

ASZKÉZIS VAGY ÁLDOZAT?¹

SZÁLER PÉTER

BEVEZETÉS

Talán nincs olyan nagy vallási rendszer, amely a története során ne nézett volna szembe a közös, nagyszabású rituálékat propagáló, „templomi” kultusz és az egyén világról való lemondását hirdető aszkéta tradíciók közt feszülő ellentéttel. Ennek a két eltérő megközelítésnek az összezapása talán a legdrámaibb formában Assisi Szent Ferenc és III. Ince pápa találkozásában érhető tetten. A pantokratori díszben tündöklő egyházfő saját maga kiváló politikai érzékéről számot adva felismerte a Ferenc-féle mozgalomban lévő potenciált, és annak az integrálásával sikeresen erősítette meg a nyugati kereszténységet. A teátrális találkozó így kiválóan példázza azt, hogy a nagy vallások sikere sokszor épp a két egymással rivalizáló irányzat produktív fúzióján múlik.

Az ind vallásossággal kapcsolatban a fejünkben lévő általános sztereotípiák – kézen álló jogik (*yogī*), gandzsával töltött pipától elrévedt szádhuk (*sādhū*), molsolygós buddhista szerzetesek – könnyen azt a téves látszatot kelthetik, hogy az ind rendszerek végérvényesen az aszkézis mellett kötelezték el magukat. A valóság ezzel szemben az, hogy a Szubkontinens vallási életében is időről időre megfigyelhető a két fő megközelítés összezapása.

A Mahábhārata (*Mahābhārata*) szöveghagyománya arra enged következtetni, hogy ez a vetélkedés igencsak intenzív lehetett az epikus korban. A következőkben ezért két, Mahábhārata-beli történet fordításán keresztül igyekszem bevezetni az olvasót ebbe a konfliktusba.

Az általam kiválasztott legendák a nagy eposz kilencedik könyvében, a Saljaparvanban (*Śalyaparvan*) találhatóak. A könyvön belül egy önálló egységet képez a Száraszvataparvannak (*Sārasvataparvan*) nevezett szakasz, amely nem más, mint a Száraszvatī (Sarasvatī) folyó mentén található zarándokhelyek, azaz tirthák (*tīrtha*) részletes katalógusa. A szöveg sajátos módon egyfajta békéltetőként próbál feltűnni a rivalizáló felek között.

A zarándoklat (*tīrthajātrā*, *tīrthayātrā*), a zarándokhelyek látogatása eredetileg az aszkéta rendszerekhez közel álló szokás lehetett, így a róla alkotott kép

¹ A szerző a Shekinah Interdiszciplináris Teológiai Kutatóintézet munkatársa.

megosztóan hatott a védikus ortodoxiára.² A zarándoklatok hasznosságában való kételkedés többek közt felébredt a Kauravák nagyatyjaként tisztelt Bhísmában (Bhīṣma)³ is, aki összeegyeztethetetlennek tartotta a szent helyek látogatását a saját dharmájával (*dharma*).⁴

A zarándokhelyekről szóló első beszámolók mindazonáltal folyamatosan az uralkodó védikus vallásossághoz képest igyekeztek meghatározni magukat. A Száraszvataparvanban ismertetett szent helyek ennek megfelelően rendre népszerűsítik magukat, hogy a felkeresésük révén a zarándokok ugyanazokban a javakban részesülhetnek, mint a nagyszabású, költséges áldozatok finanszírozói. Másfelől ugyancsak helytálló lehet azt feltételezni, hogy a védikus ortodoxia igyekezett ily' módon integrálni a népszerűvé vált zarándokhelyeket.

A katalógus mindenestre témáját tekintve szemben áll a védikus kultusszal. Ezzel együtt mégis azt tapasztaljuk, hogy a szöveg újból és újból erőfeszítéseket tesz abból a célból, hogy ne váljon teljes mértékben elfogadhatatlanná az ortodoxia számára.

Mindenek előtt a Száraszvataparvan jelentékeny gesztust tesz a védikus vallás felé azzal, hogy a Szaraszvatí folyó völgyének ismertetését tűzi ki a fő feladatául. A napjainkra kiszáradt Szaraszvatí minden bizonnyal a védikus kor legjelentősebb folyója lehetett.⁵ Ráadásul egy sajátos mozgó rituálé, a száraszvataszattra (*sārasvatasattra*) is kapcsolódott hozzá, amely áldozati formában többen a zarándoklat indo-árja gyökereit vélték felfedezni.⁶

Egy népszerű elképzelés alapján a Mahábhārata cselekményét meghatározó események valamiképp az áldozatok sémájára épülnek. Az egész eposz kerettörténetétől Dzsanamédzsaja (Janamejaya) kígyóáldozata szolgál, a mű főfordulata Judhisthira (Yudhiṣṭhira) királlyá kenésén következik be, míg újabban magát a Kuruksétrán (Kurukṣetra) vívott nagy háborút is szokás egy kozmikus csataáldozatként (*rañajadnya*, *rañayajña*) felfogni.⁷ Ezek tükrében talán a Száraszvataparvan is a korábbi, Szaraszvatíhoz kapcsolódó rituálé újradefiniálásának tekinthető.

Az egyes szenthelyekről szóló eredetmítoszok kapcsán ugyancsak megfigyel-

² Gyakran találkozhatunk az ind vallásokról szóló tudományos munkákban az ortodox-heterodox megkülönböztetéssel. Az ind rendszerek esetében ezek a jelzők, az adott vallási csoportosulás vagy filozófiai iskola Védához (Veda) való viszonyára vonatkoznak. Ennek megfelelően a Védával szembenelő irányzatokat nevezzük heterodoxnak (pl. buddhizmus, dzsainizmus), az azzal összeegyeztethetőket pedig ortodoxnak.

