

# A tisztátalan isten

Śiva útja a kirekesztettségéből az elfogadottságig

*Morrison Melinda*

Śiva<sup>1</sup> megítélése nem egyértelmű,<sup>2</sup> különösen a védák keletkezésének korában, azaz kb. az Kr. e. I. évezred közepéig<sup>3</sup> bezárólag. Ebben a korban a ma Śivának nevezett istenséget még nem találjuk meg; a mai Śiva istenség *Rgveda*-ban szereplő előképe Rudra. Nevét általában a  $\sqrt{rud}$  'üvölt, ordít' jelentésű tövből eredeztetik,<sup>4</sup> de a szanszkrit *rudhira* 'vörös' jelentésű szóból is származhat.<sup>5</sup> A *Rgveda* metrumaiból ugyanis azt látjuk, hogy Rudra nevét gyakran három szótaggal kell ejteni,<sup>6</sup> melyet a Rudara szóval szokás rekonstruálni, de ez lehet akár Rudira is. Az isten későbbi neve Śiva, ill. Szivan, mely tamilul vöröset jelent.<sup>7</sup> A *brāhmaṇa*-nak nevezett szövegtörzshez már ezt a nevet vették fel fordítatlanul, fonetikusán Śivának ejtve, mely szanszkritul kegyest jelent.

Véleményem szerint így a Śiva név a korábbi, annak ellenére, hogy ez csak a későbbi szanszkrit szövegekben jelenik meg. A dravida ősszó tehát *szivan*, 'vörös férfi' lehetett — szanszkritra lefordítva *rudhirah*. Ez jelenik meg a *Rgveda*-ban Rudraként (egy tamil ember mindkettőt *rudira*-nak ejtette volna). Ha a Rudra (kb. 'üvöltés' jelentésű) szó lett volna a régiebb, azt senki sem fordította volna tamilra Szivanként, és bizonyára senkinek nem jutott volna eszébe „Kegyes”-nek nevezni, továbbá azt is tudjuk, hogy Rudra vörös, esetleg aranybarna.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Kiejtési útmutató a szanszkrit szavakhoz:  $\bar{a}$ =á;  $\bar{i}$ =í;  $\bar{u}$ =ú;  $r$ =ri;  $e$ =é;  $o$ =ó;  $m$ =szó belsejében megfelelő képzéshelyű orrhang, szó végén a megelőző magánhangzó nazalizációja;  $h$ =zöngétlen h;  $\tilde{n}$ =veláris képzéshelyű n;  $c$ =cs;  $ch$ =csh;  $j$ =dzs;  $\tilde{n}$ =sajátos képzéshelyű, ny-hez hasonló kiejtésű hang;  $\ddot{t}$   $\ddot{d}$   $\ddot{n}$   $\ddot{s}$ =visszagörbített nyelvheggyel a szájpadról képzett t, d, n, s;  $y$ =j;  $\acute{s}$ =s;  $\acute{z}$ =sz; a  $h$  ejtendő (bh dh th betűkapcsolatokban heheztes mássalhangzót jelöl); a védikus szövegekben a vesszők hangsúlyjelek, a ' jel sajátos hangváltozásokra, ill. összevonásokra utal. Néhány betűnek, ill. betűkapcsolatnak a megjelölt honlapokon található latinbetűs átírását egységesítettük. — A tamil szavak magyaros átírásában szerepelnek. (A Szerk.)

<sup>2</sup> O'FLAHERTY 1975: 116.

<sup>3</sup> RUZSA 2006: 12.

<sup>4</sup> MONIER-WILLIAMS, s.v. Rudra.

<sup>5</sup> MONIER-WILLIAMS, s.v. Rudra.

<sup>6</sup> MACDONELL 2002: 57.

<sup>7</sup> CHAKRAVARTI 1986: 28, *Tamil Lexicon* s.v. civa-, p. 1441; és BURROW — EMENEAU 1984<sup>2</sup>: 175.

<sup>8</sup> Lásd *Rgveda* II.33; IV.3; VIII.22.

Rudráról a bráhmaikus irodalomból megtudjuk, hogy nem jár neki áldozat: az istenek kizárták az áldozatból. Erről így ír a *Gopatha bráhmana*: „Prajapati Rudrának az áldozatból nem juttatott részt.”<sup>9</sup> Az áldozatnak csak a földre szórt maradékát kaphatta, vagyis nem a tűzbe tettet, azaz a védikus módon megszenteltet.

