelebbről pedig a Szaraszvatí felső folyásvidékének térségében. Továbbá minden jel arra vall a szövegekben, hogy árja eredetűek a *súdra* törzshöz tartozók, de olyanok, akik már az i. e. 12. század előtt Indiába költözhettek, s talán éppen a Szaraszvatí-Hakra térség PGW kerámiájú népessége sejthető mögöttük (Sharma, R. S., 1990[3.Rev.]:32–45). A frissebb régészeti adatokat is figyelembe véve közelebb juthatunk a datáláshoz: az Indus Civilizációba betagolódott árja eredetű súdrák földművelő életmódra térvén át bizonyára a földjeiknek nemcsak művelői, hanem tulajdonosai is lettek, s mindaddig élvezhették az akkulturációból fakadó előnyöket, ameddig a folyóvölgymozgások és az azok következtében fellépő elsivatagosodás meg nem fosztotta meg őket s indusi szomszédaikat termőföldjeiktől. Ekkor útnak indultak, arra, amerre mindenki ment, aki új otthont keresett: a Gangá völgyében keletebbre, de a térség már foglalt volt, az ottani *purá*kat meghódító árják és az eredetileg ott lakók már birtokba vették a területet. A munkamegosztás folyamata lezárult, az integrálódni kívánó, nincstelen *súdra*-törzsiek és minden hasonló helyzetű népcsoport számára, ethnikai hovatartozásuktól függetlenül, a többiek szolgálatában szabta meg a beilleszkedés feltételeit. A *vrátjasztóma* ekkorra már más értelmet nyert, s noha árja eredetük még tudható volt, megváltozott vallásuk és szertartásaik oly mértékben különböztek a madhjadésaiakétól, hogy az új módon definiált szent

örökséget és papjaikat már nem osztották meg velük. Ezt az új helyzetet tükrözi a *Purusa-szúkta*. Mivel az i. e. 6–3. századi korai *dharmaszútra*-irodalom már tud a *súdrák*ról mint varnáról, azt mondhatjuk, hogy *Madhjadésa dzsanapadá*iban a 8–7. század folyamán megjelenhettek, s a 6. századra kialakult a későbbi *varna*-státusuk is. Így datálható az i. e. 6. század körülre a *Purusa-szúkta*. Mivel hasonló helyzetű elemek a következő évszázadok folyamán – főleg kelet felől – hasonló módon integrálódhattak, a helyzetük nemcsak nem javult, hanem a *Mánavadharmasásztra* ('Manu törvénykönyve', röviden 'Manu törvényei') korára (körülbelül i. e. 2. század) igen sok megszorító rendelkezéssel súlyosbodva kanonizálódott a vallási-jogi irodalomban.

A *Vádzsaszanéjí-szamhitá*t tartalmi gazdagsága tehát vallás- és társadalomtörténeti szempontból egyaránt fontossá teszi, s ez a részek keletkezési idejétől függetlenül igaz, az elemzéseknél azonban a kronológiai szempontok nem nélkülözhetők.

A harmadik típusú áldozat, a *szarvamédha,* a 'minden(ség)-áldozat' vagy 'egyetemes áldozat'. Ezt mint a legnagyobb áldozatot tüntetik fel, tartalmát illetően teljes joggal. Eredetét tekintve azonban ez sem a rigvédikus hagyományhoz, hanem a *bráhmanikus-upanisad* korhoz kapcsolódik, amikorra megfogalmazódik a végső cél – *a lélekvándorlás körforgásából való kiszabadulás igénye* és annak elérése mint cél – s az ahhoz vezető utak egyikeként a mindenről való lemondás után erdei magányba vonulva meditáció útján célba érni. (*VS* XXXII–XXXIV).

A harmincötödik *adhjája* a *Rigvéda* temetési szertartásaihoz kapcsolódó áldozati előírásokat tartalmazza az elhunytaknak bemutatandó formában *(pitrimédha)*. Megjegyzendő, a rigvédikus hagyomány az ősök szellemei számára tartotta fenn az 'istenek világa' *(dévalóka)* és az emberi világ *(lóka)* közötti köztes légteret.

A következő négy *adhjája* a hosszú életért, egészségért, biztonságért stb. mondandó imákkal és bemutatandó áldozatokkal foglalkozik.

A zárófejezet, a negyvenedik *adhjája,* az *Ísá upanisad,* a tekintetben is különös, hogy nincs kapcsolatban az áldozati szertartásokkal, a bráhmanikus-upanisad filozofálás igen magas fokán fejti ki a maga korában még csak kevés szövegben – a két legrégebbi *upanisad*ban, az ugyancsak a *Jadzsurvéd*ához kapcsolódó *Satapatha-bráhmana* utol-

só fejezeteit alkotó *Brihadáranjaka-upanisad*ban és a *Számavédá*hoz tartozó, annak a *Cshándógja-bráhmana* harmadiktól–tizedikig tartó fejezeteit tartalmazó *Cshándógja-upanisad*ban – jelentkező gondolatokat, hogy az itt még személytelen Isten *(Paramésvara)* és a megnyilvánuló világ s benne az emberi Én egységet alkotnak. Az is különlegessége, hogy versben fogalmaz, és az elvont mondanivaló közlése a poézist sem nélkülözi. Az *upanisad* a nevét a kezdőszaváról kapta. Vekerdi József, az *upanisad* magyar fordítója jegyzi meg: az első versszak „a pantheizmus elméletét egyesíti az egyistenhittel, ...az Urat *(Ís)* nem nevezi meg,...":

Az Úr lakozik mindenben, mi a világon él s mozog.
Fogadd el, mit Ő rád hagy, és ne kívánd a más javát.

Tedd, ami kötelességed, s éld száz évig az életet:
ha így teszel és nem másként,
a tettből szenny rád nem tapad.

Fel kell figyelnünk arra, hogy itt fogalmazódik meg először a *Bhagavad Gítá*ban kiteljesített gondolat a *dharmá*ra, noha közvetett módon, illetve a *dharma–karma* összefüggésére vonatkozólag, ami a hinduizmus egyik alaptétele lesz. A következő szakaszok az absztrakt Úr fogalmát próbálják szemléletes képekben megfogalmazni:

Halad is, mozdulatlan is; közel is van, messze is.
Az élők belsejében van, s mégis kívül van mindenen.

Aki az összes lényeket önmagában találja meg,
s minden lényben magát látja, az többé semmitől se fél.

Ha felismerte, hogy minden létező nem más: ő maga,
nem gyötri bánat és kétség, ha az Egységet ismeri.
(*Ísá upanisad:* Az Úr lakozik mindenben
– ford. Vekerdi József)

A Számavéda

A *Számavéda* lényegében rigvédikus anyag, de elrendezési elve az áldozati szertartások rendjéhez igazodik, ezért is nevezik *liturgikus* gyűjteménynek. Két verzióban maradt fenn, noha a hagyomány igen sokfélét említ, egyik a *Kauthuma-szamhitá*, a mások a *Dzsaimínija-szamhitá*. Az előbbi 1810 versszakot tartalmaz, az ismétlések nélkül 1549-et, 76 kivételével a *Rigvéda*ból átvéve, ezért *árcsika* 'rics versszakok gyűjteménye' cím alatt szerepelnek. Többségük a *Rigvéda* VIII. és IX. *mandalá*jából való. Már versmértékük (*gájatrí* és *pragátha* – Vekerdi J., *VIL V* 1977:44–49; Gonda, J., *HIL I/1* 1975:173–177) is arra ural, hogy énekes előadásra szánták őket. A *szamhitá*n belüli felosztásban (ami a szertartási és tanulási célokat is szolgálta) az első könyvben az első tizenkét „tízes"-be gyűjtött versszak *Agni*hoz szól, a következő harminchat *Indrá*hoz, a maradék tizenegy *Szómá*hoz. A második könyv anyaga teljesen a *szóma*áldozathoz kapcsolódik. A két recenzió között az az egyik különbség, hogy az előbbi *sákhát* hagyományozó bráhmanok eredetileg Nyugat-Indiában tevékenykedtek, főként Gudzsarátban, egy másik, talán rokon iskola, Mahárástrában, és a hagyományban a szövegnek is éppoly fontos szerepet tulajdonítottak, mint a dallamnak, a *Dzsaimínija*-változat viszont a dallamra fektetett nagyobb hangsúlyt, miként erre az összeállító *Dzsaimini* risi *Talavakára* 'Muzsikus' melléknevéből következtetnek, amelyet utódai is örököltek. Ez az irányzat főként Dél-Indiához kapcsolódik, eredetileg Karnátakához, majd például a keralai Nambudiri bráhmanokhoz, de Tamilnáduban is ismert. A szöveget tekintve nincs lényeges eltérés a két változat között, az előbbi több versszakot, az utóbbi valamivel kevesebbet tartalmaz, így közvetlenebbül tapad a *Rigvéda* anyagához. A *Számavédá*hoz kapcsolódó segédirodalom sokrétű, de nagyon specifikusan a *száman* jelleghez kötődik a szertartási, dallam- és metrumleírásokban, mint ahogy saját isten- és risi-listákat is tartalmaz. Vallástörténeti szempontból a *Rigvédá*hoz képest elhanyagolható jelentőségű (Gonda, J., *HIL I/1* 1975:313–322; Parpola, A., *Jaiminīya Sāmaveda* 1973).

Az *Atharvavéda* sorsa a védikus corpusbeli helyét illetően hasonló volt ahhoz, amilyen a *súdráké* volt, amíg elnyerték helyüket az ind társadalmi hierarchiában.

Az *Atharvavéda* első említése a *Mahábhárat*ából ismeretes, ottani neve – *Atharvángiraszah* – arról a két családról, amelynek a szerzőséget tulajdonítják. Az *Atharván*ok ekkor már félistenivé mithizálódott családja, s a hasonlóképpen tekintélyes *Angiraszák*, illetve *Bhrigu*k minden lehetséges eszközzel megpróbálták a saját hagyományuknak megfelelő vallási szokásokat, előírásokat elfogadtatni, összeegyeztetni a rigvédikus tradícióval. Végül eredményesek voltak. Mégis, tudva vagy öntudatlanul, az *Atharvavéda* a népi vallások *compendium*a lett mind az ókori indek, mind a modern kutatók szemében. Tény, hogy az *Angiraszák* az atyák kultuszának legfőbb gondozói voltak, sőt, saját őseik is az Atyák világába *(pitralóka)* tartoztak, s maguk is osztoztak a deifikáltság látható jegyeiben, például az éjszakai égbolt fénylő csillagaiként jelentek meg (*AV* 10. 68. 11; 10. 56. 4, 6. 41. 3). Az atyákhoz való kapcsolódásuk és Tűzpap mivoltuk aligha független egymástól, legvalószínűbben a halotthamvasztás és a kapcsolódó temetési szertartások során játszottak fontos szerepet. Ezt megerősíti az is, hogy ez a család különösen szoros kapcsolatban állt Jamával, illetve valamely, más néven ismert halálistennel. Ezeknek a papoknak lehettek félelemkeltő szertartásaik; mágikus formuláik, varázsmondásaik nemcsak segíthettek, hanem árthattak is, ezért is tűnhettek félelmetesnek a kívülállók szemében. De tűzpapok voltak az *Atharvan*ok is, sőt, nekik tulajdonították az első tűzcsiholást, ők azonban tudásukkal és jóindulatukkal több bizalmat kaptak. Ha az előbbiek fekete mágiával, az utóbbiak fehér mágiával foglalkoztak.

Az *Atharvavédá*hoz tartozó, mithikus ősökre visszatekintő harmadik család a *Bhrigu*ké, leszármazottaik a *Bhárgavá*k. Ők a tűzáldozatok tűzgyújtói, *Bhrigu* egyenesen az égből kapta a tűzgyújtó pálcák *(aranik)* ismeretét. Az ő nevükhöz fűződik az *Atharvavédá*nak nagyobb tekintélyt kölcsönözni akaró, a *Brahman*nal kapcsolatos *Brahmavidjá, 'Brahman*-tudás', ezért olykor a rangsorban az előbbi bölcsek elé rangsorolják őket. Ezzel függ össze a *szamhitá* másik neve, a *Bhrigvangiraszavéda.*

Az *Atharvavéda* különböző elnevezései, az azok mögött álló papi családok látszólagos vetélkedése arról a küzdelemről tudósít, amelyet a *Nagy Asszimiláció* idején a szubsztrátum (indusi és *vrátja*) papság vívott azért, hogy saját szakrális örökségét és szerepét az árja rigvédikus hagyománnyal egyenértékűként fogadtassa el. A három család nyilván a hagyomány szempontjából sem egységes örökséget gondozott – az elnevezések esetleg nem is származásra, mint inkább a tartalmi különbségek és az azokat őrző családok eredeti hierarchiájára utalnak. Így lehetséges, hogy archaikus ráolvasások, népi mágikus szertartások, átok-szövegek és bájolók éppúgy megjelentek a gyűjteményben, mint a legmagasabb theológiai spekuláció világához kapcsolódó *Brahman*-fogalom (annak konkrét és absztrakt tartalmával), vagy *Rigvéda*-himnuszok. Az *Atharvavéda* végül negyedik *Véda*ként nemcsak a kánonikus örökségbe emelkedett, hanem papjai közül – a folyamatban előbb összemosódott, majd átrendeződött az eredeti hierarchia – a *brahman*-papok a rigvédikus papi hierarchia élére kerültek mint a szertartások legfőbb felelősei, s közülük kellett kikerülnie a *puróhitá*nak, a királyi hatalmat legitimáló főpap-főminiszternek (Bloomfield, M., *The Atharvaveda* 1899).

Az *Atharvavéda*nak két valódi iskolája ismeretes – a hagyomány további hetet tart még számon, de szövegeik nem maradtak fenn.

A két iskola között lényeges különbségek vannak. A *Pippaláda* vagy *Pippaládi* által (aki *Angirasz* egyik fia lehetett) alapított *Paippaláda-sákhá* rengeteg máshonnan nem ismert szöveget foglal magában, és sok száz verssel többet tartalmaz, mint a másik iskola, amelyet bizonyos *Saunaka* alapított, innen a neve: *Saunakíja-sákhá*. Az utóbbi iskola hagyománya viszont nemcsak jobban őrződött meg, hanem a *Védák*hoz szükséges segédirodalommal gazdagították: egy-egy *szamhitapátha, padapátha,* két *prátisákhja* és néhány *anukramaní* tartozik hozzá. A szövege jelöli a hangsúlyt; metrikus anyag – a *Paippaláda*-recenzió mindebben az ellentéte.

A *Saunakíja*-recenzió három egységre tagolódik: az I–VII. könyv, ez volt az alap, amelyhez kapcsolódott még két rész: a VIII–XII. könyvek és a XIII–XVIII., amelyeken belül a tárgyi egyezés, vagy éppen vegyesség az osztályozási szempont, illetve a vershosszak. Az első tömbben mágikus tartalmú szövegek vannak, a másodikban a hasonlók mellett kozmogóniai, dicsőítő és misztikus, valamint filozófiai tartalmú szövegek. A harmadik rész könyvei egyenként egy-

ségesek: a Naphoz szólók után esküvői versek következnek, külön *mandala* foglalkozik a *vrátjá*val, az utolsó pedig temetési *mantrá*kat foglal egybe. Ez utóbbiak tanulmányozása győzte meg a kutatókat arról, hogy az *Atharvavéda* a nem-árja tradícióból emelkedett a *Védák* mellé, ugyanis ahogyan az atyák, azaz a megistenült ősök kultusza benne van, az egészen más, mint a rigvédikus hagyományban; szorosan összefügg a *Jama* nevével fémjelzett, de nem az árja Halálistenhez, hanem helyi megfelelőjéhez kapcsolódó kultusszal (Bhattacharji, S., *Indian Theogony* 1970:78).

A *Paippaláda*-változat az azonos anyagrészeket más sorrendben tartalmazza, a *vrátja* és a temetési szövegek azonban hiányoznak belőle, két könyv mágikus szövegeket tartalmaz. Eme, szabályokkal kevésbé kötött elrendezést tekintik a recenzió régebbi volta mellett szóló egyik érvnek. Először csak kásmíri kézirat került elő, így azt feltételezték, hogy ott működött az iskola, a század első évtizedeiben azonban beigazolódott, hogy ez volt az egyik, a régebbi és elterjedtebb iskola, délen a Narbadá-folyó vidékéig tudták követni a hagyományt.

Az *Atharvavéda* elsősorban mágikus *szúktá*inak köszönhette hírét; keveredik bennük a fekete és fehér mágia, a kontextus is befolyásolja, mi hová sorolandó. Gonda joggal jegyzi meg, hogy a varázslás gyakran kapcsolódik a népi eredetű *grihja*-szertartásokhoz.

Az *Atharvavéda*hoz éppúgy készültek kiegészítő anyagok, mint a többi *Véda*hoz. Ezek egyik legfontosabb darabja az *Angiraszakalpa* című kézikönyv, amely nemcsak a *Véda* keletkezésének ok- és eredetmagyarázó történeteit tartalmazza, hanem egy sor olyan szertartást is leír, amely az áldozatbemutatót és segítőit védelmezi, mások éppen átokformulákat és kapcsolódó szertartásokat tartalmaznak, vannak boszorkányság elleni védelemül szolgáló szertartásleírások, az ellenakciók elhárítására szolgáló teendők, a kellékek kérdését tárgyaló részek. Ugyanez a mű sorolja fel a tíz klasszikus *atharvanikus* szertartást, amelyek a következők: a gonosz távoltartására vagy megbékítésére szolgálók *(sántika),* jólétet biztosító szertartások *(paustika),* varázsigével leigázni *(vasa),* megbénítani valakit *(sztambhana),* megőrjíteni valakit *(móhana),* gyűlölködést kelteni *(dvésana),* kiirtani *(ucscsátana),* megölni valakit *(márana),* elcsábítani *(ákarsana),* és elijeszteni *(vidrávana)* a szertartás segítségével. A *Véda*-kommentárjairól híres *Szájana* másként tipologizált: evilágra irányuló

(aihika) és túlvilágra irányuló *(ámusmika)* rítusok. Az előbbiek vagy jólét biztosítására valók, vagy a gonosz távoltartására, csillapítására szolgálnak *(sántika)*, vagy átokkal sújtásra *(ábhicsárika)* használhatók.

Rengeteg a betegségek gyógyítását célzó szöveg és szertartás – eredetük szerint két fő típusuk különböztethető meg: olyanok, amelyeknek jól ismert európai párhuzamaik is vannak, tehát valószínűsíthető, hogy indoárja eredetűek, és olyanok, amelyek bizonyára a szubsztrátum gyógyító és varázslási hagyományából származnak, mivel vagy a betegség helyspecifikus, vagy azok a szerek, növények, állati eredetű varázseszközök, amelyekkel a kívánt eredményt akarják elérni. Gyakran használnak amuletteket is, amelyeket célirányos varázserővel ruháznak fel. Számos szertartást találtak ki elhibázott lépések, törések korrigálására: például ha valaki szerencsétlen időpontban született, elfeledkezett a vallási előírásokról stb. (Gonda, J., *HIL/I.* 1975:267–311). Vallási, mithológiai, néprajzi, orvos- és kultúrtörténeti szempontból mindmáig kiaknázatlan az a gazdagság, amely az *Atharvavédá*ban sűrűsödött össze. Bár vannak filozofikus *szúkták* is az *Atharvavédá*ban, egészében a népi hitvilág és vallás gyűjteménye, nem véletlen, hogy legalább annyi szállal kötődik a mindennapokhoz, amennyivel tudós összeállítói révén a bráhmanikus, theologizált *Háromvédá*hoz (Bloomfield, M., *The Atharvaveda* 1899). Az előbbiek szellemében kapcsolták hozzá a *Gópatha-bráhmaná*t és három *upanisad*ot. A *Mándúkja-upanisad* az *aum* misztikus szótagot értelmezi, a benne lévő hangok alapján, amelyeket az ébrenlét, az álmodás és az álomtalan alvás állapotának feleltetnek meg, mintegy előkészítve az utánuk következő transzcendens tudatosság állapotát, amely a felszabaduláshoz vezet. A *Mundaka-upanisad* azt tanítja, a *Legfőbb Brahman* tudása a legmagasabb tudás, amelyhez képest alárendelt a szöveges hagyomány ismerete is. Ennek felismeréséhez a Mestertől kapott tudás vezet, így érhető el a létkörforgásból való kiszabadulás. A *Prasna-upanisad* – nevének megfelelően – a kérdések és az azokra adott válaszok *upanisad*ja: tanítványok teszik fel mesterüknek kérdéseiket a teremtésről, az elemekről, az alvásról és álomról, az embert alkotó részekről – így ismerik meg az Örök *Brahman*t. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a *Nagy Asszimiláció*ban a szubsztrátum-lakosság egyik fegyverténye volt, hogy nemcsak városi isteneit, theológiáját és áldozati szertartásait

fogadtatta el a hódítókkal, hanem népi hitvilágát s annak közvetítőit is be tudta építeni a közös szent örökségbe.

Összefoglalás

Az indiai civilizáció második nagy vonulatát, a védikus örökséget áttekintve megállapíthatjuk, hogy az utókorra maradt változata(i) hosszú évszázadok során alakult(ak) ki, így az egész magán viseli mindazon korok és helyek lenyomatát, amelyekben és ahol egyes elemei, formái kialakultak. Darabjai nem egymástól független részek, hanem tudatos beavatkozások és spontán hatások révén szerveződtek egységekbe, amelyek azonban megőrizték tartalmi és műfaji sokszínűségüket.

Bár a védikus irodalom legrégibb részét a *Rigvéda* tartalmazza, s az annak anyagát őrző, magyarázó többi szöveg, az idők folyamán kiegészült „modernebb" anyagokkal, vagy azért, mert beépítették az Indiában megismert prae-árja hagyományt, vagy mert az India földjére való településsel kezdetüket vevő változások nyomán kialakuló kölcsönhatások új meg új gondolatokra, magyarázatokra, előírások megfogalmazására késztették a tudós papokat. E folyamatok minden résztvevője maga is átalakult a többfázisos érintkezések, majd a véglegessé vált együttélés során, s a késővédikus kortól – mindinkább távolodva a kizárólagosan saját örökségtől – nagyarányú szintézisben megkezdődött a saját új, *közös* arculat kialakítása.

A neolithikumtól a Bronzkor végéig még két külön hagyomány volt: az indusi (protodravida) és az árja, a Vaskor elején elszenvedett változásokkal azonban kezdetét vette az egységesülés hosszú, olykor gyötrelmes, de mindig előrevivő folyamata, amelynek végeredménye a vallástörténetben – a bráhmanizmus és a heterodoxiák útjain tett kirándulások és azokból felszívott hatások nyomán – a *hinduizmus* kialakulásához vezetett: ahhoz a hinduizmushoz, amely megszületése óta sem szűnt meg változni, hiszen az lett életképessége biztosítéka, hogy mindig megújulva képes volt adekvát válaszokat adni a kihívásokra.

Kultúrtörténetileg ebben a folyamatban született meg az egységes *ind civilizáció,* amelynek erejét a benne rejlő sokféleség adja.

Történetileg a legspecifikusabb folyamatok a társadalomban játszódtak le. Ezeket azért lehetséges elemeznünk, mert a korai rigvédikus himnuszokból és az azokhoz szorosan kapcsolódó szövegekből jó képet kapunk az Indiába érkezés előtti árja társadalomról, hasonlóképpen gazdag információk tömege bontható ki a késővédikus anyagokból, a kettő (noha nem mechanikusan értelmezett) különbsége a szubsztrátum-lakosság hozadéka; meglehetős biztonsággal rekonstruálhatjuk az Indus Civilizációnak nemcsak a vallását, hanem a társadalmát és anyagi kultúráját – így kontrollálhatjuk a szubsztrátumképet. Az első évezred közepére kialakuló helyzet már csaknem a későbbi képletet mutatja: a hierarchizált *varna*társadalmat, amelyet átsző a *dzsáti*k rendszere, s amelyben mindenkinek megszabott helye, szerepe és lehetősége van. Azt, hogy ez a folyamat sem zajlott fájdalommentesen, s egyénileg nem mindenki örült a véglegesült helyzetnek, a heterodoxiák nemcsak vallási, hanem társadalomátértelmező kísérletei is mutatják. Előtte azonban tanúi leszünk a *bráhmana varna* igazi, véglegesült győzelmének.

A bráhmanizmus

A bráhmanák és az eposzok kora

A *Védák*hoz, amelyeknek kései himnuszai már India földjén keletkeztek, a *Nagy Asszimiláció* korában, az i. e. 12. és 9–8. század között prózai theológiai értekezéseket csatoltak, az úgynevezett *bráhmanák*at. Ezek némelykor beépültek a *Véda*-gyűjteménybe (például a *Jadzsurvéda* esetében), máskor önálló függelékként kapcsolódtak valamelyik *Véda*hoz, s éppúgy, mint azok, *sruti,* azaz kinyilatkoztatáson alapuló szent szövegek. Tartalmuk változatos: az áldozattal és a szertartásokkal kapcsolatos tudnivalókon kívül igen fontos (legtöbbször eredetmagyarázó, aitiologikus) míthoszokat, elbeszéléseket, kozmogóniai és olykor történeti magvú legendákat tartalmaznak. Noha a mindennapi élettel csak közvetett a kapcsolatuk, keletkezésük időszakában a *bráhmanák* a kor legfontosabb forrásai.

A hagyomány rajtuk kívül a *Védák*hoz kapcsolja azokat az i. e. 9. és 6. század közötti, ezoterikus theozófiai és filozófiai szövegeket, amelyeket *áranjakák* ('erdei szövegek') és *upanisadok* ('odaülés', majd 'titkos tanítás') néven ismerünk.

Ezt az i. e. 6. század előtti időszakot vallástörténetileg a *bráhmanizmus* korának szokás nevezni. Történetileg inkább *epikus kor*nak, amennyiben a két nagy óind eposz, a *Mahábhárata* és a *Rámájana* történeti magva ugyanehhez a korhoz kapcsolódik.

Észak-Indiában ez a kor az árja–nem-árja lakosság tökéletes asszimilációjának kora. Hogy mi történt ugyanekkor Dél-Indiában, nem tudjuk. Valószínűleg még mozgásban voltak a dravidák. A vándorlási útvonalba eső Málwá-fennsíkon például i. e. 13–9. századi, jelentős anyagi kultúrájú településeket tártak fel a régészek (41. és 43. kép; *Dawn of Civilization in Maharashtra* 1975:15–17; Plts. 7–10,

36–55; Thapar, B. K., *Archaeological Discoveries in India* 1985: 84–103; Dhavalikar, M. K.–Sankalia, H. D.–Ansari, Z. D., *Excavations at Inamgaon* I–III. 1988; Sankalia, H. D.–Deo, S. B., *Nasik and Jorwe* 1955; Uők–Ansari, Z. D., *Chalcolithic Navdatoli* 1971).

Északon a helyben talált (szubsztrátum-)lakosság és a hódítóként érkező árják egységes társadalmi rendbe szerveződnek. A tagozódás a kétféle örökség egybekapcsolódásából alakul ki. A törzsek, törzsszövetségesek letelepült közösségekbe integrálódtak; államok születnek. Az i. e. I. évezred közepe tájáról való források már tizenhat úgynevezett *mahádzsanapadá*ról tudnak és számtalan kisebb államról. A *dzsanapadá*k döntő többsége monarchikus berendezkedésű, s Pandzsáb, illetve a Dóáb területén (azaz a Gangá és Jamuná által közrefogott területen), valamint a Gangá medencéjében található. Mintegy koszorúként övezik ezeket a királyságokat különféle, kisebb-nagyobb köztársaságok *(ganák),* amelyek arról nevezetesek, hogy lakosságuk döntő többsége *ksatrija,* s a központi hatalmat választással megbízott tisztségviselők *(rádzsák)* gyakorolják.

Ez a térképre vetíthető helyzet arról árulkodik, hogy az árja–nemárja asszimiláció a királyságok övezetében volt a legerőteljesebb, míg a fölművelő életmódra áttérni nem kívánó árja harcosok inkább a hegylábak periferiális területére húzódtak, ahol a megélhetés döntő forrása továbbra is az állattenyésztés maradt. Egyéb mezőgazdasági munkákra a szomszédos királyságokból szerződtettek bérmunkásokat (*karmakár*okat, *bhritjá*kat). Ez az életforma a törzsi demokrácia bizonyos ideig való fennmaradását biztosította ugyan a köztársaságokban, de hovatovább áldozatul kellett esnie a monarchiák terjeszkedő politikájának. Valóban, az összeütközések rendszeressé váltak az i. e. 6. századra, s a következő évszázadok a létrejövő nagybirodalmak *(Magadha, Maurja)* kialakulásához teremtették meg a feltételeket (Schwartzberg, J. E., *Historical Atlas* III. B.1.).

Ez a történelmi helyzet sajátos vallástörténeti lecsapódásában tükröződik. A szubsztrátum-lakosság vallása – mint láttuk – döntő módon indusi jellegű volt; a hatalom pedig változatlanul a papság kezében összpontosulhatott. Nyilvánvaló, hogy a papok minden eszközt megragadtak annak megtartására, illetve visszanyerésére. Hosszan tartó, váltakozó sikerű küzdelemről számolnak be a források, más nézőpontból a bráhmanikus és másból a buddhista források: hol a *ksatriják* (azaz a harcosok), hol a *bráhmanok* (azaz a papság)

megsemmisítésére történtek kísérletek, hol pedig csak korlátozni próbálták egymás befolyását, mint az eposzok, mítoszok tanúsítják.

A szubsztrátum papságának sikerét egyetlen dolog biztosíthatta: az árja papság megnyerése. Ez csak kompromisszumok árán valósulhatott meg: az árják szent himnuszait átvették a közvetítő nyelvvel együtt, szertartásaik jó részét szintén átvették, de közben a *nem-árja* pantheon szolgálatába állították. A markáns arculattal rendelkező, meghatározott valósághoz kötődő árja istenek (például *Indra*) nem tölthették be az új helyzetben a legfőbb isten szerepét. Erre a kihívásra, úgy tűnik, másként felelt a papság, és másként a népi vallásosság. Ezt abból tudjuk, hogy e kor *bráhmana-* és *upanisad*-szövegei egészen másról beszélnek, mint az epikus hősök, s még inkább a következő korok vallástörténeti fejleményei.

A műfajt jelölő *brámana* szó eredetére három magyarázatot ad az ind hagyomány: (1) az a műfaj, amely magában foglalja a *brahman*t – ezen semlegesnemű szó jelentése 'varázsmondás', 'ima', 'mágikus szöveg', a hangsúly az első szótagra esik; (2) *brahman*tól származó szöveg – itt 'pap' jelentésben, hímnemű szóként értendő, a hangsúly a második szótagon van; (3) a *bráhmana varna* tagjaihoz kapcsolódó ismeretek gyűjteménye. Minthogy a három dolog egyébként is összefügg, a magyarázat összességében is elfogadható (Apte, V. M. *in Cultural Heritage* I. 195:240–248).

A *bráhmana*-irodalom eredetileg a szertartásokhoz, különféle áldozatokhoz tartozó előírások és magyarázatok foglalataként készült, s mivel az áldozati teendők szakosodott tudást és cselekvéssorozatot feltételeztek és kívántak meg, az egyes *Védák*hoz külön *bráhmanák*ra volt szükség. A *Rigvéda* a *hótar* pap, a *Számavéda* az *udgátar,* a *Jadzsurvéda* az *adhvarju* hatáskörébe tartozott, eleinte a *hótar,* majd egy idő után a *brahman* (vagy *bráhman*) pap látta el a felügyeletet (Müller, M. *HASL* 1859:469–493). A *Rigvéda* (II.1.2.) még csak hét főből álló papi testületet *(ritvidzs)* említ, a *bráhmanák*ban már tizenhatot tartanak számon. Ebben a korban teljesedik ki a *puróhita* szerepköre: átveszi a *brahman* összefogó-ellenőrző szerepét és lesz az ekkor megszilárduló királyi hatalom legitimálója, egyszersmind ellensúlya.

Tartalmilag és technikailag a következő fontos részekből épültek fel a *bráhmanák:* az áldozati szertartásra vonatkozó iránymutató szabályok *(vidhi),* és az ezek, illetve *mantrá*ik magyarázataiul szol-

gáló okfejtések *(arthaváda)*. Igen részletesen – olykor szőrszálhasogató aprólékossággal – fejtegetik az áldozat tartalma és végrehajtása mellett az imák, formulák, dallamok, recitálások, szavak és metrumok értelmét, indokait, amelyeket mind az áldozónak, mind az áldozati szertartásban részt vevő papoknak pontosan kell tudniuk, mert csak a *tökéletesen, hibátlanul* végrehajtott áldozat garantálja a kívánt eredményt.

A *bráhmaná*k szerint a legfontosabb dolog az áldozat, a *jadzsnya*. Ez olyannyira fontos, hogy a legapróbb részletekig szabályozzák, s már nem is az istenek jóindulatának megnyerése lesz a célja, hanem az áldozat révén elnyerhető érdem. Az áldozat voltaképpen fontosabb az isteneknél is. S még inkább az az áldozat révén elérhető cél.

Ebben valami újszerű, valami olyasmi fogalmazódik meg, ami még nincs a *Védák*ban. Ott „száz telet és száz nyarat", „száz meg száz marhát", utódot stb. kérnek egy-egy himnuszban, emitt a cél a *Brahman*nal való egyesülés lesz.

A *Brahman*-fogalom kétségkívül a papi iskolák leleménye. Benne a *brahman* szó primer jelentése ('ima', 'varázsmondás') transzcendentálissá emelkedik, ezáltal olyan, minden lényeget magában foglaló absztrakt fogalommá alakul, amely a személytelen istenséggel, az örök isteni erővel azonos. Ezért kell az áldozattal azonosulni, ezért kell áldozatbemutatással olyan érdemekre szert tenni, amelyek az áldozatot immár a nem bemutató, hanem papok közreműködésével bemutattató számára a Legfelsőbb Lényeggel, a Világlélekkel való azonosulást eredményezik.

A *Brahman*-fogalom az ind theológiai-filozófiai gondolkodás egyik korai fogalma. Minden bizonnyal olyan erdei iskolákban tanító *guruk* fogalmazták meg, akik a politheisztikus, de az adott korban erősen devalválódott vallásban nem találták meg a dolgok mögöttes tartalmára vonatkozó magyarázatokat. Ugyanakkor ez a bráhmanikus „felfedezés" nem elégítette ki a tömegek kultuszigényét. Ahhoz konkrét istenfogalomra is szükség volt. Ezt a szükségletet elégítették ki a teremtő-isten kultuszának előtérbe állításával. A legfőbb istennek *Pradzsápati*t, a Teremtés Urát nevezik. A *Taittiríja-bráhmana* például neki tulajdonítja az élőlények (áldozati adományokból való) teremtését. Más helyütt arról olvashatunk, hogy *Pradzsápati* azonos *Purusá*val, a mindenség emberősével, aki önmaga feláldo-

zásával hozta létre az első áldozatot. Eme ősáldozat során jött létre a négy *varna: Purusa* szájából a *bráhmana varna,* karjaiból a *ksatrija varna,* comjából a *vaisják* és lábából a *súdrák*.

A *varnák* hierarchizálásának ezt az eredetmagyarázó mítoszát csak ott és akkor fogalmazhatták meg, ahol és amikor a *bráhmana varna* a maga elsőségének elismertetésében már csatát nyert.

Csakhogy a teremtőerőt és a teremtési folyamatot megszemélyesítő késővédikus *Pradzsápati,* aki hamarosan magába olvasztotta a hasonló képzeteket – az *Atharvavédában* (XI. 4.12.) az Életleheletet, a *Prána*t az ő teremtő energiájának tartják, másutt az aszkézis útján nyert *Tapasz*t, Hőenergiát használta a teremtés során, amikor az evilágot és túlvilágot megalkotta (*Kausítaki-bráhmana* VI. 10) –, a bráhmanikus spekulációban az áldozattal is azonosult: „Pradzsápati az áldozat, minthogy ő teremtette azt a maga hasonlóságára" (*SBr* XI. 1.8.2.).

Nehéz lenne megmagyarázni, mi áll a hátterében annak, hogy mielőtt a *Teremtő Brahmá* hindú képzete kiteljesedett volna, a *Pradzsápati*-hívek azonosnak vagy riválisnak tekintették-e a két istent. Valószínűbb a több teremtő-isten elképzelés, amelyek egységesítésére több ízben tettek kísérletet, amit az is elárul, hogy műfajonként más létszámúnak képzelték a *Pradzsápatik* közösségét. A *Satapatha-bráhmana* (IV.5.7.2.) például úgy beszél harminchárom Teremtőről, hogy *Pradzsápati*t harmincnegyedikként tekintve a Teljesség betöltőjének tartja (Gonda, J., *Change and Continuity* 1965:124–125). A számmisztikai magyarázat mögött lehet, persze, babonás félelem is, hogy tökéleteset csak az istenek alkothatnak – bizonyos, hogy máig élő szokás a hetvenedik vagy nyolcvanadik születésnap helyett valakit a hetvenegyedik, nyolcvanegyedik alkalmából ünnepelni, s ha adományt ad valaki, sohasem ad kereken száz, ezer vagy tízezer rúpiát, hanem biztosan megtoldja eggyel. Hogy mikor mely számok jelenthették a kiegészítendő alapot, abban szerepe lehetett annak, hogy milyen számrendszerben számolt az adott árja vagy nem-árja (dravida, mundá) népcsoport (lásd Gonda, *i. m.* 115–130, a tizenhatos számhoz).

Érdekes, hogy míg a *Satapatha-bráhmana* 33+1 sémája mögött a *Rigvéda* harminchárom főbb istene plusz egy rejlik – harminchárman, akik részesülhettek az áldozatból, amelyhez Agni hívta őket –, addig például a *Mahábhárata* (*Sánti-Parva* 384) a több *Pradzsápati* lé-

tezését azzal magyarázza, hogy *Brahmá* teremtette mindőjüket, hogy könnyebb legyen a teremtés további része. Igen „vegyes" összetételű a felsorolás: *Brahmá, Rudra, Manu, Daksa, Bhrigu, Dharma, Tapa, Jama, Marícsi, Angirasz, Atri, Pulasztja, Pulaha, Kratu, Vaszistha, Paraméshthí, Szúrja, Csandra, Kardama, Kródha* és *Vikríta.* Néhányuk esetében – az előbbi részekben olvasottak alapján – természetes, hogy a Teremtők között szerepelnek. Érthető *Dharma* megnevezése is: a *Mahábhárata*ban *Dharma* mint az *Isteni Törvény* megszemélyesítője már a legtiszteletreméltóbb istenek egyike, ő *Judhisthira* apja. *Tapa* azonban csak az eposzban bukkan fel (*Vana-parva* 220.1–5), mint öt ősbölcs *(Kasjapa, Vaszistha, Pránaka, Csjavana* és *Trivarcsasz)* közös vezeklésének szülötte, *Pánycsadzsanja,* akinek a feje mint a Tűz, két keze, mint a Nap, két szeme és bőre aranyszínű, csípeje égkék, aki a *Krittikák*nak, a Plejádok hat fényes csillagának nemzője volt *Agni* alakjában – a Hat *Krittika Siva* és *Párvatí* fiának, *Szkandá*nak (70. kép) nevelőanyái voltak. A *Mahábhárata* alapján azt is hihetnők: *Tapa* esetében a Teremtő Napról van szó, mint Ehnaton himnuszában, Egyiptomban. *Marícsi, Angirasz, Atri, Pulasztja, Pulaha* és *Kratu* ősbölcsek, akik *Brahmá* gondolatának szülöttei, mindegyikük híres a hozzájuk kapcsolódó míthoszok és rengeteg leszármazottjuk révén. *Szúrja* alakja mutatja, hogy valóban többféle Napistent tiszteltek még az epikus korban is, sőt *Csandrá*t, a Holdat, és felruházták teremtő képességgel. A *Kardama* nevéhez – aki *Pulaha* fia volt – fűződő legnagyobb tett az volt, hogy *szamádhi* útján lépett ki a *Létkörforgás*ból. A *szamádhi* pedig a *jóga* legmagasabb foka lévén a túlnani lét megtapasztalására, a választott vissza-nem-téréssel még inkább felértékelődött. Itt ez annak a ténynek a jelzése, hogy a *Bhágavata-purána* korában (i. sz. körüli századok) a *jóga* a nagyon nagyra értékelt üdvözülési lehetőségek egyike volt. A *Kródhá*hoz fűződő míthosz, amely *Brahmá* szemöldökéből való születését beszéli el, a vaisnava átdolgozás során elvesztette eredeti tartalmát. *Vikríta* míthoszát a *Mahábhárata* (*Sánti-parva* 196) azáltal kapcsolta a Teremtőkéhez, hogy *Kámá*val, a Vágy és Szerelem istenével azonosította. Ez a míthosz ugyan nem, de *Siv*ával való kapcsolata, s még inkább a *Rigvéda* Teremtéshimnusza (X. 129) valóban teremtőerőt tulajdonít a Vágynak.

Igen különös míthosz kapcsolódik *Csandrá*hoz: *Brihaszpati*nak, az istenek tanítómesterének és *puróhitá*jának a felesége, *Tárá* bele-

szeretett *Csandrá*ba, és férjét elhagyva őt választotta, és semmiféle könyörgésre nem tért vissza férjéhez. *Indra, Brihaszpati* nevében ultimátumot küldött *Csandrá*nak, háborúval fenyegetve meg. A háború ki is tört, *Csandra* oldalán az *aszurák* (ekkor már mithikus lények) tanítómestere állt. A csatát *Brahmá* közbelépése döntötte el: visszaadatta *Tárát Brihaszpati*nak. Itt fontos megjegyeznünk, hogy égi jelenségek míthoszairól van szó: kihez is tartozzék *Tárá,* a legfénylőbb állócsillag – *Brihaszpati*hoz-e, aki a Jupiter bolygó megszemélyesítése, vagy *Csandrá*hoz, a Holdhoz. *Csandrá*nak ezután *Daksa* huszonhét lánya (27 *naksatra:* a Hold-zodiákushoz tartozó csillagok, csillagászati konstellációk) lett a felesége, ám ő huszonhatot elhanyagolt a szeretett *Róhiní,* a 'Vörös' kedvéért (aki vagy a kilencedik *naksatrát*, vagy a Bika csillagkép legvörösebb csillagát személyesítette meg). Mivel a többiek panaszt tettek apjuknál, *Daksá*nál, aki figyelmeztette vejét, *Csandrát* mulasztására, ám hiába, az após átokkal – fogyást okozó betegséggel (*ksajaróga* – tüdőbajként értelmezték) – sújtotta, amelyet az emberek is elkaptak. Az istenek közbelépésére *Daksa* lehetővé tette, hogy *Csandra* a *Szaraszvatí tírthá*ban – a Nyugati-tengernél (=Arab-öböl) tisztuló alámerüléssel holdhónaponta két hétre megtisztuljon a bajtól. A fogyó és a telő Hold történetének szép aitiológiai legendája (a teljes holdfogyatkozást is hasonlóan magyarázza: Mani, V., *Puranic Encyclopedia* 1978) feltűnően gazdag indusi reminiszcenciákban. A *Mahábhárata* kuruksétrai csatáját, ne feledjük, a „Tíz király csatájának" leszármazottai vívták, alig néhány nemzedékkel később. Mindezen adatok, míthoszok, természetesen nem merítik ki a *Pradzsápati(k)* köré fonódó hagyományt. Ha például *Tárá* (utóéletéhez lásd a 32. képet) és *Csandra* szerelme mögött egy ritka, szokatlan csillagászati együttállásnak az emléke maradt volna meg, néhány lehetséges alternatíva végigszámolása után talán a míthosz alapjául szolgáló helyzetet datálni is lehetne. Azt azonban ennyi is elárulja, hogy a *Nagy Asszimiláció* vallási-szellemi forrongásában hány síkon keresték a szinkretizmus tudatos befolyásolásával azt a megoldást, amely a legtöbbféle ősi hagyományelemet szintetizálva a legtöbb értéket mentheti meg anélkül, hogy megsemmisítené mások örökségét. Így valójában az időben változó pantheon minden alakját minden korszakban külön kellene vizsgálnunk, mert csak ilyen szinkronisztikus mozaikképekből állítható össze az átalakulás és fejlődés diakrón képe.

Az átmenetiség és kialakulatlanság állapotát mutatja az is, hogy az egyik-másik kései védikus himnuszban említett *Brahmanaszpati*t ('Imádság Urá'-t) és *Brihaszpati*t ('Ima Urá'-t) nemcsak egymással azonosítják, hanem *Pradzsápati*val is. És valamennyiüket magával az áldozattal. *Brahmanaszpati*t mégis leginkább a tűzoltár építésénél hívják, s őt tekintik a bráhmanok teremtőjének is (például: a *Satapatha-bráhmana* VIII. 4. 3.). *Brihaszpati*t pedig inkább a *bráhman*-pap isteni formájának, illetve az istenek *puróhitá*jának, vagyis áldozatvezető főpapnak tartották. A *puróhita* hivatala is e korban alakult ki, a *bráhmana varna* győzelmének tükröződéseként. Talán az egykori szakrális királyság sajátos restaurálása volt ez. Személye révén sikerült a *ksatrija* uralkodó fölött papi kontrollt biztosítani. Fontosságának hangsúlyozásában addig elmentek, hogy az *Aitaréja-bráhmana* (VIII. 24) azt állítja: ha az áldozat bemutatásánál nincs jelen a *puróhita,* az egész áldozat érvényét veszti. Ez azért is igen súlyos, mert a *puróhita* volt az új uralkodó beiktatásánál bemutatott *rádzsaszúja* szertartás főpapja, s akkor is, ha *csakravartin,* azaz egyeduralkodó címre törekedvén *asvamédhát*, azaz nagy lóáldozatot mutatott be, mint például *Judhistira* a *Mahábhárata*ban.

A *bráhmanák* sajátos pantheonja azt kívánja hangsúlyozni, hogy sem a vallási, sem a világi életben semmi nem történhet a papok, a *bráhman*ok közreműködése és jóváhagyása nélkül. A bráhmanikus korban azonban még nem fejeződött be az a folyamat, amelyben a papok tudatosan egybeötvözték a *Pradzsápati–Purusa–Brahmanaszpati–Brihaszpati* alakját. Egyelőre csupán a kísérlet ragadható meg, amelyben a bráhmani spekuláció igyekszik egyetlen isten többféle megnyilvánulási formájaként értelmezni ezeket az isteneket. A hinduizmusban viszont megoldódik a probléma azzal, hogy ezeket az addigra szerepüket vesztett isteneket a Teremtő-isten *Brahmá* hüposztasziszaként – alapformáiként, megnyilvánulásaiként – magyarázzák.

Nemcsak a pap, a papi hatalom mindenhatóságát hirdetik a *bráhmanák,* hanem az áldozatét is. Ez következik a két dolog metaforikus egybekapcsolásából is.

Az áldozat végül öncél lesz, és a valóságtól elrugaszkodó mértéket ölt. Már nem elég az egyetlen kecske vagy szarvasmarha alkalmankénti feláldozása, a papok átveszik az áldozatbemutatást, és ezért fizetséget igényelnek: dús áldozatot. Száz meg száz marha fel-

áldozásáról beszélnek a szövegek. És hasonló mértékű *gurudaksinák*ról, vagyis tanítómesteri fizetségekről. Ez átmenetileg a *bráhmana varna* meggazdagodását hozza magával, de hosszú távon a legnagyobb érték, a szarvasmarha értelmetlen elprédálása miatt ellenkezést vált ki. Egyre többen csömörlenek meg e visszatetsző, sok vért követelő áldozatoktól, s miközben a tömegek számára egy új lehetőség – az étel-, ital-, virágáldozatból álló *púdzsá* – spontán kialakulásával más megoldás kínálkozik, a papok egyike-másika remetei magányban keresi a kiutat. Titkos iskolák alakulnak, s ezekben éppúgy kutatják a léttel kapcsolatos filozófiai kérdésekre a választ, mint a tehenek megvédésének gyakorlati lehetőségét biztosító ideológia kialakítását.

Az emberek mindennapi gyakorlatát csak felszínesen érinti a papi spekuláció, amely maga is az *árja–nem-árja* szinkretizmus sajátos formájaként jelenik meg. A városok és falvak lakóinak kétnyelvű közösségeihez minden bizonnyal számos vegyes család adta a keretet. Ezekben nyilván mindkét fél vallási kultuszának hódoltak. Mivel azonban az árjáknak nem voltak idoljaik, a protodravidák leszármazottainak pedig ősi szokása volt étel-, ital- és virágáldozatot bemutatni a házi szentélyben felállított istenképmások előtt, joggal vélhetjük, hogy folytatták ezt a gyakorlatot.

A véres *jadzsnya* helyett egyre szívesebben látták ezt a fajta áldozatot – a *púdzsát* – a közösségi áldozóhelyeken is. Amellett ez nagyobb nehézség nélkül összekapcsolható volt a tűzáldozattal. *Agni*t éppúgy részeltethették a föld teremtéséből, mint az állatáldozatból, amit a *ghí,* az olvasztott vaj maga is pótolt. Szövegszerű utalásokat leginkább az epikus anyag tartalmaz; ezt tárgyi leletek is megerősítik. Az Indus Civilizáció jellegzetes terrakotta anyaistennő-szobrocskái még az i. e. 3–2. században is őrzik plasztikai sajátosságaikat (42. kép). A közbeeső időben azonban – ahogy ezt a későbbi buddhista, dzsaina, majd a hindú szobrászat is tette – nagyméretű szobrokhoz, épületekhez romlékony alapanyagot, mindenekelőtt fát használtak. Ezek maguk nem maradhattak fenn India klímája alatt, de folyamatosan közvetítették az ősi formakincset a kőszobrászat általánossá válásáig. Legszembetűnőbb ez a hasonlóság a Maurjakor szobrászata és az indusi pecsételők plasztikája között (Baktay Ervin, *India művészete* 1958).

Az istenek világában a legfeltűnőbb változást a nagyszámú istennő megjelenése hozza. Ők még nem kapnak helyet a theológiai munkákban, de az eposzok annál többüket említik, s annál többször. S nemcsak az figyelhető meg, hogy a férfiuralmú árja pantheon hogyan válik vegyessé, hanem a míthoszok arról is beszélnek, ami addig és közben zajlott: olyan istenek, akik addig alig vagy kisebb jelentőségű funkcióval szerepeltek, az eposzokban már főhatalmú, jelentős istenek. Mindkét eposz főként majd a hinduizmusban jelentős szerepet játszó *Visnu* kultuszának hatása alatt nyeri el végleges formáját. Ez azonban már a Maurja-dinasztia idejére és az azt követő időre esik, s a hinduizmus lényegét érinti, ezért ott lesz róla bővebben szó.

A Visnu-alászállások, földi megtestesülésekhez (*avatárák*hoz) kapcsolható történetek ebben a korszakban még *vaisnava* színezet nélküli alaptörténetek, mint például a *Hal-avatára* történet alapjává váló *Vízözön-míthosz:*

A VÍZÖZÖNRŐL

Reggel vizet hoztak Manunak a mosakodáshoz, miként most is vizet szoktak hozni a kézmosáshoz. Miközben Manu mosakodott, egy halacska került a kezébe.

A hal így szólt hozzá: „Nevelj fel engem, s én megmentelek téged"! „Mitől mentenél meg?" „Vízáradat fog elsodorni minden teremtményt: attól mentelek majd meg." „Hogyan kellene téged felnevelnem?"

Azt mondta: „Amíg kicsinyek vagyunk, sok veszedelem fenyeget: a hal halat eszik. Először tehát tarts egy korsóban. Amikor azt kinövöm, áss nekem egy gödröt s abba tégy. Amikor azt is kinövöm, vigyél el a tengerhez, mert addigra már semmiféle veszély nem fenyeget többé."

Hamarosan nagy dzshasa-hal lett belőle – ez a halféle nő a legnagyobbra. Akkor így szólt: „Egy bizonyos évben bekövetkezik a [mondott] áradás. Akkor majd tanácsom szerint hajót építesz, és amikor a víz magasra emelkedett, beszállsz a hajóba, én pedig megmentelek az áradattól."

Manu ekként nevelte a halat, s a megfelelő időben a tengerbe vitte. A hal által mondott évben megjött az árvíz. Manu megépítette a hajót, s mikor a vízszint emelkedése elérte azt, ő beszállt. A hal odaúszott hozzá, ő pedig annak szarvához erősítette a hajókötelet. Így hajóztak az Északi Hegyekhez.

„Megmentettelek" – mondta a hal. „Kösd ki a hajót egy fához, de vigyázz, nehogy elsodorja a víz, míg te a hegyen vagy. Ahogy fokozatosan visszahúzódik az ár, te is ereszkedj alá." Manu ekként is cselekedett, ezért hívják az Északi hegyek lejtőjét Manu Ereszkedőjének.

A vízözön minden teremtményt elmosott, egyedül Manu maradt itt [a földön].

(*Satapatha-bráhmana* 1. 8. 1. 1–6. – ford. P. I.)