³ Bhísmát valójában tiszteletből nevezik pitámahának (*pitāmaha*), azaz a nagyapának. Noha Santanu (Śamṭanu) királynak a legidősebb fia és ezzel a trón elsőszámú várományosa volt, szüzességi fogadalmat tett és lemondott a hatalomról a féltestvérei javára.

⁴ *Mahābhārata* 3.80.26–27.

⁵ BHATTACHARYYA 1991: 270.

⁶ VASSILKOV 2002: 134.

⁷ BROCKINGTON 1998: 16.

hető, hogy mintegy felváltva követik egymást az aszkézist, illetve az áldozatokat népszerűsítő történetek. Ez alapján a zarándokhelyeknek két nagy csoportja különíthető el. Jórészők a szentségét annak köszönhetete, hogy valamelyik istenség, vagy védikus bölcs az adott helyen valamilyen áldozatot mutatott be. Ezeknek a rituáléknak a kontextusában gyakran találkozhatunk a védikus panteon két legnagyobb tiszteletben álló istenségével, Indrával (Indra) és Varunával (Varuṇa).

A tírhák másik nagy csoportja ezzel szemben az aszkézis magasztalásának állít emléket. Ezeknek a helyeknek az aitiológiai történeteiben olyan halandó emberekről hallhatunk, akik a földöntúli erőfeszítéseik révén még az isteneket is meghaladó tekintélyre tettek szert.

Az eltérő affinitást mutató szent helyek általában váltakozva követik egymást, így a két tradíció nyílt összecsapása csak néhány esetben figyelhető meg. Jellemző továbbá az is, hogy egy-egy népszerűbb tírhához mind az áldozatokat, mind a vezeklést propagáló legendák is kapcsolódtak. Ez utóbbi helyek közé tartozik az Áditjatírtha (Ādityatírtha) amely szakralitását a Nap áldozatára vezeteti vissza,⁸ noha valódi hírnevét a Dzsaigísavja (Jaigīṣavya) nevű vándorasktétának köszönhetete. A róla és Aszita Dévaláról (Asita Devala) szóló legenda a korpusz szövegei közül egyedülállóan őszinte hangnemben számol be a két tradíció rivalizálásáról.

A történetben Aszita Dévala a rituálé központú vallásosság megtestesítője. Ez az erényes bráhmana (*brāhmaṇa*) tökéletesen teljesíti mindazt a kötelezettséget, amelyet a társadalom rárótt. Ennek megfelelően számos embert lát vendégül a házában és központi szerepet tölt be életében az elhunyt ősei iránt tanúsított tisztelete. Lényegében a legfőbb küldetésének az ősök mennyei létének a folyamatos áldozatokkal való biztosítása tekinthető.⁹

Az érkező vendég a házigazdával ellentétben nem a bráhmanák, hanem pontosan az ő általuk képviselt vallásossággal szemben alternatívát nyújtó sramanák (*śramaṇa*) közé tartozott. A sramanák elnevezés az áldozati kultuszt elutasító, erdei életmódot követő, cölíbátusban élő aszkétákat jelöli. A köreikből olyan nagy vallási rendszerek fejlődtek ki, mint a buddhizmus és a dzsainizmus, illetve más irányzataikat, mint a szánkhja (*sāṅkhya*) és a jóga (*yoga*) a bráhmanák sikeresen importálták a saját vallásosságukba. Noha a mítosz valóban a bráhmanák és a sramanák közt feszülő ellentétet dolgozza fel, az eposzban található áldozat-aszkézis rivalizálást mégsem azonosíthatjuk a két csoport közti ellentét megnyilvánulásaként. Az epikus korban a bráhmanák valószínűleg nem alkottak egy egységes közösséget, így az áldozatok és az aszkézis közti ellentét a saját berkeiken belül is megosztotta őket.¹⁰

⁸ *Mahābhārata* 9.48.16–17.

⁹ Az elhunyt ősök számára bemutatott sráddha (*śrāddha*) szertartás a mai napig meghatározó eleme az ind vallásoságnak. A rítus révén a hívek az elhunyt hozzátartozóik boldog túlvilági létét igyekeznek biztosítani.

¹⁰ OLIVELLE 2008: 14.

Esetünkben a mítosz előrehaladtával Aszita Dévala fokozatosan fedezi fel a sramanák által hirdetett tanok elsőbbségét, és ennek megfelelően a történet végén kénytelen szembesülni azzal a dilemmával, hogy a jövőben melyik kultusz követése mellett kötelezi el magát. Aszita Dévala döntése kapcsán előkerül a sramanák által propagált ahimsá (*ahimsā*, nem-ártás) gondolata. Ezen a ponton először a bráhmána ősei szólalnak fel, hogy meggyőzzék a grihaszthát (*gṛhastha*)¹¹ arról, hogy továbbra is az ő üdvösségük megőrzésén kell fáradoznia. A védikus életmód követése azonban szükségszerűen magában foglalja a különböző élőlények iránt tanúsított ártást. Az ősatyák után ezért a növények sírtak fel és kérték meg Aszita Dévalát, hogy hagyjon fel az élőlények kegyetlen sanyargatásával.

A Dzsaiigisavja-történet után a Száraszvataparvan mintegy szándékosan olyan történeteket közöl, amelyek a védikus tanokat veszik a védelmükbe. Ezek közé a mítoszok közé tartozik a másik itt közölt legenda, a vénlány története. Ez a példázat ugyan nem ítéli el a vezeklést, mégis azt tanítja, hogy ezek a cselekedetek az elemi rituálék elvégzése nélkül teljesen hiábavalóak.