Alakjának megítélése a védikus irodalomban nem egyértelmű.<sup>10</sup> Bőven találunk ugyanis nem csak hozzá szóló dicsőítő himnuszokat,<sup>11</sup> de szép számmal olyanokat is, amelyekben Rudra még nagyon idegen figura: ő a menny vörös vadkanja, északon él. A *Rgveda* I.114.5. például ezt írja: „Az ég vadkanját, a vörös, kontyba kötött hajú, félelmetes testűt hódolattal elhívjuk.”<sup>12</sup> Az *Aitareya bráhmana* pedig így fogalmaz Rudra tartózkodási helyéről: „Míg azokat összegyűjtötte, észak felől egy feketeruhás férfi közelített hozzá, és így szólt ...”; illetve „Ámde egy feketeruhás férfi északról elem állt és elvette, mondván ...”<sup>13</sup>).

A többi isten keleten él. Rudra nem kap részt az áldozatból, illetve csak a földre szórtból, még maguk az istenek is félnek tőle. A *Taittirīya Samhitā* az előbbi történetnek egy rövidített változatát írja le. Rudra itt is követeli még áldozati jussát, de ebben a szövegben áldozati ajándéka már egyértelműen a szarvasmarha:

Ahogy az áldozás helyén a barmok után járt, odament Rudra, és ezt mondta: „enyém ezek a barmok”.<sup>14</sup>

Rudra barmokat és embert öl. A *Gobhila Gṛhyasūtra* ír le egy imát, amellyel Rudrához így imádkoznak:

Aztán ezt vizekkel bespriccelve a tűzbe vesse bele, aki a háziállatoknak a legfőbb ura: a zsinórjáró Rudra, a férfias: barmainkat ne pusztítsd el, ez legyen az áldozatod.<sup>15</sup>

A *Rgveda* következő két sorában is azért imádkoznak Rudrához, hogy ne öljön:

Sem nagyjainkat, sem a kicsiket, sem a növésben lévőket, sem a felnőttet, köztünk az apát, anyát, a nekünk kedveseket, ó, Rudra, ne pusztítsd el, ne bánts. Gyermekünkben, népeinkben, teheneink-

<sup>9</sup> *Gopatha bráhmana* 2,1.2a: prajāpatir vai rudraṃ yajñān nirabhajat ([http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskrit/1\\_veda/2\\_bra/gopbra\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/1_veda/2_bra/gopbra_u.htm)).

<sup>10</sup> O’FLAHERTY 1975: 118.

<sup>11</sup> Például *Rgveda* I. 43; I. 114; II. 33; VII. 46.

<sup>12</sup> divo varāhām aruṣāṃ kapardīnaṃ tveṣāṃ rūpāṃ námasā nī hvayāmahe | háste bībhrad bheṣajā vāryāṇi śārma vārma chardīr asmābhyāṃ yaṃsat (AUFRECHT 1877: 98–99).

<sup>13</sup> *Aitareya bráhmana* 5.14.6: tad enaṃ samākurvāṇaṃ puruṣaḥ kṛṣṇasāvāsy uttarata upotthāyā-bravīn (...) tat tu me puruṣaḥ kṛṣṇasāvāsy uttarata upodatiṣṭhan (<http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aved/rv/ab/ab.htm>). Ld. még: *Satapatha bráhmana* 2.6.2.5. ([http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskrit/1\\_veda/2\\_bra/satapath/sb\\_02\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/1_veda/2_bra/satapath/sb_02_u.htm)), valamint 5.4.2.10. ([http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskrit/1\\_veda/2\\_bra/satapath/sb\\_05\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/1_veda/2_bra/satapath/sb_05_u.htm)).

<sup>14</sup> *Taittirīya Samhitā* 3.1.9.5.3: tām paśūbhiḥ cārantaṃ yajñavāstāu rudrá āgachat so ’bravīn máma vā imé paśāva ity ādur vāi (<http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aved/yvs/ts/ts.htm>).