Az árják törzsi társadalmában a papi foglalkozás nem volt szükségképpen örökletes. A himnuszok ismerete, a rabszolgákat kivéve, mindenkire nézve kötelező volt. Ez abból is adódott, hogy az áldozatok bemutatásában közvetlenül részt vett a családfő, sőt felesége is. A himnuszok, s még inkább az eposzok beszámolnak olyan királyokról és hercegekről, akik a fegyverforgatás mellett a vallási tudományokban is kitűntek, s olyan bráhmanokról is tudunk, akik világi (például katonai) tudományokat oktattak, vagy éppen nem származásuk, hanem tudásuk révén váltak *bráhman*ná.

Nem meglepő tehát, hogy nemcsak a rádzsaságokban volt szokásban az úgynevezett *varnásramadharmá*nak hódolni, hanem köztársasági *ganák*ban is. Ez azt jelentette, hogy minden *varna* férfitagja számára négy életszakasz vállalását tekintették követendőnek: 8–11–12 éves korban mindegyik *bráhmana, ksatrija* és *vaisja* fiú beavatási szertartással *(upanajana)* lépett a *brahmacsárin,* azaz tanuló életszakaszba. Ilyenkor *guru*hoz, tanítómesterhez költözött, és ott szigorú felügyelet és gondos irányítás alatt sajátította el a tudnivalókat. A tanulmányok befejeztének időpontja szintén *varná*nként különbözött (a legtöbbet egy *bráhman* ifjúnak kellett tanulnia), azután valamely szűkebb szakma megismerése következett, majd új életszakasz, *ásrama,* a *grihasztha*é. Ez a családfőség állapota *(gárhaszthja),* vagyis meg kellett nősülnie, gyermekeket kellett nemzenie, bemutatnia a naponta és ünnepekre, alkalmakra előírt áldozatokat, és természetesen gondoskodnia kellett a családról, részt kellett ven-

nie a közösség dolgaiban. Amint azonban gyermekei jövőjét biztosította az atya, elhagyja otthonát, és mint erdei remetelakó *(vánaprasztha) vánaprasztha* életmódot folytat. Ezzel mintegy előkészíti az utolsó életszakaszt, a *szannjászin* állapotot, amikor otthontalan vándoraszkétává válik, csupán alamizsnán él és meditál.

MANU TÖRVÉNYEIBŐL

111. A világ teremtése, a vallási szertartások rendje, a [tanulói] fogadalmak betartása a [guru iránt], a [rituális] fürdés igen fontos szabálya,

112. A feleségválasztás és a különféle házasságformák szertartásai, a nagy [naponkénti] áldozatbemutatások, a sráddha örök szabály,

113. A megélhetési módok előírása, a [Véda-tanulmányokat befejező] sznátaka kötelességei, a megengedett és tilos ételekre vonatkozó előírások, a rituális megtisztulás és megtisztítás szabályai,

114. Az asszonyok kötelességei, a remeteség szabályai, a végső felszabadulás [módozatai], a világról való lemondás szabályai, a király dharmája, a peres ügyek megoldása,

115. A tanúk kihallgatásának szabályai, a házastársak egymáshoz való viszonyának előírásai, az örökösödés szabályai, a szerencsejátékok űzésére, a tüskék [ti. a társadalomra káros emberek] eltávolítására vonatkozó szabályok,

116. A vaisják és a súdrák viselkedése, a szamkirna [kevert] kasztok eredete, a szükséghelyzetek teremtette varna-előírások, a bűnöktől való megtisztulás dharmája,

117. A lélekvándorlásnak a karma, az üdvözülés módozatai, valamint a cselekedetek jó és rossz következményeinek különbsége általi hármas meghatározottsága,

118. Az egyes országok, a dzsátik, a család dharmája, az eretnekek és a ganák [közösségek] dharmája – mindez alkotja Manu törvénykönyvének tárgyát.

(*Manu törvényei* I. 111–118 – ford. P. I.)

A BEAVATÁSRÓL: AZ UPANAJANA. A BRAHMACSÁRIN

Az upanajana [a beavatás] a Védák előírása szerinti felszentelése az olyan fiúgyermeknek, aki óhajtja azt és képes befogadni a szent tudást.

A sötétségből kilépvén, valóban a sötétségbe lép az, akit a Védákban járatlan személy avat be, s hasonlóképpen jár az is, aki a Védákban való jártasság nélkül végzi a beavatást.

Az upanajana szertartás elvégzésére olyan férfiút kell tehát keresni, akinek a családjában örökletes a Véda-tanulás, aki maga is jártas abban és a törvényt odaadóan tiszteli.

Mindvégig az ő vezetésével kell tanulmányoznia a Védákat, feltéve, hogy a tanítómester nem vét a törvény előírásai ellen.

Azt, akitől a tanuló vallási kötelezettségeit elsajátítja, nevezik tanítómesternek [gurunak].

Soha sem véthet ellene.

Ő segíti ugyanis a második születéshez a szent tudás átadása révén.

A második születés a legjobb születés.

Az apa és az anya csak a testet hozzák létre.

A bráhmana ifjú tavasszal, a ksatrija nyáron, a vaisja ősszel avattassék be; a bráhmana a fogantatása után nyolcadik évben, a ksatrija a fogantatása utáni tizenegyedik évben, a vaisja a tizenkettedik évben.

Most pedig azoknak az éveknek a felsorolása következik, amelyeket valamely kívánság teljesülésére választanak.

A Védákban kiválóságra törekvő beavatása legyen a hetedik évben, a hosszú életet kívánóé a nyolcadik évben, a férfias életerőt kívánóé a kilencedik évben, a testi erőt kívánóé a tizedik évben, s a szarvasmarhát kívánóé a tizenkettedik évben.

Nem beszélhetünk kötelességmulasztásról, ha a bráhmana ifjú beavatása megtörténik a tizenhatodik életéve betöltése előtt, a ksatrijáé a huszonkettedik év betöltése előtt, a vaisjáé a huszonegyedik év betöltése előtt. Avattassék be olyan életkorban, amely lehetővé teszi, hogy teljesítse kötelezettségeit, amelyeket alább sorolunk fel.

Ha elmúlt a beavatásra kedvező időpont, az ifjú töltsön két hónapot a tanuló kötelességeinek teljesítésével, éppúgy, mint azok, akik a három Védát tanulmányozzák.

Ezután avattassék be, majd egy éven át naponta vegyen fürdőt, s ezután kezdődjék tanítása.

Az, aki nem részesült a beavatásban, s két őse sem, „bráhmana-gyilkosnak" neveztetik.

Az ilyennel tilos az érintkezés, az együtt-étkezés és házasodás.

Ha kívánják, a következő engesztelő szertartásnak vethetik alá magukat: miként az upanajana elhanyagolása miatt kéthónapos vezeklés van előírva, az ilyennek egy éven át kell vezekelnie.

Ezt követően nyerhetik el a beavatást, ezután naponta kell fürdőt venni.

(*Ápasztamba Srauta-szútrája* I. 1. – ford. P. I.)

A HÁZASSÁGKÖTÉSRŐL

Először is a kiválasztott mennyasszony, illetve vőlegény családja vizsgálandó meg, mind az apai, mind az anyai ágon...

Adja [az atya] a lányát értelemmel felruházott ifjúhoz.

Vegyen [az ifjú] feleségül értelemmel, szépséggel, nemes jellemmel felruházott hajadont, s aki mentes a betegségektől...

Minthogy nehéz felismerni a jellembéli tulajdonságokat, készítsen [a házasulandó] nyolc, földből gyúrt golyót, s közben mondogassa az alábbiakat:

„Az igaz született elsőül, kezdetben; az igazság a jobbon nyugszik. Amely sorsra ez a lány született, érje azt el itt. Ami igaz, az derüljön [most] ki" – azután pedig mondja a lánynak: „Végy ezek közül egyet!"

Abból, ha a lány olyan földből készült golyót választ, amely évente két termést hoz, [az ifjú] megtudhatja „[Az ilyen lány] gyermekei élelemben dúsak lesznek." Ha tehénistálló földjéből készültet választ, szarvasmarhában lesz [az utód] gazdag. Ha egy oltár körüli földből származik a golyó, szentség ékesíti majd [az utódot]. Ha ki nem száradó tó medréből valót választ, mindenben gazdag lesz. Ha a halottégető helyről valót választja, halált hoz majd férjére.

A tűztől nyugatra elhelyezvén egy őrlőkövet, északkeletre egy vizeskorsót, mutasson be [a házasulandó] áldozatot, miközben [a kiválasztott lány] fogja a kezét. Nyugat felé fordított arccal mondja: „A boldogságért fogom meg a kezedet." A hüvelykujját fogja meg,

ha azt kívánja, csak fiú utódai szülessenek, a többi ujját, ha csak lánygyermekeket akar; a kezét a kézfej külső oldala felől, a hüvelykujjal együtt, ha mindkét neműt óhajt.

Vezesse őt háromszor körbe a tűz és a vizeskorsó körül úgy, hogy jobb oldalukat fordítsák a tűz felé [pradaksinát csinálva], s mormolja: „Ez vagyok én, az vagy te: az vagy te, ez vagyok én; az Ég vagyok én, a Föld vagy te. Jöjj, lépjünk házasságra! Egyesítsük magvunkat! Nemzzünk utódokat! Éljünk együtt szeretetben, tisztességben, éljünk, száz őszt látva, száz őszt hallva, boldogságban!"

Valahány alkalommal így körbevezette [a lányt], rálépteti a kőre, s mondja: „Lépj erre a kőre! Légy szilárd, mint ez a kő! Tipord le az ellent! Állj ellen a támadónak!"

[A férj] ghít hint [az asszony] kezére, utána pedig annak fivére vagy a fivér szerepében más személy pörkölt gabonamagvat szór a feleség összetett kezébe.

Akkor [a férj] ghít hint az áldozati étel maradéka fölé, s arra, amit már levágtak belőle.

A feleség pedig áldozza összetett kézzel a gabonamagvakat. Azután már enélkül, a tűz körül vezetve áldozzon gabonát egy csúcsos fenekű kosárból, maga felé tartva a kosár fenekét.

Akkor a férj kibontja [a feleség] két hajtincsét, ha van ilyen, azaz ha [előzőleg] két gyapjútincset kétoldalról a hajához erősítettek.

Akkor északkeleti irányba hét lépést tesz meg vele ezen szavak kíséretében: „Egy lépés – az életnedvért; két lépés – a gyümölcs nedvéért; ...öt lépés – a barátságért. Így kötődj hozzám te is. Szülessék sok fiúgyermekünk s éljen meg mindegyikük magas életkort!"

Egymás vállára hajtott fejüket a vőlegény a vizeskorsóból vízzel hinti meg.

Az [ifjú] asszony azt az éjszakát töltse egy idős bráhmaní házában, akinek él a férje és élnek a gyerekei is.

Amikor pedig megpillantja az Arundhatí csillagot [a Sarkcsillagot] és a Göncölszekeret, ekként törje meg a csendet: „Éljen [soká] a férjem, én pedig foganjak sok utódot!"

Ha a fiatal párnak utaznia kell, hogy otthonába érjen, a férj késztesse feleségét arra, hogy ezen szavak kíséretében üljön a szekérre: „Kezedet fogva Púsan vezessen téged innen!"

Vigyék előttük a menyegzői tüzet.

Enyhhelyekhez, fákhoz és keresztutakhoz érve suttogja a férj: „Kerüljenek el bennünket az útonállók!"

Minden lakott helyen, ahol elhaladtukban megbámulják őket, mondja ezt: „Szerencsét hoz ez az asszony!"

Házuk küszöbét pedig ezen szavak kíséretében lépesse át vele: „Utódokban teljesedjék ki benned a gyönyör!"

Miután elhelyezte a menyegzői tüzet, attól nyugatra leterítette egy bika bőrét, nyakával kelet felé fordítva, szőrével felfelé, italáldozatot mutat be, miközben [asszonya] a bőrön ül és átöleli őt; megosztja vele a savanyú tejet, majd szívük tájékát bekeni az áldozatból visszamaradt ghível. Ezen időtől kezdve nem fogyaszthatnak sós ételt, önmegtartóztatóan kell élniök, tilos ékszert viselni, a puszta földön kell tölteniök három vagy tizenkét éjszakát; más tanítók szerint egy évig kell ezt tenniök; így születik – mondják – egy fiú risiként.

(*Ásvalájana Grihja-szútrájá*ból I. 5–7. – ford. P. I.)

A CSALÁDFŐ KÖTELEZETTSÉGEIRŐL: A GRIHASZTHÁSRAMA

87. A brahmacsárin, a grihasztha, a vánaprasztha és a jati [remete, szannjászin] – ez az a négy ásrama [életszakasz], amely mind a családfőségre [grihaszthja] épül.

88. Ezeknek vagy ezek egyikének a sásztrák szerinti teljesítése vezeti a bráhmanát a legfőbb célhoz.

89. A Védák és a szmriti szerint közülük a családfő a legmagasabb rendű, mert rajta nyugszik a másik három.

90. Miként a folyók, nagyok és kicsinyek, egyaránt az óceánban lelnek nyugvóhelyet, ugyanúgy minden életszakaszban a férfi védelmét a családfő nyújtja.

(*Manu törvényei*ből: VI. 87–90. – ford. P. I.)

A JÁDZSNYAVALKJA-SZMRITIBŐL: I. 97–105, 115–116.

A családfőnek naponként kell mutatnia egy szmriti-áldozatot a menyegzői tűznél vagy a családi örökségül hozott tűznél. Be kell mutatnia egy védikus áldozatot is a szent tüzeknél.

Testi szükségeit elvégezvén, s a tisztító szertartásokat megtévén, s miután megmosta a fogát, csak azután mondja el reggeli imáját a dvidzsa [kétszerszületett] férfi.

Miután itallal áldozott a szent tüzeknek, és elméjét összpontosította, suttogja el a Napnak szóló himnuszt. Foglalkozzék a Védákkal, és egyéb tudományokkal azután.

Ezután keresse fel urát a megélhetéshez szükséges javak végett. Minekutána megfürdött, tisztelje áldozattal az isteneket és az atyák szellemét.

Képességei szerint tanulmányozza a Védákat, az *Atharvavédát*, a puránákat, az itihászát, az Átmanra vonatkozó szent hagyományt, s eközben teljesítse mantramondási kötelezettségét.

Az ételáldozat felajánlása [a bali], a szvadhá teljesítése [az atyák szellemének], a védikus áldozatok bemutatása, a szent szövegek tanulmányozása és a vendégek tisztelete – ezek alkotják a napi öt főáldozatot, amellyel a szellemnek, az atyáknak, az isteneknek, Brahmannak és az embereknek áldoznak.

Az isteneknek felajánlott étel maradékából áldozzon levegőbe feldobva a szellemeknek, a földre ledobva a kutyáknak, érinthetetleneknek és varjaknak.

Ételt, miként vizet is, naponta áldozzon a családfő a holtak szellemének és az élőknek egyaránt. Sose hanyagolja el a szent szövegek tanulmányozását. Sohase főzzön csupán önmaga számára.

Csak miután a gyermekeket, az atyai házban élő férjezett lánygyermekeket, idős rokonokat, terhes nőket, betegeket, lányokat, továbbá a vendégeket és a szolgákat ellátta, fogyassza a családfő és felesége a maradék ételt.

A REMETESÉGRŐL: A VÁNAPRASZTHÁSRAMA

1. A kétszerszületett, Véda-tanulmányait bevégzett férfi [dvidzsa sznátaka], miután a családfőségre vonatkozó szabályok [gárhaszthja dharma] szerint él, szilárd fogadalmat téve, érzékeit megfegyelmezvén, éljen [ezentúl] az erdőben – az előírások szerint.

2. Amikor a családfő megpillantja [bőre] ráncait, [haja] fehérségét, fiának fiát, vonuljon erdőbe.

3. Mondjon le a faluban készített ételekről, minden ingóságáról, vonuljon az erdőbe, feleségét fiaira hagyva, vagy magával vive.

4. Vigye magával a szent tüzet és az áldozatbemutatáshoz szükséges eszközöket – menjen a faluból az erdőbe, éljen ott, érzékein uralkodva.

5. Mutassa be az előírások szerinti öt áldozatot a remetének megengedett tiszta ételekkel vagy füvekkel, gyökerekkel és gyümölccsel.

6. Viseljen állatbőrt vagy csírát [háncsruhát]; vegyen fürdőt este vagy reggel; viselje haját befonva, szakállát, haját, körmét nyíratlanul.

7. Bali-áldozatát abból az ételből mutassa be, amelyet ő maga is fogyaszt, s adjon tehetsége szerint alamizsnát; az ásramájába érkezőket fogadja vízzel, gyökerekkel és gyümölccsel.

8. Foglalkozzék mindig a Védák tanulmányozásával, legyen megbékélt, mindenki iránt barátságos, elméjében összpontosított, mindig adakozó, sohasem elfogadó, s együttérző minden élőlény iránt.

(*Manu törvényei*ből: VI. 1–8. – ford. P. I.)

A NEGYEDIK ÉLETSZAKASZRÓL: VÁNDORASZKÉTASÁGRÓL

33. Ekként az erdőben eltöltvén élete harmadik szakaszát, a negyedik szakaszt élje vándoraszkétaként, lemondva a világi javak összességéről.

34. Ásramából ásramába [életszakaszból életszakaszba] haladva, áldozati kötelezettségeinek eleget téve és érzékeit megfékezve, belefáradván az alamizsnaadásba, a bali-áldozatba, vándoraszkéta lesz, s üdvözül a halál után.

35. Hármas kötelezettségének eleget téve, fordítsa elméjét a móksa [a végső felszabadulás, azaz a létkörforgásból való kiszakadás] elérésére; az ezeket nem teljesítő visszasüllyed.

36. A Védák előírás szerinti tanulmányozása, a dharma előírása szerinti fiúnemzés, a képességei szerinti áldozatbemutatások után fordíthatja elméjét a végső felszabadulás [a móksa] elérésére.

42. Célja érdekében vándoroljon mindig egyedül, társ nélkül, megértve, hogy csak egymaga érheti el célját, elhagyatva és mindent elhagyva.

43. Nem lehet sem kunyhója, sem tüze; élelemért a faluba mehet, szótlanul, minden iránt közömbösen, s elméjében a Brahmanra összpontosítva.

44. Cserép alamizsnacsésze, fagyökér, durva, rongyos öltözék, magányosság és minden iránti közömbösség – ezek a végső szabadulást elérő ismérvei.

45. Nem kívánhatja a halált, nem kívánhatja az életet; várja a maga idejét, mint szolga várja a fizetsége idejét.

59. Keveset egyen; álljon és üljön szigorú magányban, fékezze meg érzékeit, ha még tapadnának a világhoz.

60. Érzékei megfékezésével, a szeretet és gyűlölet megsemmisítésével, az élőlényeknek való nem-ártással válik méltóvá a halhatatlanságra.

85. A kétszerszületett [a dvidzsa], miután sorban teljesítette az aszkétaélet előírásait, e világon megszabadul bűneitől és eléri a Legfelső Brahmant.

(*Manu törvényei*ből VI. 33–36, 2–45, 9–60, 85. – ford. P. I.)

Az upanisadok kora

Ez a szemlélet is közrejátszott abban, hogy az erdei remetetanyákon mindig sok tanítvány, és a csendes elmélkedések színhelyein mindig sok visszavonult férfiú tartózkodott.

Szokássá vált a meditáció útján nyert ismereteket a legbizalmasabb tanítványoknak továbbadni, olykor – mert ezek az ismeretek olyan nyilvánvalóan különböztek attól, amit a kultuszpapok tanítottak – csak bizalmas együtt-üldögélések titkos magányában. Így születtek az *áranjakák* és *upanisadok*.

Mi volt a meditációk központi kérdése? A lét filozófiai kérdései, a világ rendje, az ember helye a világban. Isten és ember viszonya, a megismerés határai és hasonló kérdések. Mindaz, amit minden születő filozófiai gondolkodás felvet.

A válaszok különböztek. S ez nemcsak az egyén beállítottságától függött, hanem attól a háttértől is, amelyből kilépett. Materialista és idealista magyarázatok születtek a világ keletkezésével és értelmével kapcsolatos vizsgálódások során. Iskolák szerveződtek. Egyik-másik – főként a *ksatrija* köztársaságok területéről való – is-

kola a lényeg fogalmát az *Átman*ban határozta meg. E fogalom eredetileg azt az életlényeget jelentette, amely az élőt az élettelentől megkülönböztette. Érdekes módon egyszerre szűkült és bővült a tartalma: ezzel a lényeggel azonosítani kezdték az én (ego) fogalmát, másrészt transzcendessé terjesztve ki, egyfajta világlélekké tették.

JÁDZSNYAVALKJA ÉS DZSANAKA BESZÉLGETÉSE

És mintha valaki a jól összeillesztett szekéren úgy hajtana, hogy az szétesnék, ugyanígy szétesik testi énünk, amelyet eddig megismerő énünk hajtott, amikor a test utolsót lehel.

Amikor az ember elsorvad, amikor az öregség vagy láz elsorvasztja, akkor a száráról leszakadó mangóhoz vagy fügéhez hasonlóan kiszakad a tagokból az emberi lélek, és ismét visszasiet kiinduló helyére, újabb életre.

És mint ahogy az érkező királyt az őrök, bírák, kocsihajtók és faluvezetők étellel, itallal, hajlékkal várják, s kiáltoznak: „Jön, közeleg!" – éppígy várja minden lény azt, aki ezt tudja, mondván: „A Brahman jön, közeleg!" És mint ahogy a távozó király köré gyülekeznek az őrök, bírák, kocsihajtók és faluvezetők, éppúgy gyülekezik minden életerő énünk köré a halál pillanatában, amikor a test utolsót lehel.

Amikor énünk elgyengül és eszméletét veszíti, ezek az életerők köréje gyülekeznek. Ő magába gyűjti ezeket a hőrészecskéket, és leszáll a szívbe. Amikor a szemben lévő emberi lélek vissza, befelé fordul, akkor többé nem ismer fel alakokat. „Eggyé válik [vagy: egyedül marad], nem lát" – mondják ilyenkor. „Eggyé válik, nem szagol" – mondják ilyenkor. „Eggyé válik, nem ízlel" – mondják ilyenkor. „Eggyé válik, nem beszél" – mondják ilyenkor. „Eggyé válik, nem hall" – mondják ilyenkor. „Eggyé válik, nem gondolkozik" – mondják ilyenkor. „Eggyé válik, nem tapint" – mondják ilyenkor. „Eggyé válik, nem ismer meg" – mondják ilyenkor. A szíve csúcsa fényleni kezd, és ezzel a fénnyel énje távozik belőle a szemén keresztül, vagy a fején keresztül, vagy a teste más részén keresztül. Távozáskor vele távozik a lélegzet. A lélegzet távozásakor vele távozik az összes életerő. Ismertté válik és nyomon követi az ismeretet. Tudása, tettei és előző tapasztalatai indítják útjára. És mint ahogy

a hernyó, ha egy fűszál végére ér, újabb útra indul és átmászik, éppígy énünk is, ha testünket elhagyta, leveti a nem-tudást, újabb útra indul és átmegy. És mint ahogy a szövőnő felfejt egy darab szövetet és újabb, szebb mintát sző bele, éppígy énünk is, ha testünket elhagyta, leveti a nem-tudást, és újabb, szebb alakot ölt, akár az ősök között, akár a gandharva-szellemek között, akár az istenek között, akár a Teremtmények uránál, akár Brahmánál, akár más lények között.

Mert lényünk azonos a Brahmannal. Ismeretből áll, gondolatból áll, lélegzetből áll, szemből áll, fűből áll, földből áll, vízből áll, szélből áll, levegőből áll, fényből és fénytelenségből áll, vágyból és vágytalanságból áll, haragból és haragtalanságból áll, igazságból és igazságtalanságból áll, mindenből áll. Attól függően, hogy ebből vagy abból áll: ahogyan cselekszik, ahogyan viselkedik az ember, olyanná lesz. A jótevő jó lesz, a gonosztevő gonosz lesz. Erényessé erényes tettek következtében lesz, gonosszá gaztettek következtében. Ezért mondják azt, hogy az emberi lélek vágyakból áll. Amilyenek az ember vágyai, olyanok lesznek képességei; amilyenek a képességei, olyan cselekedeteket cselekszik, olyan lesz a sorsa.

Erről szól a vers:

> Olyan világba jut a tette révén,
> mint melyhez gondolata kapcsolódik.

Ha elnyerte a tett bérét azért, amit cselekedett, a túlvilágról a földre újabb tettekre visszatér.

Ez vonatkozik arra, akinek vágyai vannak. Most szóljunk arról, akinek nincsenek vágyai. Aki vágytalan, aki eltávoztatta vágyait, kiélte vágyait, vágya csak önmaga *[Átman],* abból nem távoznak az életerők. Minthogy ő bráhman, a Brahmanba jut.

Erről szól a vers:

> Ha halandó szívéből minden kívánság távozik,
> bizonnyal halhatatlan lesz, s a Brahmant már itt élvezi.
> (*Brihadáranjaka-upanisad* IV. 3. 35. – ford. Vekerdi József)

Korai buddhista forrásokból tudunk arról, mennyire izgatta a *bráhmanok*at, mit taníthatnak ezek a titkos iskolák. Olykor tanítványokat próbáltak becsempészni közéjük, máskor nyílt vitákat provokáltak.

Így kísérelték meg felvenni a buddhizmussal és más, veszélyesnek látszó heterodoxiákkal a harcot.

Ez volt-e a módja, vagy más, végül is az ezoterikus tanok a bráhmanok birtokába jutottak. S attól kezdve tanúi lehetünk, milyen – nemegyszer kétségbeesett – erőfeszítések árán igyekeztek asszimilálni és összebékíteni saját tanításaikkal. Némelykor ez csak felemás módon sikerült, s utólag is kibonthatók az összemosás előtti elemek, máskor a bráhmanikus beavatkozás olyan tökéletesre sikerült, hogy még az is felmerülhet, valójában már közös alapú anyag bráhmanikus szemléletű továbbgondolásáról van szó. Mindenesetre a papi beavatkozásnak köszönhető, hogy az *áranjakák* és *upanisadok* a *Védák vége*ként *(Védánta)* szakralizálódtak, és bekerülvén a szent corpusba, továbbhagyományozódtak.

Az említett papi beavatkozás a két központi elv, a *Brahman* és az *Átman* összekapcsolásában csúcsosodik ki.

AZ ÉN ÉS A BRAHMAN AZONOSSÁGÁRÓL

Igen, ez a Mindenség maga a Brahman; így tisztelje az ember, elnyugodott lélekkel.

És az ember akaratból áll. Amilyen az ember akarata ezen a világon, olyanná válik e világból távozása után. Akarjon tehát!

És gondolatból áll. Teste a lélegzet, alakja a fény, szándéka az igazság, önmaga a tér. Magába foglal minden tettet, minden vágyat, minden szagot, minden ízt, átfogja a mindenséget. Nem szól, nem zavarja semmi. Igen, ez az én Énem *[Átman],* amely a szív belsejében rejtőzik. Kisebb a rizsszemnél, vagy árpaszemnél, vagy mustármagnál, vagy kölesnél, vagy köles belsejénél. Igen, ez az én Énem, amely a szív belsejében rejtőzik. Nagyobb a Földnél, nagyobb a levegőnél, nagyobb az égnél, nagyobb a világmindenségnél. Magába foglal minden tettet, minden vágyat, minden szagot, minden ízt, átfogja a mindenséget. Nem szól, nem zavarja semmi. Igen, ez az én Énem, amely a szív belsejében rejtőzik, ez maga a Brahman. Aki ezt tartja: „Ha e világból kimúlok, ebbe távozom", annak nincsenek kétségei.

Ezt mondta egykor Sándilja, –
Sándilja.

(*Cshándógja-upanisad* III. 14. – ford. Vekerdi József)

Azzal, ahogy a *Cshándógja-upanisad*ban (III. 14.1–4.) megfogalmazódik az a formula, hogy „a mindenség a Brahman, a Brahman pedig az Átman", az is igazzá válik, amit a *Brihadáranjaka-upanisad* mond, *„aham Brahma aszmi"*, vagyis bárki állíthatja: „én vagyok a *Brahman*". (Ezeket a gondolatokat egyébként legszebben a *Cshándógja-upanisad* VI. könyve, 1–13. beszéli el.)

Az emberi lét célja és értelme ezentúl abban határoztatott meg, hogy az ember felismerje ezt az azonosságot, s arra törekedjék, hogy a *Brahman*nal egyesüljön. Ehhez a *móksa,* a felszabadulás útja vezet, ami tulajdonképpen nem más, mint az élet körforgásából, a *szamszárá*ból való kilépés önkéntes vállalása.

SVÉTAKÉTU ÉS ATYJA BESZÉLGETÉSÉBŐL

Svétakétu Uddálaka Áruni fia volt. Atyja így szólt hozzá:

– Svétakétu, eredj Védát tanulni! Mert, kedvesem, a mi családunk tagjai nem szoktak tanulatlanok és csak névleges bráhmanák lenni.

Svétakétu erre tizenkét éves korában tanítványnak állott, s huszonnégy éves koráig valamennyi Védát áttanulmányozta, aztán hazatért – büszkén, felfuvalkodva, s magát bölcsnek gondolva. Atyja most így szólt hozzá:

– Ha már ily büszke és felfuvalkodott vagy, s magadat oly bölcsnek gondolod, kedvesem, megtanulhatod-e vajon azt a tant is, amely által a nem-hallott hallottá, a nem-gondolt gondolttá, a nem-ismert ismertté lesz?

– Miféle tan ez, tiszteletre méltó atyám?

...

– Amikor pedig az ember meghal, kedvesem, akkor beszéde a gondolatba távozik, a gondolat a lélegzetbe, a lélegzet a hőbe, a hő a legfőbb istenségbe. Ez az a finomság, amely az egész mindenség lényege, ez a valóság, ez a lélek *[Átman],* ez vagy te, Svétakétu!

– Tanítson még többre, tiszteletre méltó atyám!

– Jól van, kedvesem – válaszolta. – Ha a méhek mézet készítenek, a legkülönbözőbb fák nedveit gyűjtik össze, s a nedveket aztán egységbe hordják össze. Valamint eme nedvek ebben az egységben nem tartják meg különbözőségüket, s nem mondhatják meg, hogy

egyikük ennek a fának, másikuk annak a fának a nedve, úgy a Létezőbe bement teremtmények sincsenek annak tudatában, hogy bementek a Létezőbe. Akármi volt is előbb mindegyikük: tigris vagy oroszlán, farkas vagy vadkan, féreg vagy madár, bögöly vagy szúnyog, ezzé [a Létezővé] lesz valamennyi. Ez a finomság a mindenség lényege, ez a valóság, ez a lélek, ez vagy te, Svétakétu!

– Tanítson még többre, tiszteletre méltó atyám!

– Jól van, kedvesem – válaszolta. – A folyamok keleten keletnek, nyugaton nyugatnak özönlenek, egyik tengerből a másikba jutnak, tengerekké válnak mindnyájan. Valamint ezek [a tengerek] nem tudják, hogy ezekből vagy azokból a folyókból keletkeztek-e, úgy a Létezőből megint előjövő teremtmények sincsenek tudatában annak, hogy Létezőből jönnek elő. Akármi volt is előbb mindegyikük: tigris vagy oroszlán, farkas vagy vadkan, féreg vagy madár, bögöly vagy szúnyog, ezzé [a Létezővé] lesz valamennyi. Ez a finomság a mindenség lényege, ez a valóság, ez a lélek, ez vagy te, Svétakétu!

– Tanítson még többre, tiszteletre méltó atyám!

– Jól van, kedvesem – válaszolta. – Ha ezt a nagy fát itt a gyökerén megvágják, csöpög, mert él; ha közepén megvágják, csöpög, mert él; ha a csúcsán megvágják, csöpög, mert él: [nedvektől] duzzadozva, s örömmel eltelve áll, ameddig az élet át- meg áthatja. De ha az élet elhagy egy ágat, elszárad az; ha elhagyja a másodikat, elszárad az; ha elhagyja az egész fát, elszárad az egész. Éppígy meghal a test is, tudd meg, kedvesem, ha az élet elhagyja, de az élet maga nem hal meg. Ez a finomság a mindenség lényege, ez a valóság, ez a lélek, ez vagy te, Svétakétu!

– Tanítson még többre, tiszteletre méltó atyám!

– Jól van, kedvesem – válaszolta. – Hozz nekem arról a fügefáról egy fügét!

– Itt van, tiszteletre méltó atyám!

– Hasítsd szét!

– Szét van hasítva, tiszteletre méltó atyám!

– Mit látsz benne?

– Egészen apró magvakat.

– Hasítsd szét az egyiket!

– Szét van hasítva.

– Mit látsz benne?

– Semmit.

– Ebből, amit nem látsz, ebből a finomságból nőtt ki ez a fügefa! Ez a finomság, hidd el, kedvesem, a világ lényege, ez a valóság, ez a lélek, ez vagy te, Svétakétu!

– Tanítson még többre, tiszteletre méltó atyám!

– Jól van, kedvesem – válaszolta. – Tedd ezt a darab sót a vízbe, s jöjj holnap megint hozzám!

A fiú úgy tett. Másnap az apa így szólt:

– Hozd el nekem azt a sódarabot, melyet tegnap este a vízbe tettél!

A fiú keresgélte, de nem találta, mert egészen elolvadt.

– Ízleld meg a vizet ezen az oldalon! – mondta az apa. – Milyen ízű?

– Sós.

– Ízleld meg középen! Milyen ízű?

– Sós.

– Ízleld meg a másik oldalon! Milyen ízű?

– Sós.

– Egyél valamit hozzá, s aztán jöjj hozzám!

A fiú így tett, de még mindig érezte a só ízét. Az apa erre így szólt:

– Valóban, éppígy nem veszed észre itt [a testben] a Létezőt, noha benne van. Ez a finomság a világ lényege, ez a valóság, ez a lélek, ez vagy te, Svétakétu!

– Tanítson még többre, tiszteletre méltó atyám!

– Jól van, kedvesem – válaszolta. – Mint hogyha egy embert bekötött szemmel elhoznának Gandhára-földről, majd lakatlan helyen szabadon engednék, ott előre, hátra, jobbra, balra kóborolna, mert bekötött szemmel vezették oda, és bekötött szemmel engedték el, de ha valaki levenné szeméről a kötéléket, és megmondaná neki: „Errefelé van Gandhára-föld, erre indulj!", akkor, ha tanult és okos ember, faluról falura kérdezősködve eljutna Gandhára-földre – éppígy a tanítóra találó ember is tudja: „Ez addig tart, amíg a megváltást el nem érem, utána célhoz érek." Ez a finomság a mindenség lényege, ez a valóság, ez a lélek, ez vagy te, Svétakétu!

– Tanítson még többre, tiszteletre méltó atyám!

– Jól van, kedvesem – válaszolta. – A nagybeteg embert körülveszik a rokonai: „Megismersz? Megismersz?" Amíg beszéde nem megy be a gondolatba, a gondolat a lélegzetbe, a lélegzet a hőbe, a hő a legfőbb istenségbe, addig megismeri őket. De amikor beszéde bemegy a gondolatba, a lélegzet a hőbe, a hő a legfőbb istenség-

be, többé nem ismeri meg őket. Ez a finomság a mindenség lényege, ez a valóság, ez a lélek, ez vagy te, Svétakétu!

– Tanítson még többre, tiszteletre méltó atyám!

– Jól van, kedvesem – válaszolta. – Egy embert kezénél fogva rángatnak elő: „Lopott, rabolt! Tüzesítsétek neki a fejszét!" Ha elkövette a tettet, hazugnak bizonyul. Hazug szándékkal, hazugságba burkolózva megfogja a tüzes fejszét, megégeti magát, és kivégzik. De ha nem követte el a tettet, igaznak bizonyul. Igaz szándékkal, igazságba burkolózva megfogja a tüzes fejszét, nem égeti meg magát, és szabadon engedik. Aminek a révén nem égette meg magát, ez a mindenség lényege, ez a valóság, ez a lélek, ez vagy te, Svétakétu!

Ezt tanulta tőle, –

ezt tanulta tőle.

(*Cshándógja-upanisad* VI. 1, 8, 9 sk. – ford. Vekerdi József)

A létkörforgásban való helyét az ember *karmá*ja, azaz tettei maguk határozzák meg. Ezeket a *dharma* függvényében úgy kell irányítani, hogy az ember következő újjászületéseiben olyan tiszta életű *bráhman*ként élhessen, aki átléphet a *Brahman*nal való azonosulás örökkévalóságába. A *dharma* azoknak a kötelességeknek és kötelezettségeknek az összessége, amelyek az egyént az istenekhez, a társadalomhoz és más egyénekhez való viszonyában szabályozzák, eligazítják. A *dharma* fogalom etikai töltése az *upanisadok*ban még csak másodlagos, a buddhizmus, s majd még inkább a hinduizmus viszi át a vallási szertartások megtartásáért való felelősség síkjáról valódi etikai síkra, s teljesíti ki a *karma*-tannal.

A bráhmanizmus és az *upanisadok* kora tehát az indiai vallástörténet egyik legellentmondásosabb korszaka. Nem egyszerűen a különböző elemeket egybeolvasztó szinkretizmus, ami ekkor a vallások között lezajlik, hanem olyan asszimiláció, amely minőségileg újat hoz létre. Mindamellett megtartja a *Védák* szentségét, sőt azt theológiai és filozófiai magyarázatokkal növeli. Új papság, új kultuszgyakorlat, új pantheon és mindennek az azonnali megkérdőjelezése. A népi vallásosság istenei első lépéseiket teszik a theologizált vallás irányába – vagy talán helyesebb úgy értelmezni, hogy a megkérdőjelezett theologizált vallás ekkor ismeri fel, hogy fennmaradása (s egyúttal a papság és privilégiumainak fennmaradása) attól

függ, mit vállal a nem-orthodox tanításokból, s legfőképp a népi kultuszokból. Ezekre a kérdésekre a választ a következő évszázadok vallástörténeti fejleményei adják. Mindenekelőtt a heterodoxiák – a *buddhizmus, dzsainizmus, vászudévaizmus, ádzsívikaizmus* stb. – és a *hinduizmus* megjelenése, párharcuk és a hinduizmus önmagát is megfogalmazó végső győzelme. (Puskás I., *Istenek tánca* 1984:54–67; további szakirodalmi adatok a Bibliográfiában.)

Az *upanisad*-irodalom egyik legkülönlegesebb példája a *Káthaka-upanisad* (vagy *Katha-upanisad*), amely a *Jadzsurvéda Taittiríja* hagyományának része. Az alaptörténet csírája a *Rigvéda*ban is megjelenik (*RV* X. 135.), de az az értelmezés, amelyet itt kapott, az *upanisad*-iskolák jellegzetes terméke: a halál elkerülhetetlen, a váratlan halál talán fájdalmas, de aki tudja a *titkot* – hogy mindent áthat az Önvaló, a *Brahman,* az Ént, az *Átman*t is, az nem fél a Haláltól sem; figyeljük finom üzenetét:

AZ IFJÚ A HALÁL ORSZÁGÁBAN

I. 1.

Egykor Vádzsasravasza teljes vagyonát ajándékozta áldozat díjául. Volt egy fia, Nacsikétasz; bár még fiatal volt, áhítat töltötte be, mikor látta, hogy az áldozat fizetségéül adott teheneket elhajtják. Így gondolkozott:

> Vizük megitták, füvöket megették,
> idejük lejárt, tejüket kifejték.
> Örömtelen lét van a túlvilágon,
> s az is oda jut, aki küldi őket.

Megszólította atyját:
– Apám, engem kinek ajándékozol?
Másodszor is, harmadszor is kérdezte, mire az atyja:
– A Halálnak ajándékozlak!

– Előttem már sokan mentek. Sokan jönnek utánam is. Vajon mi a Halál titka, amit ma megtapasztalok?

– Nézz vissza: mint a régiek, előre: mint a többiek –
a halandó, mint a gabona, megérik, s újraszületik.

– Tűzlángként lép be házadba a vendégül jövő bráhman.
Lángját le kell lohasztani. Hozz lábvizet, Halál Ura!

Vágytól, reménytől, valamennyi jótól,
áldozatoktól, ivadékaitól
megfosztja gondatlansága a balgát,
ha étlen vendég házában a bráhman.

– Illő fogadást érdemlő vendégem,
házamban három éjszaka nem ettél.
Bráhman, tisztelet néked! Ne neheztelj!
három kérésed megadom, bármit kérsz.

– Tedd: csillapodjék le atyám haragja!
Lelke nyugalma, Halál, visszatérjen.
Küldj vissza hozzá, s fogadjon örömmel.
Három kérésem közül ez az első.

– Mint azelőtt, oly szeretettel vár rád
atyád, akit szava alól feloldok.
Éjente boldog nyugalomban alszik,
halál torkából fia visszatértén.

– Az ég honában nincs gond, sem öregség,
te sem vagy ott, s nincs se veszély, se félelem.
Éhség, szomjúság, szomorúság nélkül
örök boldogság van az égi honban.

Halál, te tudod, melyik az a szent tűz,
amellyel az áldozat égbe juttat.
Nevezd meg nekem, hogy égbe jussak.
Második kegyként ez a kívánságom.

– Megnevezem neked, ügyelj szavamra,
az égbe vivő tüzet, Nacsikétasz.

A végtelen létbe jutásnak titka
rejtekhelyre van elrejtve, tanuld meg. –

S szólt neki a világ kezdete tüzéről,
s hogy milyen oltárt építsen a tűzhöz.
Figyelte, gondosan elismételte.
A Halál folytatta elégedetten:

– Ím most tiéd az egekbe vivő tűz,
amit tudni második óhajod volt.
Nacsikétasz-tűz lesz elnevezése.
Kérj harmadik kegyet is, Nacsikétasz.

– Nem tudjuk, mi lesz, ha az ember elhunyt.
„Létezik" – mondják. „Nem létezik" – mondják.
Bizonyosat akarok tudni erről.
Három kegyed közt ez legyen a végső.

– Ezen egykor az istenek is töprengtek,
mert ősi rejtély ez a titkos törvény.
Kérj bármilyen más kegyet, Nacsikétasz,
csak ezt az egyet ne kérd; oldj fel ettől!

– Tehát az istenek is töprengtek rajta,
s magad mondod, Halál, hogy ősi rejtély.
Rajtad kívül nincs, aki elmondhatná,
és nincs más kegy, amely ezzel felérne.

– Kérj száz évig élő sok ivadékot,
sok barmot, elefántot, drága kincset,
kérj aranyat és földbirtokot magadnak,
s élj annyi őszig, ameddig óhajtod.

Fogadd el kegyként azonos értékül,
hogy nagy vagyont és hosszú életet nyersz.
Légy hatalmas a földön, Nacsikétasz,
minden vágyad beteljesül kegyemből.

Mit vágyva vágyik a halandók népe,
minden kívánság az öledbe hulljon.
Gyönyörű szép nők, kocsi, zeneszerszám,
milyenben másnak sohasem volt része.

Vedd körül magad adományaimmal,
kérj bármit, csak a halálról ne kérdezz!

– A halandók élete holnapig tart,
s minden érzésünk tompul, megöregszik.
Oly rövid ez az élet mindenestül,
s tiéd lesz kocsi, tiéd a dal s a tánc.

Nem vídámítja a vagyon az embert;
mit vagyon annak, aki téged meglát?
Hisz addig élünk csak, ameddig engeded.
Nem választok mást. Ez a kívánságom.

Aki tudja, hogy odafent halál nincs,
míg idelent ő megöregszik s meghal,
elfordul szintől, gyönyörűségektől;
hosszú életben örömet talál-e?

Amit nem fejtett meg ezer töprengés,
ami a nagy útrakelés után vár,
Halál, arról szólj! Ez a kívánságom!
Nem kér tőled más kegyet Nacsikétasz.

I. 2.

– Más a kellemes, s más az, ami üdvös.
Mindenki választ, melyiket kövesse.
Jól jár az ember, ha az üdvre vágyik;
nem éri célját, aki kellemest kér.

Kellemes s üdvös odaáll elébed.
Járd körül őket; vigyázz, meg ne tévedj!
A bölcs az üdvöst kívánja magának,
a kellemeset választja a balga.

Te, Nacsikétasz, a sok édes csábot
visszavetetted. Okosan cselekszel.
A kincs, vagyon – gúzsba kötő bilincsek;
beléjük botlik a botor halandó.

Messzire eltér és üldözi egymást
a tudatlanság s a való tudása.
Tudásszomjasnak látom Nacsikétaszt,
kit nem zavartak meg a csalfa vágyak.

A tudatlanság mocsarában fekvők
balgán magukról hiszik: ők a bölcsek,
míg tévelyegnek, ide-oda futnak,
mint a vakok, ha vak vezeti őket.

A balga nem számol a távozással.
Elbízza magát, vagyona vakítja.
Azt hiszi, nincs más, csak ez a világ van,
s hatalmamba esik újra meg újra.

Sokan nem is hallottak e titokról.
Sokan még meghallva sem ismerik fel.
Csoda, ha mondják. Bölcs, aki megérti,
s szívébe rejti, ha a bölcs tanítja.

Ha méltatlan volt, aki szólt felőle,
szava nyomán nem tárul a titok fel.
Ha nincs mestere, aki megtanítsa,
hiába töpreng, rejtve marad az ösvény.

Oly fínom ez, hogy gondolat el nem éri.
Bölcsek tanítása vezet nyomára.
Te most elnyerted, mert buzgón kerested.
Az ilyen kérdés örömömre szolgál.

Szem nem láthatja ama ősi titkot
a szívnek barlangja zugába rejlőt.

Ki önmagát legyőzi önerővel,
önmagában látja meg ezt az istent.

A bölcs örömet és bánatot elvet,
törvényen áttör, e titokhoz eljut,
s mint drága kincset, a szivébe zárja.
Nacsikétasz, a helyes útra léptél.

– Túl törvényen és vétségen, túl tetten és nem-tetteken,
túl eljövendőn és múlton mi létezik? Nevezd meg azt!

Azt a helyet, mit a Védák igérnek,
azt a helyet, mit remeték keresnek,
melyért bráhman-növendékek tanulnak,
megnevezem neked egyetlen szóval:
Óm – így hangzik.

Ez a szó maga a brahman, e szó a legnagyobb szentség.
Aki tudja e szent szó titkát, elér mindent, amit kíván.
Ez az egy szó szilárd támasz; a legbiztosabb támasz ez.
Ki erre lép, örökké él Brahmá egében boldogan.

Nem születik, nem hal meg ez a Látó;
nincs származása, soha változása;
nincs születése, soha elmúlása;
ez nem pusztul el, ha a test kimúlik.

Ha az ölő azt hiszi: öl, ha a megölt azt hiszi: halott,
káprázat rabja mindkettő, ez nem öl s az nem ölhető.

Kisebb kicsinynél, de nagyobb a nagynál
minden élőlény rejtett igaz Énje.
Nem éri bánat, kinek a Teremtő
megadta ismerni saját Valóját.

Ül, s messzire megy el mégis. Fekszik s eljut mindenhová.
Tétlen-tevékeny istenség. Rajtam kívül ki ismeri?

Testetlen él a testekben. Változókban nem változik.
Mindent áthat az Önvaló. Boldog, ha tudja ezt, a bölcs.

Nem fogható fel az Önvaló szavakból,
sem értelemmel, se sok tanulással.
Az fogja csak fel, akit ő választ ki.
Előtte feltárja valódi testét.

Ki megreked gonoszságban, kinek a lelke háborog,
gondolatai kószálnak, puszta ésszel nem éri fel.

A harcosok s papok rendjét felfalja, mint a rizsszemet,
s a Halált issza meg hozzá. Ki mondhatná meg: hol van Ő?
(*Káthaka-upanisad* I. 1–2. – ford. Vekerdi József)

Nacsikétasz azt kéri, csillapodjék atyja haragja, s őt visszatérőként fogadja örömmel. Ez lesz az első kegy. Második kérése a Halálhoz, hogy tárja fel, melyik az a tűz, amelyik a *szvarga-lóká*ba (az égi világba, a mennyországba), a halhatatlanságba segíti az embert. A válaszból Nacsikétasz megtudta, hogy a világ kezdeténél is ott volt a tűz, hogy hogyan épül a tűzoltár, miért van rá szükség. És megtetézi *Jama* azzal, hogy róla nevezi el ezt a tüzet. Aki megismeri a *Nácsikétasz*-tüzet – megérti, hogy *Brahmá* teremtő tüze –, üdvözül. Ezután kéri az ifjú a harmadik kegyet: magyarázza meg neki *Mritju,* mi lesz az emberrel a halála után, lesz-e vagy nem lesz többé, más szóval, van-e valóban *létkörforgás* és feloldozás az alól. *Mritju* kéri, akarjon bármi mást, sok utódot, hosszú életet, vagyont, adományokat – mint a *Rigvéda* himnuszaiban fohászkodók.

Nacsikétasz makacsul kitart kérése mellett: ha az életnek vége a halállal, nincs öröme a javakban sem, de ha van más, tudni akarja, mi az. Nacsikétasz kiállta a próbát: az utat kereste, nem a javakat. *Jama* tehát feltárja a titkot: más a kellemes és más az üdvös, a bölcs az utóbbit választja, a balga az előbbit. Aki tudja, mi a silány, a botor, elkerülheti az újraszületések-újrameghalások csapdáját. Jó tanítómestertől tudható meg, aki maga már birtokolja a titkot, hogy

Ki önmagát legyőzi önerővel,
önmagában látja meg ezt az istent.

Nacsikétaszt ezzel már tanítványául fogadta a Halál, s további kérdéseire is válaszol: ezekben a válaszokban fogalmazódik meg az *upanisad*-tanítások lényege. Sajátos, de érthető, hogy a tradíció megtartására biztatva fejti ki *Jama-Mritju,* hogy a *Brahman* s az *Átman* lényegét, titkát kell folyton kutatni és megérteni azt, hogy az embernek „nincs születése, soha elmúlása", csak a test múlik el. Megölni is csak a testet lehet – ezt visszhangozzák majd *Krisna* szavai a *Bhagavad Gítá*ban:

Sosem fogant és soha meg nem halhat,
ha létezett már, sose jut nemlétbe
s nem változik meg örök, ősi lelkünk,
mert él a lélek, ha a test halott is.
(*Bhagavad Gítá,* Második tanítás
– ford. Vekerdi József–Szerdahelyi István)

Az Önvaló, a *Brahman* örök és változatlan, mindent átható. Ha a kereső ember önmagában már megtalálta Őt, meglátja-tapasztalja a *Brahman* és Önlényege, az *Átman* egységét. Ezzel minden tudás birtokába jut, azt is megérti, hogy része a Mindenek Előtt Keletkezettnek. Ezen tudás részleteit tárja fel *Mritju-Jama* az *upanisad* további részeiben (Az ifjú a Halál országában *in* Vekerdi J. szerk. *Titkos tanítások* 1987:26–34).

Nacsikétasz és a Halál történetének klasszikus párhuzama *Szávitrí* története a *Mahábhárata*ból (*Vana-parva* 293–299). A történetet azonban nemcsak a párhuzam kedvéért érdemes megnéznünk, hanem azért is, hogy megfigyelhessük az ugyanazon korszakhoz kapcsolódó – noha különböző időben lejegyzett – szövegek, eltérő jellegüknél fogva hogyan válaszolják meg a korban mindenkit foglalkoztató kérdéseket, azaz mennyiben különbözik a filozófia magas iskoláit megelőlegező, a kiválasztottakhoz szóló *Katha-upanisad* és a mindenki számára hallgatható eposzrészlet üzenete. Az utóbbi középpontjában a vezekléssel nyert szépséges és erényes királylánynak, *Szávitrí*nak és az erdei remetetanyán nevelkedett *Szatjaván*nak a története életük azon epizódját beszéli el, amelyben a férjét, *Szat-*

*javán*t szerelmével és állhatatosságával *Jamá*tól visszaperli az élők világába *Szávitrí*. Az asszonyi hűségnek a világirodalomban is páratlan győzelme a Halál fölött lenyűgöző és felemelő történet volt és maradt. Nem véletlenül került a *Mahábhárat*ába mint annak egyik régibb eredetű epizódja. A *Sálvák* országa az epikus korban a Thar sivatag keleti peremén, a Jamunától, a Doábtól délre, az Aravalli-vonulat mentén helyezkedett el, csaknem minden szomszédjuk nemárja nevet viselt – tehát őket is tekinthetjük, s nemcsak életmódjuk miatt, a Szaraszvatí-mentéről kelet felé húzódó protodravida népcsoportnak, azok egyikének, amelybe korai árják már beleolvadtak; a *Pándavák* és *Kauravák* Nagy Háborújában az utóbbiak szövetségesei voltak.