A bráhmanák felfogása esetén az egyes egyéneknek a fogantatásuktól kezdve a halálukig számos átmeneti rituálén, úgynevezett szanszkárán (*saṃskāra*) kell keresztül menniük. Az átmeneti rítusok sorában kiemelt szerepe van az upanajanának (*upanayana*), ami a tanuló évek kezdetét jelző beavatási szertartás. Az upanajana alkalmával kapják meg a felső három társadalmi csoport (*varna*, *varṇa*) tagjai az egész életükön át a vállukon átvetve viselt szent fonalat.¹²

Az upanajanában hagyományosan férfiak részesültek, így elterjedt az a gondolat, hogy a nők beavatására egy másik szanszkára, a viváha (*vivāha*) azaz az esküvő keretében kerül sor.¹³ Ennek fényében a szükséges rituálé által szolgáltatott kegyekben nem részesült vénlány erőfeszítései teljesen haszontalannak bizonyulnak az üdvösséget illetően. Az elbeszélés ily' módon az előző történettel szemben a rítusok elsőbbségét hirdeti.

A két alább közölt elbeszélés tehát egy-egy példa arra, hogy az epikus mítoszokban hogyan jelent meg a két jellegzetes vallási magatartás összecsapása. A történetek az ind vallások egy korai szakaszába engednek bepillantást. Az aszkéták és az intézményesült papság egymással való szembenézése azonban végig-

¹¹ A gárhaszthja (*gārhasthya*) a négy hagyományos életszakasz, ásrama (*āsrāma*) egyike. A grihaszthja ennek megfelelően a gárhaszthja életszakaszban lévő személyt jelöli. Az ásrámák sorában az első a brahmácsarja (*brahmacarya*), azaz a tanulóévek időszaka, amely során az egyének a védikus tudományok elsajátításával foglalkoznak. Ezt követi az említett gárhaszthja, a családos élet kora. Az idő előrehaladtával (hagyományosan az első ősz hajszál megjelenésével) érkezik el a harmadik életszakasz, a vānaprasztha (*vānaprastha*), amikor az emberek otthonaikat elhagyva erdei remetelakokba költöznek. Végezetül az utolsó ásrama a szamnjásza (*saṃnyāsa*), azaz az aszkézissal töltött idő.

¹² BROCKINGTON 1996: 88.

¹³ FLOOD 1994: 78.

kíséri az ind rendszerek történetét. A sramanák jelentette kihívást a bráhmaának valószínűsíthetően a négy életszakasz (ásrama, *āśrama*) bevezetésével illesztették be a saját világmépükbe.¹⁴ Ennek megfelelően az emberek az életüknek az utolsó szakaszát vezeklőkként (*szanjászín*, *saṃnyāsin*) töltötték.

A későbbi aszkéta tradíciók közül fontos kiemelni az úgynevezett atimarga (*atimārga*)-rendszereket, amelyekből a középkori India vezető vallási irányzata, a szertartásokban bővelkedő tantra (*tantra*) származott. Az eredetileg a sajátos életmódot elváró, férfiak számára nyitott vezeklő közösség az idő előrehaladtával ily' módon az egyik legtöbb rituálét előíró irányzattá vált.¹⁵

Végezetül fontos megjegyezni, hogy az itt közölt fordításokban a szöveget elsősorban a tartalmi szempontokat figyelembe véve igyekeztem visszaadni. Ennek megfelelően, illetve a költői képességeim hiányában letettem arról, hogy a szöveget a Mahábhárata által használt verses formában közöljem. Az ind eposzok jellegzetessége továbbá, hogy párbeszédekből építkeznek, amelyek során a narrátor újra és újra megszólítja a hallgatóságát. Az itt közölt történetek mesélője Vaisampájana (*Vaiśampāyana*),¹⁶ aki időről időre megnevezi az őt hallgató Dzsanamédzsáját. Ezeket a magyar olvasó számára szokatlan kiszólásokat a fordításomból mellőztem.

ASZITA DÉVALA ÉS DZSAIGÍSAVJA¹⁷

Egyszer régen ezen a helyen¹⁸ élt Aszita Dévala, aki a családós emberekre vonatkozó (gárhaszthja, *gārhasthya*) előírásokat követte. Ez a ragyogó [bölcs] magát megtartóztatva hű volt a dharmájához, és jámbor életmódot követve nagy, aszkézisből

¹⁴ BROCKINGTON 1996: 182–183.

¹⁵ SANDERSON 1988: 664.

¹⁶ A Mahábháratának a nagy háborúról szóló könyveit Szandzsaja (*Samjaya*), Dhritarástra (*Dhṛtarāṣṭra*) kocsihajtója meséli el a vak urának. Ebből a szempontból sajátosnak tekinthető, hogy a „háborús könyvek” sorába tartozó Saljaparvan zárandokhely-leírása az eposz fő narrátora, Vaisampájana által kerül elmondásra.

¹⁷ *Mahābhārata* 9.49.1–64.