<sup>15</sup> *Gobhila Gṛhyasūtra* 1.8.28: athai ’nam adbhīr abhyukṣyā ’gnāv apyaryayed yaḥ paśūnām adhipatī rudras tanticaro vṛṣā, paśūn asmākaṃ mā himṣīr; etad astu hutaṃ tava, svāhe ’ti (<http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aved/sv/gobhgs/gobhg.htm>).

ben, lovainkban ne tégy kárt! Hőseinket, ó, Rudra, dühösen ne öld meg! Mi, *havis*-szal<sup>16</sup> ellátot-tak téged hívunk mindig.<sup>17</sup>

Betegséggel pusztít. Erről így ír a *Rgveda*: „Legyen messze a te marha- és ember-irtód, ő pusztító hősű, légy hozzánk kegyes!”<sup>18</sup> Lenézett, gonosz, félelmetes, *outsider* istenség, akit el kell hárítani. De vajon miért félnek tőle?

Válaszunk az, hogy azért, mert Rudra nem közülük való, vagyis nem árja isten lehet, azaz ilyen értelemben nem csak idegen, de az árja pantheon isteneihez képest mondhatjuk, hogy tisztátalan. Tisztátalan, mert véres, íjas, vadászó istenség. Olyan félelmetes, hogy nevét még kiejteni sem szabad, ezt az *Aitareya brāhmaṇa* így fogalmazza meg: „A Rudra nevet ne mondja ki!”<sup>19</sup>

## Rudra kirekesztettsége

A kirekesztettség kapcsán fontos említeni, hogy a rituális tisztasági szabályok rendszerként való átlátása, a tisztaság és tisztátalanság okának meghatározása antropológusoknak mindig izgalmas kihívás volt. Mary Douglas azt írja, hogy a tisztátalanság soha nem önmagában álló, elszigetelt jelenség, hanem szisztematikus elrendezés következménye, „mellékterméke”. Az osztályozás ugyanis maga után vonja a rendszerbe nem illő elemek meglétét is.<sup>20</sup> Véleménye szerint a tisztátalanság<sup>21</sup> a „lében megtörtént hasadásként” értelmezhető: egyik oldalon Isten és az ő teremtet világa áll, a másik oldalon pedig elkerülhetetlenül és szükségszerűen a tisztátalanság. Mindennek oka a teljes összeférhetetlenség az élet és a halál, vagy Isten jelenléte és a testi rothadás között. A zsidó rituális tisztasági előírások kapcsán például Fröhlich Ida szerint azt mondhatjuk, „tisztátalan mindaz, ami a halál, vagy a test dezintegrációjának szférájával kapcsolatos”.<sup>22</sup>

Az említett himnuszokban Rudra mintha magától értődően kirekesztett istenség volna: a szövegek úgy kezelik személyét, mint akinek semmi létjogosultsága sincs jelen lenni az áldozat alkalmával. Azt gondolom, ez azért lehetséges, mert neki nem

<sup>16</sup> A *havis* égő áldozati ajándékot jelent.

<sup>17</sup> *Rgveda* I.114.7–8: mā no mahāntam utā mā no arbhakām mā na úkṣantam utā mā na ukṣitām | mā no vadhīḥ pitāram mōtā mātāram mā naḥ priyās tanvō rudra rīriṣaḥ || mā nas toké tānaye mā na āyau mā no gōṣu mā no āśveṣu rīriṣaḥ | vīrān mā no rudra bhāmitō vadhīr haviṣmantāḥ sādām it tvā havāmahe (AUFRECHT 1877: 98–99).

<sup>18</sup> *Rgveda* I.114.10: āre te goghnām utā pūruṣaghnām kṣāyadvīra sumnām asmé te astu (AUFRECHT 1877: 98–99). A marha- és emberirtó kifejezést a fordítók általában fegyverként értelmezik; én úgy vélem, metafora, Rudra természetét tekintve ez leginkább betegség lehet.

<sup>19</sup> *Aitareya brāhmaṇa* 3.34.6: brūyān na rudrety (<http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/rv/ab/ab.htm>).

<sup>20</sup> „Where there is dirt there is system” (DOUGLAS 1970: 48).

<sup>21</sup> A szó jelentéséből adódó prekonceptióinkkal való szakítás érdekében Mary DOUGLAS (1993: 21) a „tabu” szó használatát javasolja, mely ugyanúgy magába foglal esküt, fogadalmat, áldást és átkot is.

<sup>22</sup> FRÖHLICH é.n. 3.

is kellett részt vennie ezekben a szertartásokban: egyszerűen azért, mert nem volt odavaló — és nem azért, mert alacsonyabb rangú. A Mary Douglas által írottak alapján a kirekesztettség Rudra esetében ezt a „nem odavalóságot”, a „rendszerbe nem illőséget” jelenti. Az, hogy „nem odavaló”, a jelen esetben azt jelenti, nem onnan származik, nem közjük való, azaz nem árja istenség.