Az epizód vallástörténetileg tehát egy II–I. évezred fordulójához közeli helyzethez kapcsolódik, s bár nyilván többször is csiszoltak rajta, lényeges mozzanatai változatlanul maradtak: a Halál egyetlen eszközzel győzhető le, a megalkuvást nem ismerő vezekléssel, azzal, például, amit *Szávitrí* vállalt: háromnapi teljes böjtöléssel, amelyet újabb kettővel még megtoldott, s amelyet azért vállalt, mert *Náradá*tól, az istenek ősbölcs-hírnökétől már házasságkötése előtt megtudta, hogy férjének egy év múltán meg kell halnia, s tenni akart ez ellen valamit. S amikor jött a félelmetes pillanat, *Jama* az erdőben – a favágástól elfáradt és lepihent – *Szatjaván* ('Igazszavú') lelkét hurkával megragadta és elindult vele, *Szávitrí* mit sem törődve úttal, fáradalommal, követte őket: *Jamát* és férje lelkét. Hiába kérte a Halál, forduljon vissza, csak ment és szívhez szóló okossággal és bátorsággal érvelt amellett, hogy nem hagyhatja el férjét, s hogy *Jama,* „a felkelő Nap ragyogó fia" *Dharma,* a Törvény maga, kell, hogy értse ezt, hiszen őt a házassággal az Örök Törvény mindenkorra férjéhez kötötte. *Jama* öt ízben biztatja így: „Kérj kegyet!" És *Szávitrí,* a makulátlan Napleány először azt kéri: lásson újra vak apósa, aztán, hogy visszanyerje elvesztett birodalmát. Harmadszor saját apja legrégibb vágyának teljesítését kéri: szülessék száz fia a királynak a feleségétől, *Szávitrí* édesanyjától. Negyedszerre – mivel *Jama* mindig kiköti „kívánj kegyet, csak ne a férjed életét!", azt kéri, szülessék száz fia *Szatjaván*tól. Ezt is megígéri az isten. *Szávitrí* ezután sem fordul vissza, már érzi, győzhet, tehát beszél. Amikor ezt mondja –

Jóság nem hiábavaló e földön.
Jótett, segítség kárba nem vész.
Ez változatlan-örök igazak közt.
A jók azért segedelemre készek. –
(ford. Vekerdi J. és Jánosy I.)

Jama meghátrál: „Kérj végtelen nagy kegyet, óh hű asszony!" – *Szávitrí* megérti, nincs több kikötés;

Kegyelmet esdek: legyen élő *Szatjaván*!
Hisz párom nélkül magam is halott vagyok!

és viszakapja férje életét. Győzött az áldozat, hiszen *Szávitrí* példátlan megpróbáltatást vállalt, ugyanakkor önzetlensége, hogy nem magára, hanem apósáékra és apjáékra gondolt először, amikor kérhetett, nem kevésbé nyűgözte le *Jamát*, miként érvelésének embersége és emberi tisztaságról tanúskodó logikája és a hagyományos értékek iránti tisztelete. Ám, s ez is a történet üzenete, az igaz szerelem – amely nélkül nem lehetett volna ereje fogadalmához – még az áldozat, az aszkézis erejét is felülmúlja, ha tisztasággal, erénnyel, okossággal és kitartással párosul. *Szávitrí* győzelme nem *Jama* veresége, hanem a mesék igazságosztása a legtisztább értékek megőrzésének jegyében.

A heterodox vallási rendszerek

Heterodoxnak általában valami nem orthodoxot, eretneket neveznek. Ez a görög eredetű műszó mint ind vallástörténeti kategória a legpontosabban eredeti értelemében ('más tanítás', 'más nézet') közelíthető meg. A szokványostól, a koronként akár változó hivatalostól különböző, más vallási tanításokat jelölik vele. Az indiai toleráns gondolkodásban nem az eretnekségük a fontos, hanem a másságuk, különneműségük. Igaz, e tanítások némelyike bizonyos üldöztetést is elszenvedett, vitathatatlan azonban, hogy a normatívnak, hivatalosnak tekintett irányzattal szemben volt lehetősége arra is, hogy a legjelentősebb, legnépszerűbb vallási irányzatok közé emelkedjék. Ez mindenekelőtt a buddhizmusra igaz. De több más irányzat – az *ádzsívikáké*, a *dzsainák*é stb. – dicsekedhetett fényes korszakkal, nagy fellendüléssel, de közülük csak kevés menthette át lényegét az utókorra az eszmék és a bennük tükröződő valóság ütközése során. Ennek megértéséhez az irányzatok kialakulását és hatókörét kell szemügyre vennünk, annak a nagyon fontos ténynek a tudatosításával, hogy egyetlen heterodox ind tanítás sem született kifejezetten vallásalapítási céllal, noha némelyikük már kezdeti formájában is inkább vallási, mint filozófiai jelentőségű volt.

Az ind heterodoxiák közül a legnagyobb hatású kétségkívül a *buddhizmus* volt. Ámbár etikai tanrendszernek szánta Buddha, világvallássá lett. India határain belül maradt, és szívós, továbbélő vallásként teljesedett ki a *dzsainizmus*. Rövidebb ideig ható, tömegeket mozgató irányzatok voltak az *ádzsívikaizmus*, a *vászudévaizmus*, *saktizmus,* a *tantra* és még néhány más kortárs irányzat vagy elvesztették jelentőségüket, vagy beolvadtak a hinduizmusba. Valamennyiük megítéléséhez a hinduizmust szokták viszonyítási alapnak tekinteni, ami nem teljesen helyes, mert – mint látni fogjuk – maga a hin-

duizmus is hasonló erjedés következtében, nagyjából hasonló időszakban jelent meg az indiai vallástörténelemben. Amitől a hinduizmus orthodoxszá lett a többivel szemben, az az, hogy népi lényege ellenére kapott mind szélesebb, majd teljes papi támogatást, és ezzel együtt átvette a klasszikus ősi hagyományokat. Továbbá, a hinduizmus eleve vallásként keletkezett, sőt mint ilyen, konkrét társadalmi igényre adott válasz volt; a heterodoxiák a gondolkodó értelem kihívására: filozófiai-etikai problémák megoldására törekedtek, de nem papok, hanem tanítómesterek, nem egyház, hanem iskolák irányításával, a társadalom valóságos gondjaira keresendő megoldás igényével.

Tudjuk, hogy sokakat foglalkoztató probléma ez a késővédikus kortól. A kérdésre leghamarabb kidolgozott bráhmanikus válasz nemcsak tartalmánál fogva nem bizonyult egyetemesen befogadhatónak, hanem azért sem, mert egy olyan ideológia elfogadását jelentette volna, amelynek egyenes következménye a *varna*rendszer elfogadása lett volna, annak a monarchiákon belül kialakult hierarchiájával, azaz a *bráhmanok*kal a *ksatriják* előtt. Ez, természetesen, a *ksatrija* lakosságú vagy többségű köztársaságokban a függetlenség feladásával lett volna egyenértékű. Mi több, az i. e. 6. századra terhessé vált és gazdasági visszahatásában negatív tényező lett a merevedő *varna*rendszer a monarchikus *dzsanapadák*ban is. Az úgynevezett második városi forradalom olyan helyzetet teremtett, amelyben a *vaisja varna* főként kézműves és kereskedő, de földműves tagjai is igen jelentős gazdasági hatalmat és vagyont szereztek, társadalmi megbecsülésük azonban a *varna*rendszer kereteiben a harmadik helyre sorolta őket. Tényleges gazdasági szerepüknek megfelelő társadalmi pozíciót tehát csak olyan irányzattól remélhettek, amely nem a *varna*rendszer szerinti helye, hanem egyéni érdeme szerint értékelte az embert. Erre alkalmasnak látszott valamennyi heterodox irányzat. Ezért lett ez a társadalmi réteg még a *ksatrijá*knál is fogékonyabb az új tanokra. Nagyszámú felirat és irodalmi szöveg tanúsítja a városi polgárság, a földbirtokos *vaisják* adakozó kedvét, pártfogását. S a fentiek fényében az sem meglepő, hogy az uralkodók (maguk is *ksatriják*) szintén gyakran szegődtek az új eszmeáramlatok híveivé.

Mindez azt is magával hozta, hogy azoknak a gondolkodóknak, akik nemcsak a mester és tanítvány aszkétaéletét vállaló kevesek

megnyerésére törekedtek, úgy kellett megfogalmazniuk tanításaikat, hogy mindezen feltörekvő rétegek megfelelő ideológiaként fogadhassák el az azokban foglaltakat. Sikerük, azaz indiai térnyerésük ennek közvetlen folyománya lett.

Az ádzsívikák

Az i. e. 7–6. században Észak-India-szerte *upanisad-* és *Véda*-magyarázó iskolák működtek. Mindegyikük egy-egy jeles gondolkodó körül alakult ki, s mindegyiket tanítványok igyekeztek népszerűsíteni és hagyományozni. A legkorábbiak, kivált a bráhmanok *ásramái* a *Védák*kal és az áldozattal foglalkoztak, a későbbiek, s kivált a nem *bráhman* (azaz inkább *ksatrija*) gondolkodók iskolái inkább általános filozófiai kérdéseket tanulmányoztak. Közülük többen tettek kísérletet arra, hogy a lét értelmét, a dolgok összefüggéseit magyarázva szélesebb tömegekre hassanak, s ne csak kevesek kiváltságaként adják tovább gondolataikat.

Ilyen iskola volt az *ádzsívikáké* is. Az i. e. 6. században alapította *Gószála Makkhali* (szanszkritosan: *Gósála Maszkaríputra*), *Dzsina* és *Buddha* idősebb kortársa. A szekta sajátos életmódja után kapta elnevezését: 'meghatározott életmódot követő'. Ez nyilván azzal függött össze, hogy hívei eleinte meztelenül jártak, mint a *digambara dzsainák* (lásd alább), s hogy a közösség tagjává csak hosszú és fájdalmas beavatási szertartás után fogadtak valakit. Általában kolostori közösségekben éltek, s mindvégig szigorú aszkézist (*tapaszt*) gyakoroltak, a vallási szertartásokat teljesen elhanyagolták, ennek következtében istenteleneknek, erkölcsteleneknek bélyegezték őket: Istenben vagy istenekben valóban nem hittek. Filozófiai alapgondolatuk a determinizmus volt. A világfolyamatok mozgását a *nijati* (végzet) megváltozhatatlan állandóságával magyarázták. Hittek a lélekvándorlásban, de nem a *karma,* hanem a végzet jelölte ki a mozgások útját, mind a 8 400 000 általuk feltételezett világkorszakban (*mahákappá*ban).

Asóka Maurja i. e. 3. századi uralkodó idejéből feliratok és barlangkolostorok tanúskodnak virágzásukról (44. kép). A buddhizmus, majd a hinduizmus előretörésével Dél-Indiába szorultak. Itt Maiszúr és Madrász környékén a 14–15. századig kísérhetők figyelem-

mel. Fennmaradásukat valószínűleg annak köszönhették, hogy tanítómestereik enyhíteni igyekeztek a rend szigorán, és atheizmusukból is engedtek; mindez sokban emlékeztet a *mahájána buddhizmus* némely sajátosságaira.

Az *ádzsívikák* iratai nem maradtak fenn. Leginkább dzsaina és buddhista vitairatok idézeteiből ismerjük őket (Hoernle, A. F. R., Ājīvikas, *ERE* I. 1926/1976:259–268; Basham, A. L., *The Ājīvikas* 1951/1981; Zimmer, H., *Philosophies of India* 1951/1974:262–268, Potter, K. ed. *EIPh* I *Bibliography* 1983$^{2,Rev.}$:667).

A dzsainizmus

Az i. e. I. évezred közepe táján keletkezett *dzsainizmus* alapítója *Vardhamána Mahávíra* ksatrija származású gondolkodó volt. Magát *tírthankará*nak, azaz 'ösvénycsináló'-nak nevezte, és úgy vélte, huszonnegyedik a sorban. A tudomány ez idő szerint őt és az i. e. 8. században élt *Pársvanáthá*t tekinti történeti személynek.

Vardhamána, akit hívei 'nagy hős'-nek, *Mahávírá*nak neveztek, i. e. 599–570 táján született Kundagráma faluban. Apja, *Sziddhártha* a *licscshavák*kal szövetséges és rokon *dnyátri* (prákritul: *nája*) törzs egyik vezetője volt, anyja, *Trisalá,* az egyik *licscshava* törzsfő húga. Előkelő *ksatrijá*hoz illő nevelésben részesítették, méltó módon megnősítették, de őt mindez kevéssé érdekelte. Szülei halála után, harmincéves korában elhagyta otthonát, hogy vándoraszkétaként keresse az őt égető kérdésekre a választ. Beállt a *nirgrantha* (prákritul: *nigantha*) aszkétarendbe, amelyet *Pársvanátha* (45. kép) alapított kétszáz évvel korábban.

Ezután tizenkét évi otthontalan vándorlás következett. Testét egyetlen ruhadarab fedte, s amikor az leszakadt róla, meztelen maradt haláláig. Enni csak azt ette, amit alamizsnaként kapott, ott aludt, ahol az éjszaka érte. Tűrt napot, esőt, szelet, különféle gyakorlatokkal sanyargatta testét. Hat éven át társa és barátja az a *Gószála Makkhali* volt, akit éppen az tett híressé, hogy összekülönbözésük után megalapította az *ádzsívika* szektát.

A „győzelmet", a *nirvána* elérését, a megvilágosodást a tizenharmadik esztendő hozta meg számára. Ekkortól *Dzsina,* azaz 'Győztes' (47. kép). Harmincévi igehirdető vándorlás kezdődött. Híveit

közben szigorú szerzetesrendbe szervezte, kidolgozta a világi követőkkel szembeni követelményrendszert, és hosszú, kemény vitákat folytatott riválisaival, a korábbi baráttal, *Gósálá*val és *Buddhá*val. Pávában, a magadhai főváros, Rádzsagriha közelében halt meg, 527-ben vagy 468-ban, 72 éves korában. Halálra koplalta magát.

A *nigantha* szerzetesrend már *Vardhamána* csatlakozása idején a tagjai által gyakorolt kegyetlenül kemény aszkézisről volt híres. Elnevezésük 'béklyóktól mentes'-t jelent, ami szintén arra utal, hogy a világhoz való kötődésüket a test révén ugyan kényszerű valóságnak fogták fel, de elméjük, pontosabban lelkük szempontjából már felszabadultnak tekintették magukat. S hogy mielőbb a test is kiszakadjon kényszerű kötöttségéből, gyakran vállalták az éhhalált. Ebben maga *Dzsina* sem különbözött társaitól. Abban azonban igen, hogy érteni és magyarázni akarta a dolgokat, hogy aszketikus meditációi nem egyedül önmaga számára keresték a lélek felszabadulásához vezető utat, hanem ehhez hozzá akart segíteni másokat is.

A *dzsaina* tanítások eredetileg elvetették a *Védák* szentségét, s nem ismertek el semmiféle absztrakt vagy konkrét istenséget. *Dzsina* és tanítványai szerint a világ teremtetlen, öröktől fogva létező, örökkévaló. A világot két alapelv egysége alkotja. Ezek a *dzsíva,* 'élő', 'lélek' és a 'nem-élő', 'nem-lélek', az *adzsíva*. A *dzsíva* tudattal rendelkező princípium az, amely testet is ölthet. Testi formájában érzékszervekkel, gondolkodási és beszédszervekkel és képességekkel bír, lélegzik, és meghatározott élettartam az osztályrésze. A világban végtelen számú lélek van, amelyek nem semmisülnek meg, vagy nem semmisíthetők meg, egyéniségüket is mindig megőrzik. Kétféle minőségűek lehetnek: felszabadultak *(mukta)* vagy világi kötődésűek *(szamszárni)*. A világi kötődésű lehet mozdulatlan, mozgékony vagy mindenütt jelenvaló. Milyenségét, eredendő mindentudását, ragyogását a *karmá*val való kapcsolata befolyásolja. A *karma* azonban nem a tettek összessége és azok következménye, hanem egy szemmel láthatatlan, atomi nagyságrendű anyag, amelynek a *dzsívá*hoz való tapadását, ezáltal a *dzsíva* árnyékolását, szennyezését a tevékenység segíti elő. S a megszerzett *karmá*hoz mindig újak tapadnak, a tett tettet szül, s az újjászületés ily módon kényszerré válik, amelyből a kiutat e lánc megszakítása jelenti.

Minden létező – élő vagy élettelen – *dzsívá*val rendelkezik. Ezért minden létező egyforma kíméletet érdemel. Ez az elv az *ahimszá*,

a 'nem-ártás' gyakorlatának az alapja. A *dzsíva* sajátja a tudás. Méghozzá inherens, de karmikus kötöttségű része. Lehet közvetlen és közvetett. A közvetlen tudás független tértől, időtől, mások gondolatától, a világegyetem bármily vonatkozásától. A közvetett tudás érzékszervek, tanulás vagy írás-olvasás útján szerezhető meg. Ez az általánosan emberi. A nagy gondolkodókra a közvetlen tudás tértől és időtől független formája jellemző, a felszabadulás előtt álló Mester tudása pedig teljes közvetlen tudás. A tudás révén ismerhető fel a *dzsíva–adzsíva* mibenléte és összefüggése, a *karma* mineműsége, és a teljes tudás biztosítja a *karmá*tól független, tiszta szellemi állapot elérését.

Az *adzsíva* ('nem-élő', 'nem-lélek') tudattalan. Ötféle: (1) az anyag nagy formái *(pudgala),* amelyek oszthatatlan parányi részekből állnak (föld, tűz, víz, levegő, sötétség, fény, hang stb.), (2–3) a mozgás és mozdulatlanság (a *dharma* és az *adharma* speciális értelmezésben) mint az univerzum statikus és dinamikus vonatkozásainak egyensúlyáért felelős tényezők, (4) a tér *(ákása),* amelyben elrendeződnek, (5) az idő *(kála),* amely a fizikai világ folytonosságát biztosítja. A *dzsíva–adzsíva* alkotja a teremtetlen, örök valóságot, amelyet keletkezés, eltűnés és állandóság egyszerre jellemez. Ellentétben más vallásokkal, a ciklikus világszemlélet a *dzsainák* felfogásában nem kapcsolódik össze semmiféle katasztrófaelmélettel, a fejlődés *(utszarpiní)* és a hanyatlás *(szarpiní)* hosszú, de szabályos időközönként váltják egymást. Az emberiség visszafejlődik a tüzet sem ismerő ősállapotig, aztán fokozatosan halad előre, míg újra a hanyatlás erői kerülnek túlsúlyba.

A lélek, a *dzsíva* rendelkezik a körforgásból való kilépés lehetőségével. Az ember *karmá*jáért (talán pontosabban: karmásságáért) maga felelős. Mivel az újjászületések közvetlen előidézője a *karma,* a tőle való függetlenség a *dzsaina* végső célja, vagyis a testiségtől (mivel azt végső fokon a *dzsívá*hoz tapadó *karma,* vagy a *dzsaina* kánon nyelvén, az *ardhamágadhí*n: a *kamman* határozza meg) megszabadulva a *dzsinák* ('győztesek') egébe tisztán szellemi állapotba kerülni. Ennek eléréséhez hármas út ('hármas kincs' *triratna*) vezet: (1) a helyes hit, vagyis annak felismerése, hogy a *szamszárá*ból való kiutat *Dzsina* ismerte fel, (2) a helyes megismerés, azaz a világ valódi mivoltának és a belőle való szabadulásnak a megismerése, és (3) a helyes életmód, azaz a tevékenységi ösztön, az érzékek elnyomása,

megfékezése. Ezek gyakorlati megvalósítását öt, a világi hívőre valamelyest enyhébben megállapított fogadalom segíti; (1) az *ahimszá*, azaz tartózkodás minden élőlény pusztításától, bántalmazásától, (2) a *szatja* tartása, azaz mindig igazat mondani, (3) az *asztéja*, azaz sohasem lopni, (4) a *brahmacsarja* állapot, azaz a szüzességi fogadalom, és (5) az *aparigraha,* azaz a tulajdonról, a szerzésről való lemondás. A szerzetesek további hét fogadalommal siettethették a cél elérését. A halál vállalását ugyanolyan tettnek fogták fel, mint az életét, ugyanakkor szigorúan elítélték az öngyilkosságot. Csak az önként vállalt halál, mint amilyen *Dzsina* önkéntes éhhalála, számít kegyes tettnek. A *karma* megsemmisítése *(nirdzsará)* után a lélek azonnal szabaddá válik, a világegyetem legfelső régiójába kerül, elnyeri a mindentudó ragyogás mozdulatlan állapotát. Ez a *dzsaina* végcélja, ezt tekinti *nirvánának*.

A végcél természetesen csak szerzetesi életformával közelíthető meg. Hogy mégse csak kevesek kiváltsága legyen, a világiak számára megállapított előírások csupán kismértékben különböznek a szerzetesekéitől, amellett lehetséges az időszakosan vállalt szerzetesség is. Eredetileg csak az életformát és viselkedést szabályozták az előírások, utóbb, *hindú* mintára, meghonosodtak bizonyos szertartások, elsősorban a születés, házasság, halál eseményeivel kapcsolatban. Mint a buddhistáknál, a *dzsainák*nál is volt egyfajta emlékhelykultusz; ez a *sztúpa*kultusz bizonyára az ősi *ksatrija* halottkultusz maradványa lehetett, de hamarosan felváltotta a *tírthankarák* szobrának tisztelete. Ehhez éppúgy megfeleltek szabadon álló alkotások, mint a gazdag *dzsainák* hatalmas adományaiból épített, fantasztikus szépségű márványtemplomok, mint amilyen az Ábú-hegyi is (59. kép).

A *dzsainá*k szerzeteseik számára – uralkodók vagy gazdag világi hívők adományából – kolostorokat építettek, amelyekben igen élénk szellemi élet folyt. Fokozatosan felhagytak tehát vándor életmódjukkal, és a vallási-filozófiai, tudományos kérdések vizsgálatának, valamint az irodalomnak szentelték magukat. Nyelvük különféle *prákritok*, az *ágama* nevű kanonikus iratoké *ardhamágadhí*, Dél-Indiában helyi *dravida.* Később gyakran *szankszkrit.*

Filozófiájuk legerősebb oldala a logika. A tudás vizsgálatából indultak ki. Ehhez a következő logikai rendszert építették fel: az objektív világ komplex jellege, az emberi tudás és nyelvi kifejezés vé-

gessége miatt a létezés kategóriái nem redukálhatók igenre és nemre, hanem egy viszonyrendszer kereteibe helyezhetők, amely a következő formulákkal írható körül: *szjád aszti* ('bizonyos tekintetben van'), *szjád nászti* ('bizonyos tekintetben nincs'), *szjád ászti csa nászti csa* ('bizonyos tekintetben van is, nincs is'), *szjád avaktavjam* ('bizonyos tekintetben kimondhatatlan'), *szjád aszti csa avaktavjam* ('bizonyos tekintetben van, de kimondhatatlan'), *szjád nászti csa avaktavjam* ('bizonyos tekintetben nincs, és kimondhatatlan is') és *szjád aszti csa nászti csa avaktavjam* ('bizonyos tekintetben van is, nincs is, kimondhatatlan is').

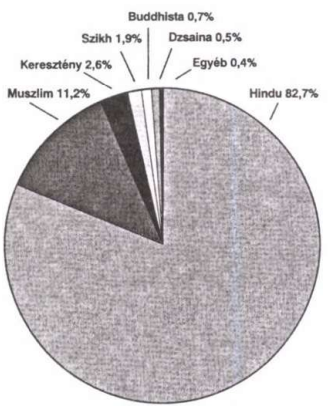
Páratlanul értékes irodalmi hagyatékuk, az ind folklór lejegyzése, a *középind* kor mindeddig kellően ki nem aknázott kincsesbányája. Igaz, különösen kedvelték a tömörítést, ezért megértésük nem könnyű. Népdalszerű formában gyakran filozófiai gondolatokat közvetítettek. Sokszor a szerző neve is fennmaradt, mint Púdzsjapádáé, akitől egy versszakot idézünk:

A test, ház, vagyon s a feleség,
fiak, barátok s az ellenség
Mindez másé, nem a léleké.
Balga az, ki elhiszi, övé.
(ford. P. I.)

A *dzsainizmus* néhány évszázad alatt óriási területen hódított. Jellegénél fogva legnépszerűbb a kereskedő *vaisják* körében lett, jól megfértek etikai normái ezen foglalkozás kívánalmaival, ugyanakkor az *ahimszá* ad absurdum hangsúlyozása csaknem lehetetlenné tette földművesek számára a *dzsaina* hit vállalását. Az ő foglalkozásuk elkerülhetetlenül ártással, életkioltással járt, míg egy orthodox *dzsaina* még a belélegzett levegőt is megszűrte, hasonlóan a vízhez, amelyet ivott, s félresöpörte az útjába kerülő hangyákat, bogarakat, nehogy eltiporja őket. Két nagy *dzsaina* centrum alakult ki Indiában, a Káthiávár-félszigeten, Gudzsarátban és Rádzsaszthán szomszédos területein, valamint Maiszúr és Haiderábád környékén. Ez utóbbi helyekre az i. e. 4. századi magadhai éhínséget követően települtek. Ezzel az eseménnyel függ össze a *dzsainák* két szektájának a kialakulása is. A kivándorlókat vezető *Bhadrabáhu* szerzetes a hagyományos ruhátlanság mellett döntött, a visszamaradottak ve-

zetője, *Szthúlabhadra* viszont engedélyezte egy fehér lepelruha viselését. Így különült el az 'égruhájú' *digambarák* és a 'fehér ruhájú' *svétámbarák* szektája. Ez a kettéválás azonban nem a tanok vonatkozásában bekövetkezett bármiféle szakadást takar, csupán rendtartás jellegű kérdés, és mára majdnem időszerűtlen, mivel meztelenül legfeljebb templomaik visszavonultságában mutatkoznak.

A *dzsaina* kánon első szabályozására még a Maurja-korban került sor, amikor *Bhadrabáhu* halála után, *Sztúlabhadra* vezetésével, Pátaliputrában *angák*ban rögzítették a tanokat. A *digambarák* a régebbi formákhoz ragaszkodtak, megkísérelték újraalkotni az elveszett írásokat. Erre még nagyobb szükség volt a Valabhíban tartott (i. sz. 5. vagy 6. század) zsinatot követően, mert ekkorra az *angák* már hiányossá váltak. Mind a vallási-filozófiai, mind a világi irodalom művelése a kolostorokban folyt. A középkor folyamán épített templomaik, kolostoraik, szobrászati alkotásaik nemcsak az indiai művészettörténet kiemelkedő példái, hanem egyetemes értékük is számottevő. India lakosságának ma – pontosabban 1989-es adat szerint – 0,48 százaléka dzsaina. Ez akkor valamivel több mint kétmillió lelket jelentett (Glasenapp, H. von, *Der Jainismus* 1925; *Jaina Sūtras* 1–2. SBE XXII és XLV; Jain, J. Ch., *Life...in Jain Canons* 1947/19; Jaini, P. S., *Jaina Path of Purification* 1979; Potter, K. ed. *EIPh* I. *Bibliography* 1983[2Rev.]:607–618).



India lakosságának vallási megoszlása

A buddhizmus

Kicsiny észak-indiai arisztokratikus *ksatrija* köztársaság „hercegi" szülötte volt *Gautama Sziddhártha,* aki *Buddha* néven új etikai-filozófiai tanrendszert kezdett hirdetni az i. e. 6. században, s ezzel nemcsak a legnagyobb hatású ind heterodox vallási-filozófiai rendszer megalapozójává, hanem egy megváltást ígérő világvallás alapítójává is lett.

A többi heterodoxia kapcsán vizsgáltuk, mi volt a társadalomtörténeti háttere az orthodox bráhmanizmustól eltérő, azzal gyakran szembehelyezkedő új vallásfilozófiai irányzatok megjelenésének. A *buddhizmus* vonatkozásában sem az a legfigyelemreméltóbb, hogy létrejött – hiszen az i. e. I. évezred második fele Indiában és Indián kívül szinte mindenütt új eszmeáramlatokat hozott felszínre, megszületett a görög filozófia, jelentős kínai gondolkodók kezdték hirdetni tanaikat stb. (ezt a kort nevezte Karl Jaspers *axiális* kornak) –, hanem az, hogy vallássá alakulván India határain túllépve, világvallássá tudott lenni, s ezt a pozícióját annak ellenére megtartotta, hogy Indiában talaját veszítette. Sőt, napjaink egyik sikeres vallásának mondható. Ahhoz, hogy erre a jelenségre magyarázatot kapjunk, magából a *buddhizmus*ból, történeti kialakulásából, belső fejlődéséből kell kiindulnunk.

Buddha, ahogy *Dzsina* is, vitathatatlanul történeti személy volt. Élete köré a hagyomány szőtt legendákat, meg az írói képzelet. Kevés autentikus adattal rendelkezünk róla, s vannak életének olyan szakaszai, amelyeket éppúgy homály fed, mint a kereszténység Jézusáét. Tanításait maga nem írta le, mégis elég pontosan ismerjük, mivel a szájhagyományozott anyagot még közvetlen tanítványai rögzítették. Időközben az anyag óriási módon kibővült, többször rendezték, kanonizálták. S ennek nemcsak a Tan szempontjából van jelentősége, hanem történeti forrásértékkel is bír, s természetesen van irodalom- és nyelvtörténeti vonatkozása is.

Úgy tűnik, míg *Buddha* élete eleven közelségben volt, míg voltak tanítványok, akik a Mestert személyesen ismerték, vagy közvetlen tanítványai révén hallottak róla, nem volt szükség szisztematikus *Buddha*-életrajzra. Amellett fontosabb volt a Tan, mint a Mester, aki különben is szerényen elhárított mindenféle személyes ünneplést. És még egy figyelemre méltó mozzanat: egy meg nem írt élet-

rajz a szájhagyományozásból elhagyhatóvá teszi azokat a mozzanatokat, amelyekről maguk a tanítványok sem rendelkeztek tiszta képpel, hiszen a Mester önmaga hagyta homályban. Mindez bizonyára nem véletlen: az egymással rivalizáló *ásramák* ma már alig feltárható belső története adhatna kulcsot a kezünkbe. Ez azonban már néhány évszázaddal *Buddha* halála után is megoldhatatlannak tűnt.

Az i. sz. 1. században élt *Asvaghósa,* szanszkrit nyelven író óind költő tette erre az első tudományos igényű irodalmi kísérletet. *Buddhacsarita* ('Buddha élete') című eposzát (ford. Vekerdi József, 1999) szinte levéltári kutatások alapján írta. Felhasználta a *Kánon* anyagán kívül az akkori teljes *Buddha*-hagyományt, amely már jócskán színeződött csodás elemekkel, és kiegészítette saját költői fantáziájával ott, ahol hitelesnek tűnő anyagra nem lelt. Nagy érdeme, hogy bár célja *Buddha* istenként való bemutatása volt, koherens képet rajzolt az emberről, a vallásalapító gondolkodóról. A hangsúly a koherensen van: ez a *Buddha*-kép öröklődött századokon át, ma is ennek alapján íródnak, kevés kivétellel (például Téchy O., *Buddha*), a *Buddha*-életrajzok.

A *Gótama* (páli alak) nemzetségből való *Gautama Sziddhártha* i. e. 563 körül született a nepáli Terái vidékére eső kis *ksatrija* köztársaságban, a *sákják* országában, a székváros, Kapilavasztu közelében. Apja *Suddhódana,* a *sákják ksatrija* törzsének választott főnöke volt. Anyja, *Májá,* hasonlóan előkelő *ksatrija* család leánya. Már a fogamzáskor csodás álmot látott. A Himálajába repítették, az égtáj-őr istenek ott megfürdették az *Anavatapta*-tóban, majd virággal telehintett ágyra fektették, ahol egy hatalmas elefánt, ormányával Májá oldalán behatolva, megtermékenyítette (46. kép). A különös álmot álomfejtő papok, jósok vizsgálták.

Májá a szülői házba indult gyermekét megszülni. Ám nem jutott el addig: útközben, a főváros közelében levő Lumbiní-ligetben megszületett fia. Az eseményt mindjárt jelentették az atyának és *Májá* szüleinek. Csillagjósok értékelték az örömtelinek látszó eseményt, amelyre súlyos árnyként nehezedett *Májá* gyermekágyi láztól bekövetkezett halála. Azontúl a gyermeket anyja húga nevelte anyaként. A papok és jósok – mint Asvaghósa írja – kétféleképpen értelmezték a jósjeleket: a fiú vagy nagy uralkodó (*csakravartin*, 'monarcha'), vagy világformáló tanítómester lesz. Az atyai szándék nem lehetett kétséges: uralkodásra méltónak neveltette a gyermeket. A kor szo-

kásaihoz híven – jó fogalmat alkothatunk e szokásokról az óind eposzok alapján – ez a neveltetés bizonyára egyforma hangsúllyal foglalta magában a *Védák* és a védikus rituálé megtanulását és a harcosok elméleti és gyakorlati kiképzését.

Annak alapján, hogy a környező államokban már több heterodox nézetet valló *ásrama* működött, s tanító vándoraszkéták (elég csak *Vardhamánára* és *Gószálára* utalnunk) járták Észak-Indiát (s talán Délt is), feltételezhetjük, hogy *Sziddhártha* herceg sem csak az orthodox hagyományokkal ismerkedett meg. Filozofikus hajlama atyjának is feltűnhetett, s ezért, hogy elejét vegye a jóslat kevésbé kívánt változata beteljesedésének, annak rendje-módja szerint megházasította alaptanulmányai végére jutott fiát. (A házasságról ismét színes legendákat szőtt eposzába Asvaghósa, *Buddha élete* 1999:16–22.) Példás családi élet évei következtek, *Sziddhárthá*nak fiúgyermeke is született.

És ismét legenda: lovászával, Csannával (szkt. *Cshanda*) kilovagolt az eladdig palotai elzártságban élő herceg, és egy isten különféle alakokat öltve a világ bajaival szembesítette őt. Először egy elaggott férfit látott. Csanna magyarázta meg: ez minden ember sorsa.

Először látta az utat a herceg,
tele ünneplő, dísz-köntösü néppel,
s az újdonságtól új örömet érzett,
mint aki újabb születését éli.

Az ujjongó égi örömben úszó
várost figyelték az egek lakói,
s alkottak egy roskatag aggot: menjen
felébreszteni a nemes királyfit.

Csodálva nézte az aggot az ifjú.
Látta: alakja nem olyan, mint másnak.
Nem tudta róla a szemét levenni.
Megkérdezte a kocsihajtójától:

„Ki ez az ember, aki szembe jön, mondd?
Haja fehér, botba fogózva lépdel,

szeme beesett, reszket és legörnyedt.
Így született, vagy valami baj érte?"

A kérdésre a jámbor kocsihajtó
felfedte azt, amit az atyja titkolt.
Feledte, hogy nem szabad erről szólni,
mert megkötötték az eszét a mennyek.

„Szépség ölője, erő letörője,
bánat szülője, öröm elvevője,
tudás törlője, test tönkretevője:
a vénség az, amitől így legörnyedt.

Szoptatta őt is csecsemőként anyja,
csúszkált a földön kicsi gyermekkorban,
majd ő is izmos fiatallá serdült,
de végül mégis az öregség várt rá."

Megdöbbentette a királyfi lelkét
a válasz, s ismét kocsisát faggatta:
„Talán majd rám is ugyanily csapás sújt?"
Igenlő szóval felelt a kocsis rá:

„Felségedre is ugyanez a sors vár.
Legyőzhetetlen az idő hatalma.
Mindenki tudja, hogy a vénség megtör,
kívánja mégis, hogy e kort megérje."

(Asvaghósa, *Buddha élete* III. 25–33.
– ford. Vekerdi József)

Sziddhártha gondba merült. Távolabb egy hideglelős beteg ember került útjukba, s még tovább haladva halottas menettel találkoztak. A látvány és a magyarázat mélyen megrázta.

Az istenek most nyavalyáktól gyötrött
testű beteget alkottak az útra.
Pillantása a betegre vetődött,
s kéréssel fordult újra kocsisához:

„E püffedt hasú, vacogó, ziláló,
megereszkedett tagú, vézna, sápadt,
»Anyám!« – jajszóval a kezét kinyújtó,
segítség-esdő nyomorult miféle?"

„Ha felborul a testben az egyensúly
az elemek közt, iszonyú csapás az,
neve: betegség, s ez, erőre kapva,
erőset is lever" – a kocsis így szólt.

Kocsihajtója magyarázatára
részvéttel nézett a szerencsétlenre:
„Csak egyedül ő szenved e csapástól,
avagy mindenkit fenyeget betegség?"

Megmagyarázta a kocsis: „Királyfi,
mindenki ki van téve e veszélynek.
De bár leselkedik ezer betegség,
beteg világunk örömökre vágyik."

...

Haladt az úton a királyfi, ám egy
halottat alkottak az istenek most.
A halottvivő menetet csupán a
királyfi és a kocsihajtó látta.

A királyfi a kocsisát kérdezte:
„Négyen cipelnek valakit. Ki ez, mondd?
Díszes ruhában hever, és nem mozdul,
síránkozó nép vonul a nyomában."

A fényes mennyek ragyogó lakói
irányították a kocsis beszédét,
s akaratukból a kocsis kimondta
az igazságot, noha ez tilos volt:

„Lélegzet nélkül, tudat, érzés nélkül
örökre alszik merev fadarabként.
Elhagyta végleg, aki eddig óvta,
támadta, védte, a barát s ellenség."

Hallotta, mit mond a lovak hajtója,
s megdöbbent szívvel faggatta tovább is:
„Csak ezt az embert sújtotta ilyen sors,
vagy ez a vég vár, ami él, mindenre?"

A gyeplőtartó ugyanúgy folytatta:
„Így végzi minden, aki él a földön,
legyen nemes bár, közepes, vagy hitvány.
Örök törvénye a halál a létnek."

A föld urának fia, bár erős volt,
megértve, hogy van halál, összeroskadt.
Vállával dőlt a kocsirúd végére,
és felkiáltott a panasz szavával:

„Ha minden élőt ez a biztos sors vár,
örülni hogy tud a világ a létnek?
Az ember szíve s esze kőből van tán,
hogy gondatlanul haladt tova útján?"

(Asvaghósa, *Buddha élete* III. 40–44, 54–61.
– ford. Vekerdi József)

Ám a negyedik találkozás – egy sárga ruhás kolduló aszkétával – meggyőzte elhivatottságáról. Apja fokozta az óvatossági rendszabályokat, de Sziddhárthát többé semmi sem téríthette el szándékától. Még fia születése sem. Egy éjjel kedvenc lovára ülve kilovagolt a városszélre; ott levette hercegi ékességeit, levágta hajcsimbókját, kardjával együtt mindent átadott a megrökönyödött Csannának, és a kővé meredt lovász szeme láttára zarándoklepelbe öltözve nekivágott az erdőnek. Harmincéves sem volt, amikor ez történt. Először koldulással szerezte meg napi élelmét, majd egy *ásramá*ba húzódott, *upanisad*-bölcseletet tanulni. Nemcsak a bráhmanok irodalmával ismerkedett meg, hanem az akkor ugyancsak népszerű és filozófiává

fejlődő *jógá*val is. A legszigorúbb aszkézist vállalta, csonttá-bőrré lesoványodva egyre a világ bajainak orvoslásához kereste a megoldást (48. kép). Társai csodálták odaadását. Annál több megvetéssel fordultak el tőle, amikor önsanyargatásának hiábavaló voltára rádöbbenve ismét koldulni, járni kezdett. Magadhában járt – ott ekkor Bimbiszára uralkodott –, amikor megfogadta, egy tapodtat sem megy tovább, amíg meg nem leli az emberi szenvedés forrásainak eredetét. Hét héten át ült Bódh Gajá városában, egy *pípal*-fa (*Ficus religiosa,* más néven *asvattha*-fa) alatt. A negyvenkilencedik napon felismerte az okokat. Megvilágosodott, azaz *Buddha* lett (50. kép; Téchy O. *Buddha* 1986:203–231).

„Igaz élet jutalmául az égbe jutnak egyesek,
mások a föld színén lesznek nagy hatalmú uralkodók.

Másokból kígyó-szellem lesz, kincset őriznek föld alatt.
A lét tengerében ki-ki tettei szerint így bolyong."

Ezt látva, az éj harmadik szakában így gondolkozott:
„Óh jaj! Mindenki, aki él, a szenvedések vándora,

a kínok özönével telt létből kiútat nem talál,
nem méri fel, hogy a világ születik s sorvad szüntelen,

Meghal és máshová kerül, s utána újra létre kel.
Mi az, aminek megléte vénséget és halált okoz?"

Ha születés van – így látta –, vénség s halál szükségszerű.
Tovább töprengett, hogy mi az újabb születés kútfeje?

Kapcsolódás a létező világhoz létezés oka
Ám ez a kapcsolódásunk miből fakad? – gondolkozott.

A létszomj, élet-ösztön az indítéka, ismerte fel.
De a létszomj miből támad? – kutatta az okát tovább.

A létszomj megteremtői az érzetek, az észlelés.
Hát annak mi az oka, hogy megjelennek az érzetek?

A tárgyakkal érintkeznek az érzékszervek, ez az ok.
S mire vezethető vissza tovább ez az érintkezés?

Hat érzékszervünk működik, így támad az érintkezés.
S az érzékek működése hol zajlik le? talaja mi?

Talaja a név és alak, azaz a test, egyéniség.
S mi annak a feltétele, hogy létrejöjjön név s alak?

A megismerés, tudat az amiből név s alak fakad.
S tovább menve, honnét támad a tudat, a megismerés?

Előző születésünkből hozott adottságok szülik.
S e kényszerű adottságok mindek következményei?

A nem-tudásból folynak mind – látta meg a végső okot
a nagy eszű Bódhiszattva, a bölcsek legbölcsebbike.

Mikor mindezt átgondolta, a megoldásra eljutott:
„Hogyha a nem-tudás szülte adottság működésbe lép,

az adottság miatt támad a tudat, mely most működik.
A tudat a név és alak létrejöttét teremti meg,

s ha név és alak létezik, hat érzékszerv is jár vele.
Érzékszervek a tárgyakkal érintkeznek, s lesz észlelés.

Az észlelés eredménye, hogy a létszomj is létrejön.
A létszomj kapcsolódást szül, ebből támad a létezés.

A létezés születésben valósul meg, s jön kor s a kór,
s a világot vénség és kór után a halál falja fel.

A halál fájdalom-tüze nagy szenvedések gyökere.
Im, ilyen módon jön létre ez az egész nagy szenvedés."

Felismerte a Nagy Lélek mindezt, és megvilágosult.
Majd mindezt összefoglalta, és így gondolkozott tovább:

„A halált az öregség s kór legyőzése megszünteti;
a születés megszűnése vénséget s kórt megszüneti.

Ha megszűnik a létezés, születés sincsen már tovább;
a kapcsolódás megszűnte a létezést megszünteti.

A kapcsolódás megszűntét létszomj megszűnte éri el,
s a létszomjat az észlelés elfojtása szünteti meg.

Észlelés akkor nem lesz, ha nem történik érintkezés;
hat érzékszerv elfojtása semmíti meg az észlelést.

Érzékszervek nem működnek, ha nincs jelen név és alak;
a nevet s alakot tudat elfojtása töröli el.

Nem jelenik meg a tudat, ha adottságok nincsenek,
és nincsenek adottságok, ha eltűnik a nem-tudás.

Tehát a nem-tudás minden szenvedésnek a gyökere,
s aki a megváltásra tör, szüntesse meg a nem-tudást.

A nem-tudás megszüntével aki csak él és létezik,
az összes szenvedésektől megszabadul véglegesen."

Bódhiszattva felismerte világ rendjét világosan,
majd áttekintve még egyszer, megfogalmazta tételét:

„Ez a szenvedés, az oka a szenvedésnek pedig ez,
ez a szenvedés megszűnte, amihez ez az út vezet."

Igy a Magasztos, ott ülve fű-trónusán a fa tövén,
gondolata hatalmával magától megvilágosult. [...]
(Asvaghósa, *Buddha élete* XIV. 33–66. – ford. Vekerdi J.)

Ekkor azonban megkísértette *Mára,* a gonosz erők démona (52. kép). *Mára* eredetileg a járványokkal és pusztulással kapcsolatos démon volt a néphitben. A 'meghalni' gyökből való név maga is 'halál'-t jelent; (a késő buddhista hagyományban vált a Biblia sátánjához ha-

sonló gonosz erővé). *Mára* rossz hírekkel, testi kínnal gyötörte, még három szép, az érzéki örömöket, szenvedélyt megtestesítő leánya is megpróbálta elcsábítani *Buddhát*. Mindhiába. S amikor bizonyítania kellett *Gautamának*, hogy jóságos és kegyes szívű, helyette a Föld szólt, amint kezével megérintette, „Én tanúsítom". Ám *Buddhát* sem a megfélemlítés, sem az érzéki gyönyörök, sem a megígért hatalom nem tántorították el.

Háborítatlanul ülhetett további hét hetet a fa alatt, hogy továbbgondolja felismerését. Hosszas vívódás után felkerekedett, és a szárnáthi Őzpark felé vette útját. Ott voltak korábbi társai. Nekik mondta el először, milyen tudás birtokába jutott. Ez volt az Első Prédikáció – vagyis ekkor „hozta mozgásba a Tan kerekét" *Buddha* (49. kép):

A TAN KEREKÉNEK ELINDÍTÁSA

„[Buddha szól:]

– Szerzetesek, két véglettől kell távol tartania magát annak, aki remeteségbe távozik. Milyen két véglettől? Az egyik az, amely elmerül a gyönyörökben, a gyönyörök élvezetében; ez üres, hitvány, közönséges, nemtelen, értéktelen. A másik az, amely elmerül az önkínzásban; ez fájdalmas, nemtelen, értéktelen. Szerzetesek, a Beérkezett mindkét végletet elkerülve rátalált a középútra, amely megnyitja a szemeket és megvilágosítja az elmét, amely nyugalomra, megismerésre, megvilágosodásra, kialvásra [*nirvánára*] vezet.

És mi ez a középút, szerzetesek, amelyre a Beérkezett rátalált, amely megnyitja a szemeket és megvilágosítja az elmét, amely nyugalomra, megismerésre, megvilágosodásra, kialvásra vezet?

Ez a nemes nyolcágú ösvény, úgymint ez: helyes nézetek, helyes elhatározás, helyes beszéd, helyes viselkedés, helyes életmód, helyes törekvés, helyes gondolkodás, helyes elmélyedés. Ez az a középút, szerzetesek, amelyre a Beérkezett rátalált, amely megnyitja a szemeket és megvilágosítja az elmét, amely nyugalomra, megismerésre, megvilágosodásra, kialvásra vezet.

És ez a szenvedés nemes igazsága, szerzetesek: a születés is szenvedés, az öregség is szenvedés, a betegség is szenvedés, a halál is szenvedés, kötve lenni ahhoz, akit nem szeretünk, az is szenvedés, elve-

szíteni azt, akit szeretünk, az is szenvedés, ha a kívánság nem teljesül, az is szenvedés; röviden: minden, ami a léthez köt, szenvedés.

És ez a szenvedés okának nemes igazsága, szerzetesek: az ok a Szomj *[vágy]*, amely újjászületéshez vezet, élvezet és szenvedély kíséri, örömet talál különböző dolgokban. Ez [a szomj] a következő: gyönyörök szomja, lét szomja, birtok szomja.

És ez a szenvedés megszüntetésének nemes igazsága, szerzetesek: a szomjnak teljes vágytalanság révén történő megszüntetése, elvetése, feladása, elhagyása, elutasítása.

És ez a szenvedés megszüntetéséhez vezető út nemes igazsága, szerzetesek: ez a nemes nyolcágú ösvény, úgymint ez: helyes nézetek, helyes elhatározás, helyes beszéd, helyes viselkedés, helyes életmód, helyes törekvés, helyes gondolkodás, helyes elmélyedés."

(*Buddha beszédei: Mahávagga* I.6 – ford. Vekerdi J.)

Az aszkétatársak odaadó híveivé szegődtek. Majd újabbak és újabbak álltak mellé. Nemsokára a kéregető szerzeteseket rendbe kellett szerveznie, mert oly sok híve támadt. Családjában is eredményesen térített: felesége, fia, nevelőanyja, sőt a *sákják* mind követőivé váltak.

Több mint negyven évi tanítás következett. Az egyszer felismert lényeget újra meg újra elmondta, magyarázta, s közben célt és módot jelölt ki követői számára.

A GONDOLATOK KORDÁBAN TARTÁSA

„Így hallottam.

Egy alkalommal a Magasztos Szávatthi mellett, a Dzsétavana-ligetben, Anáthapindika kertjében tartózkodott. Itt a Magasztos a szerzetesekhez fordult:

– Szerzetesek!

– Hallgatjuk, urunk – válaszolták a szerzetesek tisztelettudóan a Magasztosnak. A Magasztos így beszélt:

– Szerzetesek, ha egy szerzetes magasabb rendű gondolkozásra törekszik, ötféle képzetet kell időről időre átgondolnia. Mi ez az öt? Előfordul, hogy miközben egy szerzetes valamely képzetet megjelenít magának, valamely képzetre gondol, aközben bűnös, gonosz

gondolatai támadnak, mohóságot gerjesztők, gyűlöletet gerjesztők, tévelygést gerjesztők. Ilyenkor a szerzetes azzal a képzettel ellentétes, üdvös képzetre gondoljon. Hogyha azzal a képzettel ellentétes, üdvös képzetre gondol, akkor azok a bűnös, gonosz, mohóságot gerjesztő, gyűlöletet gerjesztő, tévelygést gerjesztő képzetek eltűnnek, elenyésznek. Ezek elenyésztével lelke és elméje megnyugszik, megszilárdul, összpontosul, elmélyed. Mint ahogyan az ügyes kőművesmester vagy kőművessegéd egy vékonyabb ékkel a durvább éket kiüti, kilöki, eltávolítja, ugyanúgy, szerzetesek, miközben egy szerzetes valamely képzetet megjelenít magának, valamely képzetre gondol, és aközben bűnös, gonosz gondolatai támadnak, mohóságot gerjesztők, gyűlöletet gerjesztők, tévelygést gerjesztők, ilyenkor a szerzetes azzal a képzettel ellentétes, üdvös képzetre gondoljon, s hogyha azzal a képzettel ellentétes, üdvös képzetre gondol, akkor azok a bűnös, gonosz, mohóságot gerjesztő, gyűlöletet gerjesztő, tévelygést gerjesztő képzetek eltűnnek, elenyésznek, és ezek elenyésztével lelke és elméje megnyugszik, megszilárdul, összpontosul, elmélyed.

És ha ennek a szerzetesnek, noha azzal a képzettel ellentétes, üdvös képzetre gondolt, mégis bűnös, gonosz gondolatai támadnak, mohóságot gerjesztők, gyűlöletet gerjesztők, tévelygést gerjesztők, akkor az a szerzetes vegye fontolóra azoknak a gondolatoknak a hitványságát: „Óh, hiszen ezek a gondolatok gonoszak, szennyesek, ezek a gondolatok szenvedést teremnek!" Hogyha fontolóra veszi azoknak a gondolatoknak a hitványságát, akkor azok a bűnös, gonosz, mohóságot gerjesztő, gyűlöletet gerjesztő, tévelygést gerjesztő gondolatok eltűnnek, elenyésznek. Mint hogyha egy asszonynak, vagy szépen öltözött, daliás, ifjú férfinak a nyakába döglött kígyót, vagy döglött kutyát vagy emberi hullát akasztanának, akkor ő elszörnyedne, felháborodnék, undorodnék – ugyanúgy, szerzetesek, [...] a szerzetes vegye fontolóra ezeknek a gondolatoknak a hitványságát, [...] és akkor azok a bűnös, gonosz, mohóságot gerjesztő, gyűlöletet gerjesztő, tévelygést gerjesztő gondolatok eltűnnek, elenyésznek, és ezek elenyésztével lelke és elméje megnyugszik, megszilárdul, összpontosul, elmélyed.

És ha ennek a szerzetesnek, noha fontolóra vette azoknak a gondolatoknak a hitványságát, mégis bűnös, gonosz gondolatai támadnak, mohóságot gerjesztők, gyűlöletet gerjesztők, tévelygést gerjesztők, akkor az a szerzetes ne vegye figyelembe ezeket a gondolatokat,

ne törődjék velük. Ha nem veszi figyelembe ezeket a gondolatokat, nem törődik velük, akkor ezek a bűnös, gonosz, mohóságot gerjesztő, gyűlöletet gerjesztő, tévelygést gerjesztő gondolatok eltűnnek, elenyésznek. Mint ahogyan a jószemű ember, ha nem akarja látni a szeme elé kerülő alakot, akkor behunyja a szemét, vagy másfelé fordítja tekintetét – ugyanúgy, szerzetesek, [...] a szerzetes ne vegye figyelembe ezeket a gondolatokat, ne törődjék velük [...].

