

Szegedi Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar
Vallástudomány Tanszék

Rudra- Siva alakjának fejlődése a hinduizmus szent irataiban

Témavezető:
Básti Ágnes

Készítette:
Sztankó Klára

Mottó:

„Mahádévát felismerni nagyon nehéz...hiszen rengeteg alakja van.
Számptalan helyen fellelhető. Kegyelme megszámlálhatatlan formában
nyilvánul meg.”

(Mahábhárata)

Rövidítések (szövegben való előfordulásuk sorrendjében):

RV	=	Rig - Véda
SV	=	Száma – Véda
YV	=	Jadzsir – Véda
AV	=	Atharva –Véda
Sr	=	Satarudrija
TS	=	Taittiriya – Szamhita
SB	=	Sathapata - Bráhmana
TB	=	Taittiriya - Bráhmana
GB	=	Gopatha - Bráhmana
KB	=	Kausítaki - Bráhmana
AB	=	Aitareja - Bráhmana
PB	=	Pancsavimsa - Bráhmana
TáB	=	Tándjamahá - Bráhmana
SadB	=	Sadvimsa - Bráhmana
CB	=	Cshándogja - Bráhmana
ÁB	=	Árseja- Bráhmana
JB	=	Jaiminíja - Bráhmana
Sv.Up	=	Svetásvatara - Upanisad
M.Up	=	Maitrajani - Upanisad
B.Up	=	Brihadáranjaka – Upanisad
TU	=	Taittiríja- Upanisad
TalU	=	Talavakára- Upanisad
CU	=	Cshándógja- Upanisad
SS	=	Srauta - Szútra
DS	=	Dharma - Szútra
GS	=	Grihja - Szútra
Ram	=	Rámájana
MBh	=	Mahábhárata

1. Bevezetés, a téma indoklása

A hinduizmus túlnyomórészt Indiára jellemző rendszer, amely az évszázadok alatt sok változáson ment át, s többek között történelmi, társadalmi és földrajzi okok miatt vallási tanait, szertartásait stb. tekintve nem mondható egységesnek. Legfontosabb istenhármasa Brahmá, Visnu és Siva, akik a teremtés, fenntartás és pusztítás funkcióját képviselik, s akik köré a többi istenségek csoportosulnak. A hívők többsége az utóbbi kettő istenhez kapcsolódó vallási irányzathoz tartozik, Visnu követői a vaisnavák, Siva követői a saiviták. A korábbi korokban azonban ezen istenek szerepe nem volt ilyen egyértelmű. Dolgozatomban azt a folyamatot kíséreltem meg bemutatni, amelynek során Siva egy marginális pre-árja törzsi istenségéből a hinduizmus legjelentősebb istenalakjává nőtte ki magát.

Siva az indiai istenhármas legrejtélyesebb és legellentmondásosabb figurájának tekinthető. Jóllehet őt tartják a pusztítónak, aki a világciklusok végén mindent megsemmisít, mégis szerepe nem ilyen egyértelmű, mint ahogy azt több szent iraton keresztül bizonyítva látjuk majd. Ő az, aki a hindu panteonba csak hosszú idők folyamán jut be, bizonyítva a vallás olvasztótégely hatását, amely külső, nem kifejezetten árja istenségeket is képes volt adoptálni. Az ellentmondások különben az indiai felfogás szerint nem jelentenek problémát, mivel maga a hinduizmus maga is egy mindent átfogó rendszer, melyen belül vannak és lehetnek ellentétes gondolatok.

Mindenképpen érdekesnek tartom bemutatni, végig kísérni és elemezni a vallás szövegein keresztül ezt a fejlődési folyamatot, egyrészt mert vallástudományi szempontból érdekes változásoknak lehetünk tanúi, s így olyan problémákba ütközünk a hinduizmussal kapcsolatban, mint a politeizmus és henoteizmus kérdése, másrészt mert ezen változások nagyon sok, már fentebb is említett ellentmondást magyaráznak, illetve bizonyos szempontból feloldhatóvá változhatnak. Azért választottam Sivat, mert az ő alakján keresztül a folyamatok kiválóan szemléltethetőek, valamint tudtommal vele kapcsolatban, külön ezzel a témával

foglalkozó részletes tanulmány még nem született, bár egyes kutatók műveikben rövidebb részeket szenteltek ennek felvázolására.¹

Az szakdolgozat első fejezetének célja, hogy áttekintő képet adjon a választott istenségről, hogy kicsit konkrétan is megismerhessük a vizsgált karaktert, valamint foglalkozók eredetével is, amiről sajnos írásos forrásaink nincsenek, s amely helyzet így különféle kutatói véleményekre és vitákra ad okot, és az irányzatok csak a régészeti feltárások eredményeire és történelmi adatokra támaszkodnak.

A tárgyalást több részre osztva Rudra- Siva különböző korú szövegek-béli megjelenését ismertetem. Sajnos a források többsége hosszú időközön keresztül csak szójhagyomány útján maradt fenn, így valódi keletkezésük pontos időpontja ismeretlen, csak nyelvészeti elemzésekre stb. támaszkodhatunk, illetve hozzávetőleges időszakhoz rendelhetjük őket. Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a szövegek elemzésekor mindig hivatkozok a kor társadalmi helyzetére, a körülményekre, melyek között a szövegek születhettek. Ezek a tényezők hatással voltak a vallás fejlődésére, így a különféle istenségek panteon-béli helyzetének alakulására is.

A szakdolgozat végén látni fogjuk azoknak a változásoknak az eredményét, amely nem más, mint a jelenkori, egyik legjelentősebb istenség: maga Siva.

Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a későbbiekben idézett szöveghelyek saját kezű fordításai azokból a kiadásokból származnak, melyek a bibliográfiában forrásként vannak megjelölve. A fordítások nem eredeti, hanem más nyelvből születtek.

¹ Például H. Jacobi, Stella Kramrisch, O'Flaherty, Schleberger, stb.

2. Áttekintő kép az istenségről

Úgy gondolom előljáróban érdemes Siváról egy átfogó képet nyújtani, mert segíti a megértését a következőkben tárgyalt problémáknak. A hindu istenhármas közül, mint fentebb már utaltam rá, Siva mondható a legellentmondásosabbnak. Őt tartják a pusztítónak (hara), de hatalmától fogva éppúgy teremtő, mint Brahma, s fenntartó, mint Visnu, a puránikus korban már mindhárom aspektus a sajátja, szerepe nem ilyen egyértelmű, a másik két isten felé emelkedik, a neki címzett szent szövegekben és a róla szóló mítoszokban.

Siva nem védikus istenség, de az elődjének tartott Rudra igen, akit először a Rig-Védában (már az első himnuszban) említenek. A védikus Rudra személyében is ellentmondásos a karaktere, éppúgy sajátja több negatív vonás (embergyilkos, véres áldozatokat követel), mint pozitívak (gyógyító, járványok elűzője). A későbbiekben több konkrét példán keresztül is megfigyelhetjük ezt.