Ha nem árja istenség, akkor honnan jöhet Śiva? Az Indus-völgyi civilizáció leletei között számos olyan pecsételőt találunk, amelyeket illetően a kutatók zömmel megegyeznek abban, hogy Śiva előképét ábrázolhatják. Az egyik leghíresebb a John Marshall által proto-Śiva pecsételőnek nevezett lelet.<sup>23</sup>



Forrás: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2f/Shiva\\_Pashupati.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2f/Shiva_Pashupati.jpg)

A majd 400 jelet tartalmazó Indus-völgyi írás a mai napig megfejtetlen; ennek ellenére számos következtetést le tudunk vonni a pecsételőn látható ábrázolás alapján. A proto-Śiva pecsételőn látható alak jógaülésben ül, fején két félhold alakú dísz vagy ilyen formájú hajkoronát látunk. Mindkettő jellemző a későbbi Śivára,<sup>24</sup> aki a Yogeśvara, azaz „A jóga ura” néven is ismeretes, hajkoronájában pedig egy hátán fekvő félholdat tart. A pecsételőn szereplő alak fején szarvak vannak, és különböző

<sup>23</sup> MARSHALL 1931: 52–56.

<sup>24</sup> MARSHALL 1931: 53–54.

állatok veszik körbe tisztelgőnek tűnő pozícióban: elefánt, tigris, orrszarvú, bivaly és két kecske. Śiváról tudjuk, hogy az „állatok ura”<sup>25</sup> (*paśupati*), állatok veszik körül, és későbbi ábrázolásokon — bár szarv nélkül — félholdat tart a fején. Feltételezzük, hogy e rettenetes isten, Śiva védikus protoalakja szintén az Indus-völgyi civilizáció hitrendszeréből eredhet, noha e jellemvonások nem jellemzőek a *Rgveda* vörös vadkanjára, Rudrára.

Van egy érdekes pecsételőcsoport az Indus-völgyi civilizáció leletei között, melyeken egy hímnemű, szarvas figurát látunk íjjal, valószínűleg ennek az alaknak a vadászathoz lehetett köze.<sup>26</sup> Ő is vörös és farka van, Parpola „íjász” figurának nevezi.<sup>27</sup> Ismeretes az az elmélet,<sup>28</sup> mely szerint az Indus-völgyi civilizáció lakosai dravidák lettek volna; ehhez kapcsolódóan egy másik tény is érdekes lehet: Murugan, a dravida (tamil) háborúisten sok vonásában hasonlít Rudrához. Ezek a jegyek a következők: Murugan hegylakó, vörös istenség, dárdát hord, fiatal, harcias, erősen szexuális típusú istenség, szeret táncolni, ifjú természetisten. Őt „vörösdárdásnak” nevezik, a tamilok másik, hegyi istene Csejjón (’vörös úr’) is vörös.<sup>29</sup> Csejjón a nagyon korai tamil tradícióban jelenik meg. A tamil szótár három *csej* töről tud, ezek egyikének jelentése ’vörös’,<sup>30</sup> maga a *csejjón* szó pedig pirosposzsgás vagy szép arcszínű embert jelent. Śiva is vadász: pl. a *Mahābhārata*-ban<sup>31</sup> Arjuna akkor találkozik először vele, amikor mindketten ugyanarra a vadkanra vadásznak, és vitába keverednek azt illetően, kinek a zsákmánya az állat. Valószínűleg Rudrában és Śivában, az „íjászban” és „proto-Śivában”, Muruganban és Csejjónban/Szivanban ugyanannak az istennek különböző aspektusait látjuk: találkozunk vele fiatal és érett formájában (ahogyan Kṛṣṇa is megjelenik csintalan gyermekként, fiatal szerelmes pásztorként, és felnőtt hadvezérként is). Śiva különböző korokban és helyeken különböző formákban jelenik tehát meg: vagy egyetlen isten aspektusaival rendelkezve, vagy apaként és annak fiaként, vagy két, egymástól viszonylag független istenséggént.