És ha ennek a szerzetesnek, noha nem vette figyelembe ezeket a gondolatokat, nem törődött velük, mégis bűnös, gonosz gondolatai támadnak, mohóságot gerjesztők, gyűlöletet gerjesztők, tévelygést gerjesztők, akkor az a szerzetes gondolja végig azt a gondolatsort, amely azoknak a gondolatoknak a megszületéséhez vezetett. [...] Mint hogyha egy ember gyorsan menne, és eszébe jutna: „Miért menjek gyorsan? Mehetek lassan is", és lassan menne. Ekkor eszébe jutna: „Miért menjek lassan? Meg is állhatok", és megállna. Ekkor eszébe jutna: „Miért álljak? Le is ülhetek", és leülne. Ekkor eszébe jutna: „Miért üljek? Le is fekhetek", és lefeküdne. Így ez az ember fokozatosan feladja a hevesebb mozdulatokat, és fokozatosan nyugodtabbakra tér át. Ugyanígy, szerzetesek, [...] a szerzetes gondolja végig azt a gondolatsort, amely azoknak a gondolatoknak a megszületéséhez vezetett. [...]

És ha ennek a szerzetesnek, noha végiggondolta azt a gondolatsort, amely azoknak a gondolatoknak a megszületéséhez vezetett, mégis bűnös, gonosz gondolatai támadnak, mohóságot gerjesztők, gyűlöletet gerjesztők, tévelygést gerjesztők, akkor az a szerzetes szorítsa össze a fogát, feszítse nyelvét szájpadlásához, gondolkozása erejével fékezze meg, bénítsa meg, gyűrje le elméjét. Ha összeszorítja fogát, nyelvét szájpadlásához feszíti, és gondolkozása erejével megfékezi, megbénítja, legyűri elméjét, akkor ezek a bűnös, gonosz, mohóságot gerjesztő, gyűlöletet gerjesztő, tévelygést gerjesztő gondolatok eltűnnek, elenyésznek. Mint ahogy az erős ember a gyengébb embert fejénél megragadva vagy vállánál megragadva megfékezi, megbénítja, legyűri – ugyanúgy, szerzetesek, [...] a szerzetes szorítsa össze a fogát, feszítse nyelvét szájpadlásához, gondolkozása erejével fékezze meg, bénítsa meg, gyűrje le elméjét, [...] és akkor azok a bűnös, gonosz, mohóságot gerjesztő, gyűlöletet gerjesztő, tévelygést gerjesztő gondolatok eltűnnek, elenyésznek, és ezek el-

enyésztével lelke és elméje megnyugszik, megszilárdul, összpontosul, elmélyed. [...]

Szerzetesek, az ilyen szerzetesről mondják, hogy uralkodik a gondolatok menetének útján. Amilyen gondolatra akar, olyan gondolatra gondol; amilyen gondolatra nem akar, olyan gondolatra nem gondol. Elmetszette a létszomjat, letépte a bilincseket, úrrá lett a tévelygéseken, és véget vetett a szenvedésnek.

Így beszélt a Magasztos. A szerzetesek örömmel és elégedetten hallgatták a Magasztos szavait."

(*Buddha beszédei: Madzsdzshima Nikája* 20.
– ford. Vekerdi József)

Buddha fenti tanítása kiváló példája annak, hogyan akarta összpontosításra, a dolgok és összefüggések átgondolására tanítani a szerzeteseket. A nem-arisztotelészi logika szabályai szerinti gondolkodás és az emlékezetben történő hibátlan rögzítés módozatai, módszertana már az *upanisad*-iskolákban kialakult: mindent addig kellett ismételni, amíg részenként és egészében bevésődött a szerzetesek emlékezetébe, ráadásul oly módon, hogy bármikor előhívható legyen, továbbgondolásra is használni tudják. A módszer – ha idegen is az európai hagyomány számára – kétségtelenül eredményes volt: az emlékezetből felidézett *Buddha*-tanításokból lehetett összeállítani a *Kánon* szövegét.

ÉLETELVEK

„Így hallottam.

Egy alkalommal a Magasztos Szávatthi mellett, a Dzsétavana-ligetben, Anáthapindika kertjében tartózkodott. Itt a Magasztos a szerzetesekhez fordult:

– Szerzetesek!

– Hallgatjuk, urunk – válaszolták a szerzetesek tisztelettudóan a Magasztosnak. A Magasztos így beszélt:

– Szerzetesek, négyféle életelv létezik. Mi ez a négy?

Van olyan életelv, amely a jelenben boldogít, a jövőben szenvedést okoz. Van olyan életelv, amely a jelenben is szenvedéssel jár, a jövőben is szenvedést okoz. Van olyan életelv, amely a jelenben

szenvedéssel jár, a jövőben boldogságot okoz. Van olyan életelv, amely a jelenben is boldogít, a jövőben is boldogságot okoz.

Melyik az az életelv, amely a jelenben boldogít, a jövőben szenvedést okoz? Vannak olyan remeték és papok, akik ezt hirdetik, ezt vallják: „Az élvezet nem bűn." Elmerülnek az élvezetekben, felkötött hajú apácák társaságában szórakoznak, és így beszélnek: „Ugyan miért mondják azok a tiszteletre méltó remeték és papok, hogy át kell látni az élvezeteken, miért hirdetik a lemondást az élvezetekről, jövendőbeli veszedelmet sejtve az élvezetekben? Hiszen öröm ezt a fiatal, hajlékony, pihés apácát megölelni!" Így beszélnek, és elmerülnek az élvezetekben. Ha elmerültek az élvezetekben, testük pusztulása után, haláluk után mélyre buknak, rossz útra, nyomorúságba, pokolba kerülnek. Ott fájdalmas, keserves, kínos gyötrelmeket szenvednek. Ekkor így szólnak: „Azok a tiszteletre méltó remeték és papok ezért mondják hát, hogy át kell látni az élvezeteken, ezért hirdetik a lemondást az élvezetekről, ezt a jövendőbeli veszedelmet sejtik az élvezetekben! Íme, mi most az élvezetek miatt, az élvezetek következtében fájdalmas, keserves, kínzó gyötrelmeket szenvedünk."

Olyan ez, szerzetesek, mint hogyha a nyár utolsó hónapjában egy élősdi folyondár megérlelné termését, és magja egy szálafa tövébe hullana. Ekkor a szálafán lakozó szellem aggodalmában, ijedtében rémületbe esik. Azonban a szálafán lakozó szellem barátai és ismerősei, rokonai és hozzátartozói, a liget istenei, az erdei istenségek; a fák istenei, a bokrok, cserjék, füvek istenei összegyűlnek, köréje gyűlnek, és így nyugtatgatják:

– Ne félj, kedvesem! Ne félj, kedvesem! Lehetséges, hogy ezt a folyondármagot egy páva bekapja, vagy egy őz megeszi, vagy erdőtűz elégeti, vagy favágók felszedik, vagy hangyák elviszik, vagy lehet, hogy nem csírázik ki.

Am a folyondár magját nem kapta be páva, nem ette meg őz, nem égette el erdőtűz, nem szedték fel favágók, nem vitték el hangyák, és kicsírázott. Az esős évszak záporaitól kihajtott, a hajtás megerősödött, fiatal, hajlékony, pihés, lenge folyondár lett belőle, és felkapaszkodott a szálafára. Ekkor a szálafán lakozó szellem így gondolkozott:

– Miért is nyugtatgattak összegyűlve, körém gyűlve kedves barátaim és ismerőseim, rokonaim és hozzátartozóim, a liget istenei, az

erdei istenségek, a fák istenei, a bokrok, cserjék, füvek istenei, jövendőbeli veszedelmet sejtve a folyondármagban: „Ne félj, kedvesem! Ne félj, kedvesem! Lehetséges, hogy ezt a folyondármagot egy páva bekapja, vagy egy őz megeszi, vagy erdőtűz elégeti, vagy favágók felszedik, vagy hangyák elviszik, vagy lehet, hogy nem csírázik ki?" Hiszen öröm ezt a fiatal, hajlékony, pihés, lenge folyondárt megölelni!

Az azonban körülfonja a szálafát, körülfonja, és fent elterebélyesedik rajta, elterebélyesedik rajta, és sűrűn behálózza, sűrűn behálózza, és a szálafa hatalmas törzsét kiszikkasztja. Ekkor a szálafán lakozó szellem észbe kap:

– Hát ezért nyugtatgattak összegyűlve, körém gyűlve kedves barátaim és ismerőseim, rokonaim és hozzátartozóim, a liget istenei, az erdei istenségek, a fák istenei, a bokrok, cserjék, füvek istenei, jövendőbeli veszedelmet sejtve a folyondármagban! [...] Íme, én most a folyondármag miatt fájdalmas, keserves, kínzó gyötrelmeket szenvedek!

Ugyanígy vannak azok a remeték és papok, akik ezt hirdetik, ezt vallják: „Az élvezet nem bűn", és elmerülnek az élvezetekben, felkötött hajú apácák társaságában szórakoznak [...]. Erről az életelvről mondják, szerzetesek, hogy a jelenben boldogít, a jövőben szenvedést okoz.

Melyik az az életelv, amely a jelenben is szenvedéssel jár, a jövőben is szenvedést okoz? Vannak meztelenül járó remeték, akik rendszertelen életet élnek, kezüket nyelvükkel tisztogatják, nem fogadnak el meghívást, marasztalást, adományt, felajánlást, megvendégelést. Nem fogadnak el semmit kettesben étkezőktől, terhes asszonytól, szoptatós anyától, férfitól jövő nőtől, vagy onnét, ahol kutya van a közelben, ahol legyek röpdösnek. Nem esznek halat, húst, nem isznak bort, pálinkát. Egyetlen házba térnek be alamizsnáért, és egy marokkal fogadnak el; két házba térnek be alamizsnáért, és két marokkal fogadnak el; [...] hét házba térnek be alamizsnáért, és hét marokkal fogadnak el. Egyetlen hívő adományaiból élnek, két hívő adományaiból élnek, [...] hét hívő adományaiból élnek. Napjában egyszer esznek, másodnaponként esznek, [...] hetednaponként esznek, félhavi böjtölésig menő szigorú önmegtartóztatást folytatnak. Vadnövényekkel táplálkoznak, kölessel, rizzsel, gabonaszemekkel, szitytyóval, növények szárával és nedvével táplálkoznak, szézámmaggal,

fűvel, tehéntrágyával, gyökerekkel, bogyókkal, hullott gyümölccsel táplálkoznak. Kendervászon ruhába öltöznek, darócruhába öltöznek, hullákról lehúzott leplekbe öltöznek, szemétdombról felszedett rongyokba öltöznek, fahéncs ruhába öltöznek, antilopbőrbe öltöznek, sásfonattal övezik magukat, hánccsal övezik magukat, fakéreggel övezik magukat, emberhajból szőtt köntöst viselnek, lószőrből szőtt köntöst viselnek, bagolyszárnyat öltenek magukra. Kitépik hajukat és szakállukat a haj- és szakállkitépés szertartása szerint. Mozdulatlanul állnak, lemondanak az ülésről, sarkukon guggolnak a sarkon guggolás szertartása szerint. Töviságyon feküsznek, tüskéken készítenek fekhelyet maguknak, minden este harmadszor is szertartásosan megmerítkeznek vízben. Így különböző módokon tesznek eleget a test gyötrése és sanyargatása szertartásának. Testük pusztulása után haláluk után mélyre buknak, rossz útra, nyomorúságba, pokolba kerülnek. Erről az életelvről mondják, szerzetesek, hogy a jelenben is szenvedéssel jár, a jövőben is szenvedést okoz.

Melyik az az életelv, amely a jelenben szenvedéssel jár, a jövőben boldogságot okoz? Vannak olyanok, akik természetüktől fogva vad szenvedélyek rabjai, és szenvedélyük állandó szenvedést és bánatot okoz nekik. Természetüktől fogva vad gyűlölet rabjai, és gyűlöletük állandó szenvedést és bánatot okoz nekik. Természetüktől fogva vad tévelygések rabjai, és tévelygésük állandó szenvedést és bánatot okoz nekik. Ők azonban, bár kínlódva és szenvedve, bár könnyes arccal és jajgatva, de erényes, tiszta, önmegtartóztató életmódot folytatnak. Testük pusztulása után, haláluk után jó útra, égi világba kerülnek. Erről az életelvről mondják, szerzetesek, hogy a jelenben szenvedéssel jár, a jövőben boldogságot okoz.

Melyik az az életelv, amely a jelenben is boldogít, a jövőben is boldogságot okoz? Vannak olyanok, akik természetüktől fogva mentesek a vad szenvedélyektől, és nem okoz nekik állandó szenvedést és bánatot a szenvedély. Természetüktől fogva mentesek a vad gyűlölettől, és nem okoz nekik állandó szenvedést és bánatot a gyűlölet. Természetüktől fogva mentesek a vad tévelygésektől, és nem okoz nekik állandó szenvedést és bánatot a tévelygés. Minden vágytól távol, minden bajtól távol, e távolmaradásuk szülte, elmélkedve elgondolkozó, boldog örömben az első révület állapotába jutnak. Majd az elmélkedést és gondolkozást feladva, elérik a belső nyugalmat, az elmélkedés és gondolkozás nélküli, feloldódásból fakadó, bol-

dog örömet: a második révület állapotába jutnak. Majd az örömről is lemondva, egykedvűen, az emlékezést és tudatot összpontosítva azt a boldogságot érzik testükben, amelyről az igaz emberek ezt mondják: „Az egykedvűen emlékező boldogan él": a harmadik révület állapotába jutnak. Majd a boldogságon túljutva és a szenvedésen túljutva az egykori vidámság és bánat megsemmisítése után elérik a szenvedés nélküli, boldogság nélküli, egykedvű és tiszta emlékezést: a negyedik révület állapotába jutnak. Testük pusztulása után, haláluk után jó útra, égi világba kerülnek. Erről az életelvről mondják, szerzetesek, hogy a jelenben is boldogít, a jövőben is boldogságot okoz.

Íme, szerzetesek, ez a négy életelv létezik.

Így beszélt a Magasztos. A szerzetesek örömmel és elégedetten hallgatták a Magasztos szavait."

(*Buddha beszédei: Madzsdzshima Nikája* 45. – ford. Vekerdi J.)

*Buddhá*nak az életelvekről szóló tanítását azért érdemes és szükséges megismerni, mert egyszerre ad képet *Buddha* gondolkodásmódjáról, a *szánkhja*-tanulmányok során csiszolt „számba vevő" tárgyalásmódjáról (erről részletesen: Téchy O., *Buddha* 1986:101–135), arról az erkölcsi normarendszerről, amellyel a szerzetesi életformát körülbástyázta, és azokról az emberi erényekről és esendőségekről, amelyek nemcsak a mindennapi létet könnyítik vagy nehezítik meg, hanem a halál utáni állapotot is hasonló módon befolyásolják. Fontos látni, hogy *Buddha* és tanítványai hisznek a lélekvándorlásban, abban is, hogy a következő születést tetteik, magatartásuk befolyásolja, azaz a *karmá*juk. *Buddha* saját megvilágosodásának legfőbb értékét, „a szenvedés nélküli, boldogság nélküli, egykedvű és tiszta emlékezést" a jelenben és a jövőben egyaránt kívánatos célként tünteti fel. A szerzetesek ugyan végiggondolhatják, sőt végig is kell gondolniuk, az alternatívákat, de megismerve a következményeket, a Mester reményei szerint a *nirvánáh*oz vezető legmegfelelőbb életmódot, utat választhatják. Ő mindjárt látta, híveinek egy része egyedüli életcélnak az általa mutatott út követését tekinti, őket szervezte a Rendbe, a *szangháb*a. A szerzetesek, *bhiksuk* rendje a család nőtagjainak kérésére kiegészült női rendekkel is. A *bhiksuník* befogadását a *szanghár*a nézve Buddha veszélyesnek ítélte ugyan, de végül beleegyezett. A világi követők számára – akiket ő is és

képzett tanítványai is fáradhatatlanul tanítottak – enyhébb előírásokat, viselkedési normákat szabott.

A SZERZETESI ÉLET SZABÁLYAI

„A szerzetesnövendékek körében felmerült a kérdés:

– Hány szabályt kell megtartanunk, hányban kell gyakorolnunk magunkat?

A Magasztoshoz fordultak a kérdéssel.

– Szerzetesek, tíz szabályt írok elő a szerzetesnövendékek számára, ezekben kell gyakorolniuk magukat:

Tartózkodás az élet kioltásától.

Tartózkodás annak elvételétől, amit nem adtak.

Tartózkodás a nemi élettől.

Tartózkodás a hazugságtól.

Tartózkodás a részegítő italoktól, amelyek mámort okoznak.

Tartózkodás meg nem engedett időben evéstől.

Tartózkodás tánctól, éneklés, zenétől, színjátékok nézésétől.

Tartózkodás koszorúk, illatszerek, kenetek használatától, ékszerek viselésétől.

Tartózkodás magas és széles ágytól.

Tartózkodás arany és ezüst elfogadásától.

[...]

– Szerzetesek, előírom, hogy a következő tíz esetben zárjátok ki a növendéket a szerzetből:

Ha életet olt ki. Ha lop. Ha tisztátalan életet él. Ha hazudik. Ha részegítő italt iszik. Ha a Buddhát szidalmazza. Ha a Tant szidalmazza. Ha a Közösséget szidalmazza. Ha tévtanokat hirdet. Ha apácával viszonya van."

(*Buddha beszédei: Mahávagga* I. 56, 60. – ford. Vekerdi J.)

A végcél mindenki számára a szenvedésektől való megszabadulás, a létkörforgásból való kikerülés, a *nirvána* állapotának elérése. A teljes felszabadultság állapota nem a halál után vagy a halállal nyerhető el, hanem az érdemes egyén megvilágosodással éri el. Ki előbb, ki utóbb. Törekedni kell rá. *Buddha* utolsó tanácsa is erre irányult. A nyolcvanadik évében járó Mester szülőföldje felé indult

az esős évszak eltelte után. Útközben Kusinagara (páliul: Kusinárá) város közelében, Pává faluban megpihent. Ebből az alkalomból vendégül látta a helybeli kovács. Gombát vagy sertéshúst ettek – ma már nem dönthető el. Buddha mindjárt megbetegedett, s még aznap éjjel a végső *nirvánába* távozott (ezt hívják *parinirvánának*). Halála előtti utolsó szavait hű tanítványai jegyezték fel: „Minden mulandó. Törekedjetek fáradhatatlanul!"

A kor szokásai szerint elhamvasztották. Hamu- és testi maradványait szétosztották – ezek lettek a legelső buddhista kegyhelyek, a *sztúpák* ereklyéi.

Mi volt *Buddha* megvilágosodásának a tárgya? Mit ismert fel, és hogyan kívánt más embereket a belátás, megértés útjára segíteni?

A *bauddha dharmát* (páliul, amely a buddhizmus liturgikus, szent nyelve: *buddha dhammát*), vagyis a buddhizmust *Buddha* etikai tanrendszerként fogalmazta meg. Így ez egyike lett az ind heterodox *(násztika)* vallási-filozófiai rendszereknek. Ismeretelméleti kérdések helyett a megváltás gyakorlati útját kereste és találta meg. Alaptétele a négy nemes igazság (szanszkritul: *csatvári árjaszatjáni*, páliul: *csattári arija szacscsáni*) felismerése. Ezek:

1. a szenvedés (szanszkritul: *duhkha,* páliul: *dukkha*), ami azt jelenti, minden létezés szenvedés, mert minden hívságos, mulandó;

2. a szenvedés oka az önző vágy *(szamudaja),* más szóval a lét szomjazása (szanszkritul: *trisná,* páliul: tanhá);

3. a harmadik igazság a vágy kiölésének, a szomj megszüntetésének *(niródha)* igazsága;

4. és a szenvedés megszüntetéséhez vezető út, a nemes nyolcrétű ösvény (szanszkritul: *árja-asta-anga-márga,* páliul: *arijó atthangikó maggó*).

Ez a nemes nyolcrétű ösvény a *trisná*ból, létszomjból fakadó szenvedés megszüntetéséhez vezet. Lépcsőfokai: a helyes ítélet (páliul: *szammá ditthi*), a helyes hozzáállás *(szammá szankappa),* a helyes beszéd *(szammá vácsá),* a helyes cselekvés *(szammá kammanta),* a helyes időtöltés és megélhetési forma *(szammá ádzsiva),* a helyes erőfeszítés *(szammá vájáma),* a helyes törődés *(szammá szati)* és a helyes elmélkedés *(szammá szamádhi).*

Megkísérelték megmagyarázni, miért jön létre a lét szomjúhozása, amely a szenvedések végtelen láncolatához vezet. E gondolatsort több kutató már nem Buddhának, hanem egy későbbi kor

buddhista gondolkodóinak tulajdonítja. Lényegében arról van szó, hogy az előző létformák cselekedetei (a *karma*) meghatározzák az adott létformát, azaz az emberi törekvéseket is. Lehetséges, hogy gondolatilag már előző létformájából erednek az emberi tudás elemei, de általában csak a gondolkodáshoz szükséges alapfeltételeket hozza magával, és érzékszerveit, amelyek révén a valóságot érzékeli. Ez az érzet a lét szomjazásához vezet, amitől csupán egy lépés a léthez való ragaszkodás. Ez a tapadás, kapcsolódás csak eleje a születés–betegség–fájdalom–öregség–halál–szenvedés láncolatnak.

Mindezek felismerése a legfontosabb, mert megfelelő életvitel mellett az egyén útja elvezet a *mókshá*ig (páliul: *mokkha*), a felszabadulásig, amely voltaképpen a vágytalanság olyan állapota *(nirvána),* amely megszakítja a *szamszárá*t, a létkörforgást.

A világi hívők számára *Buddha* öt parancsolatban fogalmazta meg a helyes viselkedés követelményeit: ne ölj, ne lopj, ne hazudj, ne kövess el házasságtörést és ne részegeskedj! Ezeket a szerzetesek számára nőtlenségi-szüzességi, illetve szegénységi fogadalommal toldotta meg. Ezek az előírások egyáltalán nem voltak teljesíthetetlenek. Csak a tanító szerzeteseknek kellett mélyebb dolgokkal foglalkozniuk. Ők valóban már *Buddha* idejétől kezdve vizsgáltak olyan kérdéseket, amelyek legfeljebb közvetett kapcsolatban álltak a buddhizmus központi tételeivel. *Buddha* maga nem foglalkozott sem a lélek, sem az istenek létének-nemlétének kérdésével. Ha tudós *bráhmanok* sarokba akarták szorítani, kitérő válaszokat adott, csakúgy, mint a *Védák* szentségére vonatkozó kérdéseikre. Hogy alapjában mégis negatív volt a válasza, hozzáállása, kitetszik abból is, hogy a lélek helyett az újjászületések körforgásában más, alkalmilag egységbe álló szubsztanciákat szerepeltet, hogy értelmetlennek, szükségtelennek tart mindenfajta áldozatbemutatást, himnuszéneklést; az embert és nem égi hatalmakat, azok közvetítő szerepét teszi felelőssé a létkörforgásból való kikerülés lehetőségéért. A világot nem teremtett, hanem az oksági törvényeknek alárendelt létező, változó és nem-létező/nem-változó dialektikus egységnek fogja fel. Ezért sincs közelebbről meghatározva a *nirvána,* a 'kialvás' állapota. Megsemmisülés, vagy feloldódás a szubsztanciák világában – maga Buddha nem pontosította, csak azt tette világossá, hogy nem azonos a halállal és a meghalás semmivé válásával, mert már élve elérhető

állapot, talán egy még magasabb rendű szellemiség, a megfoghatatlan örökkévalóság állapotának elérése.

Bármily absztrakt vagy távoli volt is a *nirvána* mint végcél, a buddhizmus tanításai széles körben visszhangra leltek. Ennek elsősorban két oka volt: egyfelől a vallási életbeli zűrzavar; csömör a véres áldozatoktól, félelem a papi mindenhatóságtól, másfelől a buddhizmus nyitottsága, amely minden nem-orthodox tan sajátja volt. *Varna-* és *dzsáti*-hovatartozás nélkül nyitva állt az út mindenki előtt akár a *szanghá*ba, akár a laikus hívők közösségébe, ha vállalta a kötöttségeket. És nem volt különbség a végcélt illetően sem. Nem adott társadalmi helyzet, hanem egyéni érdem vezetett hozzá. Ezért nyilvánvalóan a társadalom azon rétegei számára volt a legvonzóbb, amelyek vagy társadalmi felemelkedést vártak tőle (azáltal, hogy nem különböztek többé másoktól), vagy a papi mindenhatóság, az áldozatok nyűgének kikerülését, és természetesen azok számára, akik a valódi megváltás tanát fogadták el benne. Ami külön is szimpatikussá tette: nem odázta el bizonytalan későbbi életekre az üdvözülést. Mindez azt jelenti, hogy uralkodók (akik szerették volna valamelyest megnyirbálni a főminiszter-főpap, a *puróhita* hatalmát), a gazdag *vaisják* attól sem riadtak vissza, hogy tetemes anyagi támogatással segítsék a *szanghát*, amelynek megerősödése a buddhizmus általános társadalmi presztízsét növelte. Különösnek tűnhet, hogy *Buddha* tevékenységi területe, az általa bejárt földrajzi régió India csak egy meghatározott részét, hazája és a Gangá-medence közötti területeket jelentette. Főként Magadha birodalmára s a szomszédos, fokozatosan magadhai fennhatóság alá kerülő vidékekre terjedt ki. Halála után tanítványai India-szerte hirdették és eredményesen vitték India határain túlra tanítását. India felvirágzása a Maurja-dinasztia uralkodására esett, azon belül is Asóka (i. e. 270–230) korára. Kézikönyvek sokszor azt is állítják, hogy Asóka államvallássá tette a buddhizmust. Ha ez így nem igaz is, kétségtelen, hogy mind személyes életében, mind politikájában sarkalatos szerephez jutott a buddhizmus.

Kalinga országa ellen viselt háborújának mérhetetlen vérontásától megundorodva, teljes szívvel fordul a *buddha dhamma* felé: sziklafeliraton nyilatkoztatja ki, hogy ezentúl csak térít, de nem hódít. A Tan lesz az eszköze. S a Tant valóban annak tekinti. Felismeri a benne rejlő politikai lehetőséget, és ügyesen, okos politikusként

a Tan jegyében végzi birodalomszervező, egyébiránt cseppet sem engedékeny vagy gyengekezű politikáját. Viszont folyton hangoztatja az Afghanisztántól Maiszúrig felállított, kőbe vésett ediktumain, hogy ő, az 'Isteneknek kedves', kegyes életet él, és erre buzdítja alattvalóit is. A buddhizmus „ne ölj" parancsolatának *ahimszá* ('nem ártás') alapelvét általános érvénnyel kísérli meg felruházni, s ennek jegyében még a vadászatokat is betiltja, ugyanakkor ember- és állatkórházakat szervez. A *szangha* iránti odaadó támogatása vesztébe sodorja: amikor elfogynak a rendelkezésére álló királyi földek, vásárlással szerez újabbakat, hogy kegyes adományait folytathassa. Öreg napjaiban a kincstár kiürítésével vádolva félreállítják. Asóka adományai, csakúgy, mint másokéi vagy a későbbi kusán uralkodókéi, ekkor már nem az egy és osztatlan *szangha* támogatására kellenek. Egyrészt a *szanghán* belüli szakadás, másrészt a megélénkült építkezési kedv emészti fel a támogatást. A Maurja-kortól kezdve térítő missziókat finanszíroznak, váltakozó sikerrel. Az egyiptomi eredménytelennek látszik, Srí Lankán Asóka fia sikerrel gyökereztet meg az új tant. Csodálatos és monumentális barlangtemplomok, *csaitják* és kegyhelyek, *sztúpák* épülnek országszerte. Ez utóbbiak már nem feltétlenül tartalmaznak relikviákat: a kegyes adományok az adakozó érdemeit növelik. A buddhizmus virágzik. Sikeresebb valamennyi heterodoxiánál. Sőt, defenzívába kényszerítette a bráhmanizmust, és mintha elakasztotta volna az orthodoxia fejlődését.

Belülről maga is forrong. *Buddha parinirvánája* után a *szangha* zsinatot hívott össze Rádzsagrihába, Kasjapa elnökletével. Megkísérelték a *Buddhának* tulajdonított tanításokat rögzíteni. Száz év múltán erre ismét szükség volt. Ezúttal Vaisálíban tartották a zsinatot. A tanítványok körében szakadásra került sor. Az öregek, a hagyományhoz meg a páli nyelvhez is jobban ragaszkodók eredetibb formában őrizték meg a tanítást. Létrejött a buddhizmus két irányzatának alapja, körvonalazódott a *hínajána* ('kiskocsi') és a *mahájána* ('nagykocsi'). A harmadik zsinatra Pátaliputrában került sor i. e. 250 körül, Asóka uralkodása alatt. Itt rögzítették a *Kánont*, amelynek írásba foglalására az i. e. 1. században került sor, Srí Lankán. A *Páli Kánon* az idősek, a *théraváda* (szanszkritul: *szthaviravádin*) ág által elfogadott *Tipitaka* (szanszkritul: *Tripitaka*, 'Hármaskosár') gyűjteményéből áll. Ebben a *Vinajapitaka* a *szanghára* vonatkozó

szabályokat tartalmazza, a *Szuttapitaka* a prédikációkat, az *Abhidhamma* pedig az elmegyakorlatokat.

Kaniska kusán uralkodó alatt, i. sz. 70 körül volt még egy zsinat, de az itt életbe léptetett doktrínákat a *théraváda* ág nem fogadta el. (További zsinatokra már az Indián kívüli újkori buddhizmus keretei között került sor: 1871-ben Burmában, 1954–56-ban Rangúnban.)

A buddhizmuson belül a *hínajána* és a *mahájána* irányzat a buddhizmus elterjedési területe sajátos belső hagyományának függvényeként alakult ki. Ott, ahol egyszerű természeti vallásokat szorított ki, ahol a társadalom viszonylagos homogeneitása adott volt, a *hínajána* valamelyik konzervatívabb, hagyományőrzőbb szektája honosodott meg. Ott, ahol bonyolultabb vallási rendszer fölé, erősebben hierarchizált társadalmi közegbe került, később, már nem is teljesen tiszta formájában, a *mahájána* ág vált dominánssá. A *hínajána* elnevezés maguktól a mahájánista szerzetesektől származik, így akarták elhatárolni magukat a csak szűk szerzetesi elit számára *nirvánát* ígérő *hínajánától*. Az utóbbinak eredetileg 18 szektája volt. Közülük a *szarvasztivádin*ok, a *mahászanghikák* és a *théravádák* voltak a legjelentősebbek. Napjainkra csak ez utóbbi maradt fenn. Ez azonban a buddhizmus legősibb formájának letéteményese.

A *mahájána* fokozatosan alakult ki. Csírái megvannak a *hínajána mahászanghikák* irataiban, például a *Mahávasztu*ban és a *Lalitavisztará*ban is. A filozófiai-etikai vonatkozások helyett a *mahájáná*ban az érzelmekre ható vallásosság került előtérbe. Ennek minden bizonnyal két oka volt. Egyfelől a népi vallásosság *bhakti* mozgalma, amely egy személyes istenhez való áhítatos kötődéssel keresi a *móksát*, másfelől az a konkrét tömegigény, amely egy „atheisztikus vallást" hosszabb távon lehetetlenné tesz.

Amennyiben vallás, és az, mert szervezete, rítusai alakulnak ki, célja is vallási: megváltás, úgy kultuszra és kultusztárgyra is szüksége van. Buddha ugyan fokozatosan isteni szerepet ölt, de a tömegek magukkal hozzák a népi vallásosság isteneit is, a buddhista tanokkal, az ott megjelenő *bódhiszattva* tannal egy rendszerbe hierarchizálják, és létrehozzák azt a sajátos buddhista pantheont, amelynek összetétele a helyi sajátosságok szerint alakul, s nemegyszer az teszi vallástörténetileg különösen értékessé, hogy olyan archaikus elemeket őriz, amelyek az orthodoxia fejlődésmenetéből kihulltak vagy átalakultak. Az istennők világával ekként kiegészített pantheonból

is kiemelkedik *Tárá* alakja, akit a népi vallásosság őrzött meg az Indus Civilizáció korától kezdve (32. kép).

A *mahájána* igen nagyra becsüli a tanítás szerepét. Szemlélete – a mondottak értelmében – nem atheista, hanem pantheisztikus, a valóságot pedig a jelenségekben tükröződőnek fogja fel. Végső célja a *nirvána* elérése. Erről azonban azt tartja, hogy a tömegek számára csak megfelelő tanítással, irányítással érhető el. Ezt a feladatot látják el a *bódhiszattvák*. Ők potenciális *buddhák:* miután méltónak bizonyultak a *nirvána* elérésére, arról lemondanak, hogy másokat segítsenek céljuk felé. A fokozatosan politheisztikus jelleget öltő *mahájáná*ban a *bódhiszattvák* egyfajta közvetítő szentek szerepét kezdték betölteni.

Kelet-Indiában a *mahájána* buddhizmus sajátos ágai alakultak ki. Ezek közül legsajátosabb a 'villám- (később gyémánt-)kocsi', a *vadzsrajána,* amely *tantrikus* és népi mágikus elemeket szőtt egybe. Szent szövegük, az úgynevezett 'hatszótag', az *Óm mani padmé hum* (körülbelül 'Üdv, gyöngy a lótuszvirágban') ma is a legszentebb formulák egyike. Kivált Tibetben. Ide a 7. században került, majd *Padma Szambhava* 8. századi tevékenysége szilárdította meg. A tantrikus elemek sajátos egyveleget alkottak a bennszülött *bon* vallással, úgy alakult ki a lámaizmus, amely azután Mongóliába is eljutott. A buddhizmus terjedése folyamatos volt, s Japánig Délkelet- és Kelet-Ázsia-szerte általánossá vált. Napjaink divatos újbuddhizmusa leginkább a japán *zen-buddhizmus*ból merít.

A buddhizmus indiai virágkorában nemcsak a *Páli Kánon*t hozta létre, főleg szanszkrit nyelven, de népnyelveken is vallási és világi irodalom jött létre, tudományos értekezések készültek. Jellegzetes műfajt képviselnek a *dzsátakák* (*Dzsátakák.* Ford. Vekerdi J., 1998) a théraváda kánon 'születés-történetei'. Mintegy 550 történetük Buddha előző életeiből meríti témáját. A *Páli Kánon*ba építették a Fivérek és Nővérek dalait, a *Théragáthá*kat és *Thérígáthá*kat. Hasonlóképpen idetartozik a *Dhammapada,* amely 423 versben epigrammarövidséggel fogalmaz meg bölcs gondolatokat. Asvaghósa munkásságáról már esett szó. Az irodalmi és tudományos alkotások mellett igen gazdag a buddhista képzőművészet. A barlangszentélyeken, *csaitjá*kon, *sztúpá*kon kívül – amelyeket gazdagon díszítettek a *Buddha* életéből vett plasztikai vagy freskójelenetekkel – egyre gyakoribbá válnak az önálló *Buddha*-ábrázolások. Indiában

alakulnak ki – a mathurái és gandhárai iskolákban – a tipizált *Buddha*-ábrázolások, ezek terjednek szét a buddhizmussal, és jellegzetes, jól felismerhető lokális változatokat hoznak létre mindenütt.

Indián belül, időszámításunk kezdete tájára, valójában már a Maurja-dinasztia bukásának idejére észrevehetően meggyengült a buddhizmus pozíciója. Egyre kevesebb a gazdag pártfogó, egyre kevesebb a hívő. Mi ennek az oka?

Döntő módon két dolog. Az egyik, hogy a *bráhmana varna* sohasem tekintette végleges vereségnek, csak átmeneti térnyerésnek a buddhizmus előretörését, népszerűségét. Nem egyszerűen egy vallás kiiktatásáról volt ugyanis szó, hanem a *bráhmana varna* hatalomból való kiszorulásáról. Ez ellen küzdve pedig még a bráhmanikus tanok feláldozása sem bizonyult drága árnak. És akaratlanul is maga a buddhizmus adta a kulcsot kezükbe. Ez volt a második ok. Hogy tudniillik a buddhizmus hosszú távon nem volt képes eredeti formájában a vallás szerepét betölteni, sem racionalizmusa, kultusztalansága folytán, sem azért, mert a buddhizmussal a varnarendszerből történt „kivonódás" csak egyénileg és átmenetileg sikerülhetett, de az egyént érő társadalmi nyomás végső fokon nem szűnt meg. Volt azonban egy kedvező alternatíva, a népi vallásosság azon isteneinek kultuszközpontba emelése révén, amelyek ősi vagy mindig nagyon népi istenek voltak, és amelyeket a bráhmanizmus absztrakt theizmusa nem tűrt meg, s amelyeket a *Védák* sem tartalmaztak.

Most – már az epikus kortól kezdve – egyre fontosabbá válik *Siva, Visnu, Krisna* és az elkülönülö *Dévík* kultusza – a *bráhmana varna* pedig felvállalja, mert meglátja e lépésben a *varna*rendszerrel és a kultuszokkal szemben álló heterodoxiák visszaszorításának lehetőségét. Ez azonban már a hinduizmus közvetlen előtörténete.

A buddhizmus jelképes jelenléte az i. sz. I. évezred végéig marad ugyan fenn, de már csak egy a hatását veszített sok tan közül. India mai buddhistái – a lakosságnak nem egészen egy százaléka – a függetlenség utáni alkotmány biztosította joguknál fogva tértek a buddhista hitre. (Puskás I., *Istenek tánca* 1984: 78–73; Kőrösi Csoma S., *Buddha élete és tanításai* 1972; Lénárd J., *Dhammo I–II.* 1911–1913; Schmidt J., *Buddha élete, tana, egyháza* 1920; Téchy O., *Buddha* 1986. – További adatokhoz, művekhez lásd a Bibliográfiát.)

A hinduizmus

Bevezetés

A világvallások egyike kétségkívül a hinduizmus. Világvallás annak ellenére, hogy követői, a hindúk az Indián kívüli világban számszerűleg kevesen vannak. 1981-es adat szerint Indiában a lakosság 82,6 százaléka, 684 millió volt hindú. Ez az arány aligha változott, csak a népesség nőtt napjainkra közel egymilliárdra. Ugyanekkor Indián kívül Pákisztán, Nepál és Srí Lanká területén alig több mint 15–20 millió hindú élt. Délkelet-Ázsia hindú lakossága ennél jóval kisebb létszámú. Nem áll adat rendelkezésre arról, hányan követik az Afrikába és a csendes-óceáni szigetekre (Fülöp-szigetek, Fidzsi, Mauritius stb.) több generációval ezelőtt kivándorolt indiaiak közül őseik vallását. S főképp, hogy közülük hányan hindúk. Közismert, hogy igen magas volt például a dzsainák lakta nyugat-indiai területek kivándorlási rátája. És élnek természetesen hindúk az egykori gyarmattartó Angliában, a Brit Nemzetközösség több tagállamában, továbbá az Egyesült Államokban és Nyugat-Európában is.* A hindúk összlétszáma durva becsléssel is 7–800 millió körül lehet az ezredfordulón. Ebből nyomban nyilvánvaló, hogy a világ lakosságának igen jelentős hányada, majdnem hetedrésze hindú (Robinson, F. ed. *Cambr. Enc. of India* 1989:48–52; *Enc. Brit. 1989 Annual:* 620).

Bármely világvalláshoz viszonyítjuk a hinduizmust, azonnal két sajátossága tűnik szembe: döntő módon egyetlen földrajzi terület

* Az *Encyclopaedia Britannica 1989 Annual* kötete szerint a világ nyolcvannyolc országában 663 495 450 *hindú* élt 1988-ban, vagyis a föld össznépességének 13,1 százalékát jelentették a *hindúk.* Így, követői számát tekintve a *hinduizmus* a világ harmadik legnagyobb vallása (ugyanekkor a keresztények száma 1 669 520 440, a muszlimoké 880 555 210 volt).

vallása, az Indiai Szubkontinensé, és eredetét tekintbe nem kinyilatkoztatott, hanem hosszas fejlődés során létrejött vallás. Idegen tőle a térítő szándék is: ahová Indián kívül eljutott, oda a gazdaság, a társadalom és a kultúra járulékos elemeként került (például Hátsó-Indiába, Indonéziába, újabban az Újvilágba).

Toleranciájánál, ami nem kevésbé jellemző sajátja, talán csak képlékenysége, asszimilációs képessége erősebb. Már kialakulásában is ez játszotta a döntő szerepet. Fennmaradásában, amikor átmenetileg a heterodoxiák látványos térnyerése háttérbe szorította, vagy amikor az iszlám hódítóként megjelent, és kiteljesedésében ugyanezen tényezők hatottak. Még most is van ereje új elemeket beolvasztani: a törzsi vallási hiedelmeket egyre hatékonyabban integrálja (Saposnyikova, L. V., *A dzsungel ösvényei* 1980).

A hinduizmus az egyetlen vallás, amelyre áttérni nem lehet. Hindúnak születni kell. Ez egy paradoxonhoz is vezet: attól, hogy atheista lesz egy születésénél fogva hindú, társadalmi státusát, életmódját, szokásait tekintve továbbra is hindú marad, amellett, hogy indus, vagy ha Indiában él, indiai is. Ennek az az oka, hogy a hinduizmus nem egyszerűen vallás, hanem annál sokkal komplexebb, átfogóbb jelenség. Kialakulása pillanatában egy sajátos társadalmi közeg szabott irányt mozgásának: a *varna*rendszer. Ebben a rendszerben az izmosodó hinduizmus egyfajta metafizikai támaszra talált, s a kölcsönhatás eredményeképpen nemcsak a hinduizmus vált vallássá, hanem a *varna*rendszer is szankcionálódott általa.

A hinduizmus vallási mivolta nem közelíthető meg intézményei felől, mert noha vannak intézményei, azok lényegüket tekintve különböznek minden más vallás intézményrendszerétől. Nincs egyháza, tehát értelemszerűen egyházfője sincs. Templomai is egészen más jellegűek, nemcsak építészeti adottságaik és az ott végzett szertartások miatt. Olykor hatalmas együttesekké fejlődtek, önálló gazdasági egységek lettek, máskor csak kivételes alkalmakkor használt áldozóhelyek (Fergusson, J., *A History of Indian and Eastern Architecture I–II.* 1910; Kramrisch, S., *The Hindu Temple I–II.* 1946; Michell, G., *Hindu Temple* 1977/1988).

Ezzel szemben *varna*rendszerének első helyén a *bráhmana varna* áll. A *bráhmanok* eredetileg papok, csak később tágult általánosabban értelmiségi foglalkozások gyűjtőjévé ez a *varna* (anélkül, hogy ezt kényszerré tette volna). A papság már a védikus időktől hierar-

chizált rendet alkot. Azóta az alosztályok csak növelték az egyes csoportok közötti elkülönülést. A papság tagolódása azonban nem egyrétű. Először is funkció szerint történik, mint a védikus-bráhmanikus időkben, hiszen más volt a *bráhman,* a *hótar,* az *udgátar,* az *adhvarju,* az *agnídh* stb. szerepe; akár a *ritvidzs*nek nevezett papi testületet alkották, akár egyes szertartások végzése volt a feladatuk. Természetes, hogy bizonyos áldozattípusok ritkábbá válásával, netán megszűntével az erre „szakosodó" papoknak is új feladatokat kellett vállalniuk. Ez az ősi tagolódás összefügg a származási vonal számontartásával is, ami ugyan minden *varná*ban kötelező, de a *bráhmanok*nál különösen fontos volt.

A papságon belüli másik tagolódás szekta irányú. Ez azt jelenti, hogy a legfontosabb hindú szekták – nem a szekta a legmegfelelőbb, de ez a leggyakrabban használt kifejezés –, a *saiva,* a *vaisnava,* a *sákta* saját papsággal rendelkezik, amely természetesen a szekta kultuszának középpontjában álló istennek szentelt templomban tevékenykedik, vagy lát el családi szertartásokkal kapcsolatos teendőket.

Látni fogjuk azonban, hogy a *bráhmanok,* még ha történetesen foglalkozás szerint papok, akkor sem szükségképpen csak papi tennivalókat végeznek, mert *dharmá*juk tágabb feladatkört ró rájuk. A papok élhetnek otthontalan vándoraszkéta módjára, de ez az út a *varnásramadharma* szabályai szerint mások előtt is nyitva áll.

A hinduizmus jellegzetesen sokistenhívő, politheista vallás. Az ilyen típusú vallások többségétől *henotheizmusa* különbözteti meg. Ez azt jelenti, hogy a hindú szíve tetszése (érdekei vagy érzelmei) szerint választja áhítata tárgyául és áldozati tevékenysége alanyául a sok isten valamelyikét, az lesz számára az *Istadévatá,* a 'Választott Isten', s ahhoz úgy fordul, mint egyetlenhez, akiben minden más isten benne foglaltatik, s teljes odaadása fejében mindent tőle vár viszonzásképpen. A henotheizmus szükségképpen feltételezi a vallási türelmet; az istenvilág hagyományos vagy inkább hagyományozott hierarchiáját ez nem változtatja meg, de az egyén számára mindig saját, szubjektív értékrend érvényesülését teszi lehetővé anélkül, hogy e kettő ellentmondásba kerülne, vagy anélkül, hogy bárkire kényszeríteni akarnák ezt a viszonyulást. Az *Istadévatá* nemcsak egyénhez kötött választás kérdése: a családoknak gyakran van Választott Istenük, többnyire családi hagyomány alapján, vagy hindú irányzat-

hoz, szektához kötődésből; ez gyakran megjelenik a családi névválasztásokban is.

Mindez azokban a történeti okokban leli magyarázatát, amelyek a hinduizmus kialakulásához, létrejöttéhez vezettek.

A hinduizmus születése

A hinduizmus népi kultuszok talajáról indult. Helyi, bár sokszor több ezer éves múltra visszatekintő istenek kultusza teljesedett ki benne. Eleinte nem rendszer, hanem elszigetelt kultuszok sokasága. Sőt, előfordult, hogy az azonos ősi mag többfelé is differenciálódott. Ennek legbeszédesebb példái az istennők. Az egykori *Nagy Anya* valahány aspektusa önállósult, s azok nemcsak a legfőbb istenek partnereiként fogalmazódtak újjá, hanem sok, egymástól független, saját szerepkörrel rendelkező istennőként jelentek meg, jóságos és ártó aspektusok hordozójaként. Legszembetűnőbb ez *Siva Sakti*jának, azaz női teremtőenergiájának alig követhető sokszínűségében: ő *Dévi* ('Istennő'), aki *Umá, Párvatí, Csandí, Durgá, Gaurí, Kálí* stb. (Whitehead, H., *Village Gods* 1921; Bhattcharyya, N. N., *Indian Mother Goddess* 1971/1977[2]; Biardeau, M. ed. *Deesse Hindoue/Purusārtha* 5:1981; Hawley, J. S.–Wulff, D. M. eds. *The Divine Consort* 1984; Kinsley, D., *Hindu Goddesses* 1986; Hawley, J. S.–Wulff, D. M. eds. *Devi* 1996; Kinsley, D., *Divine Ferminine* 1997). Ezek eredetileg közös tőről fakadtak, majd önállósultak egy kiteljesedő pantheizmus jegyében, végül – annak ellenére, hogy önálló henotheisztikus kultuszuk van – a theologizálás jegyében eggyéfogalmazódtak *Sakti*ként (Woodroffe, Sir John, *Sakti and Sākta* 1918/1975[8]). Kétségtelenül ez a leggazdagabb oldala az istennők világának, de hasonló mozzanatok a többi fő istennő alakja körül is megfigyelhetők.

Azokat a társadalomtörténeti mozgásokat, amelyek az i. e. I. évezred második felének bonyolult eseményeihez vezettek, többször is érintettük. Észak-India ekkor nemcsak népek kohója, hanem kultúráké, vallásoké, a nyelveké is. A hatalomért vívott belső harcokban a nem-árja–árja papság olyan új vallást kísérelt meg kialakítani és elfogadtatni, amely mindkét előzmény legfontosabb elemeinek (árja oldalról: a *Védák*nak; nem-árja oldalról a Teremtő-isten[ek]-

nek) megtartásával kívánta egyfelől a kultuszigényeket kielégíteni (így jött létre a *bráhmanizmus*), másfelől hatalmi pozícióját megkérdőjelezhetetlenné tenni. Az okok, amiért ez csak időleges eredményt hozott, ismeretesek. Ez az irányzat a legkevésbé sem szolgálta a tömegigényeket, illetve az áldozat öncélúvá tételével még elidegenítőleg is hatott, mind az áldozatbemutató közvetlen kikapcsolása és a tőle követelt, mértéken felüli anyagi tehervállalás miatt, mind az ennek gazdasági vetületeként jelentkező szarvasmarha-állománycsökkenés miatt. Emellett az újjászerveződött *bráhmana varna* – amely egyszerre lett az ősül vállalt védikus *risik* és a nem-árja asztrális származás (Nap-, Hold-, Csillag-, vagy éppen Víz-nemzetség) letéteményese – ideológiai és politikai expanzióra is törekedett, amivel veszélyeztette azon területek politikai és vallási szuverenitását, amelyek a szinkretizmus előtti árja állapotokat (mint a *ksatrija* köztársaságokban) vagy éppen a nem-árja tradíciókat (mint a szanszkrit szövegekben *Aparántá*nak nevezett Nyugat-Indiában) őrizték meg.

Ez a kétirányú konfliktushelyzet stimulálta a népi kultuszok feléledését. Nem téveszthető szem elől, hogy az asszimilációs folyamat lezárulása olyan fellendülést hozott, amelynek – noha India második városi forradalmának nevezik, és joggal – gazdasági alapja a hatékonyabb földművelés lett. Ezt részben új területek bevonása, részben a vasszerszámok s a fejlettebb eketípusok elterjedése hozta magával. Párhuzamosan megélénkült a fentiek révén a kézműipar, az pedig a kereskedelem kiszélesedéséhez vezetett. Ez az államocskák *(dzsanapadák) mahádzsanapadák*ká (nagy államokká) alakulásához kedvező kereteket nyújtott. A megépült és gondosan ellenőrzött kereskedelmi úthálózat ugyanis nemcsak az anyagi javak közvetítését tette lehetővé és biztonságossá, hanem eszmék, ideológiák vándorlását is. S nemcsak a vándoraszkéták tanai kaptak kedvező lehetőséget, hanem a népi kultuszok is. Ez utóbbiak elterjesztésében egy olyan rétegre kell gondolnunk, amelyet eleddig nemigen vettek számításba: a vándorénekesek, bárdok csoportját. Ha epikus hagyatékuk arról beszél is, hogy királyi udvarokban adták elő történeteiket, bizonyosra vehető, hogy népközelben, a nép között éltek, és közvetlen élményvilágukat ötvözték a hősi hagyományok hitel-hátteréül, keretéül. Mindezt az látszik valószínűsíteni, hogy a vallásosság új elemei, a népi kultuszok az eposzokban fogalmazódnak meg először. Egyszersmind az epikus matéria a vivőanya-

guk is. Fontos látni, hogy az eposzok – a *Mahábhárata* és a *Rámájana* – ránk maradt változatai csak az i. e. I. évezred második felében rögzültek, ezért bennük a formálódás elemei mellett a kialakult hinduizmus tételei (mindenekelőtt a *Bhagavad Gítá*) is megtalálhatók, anélkül, hogy megszüntették volna az eposz magvának keletkezési idejét megőrzött mozzanatokat, a párhuzamos létező valóságok lenyomatát, amely hol a védikus örökség, hol az indusi, hol pedig a törzsi hagyományból került különböző körökben az eposzokba.

A formálódás szakaszában még csak szent életű erdei remetékről van szó, nyoma sincs tételes vallásnak, csupán a *Védák* szentsége kétségtelen. Később tevékeny papság jelenik meg. Az utolsó fokozatot a *Bhagavad Gítá,* a 'Magasztos Éneke' jelenti, amely valójában kinyilatkoztatás, de nem olyan alap, amelynek talaján a hinduizmus létrejött, hanem dogma, amelyet egy már társadalmilag kiformálódott vallás a magáévá tett.

A hinduizmus ekkor már *szanátana dharma,* vagyis örök vallás (Baktay E., *Szanátana Dharma* 1936). E rangra csakis úgy juthatott, hogy a talaját vesztett bráhmanizmus számára a heterodoxiák viszonylag gyors népszerűsége és terjedése olyan kihívást jelentett, amelyre megfelelni csak azzal lehetett, ha a mind erőteljesebben kibontakozó népi vallásosságot felvállalva, azt megfelelő ideológiai alapra helyezik, ezáltal társadalmi érvényességét is megerősítik. Ez olyan előjogok visszanyerésének lehetőségét is magában rejtette, amely a *bráhmanok* legfájdalmasabb vesztesége volt. A legfontosabb tennivaló a vallási és társadalmi szféra összefonása volt. Ennek alapjai az Indus Civilizáció idejétől adottak voltak. Sok kutató úgy véli, hogy az árják maguk is rendelkeztek ilyen hagyománnyal (leginkább G. Dumézil és az őt követők – lásd a Bibliográfiát). Bizonyítékul az irániak hasonlóan ősi hármas tagozódását szokták felemlíteni. A hasonlóság kézenfekvő, de: minden nomád-félnomád nép rendelkezik (alulról tekintve) a köznép–harcosok–papok típusú tagozódással. És ez Indián kívül, megfelelő alapok híján sehol sem épült ilyen koherens egységet alkotó szerkezetbe, a *varna*rendszerbe, melyet a köztudat tévesen nevez kasztrendszernek. A kaszt egy másfajta, az előbbiekkel egyidejűleg létező kategória, a *dzsáti* megfelelője, amely 'születés'-t jelent, és az egyén ama helyzetét rögzíti, amelybe születésénél fogva került. A két rendszer átfedi egymást, de sohasem vált egymásba pontosan illeszkedő, egymás nélkül meg nem érthető, nem

funkcionáló struktúrává. Az egyén egyszerre tagja valamely *varná*nak (vagy éppen *varnán* kívüli), és születése révén tagja egy öröklött – a történeti időkben már foglalkozásinak tekintett – csoportnak, a *dzsáti*nak is.