Rudra az idők előrehaladtával a karakterét tekintve egyre szelídebb istenséggé vált, legkegyesebb aspektusában a siva (kegyes, barátságos) jelzöt kapta, egyre több védikus isten tulajdonságait olvasztja magába, illetve azonosítják velük, többek közt például Agnival. Úgy tartják, hogy 1008 neve van, s ez is alakjának sokszínűségére enged következtetni. Mindez a Bráhmanák és az Upanisadok korában teljesebbé válik, az utóbbi keletkezésekor már Visnuval egyenrangú istenség, akiről érdemes megjegyezni, hogy a védikus korban szintén egy marginális isten-alak volt csupán. Azt mondhatjuk tehát, hogy Siva „árjanizálódott”, ahogy Schleberger írja, s ezt a folyamatot egy szocio-kulturális konfliktus megoldásának tekinti, azaz: az alárendeltek istenét úgymond kényszerűen beemelték az árja kultúrába.²

A teremtés és pusztítás funkcióját magában elegyítve későbbiekben a Legfelsőbb Létezőként (Mahádeva) tisztelték, s ebben a szerepben egyre inkább összefüggésbe

² Schleberger, E.: Die indische Götterwelt. E. Diederichs, Köln, 1986 85.o.

kerül a fallikus kultusszal, amelyben linga³formájában imádják, s ami a mai napig Sivától elválaszthatatlan szimbólum Indiában, sőt mi több, a vallás követői szerint az istenség maga.⁴ A lingán kívül, további elválaszthatatlan attribútuma bizonyos alakjaiban: a koponyákból fűzött nyaklánc, harmadik szem, melynek tüze elpusztíthatja a világot és isteneket (pl. Kámát), a háromágú szigony, vadállatok bőre, amibe burkolózik, antilop, és egy fejsze. Aszkétaként hamuval bekent meztelen testtel ábrázolják, kócos, fonott hajjal, kígyók tekeregnek tagjai körül.

Összegezve tehát: eredetére tekintettel kezdetben az alsóbb társadalmi rétegek kedvelt istene volt, a védák utáni kor emelte be a „magasabb” isteni panteonba, s ahogy látjuk majd, jelenlegi formája, szerepe a puránák korában válik megingathatatlanná.

Siva alakjának gyökerei a mai napig találgatásokra adnak okot mind a régészek, mind a vallástudósok körében. A tudomány jelenleg Indus- völgyi eredetet tulajdonít neki, Sir John Marshall⁵ és társainak régészeti feltárásai alapján, ezt a nézetet támogatja Vats⁶ és Wojtilla Gyula⁷ is. A pecséteken általuk Proto-Sivának nevezett alakot láthatunk, Trimukha (három fejű), Pasupati (állatok ura) és Mahájógi (nagy jógi) formájában. Az időszámításunk előtti harmadik évezred körüli eredetet támaszthatja még alá a számos linga- szobrocska, amit Indus- völgy szerte találtak, s amely szimbólum, mint feljebb említettem, a jelenkori Siva egyik legnépszerűbb ábrázolási és imádati formája. S.K Chatterji-re és Jean Przyluski-ra hivatkozva Klostermaier támogatja ennek a szimbólumnak proto-ausztraloid eredetéről szóló feltételezéseket. Bhattacharya⁸ azonban ezeket az ábrázolásokat (linga és jóni, stb.),

³ linga: szanszkrit eredetű szó, jelentése jel, jelkép. Szűkebb értelemben Sivához köthető fallikus szimbólum, amelyet a teremtő erővel hoznak összefüggésbe.

⁴ Mitchell, A.G.: Hindu Gods and Goddesses. London, 1982 34-35.o.

⁵ Marshall, J.: Mohenjo-Daro and the Indus Civilization I-II. Asian Education Services, New Delhi, Chennai, 2004

⁶ Vats, M.A.: Indus Valley Civilization. In: The Cultural Heritage of India Vol. I. Calcutta, 1962 110-129.o.

⁷ Wojtilla Gyula: A mesés India. A legrégebbi magaskultúrától a 18. századig. Gondolat Kiadó, Budapest, 1988 23-32.o.

⁸ Bhattacharya, B.: Saivism and the Phallic World. 1. kötet. Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 1993 12-18.o

és a hozzá köthető termékenység kultuszt univerzálisnak tekinti. Karmarkar Siva Mezopotámiai gyökereire utaló feltevéseit nyelvészeti eszközökkel támasztja alá, mely szerint Siva a sumér An istenséggel lenne rokon (az akkád Anu, Anum), mivel Szhánu néven is nevezik. Klostermaier úgy véli, hogy ezek a feltételezések mind helytállóak, s a bizonyításokban a saivismus alapjait véli felfedezni.⁹ Összegezve véleményét megállapítja, hogy Siva mai alakjának kialakulását a következő források segítették elő: az Indus-völgyi civilizáció, a dravida kultúra; a törzsi istenségek: főleg a Pandzsab környéki sibik hagyományai,¹⁰ valamint a Rudrák több törzs partikuláris istenségei voltak, ez alakulhatott át Rudra - Siva alakjává; s végül a védikus vallás, ahol Rudrához több verset is címeztek (s a Siva név csak jelzőjeként szerepel).

Tyagi véleménye szerint a saivismus eredetét egyértelműen a dravida kultúrában kell keresnünk, tehát egy pre-árja vallásként létezett India lakosai között, különös tekintettel a Naga törzsre.¹¹ Idéz a Mahábháratából, a Rámájánából, ahol Naga királyokról írnak India „egész” területén, akik istenüket linga formájában imádták.¹² Abban azonban ő is csatlakozik a többi tudóshoz és kutatóhoz, hogy a dravida kultúrát nem lehet kizárólagosan a tárgyalt istenség eredeteként kezelni. Más iskolák úgy tartják, hogy Rudra-Siva kezdetét a Védákban kell keresni, különös tekintettel az Atharva- Védára, s nem korábban.

Olvasmányaim után összefoglalva úgy gondolom, hogy két fő gondolkodási irányról beszélhetünk a Siva eredetével foglalkozó kutatások területén. Az első, amelyik az istenségnek védák előtti eredettel is számol, s a karakter és a hozzá kapcsolódó linga- kultusz stb. egy részének kialakulását erre az időre datálja, amely tulajdonképpen a későbbiekben a védák hatására némi átalakulási folyamaton ment át, de lényegét tekintve Sivának pre-árja keletkezést tulajdonítanak. Ehhez az

⁹ Klostermaier, K.K.: *Mythologies and Philosophies of Salvation in the Theistic Traditions of India*. Wilfried Laurier University Press, Ontario, 1984, 357.o

¹⁰ u.o. 123.o

A sibik hagyományait lehet felfedezni a későbbi saivák szokásai szerint, pl. vadállatok bőrébe öltözködtek.

¹¹ Tyagi, I.C.: *Saivism in Ancient India*. Meenakshi Mundranalaya, Meerut, évszám nélkül. 2-3.o.