Látjuk tehát, hogy milyen aspektusok keveredhettek Śiva és Rudra alakjában. Ezután azonban hogyan lesz a tisztátalan istenből a mai hinduizmusban is köztiszteltben álló istenség? Az új árja letelepedőknek, főként a korai szakaszban Rudra föltételezhetően valamiféle ijesztő, kívülálló figura lehetett: ekkor vehették be pantheonjukba őt mint istent, ekkor veszthette el a farkát — ehhez a gondolathoz azonban rögtön hozzá kell tennünk, hogy csak az „íjász” figuráról tudjuk biztosan, hogy farka volt.

<sup>25</sup> *Varāha Purāṇa* 33.28 [SHASTRI 1985]: tatheti devāstaṃ prāhustataḥ paśupatirbhavān | Legyen úgy, mondták az istenek neki, ezért Paśupati vagy.

<sup>26</sup> JOSHI — PARPOLA 1987: 147, 148, 149; SHAH — PARPOLA 1991: 151, 225, 428.

<sup>27</sup> PARPOLA 2015: 285–286.

<sup>28</sup> PARPOLA 2015: 161–170.

<sup>29</sup> Tamil Lexicon s.v. Murugan, p.3838.

<sup>30</sup> Tamil Lexicon s.v. cey, p.1599., s.v. cēy p.1632; és BURROW — EMENEAU 1984<sup>2</sup>: 175.

<sup>31</sup> *Mahābhārata*, *Vana parvan*, *Kairāta parvan* 337. (<http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/mbh/mbh.htm>).

Hogyan zajlott ez a folyamat, az árja letelepedők hogyan viszonyultak az Indus-völgyi papok tudományához?

### Rudra integrálása

Ezek a papok valószínűleg nem „eladták” vagy „népszerűsítették” a saját kultúrájukat, hanem valóban hitték, hogy papi hivatásuk szakralitása teljesen vagy részben realitás. Erre minden okuk meg is volt, hiszen tudásukra szükség volt.

Maga a folyamat valószínűleg sokféleképp zajlott, lássuk a legegyszerűbb példát: ha például egy árja termése rosszabb volt, nyilván felkereste a szomszéd papját, hogy mit tegyen a jobb termés érdekében. A szomszéd papja helyi ember lévén tudta, hogy mikor kell vetni, értett az állatgyógyításhoz, így természetesen sikeresebb gazdasága lett az árjának is.<sup>32</sup>

Vizsgálódásunkat azonban nehezíti, hogy a védikus pantheon nem volt egységes: több törzs himnuszcorpusról van szó. Emiatt alakulhatott ki a költőkben az az egyértelműnek látszó, magabiztos öntudat, amely felhatalmazta őket arra, hogy homályosan, célzásokban, rejtvényekben, metaforákban fogalmazzanak.<sup>33</sup> A költői szabadságuk ennek következtében még nagyobb volt: ez jól látszik a *Rgveda* kései könyveiben, amelyekben igen sok homályos, nehezen megfejthető himnusz van, ekkor azonban ez már papi szándékosság eredménye.

A szövegekből tehát az látszik, hogy a *Rgveda*-ban valamiféle *outsider* istenséggént találjuk meg, akire általában nem jellemzőek a védikus vallás isteneinek sajátosságai, az árják számára pedig ellenséges istenség lehetett — épp ezért valószínűtlen, hogy ez a figura lett volna az egyetlen olyan istenség, akiből a későbbi Śiva származott volna. Aspektusaiba különböző Indus-völgyi néphagyományok olvadhattak bele. A *Taittirīya Samhitā* részletesen tárgyalja a neki járó áldozati ajándék természetét is, későbbi részében pedig szómát áldoznak neki.<sup>34</sup> A szómaáldozat védikus rituálé lévén már abba az irányba mutat, amely Rudra elfogadottságát jelzi.

Érdekes módon a későbbi Śiva nem vesztette el teljesen Rudra kívülálló és ellentmondásos jellegét: gyakran ábrázolják őt félelmetes, vadászó istenséggént, temetőben lakik, sőt, egyik későbbi szektája emberi koponyákból vért is iszik.<sup>35</sup> Valószínűleg tehát Rudra egy folyamatosan létező figura lehetett, de nem a védikus, hanem a népi források lettek később a hozzá kapcsolódó rítusok alapjai.

<sup>32</sup> RUZSA 1997: 13–16; 2006: 5–6; 2007: 6.

<sup>33</sup> Maguk a rituálék is egyre bonyolultabbá váltak: a papok saját létjogosultságukat megerősíteni szándékozván igyekeztek tevékenységüket, tudásukat nélkülözhetetlenné tenni. Így nemcsak a himnuszok lettek egyre rejtvénytartóbbak, de maguk a rítusok is összetett mágiává alakultak át. (RUZSA 2007: 5).