A papság nagy leleménye az árja–nem-árja társadalom asszimilációja során spontán módon kialakult struktúrának a szankcionálása volt. Ez csak folyamatosan történhetett, mert az epikus korban még lehetett átmenet. A *dzsáti*ban eleve kisebb volt, ha volt, a mozgástér. A szakralizációra, merevítésre tett törekvéseket az i. e. I. évezred közepétől egyre gyakoribb törvénykönyvek, a *dharmasásztrák* tükrözik, a folyamat betetőződése egyfelől Manu törvénykönyve, a *Mánavadharmasásztra,* másfelől a *Bhagavad Gítá.*

Az egyén társadalmi helyének kijelölése a születéssel adódik, ezt önmaga változtathatná, ha szabályok, törvények ebben nem akadályoznák. E szabályrendszer lett a *varna*rendszer metafizikus háttere.

Lélek a körforgásban

A lélekvándorlás (a *szanszára* vagy *szamszára*) tana először az *upanisadok*ban jelenik ugyan meg, de bizonyosan ősibb. Az *upanisadok* filozófiai összefüggésbe helyezik azzal, hogy összekapcsolják a *karma* (vagy *karman*) fogalmával. A *karma* 'tett', 'cselekedet'. S e tettnek nem az a lényege, hogy az egyén által véghezvitt valamiféle cselekvés, hanem az, milyen relációkban áll a *dharmá*val. A *dharma* kötelesség és kötelezettség, ami az istenekkel való kapcsolatra, az áldozatok bemutatására éppúgy vonatkozik, mint az ember társadalmi és egyéni kapcsolataira. Az a szabályozó elv, amely 'törvény', érték, és az egyén viselkedésének valamennyi aspektusát átfogja. (A *dharma* mint fogalom csak az epikus korban vált ilyenfajta etikai tartalmak hordozójává, a *Rigvéda*ban még csak bizonyos konkrét szabályszerűségekre vonatkozott.) A *karma* értéke a *dharma* viszonylatában mérhető. A *karma* tehát kettős tartalom hordozója, egyfelől maga a tett, a cselekedet, amely az egyén aktivitásának kifejeződése és valamilyen konkrét célt szolgál, másfelől a tett következménye, amely metafizikusan elszakad a cselekvőtől mint konkrét személytől, de hozzákötődik a benne lévő „Én-lényeg"-hez, az *Átman*hoz, s szerepe attól függ, milyen elképzelés kapcsolódik az

*Átman*hoz a halál után: a létezés valamilyen folytatása (újjászületés, mennyországbeli vagy más közegbeli formában), vagy a létezés megszűnése (az *Átman*nak a *Brahman*nal való egyesülése útján, a *nirvána* semlegességében való feloldódás, avagy a halál utáni teljes megsemmisülés – ez utóbbi a lélekvándorlást illetően is ambivalens nézet).

Részletek a *Bhagavad Gítá*ból

A cselekvésről
A harmadik énekből:

ARDZSUNA SZÓLT:

Lelkek Ura, ha – mint mondod –
a tettnél több a gondolat,
Fürtöshajú, te, mért szítod
kegyetlen tettre szívemet?

Józan eszem találgatja
ellentmondó szavaidat;
világosan felelj, kérlek:
üdvöm útját hogy érem el?

A MAGASZTOS SZÓLT:

Feleltem, tisztalelkű hős,
világunk két elv hatja át:
a szánkhja, a tudás útja,
s a tett, melyen a jógi jár.

A tétlenség a tetteknek
nem fonnyasztja gyümölcseit,
egyedül a lemondástól
senki sem lesz tökéletes.

Pillanatig sem élhet meg
cselekvés nélkül földi lény;
a Természet – akard vagy sem –
tevékenységre kényszerít.

Ki lemond a cselekvésről,
de titkon tettekért eped,
az ilyen balga lényt vesd meg,
mert teljes tévedésben él.

Ám aki úr a tettvágyon
s győz érzékein, Ardzsuna,
s cselekszik bár, de jógában,
az szabad ember, azt becsüld.

Végezd hát rád szabott munkád,
a tétlenségnél több a tett;
ha mozdulatlanok lennénk,
testünk halálba hullana.

Kényszerből a cselekvés gúzs,
áldozatból virágfüzér:
tény, Kuntí sarja, vágy nélkül,
magáért az áldozatért.

Áldozatot – teremtett lényt
egy napon alkotott az Úr,
s: „Fajotok tartsa fenn – szólott –
vágyatok Világtehene.

Így tisztelvén a Fénylőket,
ők is tisztelnek titeket,
s adván ti nekik, ők nektek,
menny s föld kölcsönösen virul.

Mert aki áldoz istennek,
az istentől áldást nyer az;
ingyen malasztot élvezni
s mit sem adni érte – lopás.

...

Így élj ragaszkodás nélkül,
és tedd, mit rádszabott a sors;
kit vonzalom be nem szennyez
a legfelsőbb egekbe jut.

...

Nincs a Három Világban tett,
mit meg kell tennem, Ardzsuna;
célom sincs, ami cél volna,
mégis cselekszem szüntelen.

Mert ha tetteim ösvényét
nem rónám eredménytelenül,
az emberek követnének
ebben is, óh Prithá fia.

Akkor pedig a mindenség
bénán romokba hullana,
összevegyülne kaszt kaszttal,
s én okoznám e pusztulást.

...

A cselekvést a Természet
örök törvénye műveli,
kit látszat-énje megtéveszt,
az mondja csak, hogy „*Én* teszem!"

De ki tudja, miben tér el
az anyag törvénye s a tett,
s törvény törvénybe hogy forr át,
az tette hasznáról lemond.

Ön-tettüknek sokan vélik
az anyag jelenségeit.
Részlet-tudót ne csüggesszen
mégse Teljesség-ismerő.

Ajánld minden cselekvésed
a Legfelsőbb Énnek, nekem,
s küzdj, Rám gondolva, önzetlen,
feledve kételyt és reményt.

Az ötödik énekből:

ARDZSUNA SZÓLT:

Óvsz, Krisna, a cselekvéstől,
majd szólsz: a tett jógája jobb;
légy érthetőbb, e két útnak
melyikén int felém az üdv?

A MAGASZTOS SZÓLT:

Légy cselekvő, lemondó bár,
mindkét mezsgyén tiéd a menny;
a tettek elvetésénél
a tett mégis magasztosabb.

Az igazi lemondás ez:
se gyűlölet, se vágy soha;
a szenvtelen, csak az veszti
könnyen láncát, Erőskarú!

Balga s nem bölcs, ki gondolja,
szánkhja-tan s jóga szemben áll;
kövesd az egyiket híven –
elég! – s a másik is tiéd.

Mert ahova elér útján
a szánkhja-bölcs, a jógi is;
az lát jól, aki egységben
szemlél jógát és szánkhja-tant.

Eljutni a lemondásig
jóga nélkül nagyon nehéz,
de jógával a bölcs könnyen
Brahmanba tér, Erőskarú!

Tett szennye nem tapad hozzád,
ha jógába merül szíved,
s vágyon, egyéniségen túl
lelked mások lelkébe forr.

A lényeg-ismerő jógi
higgye: „Semmit nem én teszek!"
– akár tapint, szagol, néz, hall,
eszik, lélegzik, alszik, áll,

akár beszél, ürít, markol,
vagy szemét hunyja-fölveti.
„Minden érzék az érzéki
világ útján fut" – értse meg.

Ki vonzalmait elhagyván
Brahmanra bízza tetteit,
mint lótuszról a gyöngyharmat,
úgy pereg le arról a bűn.

A jógiban az érzékek
– test s ész – cselekszik tetteit,
s az elme, vonzalom nélkül,
hogy lelke tiszta-szent legyen.

Jógi a tett gyümölcséből
nem kér, s Örök Békére jut;
nézné hasznát, ragadná vágy:
gúzsba kötnék a tettei.

Az emberi cselekedet minél inkább összhangban van a *dharma* kívánalmaival, annál pozitívabb gyümölcsöket hoz a következő élet számára. A *dharma* rendkívül széles spektruma tehát mindenfajta emberi magatartást és tettet mérhetővé tesz; a *dharmá*val összhangban álló *karma* pozitív folyamatokat indukál: az egyén következő életében, újjászületésében közelebb kerül a végcélként megjelölt *mókshá*hoz, 'felszabadulás'-hoz, ami a létkörforgásból való kikerülést jelenti. A *móksa* ilyen értelmezése tipikusan hindú, s az is lehet, hogy a heterodoxiák hasonló célértelmezése nyomán alakult ki. A bráhmanikus *Brahmannal* való egyesülést, a tökéletesség állapotát elérni ugyanis csak valamiféle konkrét úton-módon lehetséges, ehhez kell a *móksa.* A *móksa* pedig a felhalmozott erényekkel közelíthető meg.

Legkorábbi megfogalmazásában a *tapasz,* az aszkézis útján akkumulált erény az istenek riválisává tette az egyént, nem tennie kellett, hanem sajátos meditációkra, tortúrákra vállalkoznia. Ezek miként-jét a *jóga* határozta meg (Ehiade, M., *Yoga* 1958/1969[2]). Nemcsak földi halandók, hanem démonok, sőt maguk az istenek is szerezhettek ily módon különleges érdemeket, például *Siva,* aki par excellence a „Jóga Ura" (53. kép), több esetben vetette alá magát ilyenfajta vezeklésnek.

Később, az epikus kor után, az erények forrása a *karma.* Nem a közvetlenül adott életre nézve hasznos, noha mindenkire nézve hízelgő, ha erényesnek tartják, hanem következő születései számára. És ezen a ponton összekapcsolódik a *karma* és *dharma* fogalma a *varnák*éval. Nevezetesen: minden *varna* meghatározott *dharmá*val bír. Az egyéni cselekedetek ehhez is mértek. A *varnák* hierarchiája, természetesen, azt is jelentette, hogy valaki attól függően

áll/él a hierarchia egyik vagy másik fokán, hogy mit érdemelt ki, azaz *karmája* révén mi lehet az osztályrésze. Amíg tehát a *varnába* tartozás (ritka kivételtől eltekintve) adott, a *varnából* – még ha az azon belüli lépcsők végigjártával is, több újjászületés során – van mód feljebb kerülni. A *Brahman*nal való egyesülés, a *móksa* nem minden egyén számára egyformán vonzó, és nem is kívánatos mint azonnali végcél azok számára, akik csak egyszerűen jobban, emberibben szeretnének élni. Ez a koncepció perspektívát ígér. És például a *súdra* részére, ha a *varnája* számára előírt *dharmát* – a fölötte álló három másik *varna* szolgálatát – annak összes vonatkozásával teljesíti, megtartja, vonzó perspektíva egy *varnával* „feljebb" születni. Ezáltal ugyanis mindenképpen emberibb életre ítéli *dharmája* – például földet kell művelnie, mesterséget folytatnia, kereskednie –, és amellett a kétszerszületettek, a *dvidzsák* közé is kerül. A három felső *varna* tudniillik *dvidzsa,* mert egy meghatározott életkorban férfitagjai olyan beavatási szertartáson (*upanajanán*) mennek keresztül, amely a szent szövegekkel és rítusokkal való megismerkedést jelentve szimbolikusan újjászületést eredményez. Attól kezdve, hogy a *guru,* a tanítómester beavatta az ifjút, viselheti a jobb válla fölött átvetett sodrott szent fonalat *(jadzsnyópavita).* A *súdra* számára tehát egyszerre társadalmi és spirituális emelkedés, ha *dharmájával* összhangban kialakított *karmája* révén feljebb születik újjá. Voltaképpen az egész rendszer tevékeny, törekvő és etikus életformát követel a hindútól, s a közhiedelemmel ellentétben egyáltalán nem kényszeríti passzivitásra vagy passzív szemlélődésre, hanem állandó megfelelésre és többre törekvésre. A passzivitás csak egyetlen ponton jelenik meg, az életszakaszok *dharmája,* a *varnásramadharma* kapcsán. Ez azt jelenti, hogy minden életkorhoz meghatározott előírások tartoznak. A különböző *varnák* fiútagjai eltérő életkorban érnek meg a beavató *(upanajana)* szertartásra. Ezt követően kezdődnek a tanulóévek. Ekkor az ifjú mint *brahmacsárin* guruhoz kerül, s a *Védák* tanulmányozásán kívül megismerkedik a *varnájában* rá háruló tennivalókkal, továbbá azokkal a szertartási teendőkkel, amelyeket élete során neki kell ellátnia. Tiszta, önmegtartóztató, fegyelmet és odaadást követelő évek ezek. Minthogy a legtöbb szent szöveggel a *bráhman*-ifjúnak kell megismerkednie, az ő tanulóévei a leghosszabbak. A tanulmányok végeztével *gurudaksinát,* tandíjat illett fizetni, amint azt a Mester kérte. Az arra megérett ifjú meg-

nősül. Ekkor válik *grihaszthává* (ez az életszakasz a *gárhaszthja*). Megfelelő, sokféle előírással szabályozott módon kell feleséget választania. A hindú *dharma* már a választásba is beleszól, s azzal, hogy a törvények megkülönböztetik az *anulóma* (természetes irányú, 'szőr-irányú') és *pratilóma* (fordított irányú, 'szőrrel szembeirányuló') házasságot, jelzi, hogy a *varná*k közötti házasodást szigorúan szabályozták, éppúgy, mint a közvetlenebb vonatkozásokat, nevezetesen azt, hogy a házasulandók anyai ágon öt, apain hét generációnyira nem lehetnek rokonok. Az ideális feleségre vonatkozó előírások a társadalmi és rituális megkötéseken kívül szinte kivétel nélkül az egészséges utódnemzést célozzák, és esztétikai vonatkozásúak. Az a tény azonban, hogy a házasság igen sokféle formáját különböztetik meg, továbbá, hogy a felsőbb *varna*beliek ágyasokat is tarthatnak (számuk a *varna*helyzettől függően lefelé csökken, *bráhman*nak négy, *súdrá*nak már csak egy felesége lehet), arra utal, hogy a házasságra vonatkozó hindú előírások csak lassan és fokozatosan alakultak ki, és eredetileg nem az árja–nem-árja elkülönítést szolgálták, mint általában vélik, hanem a rituális tisztaság és tisztátalanság érvényességi körének a megőrzését (Stevenson, S., *Rites* 1920). Az epikus kor természetes párválasztása, a *szvajamvara* még Kálidásza korában (i. sz. 5. század) is felbukkan, de napjainkra – eltekintve ettől a megújuló tendenciától – a szülők kezébe adta a választást.

A *grihasztha* feladata nemcsak a példás családi élet, a gyermekek nemzése, a feleségről való gondoskodás, hanem az áldozatok, köztük az ősök tiszteletére történő áldozatok, a *sráddha* bemutatása is, és kegyes adományok nyújtása a *bráhman*oknak.

Ebben az életszakaszban különös hangsúlyt kap a rituális tisztaság és tisztátalanság fogalma, hiszen azt is szabályok rögzítik, ki kivel étkezhet, kitől fogadhat el ételt vagy italt. Aki ezek ellen a konvencióknak látszó, valójában szigorú szabályok ellen vét, tisztátalanná válik, kiközösíthető, és csak hosszadalmas és bonyolult tisztító szertartások révén nyerheti vissza eredeti állapotát. Amikor a gyermekek felnőnek, a fiúk átvállalják (*dharmá*juk!) az anyjukról való gondoskodást, a családfő mint *vánaprasztha* a *vánaprasztha ásramá*ba lép: erdei magányba vonul, ahol csak azon él, amit az erdő nyújt neki, s egyetlen elfoglaltsága az aszkézis, a *tapasz*. Önként vállalva ezt, itt még vele lehet felesége. Ám a negyedik életszakasz már a min-

den világi dologról és minden érzelemről való teljes lemondást jelenti: a *szannjászí* passzív szemlélődésben, állandó útonlétben várja a halált, amely után a *brahmalókába*, az igazság örök birodalmába tér érdemei jutalmául. Megjegyezhetjük, hogy a 20. századi változások számos ponton rést ütöttek a kétezer éves hindú szokásokon, nagyobb változások történtek, mint a késővédikus kori szokásokban és előírásokban, mire azokból a *Nagy Asszimiláció* folyamatában a hindú forma kialakult. A *varna*rendszer megszilárdulása jellemezte a korai időszakot, ehhez kemény előírások tömege társult. A *varna*rendszer fellazulása jellemzi korunkat, folyik tehát a kísérletezés, miként lehet a hagyományt megújítani anélkül, hogy az értékek veszendőbe mennének. Indiában ez eddig mindig sikerült.

A lemondásról
A tizennyolcadik énekből:

ARDZSUNA SZÓLT:

Óh Lelkek Ura, tárd föl most:
mi a lemondás lényege?
s mi a tartózkodás elve?
Felelj nekem, Erőskarú!

A MAGASZTOS SZÓLT:

Lemondás: ha a *vágy-szülte*
tettekről tudsz lemondani.
Tartózkodás: ha tartózkodsz
ily tett hasznát remélni is.

...

Hősök tigrise, hallgasd meg
a lemondás igaz tanát:
háromféle lemondás van,
óh Bháraták dicső ura.

Áldozatról, vezeklésről,
jótettről le ne mondj, vigyázz;
vezeklés, áldozat, jótett
megtisztítja a bölcs szívét.

De ezeket se szennyezze
kötődés vagy haszonlesés –
így cselekedj, Prithá sarja.
Legszentebb rendelésem ez.

Attól, mi kötelességed,
tartózkodni sosem szabad;
ily lemondás botorságát
mindig sötét erők szülik.

Ki lemond, mert a test retteg
s fél tűrni fáradalmait;
a szenvedély lemondását
végezte – mit sem ér vele.

Kit tenni kötelesség hajt,
mert az ily tettet tenni kell,
s kit kötődés, haszon sem köt,
lemondásában az nemes.

Ki nem fél kellemetlentől
s nem kedveli a kellemest,
és kétségek se szaggatják:
a lemondásban bölcs s igaz.

Mert aki testben él, végleg
minden tettet nem vethet el,
de jól mond le, ki munkája
hasznáról tud lemondani.

A tett gyümölcse is hármas.
Van jó, rossz és vegyes gyümölcs.
Ízük érzi, ki nem mond le,
aki lemond, szabad marad.

...

Kinek elméje megtisztult,
ki híven őrködik magán,
szűntet vágyat-dühöt, száműz
hangot s minden felfoghatót,

magányba, szenvtelenségbe
süpped, szilárd jógába száll,
étke szerény, szavát-testét –
gondolatait fékezi,

s önzést, önkényt, fukarságot,
dölyföt, vonzalmat, haragot
nyugodtan-megvetőn elhagy:
az a Brahmannal egyesül.

Ha eggyé vált a Brahmannal
s békés lelkét nem gyötri bú
minden lényt becsülő szíve
legfőbb szeretetemre jut.

E szeretet elé tárja:
ki s mi valódi lényegem;
ha pedig így megismert már,
lénye lényembe forrhat át.

Azután, tegye bár dolgát,
mindig bennem folytatja azt,
míg elnyeri kegyelmemből
a nem romló, örök helyet.

A *dharma* tehát az élet és halál teljességét átfogó, öröknek tekintett törvény. Érthető, hogy a *dharma* megjelenési formáit (általános, különleges, rendkívüli és kivételes) éppúgy meghatározták, mint az utakat, amelyek hozzá vezetnek. Bár mindez a hinduizmus része, elsősorban a hinduizmus filozófiai iskoláinak tárgyalása keretében részletezhetnénk.

Az elmondottak azt példázzák, hogy a hinduizmus nemcsak vallási, hanem társadalmi előírásokkal fogja egyetlen keretbe követőit. A *szanátana dharma,* a *karma,* a *szanszára* azonban csak azt a tágabb körvonalat rajzolják körül, amely a hinduizmus etikai normarendszerének vázát alkotja. Ismeretelméleti vonatkozásai a valláson belül a theologizált ágat fémjelzik, s inkább filozófiai kifejtést, mint vallásit kaptak. E gondolatkör lényege az *upanisadok*ban megfogalmazott *Brahman–Átman* azonosság, amelyet minden személyes istenfogalom fölé rendeltek. Ha a végső célt a *Brahman–Átman*nal való azonosulásban határozza is meg a hinduizmus, nem tekinti ezt mindenki közvetlen céljának, hanem eszközöket és utakat keres a cél megközelítésére. A *jóga* mellett, amely nemcsak testedző gyakorlatokból és nem is varázstulajdonságok megszerzésére irányuló meditációkból áll, hanem a koncentrálóképesség nagyfokú kifejlesztésével és saját filozófiai rendszerével az egyik lehetséges megközelítést kínálja, ott a *karma-márga,* a 'tett útja', ott a *szamnjásza,* a 'lemondás' (Olivelle, P., *Saṃnyāsa Upaniṣads* 1992; Bronkhorst, J., *Indian Asceticism* 1993; Olivelle, P., *The Āsrama System* 1993; Shirashi, R., *Asceticism* 1996), és a 'tudás útja', a *dzsnyána-márga.* Mindegyik ősi út, ismerték a Védatudó bölcsek már az *upanisadok* korában is, tudták, mind ugyanazon célhoz vezet, de másként – talán, hogy kiki megtalálja a neki legmegfelelőbbet.

A tudásról
A tizenharmadik énekből:

A MAGASZTOS SZÓLT:

Mert tudd meg, anyag és szellem
egyaránt kezdet-nélküli;
változat és tulajdonság
az anyag szüleménye csak.

Minden tettnek, teendőnek
s tevőnek oka az anyag,
a szellem csak a kéj és kín
érzékelésének oka.

Az anyagban lakó szellem
ölt hát anyagi jelleget,
rossz vagy jobb létre így ébred,
mert minden jelleg hat reá.

E felsőbb szellemet hívják
megengedőnek, tanunak,
fönntartó s élvező úrnak,
de énfölötti énnek is.

Ki szellem, anyag és jelleg
különbségét fölismeri,
életét bárhogyan tölti,
nem kell újraszületnie.

Van, aki lelke leglelkét
elmélkedéssel éri el,
mások a szánkhja-jógával,
tetteikkel a többiek.

Ismét más ide nem jut fel,
de hallván róla, tiszteli;
ez is túltör halálán, ha
amit hallott, követni kész.

Mert nyerjen, Bháratám, létet
mozgó vagy mozdulatlan itt,
úgy történik, hogy eggyéforr
mező és mező-ismerő.

Ki látja ezt a mindenben
bent élő legnagyobb Urat,
mulandóban a nem-múlót,
a világot az érti csak.

Ki látja ezt a mindenhol
egyformán ott-tartózkodót,
magát pokolra nem veszti,
de legfelsőbb céljába jut.

Végül ki látja, nincs oly tett,
melyet ő tesz meg egymaga,
mert mindent az anyag végez,
az látja jól az életet.

Ki tudja, hogy a sok testben
az a sok létező csak egy,
s az Egy árasztja szét őket,
az a Brahmant is elnyeri.

E legfőbb Én örök, mert nincs
tulajdonsága, kezdete,
s bár, Kuntí sarja, testet hord,
nem küzd, hozzá tett nem tapad.

Mint a mindent kitöltő, lágy
légárnyékot sem éri szenny.
s minden testben ott élő
lélekhez sem ragad mocsok.

Miként a Nap betündökli
az egész földet egymaga,
úgy von minden mezőt fénybe
a mezők ura, Bhárata.

S aki így tesz különbséget
– bölcsen – test és lélek között,
és tudja, az anyag láncát
mi oldja föl, az üdvözül.

A *Krisna* által számba vett, a *móksa* eléréséhez vezető utak között kitüntetett szerep jut a *szánkhja* (vagy *számkhja*) filozófiának is. Miként a többi orthodox filozófiai rendszert, a korai *szánkhját* is az *upanisadok*ból ismerjük: ahogy legelső formájában megjelenik, már túl kell lennie a „tojásból kibújás" nehézségein, határozottan bánik két alapfokú princípiumával, amelyeket a lét két pólusához, a női és a férfi, az anyagi és a szellemi létezésből absztrahált *Prakriti* és *Purusa* fogalomhoz köt. E két pólus folytonos érintkezése, az egymásnak feszülő és egymást kiegészítő jellege határozza meg a Mindenség és azon belül a Minden Egyes születését, tulajdonságait. Ez utóbbiakat – a számbavétel módszerével – a rendszer részletesen taglalja, aminek a tulajdonságok, a *gunák,* az anyagivá degradált női teremtő princípium milyenségét meghatározó tulajdonságok – a *szattva* ('tiszta', 'igaz' > 'létezőből való'), a *radzsasz* ('homályos', 'étheri') és a *tamasz* ('sötét'), közülük az első az értelemhez, intelligenciához kötődik, a középső a mozgékonysághoz, az utolsó a tehetetlenséghez, passzivitáshoz kapcsolódó jelleg, utóbb princípium – az alapjai. Őseredeti, indusi változatában a *szoláris, lunáris* és *khthonikus* tulajdonságok bújhattak meg e fogalmak mögött, s még előbb akár konkrét nőiek, vagy Anyaistennőkben megszemélyesített női tulajdonságok. A *Purusa* (?14. kép) talán nemcsak szóban egyezik a szellemit megtestesítő férfi vagy hímnemű szellemiséggel – anthropomorfiáját már akkor elveszthette, amikor a Gangá-medencében végrehajtotta az „ősáldozatot" – s legértékesebb részét, az értelmet hordozó, a tudást megfogalmazni és kimondani tudó fejét a bráhmanoknak „adta", hogy fejtsék meg a Létezés, a Világ titkait.

Az *upanisadok* még félve bánnak az anyaggal: másféle gondolkodást, absztrahálást kíván ennek a kettősségnek a megértése, mint a *Védák,* főként a *Rigvéda* konkrét képekkel operáló, metaforákban fogalmazó világa. A *Bhagavad Gítá* maga is *upanisad* – ezt mondja zárómondatában. De mert ez az *upanisad* a lehetőségek, utak sokféleségét úgy akarja bemutatni, hogy a felkínált alternatívák jogosultságát nem tagadja ugyan, de föléjük helyezi a benne először tel-

jesebb megfogalmazást nyerő *bhakti-márgá*t, az áhítatos istenszeretet útján elnyerhető megváltást a születések körforgásából, a *szánkhja* kapcsán csak felvillantja az annak útján szerezhető tudást, mint teszi a *jógá*val és annak saját útjaival. A *szánkhja* éppúgy indusi tartalmak hordozója, mint a *jóga,* az áldozat, mint a hagyomány ősi útja, az árjáktól való, de mindegyik lehetséges kiutat kínál a Születések Körforgásából: megváltást, üdvözülést.

A *Nagy Asszimiláció* során teremtődött istenvilág azonban túl nagyra sikerült, a népi és a papi vallásosság messzebb került egymástól, mint valaha. Sürgetővé vált egy mindenki számára járható út, egyfajta kompromisszum megtalálása, amelyhez a kiindulópontot a henotheizmus talaján megfogant *Istadévatá* koncepció kínálta. A Választott Isten iránti odaadásba minden belefért; szerencsére, eredetileg nem volt benne a kizárólagosság igazságába vetett hit: a *bhakti,* ahogy majd a *Bhagavad Gítá* végső megfogalmazása sejteti, „csak" a legjobb, legtökéletesebb út a megváltáshoz, de nem az egyetlen, viszont nagyon emberi és általános, amint az isten iránti rajongást, a feltétel nélküli odaadást, az istennel való érzelmi azonosulást hirdeti, és az exkluzív, a szellem embere által bejárható utak helyett ajánlja, – az istenszerelmet a földi szerelem paradigmájává dimenzionálva, vagy felmutatva Krisnában a Mindenség Urát (62. kép), főként középkori változataiban, amikor nagy fellángolása lesz a tannak Dél- és Kelet-Indiában (ekkor születik Dzsajadéva *Gítá Góvindá*ja) és, valamivel később, Nyugat-India gudzsarátí és maráthí nyelvein is jelentős *bhakti*-költészetet szül, nemegyszer költőnők ajkán. A *Bhagavad Gítá*ban így emelte a köznép kultuszát a Pásztoristenből *Visnu avatárá*jává, megtestesülésévé vált *Krisna* a theologizált vallás magasabb régióiba.

Az áhítatos odaadásról, a bhaktiról
A tizenegyedik énekből:

A MAGASZTOS SZÓLT:

Valódi lényem úgy látni,
ahogyan te, nagyon nehéz,
bár erre szüntelen vágynak
a fénylő égi lények is.

Mert nem elég sem öngyötrés,
sem a Védák, sem áldozat,
sem jótett, hogy – miképpen te –
fölfoghassák igaz valóm.

Lényegemet megismerni
csak a hű szeretet segít,
belém olvadni így tudsz csak,
óh Ardzsunám, had ostora.

Ki értem él, ki nem vár mást
s betölti művem és szeret,
és nem gyűlöl halandó lényt,
az, Pándu sarja, rám talál.

Az egyszerű, az átlagember számára minden elvont istenfogalomnál érthetőbb és követhetőbb a személyes, anthropomorfizált isten. A *bhakták* is egy-egy ilyen istenre irányították áhítatukat (Sircar, D. C. ed. *Bhakti Cult* 1970; Pande, S., *Birth of Bhakti* 1982; Anand, S., *Way of Love* 1996). A teológiának, vallásfilozófiának azonban meg kellett találnia az áthidalást a személyes istenfogalom és az elvont *Brahman–Átman* között.

Erre a hellyel-közzel általánosként is alkalmazott *Ísvara* ('isten')-fogalmon kívül a *Trimúrti* koncepciója bizonyult a legalkalmasabbnak.

A *Trimúrti* ('Háromalakú') valójában a hindú istenháromság fogalma, amely három istent, a három főisten egységét foglalja magában. A három főisten, *Brahmá, Siva* és *Visnu* úgy jelképezik a kozmikus egyensúlyt, hogy az *egy*-ségben a részeivel jelképezett *sok*-ság mint egész van jelen. *Brahmá* a mérleg nyelve, amely a *Visnu* által jelképezett centripetális és a *Siva* által jelképezett centrifugális erőket tartja egyensúlyban. Metafizikus egységük, a *Trimúrti* azt a teljességet fogalmazza meg a köznapi hívő számára, amelyet az ábrázolás mankója, az idol nélkül a laikus nem képes a *Brahman* fogalomban megragadni (51. kép).

Van tehát egy *Brahman* fogalom, amely a 'Mindent Átható'-t, az 'Ömagától Létező'-t jelenti. A bráhmanizmustól kezdve ez a legfelsőbb absztrakt istenfogalom, amely a mindent átfogó, mindenütt és mindig jelen levő isteni rendezőelvet foglalja magában. A *Brahman*

az Ősök, a Lét, az anyagi valóságon túli, megfoghatatlan Világlélek, amely valójában csak negatív jelzőkkel írható körül: határtalan, kezdet és vég nélküli, oszthatatlan, felfoghatatlan, amely nem létezik, mert maga a Lét, nem egy és nem kettő, hanem kettősség nélküli *(advaita)*. Ez az Abszolútum azonos (a történetileg más eredetű) *Átman*nal. A hindú filozófia *Átman*ja már leginkább Önvaló részeként értelmezhető, minthogy az ember belső isteni lényegével (az Én-lélekkel) azonosítják. Az *Átman–Brahman* azonosság a hindú monizmus alapja.

Ez az *Átman–Brahman* azonosság fogalmazódik meg az Ísvara már megnyilvánulásra képes formájában, a *Trimúrti*ban: az Ísvara mint isteni rendezőelv meghatározott funkciói szerint differenciálódik a három főisten tevékenységében.

Az, hogy a hívő tiszteletének tárgya melyik ezen istenek közül, vagy melyik az ezen istenek körébe tartozók közül, a henotheista szemlélet talajáról közömbös: mind egynek, a *Trimúrti*ban manifesztálódott *Ísvará*nak, végső fokon az Egyetemes Lényegnek, a *Brahman*nak a megnyilvánulási formái.

Brahmá. Alakja a hinduizmus korára elhalványodott. Elvont módon őrzi az egyik ősi indusi teremtőisten, majd a bráhmanizmus absztraktságában is konkrét Imádság Urának jellemvonásait, de az új világszemlélet a háttér mozgatórugójának szerepével ruházta fel, miközben jelentős mértékben anthropomorfizálta. Szerepköre a teremtés. Nem a hétköznapi, minden születésben megmutatkozó teremtés, hanem a világkorszakok végeztével bekövetkezett ciklikus újjáteremtés (Bhattacharyya, T., *Cult of Brahmā* 1969; Bailey, G., *Brahmā* 1983).

Az ind időfogalom többszörösen különbözik az európaitól. Az indusok egyrészt többféle időegységgel számolnak – egyiknek a napév, másiknak a holdév vagy valamely bolygó menetrendszerű megjelenése az alapja –, másrészt konkrét évszámokban határozzák meg a világkorszakokat, amelyeknek kisebb egységei átfogják az Aranykortól a romló erkölcsökkel jellemezhető, napjainkat is magában foglaló Vaskorig terjedő időszakot.

Meghatározták a naprendszer élettartamát (kialakulására kedves mítoszt őriz a *Dévi-Bhágavata-purána*). Ez a teremtésmítosz az univerzum keletkezésének kezdetét jelentő *Brahmánda* (*Brahmá*-tojás)

megjelenését 22 394 880 000 000 000 000 000 000 földi évvel ezelőttre teszi. Egy-egy ilyen időszakot 4 320 000 000 földi évvel egyenlő *kalpák* tagolnak. Ez máskülönben egyetlen *Brahmá*-nappal azonos, amely 1000 *jugányi*. Minden *kalpán* belül 14 *manvantara,* azaz *Manu*-korszak van. Egy *Manu*-korszak 71 *mahájugát* tesz ki. Egy *mahájuga* 4 320 000 év, és négy *jugára* tagolódik. A matematikai pontosságot az egyes *jugák* közötti átmeneti idők beiktatásával érik el.

A *jugákkal*, amelyek előtt már végtelen sorban ismétlődtek a *kalpák*, a földi „időszámítás" kezdődik meg. Minden *juga* a *dharma–adharma* ('törvény és törvénytelenség') egymáshoz való viszonyításától nyeri minőségét.

A jelenlegi *mahájuga* első *jugája*, a *szatja juga,* a tiszta igazság, a törvényesség 1 728 000 esztendeje volt. Ez az Aranykor.

Ezután az emberekben egyre több alantas ösztön alakult ki, megvetette lábát az önzés. Ez a *trétá-juga* 1 296 000 évig tartott. Ez az Ezüstkor.

A *dharma* halványodott, a tisztességtelenség erősödött, az emberi erkölcsök romlottabbakká váltak: ez lett a *dvápara-juga,* a Bronzkor, amely 864 000 esztendő volt.

A jelen *mahájuga* utolsó jugája, a *kali-juga* a Vaskor, korunk, 432 000 évig tart. Kezdetét a puránikus hagyomány a *Bháraták* testvérháborújától számítja: ezen időtől a rend, a törvény, a jó csak külön erőfeszítés árán érvényesül. Ahogy gyengülnek esélyei, úgy közeledik a kataklizma, amely után majd új *mahájuga* veszi kezdetét.

Brahmá mint teremtő *kalpánként* jut szerephez. Egyetlen napja a 71 *mahájuga,* s ugyanennyi időt tesz ki egyetlen éjszakája. Örök körforgás, megállíthatatlanul.

Érthető, hogy a teremtés ilyen legtávolabbi periódusaiban a tevékeny *Brahmának* nincs kultusza. Volt, azaz lennie kellett, mert egy-egy *tírtha* (szent zarándokhely) még őrzi ennek emlékét, s több kultuszhelyről tud a *Mahábhárata* is. Első ábrázolása talán az Indus-völgyi pecsételők egyike, ahol a négy világtáj felé tekintő arcából hármat sikerült plasztikailag is megfogalmazni (18. kép). Mindenesetre, ha nem gyakoriak is a *Brahmá*-ábrázolások, vannak olyanok, amelyek négy, és vannak, amelyek öt fejjel ábrázolják (23. kép). Hátasállata, *váhanája* a *hamsza,* a vadlúd (hattyúnak is fordítják), ami azért is érdemel külön figyelmet, mert a késővédikus irodalom a férfi teremtőerő, illetve a Nap szimbólumát látta benne.

Az anthropomorf *Brahmá* a hindú pantheonban (csakúgy, mint az Indus-völgyben) nőnemű társsal rendelkezik. A míthoszok gyakran egymást keresztező volta mutatja, hogy több változatot próbáltak egybeszőni, nem mindig teljes sikerrel. A legáltalánosabb szerint a szent folyót megszemélyesítő, de eredetileg csillagképet megtestesítő *Szaraszvatí* volt a „felesége", akinek *Tárá* aspektusáról (Shastri, H., *Tara* 1925; 32. kép) beszélve említettük, hogy a *vadzsrajána* buddhizmusban jutott megkülönböztetett szerephez. A *Matszjapurána* sokat foglalkozik *Szaraszvatí* alakjával, és elbeszéli, hogy *Brahmá* több felesége valójában ugyanaz az egy *Szaraszvatí,* (Ghosh, N., *Śrī Sarasvatī* 1984), aki egyébiránt lánya is volt *Brahmá*nak. *Brahmá* öt feje is azért alakult ki, mert az incestus elől menekvő leány mindig újabb és újabb helyekre bújt, míg végül nem lévén hova mennie, megadta magát. Hosszan tartó boldogságuk gyümölcse lett *Szvájambhuva,* az első *manvantara Manu*ja.

Az újabb mítoszok *Szaraszvatí*t a tudomány istennőjének tekintik, s hangszerével, a *vínáv*al a kezében ábrázolják. Temploma ugyan nincs, idolja mégis gyakori, és állandó tiszteletet élvez. Kivált az írók, költők, tudósok tekintik védőistennőjüknek, de mint *Vács* az ékesszólásnak is patrónája. Érdekes, hogy idoljait – amelyeket fehérre festenek vagy fehérbe öltöztetnek – ülve, állva és táncoló testhelyzetben egyaránt ábrázolják (Banerji, J. N., *Hindu Iconography* 1956[2]).

Visnu. A *Trimúrti* fenntartó istene. A vaisnava hinduizmus legfőbb istene, akinek tisztelete nemcsak fő formájához, a *Visnu*-alakhoz kapcsolódik, hanem *avatárái*hoz, 'alászállásai'-hoz, 'megtestesülései'-hez is. *Visnu*hoz mint *Siv*ához istenek-istennők köre tartozik; alakja gazdag míthoszirodalmat hozott létre, s némely hindú filozófiáknak is *Visnu* vagy valamelyik formája áll a középpontjában.

Visnu alakja már a *Rigvéd*ában előfordul: szoláris isten, azaz a napistenek egyike. Valószínűleg a napsugárzás mindent átható energiájának deifikálása. Neve ugyanis, amennyiben árja eredetű, 'átható'-t jelent. Az egyetlen míthosz, amely a *Rigvéd*ában alakjához kapcsolódik, azt beszéli el, hogyan vette három lépéssel *(trivikrama)* birtokba a világot (40. kép). A hozzá szóló, összesen öt himnusz, ezt tekintve legfőbb tettének, mindenképp a kisebb jelentőségű istenek közé sorolja. Vallástörténeti tény, hogy éppen ez a tulajdonsága kevéssé körülhatárolt, kimunkált szerepköre, ugyanakkor az emberek

iránti jóindulata tette alkalmassá arra, hogy a fejlődés folyamán alakja összeötvöződjék más, igen különböző eredetű istenekkel, sőt héroszokkal is, és így meghatározott problémakör hordozójaként a „Fenntartó" isten lehessen (54. kép).

Fejlődése jellegzetesen népi kiindulású. Sem a *bráhmanák*, sem az *upanisadok* nem foglalkoznak alakjának kiteljesítésével; előfordulása majdnem véletlenszerű. Az eposzok bontják ki alakját, és ott jelenik meg az *avatára*-képzet. Ez semmiképpen sem előre megtervezett, tudatos költői lépés. A mind nagyobb fontosságot nyerő *Visnu* csak az eposzok végső, már lejegyzett formájában olvasztja magába *Krisna*, illetve *Ráma* alakját. Így és ezáltal kapcsolódik a hinduizmus szent iratának, a *Bhagavad Gítá*nak a kinyilatkoztatása is *Visnu*hoz, és mert a hindúk egyetemes érvényűnek tekintett doktrínái fogalmazódnak meg *Krisna* szavaiban, a *Bhagavad Gítá* is a hinduizmus egyetemes alapja lesz. *Visnu* alakjának, míthoszainak kiteljesítése, rendszerbe szervezése a *puránák*ban történik meg. A *puránák* 'régi történetek', amelyek írásos formájukat csak az időszámításunk körüli évszázadokban nyerték el, de vitathatatlanul régebbiek, egyes vonatkozásaik ősi, praeárja elemeket is őriznek. Mindenképpen a népi vallásosság termékei. Forrásértékük ezért is jelentős. Őrzik annak a törekvésnek a nyomait is, amely – a már kialakult *vaisnava* papság törekvéseivel összhangban – *Visnu*t a legfőbb istenné próbálta emelni (Jaiswal, S., *Vaiṣṇavism* 1980/1981[2R]).

Több míthosz beszéli el *Brahmá*val, illetve *Siva*val való rivalizálásainak történetét. A *Dévi-Bhágavata-purána* pedig egyenesen *Visnu*tól származtatja *Brahmá*t, ő ruházza fel a teremtés képességével, méghozzá egyetlen saját periódusán belül kétszer is. E míthosznak aztán sokféle változata maradt fenn. Ebben a keretben kapcsolódik vele egybe *Nárájana* alakja. *Nárájana*ként az ősvizeken pihen, s időnként újjáteremti a világot. Közben a *Sésa*-Kígyón (*Anantá*nak, 'Végtelen'-nek is nevezik) alszik. *Brahmá* alakjának halványulásával mind erőteljesebben fogalmazódik meg a teremtő *Nárájana* alakja; a papi spekuláció az *Átman* manifesztálódásának tartja.

Mégsem ezek Visnu népszerűségének forrásai, hanem az *avatára*-történetek (55. kép). A különféle törzsi-népi istenalakok, héroszok közös ideológiai alap teremtésének keretében történő egybefűzése több papi leleménynél, alkotói tetjesítmény: a szinkretizmus egyik csúcsa. Az *avatárák* száma a különböző forrásokban változó.

Nyolc–tíz tekinthető elsődlegesnek, de különböző iskolák kiegészítették, és olyan mozzanatokkal bővítették őket, amelyek más vallások isteni rangú egyéniségeit is befogadhatóvá tették. Így került a kései *avatárák* közé – modern értelmezésben – *Dzsina, Buddha, Jézus, Mohamed* vagy éppen *Mahátmá Gándhí.* Valójában inkább a fordítottja igaz, vagyis a kialakuló *avatára*-koncepció termékenyíthette meg a dzsainák *tírthankara*-sorára, vagy a mahájána buddhizmus *Buddha*-, sőt *Bódhiszattva*-sorára vonatkozó képzeteket.

A népszerű *avatárák* sorát a Hal, a *Matszja-avatára* nyitja meg. A míthosz lényege röviden az, hogy a vízözöntől pusztulni ítélt emberiséget *Visnu* hal alakját öltve menti meg a teljes megsemmisüléstől. A Hal *Manu Vaivaszvatá*ban méltó emberre lelve tanácsokkal és tettekkel segíti őt a megmaradásban. Ehhez éppúgy szükséges bárkát építenie, mint a bibliai Noénak, hogy a sajátján kívül, az élet minden más formáját – amelyhez jógikus erejével gyűjti egybe az új élet csíráit – megmenthesse (lásd a 188–189. oldalon). Bizonyosan ősi míthosz. Ez a téma világszerte sok mithológiában felbukkan, indiai változata azonban a mezopotámiaival látszik rokoníthatónak, s alighanem az Indus Civilizáció és Mezopotámia aktív kapcsolatainak idején formálódott, természetesen helyi elemekkel átszínezve.

A *Kúrma-avatára,* azaz a Teknős-*avatára* alapja egyfelől egy olyan ősi bráhmanikus világkép, amely a kozmoszt azonosítja a teknőssel, másfelől az a képzet, hogy teknős tartja a földet. A teknős alak felvételére *Visnu*nak akkor volt szüksége, amikor az óceán köpülése során (amelyet istenek és *aszurák* végeztek, hogy megszerezzék az abban rejtett javakat, köztük az *amritá*t, a halhatatlanság italát) teknősként hátán kellett tartania a Mandara-hegyet, amely a köpülőfa szerepét töltötte be. Visnu némiképp dicstelen szerepet is játszott az eseményben: az *amritá*t ellopta, és így abból csak az istenek részesülhettek.

A *Varáha-avatára* vagy Vadkan-alászállás ismét az emberek és istenek megmentésére adott alkalmat *Visnu*nak. A Földön átok folytán *aszurák*ként születtek újjá Visnu ajtónállói. Egyikük egy ízben haragjában víz alá süllyesztette a Földet. A Földre pedig szükség volt – *Manu Szvájambhuva, Brahmá* fia teremteni kívánt. Visnu az istenek, köztük *Brahmá,* kívánságára Vadkanként alászállt a vizekbe, és felhozta a Földet. Van a mítosznak olyan változata, amelyben a Földistennő, *Bhúmídéví Visnu* felesége. Tény, hogy gyakoriak azok

az ábrázolási formák, amelyek *Visnu*t felesége, *Srílaksmí* és *Bhúmidévi* társaságában ábrázolják.

Mint *Naraszimha,* azaz Emberoroszlán, *Visnu* a kegyetlen *Hiranjakasipu*tól menti meg annak fiát, *Prahládát*, akit *Visnu* iránti odaadó, áhítatos szeretete miatt az apa csaknem halálra kínzott. – Homályos eredetű *avatára; ksatrija* s főleg uralkodói körökben volt népszerű: hadi cselekmények előtt fohászkodtak hozzá bátorságért.

Vámana, vagyis Törpe-avatáraként a rigvédikus míthosz *Visnu*ja épült be az *avatára*-ciklusba; *Bali*-démon aszkézisével olyan mágikus erőre tett szert, amely révén a három világ *(trilóka)* birtokbavételére készülhetett. *Visnu,* hogy ettől az isteneket és a világokat megmentse, törpe alakjában arra kérte Balit, annyit adjon neki, amennyit három lépéssel birtokba vesz. A teljesített ígéret következtében mindhárom világ ura Visnu lett (40. kép).

Parasuráma vagy Csatabárdos *Ráma* alakjában *Visnu* ember alakú *avatárák* sorát nyitja meg. Sajátos ez a míthosz; mert a „csodatétel" annak a valóságos *ksatrija–bráhmana* rivalizálásnak a leképeződése, amelynek csak végeredménye lett a *bráhmana varna* elsőségének elismertsége. A míthoszban *Visnu, Dzsamadagni risi* fiaként, a *ksatriják* csaknem teljes kiirtásával bosszulja meg az apjától ellopott *Kámadhénu*t, csodatehenet.

Ráma olyan megtestesülése *Visnu*nak, amely köré nem egy míthosz, hanem egy egész epikus ciklus szövődött. A sorrendnek, egész pontosan, fordítottnak kellett lennie. *Ráma,* a *Rámájana* hőse tiszta lelkű, bátor; *Dasaratha* király uralkodásra méltó fiaként született. Családi intrika következtében tizennégy évi száműzetésbe kellett mennie. Vele tartott felesége, *Szítá* (58. kép), akiben a Földanya leánya öltött testet, és fivére, *Laksmana* is. Útközben Szítát elrabolta *Rávana,* Srí Lanká démonkirálya. *Ráma* kalandos küzdelmek közepette és a majomemberek, köztük *Hanumán* (57. kép) segítségével visszaszerezte feleségét. Ő maga hitt ugyan *Szítá* ártatlanságában, de a közvélemény gyanúja miatt esküvel akarta ezt bizonyítani. Igazolásul, s ezzel *Szítá* lett a tiszta és hű feleség mindenkori ind ideálja, a Földanya fogadta keblére.

Ráma feltehetőleg történeti személy volt, ásatások igazolják az epikus színhelyek valódiságát. Benne kora ideáltípusát heroizálták, majd fokozatosan beépítették az *avatárák* közé. Különösen a *bhakti* tette népszerűvé.

Krisna Visnu avatárái közül a legnépszerűbb, ő valójában már nem is ember, hanem istenember. Alakjában a szinkretizmus egyik csúcslehetősége valósult meg. Először az eposzok, majd a *purának,* végül a *bhakti*-költészet formálták alakját. Történeti figura lehetett, s bizonnyal kettő, ezért is figyelhető meg a hagyományanyag kettőssége. Egyfelől a jádavák nyugat-indiai törzsének fejedelme, aki szövetséges a *Pándavák*kal. Másfelől a mathurái *Vaszudéva* és *Dévakí* rejtve, pásztorok által felnevelt gyermeke. Ez alakjának pásztoristen mivoltára utal, akárcsak azok a – *bhakti*ban különös hangsúlyt kapó – mozzanatok, amelyek *Krisna* és *Rádhá,* illetve a pásztorlányok, a *gópí*k szerelmi játékairól szólnak (63. kép). *Krisna* bűvös furulyajátékával el tudta hitetni minden *gópí*val, hogy vele táncol, csak az övé, őt szereti (61. kép). Ebben a *bhakti* egyik lényeges vonása fogalmazódik meg, amely isten és az őt áhítattal, fenntartás nélkül szerető hívő kapcsolatát transzcendentális szerelemként interpretálja (vö. Dzsajadéva, *Pásztorének* 1982).

A *Mahábhárata Krisná*ja egészen a *Bhagavad Gítá*ban történt kinyilatkoztatásáig mint jádava herceg szerepel, akkor a döntő ütközet előtt „fedi fel" kilétét barátjának, *Ardzsuná*nak, akinek kocsihajtójaként maga is részt vesz a csatában. A véres testvérháború addigi és várható iszonyatától megriadva *Ardzsuna* visszakozna. *Krisna* erre feltárja előtte a *dharmát*, a *dharma* és a *karma* összefüggését. Az egyén nem ura tettének, *karmá*ja által lett azzá, aki, s életét törvények kötik-szabályozzák. Ez áthatja a lét minden szféráját, s a földi születések láncolatában is kijelöli az ember helyét. Körülhatárolja az egyént és *varná*ját, az egyén és a társadalom, az egyén és családja kapcsolatait, s nemkülönben szabályozza az istenek felé irányuló kötelességeket. *Krisna* emellett feltárta a *Brahman* és *Átman* fogalmi lényegét és azonosságát, meghatározott célrendszer kereteibe helyezve az embert (vö. a 256–273. oldalakkal).

A *Bhagavad Gítá* szentsége a hindúk számára olyan, mint a zsidóknak az *Ószövetség,* a kereszténységnek az *Újszövetség,* az iszlámnak a *Korán.* A különbség mindössze annyi, hogy a *Bhagavad Gítá* mint etikai kódex és mint filozófia nemcsak a vallási életet, hanem a társadalmi valóság egészét átfogja. Mellette megmaradt a *Védák* szentsége. A hindú számára fontosságuk egyértelmű, de megközelítésük – az időközben letűnt vagy átalakult istenvilág miatt – csak bizonyos áttételeken keresztül lehetséges. Így védikus *mantrák* recitálá-

sa továbbra is része a mindennapi kötelező áldozatoknak, például a reggeli Nap köszöntésére elmondott *Gájatrí*-himnusz.

Visnu tehát *avatárái* révén igen népszerű isten, de népszerűségéhez az is hozzájárul, hogy isteni felesége *Srílaksmí,* a 'boldogság', a 'jólét', 'jó szerencse' istennője. Ő is szinkretisztikus alak. Noha *Mahávisnu* mellett *Mahádévi*ként is értelmezik (a *mahá* előtag mindig 'nagy' jelentésű), ténylegesen két, sok rokon vonásában egyező istennő alakja olvadt benne egybe. *Srí* bizonyára a termékenységgel összefüggő jó szerencse és bőség istennője volt, *Laksmí* pedig szerencsehozó, a ház, a család védője. Önálló kultusza nincs, de az esős évszak után újra előbújó Napot ünneplő *dípávalí* (ma inkább *díválí*nak nevezik) fénygyújtó ünnepén őt is köszöntik (56. kép): a küszöbökre, ablakokba helyezett mécsvilággal őt kívánják minden otthonba becsalogatni. S természetes, hogy ott a helye a házi szentélyekben is.