¹² u.o. 3-4.o

irányzathoz tartozik többek között például: J.Gonda¹³, W.D. O’Flaherty¹⁴, A. Sharma¹⁵, E. Hofstetter¹⁶ és a korábban idézett K. Klostermaier és I.C. Tyagi.

A másik irányzat vagy elveti, vagy nem veszi figyelembe, vagy nem vizsgálja ezt a lehetőséget, hanem csak a védikus eredetre koncentrál, azt fixnek és bizonyíthatónak tartva. Ide tartozik például: R.C. Zaehner¹⁷, A.B. Keith¹⁸, R.N. Dandekar több, később idézésre kerülő művében, stb.

Vizsgálódásaim után úgy gondolom, hogy mindenképp felfedezhetőek a védák előtti időkben is olyan vallási elemek, melyekből a későbbi korok embere meríthetett, s melyek végül Sivával kerültek összefüggésbe. Az, hogy ezek a momentumok éppen Rudra- Sivához kapcsolódtak, nem lehet véletlen, s ezt a véleményemet a források célirányos bemutatása is alátámasztja majd. Azért, hogy az igazsághoz hűek legyünk, fontosnak tartom megjegyezni azt is, hogy bizonyos dolgok, mint például a nagy jógi képe, nem csupán Sivával hozhatóak összefüggésbe, hanem Visnuval és Brahmával is, ez azonban a vallás olvasztótégely hatásának tudható be, és végső soron ez az ellentmondás is feloldható például a későbbi, upanisadi filozófia, vallási gondolkodás egyik magyarázatával, amely szerint minden egy, így az istenségek is azonosak.

A bevezető után, melyben Sivával és eredetével röviden megismerkedhettünk a köré csoportosuló elméletekbe ágyazva, a következő fejezetben rátérek a konkrét szövegek vizsgálatára.

¹³ Gonda, J.: *Vishnuism and Sivaism. A Comparison.* The Athlone Press, London, 1970

¹⁴ O’Flaherty, W.D.: *Hindu Myths.* Penguin Books, New York, 1975

¹⁵ Sharma, A.: *Classical Hindu Thought.* Oxford University Press, 2000

¹⁶ Hofstetter, E.: *Herr der Tiere im alten Indien.* Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1980

¹⁷ Zaehner, R.C.: *Hinduism.* Oxford University Press, Oxford, 1971

¹⁸ Keith, A.B.: *Indian Mythology.* Mittal Publications, New Delhi, 1986

3. Rudra alakja a Védákban

Előljáróban szükségesnek tartom pár szóban felvázolni azt a társadalmi és történelmi helyzetet, amely keretet, hátteret a védikus kornak, illetve amiről a Védák maguk tájékoztatnak. Ez azért érdekes, mert ahogy korábban már utaltam rá, a társadalmi változások nagyban befolyásolták a vallást is. Sajnos mind a mai napig nem pontosak az ismereteink erről a korról, s így a következőkben a ma általánosan elfogadott adatokat közlöm, melynek vannak kritizálói is, amiről Wojtilla Gyula is ír tanulmányaiban, illetve az interneten is olvashatunk ezekről.¹⁹

Ez a korszak körülbelül Kr.e. 1500 körül kezdődhetett, és két nagyobb időszakra tagolódott, védikus és késő védikus korra. Ezekről írásos emlékek nincsenek, csak az ekkor még szóbeli hagyományként élő Védák. A később lejegyzésre kerülő forrás arról számol be, hogy a hódító árják az őslakosokkal szemben kemény ellenállásba ütköztek, és ezeket az eseményeket az árja hős istenek és a sötét bőrű démonok harcaként jeleníti meg. A sötét bőrű démoni embereket dászának nevezi, külsőre rútak és phalloszimádók. Szerencsére akadtak olyan dászák, akik a védikus isteneket támogatták, így volt lehetséges viszonylag rövidebb idő után a békés együttélés.

A népcsoportok egymásra hatása elkerülhetetlen volt, különösen a hódító árják voltak kénytelenek bizonyos kulturális elemeket átvenni, hiszen ők voltak számszerűen kevesebben, s politikai vezető szerepüket csak így tudták megőrizni. Ez magyarázhatja azt a jelenséget, hogy a védikus vallási panteonba külső, idegen istenségek is bekerülhettek, mint például az általam bemutatni kívánt Rudra.

A késő védikus korban már működött a varna²⁰rendszer, ami a mai kasztrendszer elődjének tekinthető, de ez még nem volt olyan merev társadalmi képződmény. Ez alapozta meg a bráhmána papi réteg későbbi felsőbbségének kialakulását, amit a Kr.e. 1000 környékén sikerült is elfogadtatni, de természetesen egy hosszabb, évszázadokon át eltartó folyamatról van szó. (A másik három társadalmi csoport: a ksatriják, vaisják és súdrák felett szereztek hatalmat.)

¹⁹ <http://kutatokozpont.hu/~45> (2008.04.05.) A Védikus Tudományok Kutatóközpontjának honlapja

²⁰ jelentése szín, valószínűleg bőrszín

Érdekesség itt megjegyezni Friedrich Max Müller, az összehasonlító vallástudomány atyjának több műve nyomán, hogy mindezen társadalmi rétegződés mellett a védák vallásában a politeizmus, azaz sokistenhit helyett henoteizmusról beszélhetünk, azaz a Védák versei az istenségeket nem állítják hierarchiába, nincs alá- és fölérendeltség, hanem mindig az adott isten van a középpontban, amelyről az adott himnusz szól, vagy akihez fohászkodnak.²¹ Mindez véleményem szerint helytálló elmélet, tekintve azt is, hogy a hinduizmus vallásán belül nem csak az egyes istenségek alakultak át, hanem az egész rendszer maga, s mint ahogy látni fogjuk, az upanisadi időkben már monoteizmushoz hasonló, arra hajló törekvések is megjelentek.

A Védák himnuszainak azon verseit válogattam a következőkben össze, melyek tematikailag Rudráról, Siva elődjéről szólnak.