<sup>34</sup> *Taittirīya Samhitā* 3.1.9.5.3 (<http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvs/ts/ts.htm>).

<sup>35</sup> LORENZEN 1972: 75.

Számos olyan vonással rendelkezik tehát, amelyeket maguk a hinduk is szennyezőnek tartanak. Mary Douglas a szennyezési szabályok elemzésekor így hivatkozik Durkheimre: „A szentet mindig tiltásokkal kell védelmezni a profántól. Ezért a szenthez való viszonyok mindig az elválasztás és a határkijelölés rituáléin keresztül jelennek meg (...).”<sup>36</sup> Ezen tiltások logikája szerint határolódnak el a szennyezési szabályok is, azok ugyanis lényegében tiltják a fizikai érintkezést. „Általában az ember fiziológiai termékeire vagy funkcióira vonatkoznak: ekképpen szabályozzák a vérrel, a váladékokkal (...), stb. való kapcsolatot”.<sup>37</sup>

### A vér, a halál, a holttest feldarabolásának nem védikus motívumai

A Śivához (és hitveséhez, így a tantrához) kapcsolódó mítoszokban nem csak vér és holttest, hanem a holttest darabolása is jelen van. Az pedig köztudomású, hogy Indiában a vérrel és halottal való érintkezés az egyik legszigorúbb tabu.

A Dakṣa áldozatának elpusztításáról szóló mítoszban<sup>38</sup> Satī férje, Śiva *kapālin*, vagyis ’koponyás’ volt, azaz koponyát hordott, ezért Dakṣa nem tartotta arra méltónak, hogy az áldozatban részt vegyen. A *Kālikāpurāṇa* is ezzel indokolja Dakṣa döntését: „Az áldozatra Sambhut Dakṣa, a nagy lélek nem hívta meg, mert eldöntötte, hogy Śiva — koponyás lévén — nem méltó az áldozatra.”<sup>39</sup> Sem őt, sem saját lányát, Śiva feleségét, Satīt nem hívta meg. A mítosznak ez a része a kozmikus istennő önemésztésének története: Satī haragjában gyakorlatilag öngyilkosságot követett el. A zokogó Śiva Satī holttestét vállára véve vándorolt. Mivel a holttest Śiva vállán volt, nem bomlott el, az istenek pedig attól tartottak, hogy a bánata miatt az örület határára jutott Śiva csak bolyongani fog. Végül Brahmā, Viṣṇu és Śanaiścara<sup>40</sup> Yogamāyā<sup>41</sup> ereje révén láthatatlanná válva a holttestbe léptek, darabokra tépték, a darabokat pedig szétszórták a föld bizonyos pontjain.

Ebben a mítoszban halmozottan megtaláljuk az említett, nyilvánvalóan nem védikus elemeket: a vérrel, halottal, halállal való kapcsolódás<sup>42</sup> miatt magának a kop-

<sup>36</sup> DOUGLAS 2003: 71.

<sup>37</sup> DOUGLAS 2003: 78.

<sup>38</sup> *Kālikāpurāṇam* 16–18. fej. [1948].

<sup>39</sup> *Kālikāpurāṇam* 16.30 [1948]: tasmin yajñe vṛtaḥ śambhur na dakṣena mahātmanā | kapālīti viniścītya tasya yajñārhatā na hi.

<sup>40</sup> Śanaiścara: ’lassan járó’, a Szaturnusz bolygót testesíti meg. A szöveg „kék felhő megjelenésű”-nek nevezi (18.15), aki száz évig visszatartotta az esőt a felhőkből: ezért kéri őt, hogy tegye ezt Śiva könnyeivel is (18.17).

<sup>41</sup> Yogamāyā: Jóga-Káprázat vagy Jóga-Álom istennő: a *Devīmāhātmya* című szöveg szerint ő a Világkígyón alvó Viṣṇu szemében lakó álom (*yoganidrā*), a mindenség istennője, a világ dajkája, fennállásának és pusztulásának okozója. Hatalma által a világot káprázatba (*māyā*) burkolja, még a tudással bírók elméjét is megtéveszti (*Devīmāhātmya* 1.52–53. és 1.41–42, 58, ld. [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskrit/3\\_purana/mkp1-93u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/3_purana/mkp1-93u.htm)).