¹⁸ A történet helyszíne az Áditjátírthának nevezett zárandokhely. Neve a Napisten, Áditja (*Āditya*) jelenlétére utal, aki a hagyomány szerint itt szerezte meg a fények (csillagok) királya címet. (*Mahābhārata* 9.48.16–17) A hagyomány továbbá úgy tartja, hogy Visnu (*Viṣṇu*) itt végzett tisztító fürdőt, miután elpusztította a világot sanyargató két démont, Madhut (*Madhu*) és Kaitabhát (*Kaitabhāval*). (*Mahābhārata* 9.48.21.) Mellettük olyan bölcsek gyakoroltak itt szakrális tevékenységet, mint a Mahábhárata szerzőjeként tisztelt Vjásza (*Vyāsa*) és a fia Suka (*Suka*). (*Mahābhārata* 9.48.19.a; 9.48.22.) Mindezek alapján arra következtethetünk, hogy az Áditjátírtha valaha egy virágzó zárandokközpont lehetett, emléke azonban a későbbi korokban feledésbe merült. A Mahábhárata leírása alapján mindenesetre úgy tűnik, hogy a helység a mai Thanesarától északkeletre volt található és a Kuruksétrának (*Kuruksetra*) nevezett szakrális övezet részét képezte.

származó erőre (tapasz, *tapas*) tett szert. Az összes teremtménnyel szemben egyformán viselkedett. Egyformán beszélt hozzájuk, sőt egyformán gondolt is rájuk. Sosem volt mérges. A szidást és a dicséretet pedig egyformán tűrte. Különbséget még az aranyrög és a földdarab között sem tett. Az isteneket pedig a bráhma nákkal együtt szüntelenül vendégül látta. A szeme előtt a dharm a (*dharm a*) lebegett, így a Véd a (*Veda*) tanulmányozásában örökké az örömét lelte.

Egy alkalommal egy jógát követő vándoraskéta járt azon a szent helyen. Ezt a bölcs et Dzsaigísavjának hívták és nagy tudás birtokosa volt. Aszkézise révén hatalmas erőre tett szert és a jóga folyamatos gyakorlásának köszönhetően elérte a tökéletességet. Ez a nagy ragyogással rendelkező [askéta] Dévala ásramájában¹⁹ szállt meg.

Attól kezdve azonban, hogy az a bölcs odaköltözött, Dévala nem tudott koncentrálni a dharmára, mivel folyamatosan Dzsaigísavját felügyelte. Hosszú idő telt el úgy, hogy nem látta Dzsaigísavját, azonban az étkezések idején, amikor az askéták koldulni jöttek a vezeklő [rendszerint] eléje állt. Dévala [ilyenkor], miután megpillantotta a koldusruhát öltött nagy bölcs et úgy érezte, hogy különös tiszteletben részesül és ennek nagyon örült. Ezért minden erejét összeszedve azon volt, hogy a risiktől (*ṛṣi*) tanult módon viszonzozza a tiszteletet.

Ahogy azonban az idő telt-múlt, Dévalát egyszer csak nagy aggodalom kerítette a hatalmába:

– Bizony már sok éve kegyben részesítem ezt a mihaszna koldust, ő pedig még egy szót sem szólt hozzám!

Miközben magában így zsörtölődött, megragadta a vizes korsóját és a repülni tudását alkalmazva elment a tengerhez. Alighogy a tenger közelébe került, meglátta, hogy Dzsaigísavja már ő előtte odaérkezett. Dévalán előbb a kétségbeesés, majd a csodálkozás lett úrrá, végül pedig így gondolkodott:

– Hogy került ide ez a koldus, és hogy lehet, hogy már meg is fürdött a tengerben?

Ezt követően a ragyogó Dévala is elvégezte a tengerben való fürdést, majd elmormolta az előírt imákat. Miután pedig a korsóját is megtöltötte, visszatért az ásramájába. Ott üldögélve pedig nem mást pillantott meg, mint Dzsaigísavját. Ez az askézisből származó erőben bővelkedő bölcs pedig egy szót sem szólt hozzá, hanem csak ült tuskó módjára.

– Ez a tengerhez hasonló az imént még a tengerben fürdött, most meg engem megelőzve már vissza is tért az ásramába. Hogyan lehetséges, hogy itthon is, és a tengernél is láttam? – így morfondírozva a Védában jártas²⁰ bölcs felemelkedett az

¹⁹ Aszkéták lakhelye, remetelak.

²⁰ A szöveg ezen a ponton a *mantrapāraḡaḡ* (*Mahābhārata* 9.49.24.b) kifejezéssel jellemzi Dévalát. Az összetétel szó szerinti jelentése így mantrákban (*mantra*) jártas. A magyar nyelvben is elterjedt mantra szó a későbbi korokban valóban a különféle misztikus formulákat jelentette, azonban a korábbi jelentése a fordításomban preferált Véd a-szöveg volt.

ásramájából és elment az Antariksába (*antarikṣa*),²¹ hogy tovább nyomozhasson Dzsaigisavja után.

Ott pedig azt látta, hogy az összes Antariksa-beli sziddha (*śiddha*)²² Dzsaigisavját magasztalta. Noha Dévala a fogadalmát megtartó és töredelmes (ember) volt, ezúttal nagy haragra gerjedt. Észrevette, hogy Dzsaigisavja onnan a mennybe készül menni, úgyhogy követte. Oda érkezve arra lett figyelmes, hogy a Pitrilókába (Pitṛloka) készül menni, onnan pedig Jama (Yama) országába.²³ Ez utóbbi helyen pedig Dévala azt látta, hogy a nagy bölcs Dzsaigisavja továbbrepülve már a híres Szómalóka (*Somaloka*)²⁴ felé tart. Ezután látta őt, amint az Ékántajádzsinok (*ekāntajājin*)²⁵ ragyogó világaiba, majd onnan az Agnihótrinok (*agnihotrin*)²⁶ országaiba lépett be. Amely aszkéták pedig az újhoid után (darsa, *darśa*) és a telihoidkor (paurnamāsa, *paurṇamāsa*) áldoznak, a bölcs azokkal is találkozott.