3.1 Rudra a Rig-Védában

A Rig- Védában mindössze csak három himnusz említi név szerint Rudrát, s már ebben a kezdeti forrásban kiviláglik az ambivalencia karakterével kapcsolatban, mert egyszerre gonosz, heves és egyben gyógyító. A következő jelzőkkel illetik:

- RV I.114: fonott hajú, győzedelmes, halhatatlan
- RV II.33: legbikább bika, heves, hirtelen haragú
- RV VII.46: világot, mint lakhelyet magában foglaló, diadalmas, büszke

Több, más istenekhez szóló himnuszok is utalnak még Rudrára. Bár a Rig-Védában semmit nem tudunk meg a születéséről, keletkezéséről, viszont azonosítása Agnival már megfigyelhető. (RV II.1.6.) Részletes leírást kapunk továbbá Rudra külsejéről és egyéb tulajdonságairól: babhru (barna színű), csodás ajkú, koponyákból nyakéket visel, Triambaka (háromszemű, vagy akinek három anyja van), íjat és nyilat hord, erősek legerősebbike, fegyvere a villám, az egek Aszúrája. Az állatok közül a

²¹ henoteizmus: Max Müller alkotta fogalom a görög „heis theos“ „egy isten“ kifejezésből, s azt jelenti, hogy az illető egy istent imád, de elfogadja más istenek létezését is.

bikához hasonlítják (RV II.33.7), fényes és győzedelmes a hősök között (RV I.114.1-2, 129.3), az univerzum ura (RV II.33.9). Bölcs, jótevő (RV I.33.7, VI.49.10), kegyes, siva (RV I.114.3., II.33.6, X.92.9), ugyanakkor vad istenség (RV II.33.11) és pusztít, akár egy szörny. Azért imádkoznak hozzá, hogy ne hozzon bajt az emberre s állataira (RV IV.46.3). Ő felelős a járványokért és terjedésükért (RV II.33.2). Gyors és fiatal (RV I.114.4, II.33.1, V.60.5). A gyógyítók gyógyítója, tisztelői remélhetik, hogy száz telet is megérhetnek (RV I.43.6). Az állatok védelmezőjeként invokálják (RV I.114.1). Pasupatinak is nevezik, az állatok urának (RV I.43.6, I.114.9, II.33.1). Ez utóbbi jelzőnél Tyagi megjegyzi, hogy ez a Rudráról adott leírás illik egy Mohendzso-Daro-ban talált pecsétre, amely egy hasonló férfi istenséget ábrázol.²² A Bráhma-nák mítoszaiban több történet is alátámasztja Rudra Pasupati alakját.

Klostermaier ezek alapján Rudrát a Rig- Védában még az alacsonyabb istenségek csoportjába sorolja,²³ ugyanakkor Bhattacharji megjegyzi, hogy Rudra pozíciója egy kisebb istenségre utal, ugyanakkor lényegében a jelentősebb istenek tulajdonságait már magában hordja.²⁴ Ezek a kijelentések azonban nem férnek össze Max Müller korábban említett henoteizmus elméletével, amely épp az alá- és fölérendeltséget cáfolja az isteni panteonban.

Megállapíthatjuk, hogy Rudra alakjának színessége már e korai szövegben is megalapozott, ami főként annak köszönhető, hogy több istenséggel is összefüggésbe hozzák. Alaptermészetére azonban mégis a heveség, a pusztítás a jellemző, ugyanakkor az állatok ura, a gyógyítók gyógyítója. Talán a társadalmi hatások, és az a vallási közeg, hogy minden egyes istenséget azonos mértékben imádtak, jó hátteret nyújthatott annak, hogy az eredetileg nem árja istenség teljesen asszimilálódjon a hindu istenségek csoportjába.

²² Tyagi, I.C.: Saivism in Ancient India. Meenakshi Mundranalaya, Meerut, évszám nélkül. 46.o.

²³ Klostermaier, K.K.: Mythologies and Philosophies of Salvation in the Theistic Traditions of India. Wilfried Laurier University Press, Ontario, 1984. 128.o

²⁴ Bhattacharji, S.: Rudra from the Vedas to the Mahabharata. In: ABORI vol.XLI 1960. 85-128.o.

Rudra „...has a minor position but in essence is not different from the major gods.”

3.2 Rudra a Száma- Védában

A Száma- Véda gyakorlatilag nem más, mint áldozati himnuszok, dalok szövegének gyűjteménye, melyeket szóma- áldozatokkor énekelhettek. Versei többsége a Rig- Védából származik, ezért vele egykorúnak tekinthető.

Rudrát a Száma- Védában mindössze egyszer említik meg név szerint (SV VII.3.1), több helyen inkább összefüggésben fiaival, a Marútokkal. Szereplése ebben a Védában tehát nem számottevő, a tulajdonságairól, alakjának fejlődése szempontjából sem tudunk meg semmi újat.

3.3 Rudra a Jadszur- Védában

Rudra alakjának kiteljesedésében a Jadszur- Véda egy fontos állomást képez, hiszen ennek a Védának a tizenhatodik fejezete nem más címet kapott, mint Satarudrija, amely fejezet teljes egészében csak róla szól. Bhattacharji sokkal fontosabbnak tarja a Rig- Védánál, a Rudrára vonatkozó adatok tekintetében. Szerinte itt már kibontakozóban van az az istenség, akit az eposzok és puránák nyomán Sivaként, Mahádévaként neveznek.

A Satarudrija számos verse utal a Rig-Véda himnuszaira, főként a Rig- Véda I.114.7-8-ra. Itt is felbukkanó nevei és jelzői: Pasupati, Kapardin, Triambaka, ám itt említik először, mint a hegyek lakója (Girishaja). A legszembevetőbb mégis az, hogy a Satarudrija az estek túlnyomó részében nem egy Rudráról, hanem Rudrákról ír, fohászkodván hozzájuk, hogy ne hozzanak bajt. Úgy mutatja be őt (vagy őket), mint aki(k) mindenütt és mindenben megtalálható(k): fában, kövekben, állatokban, különféle helyszíneken. Tehát különböző helyi Rudrákról beszél.

A Jadszur- Védában szerepel Rudra kapcsán ismét a siva, kegyes jelző, arra kéri, hogy legyen kegyes és megbocsátó, s itt említik meg a későbbiekben egyre többször előforduló pozitív neveit, mint például Mahádéva, Sankara. Ebben a Védában már egészen határozottan elválasztják az istenség jó és rossz tulajdonságait, és más nevet

kapnak különféle személyiségei. A jó és kegyes: Sivatanuh, Aghora, a negatív: Ghora, Ugra, stb.

A Satarudrija leírásai szerint Rudra emberi településektől messze lakik, az erdők ura, a tolvajok védelmezője, gyilkosok és kaszton kívüliek ura (ami eredetére utalhat), valamint a katonák és hadseregek ura. Ugyanakkor nevezik az univerzum pusztítójának is (Bhavaszjahetih), amely a későbbi Siva képét vetíti előre. Tyagi úgy véli, hogy az eredetileg alsóbb rétegek, illetve a kaszton kívüliek istenének tekinthető Rudra beemelése az árja panteonba (a Satarudrija tanúsága szerint) ezidőtájt gyorsult fel, amit különböző társadalmi folyamatokra lehet visszavezetni.²⁵ Ezekről a társadalmi folyamatokról a fejezet bevezető szakaszában már szóltam, gyakorlatilag a különböző népcsoportok felgyorsuló asszimilációjáról van szó.

A Jadszur- Védához tartozó Taittiriya- Szamhitában Rudra mint jótevő jelenik meg. Ő a jószágok gyógyítója, kegyességgel teli, és fejlődéshozó (TS IV.5.10). Gyógyfüvek ura, égi orvos. Mindenható és mindentudó, óriási erejű isten, ki mindenhol jelen van (TS IV.5.1-4).