A *vaisnavá*k a lényeget tekintő dogmatikai kérdésekben nem különböznek egymástól. Négy fő szektájuk – a *rámánudzsá*k, a *mádhvá*k, a *vallabhá*k és a *krisnaitá*k – inkább a filozófiai interpretálásban különböző, s abban, hogy tényleges kultuszuk középpontjában *Visnu* melyik megnyilvánulása áll. India-szerte sok zarándokhelyük van; az egyik legszentebb közülük az orísszai Puríban található *Dzsagannáth*-templom, ahol a Világ Uraként tisztelik *Visnu*t.

Siva. A hinduizmus legnagyobb hatású, legösszetettebb és legszerteágazóbb, s minden bizonnyal a legősibb szektája a *saiva.* A *Visnu*-kultusz hívei mindent megtettek, hogy *Sivát Visnu* mögé kényszerítsék, de *Siva* kultusza oly erősnek és állandónak bizonyult, hogy a megoldás az egyetlen lehetséges *Trimúrti*-koncepció kidolgozása lehetett. *Siva* hívei, a *saivák* természetesen elismerik az összes többi isten létét és szentségét, számukra azonban a legszentebb *Siva,* és közvetlenül hozzá kapcsolódik *Sakti*jának, nőnemű princípiumának (népiesen: feleségének vagy inkább feleségeinek) kultusza. Ámbár olykor *Siva* is inkarnálódik, rá nem ez a jellemző. Hozzá, köré istenek egész csoportja tartozik. Feleségeinek száma még akkor is fantasztikus, ha egyetlen istennő különálló hüposztasziszaiként fogjuk fel őket. Gyermekeik önálló kultusszal rendelkező istenek maguk is (70. kép).

A *Trimúrti* tagjaként *Siva* a Pusztítva Megújító isten. Mondhatnók: a *Létkörforgás* felelőse. Lénye annak tökéletes szimbóluma. Számtalan, egymásnak olykor ellentmondani látszó aspektusa úgy vált alakjának meghatározó vonásává, hogy szinkretisztikus módon jött létre egy praeárja Teremtő Főisten (=Tigris-isten) és az árja *Rudra* alakjából, majd újabb aspektusokat olvasztott magába.

A védikus *Rudra* éppen azért olvadhatott bele, mert akár a védikus *Visnu,* kis jelentőségű, alig perszonifikált természetisten volt: a vihart és kísérőjelenségeit deifikálta.

Az a Főisten, amelyet akár valamelyik *jóga*pózban ülő Indus-völgyi istenalakban (19. kép), akár annak feltételezett ellenlábasában keresünk meg (29. kép), a teremtő isten pozitív szerepköre mellett feltétlenül rendelkezett vad, ártó, romboló aspektusokkal is. Valószínűleg a kozmikus teljességet fogalmazta egységbe. Mint ilyet hamar tekintették élet és halál urának, Teremtőnek és Pusztítónak; elszabadíthatta az elemek erejét, s ugyanakkor *jóga*koncentrációja révén hatalmas erőket tartott ellenőrzése alatt. Jelképe (ha nem is egyedül neki) már az Indus-völgyi idoltól (9. kép) a phallosz, a *lingam.* A férfi teremtőerő koncentrált formában fejezte ki *Siva* generatív aspektusát. Ennek ellentett vonása is megtalálható: *Siva* előszeretettel tartózkodik a temetőkben, halottégetőhelyeken, a *smasánák*on. Egyik jelzője éppen ezért *Smasánavászin,* 'Temetőlakó'. Ő *Bhútésvara,* a 'Szellemek Ura'. De *Siva* a Jóga Ura is, *Jógésvara* (53. kép). Annak a *jóga*nak, amelynek követője, a *jógi* az ősi mágikus ráhatással befolyásolni tudta mind a természet erőit, hatni tudott másokra, ellenőrzése alatt tartotta saját idegműködését. A *tapasz,* az aszkézis az ő számára szinte időtlenné váló állapot, mégis, férjként a gyöngéd ragaszkodás, szeretet mintaképe, mint azt a *Szatí*val kapcsolatos míthosz is mutatja (Doniger O'Flaherty, W., *Śiva* 1973).

Egyik legszebb és lényegét legteljesebben megfogalmazó aspektusa az őt Tánckirályként mutató *Natarádzsa* formája (lásd a kötet borítóján). Ez a férfias *tándava* tánc, amely eredetileg minden bizonnyal termékenységtánc lehetett, a teremtés és rombolás kozmikus tánca. A tánc az ellentétes erők egyensúlyát éppúgy kifejezi, mint a mozgás dinamizmusát. Ábrázolásai szinte megfoghatóvá teszik azt a szigorú és biztos nyugalmat, amelyet szobrászatilag úgy ragadnak meg, hogy a test súlypontját tökéletesen tartja a jobb lába, amelyet *Apaszmára* démontörpén nyugtat, miközben a lendület szépségét és

teljességét kecsesen felemelt bal lába érzékelteti. A négy kar az örvénylő tér megragadását teszi lehetővé, ám az egyes *mudrák*, köztük az *abhajamudrá* félelemeloszlató nyugalmat sugallnak. Idő és Tér, Mozgás és Nyugalom egysége *Siva* tánca a táncoló *Siva* alakja Teremtés és Pusztítás, Születés és Halál – mindez maga a Lét.

Talán *Siván* kívül nincs több isten még a hindú pantheonon kívül sem, akiben a dialektika gondolata ilyen következetesen és költőien testesülne meg (Kramrisch, S., *Presence of Śiva* 1981).

Valahány aspektusa, mindegyiknek kiegészítő ellenpárja is benne foglaltatik. És e teljesség más oldalai mutatkoznak a *Harihara (Visnu–Siva)* (64. kép) elképzelésben, amely egyszerre fejezi ki a két fő szekta közötti kompromisszumot, és fogalmazza meg a lényeg egységét. Ő a Lelkek Ura, *Pasupati* is – a pásupaták számára.

Siva teljességéhez *Sakti*ja is hozzátartozik. A női teremtőerő a kozmikus teljességben egybeolvad e férfi teremtőerővel. Nemcsak feleség, társ, szerető – egység, amelyet vizuálisan is meg lehet fogalmazni. *Sakti* különféle néven, különböző míthoszokkal kapcsolódik *Sivához*. Ő valójában a *Nagy Anya* legteljesebb örököse, akinek sokfélesége a *Magna Mater* aspektusainak sokfélesége.

Nem véletlen, hogy a hinduizmus önálló irányzatának tekintik magukat a *sákták,* akik *Sakti,* az Örök Nőiség, a női nemiség kultuszát állítják hitük középpontjába. Szerintük *Siva* is csak *Sakti*ja által nyeri el teremtő lényegét, fontosságát. A Nagy Anya tisztelete valóságos összekötő kapocs a saivák és sákták között. *Siva* és *Sakti*ja egységét a félig férfi, félig nő *Ardhanárí* alakban tisztelik (65. kép). A saivák szemléletében *Sakti Párvatí*ként az örök nőt megtestesítő hitves, aki *lászja* (nőies) táncával maga is elbűvöli férjét, a Hegy leánya (Dehejia, H., *Parvati* 1999); *Umá*ként egyenesen a *Himavat* leánya; *Sjámá* és *Kálí* 'fekete' aspektusai, *Durgá* a 'Rettenetes' (69. kép), *Csandiká* 'Borzasztó', *Ambiká*ként viszont 'Anya', sőt *Dzsaganmátar*ként 'Világanya'. *Laksmí*val ellentétben, ezen istennők többsége önálló kultusszal rendelkezik, *Durgá* ünnepe, a *Durgápúdzsá* pedig egyenesen a hinduizmus egyik legnagyobb ünnepe, amihez legfeljebb a *Sivarátrí* hasonlítható (Aiyar, I. S., *Durgā* 1997; Obeyesekere, G., *Pattini* 1984).

Siva, éppúgy, mint női partnerei, saját *váhaná*val rendelkezik. Az ő *váhaná*ja *Nandi* bika, *Umáé* például tehén. *Siva* esetében ez talán

Pasupati, vagyis 'Állatok Ura' szerepkörével függ össze, de az is lehet, hogy a kutatás ebben is indusi előzményekre bukkant.

Nemcsak *Siva* és *Párvatí* ezernevűek, igen gazdag a hozzájuk kapcsolódó istenek világa is. Külön-külön, valamikor önálló istenek voltak, akiket a bráhmani tudatosság és a népi gondolkodás családcentrikussága kapcsolt a *Siva–Párvatí*-körbe. Legtöbbjük önálló kultusszal rendelkezik, legalábbis tisztelet tárgya. Többségük dél-indiai és valószínűleg ősi eredetű (Whitehead, H., *Village Gods* 1921).

Szkanda a 'támadó', a háború istene. Szinkretisztikus jellegét az tetőzte be, amikor a puránák *Siva* és *Párvatí* fiának tették meg (70. kép).

Korábbi, főként tamil változatban fennmaradt mítoszok azonosnak tekintik *Kárttikéjá*val (mivel *Agni* és a hat Krittiká csillag gyermekének fogják fel), s még régebben az orgiasztikus táncokkal tisztelt ősi tamil hegyistenséggel, Muruhannal azonosították (Ratna Navaratnam, *Karttikeya* 1973).

Az elefántfejű, nagy hasú *Ganésa* pedig éppenséggel azért kedves istene ennek a pantheonnak, mert jóindulatú segítségével elhárulnak az alkotó, vállalkozásba kezdő ember előtt tornyosuló akadályok (Getty, A., *Gaṇeśa* 1936; Courtright, P. B., *Gaṇeśa* 1985; Subramuniyaswami, S. S., *Loving Gaṇeśa* 1996).

Amint a *vaisnava* szektán belül, a *saivá*kén belül is több fő irányzat különböztethető meg. A *lingájat* szekta kultuszának középpontjában a lingam, *Siva* abszolút jelképe áll. Ez a szekta utóbb egybeolvadt a *vírasaivá*kéval. A *pásupaták* viszont a *Siva–Pasupati*-aspektushoz kapcsolódnak, s e körhöz két, csaknem eltűnt szekta: a *kápálikák* és a *kálámukhák* (Lorenzen, D. N., *Kāpālikas and Kālāmukhas* 1972/1991[R]). Valószínűleg ez a legősibb *saiva* irányzat (Devasenapathi, V. A., *Saiva Siddhānta* 1960; Pap Á., *Śiva Paśupati* 1991).

Mint említettük, a hinduizmuson belül, ámbár szorosan kapcsolódik *Siva* kultuszához is, önálló irányzatot képvisel a *saktizmus.* Értelemszerűen a *Siva*-körhöz tartozó istennők közös lényege, a női teremtőerő áll e kultusz középpontjában. Valójában a természet ősereje, *Prakriti,* a kozmikus anyaság egyszerre absztrakt és konkrét megragadása. Tantrikus változata ezoterikus elemekkel bővült; ezek megközelítése kívülállók számára nemcsak tilos, de alig lehetséges. Valószínű, hogy az ősi elemek újrafogalmazása először a heterodoxiák hatása alatt történt, így hozva létre azok tantrikus változatait,

majd éppen a Siva-kultusz lényegéhez kapcsolhatósága folytán tett szert népszerűségre a hinduizmusban is (Doniger O'Flaherty, W., *Śiva* 1973; Nandi, R. N., *Religious Institutions* 1973).

A hinduizmushoz lazán illeszkedik a népi vallásosság sok olyan eleme, amely primitív ősi kultuszok – fa-, kő-, kígyó- és szellemtisztelet – formájában mindmáig él a falusi Indiában. Az ősidők óta szent fák, az istenek vagy szellemek lakhelyeként értelmezett különleges kövek, a termékenység szimbólumaként, de ártó erőkként is tisztelt *nágák*, a félelem okán távol tartott *bhriták*, *prétá*k, *pisácsák* csak jelzik a theologizált hinduizmus mellett virágzó népi vallásosság végtelen gazdagságát. Az összekötő kapcsot a *grámadévatá*k jelentik. Többségük falusi anyaistennő (29. kép), egyszerű idoljuk a faluszéli szent ligetben áll – ahol gyakran szent kígyót is táplálnak –; olykor (talán valamikori héroszból kialakult) férfiistenség. Ők a mindennapi gondok igazi értői, a falusi ember legközvetlenebb segítői, akik megfelelő tisztelet híján ártó veszedelmeket, járványokat küldhetnek, de el is háríthatják az efféle bajokat. Az ő tiszteletük közvetlen kapcsolat ember és istene között. A hinduizmus elfogadja ezt. A mindennapi élet szertartásait azonban már csak papi segédlettel lehet lebonyolítani, s a bráhmanok megtalálják az integrálás Indiában szinte megszakítás nélküli módozatait. Hasonló jelenség figyelhető meg a korábbi izoláltságban élő törzsek vallási beolvasztása esetében is. Nem térítik őket (ezt sokszor megtették a keresztény misszionáriusok), de a társadalomba való beépítésük szükségképpen magával hozza a vallási szinkretizmusnak a törzsi hitvilágra történő kiterjesztését.

A hinduizmus valójában sem vallásként, sem társadalmi elvként nem írható le egyetlen fejezetben vagy könyvben. Ez a kísérlet megpróbál képet adni a hinduizmus forrásairól, történetileg kialakult sokszínűségéről és mindmáig ható jelenségeiről. Teszi ezt abban a reményben, hogy újabb kötetek majd kiegészíthetik az itt olvasottakat.

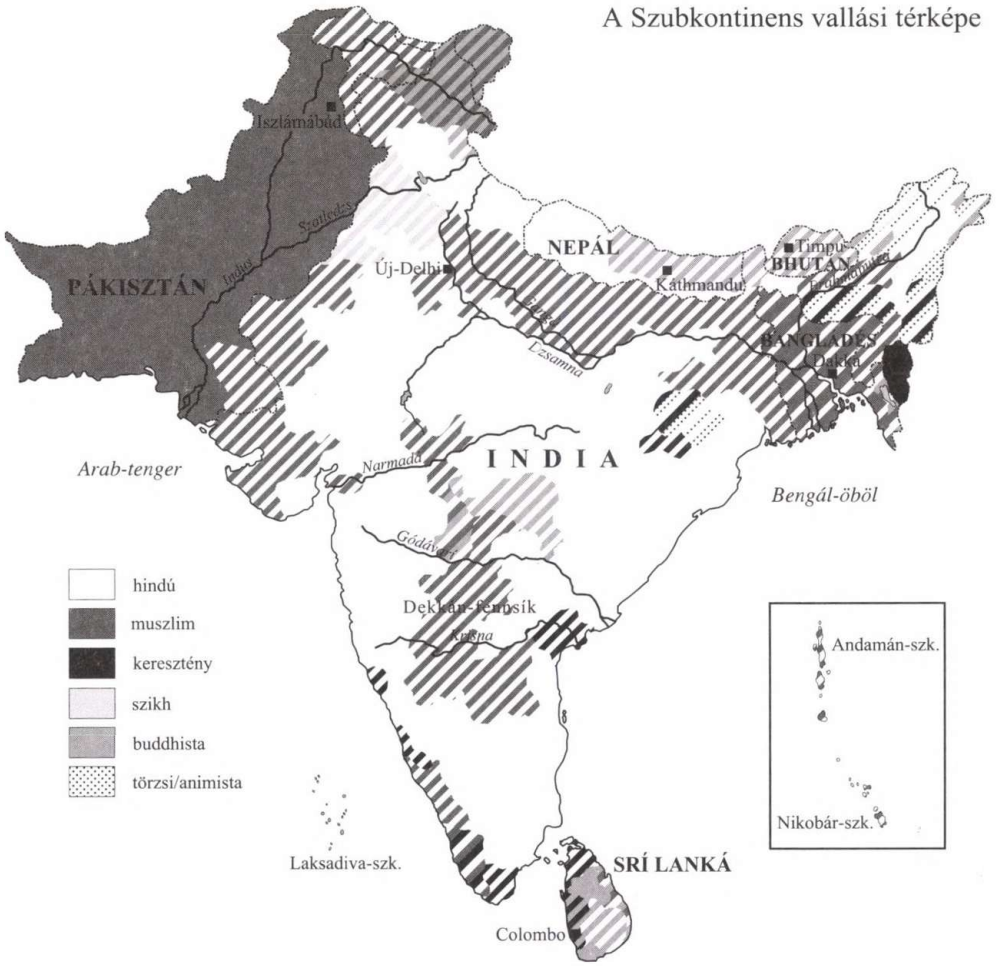
India újkori vallásai

A hinduizmus, mint láthattuk, előzményeivel együtt több évezredes múltra tekint vissza. Kialakulásának időszaka az i. e. és i. sz. első évezredek közepe közötti időre tehető. Fejlődése ezután sem állt meg. Gondolkodó filozófus-theológus *bráhmanok* csiszolták ismeretelméleti, theológiai vonatkozásait, a népi és törzsi vallások, majd a történelem sodrával a Szubkontinensre került más vallások hatottak rá alakítólag. Vissza is hatott ezekre. E hatás azonban általában kevésbé érvényesült a vallás szférájában, sokkal erőteljesebben társadalmi vonatkozásokban.

Az új vallásokat vagy külső hódítók, térítők hozták, vagy Indián belül jöttek létre. Közös sajátjuk, hogy függetlenek voltak a hinduizmussal összekapcsolódott társadalmi struktúrától, számukra a hívő, és nem *varna*- vagy *dzsáti*-hovatartozása volt a fontos. De, legtöbbször bekövetkezett az a paradox jelenség, amit matematikai alapon nem lehetett kiszámítani: a *muszlim* lakosság – eredetétől független – egyfajta, a *varna*rendszerhez hasonló hierarchiát hozott létre a történelmi Indián belül. A kereszténység sokféle ágazata azért téríthetett eredményesen, mert a *varna*rendszer perifériáján élőknek egyenlő emberi státust ígért. A valóságban a *keresztények* is tudják, számon tartják *varna-dzsáti*-hovatartozásukat, vagy éppen azon kívülrekedtségüket. Kevésbé érezhető, de megvan ez a *szikhek* világában is. Legkevésbé a kis létszámú *zsidó* és *párszi* közösségekben. Az előbbieket, persze, más ősi hagyományok tagolják. Az 1950. évi új alkotmány óta újra vannak *buddhisták* is.

India vallási térképe tehát igen tarka képet mutat. Olyanfajta megállapodottságot, amelyben mozgás is van.

A Szubkontinens vallási térképe



Az *iszlám* igazi hódító vallásként érkezett Indiába. Hódított is. Az a két nagy területi egység, ahol a legeredményesebb volt, ma két független iszlám ország: Pákisztán és Bangládés. De az Indiai Köztársaság lakosságának még így is valamivel több mint 11 százaléka muszlim. Ennek az aránynak csaknem fordítottja igaz – összesítve – a két iszlám országra: ott (ismét 1988. évi adat) a lakosság 90,1 százaléka iszlám hívő.

Az *iszlám*mal az indiai Szubkontinensre eljutott az *iszlám* minden fontos ága. A mai adatok azt mutatják, hogy a *szunnita* ág hívei vannak többségben, helyenként koncentráltabban előfordulnak *síʿita* tömbök is.

Az indiai középkorban az indiai *iszlám* is sokféle szekta, irányzat megjelenését érte meg. Közülük kérészéletűek is voltak, mint Akbar Mughal uralkodó *Dín-i-Iláhí* vallása, amely úgyszólván túl sem élte őt. És voltak olyanok, amelyek nemcsak az iszlámon belül fejtették ki hatásukat, hanem kölcsönhatásba kerültek a hinduizmussal is. Mindenekelőtt a *szúfizmus.*

A 13. századtól nagy népszerűségre szert tevő *szúfi* tanok – mivel többek között azt hangsúlyozták, hogy az isten egyszerre transzcendens és immanens – visszhangra találtak a 14–15. század indiai hindú *náth-jógí, náth-panthí, kánphata-jógí* szekták által hirdetett tanokban.

Ennek egyenes következménye volt egy olyan indiai szinkretizmus – immár két egymástól teljesen eltérő vallási rendszer közötti szinkretizmus –, amelyben a *bhakti* és a *szúfi* talajáról új vallás körvonalai bontakoztak ki. Eleinte csak olyan szent költők dalaiban, mint az egyszerű származású takács *Kabír,* akinek később mind több követője akadt.

Nának gurú nyitotta meg azt a sort, amelyen tíz egymás után következő *gurú* ('mester') csiszolta, alakította, s közben társadalmipolitikai tényezővé fejlesztette a tanítványok, a *szikhek* (szanszkrit *sisják*) új vallását. Első követői a városi köztes helyzetű polgárok (például a *khatri* kereskedő *dzsáti* tagjai) közül kerültek ki. A *szikhek* többségét hamarosan dzsátok, pandzsábi parasztok alkották. Papok és egymás közti megkülönböztetés nélkül úgy alakították ki a *khálszát*, a *szikhek* közösségét, hogy annak férfi és nő egyaránt tagja lehetett. Meghatározott „keresztelési" szertartásban a férfiak mind a *Szingh* 'Oroszlán' melléknevet kapták, és valamennyien es-

küvel fogadták a közösségre vonatkozó szabályok megtartását. Ennek voltak az együvé tartozást szimbolikusan megerősítő pszichológiai elemei is, például a *pándzs kakké,* az öt „k", vagyis öt olyan tartozék viselése, amelynek pandzsábí neve *k* hanggal kezdődött: *kés* (vágatlan haj; ezért van a jellegzetes turbánviselet), *kanghá* (fésű), a *kirpan* (tőr), *kará* (acél karperec) és *kacsh* (egy nem egészen térdig érő, csíkos alsónadrág). Ennél fontosabb, hogy a *szikhek*et sikerült olyan politikai tényezővé szervezni a *gurúk*nak, amely hosszú időn át komoly gondokat jelentett a Mughal Birodalomnak, majd akadályt a brit gyarmatosításnak. A *szikhek* szent iratait a *gurúk,* tanítómesterek által írott (és kisebb részben a hasonló ideológiát kifejező költőktől, például Kabírtól átvett) himnuszok gyűjteménye, az *Ádi Granth,* az 'Első könyv' vagy népszerűen a *Granth Száhib* 'Könyvúr' tartalmazza. Ebből olvasnak templomaikban – közülük a legszentebb az amritszári Arany-templom – és otthonaikban.

India lakosságának körülbelül 2 százaléka *szikh,* és sokan élnek az ind diaszpóra kolóniáiban is.

A *kereszténység* az idegen vallások közül elsőként érte el Indiát. Az első számon tartott térítő az i. sz. 1. század közepén (talán 52-ben) érkezett *Szent Tamás* volt. A Római Birodalommal folytatott tengeri kereskedelem kínálta útjához a lehetőséget. Eredményesen térített, kivált a Malabár-part halásznépei körében. A hagyomány szerint vértanúhalált is halt Dél-Indiában. Irodalmi utalásokból, utazók leírásaiból tudjuk, hogy ez az úgynevezett *szíriai kereszténység* folyamatosan fennmaradt, s ma is létezik.

A következő lépést a portugál hódítók tették: Vasco da Gama 1498-ban érte el Indiát. Alig 35 évvel később Goában megszervezhették az első *katolikus* püspökséget. Legnagyobb hatású misszionáriusa *Xavieri Szent Ferenc* volt.

A térítőmunka vadhajtásai (például kötelező névváltoztatás) miatt átmeneti visszaesés következett be. Csak olyanok tevékenykedhettek eredményesen, mint az indiai miliőbe teljesen beilleszkedő olasz *de Nobili,* aki *szannjászí*ként élt, és a tamil költőként híressé vált utóda, *Beschi.* Akbar udvarában is megfordultak keresztény, főként jezsuita misszionáriusok.

A *protestáns* hittérítők csak a 18. század legelején érkeztek Indiába. A *protestantizmus* csaknem minden ága eljutott velük a Szubkontinensre. Eredményességük titka az volt, hogy iskolákat és nyomdá-

kat létesítettek, lefordították a *Bibliát* helyi nyelvekre, olykor ábécét szerkesztettek; kiválóan megtanulták az indiai nyelveket, és ennek köszönhetően előkészítették egy új tudományág, az *indológia* születését.

A szabad vallásgyakorlás és a sok évezredes vallási türelem jegyében a legkülönfélébb *keresztény* közösségek virágoznak, tartják fenn ma már szinte kizárólag indiaiakból álló egyházi szervezeteiket. A kereszténység az Indiai Köztársaság harmadik legnagyobb tömegeket érintő vallása. Az összlakosság mintegy 2,5 százaléka *keresztény,* felerészt *katolikus,* felerészt *protestáns* és egyéb.

Az Indiába kívülről került vallások közül kettő valójában vallási közösségként érkezett. Közülük a *zsidók* érkeztek előbb, két zártabb területi egységben őrizték meg viszonylagos ethnikai és teljes vallási identitásukat: Keralában, Kocsin környékén, és Nyugat-Indiában, főként Bombay környékén. Ez nagyjából három elkülönült csoportot jelent. A kocsiniak tűnnek a legősibb bevándorlóknak. Közöttük is vannak 'fehér' *(gorá)* és 'fekete' *(kálá) zsidók,* mint a *Beni-Izrael* törzshöz tartozó bombayiek között. Kocsinban a helyi lakossággal keveredettek leszármazottait külön a *Mesurarim* kategóriába sorolják. A *baghdadi zsidók* a legkésőbbi bevándorlók, ők is főként Nyugat-Indiában alkotnak zártabb egységeket. Az indiai zsidóság összlétszáma még a húszezret sem éri el.

Számarányukat tekintve a *párszik* is a kis vallási közösségek közé tartoznak, és meglehetősen zárt egységet alkotnak. Szigorúan tartják iráni őseik *zóroasztriánus* vallását, mivel az *iszlám* térítés elől éppen vallásuk megtartása érdekében menekültek Indiába már ott élő rokonaik nyomában. Létszámuk százezerre tehető; döntő többségük Bombayban, kisebb hányaduk Kalkattában él.

Történeti és vallástörténeti áttekintésünk végére – összegzés helyett beszéljenek ugyanis a felvázolt folyamatok, érzékeltetett összefüggések – az a kiegészítés kívánkozik, hogy India látszólag ma is új vallásokat indít hódító útjukra – a nagyvilágba. Megtévesztő nevek alatt tévtanok és álmesterek sokasága próbálja elhitetni, hogy az „igazi indiai" vallást hirdeti. A tetszetős köntösbe csomagolt „tanok" és kiadványok a józanul gondolkodó embert nem sokáig vezethetik félre. Az indiai vallások történetének és valódi lényegének e mégoly rövid ismertetése talán a tisztánlátást is elősegíti: annak értését és valódi megbecsülését, ami az egyetemes emberi kultúra maradandó értékét alkotja. A vallástörténész számára is

kihívást jelentő *Krisna-tudat* megjelenése és elterjedése azt az új problémát veti fel: lehet-e a hinduizmus valamely irányzata – ebben az esetben a bengáli *vaisnavizmus*ból kinőtt *Krisna*-kultusz – autentikus képviselője más civilizációkban a lényegét tekintve nem-térítő hinduizmusnak. Távlat és kutatás segíthet majd megválaszolni ezt a kérdést is.

Bibliográfia

Aditi 1982

Aditi. An Inter-Medial Exhibition for the „Festival of India" in London at the Barbican Centre July-August, 1982

Agrawal, D. P.–Ghosh, A. eds. *RIA* 1973

AGRAWAL, D. P.–GHOSH, A. eds. *Radiocarbon and Indian Archaeology.* Bombay, Tata Institute of Fundamental Research, 1973

Agrawala, V. S., *Folk Cults* 1970

AGRAWALA, V. S., *Ancient Indian Folk Cults*. Varanasi, Prithivi Prakashan, 1970

Aiyar, I. S., *Durgā* 1997

AIYAR, I. S., *Durgā as Mahiṣāsuramardinī. A Dynamic Myth of Goddess*. New Delhi, Gyan PH, 1997

Ali, S. M., *The Geography of the Puranas* 1966/1973²

ALI, S. M., *The Geography of the Puranas*. New Delhi, People's PH, 1966/1973²

Allchin, B. ed. *SAA 1981* 1984

ALLCHIN, B. ed. *South Asian Archaeology 1981*. Cambridge, CUP, 1984

Allchin, B.–Allchin, R. 1968

ALLCHIN, B.–ALLCHIN, R., *The Birth of Indian Civilization. India and Pakistan before 500 B.C.* Harmondsworth, Penguin Books, 1968

Allchin, B.–Allchin, R. 1982

ALLCHIN, B.–ALLCHIN, R., *The Rise of Civilization in India and Pakistan*. Cambridge, CUP, 1982

Allchin, R.–Allchin, B. ed. *SAA 1995* 1997

ALLCHIN, R.–ALLCHIN, B. eds. *South Asian Archaeology 1995*. New Delhi, Oxford & IBH, 1997

Allchin, F. R.–Chakrabarti, D. K. eds. 1979

ALLCHIN, F. R.–CHAKRABARTI, D. K. eds. *A Source-book of Indian Archaeology* I. New Delhi, MML, 1979

Allchin, R.–Chakrabarti, D. K. eds. 1997
ALLCHIN, F. R.–CHAKRABARTI, D. K. eds. *A Source-book of Indian Archaeology* II. New Delhi, MML, 1997
Allegro, J. M., *The Sacred Mushroom* 1970
ALLEGRO, J. M., *The Sacred Mushroom*. 1970
Altheim, F.–Stiehl, R., *Geschichte Mittelasiens im Altertum* 1970
ALTHEIM, F.–STIEHL, R., *Geschichte Mittelasiens im Altertum*. Berlin, W. de Gruyter, 1970
Anand, S., *Way of Love* 1996
ANAND, S., *The Way of Love. The Bhāgavata Doctrine of Bhakti*. New Delhi, MML, 1996
Ananthanarayana, H. S. 1973
ANANTHANARAYANA, H. S., *A Prakrit Reader. A Linguistic Introduction.* Mysore, CIIL, 1973
Andronov 1965
АНДРОНОВ, М. С., *Дравидийские языки.* Москва, Наука, 1965
Andronov 1968
ANDRONOV, M., *Two Lectures on the Historicity of Language Families*. Annamalainagar, Annamalai University, 1968
Andronov 1971
АНДРОНОВ, М. С., *Язык брауи.* Москва, Наука, 1971
Apte, V. M. *in Cultural Heritage* I. 1958/1982
APTE, V. M., Vedic Ritual *in The Cultural Heritage of India* I. Calcutta, The Ramakrishna Mission 1958 /1982:234–263;
Apte, V. M. *in Cultural Heritage* I. 1958/1982
APTE, V. M., The Vedāngas. Uo., 264–292
Atre, Sh., *Archetypal Mother* 1987
ATRE, SH., *The Archetypal Mother. A Systematic Approach to Harappan Religion*. Pune, Ravish Publishers, 1987
Asvaghósa, *Buddha élete* 1999
ASVAGHÓSA, *Buddha élete. Buddhacsarita*. Ford. Vekerdi József. Bp., Terebess, 1999
Bahadur, O. L., *Festivals* 1994
BAHADUR, OM LATA, *The Book of Hindu Festivals and Ceremonies*. New Delhi, UBSPD, 1994
Baktay E., *Szanátana Dharma* 1936
BAKTAY ERVIN, *Szanátana Dharma. Az Örök Törvény. A hindú világszemlélet ismertetése*. Bp., Révai, 1936
Baktay E., *Jóga* 1942
BAKTAY ERVIN, *A diadalmas jóga. Rádzsa jóga*. Bp., Pantheon, 1942

Baktay E., *India bölcsessége* 1943
BAKTAY ERVIN, *India bölcsessége. A hindú világszemlélet ismertetése*. Bp., Pantheon, 1943
Baktay E., *India művészete* 1958
BAKTAY ERVIN, *India művészete a történelem és a művelődés keretében*. Bp., Képzőművészeti, 1958
Bailey, G., *Brahmā* 1983
BAILEY, G., *The Mythology of Brahmā*. Delhi, OUP, 1983
Bali, S., *Bṛhaspati* 1978
BALI, S., *Bṛhaspati in the Vedas and the Purāṇas*. Delhi, Nag Publishers, 1978
Banerjea, J. N., *Hindu Iconography* 1956
BANERJEA, J. N., *Development of Hindu Iconography*. I–II. Calcutta, University of Calcutta, 1956.
Banerji, R. D., *in ARASI 1922–23*
Banerji, R. D., Exploration and Research, Western Circle, Sind, Mohenjo Daro. *ARASI 1922–23*, Delhi, ASI, 1922–23
Barth, A., *Religions of India* 1882/1990
BARTH, A., *Religions of India*. Delhi, Low Price Publications, 1882/1990
Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch* 1904/1961
BARTHOLOMAE, CH., *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin, Walter de Gruyter, 1904/1961
Bartholomae, Ch., *Zarathustras Leben und Lehre* 1924
BARTHOLOMAE, CH., *Zarathustra's Leben und Lehre*. Heidelberg, 1924
Basham, A. L., *The Wonder* 1954
BASHAM, A. L., *The Wonder that was India. A Survey of the Culture of the Indian Sub-Continent before the Coming of the Muslims*. London, Sidgwick and Jackson, 1954
Basham, A. L., *The Ājīvikas* 1951/1981
BASHAM, A. L., *History and Doctrine of the Ājīvikas. A Vanished Indian Religion*. London/Delhi, MLBD, 1951/1981
Basham, A. L. ed. *India* 1975
BASHAM, A. L. ed. *A Cultural History of India*. Oxford, Clarendon Press, 1975
Basham / Zysk, *Classical Hinduism* 1990
BASHAM, A. L., *The Origins and Development of Classical Hinduism*. Ed. and annotated by K. G. ZYSK. Delhi, OUP, 1990
Bhandarkar, R. G., *Vaiṣṇavism, Śaivism* 1913
BHANDARKAR, R. G., *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*. Strassburg, Verlag von K. J. Trübner, 1913

Bhardwaj, S. M., *Hindu Places* 1973
BHARDWAJ, S. M., *Hindu Places of Pilgrimage in India. A Study in Cultural Geography*. Berkeley, UCP, 1973
Bhat, M. S., *Tantrism* 1987
BHAT, M. S., *Vedic Tantrism. Study of Ṛgvidhāna of Śaunaka with Text and Translation*. Delhi, MLBD, 1987
Bhattacharji, S., *Indian Theogony* 1970
BHATTACHARJI, S., *Indian Theogony. A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Purāṇas*. Cambridge, CUP, 1970
Bhattacharya, T. P., *Brahmā* 1969
BHATTACHARYA, T. P., *The Cult of Brahmā*. Varanasi, Chowkhamba Publications, 1969
Bhattacharyya, N. N., *Puberty Rites* 1968
BHATTACHARYYA, N. N., *Indian Puberty Rites*. Calcutta, Indian Studies: Past and Present, 1968
Bhattacharyya, N. N., *Ancient Indian Rituals* 1996²
BHATTACHARYYA, N. N., *Ancient Indian Rituals and Their Social Contents*. Delhi, Manohar, 1975/1996², rev.
Bhattcharyya, N. N., *Indian Mother Goddess* 1971/1977²
BHATTACHARYYA, N. N., *Indian Mother Goddess*. Calcutta/New Delhi, Indian Studies: Past and Present/Manohar, 1971/1977², rev.
Bhattacharyya, N. N., *Geographical Dictionary* 1991
BHATTACHARYYA, N, N., *The Geographical Dictionary. Ancient and Medieval India*. New Delhi, MML, 1991
Biardeau, M., *BEFEO* 1968–
BIARDEAU, M., Études de mythologie Hindou: Cosmogonies Purāṇic 1–3. 1) *BEFEO* 54 (1968):19–45; 2) *BEFEO* 55 (1969):59–105; 3) *BEFEO* 58 (1971):17–89.
Biardeau, M. ed. *Déesse Hindoue/Puruṣārtha* 5: 1981
BIARDEAU, M. ed. *Autour de la Déesse Hindou*. Collection *Puruṣārtha* n⁰ 5. Paris, Éditions de l'ÉHÉSS, 1981
Bloomfield, M., *The Atharvaveda* 1899
BLOOMFIELD, M., *The Atharvaveda*. GIAPhA. Strassburg, Verlag von K. J. Trübner, 1899.
Bolle, K. W., Hieros gamos *in* Eliade, M. ed. *ER* 5–6 1993
BOLLE, K. W., Hieros gamos *in* ELIADE, M. ed. in chief, *The Encyclopaedia of Religion* 1–16. New York, Simon & Schuster 1986/1993; köt. 6:317–321

Bongard-Levin, G. M. 1980
Бонгард-Левин, Г. М., *Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия.* Москва, Наука, 1980
Bongard-Levin, G. M.–Grantovszkij, E. A. 1974/1981
Bongard-Levin, G. M.–Grantovszkij, E. A., *Szkíthiától Indiáig. Az ősárja történelem talányai*. Ford. Puskás Ildikó. Москва/Bp., Мысль/Gondolat, 1974/1981
Bose, *Vedas* 1970
Bose, A. C., *The Call of the Vedas*. Bombay, BHVBH, 1970
Boyce, M., *A History of Zoroastrianism* I–II. I.: 1975, II.: 1982
Boyce, M., *A History of Zoroastrianism* I–II. HdO. Leiden–Köln, E. J. Brill, I.: 1975, II.: 1982
Boyce, M., *Zoroastrianism* 1984
Boyce, M., *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. TSSR. Manchester, MUP, 1984
Boyce, M., *Zoroastrians* 1979
Boyce, M., *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. London, Routledge & Kegan Paul, 1979
Brentano, A. von, *A. Wilhelm Schlegel*. 1943
Brentano, A. von, *August Wilhelm Schlegel*. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1943
Bronkhorst, J., *Asceticism* 1993
Bronkhorst, J., *Two Sources of Indian Asceticism*. SchAS 13. Bern etc., Peter Lang, 1993
Buddha beszédei 1989
Buddha beszédei. Ford. Vekerdi József. Bp., Helikon, 1989
Buitenen, J. A. B. von / Rocher, L. 1988
Buitenen, J. A. B. von, *Collected Articles of ~: Studies in Indian Literature and Philosophy*. Ed. by L. Rocher. Delhi, MLBD, 1988
Burgess, J. 1910
Burgess, J., *Indian Architecture* – lásd J. Fergussonnál
Burghart, R.–Cantile, A. eds. 1985
Burghart, R.–Cantile, A. eds. *Indian Religion.* Collected Papers on South Asia No. 7. London–New York, Curzon Press–St. Martin's Press, 1985
Burkert, W., *Structure and History* 1979
Burkert, W., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Sather Classical Lectures 47. Berkeley, UCP, 1979

Burkert, W., *Greek Religion* 1977/1985
BURKERT, W., *Greek Religion*. Transl. by J. Raffan. Stuttgart/Cambridge, Mass., Verlag W. Kohlhammer/HUP, 1977/1985
Burrow, T., *Sanskrit* 1965[2]
BURROW, T., *The Sanskrit Language*. London, Faber and Faber, 1955/1965[2]/1973
Burrow, T., *Collected Papers* 1968
BURROW, T., *Collected Papers on Dravidian Linguistics.* Annamalai, Annamalai University, 1968
Burrow, T., Proto-Indoaryans *JRAS* 1973
BURROW, T., The Proto-Indoaryans. *JRAS* 1973:123–140
Burrow, T.–Emeneau, M. B., *DED* 1961, *DEDS* 1968
BURROW, T.–EMENEAU, M. B., *A Dravidian Etymological Dictionary*. Oxford, Clarendon Press, 1961/1984[2]; *DED Supplement,* uo., 1968
Bühler, G. 1895
BÜHLER, G., *Indian Studies: On the Origin of the Brāhma Alphabet*. Sitzungsberichte Phil.-Hist. Kl. Bd. 132. V. Abh. Wien, Kais. Akademie der Wissenschaften, 1895
Bühler, G. 1904
BÜHLER, G., *Indian Palaeography*. Indian Antiquary Appendix 1–6./New Delhi, Oriental Reprint Corp. 1904/1980[R]
Cambridge History of India
RAPSON, E. J. ed. *The Cambridge History of India*. Vol. I.: *Ancient India*. Cambridge/New Delhi, CUP/S. Chand & Co., 1921/1987[R]
Cannon, G. 1964
CANNON, G., *Oriental Jones: a Biography*. Asia Publ. House for the ICCR, 1964
Cannon, G. 1970
Cannon, G., *The Letters of Sir William Jones* I–II. Oxford, Clarendon, 1970
Cardona, G.–Hoenigswald, H. M.–Senn, A. eds. 1970
CARDONA, G.–HOENIGSWALD, H. M.–SENN, A. eds. *Indo-European and Indo-Europeans.* Philadelphia/Delhi, MLBD, 1970
Chaitanya, K., *Krishna* 1991
CHAITANYA, K., *The Betrayal of Krishna. Vicissitudes of a Great Myth*. New Delhi, Clarion Books, 1991
Chakrabarti, D. K. 1988
CHAKRABARTI, D. K., *A History of Indian Archaeology from the Beginning to 1947*. New Delhi, MML, 1988

Chandra, Moti 1973
CHANDRA, MOTI, *Studies in the Cult of the Mother Goddess in Ancient India*, reprinted from *Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India* 12 1973:1–47+16 kép
Chatterji, S. K. 1960/1977
CHATTERJI, S. K., *Indo-Aryan and Hindi/Введение в индоарийское языкознание.* Calcutta/Москва, Главная Ред. Востчной Литературы, 1960/1977
Chatterji, S. K., *„Dravidian"* 1965
CHATTERJI, S. K., *„Dravidian". A Course of Three Lectures on Dravidian Origins...* Annamalai, Annamalai University, 1965
Childers, R. C., *DPL* 1875
CHILDERS, R. C., *Dictionary of the Pali Language*. London, Trübner & Co., 1875
Chopra, P. N. ed. 1998
CHOPRA, P. N. ed. *Religions and Communities of India*. New Delhi, Vision Books, 1998
Christensen, A., *Die Iranier* 1933
CHRISTENSEN, A., *Die Iranier.* Handbuch der Altertumswissenschaft III/3/1. München, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1933
CISI 1 1987
JOSHI, J. P.–PARPOLA, A. eds. *Corpus of Indus Seals and Inscriptions*. 1. *Collections in India*. AASF S B 239/MASI No. 86. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1987
CISI 2 1991
SHAH, S. G. M.–PARPOLA, A. eds. *Corpus of Indus Seals and Inscriptions*. 2. *Collections in Pakistan*. AASF B 240/MDAM, Govt. of Pakistan, vol. 5. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1991
Clark, G. 1979
CLARK, G., *Sir Mortimer and Indian Archaeology*. Wheeler Memorial Lectures. New Delhi, ASI, 1979
Coburn, T. B., *Devī Māhātmya* 1984
COBURN, T. B., *Devī Māhātmya. The Cristallization of the Goddess Tradition*. Delhi, MLBD, 1984
Collins, Ch. D., *Śiva* 1988
COLLINS, CH. D., *The Iconography and Ritual of Śiva at Elephanta.* Albany, N.Y., SUNYP, 1988
Comprehensive History of India I–XII 1957–
A Comprehensive History of India in Twelve Volumes. New Delhi, People's Publishing House, 1957–/1987^{R-}

Conze, E., *Buddhismus* 1962[3]

CONZE, E., *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*. Urban Bücher 5. Stuttgart, Kohlhammer, 1953/1962[3]

Conze, E. ed. *Buddhist Texts* 1953

CONZE, E. ed. *Buddhist Texts Through the Ages*. Oxford, B. Cassirer, 1953

Coomaraswamy, A. K., *Metaphysics* 1977

COOMARASWAMY, A. K., *Selected Papers 1–3: 2.: Metaphysics.* Ed. by R. LIPSEY. Bollingen Series LXXXIX. Princeton, PUP, 1977

Courtright, P. B., *Gaṇeśa* 1985

COURTRIGHT, P. B., *Gaṇeśa. Lord of Obstacles, Lord of Beginnings*. New York–Oxford, OUP, 1985

Crooke, W., *Religion* 1925/n.d.[R]

CROOKE, W., *Religion and Folklore of Northern India*. Oxford/New Delhi, OUP/S. Chand & Co., 1925/n.d.[R]

Craven, R. C., *Indian Art*

CRAVEN, R. C., *A Concise History of Indian Art*. NewYork–Toronto, OUP, [1975]

Cultural Heritage of India I–V 1970[2, R]–1978

The Cultural Heritage of India I–V. Calcutta, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 1970[2, R]–1978

Cunningham, A. 1875

CUNNINGHAM, A., Harappa, *in Archaeological Survey of India: Report for the Years 1872–3,* 1875:105–108

Cunningham, A., *Geography* 1871/1990

CUNNINGHAM, A., *The Ancient Geography of India*. /Delhi, Low Price Publications, 1871/1990[R]

Dandekar, R. N., *Vedic Bibliography* 1946

Dandekar, R. N., *VB* 1946

DANDEKAR, R. N., *Vedic Bibliography* I–IV.: I: Bombay, 1946; II: Poona, BORI, 1961/1978[R]; III: Poona, uo., 1973; IV: Poona, uo., 1985

Dandekar, R. N., *Harappan Bibl.* 1987

DANDEKAR, R. N., *Harappan Bibliography*. Poona, Government Oriental Series, B. 15., 1987

Dandekar, R. N. *in ABORI* 20 1938

DANDEKAR, R. N., New Light on the Vedic God of Savitṛ. *ABORI* 20 1938:293–316

Dandekar, R. N., *History of Hinduism* 1967

DANDEKAR, R. N., *Some Aspects of the History of Hinduism.* Publications of the Centre Advanced Study in Sanskrit, Class B, No. 3. Poona, University of Poona, 1967

Dange, S. A., *Encyclopaedia of Puranic Beliefs and Practices* 1986–1990
DANGE, S. A., *Encyclopaedia of Puranic Beliefs and Practices* I–V. New Delhi, Navrang, 1986–1990
Dange, S. S., *Hindu Domestic Rituals* 1985
DANGE, S. S., *Hindu Domestic Rituals*. Delhi, Ajanta Publications, 1985
Dani, A. H., 1963/1986
DANI, A. H., *Indian Palaeography*. Oxford/New Delhi, Clarendon/MML, 1963/1986
Dani, A. H., *Indus Civilisation* 1981
DANI, A. H. ed. *Indus Civilisation – New Perspectives*. Islamabad, CSCCA, Quaid-I-Azam University, 1981
Dani, A. H., *Discoveries* 1988
DANI, A. H., *Recent Archaeological Discoveries in Pakistan.* Paris, UNESCO, 1988
Das, A. Ch., *Ṛgvedic India* 1920/1971[3, rev.]
DAS, A. CH., *Ṛgvedic India*. Calcutta/Delhi, MLBD, 1920/1971[3, rev.]
Dasgupta, S. N., *HIPh* 1922/1988[R]
DASGUPTA, S. N., *A History of Indian Philosophy* I–V. Cambridge/Delhi, CUP/MLBD, 1922/1988[R]
Dasgupta, S. N., *Hindu Mysticism* 1927/1987[R]
DASGUPTA, S. N., *Hindu Mysticism.* N. W. Harris Lectures. Calcutta/Delhi, CU/MLBD, 1927/1987[R]
Dawn of Civilization in Maharashtra 1975
Dawn of Civilization in Maharashtra. Exhibition held at the Prince of Wales Museum of Western India, Bombay, November, 1975
Dehejia, H., *Parvati* 1999
DEHEJIA, H., *Parvati, Goddess of Love*. Chidambaram, Ahmedabad, Mapin Publishing, 1998
Deleury, G. A., *Viṭhobā* 1966
DELEURY, G. A., *The Cult of Viṭhobā.* Poona, Deccan College, 1960
Deshpande, C. R., *MBh* 1978
DESHPANDE, C. R., *Transmission of the Mahābhārata Tradition. Vyāsa and Vyasīds.* Simla, AAIS, 1978
Deussen, P., *Sixty Upaniṣads* 1990
DEUSSEN, P., *Sixty Upaniṣads of the Veda* I–II. Transl. by V. M. Bedekar and G. B. Palsule. Delhi, MLBD, 1990[R] (németül: 1897)
Deussen, P., *Philosophie des Veda* 1922[5]
DEUSSEN, P., *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's*. I/1–3. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1922[5]

Deussen, P., *Upanishads* 1966
DEUSSEN, P., *Philosophy of the Upanishads*. Transl. by A. S. Geden. Edinburgh/New York, T. & T. Clark/Dover, 1906/1966
Devasenapathi, V. A., *Śaiva Siddhānta* 1960
DEVASENAPATHI, V. A., *Śaiva Siddhānta, as Expounded in the Śivajñāna-Siddhiyar and Its Six Commentaries*. Madras, University of Madras, 1974
Dey, Sh. Ch., *in Eminent Orientalists* 1922/1991
DEY, SH. CH., Sir Charles Wilkins // Henry T. Colebrooke *in Eminent Orientalists. Indian, European, American*. Madras/New Delhi, G. A. Natesan & Co./AES, 1922/1991
Dhavalikar, M. K., *Historical Archaeology* 1999
DHAVALIKAR, M. K., *Historical Archaeology of India*. New Delhi, Books & Books, 1999
Dhavalikar–Sankalia–Ansari, *Excavations at Inamgaon* 1988
DHAVALIKAR, M. K.–SANKALIA, H. D.–ANSARI, Z. D., *Excavations at Inamgaon* I/1–2 – II. Pune, Deccan College, 1986–1988
Dikshit, K. N. *in* Lal B. B.–Gupta, S. P. eds. *Frontiers* 1984
DIKSHIT, K. N., Late Harappan in Northern India, *in* B. B. LAL–S. P. GUPTA eds. *Frontiers of the Indus Civilization.* New Delhi, Books and Books–ASI, 1984
Dimmit, C.–Buitenen, J. A. B. van, *Hindu Mythology* 1978
DIMMIT, C.–BUITENEN, J. A. B. VAN, *Classical Hindu Mythology*. Philadelphia, Temple University Press, 1978
Dogra–Mansukhani, *Sikh Religion* 1995
DOGRA, R. C.–MANSUKHANI, G. S., *Encyclopaedia of Sikh Religion and Culture*. New Delhi, Vikas, 1995
Dresden, M. *in* Sebeok, Th. A. ed. *Current Trends* 6.
DRESDEN, M. J., Middle Iranian, in TH. A. SEBEOK ed. CTL vol. 6.: *Linguistics in South West Asia and North Africa*. The Hague–Paris, Mouton, 1970:26–63
Dubois, J. A., *Hindu Manners* 1897/1928
DUBOIS, J. A., *Hindu Manners, Customs and Ceremonies.* Transl., ed. with notes, corr. and Biography by H. K. BEAUCHAMP. Oxford, Clarendon, 1897/1928
Duchesne-Guillemin, J., *Religion of Ancient Iran* 1962/1973
DUCHESNE-GUILLEMIN, J., *Religion of Ancient Iran*. Bombay, Tata Press, 1973
Duchesne-Guillemin, J., *Zoroastre* 1948
DUCHESNE-GUILLEMIN, J., *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gāthā.* Paris, G. P. Maisonneuve et C^{ie}, 1948

Dumézil, G., *Les dieux* 1977/1986
DUMÉZIL, G., *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris, Gallimard, 1977/1986
Edel'man, D. I. 1965
ЭДЕЛЬМАН, Д. И., *Дардские языки*. Москва, Наука, 1965
Eggeling, J., *ŚBr in* SBE
Eggeling, J. transl. *The Śatapatha brāhmaṇa* I–V. SBE 12, 26, 41, 43, 44. Oxford, OUP, 1882–1900
Eisenstadt, S. N. *et al.* eds. *Orthodoxy, Heterodoxy* 1984
EISENSTADT, S. N.–KAHANE, R.–SHULMAN, D. eds. *Orthodoxy, Heterodoxy, and Dissent in India.* Berlin, Mouton, 1984
Eliade, M., *Patterns* 1949/1958
ELIADE, M., *Patterns in Comparative Religion.* Paris/New York, Payot/Sheed & Ward, 1949/1958
Eliade, M., *Eternal Return* 1974[R]
ELIADE, M., *Myth of Eternal Return, or Cosmos and History.* Bollingen Series 46. Paris/Princeton, Gallimard/PUP, 1949/1954
Eliade, M., *Yoga* 1948/1973[2]
ELIADE, M., *Yoga. Immortality and Freedom.* Transl. by W. R. Trask. Bollingen Series 56 Paris/Princeton, N. J., Gallimard/PUP, 1948/1973[2]
Eliade, M., *Images* 1952/1991
ELIADE, M., *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism.* Paris/New York, Gallimard/HarperCollins/PUP, 1952/1961/1991
Eliade, M., *Shamanism* 1951/1974
ELIADE, M., *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy.* Transl. by W. R.Trask. Bollingen Series 67. Paris/Princeton, Payot/PUP, 1951/1964
Eliade, M., *Sacred & Profane* 1957/1959
ELIADE, M., *The Sacred & Profane. The Nature of Religion.* Transl. by W. R. Trask. Hamburg/San Diego, Rowohlt/Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1957/1959
Eliade, M., *Myth and Reality* 1963
ELIADE, M., *Myth and Reality.* Transl. by W. R. Trask. New York, Harper and Row, 1963
Eliade, M., *Religious Ideas 1978–1985*
ELIADE, M., *A History of the Religious Ideas* I–III. Transl. I–II. by W. R. TRASK, II. by A. Hiltebeitel and D. Apostolos-Cappadona. Paris/Chicago, Payot/University of Chicago Press, 1976–1983/1978–1985
Eliade, M., *Vallási hiedelmek* 1994
ELIADE, M., *Vallási hiedelmek és eszmék története* I–III. Ford. Saly Noémi. Bp., Osiris, 1994–1996