Azoktól az állatokat áldozóktól pedig egy, a bráhmanák által tisztelt csodálatos helyre ment. Ez azoknak az agnistómával (*agniṣtoma*) áldozóknak az országa volt, akiknek az egyetlen vagyonuk az aszkézisből származó erejük, és akik különféle csáturmászákkal (*cāturmāśya*) áldoznak. Dévala ezeken a helyeken kívül abban az országban is látta őt, ahol azok az aszkézisből származó erőben bővelkedők élnek, akik az agnistutával (*agniṣtuta*) áldoznak.²⁷

²¹ A Föld és az égbolt közt található köztes szféra.

²² Égi lények egy csoportja. A sziddha, mint mennyei pozíciót szerzett egykori halandó leginkább kereszténység szent fogalmával rokonítható. A szó etimológiáját tekintve befejezett melléknévi igenév, így meglátásom szerint leginkább a megboldogult szavunkkal lehetne a szó értelmét visszaadni, noha ezzel a fordítással a kifejezés elveszítené a szakterminus jellegét.

²³ A védikus vallásosság elképzelése szerint az elhunyt ősatyák (pitri, *pitṛ*) egy mennyország-szerű helynek, Jama világának a lakói. (DANDEKAR 1972: 111.) A szövegünk, noha megkülönbözteti egymástól a két világot, a védikus irodalommal összhangban továbbra is a mennyei szférában helyezi el őket. A későbbi puránikus irodalom azonban szakít ezzel a hagyománnyal, és Jama, mint halálisten a poklok urává válik. (MANI 1984: 368.)

²⁴ Szómának, a Hold istenének lakhelye.

²⁵ Monoteisztikus tanokat követők.

²⁶ Védikus áldozatok gyakorlói.

²⁷ Ez a szakasz azokat a mennyei országokat listázza, amelyeket a különféle védikus áldozatok segítségével lehet elérni. A védikus kultusz alapját a különféle néven nevezett és eltérő hosszúságú szóma (*soma*)-áldozatok alkották, amelyek alapvetően az egy napig tartó (ékáha, *ekāha*) szóma-préselő rituálé, az agnistóma mintájára épültek. (HILLEBRANDT 1897: 128.) A szómának, azaz az istenek részegítő italának a fogyasztása az indo-iráni vallásosság közös jellegzetessége volt. A fennmaradt szövegemlékek alapján úgy tűnik, hogy a szómát valamilyen hallucinogén növényből sajtoltatták, amelynek azonosítását illetően nincs konszenzus. (BROCKINGTON 1996: 45–48)

A csáturmászsza a négy hónapból álló, évszakok kezdetén végzett rituálék összefoglaló neve. Ennek megfelelően tavasszal a vaisvadéva (*vaiśvadeva*), az esős évszak idején a varunapraghásza (*varuṇapraghāsa*), míg az esős évszak beköszöntével a szákamédha (*sākamedha*) áldozatot hajtották végre. (HILLEBRANDT 1897: 115.)

Ezt követően pedig megpillantotta őt azoknak a nagy tudásúaknak a világában is, akik a legkiválóbb, sok aranyat eredményező áldozatot, a vádzsapéját (*vājapeya*) hajtották végre. Dévala ezek mellett látta Dzsaigísavját ott is, ahol a pundaríkával (*puṇḍarīka*) és a rádzsaszújával (*rājasūya*) áldozók élnek. Dzsaigísavja jelen volt azoknak a lakhelyén is, akik végrehajtották a legkiválóbb asvamédhát (*aśvamedha*),²⁸ illetve a naramédhát (*naramedha*) is. Nem hiányzott ő onnan sem, ahol azok élnek, akik a nehezen végrehajtható szarvamedhával (*sarvamedha*) és szautrámanival (*sautrāmaṇi*)²⁹ áldoznak. Dévala látta őt a különféle tizenkét napig tartó rituálékat végzők között is.

A szöveg által használt agnista kifejezés pedig valószínűleg a védikus áldozatok másik nagy csoportjának, a tűzáldozatoknak (havirjadnya, *haviryajña*) lehetett a gyűjtőneve.

²⁸ A tipikusan bráhmaņa rituálékat követően olyan védikus szertartások kerülnek elő, amelyek valamilyen módon a társadalom másik vezető csoportjához, a ksatrijához (*ksatriya*, harcos) is kötődtek. A vádzsapéja, vagyis a győzelmi szómaivás rítusa a hagyományos szóma-áldozatok egy sajátos, népies jelleget öltött formája lehetett. (HILLEBRANDT 1897: 141.)

A pundarika egy kevésbé ismert, nem igazán rekonstruálható áldozat, amelyet a Mahābhārata együtt említ más ksatrija kötődésű szertartásokkal (*Mahābhārata* 3.31.16.). A pundarika emléke hasonlóan a többi, uralkodó osztályhoz kötődő rítushoz a védikus vallásosság hanyatlását követően is fennmaradt. A több védikus áldozatot is megrendező, 6. századi Csálukja (Čalukya) uralkodó, I. Pulakésin (Pulakešin) a pundarika végrehajtójaként is ismert. (SIRCAR 1971: 177–178.n)

A rádzsaszúja a királyok hagyományos felszentelő rituáléja volt. (HILLEBRANDT 1897: 143.) Az asvamédha, a híres loáldozat pedig eredetileg a Föld felszentelésének a rítusa lehetett. A szertartás során egy évre szabadon engedtek egy lovat, amelynek a biztonságáért kijelölt hercegek feleltek. Amennyiben a ló épségben maradt az egy év után, az áldozatot teljesítő király minden kívánságának a teljesülésére számíthatott. (HILLEBRANDT 1897: 149–153) A loáldozat témája az epikus korban számos mitológiai történetben elevenedik meg. Jelentősége pedig történeti szempontból sem elhanyagolható, hiszen több nagy formátumú uralkodó, mint Pusjámitra Sunga (Puśyamitra Śuṅga) (2. század) vagy Szamudra Gupta (Samudra Gupta) (4. század) tetszelgett a loáldozat végrehajtója szerepkörben.