<sup>42</sup> Például *Manusmṛiti* 5.64, 5.101.

nyát hordó Śivának a jelenléte eleve nem kívánatos egy védikus rítusban. Egyrészt egy halott ember koponyáját hordja magával, másrészt vállán viszi halott hitvesét (azaz a holttest Śiva testével érintkezik), amit az istenek szanaszét szaggatnak: természetesen az utóbbi elem sem lehet a védikus hagyomány része. Olyan szelet ez a Śivához kapcsolódó mítoszokból, amely sűrítetten tartalmazza az unortodox, nem védai elemeket. Ezek után már nem csodálkozunk azon sem, hogy épp ez a mítosz a saktizmus egyik alapmítosza, ugyanis mindazokat a helyeket, ahol Satī testrészeit szétszórták, ma az istennőnek szentelt helyekként ismerik.<sup>43</sup>

## A tantra

A föld termékenységére irányuló mágikus rituálékból nőttek ki a ma is híres-hírhedt tantrikus rítusok. Ezek már időszámításunk elején sem számítottak újításnak Indiában, a bráhmanikus kultúra valószínűleg egyszerűen csak nem szerette ezeket, és ezért nem beszélt róluk.

A nekünk ma ismert tantrával hatalmi mágiát szerettek volna végezni, a rítusokat végző hívő pedig *siddhi*-ket, varázserőket szeretett volna kapni. Végül a tantra ezt a „varázserős” kapcsolatot veszi el az évszázadok során, és anómiás irányt<sup>44</sup> vesz a rítusok, így a tantra megítélésének az iránya is. Ez az anómiás irány kizárólag rituális tisztátalan elemeket tartalmaz.

A rítusok középpontjában a hozzá kapcsolódó, vagyis a föld termékenységéért végzett varázslat állhatott.<sup>45</sup> Ennek része volt egy olyan vallási-ritualisztikai technika, varázslat, melynek központjában a Földanya<sup>46</sup> állt: ő volt az anyaméh, amelybe a halottat el kell temetni, „el kell vetni” — éppúgy, ahogy halála után az embert is: a vérhez, a jelen esetben a születéshez, termékenységhez, halálhoz kapcsolódó rítusokat végeznek ebben a rítuskörben.

Ebbe a kultúrába érkeznek az erős, férfias istenekkel rendelkező, patriarchális társadalomban élő áryák Kr. e. 1200 körül. Az áryák és az Indus-völgyi, dominánsan földműves kultúra találkozása után a munkamegosztás, a papi funkciók változása a két kultúra pantheonján is nyomot hagyott.<sup>47</sup> Szövegeinkből kiderül, hogy ez az asszimilációs folyamat olykor nem minden konfliktus nélkül zajlott: viszont sok évszázadnyi asszimilációs törekvés ellenére, még ma is egyértelműen tetten érhetők az indiai vallásosság ezen legrégebbi, ma ismert rétegének elemei, mintegy kimerevítve a történelem egy adott, meghatározó pillanatát.

<sup>43</sup> SIRCAR 1973: 5–20.

<sup>44</sup> RAWSON 1989: 9, 17, 23–24.

<sup>45</sup> RAWSON 1989: 20.

<sup>46</sup> RUZSA 2007: 6.

<sup>47</sup> RUZSA 2007: 7–9.



## Bibliográfia

### Források

- AUFRECHT, Th. 1877. *Die Hymnen des Rigveda I–II*. Adolph Marcus, Bonn.  
*Kālikāpurāṇam* 1948. Śrī Venkaṭeśvara Press, Bombay.  
 SHASTRI, J. L. (szerk.) 1985. *The Varāha Purāṇa*. Part I. Ancient Indian Tradition & Mythology. Vol. 31. Motilal Banarsidass, Delhi.

#### *Aitareya brāhmaṇa*

<http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/rv/ab/ab.htm>

(Utoljára megtekintve: 2017. 10. 30.)

#### *Devīmāhātmya*

[http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/3\\_purana/mkp1-93u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/3_purana/mkp1-93u.htm)

(Utoljára megtekintve: 2017. 10. 30.)

#### *Gobhila Gr̥hyasūtra*

<http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/sv/gobhgs/gobhg.htm>

(Utoljára megtekintve: 2011. 06. 05.)