Elizarenkova, T. Ja. 1982
ЕЛИЗАРЕНКОВА, Т. Я., *Грамматика ведийского языка ЯНАА.* Москва, Наука, 1982
Elizarenkova, T. Ja.–Toporov, V. N. 1965
Елизаренкова, Т. Я.-Топоров, В. Н., *Язык пали.* ЯНАА. Москва, Наука, 1965
Emeneau, M. B. 1967
EMENEAU, M. B., *Dravidian Linguistics, Ethnology and Folktales. Collected Papers.* Annamalainagar, Annamalai University, 1967
Emeneau, M. B. 1994
EMENEAU, M. B., *Dravidian Studies. Selected Papers.* Delhi, MLBD, 1994
Emeneau, M. B.–Fergusson, Ch, A. ass. eds. CTL 5 1969
EMENEAU, M. B.–FERGUSSON, CH. A. ass. eds. *Linguistics in South Asia.* Current Trends in Linguistics 5 ed. by TH. SEBEOK. The Hague–Paris, Mouton, 1969
Eminent Orientalists 1922/1991
Eminent Orientalists. Indian, European, American. Madras, /Asian Educational Services, 1922/1991
Encyclopaedia Britannica
Encyclopaedia Britannica. 15th edition. Chicago, Encyclopaedia Britannica Inc., 1989
Encyclopaedia Britannica 1989 Annual
Encyclopaedia Britannica: 1989 Britannica Book of the Year. Chicago, 1989
Erdosy, G. ed. *Indo-Aryans* 1995
ERDOSY, G. ed. *The Indo-Aryans of Ancient South Asia. Language, Material Culture and Ethnicity.* Berlin/New Delhi, Walter de Gruyter/MML, 1995/1997
Fairservis 1952
FAIRSERVIS, W. A. JR., *Preliminary Report on the Prehistoric Archaeology of the Afghan-Baluchi Areas.* AMN 1587. New York, AMNH, 1952:1–39
Fairservis 1956
FAIRSERVIS, W. A. JR., *Excavations in the Quetta Valley, West Pakistan.* APAMNH 45/2. New York, NHM, 1956:169–402
Fairservis 1959
FAIRSERVIS, W. A. JR., *Archaeological Surveys in the Zhob and Loralai Districts, West Pakistan.* APAMNH 47/2. New York, NHM, 1959:277–448
Fairservis 1961/a
FAIRSERVIS, W. A. JR., *The Harappan Civilization – New Evidence and More Theory.* AMN 2055. New York, 1961:1–48

Fairservis 1961/b
FAIRSERVIS, W. A. JR., *Archaeological Studies in the Seistan Basin of South-western Afghanistan and Eastern Iran.* APAMNH 48/1. New York, AMNH, 1961:1–128
Fairservis 1967
FAIRSERVIS, W. A. JR., *The Origin, Character, and Decline of an Early Civilization.* AMN 2302. New York, AMNH, 1967:1–48
Fairservis, W. A. 1975[2]
FAIRSERVIS, W. A. JR., *The Roots of Ancient India. The Archaeology of Early Indian Civilization.* Phoenix Books 636. London/Chicago, UChP, 1971/1975[2, rev.]
Fairservis, W. A. 1992
FAIRSERVIS, W. A. JR., *The Harappan Civilization and Its Writing. A Model for the Decipherment of the Indus Script.* New Delhi, OUP & IBH Publ. Co., 1992
Farquhar, J. N., *Hinduism* 1913/1971[2]
FARQUHAR, J. N., *The Crown of Hinduism.* London/New Delhi, OUP/Oriental Book Reprint Corp. 1913/1971[2]
Farquhar, J. N., *Outline* 1920/1984[R]
FARQUHAR, J. N., *An Outline of the Religious Literature of India.* Oxford/Delhi, OUP/MLBD, 1920/1984[R]
Farquhar, J. N., *Movements* 1914/1977
FARQUHAR, J. N., *Modern Religious Movements in India.* Oxford/New Delhi, ?/MML, 1914/1977
Fausbøll, V., *Mythology* 1902/1981
FAUSBØLL, V., *Indian Mythology According to the Indian Epics.* Copenhagen/New Delhi, /Cosmo Publication, 1902/1981[R]
Fergusson, J., *India and Eastern Architecture* I–II. 1910
FERGUSSON, J., *History of Indian and Eastern Architecture.* I–II. Revised and ed.: *Indian Architecture* by J. BURGESS; *Eastern Architecture* (II:339–502) by R. PHENÉ SPIERS. London, J. Murray, 1910
Filliozat, J., *Religion* 1991
FILLIOZAT, J., *Religion, Philosophy, Yoga.* Delhi, MLBD, 1991
Fiók K., India *in* Heinrich G. szerk. *Egyetemes* 1903
FIÓK KÁROLY, India, *in* HEINRICH GUSZTÁV szerk. *Egyetemes irodalomtörténet* I. Bp., Franklin, 1903:1–128
Fleet *JRAS* 1912
FLEET, J. F., Seals from Harappa. *JRAS* 1912:698–701
Fodor István főszerk. 1999
FODOR I. főszerk. *A világ nyelvei.* Bp., Akadémiai, 1999

Frankfort, H., *Kingship and the Gods* 1948/1978
FRANKFORT, H., *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago, UChP, 1948/1978
Frater, A., *Chasing the Monsoon* 1990
FRATER, A., *Chasing the Monsoon.* New York–London, Viking, 1990
Frauwallner, E., *Philosophie* 1956
FRAUWALLNER, E., *Geschichte der indischen Philosophie* I–II. Salzburg, O. Müller Verlag, 1956
Fuchs, S., *Godmen* 1992
FUCHS, S., *Godmen on the Warpath. A Study of the Messianic Movements in India.* New Delhi, MML, 1992
Fussmann, G. *in* Dani, A. H. ed. 1991[2]
FUSSMANN, G., Languages as Source of History, *in* DANI, A. H. ed. *History of Northern Areas of Pakistan.* Islamabad, NIHCR, 1989/1991[2]
Fück, J., *Die arabischen Studien* 1955
FÜCK, J., *Die arabischen Studien in Europa.* Leipzig, O. Harrassowitz, 1955
Fürer-Haimendorf, Ch. von 1980
FÜRER-HAIMENDORF, CH. VON, *A Himalayan Tribe. From Cattle to Cash.* Berkeley, UCP, 1980
Gamkrelidze–Ivanov 1984/1995
GAMKRELIDZE, T. V.–IVANOV, V. V., *Indo-European* I. Trends in Linguistics. Studies and Monographs 80. Berlin–New York, Mouton de Gruyter, 1995 (oroszul: 1984)
Gaster, Th. H., *Thespis* 1961/1975[2]
GASTER, TH. H., *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East.* New York, Gordian, 1975[2]
Gelb 1944/1973
GELB, I. J., *Hurrians and Subarians.* Studies in Ancient Oriental Civilization 22. Chicago, UChP, 1944/1973
Gershevitch, I., *Mithra* 1959/1967
GERSHEVITCH, I., *The Avestan Hymn to Mithra.* Cambridge, CUP, 1959/1967[R]
Getty, A., *Ganeśa* 1936
GETTY, A., *Ganeśa.* Oxford, OUP, 1936
Ghatage *et al.* eds. *Lexicography* 1973
GHATAGE, A. M.–DANDEKAR, R. N.–MEHENDALE, M. A. eds. *Studies in Historical Sanskrit Lexicography.* CASL UP. Poona, Deccan College, 1973

Ghirshman, R., *Indo-Aryens et des Iraniens* 1977
GHIRSHMAN, R., *L'Iran et la migration des Indo-Aryens et des Iraniens.* Leiden, Brill, 1977
Ghosh, N., *Goddess of Abundance* 1979
GHOSH, N., *Concept and Iconography of the Goddess of Abundance and Fortune in Three Religions of India.* Burdwan, The University of Burdwan, 1979
Ghosh, N., *Śrī Sarasvati* 1984
GHOSH, N., *Śrī Sarasvatī in Indian Art and Literature.* Delhi, Sri Satguru Publications, 1984
Ghosh, A., *AI* 1953
GHOSH, A., Fifty Years of the Archaeological Survey of India. *Ancient India* 9 1953:29–52
Ghosh, A. ed. *Indian Archaeology* I–II. 1989
GHOSH, A. ed. *An Encyclopaedia of Indian Archaeology* I–II. New Delhi, MML, 1989
Ghurye, G. S., *Vedic India* 1979
GHURYE, G. S., *Vedic India.* Bombay, Popular Prakashan, 1979
Glasenapp, H., *Hinduismus* 1922
GLASENAPP, H. VON, *Der Hinduismus. Religion und Gesellschaft im heutigen Indien.* München, K. Wolff Verlag, 1922
Glasenapp, H., *Der Jainismus* 1925
GLASENAPP, H. VON, *Der Jainismus.* Berlin, Deutsche Buch-Gemeinschaft, 1925
Glasenapp, H., *Brahma und Buddha* 1926
GLASENAPP, H. VON, *Brahma und Buddha. Die Religionen Indiens in ihrer geschichtlichen Entwickelung.* Berlin, Deutsche Buch-Gemeinschaft, 1926
Glasenapp, H., *Religionen* 1943
GLASENAPP, H. VON, *Die Religionen Indiens.* Kröners Taschenausgabe 190. Stuttgart, A. Kröner Verlag, 1943
Glasenapp, H., *Literaturen* 1961
GLASENAPP, H. VON, *Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart.* Kröners Taschenausgabe 318. Stuttgart, A. Kröner Verlag, 1961
Gnoli, G., *Zoroaster's Time* 1980
GNOLI, G., *Zoroaster's Time and Homeland. A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems.* Transl. by B. Goss Gandolfo. Seminario di Studi Asiatici. Series Minor VII. Naples, IUO, 1980
Goethe, J. W., *Utazás Itáliában* 1984
GOETHE, J. W., *Válogatott Művei: Önéletrajzi írások: Utazás Itáliában.* Ford. Rónay György. Bp., Európa, 1984:67–426

Goldziher I., Adalékok a keleti tanulmányokhoz, *EPhK* 4 1880
GOLDZIHER, I., Adalékok a keleti tanulmányok magyar bibliográfiájához: a múlt században. *EPhK* 4 1880:113–129
Gole, S. 1983
GOLE, S., *India within the Ganges.* New Delhi, Jayaprints, 1983
Gonda, J., *Aspects* 1954/1969
GONDA, J., *Aspects of Early Viṣṇuism.* Utrecht/Delhi, MLBD, 1954/1969
Gonda, J., *Change and Continuity* 1965/1985
GONDA, J., *Change and Continuity in Indian Religion.* DRh-T IX. Berlin/New Delhi, Walter de Gruyter/MML, 1965/1985
Gonda, J., *Viṣṇuism and Śivaism* 1970/1976
GONDA, J., *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison.* London/New Delhi, Athlone Press/MML, 1970/1976
Gonda, J., *Mitra* 1972
GONDA, J., *The Vedic God Mitra.* Leiden, Brill, 1972
Gonda, J., *HIL/1* 1975
GONDA, J., *Vedic Literature. (Saṃhitās and Brāhmaṇas).* A History of Indian Literature I/1. Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1975
Gonda, J., *HIL/2* 1977
GONDA, J., *The Ritual Sūtras.* A History of Indian Literature I/2. Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1977
Grassmann, H., *WzumRV* 1873
GRASSMANN, H., *Wörterbuch zum Rig-Veda.* Leipzig, F. A. Brockhaus, 1873
Grierson 1903–1922
Grierson *LSI* VIII/II 1919–1928
GRIERSON, G. A., comp., ed. *Linguistic Survey of India.* I–XI. Calcutta, Govt. of India, 1903–1928; repr. 1967–1968
Griswold, H. D., *Rigveda* 1923/1971
GRISWOLD, H. D., *The Religion of the Rigveda.* Oxford/Delhi, OUP/MLBD, 1923/1971
Grützmacher, R. H., *Die Religionen* 1950
GRÜTZMACHER, R. H., *Die Religionen in der Anschauung Goethes.* Baden-Baden, P. Keppler, 1950
Gupta, S. P., *The Indus-Saraswati Civilization* 1996
GUPTA, S. P., *The Indus-Saraswati Civilization. Origins, Problems and Issues.* Delhi, Pratibha Prakashan, 1996
Gupta, S.P., *in* Joshi, J. P. ed. *Facets of Indian Civilization* 1997
GUPTA, S. P., *The Origins of the Indus-Saraswati Civilization, in* J. P. JOSHI ed. *Facets of Indian Civilization. Recent Perspectives.* I–III. New Delhi, Aryan Books International, 1997, I:129–141

Hale, W. A., *Ásura* 1986
HALE, W. E., *Ásura – in Early Vedic Religion.* Delhi, MLBD, 1986
Hall, D. G. E., *South-East Asia* 1955/1981
HALL, D. G. E., *A History of South-East Asia.* Macmillan Asian Histories Series. Macmillan, 1955/1981[4]
Hardy, F., *Religious Culture* 1995
HARDY, F., *The Religious Culture of India. Power, Love and Wisdom.* Cambridge Studies in Religious Tradition 4. Cambridge/New Delhi, CUP/Foundation Books, 1995
Hargreaves MASI 35, 1929
HARGREAVES, H., *Excavations in Baluchistan, 1925.* MASI 35. Calcutta, Govt. of India Press, 1929
Harle, J. C., *The Art* 1986
HARLE, J. C., *The Art and Architecture of the Indian Subcontinent.* The Pelican History of Art. London, Penguin Books, 1986
Harmatta 1966
HARMATTA, J., I. Dareios és az óperzsa ékírás. *Antik Tanulmányok* 13. 1966:189–211
Harmatta 1971
HARMATTA, J., Az Achaimenidák eredete és a birodalom alapítása. *Ant. Tan.* 18. 1971:18–28
Harmatta 1972
HARMATTA, J., Az indoeurópai népek régi település-területei és vándorlásai. *MTA I. OK* 26. 1972:309–324
Harmatta *in MŐT* 1977
HARMATTA, J., Irániak és finnugorok, irániak és magyarok *in* BARTHA A.–CZEGLÉDY K.–RÓNA-TAS A. szerk. *Magyar őstörténeti tanulmányok.* Bp., Akadémiai, 1977:167–182
Harmatta 1999
HARMATTA, J.: alán, avesztai, iráni, óperzsa, párthus, szaka; hettita nyelvek *in* FODOR I. főszerk. *A világ nyelvei.* Bp., Akadémiai, 1999:38–43, 121–125, 602–604, 1100–1102, 1181–1184, 1278–1282; 516–520
Harvey, P., *Buddhism* 1990
HARVEY, P., *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices.* Cambridge/New Delhi, CUP/MML, 1990
Hastings, J. ed. *ERE* II. 1994[R]
HASTINGS, J. ed. *Encyclopaedia of Religion and Ethics* I–XII + Index. Edinburgh, T. & T. Clark, 1908–1926/1994[R]

Hauer, J. W., *Der Vrātya* 1927
HAUER, J. W., *Der Vrātya. Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens* I. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1927
Hawley, J. S.–Wulff, D. M. eds. *Devī* 1996
HAWLEY, J. S.–WULFF, D. M. eds. *Devī. Goddess of India.* Berkeley/Delhi, UCP/MLBD, 1996/1998
Hawley, J. S.–Wulff, D. M. eds. *The Divine Consort* 1984
HAWLEY, J. S.–WULFF, D. M. eds. *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India.* Berkeley/Delhi, Graduate Theological Union/MLBD, 1982/indiai 1984[1], 1995[R]
Hazra, K. L., *Buddhism* 1995
HAZRA, K. L., *The Rise and Decline of Buddhism in India.* New Delhi, MML, 1995
Hazra, R. C., *Purāṇic Records* 1995
HAZRA, R. C., *Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs.* New Delhi, MML, 1995
Hazra, R. C. *Articles* é. n.
Dr. R. C. Hazra, Commemoration Volume. Selected Articles of the Late Dr. R. C. Hazra. Part I. Puranic and Vedic Studies. Ed. by R. Sh. BHATTACHARYA. Varanasi, All-India Kashiraj Trust, é. n. (198?)
Heesterman, J. C., *Royal Consecration* 1957
HEESTERMAN, J. C., *The Ancient Indian Royal Consecration*. The Hague, Mouton, 1957
Heesterman, J. C., Vrātya, *IIJ* 1962
HEESTERMAN, J. C., Vrātya and Sacrifice, *IIJ* 6. 1962:1–37
Heesterman, J. C., *Inner Conflict* 1985
HEESTERMAN, J. C., *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual Kingship, and Society.* Chicago–London, UChP, 1985
Henning, W. B., *Zoroaster* 1951
Henning, W. B., *Zoroaster – Politician or Witch-Doctor.* Ratanbai Katrak Lectures. Oxford, OUP, 1951
Heras, H., *Proto-Indo-Mediterranean* 1953
HERAS, H., *Studies in Proto-Indo-Mediterranean Culture* I. Studies in Indian History of the Indian Historical Research Institute, St. Xavier's College. Bombay, 1953
Herodotos 1892
HERODOTOS *Történeti könyvei, görögül és magyarul.* I–III. Ford. Geréb József. Bp., MTA, 1892

Hérodotosz 1989, 1997[2]
HÉRODOTOSZ, *A görög–perzsa háború.* Ford. Muraközi Gyula. Bibliotheca Classica/Sapientia Humana. [2]Utószó és jegyz. HEGYI DOLORES, II. kv. jegyz. Győri, H. Bp., Európa/Osiris, 1989/1997[2]
Hertel, J., *Die Zeit Zoroasters* 1924
HERTEL, J., *Die Zeit Zoroasters.* Indo-iranische Quellen und Forschungen I. Leipzig, Haessel, 1924.
Herzfeld, E., *Zoroaster* I–II. 1947
HERZFELD, E., *Zoroaster and His World* I–II. Princeton, PUP, 1947
Hésziodosz, *Istenek születése*
HÉSZIODOSZ, *Istenek születése.* Ford. és magy. Trencsényi-Waldapfel Imre. Az Ókortudományi Társaság Kiadványai 6. Bp., Akadémiai, 1967
Hillebrandt, A., *Ritualliteratur* 1897
HILLEBRANDT, A., *Ritualliteratur. Vedische Opfer und Zauber.* Strassburg, K. J. Trübner, 1897
Hillebrandt, A., *Vedic Mythology* I–II. 1927/1980[R]
HILLEBRANDT, A., *Vedic Mythology* I–II. Tansl. by S. R. Sarma. Breslau/Delhi, /MLBD, 1891, 1927[2, rev.]/1980[R]
Hinnels, J. R. ed. *Mithraic Studies* I–II. 1975
HINNELS, J. R. ed. *Mithraic Studies* I–II. Congress of Mithraic Studies 1971. Manchester–Totowa, MUP–Rowman and Littlefield, 1975
Hinüber, O., *Pāli* 1996/1997
HINÜBER, O., *A Handbook of Pāli Literature.* Berlin/New Delhi, Walter de Gruyter/MML, 1996/1997
History and Culture of the Indian People I–XI 1951/1980[R]
The History and Culture of the Indian People I–XI. Gen. ed. R. C. MAJUMDAR. Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1951/1980[5]
Hoernle, A. F. R., Ajivikas, *ERE I.* 1926/1976
HOERNLE, A. F. R., Ājīvikas *in* HASTINGS, J. ed. *ERE* I. 1926/1994:259–268
Homérosz, *Íliász*
Homérosz, *Odüsszeia*
HOMÉROSZ, *Íliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények.* Ford. Devecseri Gábor. Helikon Klasszikusok. Bp., Magyar Helikon, 1960
Hopkins, E. W., *Religions of India* 1885/1977
HOPKINS, E. W., *The Religions of India.* Boston–London/New Delhi, /MML, 1885/1977[R]
Hopkins, E. W., *Great Epic* 1901/1978
HOPKINS, E. W., *The Great Epic Of India, Its Character and Origin.* New York/Calcutta, /Punthi Pustak, 1901/1978

Hopkins, E. W., *India* 1901
HOPKINS, E. W., *India, Old and New, with a Memorial Address.* New York–London, Ch. Scribner's Sons–E. Arnold, 1902
Hopkins, E. W., *Epic Mythology* 1915/1986^{R}
HOPKINS, E. W., *Epic Mythology*. GIAPhA III/IB. Strassburg/Delhi, K. J. Trübner/MLBD, 1915/1986^{R}
Humbach, H., *Die Gathas des Zarathustra* I–II. 1959
HUMBACH, H., *Die Gathas des Zarathustra* I–II. Indo-germanische Bibliothek. Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag, 1959
Humboldt, W. von, *Hegel on the MBh* 1826/1995
HUMBOLDT, W. VON, *G. W. F. Hegel on the Episod of the Mahābhārata known by the name Bhagavad-Gītā.* Ed. and transl. by H. HERRING. Berlin, New Delhi, /ICPhR, 1826/1995
Humphreys, Ch., *Karma and Rebirth* 1983
HUMPHREYS, CH., *Karma and Rebirth.* London, Curzon Press–The Theosophical Publishing House, USA, 1983
Insler, S., *The Gāthās of Zarathustra* 1975
INSLER, S., *The Gāthās of Zarathustra.* Acta Iranica, Troisième Série I. Textes et Mémoirs. Téhéran–Liège, Bibliothèque Pahlavi, 1975
Ions, V., *Indian Mythology* 1967/1983
IONS, V., *Indian Mythology.* London, etc., P. Hamlyn, 1967/1983
Ions, V., *Indiai mitológia* 1991
IONS, V., *Indiai mitológia.* Ford. Simóné Avarossy Éva. Bp., Corvina, 1991
Ivanov, V. V–Toporov, V. N., 1968
IVANOV, V. V.–TOPOROV, V. N., *Sanskrit.* Languages of Asia and Africa. Moscow, Nauka, 1968
Jacobsen, Th., *Treasures of Darkness* 1976
JACOBSEN, TH., *The Treasures of the Darkness. A History of Mesopotamian Religion.* New Haven/London, YUP, 1976
Jagdiswarananda, S., *Hinduism Outside* 1945
JAGDISWARANANDA, SWAMI, *Hinduism Outside India.* Rajkot, Kathiawar, Shri Ramakrishna Ashram, 1945
Jain, J. Ch., *Life in Jaina Canons* 1947/1984
JAIN, J. CH., *Life in Ancient India as Depicted in Jaina Canons and Commentaries, 6th century B.C. to 17th century A.D.* New Delhi, MML, 1947/1984$^{2,\ enl.,\ rev.}$
Jaini, P. S., *Jaina Path* 1979
JAINI, P. S., *The Jaina Path of Purification.* Berkeley, UCP, 1979

Jaiswal, S., *Vaiṣṇavism* 1980/1981

JAISWAL, S., *The Origin and Development of Vaiṣṇavism.* New Delhi, MML, 1980/1981[2, rev.]

Jansen, M.–Urban, G. eds. *Interim Reports* I–II. 1984–1987

JANSEN, M.–URBAN, G. eds. *Interim Reports* I–II. *Reports on Field Work Carried out at Mohenjo-Daro, Pakistan 1982–8; 1983–1984. IsMEO–Aachen-University Mission.* Aachen–Roma, German Reserch-Project Mohenjo-Daro RWTH–Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1984–1987

Jansen, M., *Indus-Zivilisation* 1986

JANSEN, M., *Die Indus-Zivilisation. Wiederentdeckung einer frühen Hochkultur.* Köln, DuMont Buchverlag, 1986

Jansen, M. *et al.* eds. *Forgotten Cities* 1993

JANSEN, M.–MULLOY, M.–URBAN, G. eds. *Forgotten Cities on the Indus. Early Civilization in Pakistan from the 8th to the 2nd millenium BC.* Mainz, Verlag Ph. Von Zabern, 1991

Jansen, M., *Mohenjo-Daro* 1993

JANSEN, M., *Stadt der Brunnen und Kanäle – City of Wells and Drains: Mohenjo-Daro. Wasserluxus for 4500 Jahren – Water Slendour 4500 Years Ago.* Bergisch-Gladbach, Frontinus-Gesellschaft e.V., 1993

Jarrige, J.-F. *in* Lal, B. B.–Gupta, S. P. 1984

Jarrige, J.-F., Towns and Villages of Hill and Plain *in* LAL, B. B.–GUPTA, S. P. eds. *Frontiers of the IC.* New Delhi, Books and Books, 1984:289–300

Johnson, G., *Cultural Atlas of India* 1996

JOHNSON, G., *Cultural Atlas of India, Pakistan, Nepal, Bhutan, Bangladesh & Sri Lanka.* Facts on File, Inc. Oxford, Andromeda Oxford Limited, 1996

Johnson, G., *Az indiai világ atlasza* 1998

JOHNSON, G., *Az indiai világ atlasza: India, Pákisztán, Nepál, Bhutan, Bangládés & Srí Lanká.* Ford. Kertész Balázs. Bp., Helikon–Magyar Könyvklub, 1998

Johnson, W., *Poetry and Speculation* 1980

JOHNSON, W., *Poetry and Speculation of the Ṛg Veda.* Berkeley, UCP, 1980

Johnston, E. H., *Buddhacarita* 1936/1995

JOHNSTON, E. H., *Aśvaghóṣa's Buddhacarita or Acts of the Buddha.* Lahore/New Delhi, /MML, 1936/1995

Jones, Sir William, Literature of the Hindus 1788

JONES, SIR WILLIAM, On the Literature of the Hindus, from the Sanscrit, Communicated by Goverdhan Caul, Translated with a Short Commentary by W. J. *AR* I 1788:340–355, *in* TEIGHNMOUTH ed. *The Works* IV.:93–113

Jones 1786
JONES, SIR WILLIAM, The Third Anniversary Discourse, on the Hindus, delivered 2d of February, 1786 *in AR* I 1786:414–432, továbbá *in* TEIGHNMOUTH III:24–47 és PACHORI 1993:173–178
Jones, Sir William, *The Works* 1807
The Works of SIR WILLIAM JONES I–XIII. Ed. by LORD TEIGHNMOUTH. London, J. Stockdale–J. Walker, 1807
Jones, Sacontala *AR* 1789
Sacontala; or, the Fatal Ring: an Indian Drama. Fordítás *in Asiatick Researches* 1789, újra: London, Printed for Edwards, 1792
Joshi, J. P.–Madhu Bala *in* Possehl ed. 1982
JOSHI, J. P.–MADHU BALA, Manda: a Harappan Site in Jammu and Kashmir, *in* POSSEHL, G. L. ed. *Harappan Civilization. A Contemporary Perspective.* New Delhi, OUP & IBH, in collaboration with AIIS, 1982:185–195
Joshi, J. P.–Madhu Bala–Jassu Ram *in* Lal–Gupta eds. *Frontiers* 1984
JOSHI, J. P.–MADHU BALA–JASSU RAM, The Indus Civilization: a Reconsideration in the Basis of Distribution Maps, *in* LAL, B. B.–GUPTA, S. P. eds. *Frontiers of the Indus Civilization.* New Delhi, Books & Books, 1984:511–530
Joshi, J. R., *Minor Divinities* 1977
JOSHI, J. R., *Some Minor Divinities in Vedic Mythology and Ritual.* Pune, Deccan College, 1977
Joshi, L. M., *Buddha* 1983
JOSHI, L. M., *Discerning the Buddha. A Study of Buddhism and of the Brahmanical Attitude to It.* New Delhi, MML, 1983
Joshi, R. V., *Rituel Kṛṣṇaite* 1959
JOSHI, R. V., *Le rituel de la dévotion Kṛṣṇaite.* Publications de l'Institut Français d'Indologie No. 17. Pondichéry, Institut Français d'Indologie, 1959
Joshi, S. D., *CASS Studies* 1976
JOSHI, S. D. ed. *CASS Studies, No. 3.* Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, Class E. No. 4. Poona, University of Poona, 1976
Kaelber, W. O., *Tapta Mārga* 1989
KAELBER, W. O., *Tapta Mārga. Asceticism and Initiation in Vedic India.* Albany, State University of New York Press, 1989
Kane, P. V., *HD* III. 1973[2]
Kane, P. V., *HD* V. 1977
KANE, P. V., *History of the Dharmaśāstra. Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India* I–V. Government Oriental Series, Class B, No. 6. Poona, BORI, 1968[2, rev., enl.]–1977[2]

Katre, S. M. 1964[2]
KATRE, S. M., *Prakrit Languages and their Contribution to Indian Culture.* Building Centenary and Silver Jubilee Series: 17. Poona, Deccan College, 1964[2]
Keith, A. B., *Taittiriya Sanhita* HOS 18
KEITH, A. B., *The Veda of the Black Yajus School Entitled Taittiriya Sanhita* I–II. HOS 18–19. Cambridge, Mass./Delhi, HUP/MLBD, 1914/1967: I:I–CLXXV
Keith, A. B., *Religion and Philosophy I–II* 1925
KEITH, A. B., *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* I–II. HOS 31–32. Cambridge, Mass.,/Delhi, HUP/MLBD, 1925/1976[2, R]
Keith, A. B. *in* Rapson, E. J. ed. *CHI* 1922
KEITH, A. B., The Age of the Rigveda (Chpt. IV.); Period of the later Samhitās, the Brāhmaṇas, the Āranyakas, and the Upanishads (Chpt.V.) *in* RAPSON, E. J. ed. *The Cambridge History of India* I.: *Ancient India.* Cambridge/New Delhi, CUP/S. Chand & Co., 1922/1987
Kent 1953
KENT, R. G., *Old Persian, Grammar, Texts, Lexicon.* New Haven, Conn., AOS, 1950/1953[2, rev.]
Khan, F. A. 1964
KHAN, F. A., *Indus Valley and Early Iran.* Karachi, Pakistan Dept. of Archaeology, 1964
Khan, F. A. *PA* 2 1965
KHAN, F. A., Excavation at Kot Diji, *Pakistan Archaeology* 2. 1965:13–85
Khan *in* Dani A. H. ed. 1981
KHAN, F. A., Kot Diji Culture: Its Greatness, *in* DANI, A. H. ed. *Indus Civilisation – New Perspectives.* Islamabad, Quaid-i-Azam University, 1981:15–24
Khanna, A. N. 1992[2]
KHANNA, A. N., *Archaeology of India: Retrospect and Prospect.* New Delhi, Clarion-Hind Pocket, 1981/1992[2, enl., rev.]
Kinnier-Wilson, J. V. 1974
KINNIER-WILSON, J. V., *Indo-Sumerian. A New Approach to the Problems of the Indus Script.* Oxford, Clarendon, 1974
Kinsley, D., *Hindu Goddesses* 1986
KINSLEY, D., *Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition.* Berkeley, UCP, 1986
Kinsley, D., *Divine Feminine* 1997
KINSLEY, D., *Tantric Visions of the Divine Feminine. The Ten Mahāvidyās.* Berkeley, UCP, 1997

Knorozov, *Proto-Indica*, 1979
KNOROZOV, Y. V., *Proto-Indica 1968, 1970, 1972, 1973*
KNOROZOV, Y. V.–ALBEDIL, M. F.–VOLCSOK, B. Y., *Proto-Indica 1979;* Москва, Ah CCCP/Hayka, 1965–1981
Kondo, R. *et al., SAA 1995*
KONDO, R.–ICHIKAWA, A.–MORIOKA, T., Taking a Bath at Mohenjo-Daro, *in* ALLCHIN, R.–ALLCHIN, B. eds. *SAA 1995* I–II. New Delhi, OUP & IBH, 1997:I.:127–137
Kőrösi Csoma S. 1982
KŐRÖSI CSOMA S., *Buddha élete és tanításai.* Ford., előszó, jegyz. BODOR A. Téka könyvek. Bukarest, Kriterion, 1972/1982[2, jav.]
Kőrösi Csoma S. I–IV, 1984
[KŐRÖSI CSOMA S.] *Collected Works of Alexander Csoma de Kőrös* I–IV. Bp., Akadémiai, 1984
Körtvélyesi T. 1998
KÖRTVÉLYESI, T., *Szanszkrit nyelvtan.* Bp., A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, 1998
Kramrisch, S., *Hindu Temple* 1946
KRAMRISCH, S., *The Hindu Temple* I–II. Calcutta/New Delhi, University of Calcutta/MLBD, 1946/1976
Kramrisch, S., *Presence of Śiva* 1981
KRAMRISCH, S., *The Presence of Śiva.* Princeton, NJ, PUP, 1981
Kramrisch, S., *Sacred Art* 1983
KRAMRISCH, S., *Exploring India's Sacred Art. Selected Writings.* Philadelphia, UPP, 1983
Kuiper, F. B. J. 1967
KUIPER, F. B. J., The Genesis of a Linguistic Area. *IIJ* 10 1967:81–102
Kumar, S. V., *Holy Water-places* 1983
KUMAR, S. V., *The Paurānic Lore of Holy Water-places with special Reference to Skanda Purāna.* New Delhi, MML, 1983
Küng, H.–Stietencron, H. von, *A hinduizmusról* 1999
KÜNG, H.–STIETENCRON, H. VON, *Párbeszéd a hinduizmusról.* Kereszténység és világvallások. Ford. Szabóné Révész M. Bp., Palatinus Könyvek, 1999
Lal, B. B. 1962
LAL, B. B., A New Indus Valley Provincial Capital Discovered: Excavation at Kalibangan in Northern Rajasthan, *Illustrated London News,* March 24 1962:454–457

Lal, B. B., *India 1947–1997* 1998
LAL, B. B., *India 1947–1997: New Light on the Indus Civilization.* New Delhi, Aryan Books, 1998
Lal, B. B.–Gupta, S. P. eds. *Frontiers* 1984
Lal, B. B.–Gupta, S. P. eds. *Frontiers of the Indus Civilization. Sir Mortimer Wheeler Commemoration Volume.* New Delhi, IAS–IHCS, Books & Books, 1984
Lamotte, É., *Buddhism* 1988
LAMOTTE, É., *History of Indian Buddhism from the Origins to the Śaka Era.* Publications de L' Institut Orientaliste de Louvain 36. Transl. by Sara Webb-Boin. Louvain, Univ. Catholique de Louvain, 1988
Lassen, Ch., *Indische Alterthumskunde* I–IV. 1847–1861
LASSEN, CH., *Indische Alterthumskunde* I–IV. Bonn–London–Leipzig, Verlag von H. B. Koenig–Williams & Norgate–Verlag von L. A. Kittler, 1847–1861
Law, N. N., *Age of the Ṛgveda* 1965
LAW, N. N., *Age of the Ṛgveda.* Calcutta, Firma K. L. Mukhopadhyaya, 1965
Lecoq, P., *Les inscriptions* 1997
LECOQ, P., *Les inscriptions de la Perse achéménide. Traduit du vieux perse, de l'élamite, du babylonien et de l'araméen, présenté et annoté par ~.* Paris, Gallimard, 1997
Leitner, G. W. 1867–71/1877[2]
LEITNER, GOTTLIEB VILMOS = WILHELM G. LEITNER, *The Races and Languages of Dardistan* I–III. Lahore, 1867–1871; 1877[2]
Lénárd J., *Dhammó* I–II. 1911–1913
LÉNÁRD JENŐ, *Dhammó* I–II. I.: *Bevezetés a Buddhó tanába.* II.: *A Negyedik alapigazság. Adalékok a buddhizmus fejlődésének történetéhez. Buddhista modernizmus.* Bp., Franklin, 1911–1913
Lévi, S. *in Mémorial S. L.* 1937
[LÉVI, S.] *Mémorial Sylvain Lévi.* [ed. par J. BACOT] Paris, P. Hartmann, Éditeur, 1937
Lévi, S., Sanscrit au Collège de France, *Mémorial Silvain Lévi* 1937
LÉVI, S., Les origines des une chaire: L' entrée du Sanscrit au Collège de France. *Mémorial Silvain Lévi.* 1937:145–162
Lévi, S., l'Indianisme, *in Mémorial S. L.* 1937
LÉVI, S., Abel Bergaigne et l'Indianisme. *Mémorial Sylvain Lévi.* 1937:1–15
Linguistic Survey of India
Lásd GRIERSON, G. alatt

Lopez, Jr., D. S., *Religions of India* 1995
LOPEZ, JR., D. S., *Religions of India in Practice.* Princeton Readings in Religions. Princeton, N. J., PUP, 1995
Lord Teighnmouth 1807
Lásd JONES, SIR WILLIAM alatt
Lorenzen, D. N., *Kapalikas and Kalamukhas* 1972/1991R
LORENZEN, D. N., *The Kāpālikas and Kālāmukhas. Two Lost Śaivite Sects.* New Delhi, MLBD, 1972/1991[2, rev.]
Macdonell, A. A., *Vedic Mythology* 1897/1974R
MACDONELL, A. A., *Vedic Mythology.* GIAPhA III, 1/A. Strassburg/Delhi, Verlag von K. J. Trübner/MLBD, 1897/1974R
Macdonell, A. A., *A History of Sanskrit Literature* 1899
MACDONELL, A. A., *A History of Sanskrit Literature.* Oxford/New Delhi, OUP/MML, 1899/1972[3rd Indian edition]
Macdonell, A. A.–Keith, A. B., *Vedic Index* I–II. 1912/1982[3R]
MACDONELL, A. A.–KEITH, A. B., *Vedic Index of Names and Subjects* I–II. London/Delhi, /MLBD, 1912/1982[3R]
Mackay, E. J. H., *Chanhu-Daro* 1943
MACKAY, E. J. H., *Chanhu-Daro Excavations 1935–36.* American Oriental Series, 20. New Haven, Conn., 1943
Mackay, E. J. H., *Further Excavations* I–II 1938
MACKAY, E. J. H., *Further Excavations at Mohenjo Daro* I–II. New Delhi, Govt. of India, 1938
Mackay, E.–Mackay, D. 1948/1989R
MACKAY, E., *Early Indus Civilization.* Second, enlarged and revised ed. by D. MACKAY. London/Patna, /Eastern Book House, 1948/1989R
Macnicol, N., *Living Religions* 1934/1979[2]
MACNICOL, N., *Living Religions of the Indian People.* Wilde Lectures, Oxford, 1932–34. London/New Delhi, Student Christian Movement Press/Oriental Reprints, 1979[2]
Mahadevan, I., *Dravidian Parallels* 1970
MAHADEVAN, I., *Dravidian Parallels in Proto-Indian Script.* Reprinted from *Journal of Tamil Studies* II/1 April 1970:1–120
Mahadevan, I. 1977
MAHADEVAN, I., *The Indus Script. Texts, Concordance and Tables.* MASI 77. New Delhi, DG ASI, 1977
Mahadevan, I.–Visvanathan, K. *in* Agrawal, D. P.–Ghosh, A. eds. 1973
MAHADEVAN, I.–VISVANATHAN, K., Computer Concordance of Proto-Indian Signs *in* AGRAWAL, D. P.–GHOSH, A. eds. *Radiocarbon and Indian Archaeology.* Bombay, Tata Institute, 1973:291–304

Mahalingam, T. V. 1974[2]
MAHALINGAM, T. V., *Early South Indian Palaeography.* Madras, University of Madras, 1967/1974[2]
Majumdar, B. B., *Kṛṣṇa*
MAJUMDAR, B. B., *Kṛṣṇa in History and Legend.* Calcutta, UC, 1969
Majumdar, N. G. 1934
MAJUMDAR, N. G., *Explorations in Sind* [during the years 1927-31]. MASI 48. Delhi/Karachi, ASI/Indus Publ., 1934/1981
Makkay J. 1991
MAKKAY J., *Az indoeurópai népek őstörténete.* Bp., Gondolat, 1991
Malalasekera, G. P., *Pāli Proper Names* 1995
MALALASEKERA, G. P., *Dictionary of Pāli Proper Names* I–III. /New Delhi, /MML, 1937/1995
Mallory, J. P. 1989
MALLORY, J. P., *Indo-Europeans. Language, Archaeology and Myth.* London, Thames and Hudson, 1989
Mani, V., *PE* 1975
Mani, V., *Purāṇic Encyclopedia* 1979
MANI, VETTAM, *Purāṇic Encyclopaedia. A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature.* Delhi, MLBD, 1975/1979[R]
Manu törvényei
Manu törvényei: Mānava dharmaśāstra. Szanszkritból ford., bev. és jegyz. BÜCHLER Pál. Az Erdélyi Múzeum-Egyesület Jog- és Társadalomtudományi Szakosztályának Kiadványai. Bp., Benkő, 1915
Marshall, J. *ILN* 1924
MARSHALL, J., First Light on a Long Forgotten Civilization, *Illustrated London News,* 1924. szept. 20:528–532, 548
Marshall, *MD* 1931
Marshall, Sir J., *Mohenjo-Daro* I–III. 1931
MARSHALL, SIR JOHN, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization* I–III. London, A. Probsthain, 1931; New Delhi–Madras, AES, 1996[R]. A vallás-hoz: I. köt. V. fej.: 48–78 és a vonatkozó tárgyi anyag
Masica, C., *Defining a Linguistic Area* 1976
MASICA, C., *Defining a Linguistic Area.* Chicago and London, UChP, 1976
Mayrhofer, M., *KEWA* 1963
MAYRHOFER, M., *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen / A Concise Etymological Sanskrit Dictionary* I–IV. Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag, 1956–1980

Mayrhofer, M. 1974
MAYRHOFER, M., *Die Arier im Vorderen Orient – ein Mythos? Mit einem bibliographischen Supplement.* SÖAW 294:3. Vienna, 1974
McAlpin, D. W. 1981
MCALPIN, D. W., *Proto-Elamo-Dravidian: the Evidence and its Implications.* TAPhS 71:3. Philadelphia, 1981
McCrindle, J. W., *Ptolemy* 1884/1985[R]
MCCRINDLE, J. W., *Ancient India as Described by Ptolemy.* With introd., comm., index. *Indian Antiquary* 1884: London, Tübner and Co., 1885[R], New Delhi, Today and Tomorrow's Printers and Publishers, é. n., ed. by R. JAIN
Meadow, R. H.–Kenoyer, J. M. *in* Allchin and Allchin *SAA 1995* 1997
MEADOW, R. H.–KENOYER, J. M., Excavation at Harappa 1994-1995: New Perspectives on the Indus Script, Craft Activities, and City Organization, *in* ALLCHIN, R.–ALLCHIN, B. eds. *South Asian Archaeology 1995.* 1997:139–172
Meenakshisundaran, T. P., *Tamil Language* 1965
MEENAKSHISUNDARAN, T. P., *A History of Tamil Language*. Deccan College Building Centenary and Silver Jubilee Series 22. Poona, Deccan College, 1965
Megaszthenész, *Indika in* Schwanbeck 1846
MEGASTHENIS *Indica.* Fragmenta collegit, commentationem et indices addidit E. A. SCHWANBECK. Bonn, 1846. Chicago, Argonaut Publishers, 1967[R]
Mehendale, M. A., *On the MBh* 1995
MEHENDALE, M. A., *Reflection on the Mahâbhârata War.* Shimla, IIAS, 1995
Meister, M. W. ed. *Śiva* 1984
MEISTER, M. W. ed., intr. by *Discourses on Śiva. Proceedings of a Symposium on the Nature of Religious Imagery.* Philadelphia, UPP, 1984
Merkelbach, R., *Mithras* 1984
MERKELBACH, R., *Mithras.* Königstein/Ts, Verlag A. Hain Meisenheim GmbH, 1984
Meyer, E. *in* Kuhn, A. ed. 1909
MEYER, E. *in Zeitschrift* ed. A. KUHN, 1909:1–27
Michell, G., *Hindu Temple* 1977/1988
MICHELL, G., *The Hindu Temple. An Introduction to Its Meaning and Form.* Chicago–London, UChP, 1977/1988

Michell, G., *Monuments of India* I. 1989
MICHELL, G., *The Penguin Guide to the Monuments of India.* Vol. I.: *Buddhist, Jain, Hindu*. London, Penguin, 1989
Miller, D. M.–Wertz, D. C., *Monastic Life* 1976
MILLER, D. M.–WERTZ, D. C., *Hindu Monastic Life. The Monks and Monasteries of Bhubaneswar.* London–Montreal, McGill–Queen's University Press, 1976
MLBD Newsletter 1999
MLBD Newsletter: Rakhí Garhí ásatásának tervéről 1999:7–8
Monier-Williams, M., *Religious Thought and Life in India* 1883
MONIER-WILLIAMS, M., *Religious Thought and Life in India.* London, 1883
Monier-Williams, M., *Indian Wisdom* 1893/1978
MONIER-WILLIAMS, M., *Indian Wisdom. The Religious, Philosophical and Ethical Doctrines of the Hindus.* /New Delhi, /Cosmo Publications, 1893/1978
Morgenstierne, G. 1973–1974
MORGENSTIERNE, G., *Irano-Dardica*. Beiträge zur Iranistik 5. Wiesbaden, 1973–1974
Morgan, K. ed. *Hindus* 1953/1987
MORGAN, K. ed. *The Religion of the Hindus.* Delhi, MLBD, 1953/1987^{R}
Mócsy A.–Fitz J. szerk. *Pannonia* 1990
MÓCSY A.–FITZ J. szerk. *Pannonia régészeti kézikönyve.* Bp., Akadémiai, 1990:255–264, 368–373
Mughal, M. R. 1970
MUGHAL, M. R., *The Early Harappan Period on the Greater Indus Valley Civilization.* PhD dissertation, Dept. of Anthropology, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1970, Ann Arbor
Mughal, M. R. *in* Possehl, G., 1979
MUGHAL, M. R., The Present State of Research on the Indus Valley Civilization, *Proceedings of the International Symposium on Moenjo daro, Organised by the Pakistan Dept. of Archaeology.* Karachi, National Book Foundation, 1972: 1–28. Repr. *in* POSSEHL, G. L. ed. *Ancient Cities of the Indus.* New Delhi, Vikas, 1979:90–98
Mughal, R. *PA* 26 1991
MUGHAL, R. M., The Cultural Patterns of Ancient Pakistan and Neighbouring Regions *circa* 7000–1500 B.C. *Pakistan Archaeology* 26/1 1991: 218–237
Mukherjee, S. N., *Jones* 1968
MUKHERJEE, S. N., *Sir William Jones. A Study in Eighteenth Century British Attitudes to India.* Cambridge, CUP, 1968

Murti, T. R. V., *Buddhism* 1955
MURTI, T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System.* London, G. Allen and Unwin Ltd., 1955/1970[R]
Murty, K. S., *Advaita Vedānta* 1959/1974[R]
MURTY, K. S., *Revelation and Reason in Advaita Vedānta.* Waltair–Princeton/Delhi, Andhra Univ.–Princeton/MLBD, 1959/1974[R]
Müller, Max, *HASL* 1859/1926[2]
MÜLLER, MAX, *A History of Ancient Sanskrit Literature so far as It Illustrates the Primitive Religion of the Brahmans.* London, Williams and Norgate, 1859; Delhi, Oxford & IBH, 1926[2]
Müller, M., *Collected Works* 1890
MÜLLER, MAX, *Collected Works* I–IV. Oxford, OUP, 1890
Müller, F. Max ed. *SBE*
MÜLLER, F. MAX ed. *Sacred Books of the East.* 51 kötet, Oxford, OUP, 1879–1904; repr. Delhi, MLBD. 1962–
Müller, M. 1875
MÜLLER MIKSA *Fölolvasásai a nyelvtudományról.* A hatodik kiadás után a Magyar Tud. Akadémia megbízásából ford. Steiner Zsigmond. Bp., Ráth Mór, 1875
Müller, Max 1876
MÜLLER MIKSA *Újabb fölolvasásai a nyelvtudományról.* A Magyar Tud. Akadémia megbízásából a hetedik angol kiadás után ford. Dr. Simonyi Zsigmond. Bp., a M. Tud. Akadémia Könyvkiadó Hivatala, 1876
Nagy Tibor, Misztériumvallások *in Bp. az ókorban I–II.* 1942
NAGY TIBOR, Misztériumvallások *in* SZENDY KÁROLY szerk. *Budapest az ókorban* I–II. Bp., Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1942. II:424–463
Nandi, R. N., *Religious Institutions* 1973
NANDI, R. N., *Religious Institutions and Cults in the Deccan (c. A.D. 600–A.D. 1000).* Delhi, MLBD, 1973
Narayana Ayyar, C. V., *Śaivism* 1974
NARAYANA AYYAR, C. V., *Origins and Early History of Śaivism in South India.* Madras, UM, 1974
Navaratnam, R., *Karttikeya*1973
NAVARATNAM, R., *Karttikeya the Divine Child. Hindu Testament of Wisdom.* Bombay, BhVBh, 1973
Neumann, E., *Great Mother* 1963[2]
NEUMANN, E., *The Great Mother. An Analysis of the Archetype.* Bollingen Series XLVII. Princeton, PUP, 1963

Nevelyeva, Sz. L. 1975
НЕВЕЛЕВА, С. Л., *Мифология древнеиндийского эпоса.* Москва, Наука, 1975
Obeyesekere, G., *Pattinī* 1984
OBEYESEKERE, G., *The Cult of the Goddess Pattinī.* Chicago–London, UChP, 1984
O'Flaherty, W. D., *Śiva* 1973
O'FLAHERTY, W. D., *Śiva the Erotic Ascetic.* Oxford, OUP, 1973
O'Flaherty, W. D., *Evil* 1976
O'FLAHERTY, W. D., *The Origins of Evil in Hindu Mythology.* Berkeley–Los Angeles–London, UCP, 1976
O'Flaherty, W. D., *Women, Androgynes* 1980
O'FLAHERTY, W. D., *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts.* Chicago–London, UChP, 1980
O'Flaherty, W. D., *Sex and Violence* 1985
O'FLAHERTY, W. D., *Tales of Sex and Violence. Folklore, Sacrifice, and Danger in the Jaiminīya Brāhmaṇa.* Chicago–London, UChP, 1985
O'Flaherty, W. D., *Dreams, Illusions* 1984/1987
O'FLAHERTY, W. D., *Dreams. Illusions and Other Realities.* Chicago/Delhi, UChP/MLBD, 1984/1987
O'Flaherty, W. Doniger, *Myths* 1988
O'FLAHERTY, W. D., *Other Peoples Myths. The Cave of Echoes.* New York–London, Macmillan, 1988
O'Flaherty, W. D. ed. *Karma and Rebirth* 1980/1983
O'FLAHERTY, W. D. ed. *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions.* Berkeley/Delhi, UCP/MLBD, 1980/1983
Ogibenin, B. L., *Сруктура* 1968
ОГИБЕНИН, Б. Л., *Структура мифологических текстов „Ригведы".* Москва, Наука, 1968
Oguibenin, B., *Essays on Vedic Culture*, 1998
OGUIBÉNINE, B., *Essays on Vedic and Indo-European Culture.* MLBD Series in Linguistics XII. New Delhi, MLBD, 1998
Ojha, P. Ch., *Aśvattha* 1991
OJHA, P. CH., *Aśvattha in Everyday Life as Related in Purāṇas.* Delhi, Sundeep Prakashan, 1991
Oldenberg, H., *Religion des Veda* 1917[2]
OLDENBERG, H., *Die Religion des Veda.* Berlin, 1894, 1917[2], 1923[3]
Olivelle, P., *Renunciation* I–II. 1986–87
OLIVELLE, P., *Renunciation. A Medieval Debate* I–II. Publications of the Nobili Research Library. Leiden–Vienna–Delhi, Brill-Gerold & Co.–MLBD, 1986–1987