²⁹ A korábban említett két csoport egyikébe sem osztható be egyértelműen a felsorolásban utoljára említett három szertartás. A naramédha vagy purusamédha (*puruśamedha*), azaz a védikus emberáldozat egy ötnapos rituálé lehetett, amely segítségével elérhető volt mindaz a dolog, amit még a loáldozat sem teljesített. (HILLEBRANDT 1897: 153.) A kegyetlen, sok összetevőt tartalmazó rituáléval kapcsolatban többen amellett érveltek, hogy csupán elméleti szinten lehetett része a védikus vallásosságnak. (OLDENBERG 1894: 363–366; RUSZA 2015: 60–61) Ezzel szemben mások a Kausāmbiban feltárt régészeti leletekben vélik felfedezni az egykori naramédhák emlékét. (PUSKÁS 2000: 167.)

Még a naramédhánál is nagyobb presztízzsel bírt a tíznapos szarvamédha, amely során minden tulajdon feláldozásra került. Talán erre a rituáléra utal a Kaṭha-upaniṣad kerettörténetéül szolgáló Nacsikétasz (Naciketasa)–legenda (SLAJE 2009: 470.), illetve Raghu vagyonának a szétoasztása a világhódító hadjáratát (digvidzsaja, *digvijaya*) követően.

A Szautrámaṇi pedig egy Indrához kötődő rítus volt, amely segítségével hajdanán az Asvin (Aśvin) az istenek beteg királyát kúrálták ki. (HILLEBRANDT 1897: 159; PUSKÁS 2000: 170.).

Ezek után felkereste Mitrának (Mitra) és Varunának, az Áditjának (Āditya), a Rudrának (Rudra), a Vasznak (Vasu) és Brihaszpatinak (Bṛhaspati) a világait is,³⁰ majd meggyőződött róla, hogy Dzsaisavja mindezeket a helyeket már ő előtte felkereste. A tehenek világába eljutva őt a brahmaszattrinok (*brahmasattrin*)³¹ világába menőként látta. Onnan még három másik helyet bejárva Dzsaisavját az erényes nők hazájában bolyongóként pillantotta meg.

Ezt követően azonban a nagszerencsés Dévala szem elől veszítette azt a láthatatlanná vált, jógát követő legkiválóbb bölcset. Ekkor elgondolkodott Dzsaisavjának az erejéről és a nemes fogadalmáról, illetve arról a sikerről, amely a jóga révén érhető el. Végül üdvözlő (andzsali, *añjali*) kéztartást alkalmazva leborult az emberek közül a legkiválóbb brahmaszattrin sziddhák előtt és megkérte őket:

– Mondjátok el, hogy hol van a nagy erejű Dzsaisavja! Nem látom őt. Ezt szeretném megtudni, nagyon kíváncsi vagyok.

A sziddhák így feleltek:

– Ó fogadalmadhoz hű Dévala, tudd meg tőlünk az igazságot! Dzsaisavja elment Brahmannak (*Brahman*)³² az örök és romolhatatlan világába.

³⁰ A következőkben a védikus panteon kerül ismertetésre. Varuna a védikus vallásosság központi isten alakja volt, aki a világrend, a rita (*ṛta*) őrzőjeként ismert. Gyakran társítják az indo-árja vallásosságban kevésbé jelentős Mitrával, akivel való kapcsolata jól azonosítható az avesztai istenalakok, Ahura Mazdá (Ahura Mazdā) és Mithra (Miθra) közti viszonyal. (BROCKINGTON 1996: 39–40) Az Áditják, vagyis Aditi (Aditi) fiai az istenek Mitrát és Varunát is maguk közé foglaló csoportja, akik első sorban a társadalom helyes működését igazgatják. (GAÁL – TÓTH 2001: 142–165)

Rudra (Rudra), a védikus viharisten és fiai, a Marutok (Marut) néven ismert szélistenek alkotják a Rudrák csoportját. (MACDONELL 1897: 74.) Rudrával kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy általánosan a hinduizmus központi istenségének, Sívának (Śiva) az előképeként tartják számon. (BROCKINGTON 1996: 53.)

A Vaszuk (Vasu) közé tartozik a védikus vallásban a főisteni rangot Varuna mellett betöltő Indra (Indra) és a kultuszban központi szerepet játszó tűzisten, Agni (Agni). Eredetileg nyolc Vaszut tartottak számon, a későbbi hagyományban létszámuk 333-ra emelkedett. (MACDONELL 1897: 130.)

A Brihaszpati szó eredetileg Indra jelzője lehetett, amely a ráruházott szakrális hatalomra utalt. Később azonban Brihaszpati egy önálló, bráhmanákhoz szorosan kötődő papi istenséggé vált. (BROCKINGTON 1996: 39.)

³¹ A brahmaszattrá (*brahmasattra*) egy olyan sajátos áldozati forma, amely során a napi Veda recitáció szolgál felajánlott adományként. Ennek a rituálénak a végző a brahmaszattrinok. (Meiland 2007: 408.)