A Jadszur- Véda egy vallástudós számára tehát Rudra fejlődésének szempontjából jelentős állomásként kezelendő, pozitív és negatív formájának megnyilvánulásait mutatja be egymás mellett, magába dolgozva a Rig- Védában szereplő isten alakját, mégis továbbfejlesztve azt. Érdekes lenne részletesebben foglalkozni egy másik dolgozatban a Tyagi által pedzegetett külső társadalmi, földrajzi stb. hatásokkal, ezzel árnyalva és pontosítva a folyamatot, amelynek lépésről lépésre tanúi lehetünk: azaz egy nem-árja, tulajdonképpen kaszton kívüli istenség árjanizálódási folyamatának.²⁶

Számos fontos történet jelenik meg a Jadszur- Védában, többek között a Tripura városának lerombolása, amelyet itt csak érintőlegesen említenék. Ebből az elbeszélte eseményből ugyanis kiviláglik Rudra egyre növekvő népszerűsége, hatalma, s pozíciója az istenek között. Ő ugyanis az egyetlen, aki képes lerombolni a démonok

²⁵ Tyagi, I.C.: Saivism in Ancient India. Meenakshi Mundranalaya, Meerut, évszám nélkül. 48-55.o.

²⁶ Sastry, V.S.R.: Siva in Satarudriya. A Study. In: Saivism. (Origin, History and Thought) Szerk.: K.Thimma Reddy. Public Gardens, Nampally, 1994. 192-204.o.

városát. Az itt megjelenő mítoszok terjedelmesebb, kidolgozott formában jelennek meg a későbbi korok irodalmában, például az eposzokban.

3.4 Rudra az Atharva- Védában

Ebben a Védában több régi, s újabb néven szerepel, egy azonban változatlan: mindkét vonásában, a pozitívval és a negatívval is jelen van. Itt egyértelművé válik több, azelőtt különálló istenség beolvasztása személyébe.

Korábbi nevek: Mahádéva, Ugra, az újabbak: Ísána, Bhútapati, Bhava és Szarva. (AV II.28.1, XI.5.9, 11,13,15) Bhava és Szarva korábban helyi istenségek voltak, mindkettőről tudjuk azonban, hogy nem árja, sokkal inkább indo-iráni eredetűek. Bhava az ég és föld ura volt, ő töltötte be az atmoszférát (AV IV.28.3), Szarva egy nyilas, akit Jamával, a halál istenével azonosítottak (AV VI.93.1). Az Atharva- Véda VII.87 versében Rudra különböző formákban jelenik meg: Agni, Soma, valamint Varuna-ként. Ez ismét teljesen egyértelművé teszi alakjának összetettségét, s azt, hogy több istenséget olvasztott magába a védikus idők folyamán. Így árnyalódik személyisége a későbbiekben is, ez a folyamat ugyanis a Védákkal nem áll meg.

A Hold és a csillagok Rudra ellenőrzése alatt álltak (AV XI.6.9, XIII.4.28). Bhava néven a keleti éjtáj ura, Szarva-ként a déli éjtájé, Pasupatiként a nyugatié, Ugraként északé, Rudraként az alsóbb legeké, Mahádévaként a felsőbbeké, Ísánaként a köztes egeké, s egybevéve mindezek protektora (AV XV.5.1-7).

Rudra családi harmóniát hoz, távol tartja az ellenséget, hosszú életet ajándékoz és egészséget, utazás alatt védelmet nyújt. Azért foháskodnak hozzá, hogy ne mérgezze meg a családi békét és az áldozati tüzet (AV IX.2.26). Ebben a Védában is foháskodnak hozzá, hogy legyen sivah, azaz kegyes (AV XI.6.9, XII.4.16). Azonban még itt is csak jelzőként használják ezt a szót, ami a későbbiekben válik, illetve cserélődik csak le Rudra tulajdonnévé.

Érdekes és egyben fontos is, hogy szóba kerül vele kapcsolatban egy bizonyos társadalmi csoportosulás, a vrátják (AV XV). Róluk azt tartják, hogy pre-árja

elemeket őriztek meg hitükben, melyek többsége a kutatók szerint a Siva kultusz kialakulásának egyik alapja lett.²⁷ Basham szerint egy nem-árja termékenységi kultusz papjai voltak, akik asszimilálására az áriják igen nagy erőfeszítéseket tettek.²⁸ Istenük az Ekavrátja, aki Mahádévával azonos. Ő sötétkék hasú és piros hátú, lényegében hegyi istenség. Ekavrátja manifesztációinak nevei: Rudra, Ísána és Mahádéva, de ugyanígy vélekedtek Ugráról, Pasupatiról, Szarváról és Bhaváról, melyek, mint láttuk, Rudra különféle nevei a Védákban.

A vrátják linga- imádók (különböző formáiban), valamint Dévi - Durgá tisztelők voltak, továbbá jóga- gyakorlatokat végeztek, ugyanakkor vallási célú orgiákat is tartottak. Misztikus eksztázist gyakoroltak, továbbá varázslóknak tartották őket, mivel mérgező italokat (szurá) fogyasztottak, s mégsem haltak bele.²⁹ (Itt utalnék a tejóceán köpülésének történetére.) Turbánt viseltek, fülbevalókat, láncokat, íjat és nyilat, valamint hosszú, fonott hajuk volt, szertartásaik egyik fő eleme volt a tánc (AV XV.3). Siváról is tudjuk, hogy egyik kedvelt tevékenysége a tánc, mellyel teremteni és pusztítani tud. Leggyakoribb megjelenítési formája a Siva Natarádzsa, a teremtő táncos. A vrátják önmaguk közt négy kasztot különböztettek meg: hína, garagir, nindita, samanicsamedhra. A garagir jelentése: „mérgek nyelői”, a samanicsamedhra jelentése szabad fordításban: „az, kinek pénisze a szenvedélyek feletti kontrol miatt lóg”.³⁰ Mindezek egyértelmű hasonlóságot mutatnak Rudra kultuszával.

Mindezek az Atharva- Véda korában már meglévő szokások, mikor saivizmusról igazán még nem is beszélhetünk, hiszen a későbbi Siva alakja még csak épphogy kialakulóban volt, mint ahogy azt eddig a védákon keresztül figyelemmel kísérelhettük. Mivel azonban a vrátják vallásosságának elemeit a későbbiekben egytől egyig felfedezhetjük a Sivához kapcsolódó kultuszokban, így joggal feltételezhetjük az előbbi befolyását az utóbbira. Hauer azt állítja, hogy a vrátják gyakorlatai kétség

²⁷ Kramrisch, S.: The Presence of Siva. Princeton University Press, New Jersey, 1981. 85-88.o.

²⁸ Basham, A.L.: The Wonder That was India. Sidgwick & Jackson, London, 1967. 243.o.

²⁹ Hauer, J.W.: Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien. W. Kohlhammer Verlag, Berlin – Stuttgart – Leipzig, 1922. 171-172.o.