#### *Gopatha brāhmaṇa*

[http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/1\\_veda/2\\_bra/gopbra\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/1_veda/2_bra/gopbra_u.htm)

(Utoljára megtekintve: 2017. 10. 10.)

#### *Mahābhārata, Vana parvan, Kairāta parvan*

<http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/mbh/mbh.htm>

(Utoljára megtekintve: 2017. 10. 30.)

#### *Manusmṛti*

[http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/6\\_sastra/4\\_dharma/smrti/manu2p\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/4_dharma/smrti/manu2p_u.htm)

(Utoljára megtekintve: 2017. 11. 13.)

#### *Śatapatha brāhmaṇa 2*

[http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/1\\_veda/2\\_bra/satapath/sb\\_02\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/1_veda/2_bra/satapath/sb_02_u.htm)

(Utoljára megtekintve: 2017. 10. 30.)

#### *Śatapatha brāhmaṇa 5*

[http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/1\\_veda/2\\_bra/satapath/sb\\_05\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/1_veda/2_bra/satapath/sb_05_u.htm)

(Utoljára megtekintve: 2017. 10. 30.)

#### *Taittirīya Samhitā*

<http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvs/ts/ts.htm>

(Utoljára megtekintve: 2017. 10. 30.)

### Szakirodalom

- BURROW, T. — EMENEAU, M. B. 1984<sup>2</sup>. *A Dravidian Etymological Dictionary*. Clarendon Press, Oxford.  
 CHAKRAVARTI, M. 1986. *The concept of Rudra-Śiva through the ages*. Motilal Banarsidass, Delhi.  
 DOUGLAS, M. 1970. *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. Penguin Books, Routledge & Kegan Paul, Harmondsworth.  
 DOUGLAS, M. 1993. *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*. JSOT Press, Sheffield.  
 DOUGLAS, M. 2003. „Szennyeződés”, in UÓ: *Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok*. Osiris, Budapest. 69–82.

- FRÖHLICH, I. (é.n.) *Természet- és emberkép az ószövétségi és a hellénisztikus kori zsidó irodalomban*. Publikálatlan kézirat.
- JOSHI, J. P. — PARPOLA, A. 1987. *Corpus of Indus seals and inscriptions I: Collections in India*. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae B239) Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki. (= CISI 1)
- LORENZEN, D. N. 1972. *The Kāpālikas and Kālāmukhas. Two Lost Śaivite Sects*. Australian National University Centre of Oriental Studies. Oriental Monograph Series, Vol. XII. Thomson Press, New Delhi.
- MACDONELL, A. A. 2002. *A Vedic Reader for Students*. Low Price Publications, Delhi.
- MARSHALL, J. 1931. *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization I*. Artur Probsthain, London.
- MITRA, R. L. (szerk.) 1972. *Gopath Brahmana (of Atharva-veda). A Collection of Oriental Works*. Indological Book House, Delhi.
- MONIER-WILLIAMS, M. A. 1999. *A Sanskrit-English Dictionary*. Motilal Banarsidass, Delhi.
- O'FLAHERTY, Doniger W. 1975. *Hindu Myths*. Penguin Books, Aylesbury, Bucks, England.
- PARPOLA, A. 2015. *The Roots of Hinduism. The Early Aryans and the Indus Civilization*. Oxford University Press, New York.
- RAWSON, PH. 1989. *Tantra. The Indian Cult of Ecstasy*. Thames and Hudson, London.
- RUZSA, F. 1997. *A klasszikus szanskha filozófiája*. Farkas Lőrinc Imre, Budapest.
- RUZSA, F. 2006. „Puruṣa és Ymir. Az összehasonlító mitológia kísérleti ellenőrzése”, *Kereknyomok* I, 5–22.
- RUZSA, F. 2007. „The fertile clash. The rise of philosophy in India”, in Cs. Dezső (szerk.): *Indian Languages and Texts through the Ages. Essays of Hungarian Indologists in Honour of Prof. Csaba Tötössy*, Manohar Publishers, New Delhi. 63–85.
- SHAH, S. GH. M. — PARPOLA, A. 1991. *Corpus of Indus Seals and Inscriptions 2: Collections in Pakistan*. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae B240) Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki. (= CISI 2)
- SIRCAR, D. C. 1973. *The Śākta Pīṭhas*. Motilal Banarsidass, Delhi.
- Tamil Lexicon*, University of Madras. <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/tamil-lex/>  
(Utoljára megtekintve: 2017. 10. 30.)