³² A Brahman a világot irányító, mindennek felett álló, személytelen isteni erő. A védikus irodalom részét képező upanisadoknak (*upaniṣad*) fő jellegzetessége a transzcendentális Brahman és az egyéni lélek (átman, *ātman*) kapcsolatán való elmélkedés. Ekkor fogalmazódott meg abszolút célként az anyagi világból való megszabadulás, azaz a Brahmanban való feloldódás. (BROCKINGTON 1996: 95–97) A mítosz Brahmanról alkotott képe azonban távol áll az elvont

Miután Aszita Dévala így meghallgatta azoknak a brahmaszattrin sziddháknek a beszédét, megpróbált gyorsan oda is felrepülni, azonban lezuhant. A sziddhák ezért így szóltak hozzá:

– Ő aszkézisből származó erőben bővelkedő Dévala bölcs, te képtelen vagy eljutni a Brahmannak arra a lakhelyére, ahová Dzsaisavja elment.

Miután pedig Dévala ismét végighallgatta a sziddhák beszédét, sorban leereszkedett az imént bejárt világokba, majd méh módjára visszatért a saját, erényeket eredményező ásrámájába. Alighogy belépett, Dzsaisavjára lett figyelmes.

Mivel megismerte Dzsaisavja aszkézisének a jógából származó erejét, ezért Dévala a dharmájához ragaszkodó elméjét félretette. Oda ment a nemes lelkű nagy bölcshez, Dzsaisavjához, és az illemnek megfelelően meghajolt előtte, majd így szólt hozzá:

– Ő Magasztos! Szeretném azt a dharmát követni, ami a megszabaduláshoz vezet (móksadharmá, *mokṣadharmā*)!

Dzsaisavja meghallgatta a kérését, és megtanította neki a jóga legkiválóbb tudományát, illetve azokat a gyakorlatokat, amelyeket meg kell valósítani, és azokat is, amelyeket az előírások szerint el kell kerülni. Végül, miután az a nagy aszkéta meggyőződött róla, hogy Dévala elméje valóban elkötelezte magát a lemondás mellett (*szamnyāsa*, *saṃnyāsa*), a megfelelő módon végrehajtotta az összes, szükséges rituálét.

Ekkor az elhunyt családtagok és az ősatyák észrevették, hogy Dévala az elméjét a világról való lemondás mellett kötelezte el és hangosan felsírtak:

– Ki fog minket ezentúl táplálni?

Ezt a hangot meghallva Dévalát elfogta a mindenhol jelen lévő ősei iránt érzett szánalma, és eldöntötte, hogy mégis fel fog hagyni a megszabadulásra való törekvéssel. Alighogy ezt így elhatározta, a gyümölcsök, a gyökerek, a szent füvek, a virágok és a gyógynövények kezdtek ezrével keserves sírásba.

– Ez a hitvány Dévala ismét ki fog minket irtani! Ez a halottaknak akar oltalmat nyújtani. Az ilyet nem lehet jobb belátásra téríteni!

A legkiválóbb bölcs ezért az értelme segítségével ismét mérlegelni kezdett:

– Vajon melyik az üdvösebb? A móksára vezető vagy a gárhaszthja dharmá?

A hosszas gondolkodást követően, Dévala végül úgy határozott, hogy elhagyja a gárhaszthja életmódra vonatkozó előírásokat és ezentúl a móksadharmában leli majd az örömét. Miután ezeket a dolgokat átgondolta a meggyőződése révén a legkiválóbb jógát gyakorolta és így a legnagyobb sikert érte el.

Ezt követően az istenek Brihaszpati vezetésével összegyűltek, és magasztalták Dzsaisavját és ennek az aszkézisből származó erejét. A bölcsök legkiválóbbika, Nárada (Nārada) azonban ekkor így szólt:

filozófiai gondolkodástól. A szöveg a Brahman otthonáról beszél és ezzel a legfőbb transzcendentális princípiumot mintegy a mennyországok legkiválóbbikaként írja le.

– Dzsaigisavjának az összes aszkézisből származó ereje el lett használva arra, hogy ámultba ejtse Dévalát!

Az istenek pedig így feleltek neki – Ez ne maradjon így! – és együtt magasztalták Dzsaigisavját, a nagy bölcset.

A VÉNLÁNY TÖRTÉNETE³³

Élt egyszer egy nagyon erényes és híres bölcs. Kuni Gárgjának (Kuni Gārgya) hívták. Az aszkéták közül a legkiválóbbnak tartották és a hosszú vezeklése eredményeként az elméje segítségével egy szép szemöldökpárral megáldott lánynak adott életet. Őt meglátva a dicsőséges Kuni Gárgja nagyon megörült és a testét elhagyva a mennyországba távozott.

Ezt követően az a feddhetetlen, lótuszhoz hasonlóan szép szemöldökökkel ellátott szemű lány egy remetelakot készített magának, hogy ott nagyon félelmetes aszkézist végezhesen. [Ettől kezdve] azon a helyen élt feddhetetlenül. Először a böjtlés révén tisztelte meg az isteneket és az ősatyákat, majd nagyon hosszú időt töltött a félelmetes aszkézis gyakorlásával. Noha az apja férjhez akarta adni, az a makulátlan lány hajthatatlan volt, mivel sehol sem talált magához illő vőlegényt.

A lakatlan erdőben a testét rettenetes vezekléssel sanyargatta, miközben az örömét az istenek és az ősök szolgálatában lelte. Miután pedig a kellő erőfeszítést megtette, úgy gondolta, hogy teljesítette a kötelességeit. Ekkor már az öregség és az aszkézis egyformán gyötörte. Amikor pedig már arra sem volt képes, hogy az egyik lábáról a másikra lépjen, akkor elhatározta, hogy a túlvilágra fog költözni.