³⁰ Dandekar, R.N.: Vedic Mythological Traits. Ajanta Publications. Delhi 1979. 208-210.o.

kívül a későbbi klasszikus jóga alapjainak tekinthetőek,³¹s mint tudjuk, Siva a legnagyobb jogi.

Az Atharva- Védában két további csoportosulásra is találunk utalást (AV XI.), melyek szintén a saivismus gyökereinek tekinthetőek. Az egyik a brahmácsárin kultusza, a másik pedig a muniké (késin). Mindkettő hasonlóságot mutat a vrátjakkal, vallásos gyakorlataikban éppúgy, mint elméleteikben.

A brahmácsárin egy kozmikus személyiség (AV XI.5.) aki a teremtő istenséggel, Pradsápátival azonos (AV XI.24.). Ám ugyanakkor: Pradsápáti nem más, mint az egyetlen Vrátja (Ekavrátja) (AV XV.1.), s alakja a munikéhoz hasonló (AV XI.5.). A brahmácsárin kultusz követői hosszú szakállat viseltek, szigorú szabályokat követtek és ezek szerint éltek. Önmagukat ruhák helyett belső hővel, hevülettel (tédzsasz) melegítették, amely a tapasztukból származott. Ez az egyetlen hely az Atharva-Védában, ahol a tapaszt³²említik (AV XI.5.5.) Nagy termékenységi erőt tulajdonítottak nekik (AV XI.5.12.), mert óriási férfi nemi szervvel rendelkeztek. Ezeket a jelzőket Danderkar egyértelmű hasonlóságoknak tekinti Rudráéval, akit így hoz összefüggésbe a kultusz követőivel.³³

A munikat Hauer primitív eksztatikusoknak tartja, akik „Rudrával egy kehelyből mérget fogyasztanak”,³⁴s ezért csodás képességeket tulajdonítottak nekik. Fő „attrakciójuk” a vadakon valamint a felhőkön való utazás volt, melyeket jóga-prakszisuk által értek el. Külsőjükben is a későbbi korok jogiait formázták. Első említésük a Rig- Védában is fellelhető (RV X.136.), amely vers egyértelműen az

³¹ Hauer, J.W.: Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien. W. Kohlhammer Verlag, Berlin – Stuttgart – Leipzig, 1922. 185-186.o.

³² tapaszt: 1- meleg, hevület, amely vallási gyakorlatból származik, 2- vallásos megszorítások, önsanyargatás, bűnbánat, aszkézis

In: Monier-Williams: Sanskrit – English Dictionary. Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 2002. 437.o.

³³ Dandekar, R.N.: Vedic Mythological Traits. Ajanta Publications. Delhi 1979. 206-208.o.

³⁴ Hauer, J.W.: Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien. W. Kohlhammer Verlag, Berlin – Stuttgart – Leipzig, 1922. 170.o.

orgiasztikus gyakorlataikra utal, valamint arra, hogy eksztázist elősegítő mérgeket vesznek magukhoz.³⁵

Valójában ezen két utóbbi csoportosulást annyiban lehet a saivizmussal kapcsolatba hozni, amennyiben a vrátjákat. Említésük illetve leírásuk az Atharva-Védában azt mutatja számunkra, hogy a korban nagy jelentőséggel bírtak az ilyen és ehhez hasonló vallási csoportosulások. Istenségük tulajdonságaiban nagyrészt hasonlított az általunk vizsgált Rudra- Sívához, így lehetséges az, hogy a későbbiekben Siva körül kialakult kultusz nagymértékben kölcsönzött elemeket tőlük.

Már a négy Véda elemzése során bepillantást nyerhettünk annak a folyamatnak egy szegmentumába, amely a kiválasztott istenségünk átalakulásának egyes állomásait ragadja meg. Jól láthattuk, hogy a Rig- Véda kevés utalásai után milyen léptékű Rudra és a hozzá kapcsolódó kultuszok és mítoszok változása, illetve hogyan változik helye a valláson belül. Ez a folyamat a Védák utáni korokban még jobban felgyorsul.

3.5 Rudra kapcsolata más istenségekkel a Védákban

A Védák szövegének vizsgálata során többször is szóba került, hogy Rudra más istenek alakjait olvasztja lassan magába, illetve más istenségekkel nagy hasonlóságot mutat. Úgy gondolom, nem haszontalan tehát alakjának bemutatása szempontjából, ha ismertetem az istenséget külön is, részletesebben, egyes istenekkel való relációban.

Rahul Peter Das például külön tanulmányt szentelt annak a bizonyítására, hogy milyen relációban van Indra és Rudra alakja, illetve mi a hasonlóság, adott esetben azonosság kettejük között, melyre alapozva indokoltan ki lehet jelenteni, hogy Rudra magába olvasztja ennek az istenségnek a tulajdonságait is. Ahogy a szerző is említi a bevezetésben, nincs könnyű dolga, hiszen mindkét istenség több ellentmondó aspektussal rendelkezik, elég csak Rudrára gondolnunk, aki északi törzseknél csupán természeti istenség, ugyanakkor a Puránákban ezért ennél összetettebb és jelentősebb

³⁵ Basham, A.L.: The Wonder That was India. Sidgwick & Jackson, London, 1967. 238-242.o.

szereppel bír.³⁶ R.P. Das is az istenség tulajdonságainak egyvelegét különféle folyamatok eredményének tartja, mint például társadalmi keveredés, asszimiláció, közeledés, stb. azonban véleménye szerint ezek kibogozása nagyon nehéz feladat.

Összességében Das úgy gondolja, hogy az a tény, hogy Rudra alakja ellenmondásokat tartalmaz, nem is olyan meglepő és jelentős, hiszen ezt a többi védikus istenségről is elmondhatjuk. Das tanulmányának befejezésében megtudhatjuk, hogy ezzel a témával B. Biswal foglalkozott már, aki szerint Indra „bennszülött” (őslakók istene értelemben) istenség, valamint utal arra, hogy a védikus szövegek Siva pre-árja kultuszát írják le, amely jógikus és tantrikus vonásokat is tartalmaznak. Biswal szerint Indra volt a védák kora előtti Siva kultusz védnöke a védikus kor Indiájában.

3.5.1 Rudra és Indra kapcsolata

Rudra és Indra között több szerző is megpróbált párhuzamot vonni, ami helytálló is, hiszen sok hasonlóság van kettejük között.³⁷ Ugyanakkor a pontosság megköveteli arra is felhívni a figyelmet, hogy a Védákban, mivel Indra egy védikus istenség, s Rudra valójában egy kaszton kívüli, feltörekvőben levő istenalak, gyakran ábrázolják őket inkább ellenségekként is.