Olivelle, P., *Saṃnyāsa Upaniṣads.* 1992
Olivelle, P., *Saṃnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation.* Transl., intr., notes by ~. New York–Oxford, OUP, 1992
Olivelle, P., *Āśrama System* 1993
Olivelle, P., *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution.* New York–London, OUP, 1993
Olivelle, P., *Asceticism* 1995
Olivelle, P., *Rules and Regulations of Brahmanical Asceticism. Yatidharmasamuccaya of Yādava Prakāśa.* Introd., transl., ed. by ~. SUNY Series in Religion. Albany, N. Y., SUNYP, 1995
Oranszkij I. M., 1963
ОРАНСКИЙ, И. М., *Иранские языки.* ЯЗВА. Москва, Изд. Восточной Литературы, 1963
Pachori, S. S. 1993
Pachori, S. S. ed. *Sir William Jones. A Reader.* Delhi, OUP, 1993
Pande, G. C., *Buddhism* 1957/1974
Pande, G. C., *Studies in the Origins of Buddhism.* Allahabad/Delhi, /MLBD, 1957/1974
Pande, S. *Birth of Bhakti* 1982
Pande, S., *Birth of Bhakti in Indian Religions and Art.* New Delhi, Books & Books, 1982
Pandey, R. B., *Saṃskāras* 1969
Pandey, R. B., *Hindu Saṃskāras. Socio-religious Study if the Hindu Sacraments.* Delhi, MLBD, 1969[2, rev.]/1987[R]
Pap, Á., *Śiva Paśupati* 1991
Pap Ágnes, *Śiva Paśupati aspektusa.* Bölcsészdoktori értekezés, Bp., 1991
Parpola, A. *et al.* 1969, 1970
Parpola, A.–Koskenniemi, S.–Parpola, S.–Aalto, P., *Decipherment of the Proto-Dravidian Inscriptions of the Indus Civilization: a First Announcement.* Copenhagen, SIAS, 1969; Uők, *Progress in the Decipherment of the Proto-Dravidian Indus Script.* Uo., 1969; Uők, *Further Progress in the Indus Script Decipherment*. Uo., 1970
Parpola, A., *Jaiminīya Sāmaveda* 1973
Parpola, A., *The Literature and Study of the Jaiminīya Brāhmana.* Helsinki, Tiedeakatemia, 1973
Parpola, A., *Deciphering* 1994
Parpola, A., *Deciphering the Indus Script.* Cambridge, CUP, 1994
Pereira, J., *Hindu Theology* 1991
Pereira, J., *Hindu Theology. Themes, Texts and Structures.* Ed., introd., notes by ~. /Delhi, /MLBD, 1976/1991

Phillips, M., *Vedas* 1894/1976[R]
PHILLIPS, M., *The Teaching of the Veda. Origin and Development of Religion.* /New Delhi, /Seema Publications, 1894/1976
Pillay, K. K. 1975
Pillay, K. K., *A Social History of the Tamils.* Madras University Historical Series 25, Madras, UM, 1969/1975[2]
Possehl, G. L. ed. *Ancient Cities* 1979
POSSEHL, G. L. ed. *Ancient Cities of the Indus.* New Delhi, Vikas, 1979
Possehl, G. L., *IC in Saurashtra* 1980
POSSEHL, G. L., *Indus Civilization in Saurashtra.* Delhi, ASI–B. R. Publishing Corporation, 1980
Possehl, G. L. ed. *Harappan Civilization* 1982
POSSEHL, G. L. ed. *Harappan Civilization*. New Delhi, OUP & IBH Publ. Co.–AIIS, 1982
Possehl, G. ed. *SAA Studies* 1992
POSSEHL, G. L. ed. *South Asian Archaeology Studies.* Oxford & IBH, 1992
Possehl, G. L.–Raval, M. H., *Rojdi* 1989
POSSEHL, G. L.–RAVAL, M. H., with contribution from CHITALWALA Y. M. *et al., Harappan Civilization and Rojdi.* Oxford, OUP & IBH–AIIS, 1989
Possehl, G. L., *Indus Age* 1996
POSSEHL, G. L., *Indus Age. The Writing System.* Delhi–Calcutta, OUP & OUP, 1996
Potter, K. H., *Presuppositions* 1963/1976
POTTER, K. H., *Presuppositions of India's Philosophies.* Prentice-Hall Philosophy Series. Englewood Cliff, N. J./Westport, Co., Prentice-Hall Inc./Greenwood Press, 1963/1976[R]
Potter, K. ed. *EIPh*
Potter, K. ed. *EIPh* I Bibliography 1983[2, rev.]
POTTER, K. ed. *Encyclopaedia of Indian Philosophies* I–VII–. Delhi, MLBD, 1970/1983[2, rev.]–1996
Prasad, R. C., *The Upanayana* 1997
PRASAD, R. C., *The Upanayana. The Hindu Ceremonies of the Sacred Thread.* Delhi, MLBD, 1997
Prinsep, J. *JRASB* 1838
Prinsep, J., On the Edicts of Piyadasi, or Asoka... *JRASB* VII 1838:219–282. Partially reprinted *in* ALLCHIN, F. R.–CHAKRABARTI, D. K. eds. *A Source-book of Indian Archaeology* I. New Delhi, MML, 1979:9
Pritchard, J. B., *ANET* 1969
PRITCHARD, J. B., *Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament.* Third ed. with *Supplement.* Princeton, N. J., PUP, 1969/1992[5P]

Puskás I. *in VIL* 1970–1996

PUSKÁS I. *in* KIRÁLY I. főszerk. *Világirodalmi Lexikon* I–XIX. Bp., Akadémiai, 1970–1996

Puskás I. 1978

PUSKÁS, I., *A prae-ārya India. A régészeti, nyelvészeti és vallástörténeti források történeti értékeléséhez.* Kandidátusi értekezés. Bp., 1978

Puskás I., A védikus társadalom 1978

PUSKÁS I., A védikus társadalom kialakulásának előzményeiről, *Századok* 1978/1:98–109

Puskás, I., Indian Religions 1980

PUSKÁS, I., Indian Religions in the Classical Sources, *in* MAITY, S. K.–THAKUR, U.–NARAIN, A. K. eds. *Studies in Orientology. Essays in Memory of Prof. A. L. Basham.* Agra, Y. K. Publishers, 1988

Puskás, I., *Istenek tánca.* 1984

PUSKÁS I., *Istenek tánca. Rövid áttekintés az indiai vallásokról.* Bp., Gondolat, 1984

Puskás, I. *in SAA 1981* 1984

PUSKÁS, I., Society and Religion in the Indus Valley Civilization, *in* ALLCHIN, B. ed. *South Asian Archaeology 1981.* Cambridge, CUP, 1984:162–165

Puskás I., *Roots of the Hinduism* 1985

PUSKÁS, I., *At the Roots of the Hinduism.* Paper, published for the Theme Group Four „Social, Political and Economic Systems, Assembly of the World's Religions, Nov. 15–21, 1985, McAfee, N. J., USA"

Puskás I., *India bibliográfia* 1991

PUSKÁS, I., *India bibliográfia / India Bibliography.* Bibliotheca Orientalis Hungarica XXXV. Bp., Akadémiai, 1991

Puskás I., *Hinduizmus* 1991

PUSKÁS I., *Hinduizmus. Források.* Keleti vallások 10. Bp., Kőrösi Csoma Társaság, 1991

Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy* 1923/1992

RADHAKRISHNAN, S., *Indian Philosophy* I–II. Oxford/New Delhi, OUP/OUP, 1923/1992: Centenary edition

Radhakrishnan, S., *The Principal Upaniṣads* 1953/1974

RADHAKRISHNAN, S., *The Principal Upaniṣads.* Ed., introd., text., transl., notes by ~. Muirhead Library of Philosophy. London–New York, G. Allen & Unwin–Humanities Press, 1953/1974[4]

Ramaswami Iyengar, M. S. *in Eminent Orientalists* 1922/1991

RAMASWAMI IYENGAR, M. S., James Fergusson, *in Eminent Orientalists.* New Delhi, AES, 1991:81–94

Ramaswamy, C. *in* Possehl, G. L. ed. 1979
Ramaswamy, C., Monsoon over the Indus Valley during the Harappan Period, *in* POSSEHL, G. L. ed. *Ancient Cities of the Indus.* New Delhi, Vikas, 1979:243–244
Ramaswamy, V., *Walking Naked* 1997
RAMASWAMY, V., *Walking Naked. Women, Society, Spirituality in South India.* Shimla, IIAS, 1997
Rao, S. R., *Lothal* 1979
RAO, S. R., *Lothal, a Harappan Port Town (1955–62)* I–II. MASI 78. New Delhi, ASI, I:1979, II:1985
Rao, S. R. *Indus Script* 1982
RAO, S. R., *The Decipherment of the Indus Script.* Bombay, Asia Publishing House, 1982
Rao, S. R., *Dawn and Devolution* 1996
RAO, S. R., *Dawn and Devolution of the Indus Civilization.* New Delhi, Aditya Prakashan, 1991
Rapson, E. J. ed. *CHI* I 1922/1987^{R}
Lásd a *Cambridge History of India* I. alatt
Raychaudhuri, H., *Indian Antiquities* 1989^{3}
RAYCHAUDHURI, H., *Studies in Indian Antiquities.* Calcutta, University of Calcutta, 1957/1989$^{3,\ rev.,\ enl.}$
Renfrew, C. 1987
RENFREW, C., *Archaeology and Language: The Puzzle of the Indo-European Origins.* London, Th & H, 1987
Renfrew, C.–Bahn, P., *Régészet* 1999
RENFREW, C.–BAHN, P., *Régészet. Elmélet, módszer, gyakorlat.* Ford. Dezső T. *et al.* London/Bp., Thames and Hudson/Osiris, 1996^{2}/1999
Renou, L., *Bibliographie védique* 1931
RENOU, L., *Bibliographie védique.* Paris, 1931
Renou, L., *Les écoles védiques* 1947
RENOU, L., *Les écoles védiques et la formation du Veda.* Paris, 1947
Renou, L., *Religions* 1953/1972
RENOU, L., *Religions of Ancient India*. Tr. by Sh. M. Fynn. Jordan Lectures 1951. London/New Delhi, Athlone Press/MML, 1953/1972
Rhys Davids, Mrs., *Sakya* 1928/1978
RHYS DAVIDS, Mrs. [C.], *Sakya of Buddhist Origins.* London/New Delhi, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co./MML, 1928/1978^{R}
Rhys Davids, Mrs., *Manual* 1932/1978
RHYS DAVIDS, Mrs. [C.], *A Manual of Buddhism.* London/New Delhi, The Sheldon Press/MML, 1932/1978

Rhys Davids, Mrs., Outlines 1938/1978
RHYS DAVIDS, Mrs. [C.], *Outlines of Buddhism.* London/New Delhi, Methuen & Co./MML, 1938/1978
Rhys Davids, T. W., *Buddhist India* 1903/1987
RHYS DAVIDS, T. W., *Buddhist India.* London/Delhi, /MLBD, 1903/1987[7R]
Robinson, F. ed. *Cambr. Enc. of India* 1989
ROBINSON, F. ed. *The Cambridge Encyclopaedia of India, Pakistan, Bangladesh, Sri Lanka, Nepal, Bhutan and Maldives.* Cambridge, CUP, 1989
Rossi, A. V. 1979
ROSSI, A. V., *Iranian Lexical Elements in Brāhūī.* IUO Seminario di Studi Asiatici VIII. Naples, IUO, 1979
Roy, K., *in Champakalakshmi* ed. 1996
ROY, KUMKUM, Vedic Cosmogonies: Conceiving/Controlling the Creation, *in* R. CHAMPAKALAKSHMI–S. GOPAL eds. *Tradition, Dissent and Ideology. Essays in Honour of Romila Thapar.* Delhi, OUP, 1996:9–19
Ruzsa F., *Szánkhja* 1997
RUZSA FERENC, *A klasszikus szánkhja filozófiája.* H. n., Farkas Lőrinc Imre, 1997
Sahni, D. R., *ARASI 1923–25* 1926
SAHNI, D. R., Harappa, *ARASI 1923–24* 1926:52–54; *ARASI 1924–25* 1927:60–88
Sankalia, H. D., *Prehistory and Protohistory* 1974[rev.]
SANKALIA, H. D., *Prehistory and Protohistory of India and Pakistan.* Bombay/Poona, /Deccan College, 1963/1974[2, rev.]
Sankalia, H. D. *et al., Chalcolithic Navdāṭoli* 1971
SANKALIA, H. D.–DEO, S. B.–ANSARI, Z. D., *Chalcolithic Navdāṭoli: the Excavation at Navdāṭoli, 1957–59.* Poona-Baroda, Deccan College, 1971
Sankalia, H. D.–Deo, S. B., *Nasik and Jorwe* 1955
SANKALIA, H. D.–DEO, S. B., *Report Excavations at Nasik and Jorwe, 1950–51.* Poona, Deccan College, 1955
Saposnyikova, L.V., *A dzsungel ösvényei* 1980
SAPOSNYIKOVA, L. V., *A dzsungel ösvényei.* Ford. Auer Kálmán. Univerzum Könyvtár. Bp., Kossuth, 1980 (az orosz eredeti: 1968)
Szarianidi, V. I. 1977
САРИАНИДИ, В. И., *Древние земледельцы Афганистана.* Москва, Наука, 1977
Sarianidi, V. I., New Finds in Bactria, *in* Taddei, M. ed. *SAA 1977* II. 1979
SARIANIDI, V. I., New Finds in Bactria and Indo-Iranian Connections, *in* TADDEI, M. ed. *SAA 1977* I–II. Naples, IUO, 1979. II:643–659

Sarianidi, V. I., *Afghanistan* 1986
SARIANIDI, V. I., *Die Kunst des alten Afghanistan.* Übersetz. S. Grebe. Leipzig, VEB E. A. Seemann Verlag, 1986
Sarkar, J. Commemoration Volume 1958
Essays Presented to Sir Jadunath Sarkar. Chief ed. H. R. GUPTA. Hoshiarpur, Panjab University, 1958
Schaeder, H. H., *Orient und Okzident* 1960
SCHAEDER, H. H., Gott und Mensch in der Verkündigung Zarathustras, *in* UŐ, *Der Mensch in Orient und Okzident. Grundzüge einer eurasiatischen Geschichte.* Sammlung Piper. München, R. Piper & Co. Verlag, 1960:83–106
Schaeder, H. H. *in* Schlerath, B. ed. *Zarathustra* 1970
SCHAEDER, H. H. *in* SCHLERATH, B. ed. *Zarathustra.* Wege der Forschung, Bd. CLXIX. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1970
Schlegel, F. *Sprache und Weisheit* 1808
SCHLEGEL, F., *Über die Sprache und Weisheit der Inder: ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde.* Heidelberg, Mohr und Zimmer, 1808
Schmidt J., *Buddha* 1920/1924[2]
SCHMIDT JÓZSEF, *Buddha élete, tana, egyháza.* Bp., Kazinczy, 1920. Második kiadása: *Ázsia világossága. Buddha élete, tana, egyháza.* Bp., Athenaeum, 1924
Schmidt József, *A szanszkrit irodalom története* 1923
SCHMIDT JÓZSEF, *A szanszkrit irodalom története.* Az Élet és Tudomány sorozatban. Bp., Athenaeum, 1923
Schwab, R., *The Oriental Renaissance* 1984
SCHWAB, R., *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East 1680–1880.* (Az eredeti: La Renaissance orientale) Transl. by G. Patterson-Black and V. Reinking. Paris/New York, Payot/Columbia UP, 1950, 1984
Schwartzberg 1978
Schwartzberg, J., *Atlas* 1978
SCHWARTZBERG, J. ed. *A Historical Atlas of South Asia.* With collaboration with SHIVA G. BAJPAI and RAJ B. MATHUR. Chicago–London, UChP, 1978
Selvanayagam, I., *Vedic Sacrifice* 1996
SELVANAYAGAM, I., *Vedic Sacrifice: Challenge and Responses.* New Delhi, Manohar, 1996
Sen, Chitrabhanu, *Dictionary of Vedic Rituals* 1978
SEN, CH., *Dictionary of Vedic Rituals Based on the Śrauta and Gṛhya Sūtras.* Delhi, Concept, 1978

Sharma, B. N., *Festivals* 1978
SHARMA, B. N., *Festivals of India.* New Delhi, Abhinav, 1978
Sharma, G. R, *Excavations at Kauśāmbī* 1957–59
SHARMA, G. R., *Excavations at Kauśāmbī 1949–50.* MASI 74. Delhi, ASI, 1958. *Excavations at Kauśāmbī 1957–59.* Allahabad, 1960
Sharma, K., *Bhakti* 1987
SHARMA, K., *Bhakti and the Bhakti Movement. A New Perspective. Study in the History of Ideas.* New Delhi, MML, 1987
Sharma, R. S. 1990[3]
SHARMA, R. S., *Śūdras in Ancient India. A Social History of the Lower Order down to circa A. D. 600.* Delhi, MLBD, 1958/1990[3, rev.]
Sharma, R. S., *Transition* 1992
SHARMA, R. S., *Transition from Antiquity to the Middle Ages in India.* K. P. Jayaswal Memorial Lecture Series 9. Patna, K. P. Jayaswal Research Institute 1992
Sharma, R. S., Migration 1996
SHARMA, R. S., Migration and Archaeological Cultures, *in* K. M. SHRIMALI ed. *Indian Archaeology Since Independence.* Delhi, ASHA, 1996. 47–52
Shastri, H., *Tara* 1925
SHASTRI, H., *The Origin and Cult of Tara.* MASI 20. Calcutta/New Delhi, Govt. of India/Indological Book Corporation, 1925/1977
Shirashi, R., *Asceticism* 1996
SHIRASHI, R., *Asceticism in Buddhism and Brahmanism. A Comparative Study.* Buddhica Britannica, Series Continua VI. Tring, U. K., The Institute of Buddhist Studies, 1996
Simon R., *AA* 38 1998
SIMON RÓBERT, Dārā Shokūh on the Confluence of Two Religions and Culture, *Acta Antiqua 38* 1998:241–251
Sircar, D. C. 1967
SIRCAR, D. C., *Cosmography and Geography in Early Indian Literature.* Sir William Meyer Endowment Lectures in History 1965–66, University of Madras. Calcutta, Indian Studies: Past and Present, 1967
Sircar, D. C., *Religious Life* 1971
SIRCAR, D. C., *Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India.* Delhi, MLBD, 1971
Sircar, D. C., 1977
SIRCAR, D. C., *Early Indian Numismatic and Epigraphical Studies.* Calcutta, Indian Museum, 1977

Sircar, D. C. ed. *Bhakti Cult* 1970
SIRCAR, D. C. ed. *The Bhakti Cult and Ancient Indian Geography.* Calcutta, UC, 1970
Sivaramamurti, C., *Śatarudrīya* 1976
SIVARAMAMURTI, C., *Śatarudrīya. Vibhūti of Śivas Iconography.* New Delhi, Abhinav, 1976
Skilton, A., *Buddhizmus* 1997
SKILTON, A. (STHIRAMATI DHARMACSÁRI), *A buddhizmus rövid története.* Ford. Agócs Tamás. Egyetemi Könyvtár. Bp., Corvina, 1997
Smith, V. A., *Oxford History of India* 1958
SMITH, V. A., *The Oxford History of India.* Third ed. by P. SPEAR. Revised by SIR MORTIMER WHEELER, A. L. BASHAM, J. B. HARRISON, pt. II. rewritten by P. SPEAR. Oxford, Clarendon, 1958
Spate, O. H. K.–Learmonth, A. T. A., *India and Pakistan* 1967/1984[R]
SPATE, O. H. K.–LEARMONTH, A. T. A., *India and Pakistan. A General and Regional Geography.* London/New Delhi, Methuen & Co./MML, 1967[3, rev.]/1984[R]
Srinivasa Aiyangar, M., *Tamil Studies* 1986[R]
SRINIVASA AIYANGAR, M., *Tamil Studies. Essays on the History of the Tamil People, Language, Religion and Literature.* Madras/New Delhi, MU/AES, /1986[R]
Srinivasa Aiyangar, P. T. 1914
Srinivasa Aiyangar, P. T., *Prae-Aryan Tamil Culture.* Madras/New Delhi, /AES, 1914/1985
Srivastava, S. L., *Folk Culture* 1974
SRIVASTAVA, S. L., *Folk Culture and Oral Tradition. A Comparative Study of Regions In Rajasthan and Eastern U. P.* New Delhi, Abhinav, 1974
Stein A. 1929
STEIN, AUREL, *An Archaeological Tour in Wazīristān and Northern Balūchistān.* MASI 37. Calcutta, Govt. of India, 1929
Stein A. 1931
STEIN, A., *An Archaeological Tour in Gedrosia*. MASI 43. Calcutta, Govt. of India, 1931
Stevenson, S., Mrs., *Twice-Born* 1920/1971
STEVENSON, S., Mrs., *The Rites of the Twice-Born.* London/New Delhi, OUP/Oriental Book Reprint Corporation, 1920/1971[2]
Stutley, M., The Aśvamedha, *Folklore 80* 1969
STUTLEY, M., The Aśvamedha. *Folklore 80* 1969:253–261

Stutley, M. & J. Hinduism 1977
STUTLEY, MARGARET and JAMES, *A Dictionary of Hinduism, Its Mythology, Folklore and Development 1500 B. C. – A. D. 1500.* London and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1977
Stutley, M., *Magic and Folklore* 1980
STUTLEY, M., *Ancient Indian Magic and Folklore, An Introduction.* London and Henley, Routledge and Kegan Paul, 1980
Sörensen, S., *MBh Index* 1904/1978
SÖRENSEN, S., *An Index to the Names in the Mahā-Bhārata, with Short Explanations and Concordance to the Bombay and Calcutta Editions and P. C. Roy's Translation.* London/Delhi, E. Benn Ltd./MLBD, 1904/1978R
Subbarayappa, B. V. 1996
SUBBARAYAPPA, B. V., *Indus Script. Its Nature and Structure.* Madras, New Era, 1996
Subramuniyaswami, S. S., *Loving Ganeśa* 1996
SUBRAMUNIYASWAMI, S. S., *Loving Ganeśa Hinduism's Endearing Elephant-Faced God.* Himalayan Academy, USA-Delhi, MLBD, 1996USA, 1998India
Syrkin, A. Ja. 1971
СЫРКИН, А. Я., *Некоторые проблемы изучения упанишад.* Москва, Наука, 1971
Téchy O., *Buddha* 1986
TÉCHY OLIVÉR, *Buddha.* Szerk., előszó, annotált mutató: PUSKÁS ILDIKÓ. Bp., Gondolat, 1986
Thapar, B. K. *Discoveries in India* 1985
THAPAR, B. K., *Recent Archaeological Discoveries in India.* Paris, UNESCO, The Centre for East Asian Cultural Studies, 1985
Thapar, R., *From Lineage* 1990
THAPAR, R., *From Lineage to State. Social Formations in the Mid-First Millenium B.C. in the Ganga Valley.* Delhi, OUP, 1990
The Gazetteer of India I. 1965
The Gazetteer of India. Country and People. I. Govt. of India, Publication Division, 1965
The Gazetteer of India II. 1973
The Gazetteer of India. History and Culture. Govt. of India, Ministry of Education and Social Welfare, 1973
Thomas, E. J., *Buddha* 1949/1992
THOMAS, E. J., *The Life of Buddha as Legend and History.* London/New Delhi, Kegan Paul/MML, 1949/19923, rev., R

Tilak, B. G., *Arctic Home* 1903/1956[R]
TILAK, B. G., *The Arctic Home of the Vedas Being also a New Key to the Interpretation of many Vedic Texts and Legends.* Poona, Tilak Bros, 1903/1956[R]
Tilak, B. G., *Orion* 1892/1893
TILAK, B. G., *The Orion or Researches into the Antiquity of the Vedas.* Bombay, 1892/1893[2]
Tyagi, I. C. T., *Shaivism* 1982
TYAGI, I. C. T., *Shaivism in Ancient India from the Earliest Times to c. A. D. 300.* Meerut, Meenakshi Prakashan, 1982
Ulansey, D., *Mithraic Mysteries* 1989
ULANSEY, D., *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology & Salvation in the Ancient World.* New York–Oxford, OUP, 1989
Upadhyay, G. P., *Brāhmanas 1978*
UPADHYAY, G. P., *Brāhmaṇas in Ancient India. A Study of the Role of the Brāhmaṇa Class from c. 200 BC to c. AD 500.* New Delhi, MML, 1978
Varma, V. P., *Early Buddhism* 1973
VARMA, V. P., *Early Buddhism and Its Origins.* New Delhi, MML, 1973
Vājapeya Sacrifice 1955
The Śrauta Ritual and the Vājapeya Sacrifice. Poona, The Vājapeya Performance Committee, 30th October, 1955
Vyas, S. N., *Rāmāyana Age* 1988
VYAS, S. N., *India in the Rāmāyana Age.* Delhi, Atma Ram and Sons, 1988
Vats, M. S., *Harappa* I–II. 1940
VATS, M. S., *Excavations of Harappa, Being an Account of Archaeological Excavations at Harappā Carried out Between the Years 1920–21 and 1933–34* I–II. Delhi, Govt. of India, 1940
Vekerdi J., *VIL* V. 1977
Vekerdi J.–Puskás I., *VIL* XIV. 1992
Indiai irodalmi címszavak a *Világirodalmi Lexikon* 1–19. Főszerk. KIRÁLY I. Bp., Akadémiai, 1970–1996 köteteiben
Vermaseren, M. J., Mithras in der Römerzeit, *in* OrRR 1981
VERMASEREN, M. J. ed. *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain.* OrRR 93. Leiden, Brill, 1981: VERMASEREN, M. J., 96–120
Wasson, R. Gordon, *Soma* 1968
WASSON, R. GORDON, *Soma. Divine Mushroom of Immortality.* Ethnomycological Studies 1. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1968

Weber, A., *Indische Studien*

WEBER, A., *Indische Studien* I–XVIII. Berlin, 1849–1898

Weber, A., *The HIL* 1981[R]

WEBER, A., *The History of Indian Literature.* Trübner's Oriental Series. Transl. from the second German edition by J. Mann and Th. Zachariae. Delhi, Takshila Harbounds, 1981. A német eredeti: 1852, 1875, 1878[2]

Weber, Max, *Religion of India* 1992

WEBER, MAX, *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism.* Transl. by H. H. Gerth and D. Martindale. /New Delhi, The Free Press/MML, 1958/1992 (németül: 1920)

Wheeler, *AI* 1947

WHEELER, SIR M., Harappa 1946: the Defences and Cemetery R 37. *Ancient India* 3 1947:58–130, plts 15–60

Wheeler, Sir M., *Early India* 1959

WHEELER, SIR M., *Early India and Pakistan to Ashoka.* Ancient Peoples and Places. London, Thames and Hudson, 1959

Wheeler, Sir M., *Civilizations* 1966

WHEELER, SIR M., *Civilizations of the Indus Valley and Beyond.* London, Thames and Hudson, 1966

Wheeler, *The Indus Civilization* 1953/1968[3]

WHEELER, SIR M., *The Indus Civilization.* Supplementary volume to the Cambridge History of India. Cambridge, CUP, 1968[3]

Wheeler, *Still Digging* 1956

WHEELER, SIR M., *Still Digging.* New York, E. P. Dutton & Co., 1956

Whitehead, H., *Village Gods* 1921

WHITEHEAD, H., *The Village Gods of South India.* Calcutta, YMCA–London, OUP, 1921. Repr. New Delhi, Cosmo Publications, 1983

Williams, M., *Religious Thought* 1883/1974

WILLIAMS, M., *Religious Thought and Life in India. Vedism, Brahmanism and Hinduism.* London/New Delhi, J. Murray/Oriental Book Reprint, 1883/1974

Winternitz, M., *HIL* I–III. 1905/1981

WINTERNITZ, M., *A History of Indian Literature* I–III. A new authoritative translation from original German by V. Srinivasa Sarma. Delhi, MLBD, 1905/1981/1990[R]

Woodroffe, Sir John, *Śakti and Śakta* 1918/1975[8]

WOODROFFE, SIR J., *Śakti and Śākta.* Madras, Ganesh and Co., 1918/1972

Zaehner, R.C., *Zurvan* 1955/1972

ZAEHNER, R. C., *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma.* New York, Biblo and Tannen, 1955/1972[2]

Zend-Avesta 1887/1988
The Zend-Avesta. Transl. by L. H. Mills. SBE 31. London/Delhi, MLBD, 1887/1988[R]
Zide, N. H. ed. 1978
ZIDE, N. H. ed. *Studies in Comparative Austro-Asiatic Linguistics.* Indo-Iranian Monographs 5. The Hague, Mouton, 1966
Zimmer, H. *Myths and Symbols* 1972
ZIMMER, H., *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization.* Ed. by J. CAMPBELL. Bollingen Series VI. Princeton, PUP, 1972
Zimmer, H., *Philosophies of India* 1951/1974
ZIMMER, H., *Philosophies of India.* Ed. by J. CAMPBELL. Bollingen Series XXVI. Princeton, PUP, 1969

További források:

Rigvéda
Die Hymnen des Rigveda I–II. Hrsg. von TH AUFRECHT. Indische Studien 6. Berlin, Ferd. Dümmler's Verlag Buchhandlung, 1861–1862
Rig Veda. A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes. Edited by B. A. VAN NOOTEN and G. B. HOLLAND. HOS 50. Cambridge, Mass., Dept. of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, 1994
Ṛksūktaśatī. Selected Hymns from the Ṛgveda with Important Pradapāṭha. English translation, critical notes, select glossary and indices by H. D. VELANKAR. Bhāratiya Vidyā Series No. 30. Bombay, BhVBh, 1972
The Rig Veda. An Anthology. One Hundred and Eight Hymns. Selected, translated and annotated by W. D. O'FLAHERTY. Harmondsworth, Middlessex, Penguin, 1981
Himnuszok [23] a *Rigvédá*ból *in Szanszkrit líra.* Vál., szanszkrit eredetiből fordította és a jegyzeteket írta VEKERDI JÓZSEF. Lyra Mundi. Bp., Európa, 1988:9–50

Upanisadok
Titkos tanítások. Válogatás az upanisadokból. Vál., ford., utószó, jegyzetek VEKERDI JÓZSEF. Prométheusz Könyvek 14. Bp., Helikon, 1987

BhagavadGítá
A Magasztos Szózata. Bhagavad Gítá. Ford. Lakatos István. Szanszkrit eredetiből prózára ford., utószó, jegyz. VEKERDI JÓZSEF. Bp., Európa, 1987

Bhagavad-Gítá. A Magasztos Szózata. Szanszkrit eredetiből magyar prózára ford., utószó, jegyz. VEKERDI JÓZSEF. Bp., Terebess Collection, 1997

Eposzok

Mahābhārata I–XIX. Critically edited by V. S. SUKTHANKAR–S. K. BELVALKAR–P. L. VAIDYA. POONA, BORI, 1933–1959

Mahābhārata I–III. Transl., ed. by J. A. B. BUITENEN. Chicago–London, ChUP, 1973–1978

Rámájana és Mahábhárata. Prózában elbeszéli BAKTAY ERVIN. Bp., Európa, 1960

Mahábhárata. Részletek az eposzból. Ford. Szerdahelyi István. Szanszkritból prózára fordította Tóth Edit. Vál., utószó, jegyz. VEKERDI JÓZSEF. A Világirodalom Klasszikusai sorozatban. Bp., Európa, 1965

Mahábhárata – Rámájana. (Epizódok az eposzokból.) Ford. többen. Vál., utószó, jegyz. VEKERDI JÓZSEF. A Helikon Klasszikusok sorozatban. Bp., Magyar Helikon, 1964

Rámájana. Ford. Jánosy István. Bev. és jegyz. SZENTMIHÁLYI SZABÓ PÉTER. Bp., Móra, 1978

Rámájana. Szanszkrit eredetiből ford., előszó és jegyz. VEKERDI JÓZSEF. Bp., Terebess Collection, 1967

Szávitrí. Az asszonyi hűség dícsérete. Négy ókori ind rege az eposzokból, vál., ford. VEKERDI JÓZSEF, műford. Jánosy István. Bp., Magyar Helikon, 1962

Buddhista szövegek

Buddha beszédei. Vál., páliból ford., jegyz. utószó VEKERDI JÓZSEF. Bp., Helikon, 1989

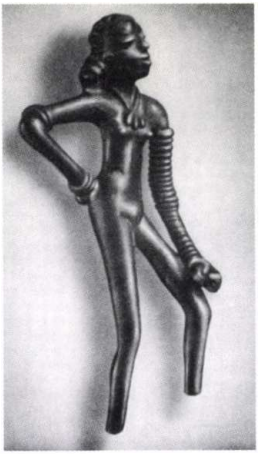
Dzsátakák. Buddhista születéstörténetek. Vál., páliból ford., jegyz., utószó VEKERDI JÓZSEF. Bp., Terebess Kiadó, 1998

A bhaktihoz

DZSAJAVÉDA, *Gítá Góvinda. Pásztorének.* Ford. Weöres Sándor. Nyersford. Vekerdi József. Bp., Magvető, 1982

ÁNANDGHAN, *A Jótudásúhoz a nőhöz az istenhez.* Vál., a bradzs eredetiből prózára ford., előszó BANGHA IMRE. Versford. Déri Balázs. Új-Delhi, DMTKK, 1996

BANGHA IMRE–DÉRI BALÁZS, *Távollét. Mírá hercegnő misztikus versei és legendája.* Bp., Argumentum, 1997

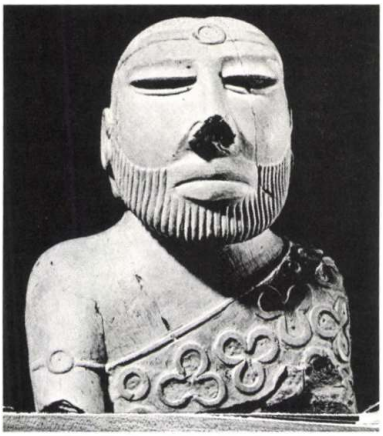


1. Templomi táncosnő (dévadászi?) bronzszobrocskája Mohendzsó-Dáróból, i. e. III. évezred

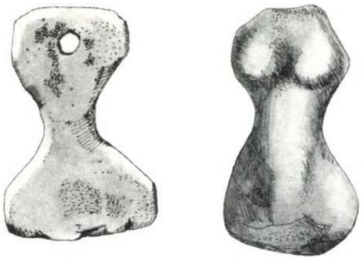
2. Az Indus Civilizáció leggyakoribb pecsételőábrája az egyszarvú. Hatalmi szimbólum lehetett. Mohendzsó-Dáró, i. e. III. évezred

3. Bráhmaní (zebu-) bikát ábrázoló pecsételő lenyomata. Mohendzsó-Dáró, i. e. III. évezred

4. Harappái férfitorzók. (Táncoló istenek?) Harappá, i. e. III. évezred

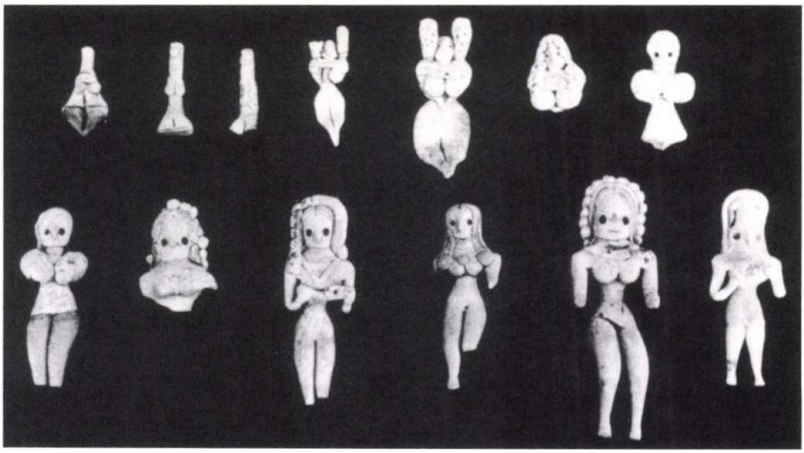


5. Lóheremintás leplet viselő papkirály vagy főpap szobra
Mohendzsó-Dáróból, i. e. III. évezred

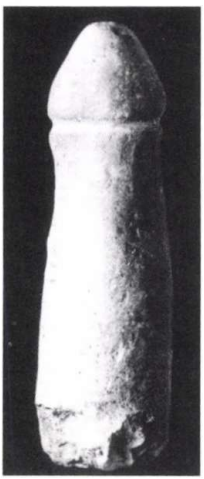


6. Két, végletekig egyszerűsített terrakotta anyaistennő-figura.
Balra: Mundigak III, i. e. III. évezred.
Jobbra: a késő harappáiak és a „festett szürke kerámia" árjáinak közös hagyatékából. Bhagvanpura IB, i. e. II. évezred

7. A Nagy Fürdő Mohendzsó-Dáróban, i. e. III. évezred

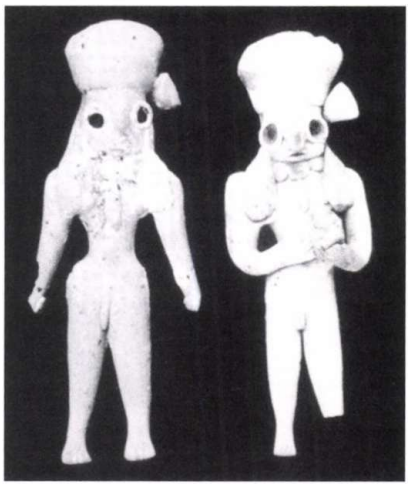


8. A Zhob-völgyi anyaistennő-típusok fejlődési sorozata jól érzékelteti az absztrakt anyafogalomtól a meghatározott szerepkörrel rendelkező Anyaistennő kultuszához vezető utat. Terrakotta. Mehrgarh, i. e. IV–III. évezred



9. Phallosz-idol (lingam) Mohendzsó-Dáróból. Kő, i. e. III. évezred

10. A legkorábbi férfi istenábrázolások Mehrgarh VII. periódusából kerültek elő. Terrakotta, i. e. III. évezred

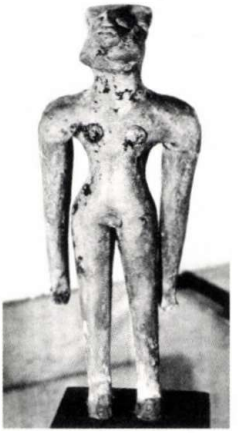


11. Anyaistennő
Mohendzsó-Dáróból.
Terrakotta, i. e. III.
évezred

12. Anyaistennő
Harappából.
Terrakotta,
i. e. III. évezred

13. Dípálaksmí hindú
istennő előképének
tekinthető anyaistennő
Mohendzsó-Dáróból,
i. e. III. évezred

14. Férfialak (isten)
Mohendzsó-Dáróból.
Terrakotta,
i. e. III. évezred

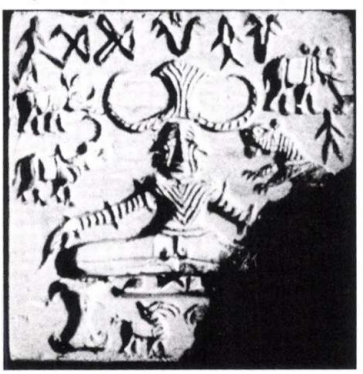


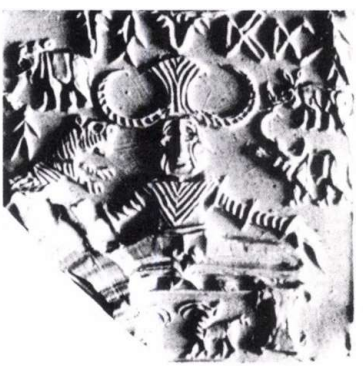
15. Fát szülő istennőt ábrázoló pecsételő
lenyomata. A hátoldalán adoráció jelenete.
Harappá, i. e. III. évezred

16. A Hét Anya (Szaptamátrikák) eme ritka példája mutatja az Anyák és (itt a hajóval jelképezett) hét szent folyó kapcsolatát.
Gupta-kori terrakotta, i. e. 5. század

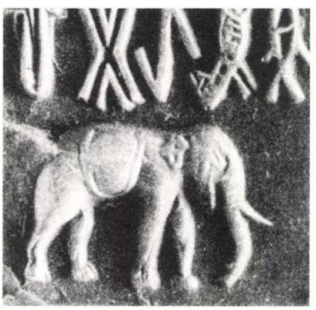
17. Az „Asvatthás istennő" (Proto-Tárászaraszvatí?) a Hét Anyával. Pecsételő Mohendzsó-Dáróból, i. e. III. évezred

18. A jógapózban ülő „Bivalyistent" (Proto-Brahmát?) ábrázoló pecsételő lenyomata, Mohendzsó-Dáró, i. e. III. évezred





19. A „Bivaly-isten", főisteni pózban. Mohendzsó-Dáró, i. e. III.évezred

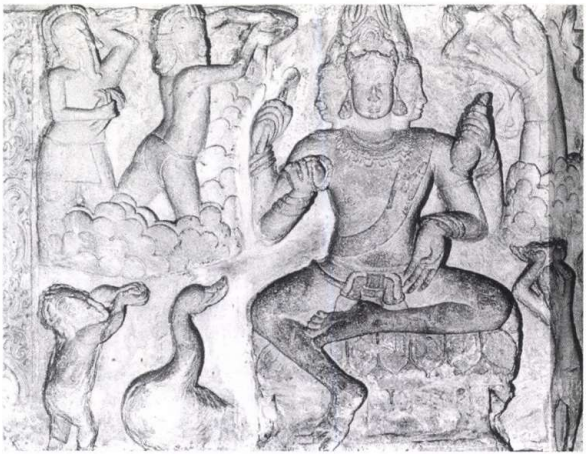


20. Elefántot, illetve orrszarvút ábrázoló pecsételő lenyomata. Mohendzsó-Dáró, i. e. III. évezred

21. Bivaly. Mohendzsó-dárói pecsételő lenyomata. I. e. III. évezred

22. Tigrist ábrázoló pecsételő lenyomata. Harappá, i. e. III. évezred

23. A mohendzsó-dárói „Bivaly-isten" pecsételőt idéző, Brahmát ábrázoló féldombormű Aiholiból, 6. század



24. A „Tigris-istennő". Mohendzsó-dárói pecsételő, i. e. III. évezred

25. A „Tigris-istennő". Mohendzsó-dárói pecsételő, i. e. III. évezred

26. Az ún. Gilgames-pecsételő. Mohendzsó-Dáró, i. e. III. évezred

27. Bivalytáncosok, vagy az ellenséget legyőző Bivalyisten? Mohendzsó-dárói pecsételő, i. e. III. évezred

28. A jóni, a női teremtőerő jelképe. Mohendzsó-Dáró, i. e. III. évezred

29. Zebuszarvat (?) viselő istenalak. Mohendzsó-Dárói pecsételő, i. e. III. évezred

29. Jelammá-Gangammá. Falusi anyaistennő Ándhra Pradésból.
Színes papírmasé, 20. század

30. Siva, a Félelmetes (Siva-Bhairava), 18. századi miniatúra

31. A Bivaly-démont legyőző Durgá istennő (Durgámahisászuramardiní), 18. századi miniatúra

32. Táncoló Tárá. Buddhista istennő. Aranyozott bronz, 18. század

33. Tűzoltár és áldozógödör állatcsont-maradványokkal. Kálibangan, i. e. III. évezred

34. Varuna. A védikus korban nem készítettek istenábrázolásokat; hindú istenként már megváltozott szerepkörének attribútumaival jelölik, 11. század

35. Agni, a Tűz istene ugyancsak a hinduizmusban anthropomorfizálódott. Mint az istenek *puróhitá*ja jelenik meg a késő-Csóla szobron, 13. század

36. Indra, az istenek királya.
Adzsantái freskórészlet, 5–6. század

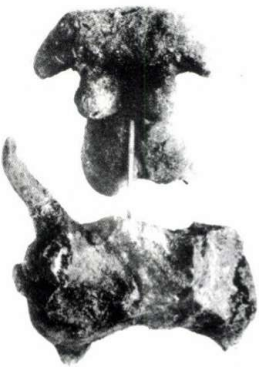
37. A védikus istennők egyike Usasz, a Hajnal istennője. Dél-indiai fafaragás, 20. század

38. Istenként megszemélyesített Szóma. Dél-indiai fafaragás, 20. század

39. Siva védikus előképe: Rudra.
Ellóra, 8. század

40. A világot három lépéssel birtokba vevő Visnu-Trivikrama.
Keralai elefántcsont-faragás, 20. század

41. Bronzbivaly.
A daimábádi kultikus bronz kincslelet része.
Málvá-fennsík, Mahárástra, i. e. 1300 körül



43. Anyaistennő bikával.
Egy archaikus típus továbbélő formája Inámgáónból.
Málvá-fennsík, Mahárástra.
Terrakotta, i. e. 1300 körül

42. Archaikus típusú Anyaistennő. Sunga-kori terrakotta, i. e. 2. század

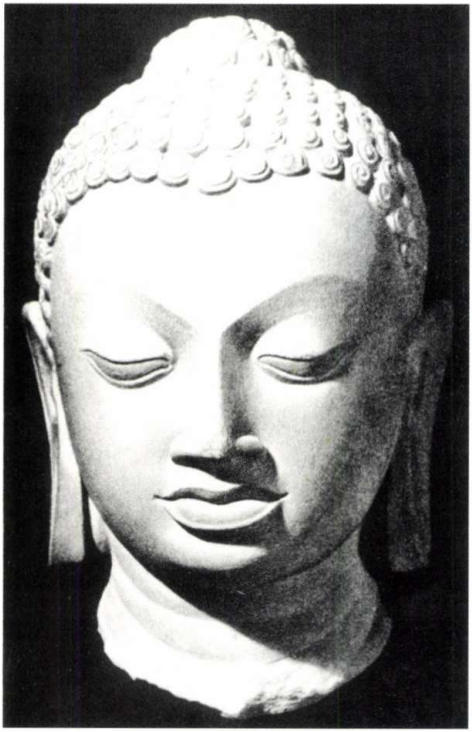
44. A Lómása *risi*ről elnevezett barlang az ádzsívikáknak adott otthont. Barábar-hegység, Bihár, i. e. 3–2. század

45. Pársvanátha dzsaina *tírthankara* Dzsina előfutára volt. Aranyozott bronz, 7. század

46. Májá álma. Kör alakú dombormű a bhárhuti sztúpáról, i. e. 2. század

47. Dzsina, a Győztes. Barlangbelső Bádámiban. Karnátaka, 6. század

48. A jógameditációban elmerült Sziddhártha, a későbbi Buddha. Palakő. Gandhára, i. sz. 3. század



50. Buddha, a Megvilágosodott. Szárnáth, 5. század

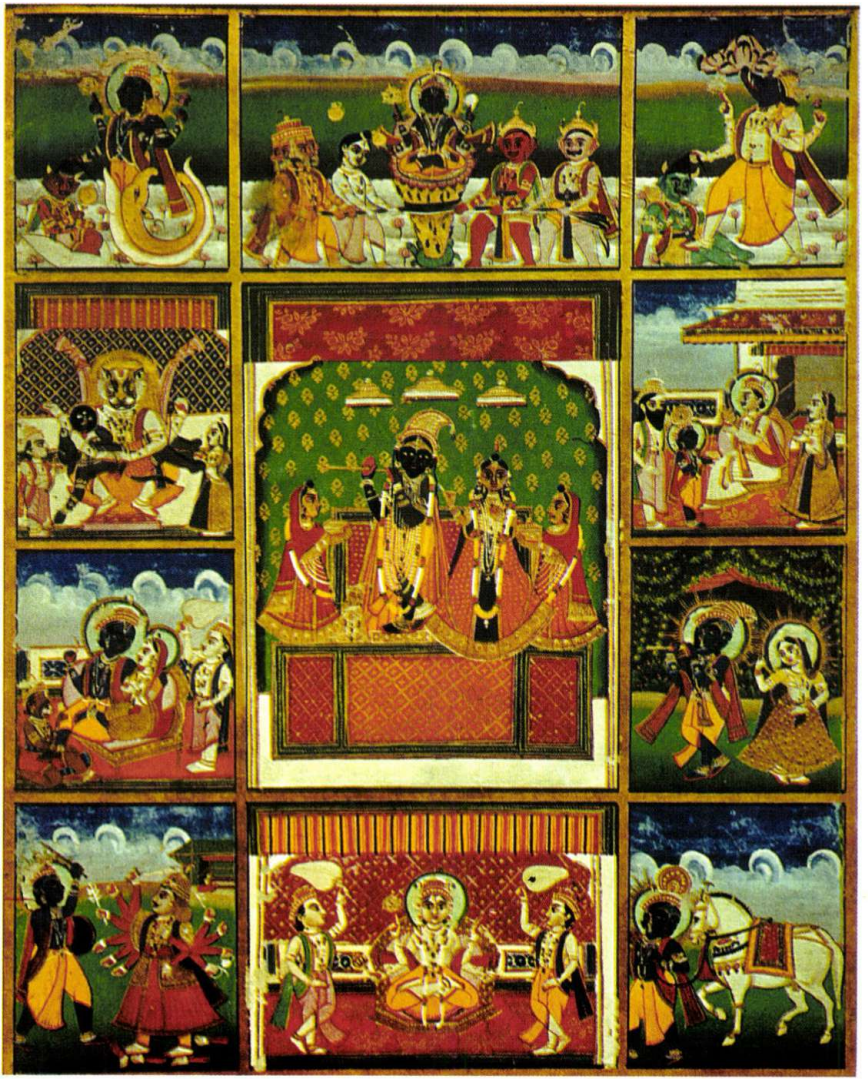
49. A Tan-hirdető Buddha. Homokkő. Szárnáth, Uttar Pradés, 5. század

51. A Trimúrti-aspektusokat egyesítő Siva Mahádéva. Elephanta, Mahárástra, 7. század

52. Mára megkísérti Buddhát. Adzsantái freskórészlet, 5–6. század

53. Siva, a Jóga Ura, 18. századi miniatúra

54. Visnu, a Fenntartó *váhanája*, a Garuda-madár hátán. Klorit. Bengál, 6. század



55. Visnu és tíz megtestesülése, *avatárája*, 18. századi rádzsaszthání miniatúra

56. Visnu felesége mint a Dípávalí ünnepen égő mécsessel tisztelt Szerencseistennő: Dípálaksmí. Dél-indiai bronz, 15. század

57. Hanumán, Ráma segítője. Naiv krétarajz, modern

58. Ráma és Szítá. A *Rámájana* isteni párja. Szentélybelső, 20. századi naiv festéssel

59. Szaraszvatí, Brahmá felesége, a tudomány és ékesszólás istennője.
Fehér márvány. Ábú-hegy, Rádzsaszthán, 11. század

61. Rádhá és Krisna, 18. századi észak-indiai miniatúra

60. Siva kozmikus tánca.
Elephanta szigete, Bombaynál, 8. század

62. ⇨
Miniatúra, Dzsajpurból.
Rádzsaszthán, 19. század eleje.
Krisna feltárja valódi lényét:

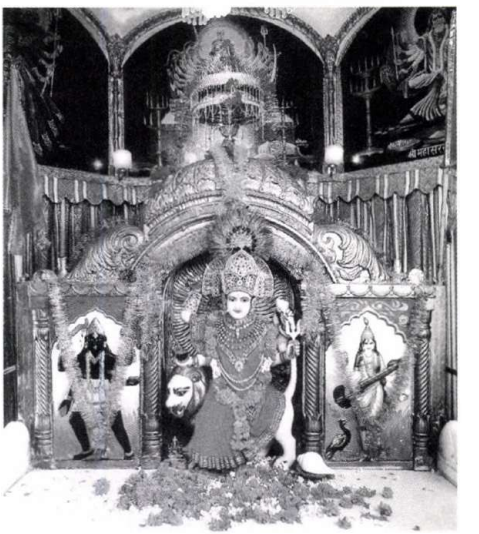
„Pillantsd meg hát, Prithá sarja,
sokszáz, sokezer arcomat,
hogy végtelen varázslattal
forma, szín rajta mint vegyül
. . .
Lásd a teljes világot most:
eleven és halott anyag
hogy' örvénylik-lobog bennem;
s nézd meg, amit csak nézni vágysz."
(ford. Lakatos István)

63. Krisna tánca a *gópik*kal. 17. századi miniatúra

64. Harihara: Visnu-Siva. 6. századi khmer szobor, Prei Krabasz

65. Ardhanári: Siva félig férfi, félig nő aspektusa, 20. század

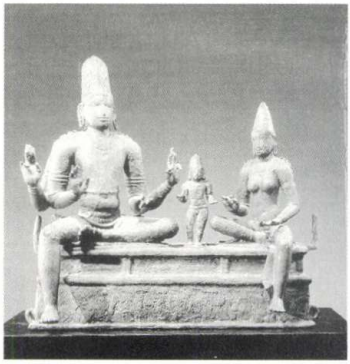
66. Virágáldozattal tisztelt istennő-hármasság: Durgá–Kálí–Szaraszvatí. Modern szentélybelső



67. Párvatí. Csóla-kori bronz. Tamilnádu, 12. század

68. Durgá-Mahisászuramardiní, a Bivalydémont legyőző Durgá. Mahisa-barlang, Mahábalipuram, Tamilnádu, 7. század

69. Ganésa, az Akadályok Elhárítója.
Itt mint Mumbái (Bombay) védőistene.
Nyugat-indiai fafaragás, 20. század



70. Szómaszkandamúrti: Siva,
feleségével, Párvatíval
és gyermekükkel, Szkandával.
Csóla bronz, Tamilnádu, 11. század

71. Siva és övéi a családfő kedvenc italát készítik: egyik fiuk, Kárttikéja (Szkanda), az alapanyagul szolgáló leveleket hozza, másikuk, az elefántfejű Ganésa, mozsárban zúzza péppé, Párvatí és Siva közösen szűri a nedűt. Hátasállataik körülöttük pihennek: az előtérben Siva Nandi bikája, vele szemben Párvatí oroszlánja, a jobb sarokban Ganésa egere, a fán Kárttikéja pávája. Siva fejét a félhold ékesíti, öltözéke tigris- és gepárdbőr.
Kángra-miniatúra, 19. század