Nárada azonban, miután megszemlélte a testét így szólt ahhoz a megszabadolásra vágyóhoz:

– Ó hibátlan nő! Egy beavatásban nem részesült lány, mint amilyen te is vagy, ugyan hogy érhetné el a különféle világokat? Ó nehéz fogadalmat gyakorló! Jól ismerjük mi a mennyben azt a legkiválóbb aszkézist, amit te végrehajtottál, azonban a világokat ezzel még sem nyerted el.

Miután végighallgatta Nárada beszédét, [a lány] így szólt a bölcsek gyülekezetéhez:

– Ó legkiválóbbak! Felajánlom az aszkézisből származó erőmnek a felét annak, aki feleségül vesz!

Alighogy ez elhangzott Gálava (Gālava) fia, Sringavat (Śringavat) bölcs ezt a megállapodást ajánlotta fel:

– Ó ragyogó nő! Az ajánlatodnak megfelelően én most azonnal feleségül foglak venni, feltéve, hogy csupán egy éjszakát kell eltöltenem veled.

³³ *Mahābhārata* 9.51.3–23.

– Rendben van! – ő így beleegyezett és átnyújtotta a kezét Gálava fiának, aki végrehajtotta mind az eljegyzést (pānigrahana, *pānigrahana*), mind az esküvői (udváha, *udvāha*) szertartást. [Kuṇi Gārgya lánya] pedig azon az éjszakán ismét fiatalá változott. Mennyei ékszereket és ruhákat öltött magára. A [testét] csodálatos füzérekkel és krémekkel ékesítette. Ily' módon az istenekével megegyező szépségre tett szert. Gálava fiát pedig, amint meglátta a sajátmagától ragyogó lányt, nagy boldogság fogta el.

Az első éjszaka eltöltését követő reggelen azonban a lány így szól hozzá:

– Ó férjem uram! Amely feltételt szabtál, azt én végre hajtottam. Ó legkiválóbb aszkéta! Az időm tehát lejárt. Él boldogan! Üdv neked! Most megyek.

Miután pedig [a férje] elengedte, még hozzátette:

– Aki ezen a szent helyen összeszedettként, az isteneket kiengesztelve eltölt egy éjszakát, az azt a jutalmat fogja megszerezni, ami azok számára érhető el, akik ötvennyolc éven át gyakorolnak szüzességi fogadalmat.

Ezt követően az érényes nő a testét elhagyva a mennybe ment. A bölcs pedig szomorúan az ő szépségén merengett. A megállapodás értelmében fájdalmasan elfogadta az aszketikus erőnek a felajánlott felét, de az ő szépségének az ereje továbbra is nagyon gyötörte. Ezért, miután magát arra alkalmassá tette, követte a [felesége] útját. Így szól a vénlány nagy cselekedete.

Bibliográfia

- BHATTACHARYYA, Narendra Nath 1991: *The Geographical Dictionary, Ancient and Early Medieval India*. Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.
- BROCKINGTON, John L. 1996: *A szent fonál*. Ford. Gáthy Vera. Budapest, General Press Kiadó.
— 1998: *The Sanskrit Epics*. Leiden, Brill.
- DANDEKAR, Ramchandra Narayan 1972: Universe in Vedic Thought. In: Ensink, Jacob – Gaeffke, Peter (eds.) *India Maior: Congratulatory Volume Presented to J. Gonda*. Leiden, E. J. Brill.
- FLOOD, Gavin 1994: Hinduism. In: Holm, Jean – Bowker, John (eds.) *Rites of Passage*. London, Printer Publishers Ltd.
- GAÁL Balázs – TÓTH Ibolya 2001: *Varuṇa-himnuszok*. Budapest, Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- HILLEBRANDT, Alfred 1897: *Ritual-Literatur Vedische Opfer und Zauber*. Strassburg, Verlag von Karl J. Trübner.
- MACDONELL, Arthur Anthony 1897: *Vedic Mythology*. Stassburg, Verlag von Karl J. Trübner.
- Mahābhārata* = SUKTHANKAR, Vishnu S. (et al.) 1927–1966: *The Mahābhārata*. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.
- MANI, Vettam 1984: *Purāṇic Encyclopaedia*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- MEILAND, Justin 2007: Notes. In: *Mahābhārata Book Nine. Śalya Volume Two*. New York, New York University Press – JJC Foundation /The Clay Sanskrit Library/.
- OLDENBERG, Hermann 1894: *Die Religion des Veda*. Berlin, Verlag von Wilhelm Hertz.
- OLIVELLE, Patrick 2008: *Collected Essays II. Ascetics and Brahmins*. Firenze, Firenze University Press.
- PUSKÁS Ildikó 2000: *Lélek a körforgásban*. Budapest, Balassi Kiadó.

- RUZSA Ferenc 2015: Egyfiát áldozza fel. In: Kakas Beáta – Szilágyi Zsolt (szerk.) *Kéklő hegyek alatt lótuszok tava. Tanulmányok Bethlenfalvy Géza tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- SANDERSON, Alexis 1998: Śaivism and the Tantric Traditions. In: Sutherland, Stewart (et al.) *The World's Religions*. London, Routledge.
- SIRCAR, Dineshchandra 1971: *Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India*. Delhi, Patna, Varanasi, Motilal Banarsidass.
- SLAJE, Walter 2009: *Upanischaden – Arkanum des Veda*. Sinzheim, Druckhaus Nomos.
- VASSILKOV, Yaroslav 2002: Indian practice of pilgrimage and the growth of the Mahābhārata in the light of new epigraphical sources. In Brockington, Mary (ed.): *Stages and Transitions: temporal and historical frameworks in epic and purāṇic literature, August, 1999*. Zagreb, Croatian Academy of Sciences and Arts.

DISPUTA