Indrával külső jegyekben is hasonlóságot mutat, például aranykarú, íj és nyíl viselője, ő az, aki Indra fegyverét a vadzsrát viselheti, illetve erre képes még Bhava és Szarva is, akik a későbbiekben szintén Siva egyik aspektusának képviselői lesznek, azaz őket is magába olvasztja. Mind Rudra, mind Indra puru-rúpa, azaz sok-alakú. További fontos hasonlóság még kettejük között a gyógyítás képessége, kapcsolatuk a bikával, ellenséget elpusztító hatalmas erő (Siva később az istenhármas pusztító funkcióját tölti be), valamint mindkettejük hasonlatos Agnihoz. Termékenység kultuszokkal kapcsolatos vonások: Indrához tartozik az axis mundi képe, azaz a világfa szimbóluma, Rudrához pedig a linga. Egyes kutatók az életfa és a linga között szoros kapcsolatot látnak. Mindketten nem csupán harcosok, de katonai vezetők is,

³⁶ Das, R.P.: Indra and Rudra-Siva. In: Studia Indologiczne. Tom.7, 2000 Warsaw. 105.o.

³⁷ Tyagi, R.P. Das, Gonda, stb.

mind a ketten rendelkeznek harmadik szemmel. Érdekesség még, hogy a „rudrá”, üvöltő jelzőt Indra is magán viseli.

Mindketten kapcsolatba hozhatóak a Marútokkal, akik Indra követői (RV I.64.12, V.42.5; VII.56.1) és egyben Rudra gyermekei. Indra Agni testvére, Agni pedig a védikus irodalomban és a későbbiekben is számtalan alkalommal Rudraként jelenik meg, azonosságukat többször kihangsúlyozzák.

3.5.2 Rudra és Szóma kapcsolata

Szóma a hindu mitológiában a holdisten, aki Csandrának is hívták. Hasonlóságukat a Rig- Véda több himnuszának verse is alátámasztja.

Szóma első otthona az ég, de a második a hegyek, ahol Rudra is lakik. (RV III.48.3-4 és 82.3.) Az istenség jelzője a démongyilkos (RV VIII.72.4.), és Rudra-Siváról is tudjuk, hogy több démon múlt ki hatalmas erejétől. Bár ezzel a jelzővel egyidejűleg Jama és Agni is rendelkezik, de ez itt nem támaszt ellentmondást, hiszen Rudra velük is sok rokon vonást mutat. Az északi égtáj Szóma lakhelye, ugyanígy Rudráé, majd Siváé is. A későbbi korokban a szóma növény Siva egyik ornamentumaként is megjelenik.

3.5.3 Rudra és Jama kapcsolata

Jama az indiai mitológiában a halottak istene, illetve az első halandó, aki meghalt, s ő mutatja az utat az eltávozott lelkeknek. Rudrát a Védákban is többször kapcsolatba hozzák a halállal, a temetőkkel, ahol tanyázik. Azonosítása Jamával csak a későbbiekben teljesezik majd ki, a Markandeya- Upanisadban, majd a Mahábháratában. A Rig- Védában a halál istenének nevezik (RV I.114.7) és azért fohászoknak hozzá, hogy hagyja meg az emberek és állatok életét. Ismét a Marútok kapcsán hozható összefüggésbe Jamával is, olyan módon, hogy a Marútok gyakran jelennek meg madarak képében, míg a korai mitológiában a madár a lélek formája a halál után.

Mind Jama, mind Rudra kedvenc itala a vér (TS II.1.7). Mindkét istenség állata a bika vagy bivaly, és szoros kapcsolatban állnak a tisztátalan kutyákkal, Rudrának a

követői, Jama pedig maga változik át kutyává, például a későbbi eposzokban: a Mahábháratában ebben az alakban kíséri Judhishirát. Ugyanakkor ezzel az istenséggel vont párhuzamot is meg kell toldanunk azzal az adattal, hogy a védákban nem csak őt, hanem más istenségeket is azonosítanak vagy párhuzamba állítanak a halállal. Tehát egyértelmű, hogy nem okozott ellentmondást a kor emberének, hogy egy tulajdonságot egyidejűleg több isten is birtokolt.

3.5.4 Rudra és Agni kapcsolata

Ahogy azt korábban már láthattuk, ez a két istenség többször is megjelenik a másik alakjában, viselik egymás tulajdonságát, és azonosítják őket. A későbbi szent iratok még szorosabbá fűzik a mítoszokban ezt a kapcsolatot.

A Védákban Agni nem más, mint az összes istenség atyja, az áldozatok ura, az istenek ura, az istenek minden ellenségének elpusztítója, démonölő, ugyanakkor közvetítő alak az istenek és emberek között. Azonosításuknak köszönhetően bontakozhatott ki Rudra kegyes formája is. Mindkettejük neve Pasupati, azaz az állatok ura. Agni, akárcsak Rudra, képes esőt, vihart támasztani. Amikor az istenek a démonok ellen küzdenek, segítségükre siet oly módon, hogy önmagát három részre osztja: Agni, Rudra és Varuna lesz belőle (TB I.7.1.2.). Agni Atharva- Védában szereplő nevei később Siva jelzői lesznek majd, mint például Szadjodzsata, Aghora, Ekapada. Karttikéját Agni gyermekeként is emlegetik, ugyanígy Rudra- Siva fia.

3.5.5 Rudra és a Marútok kapcsolata

Gyakori a Rig- Védában Rudra említése gyermekeivel való relációban, a Marútokkal. A Marútok az indiai mitológiában hatalmas szelek urai, s gyakran azonosítják őket Indrával, Agnival és Púsannal, egyidejűleg azonban Rudra gyermekeinek is tartják őket, s ezért a Marút, Rudra, Rudrija neveket többször használják szinonimaként.³⁸ Rudrához való hasonlóságukat több helyen is alátámasztva láthatjuk a Rig- Védában, amely szövegrészek tanúsága szerint egyaránt részesültek apjuk pozitív és negatív tulajdonságaiból.

³⁸ Rudra és a Marútok: RV I.39.4, 7, 64.3, 85.2, 166.2, II.35.9, 13, V.54.4, 57.1, 92.14, X.64.11, 92.6
Rudrija és a Marútok: RV I.38.7, II.34.10, V.57.7, 58.7, VII.56.22

Ők Rudra fiai, az ég fiai (RV I.129.3), s Rudra az ég hatalmas Aszúrája. A Marútok is rendelkeznek gyógyító erővel (RV V.53.14, VII.20.23-25) Olykor szörnyű formában tűnnek fel, borzasztó szívük van, akárcsak apjuknak (RV.V.56.2, VII.58.2) A Marútokról nem tudhatjuk pontosan, hányan vannak, mert a szövegek nem egységesek ebben a tekintetben, többnyire tizenegyen, mint a Rudriják.

4. Rudra- Siva posztvédikus irodalomban

4.1 Rudra a Bráhmanákban

Az időszámításunk előtti első évezred elején felvirágzó papi műveltség termékenyítően hatott az ősi szóbeli hagyományra. A mítoszok, a legendák és az ezekre épülő áldozati misztika szellemi örökségét már nem csak az egyes költők, írók és látnokok ápolták, hanem egy külön erre a feladatra hivatott társadalmi osztály, a bráhmanák papi rendje látta el ezt a feladatot. Ennek következtében a himnuszgyűjtemények mellett felszaporodott a prózában és verses prózában elmondott magyarázó szövegek száma is. A bennük található ősi történetek és leírások egy része talán még a Rig- Védá himnuszainak korából származik, többségük azonban minden bizonnyal egy későbbi kor terméke. A papi rend kiválóságát és elsőbbségét hangsúlyozzák, az pedig a korai időkben még nem volt általános jelenség. Így alakulhatott ki a papi könyvek, a Bráhmanák irodalma.

Mind a Rig- Védához, mind a másik három Védáhozhoz (SV, YV, AV) tartoznak Bráhmanák, amelyek tehát tulajdonképpen kommentároknak tekinthetőek, és Macdonell szerint körülbelül Kr.e. 800-500 között születhettek,³⁹bár mint utaltam rá, koruk meghatározása elég nehéz feladat. A Rig- Védához tartozik az Aitareja - és a Kausítaki- Bráhmana (AB és KB). A Száma- Védához a Pancsavimsa - (PB), a

³⁹ Macdonell, A.A.: History of Sanskrit Literature. William Heinemann, London, 1917. 202.o

Tándjamahá - (Táb), a Szadvimsa - (SadB), Csándogja - (CB), Árséja - (ÁB) és Dzsaiminíja - (JB) Bráhmanák. A Jadzsur- Védához kapcsolódik a Taittiriya - (TB) és a Satapatha - Bráhmanák (SB), végül az Atharva- Védához a Gopatha - Bráhmana (GB).⁴⁰ Ezek, mint fentebb említettem, prózai formában íródtak, tulajdonképpen a legrégebbi indo-európai prózának számítanak.⁴¹

A Bráhmanák ideje fontos volt az indiai társadalom szempontjából, ekkor kezdtek a kasztok alapjai határozott formát ölteni, ahol a főpapi réteg igényt tartott a legfőbb szakrális hatalomra. Ők vezették a szertartásokat, s noha minden „kétszer született”⁴² tanulmányozhatta a Védákat, egyedül ők taníthatták. A folyamat a szútrák korára érik meg, amikor az eredetileg nomád életmódot folytató törzsi társadalmi formából egy szigorúan hierarchikus felépítésű, letelepedett társadalom lett. Ez az oka, hogy a bráhmanikus szent iratok a rituálék fontosságát hangsúlyozták és magyarázták, amelyeket a papok végeztek, az ő privilégiumuk volt ugyanis a Szenttel való kommunikáció. Mindezt nem teheték azonban a gyökerek megtartása nélkül, így felhasználták a védikus alapokat, amelyet új szempont alapján magyaráztak. Ily módon változtak a különböző istenségek szerepei, s jelentek meg új istenek a mítoszokban. A Rig- Védában dévával és aszúrákkal⁴³ találkozhatunk, viszont kevés istennővel. A Rig- Veda tizedik fejezetében azonban megjelennek több „kaszton kívüli” istenek, mint többek között Rudra; istennők, mint például Vács; s új teremtő-istenségek, mint például Pradzsápati és Daksa, amelyek később a Bráhmanák után lassan egyetlen teremtő istenbe olvadnak össze.⁴⁴

A legtöbb történet értelemszerűen egy mitologikus rendszeren belül helyezkedik el, elemeiben korábbi történetekre vezethető vissza, vagy más kultúrákból jövő variánsokra. Csupán arról van szó, hogy egyes elemek kiesnek, mások átalakulnak,

⁴⁰ Glasenapp, H.v.: Die Literaturen Indiens. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1961 98.o

⁴¹ u.o. 32.o

⁴² a brahmanák, ksatriják, vaisják a kétszer születettek (dvija)

⁴³ istenek és ellenségeik, a démonok

⁴⁴ Ennek a folyamatnak a csúcspontja lesz majd a brahman fogalmának kialakulása, ahol a brahman mint abszolútum, maga a központ, a periféria, a kezdet és a vég, stb.

Deppert, J.: Rudras Geburt. Systematische Untersuchungen zum Inzest in der Mythologie der Brahmanas Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1977 32.o.

vagy új motívumokkal egészülnek ki. Ez a Bráhmaának irodalmára is igaz: itt is az elbeszélések egyfajta folyamatosságról tesznek tanúbizonyságot, visszautalásokat tartalmazhatnak, vagy megismételnek időben korábban előforduló történeteket. Ezt természetesen a többi szent iratban megjelenő történetről vagy gondolatmenetről elmondhatjuk.

Tyagi szerint több későbbi népszerű vallási irányzat gyökeredzik a Bráhmaának korának elbeszéléseiben, hiszen új istenségek erősödtek meg és új kultuszok látták meg a napvilágot. A Szamhiták védikus panteonjának tagjai keveredtek és újra rendeződtek.⁴⁵ Istenségek, mint az általam kiválasztott Rudra, új alakot öltenek s újabb attribútumokkal gazdagodnak, több adatot tudhatunk meg róluk, fontosságuk megnő.

Rudra a Bráhmaánakban a következő neveket viseli: Agni, Szarva, Pasupati, Ugra, Asani, Bhava, Mahádéva, Siva, stb. A Satapatha - Bráhmaában ez áll: „Agni isten. Ezek az ő nevei: Szarva, ahogy a keleti népek hívják, Bhava, ahogy nyugaton nevezik, és Pasunampati, Rudra.”⁴⁶(SB VI.1.3.7-10.) De ugyanezt találjuk a Kausítaki- Bráhma VI.1-ben, valamint Aitareja- Bráhmaában V.9.22-23; V.14. Az állatok uraként nevezik őt a következő Bráhmaának versei: Taittirija- Bráhma II.2.5.2., Cshándogja- Bráhma II.4.3., Pancsavimsa- Bráhma XXIII.13.2. Maguk az istenek is félnek haragjától (SB IX.1.1.), mert egyre nagyobb hatalmat birtokol az istenek közt. (KB XXIII.3.) Ugyanakkor követőit tisztátalannak tartják (SB II.6.2.18; V.3.2.2, VII.6.4.3.) Ez a sudrák közti népszerűségére visszavezethető kijelentés, akiket tisztátalannak tartottak, például ha kapcsolatba kerültek az áldozattal, az is tisztátalan lett.

Mint az az előzetes történelmi áttekintésből is kiderült, a Védák létrejötte és a Bráhmaának keletkezése időben nem sokkal tér el, és igazából a korábban beinduló a társadalmi folyamatok éppen felgyorsulóban vannak. Többek között ennek is tudhatjuk be, hogy tulajdonképpen Rudra maga sokban nem változik, éppúgy

⁴⁵ Tyagi, I.C.: Saivism in Ancient India. Meenakshi Mundranalaya, Meerut, évszám nélkül. 63.o.

⁴⁶ „Agni is God. These are his Names: Sarva, as the Eastern People call him; Bhava, as the Bahikas (West) call him, and Pashunampati, Rudra.”

folytatódik alakjának kibővülése, más istenek tulajdonságainak beolvasztása. A Bráhmaának irodalmában még mindig csak a kegyes- kegyetlen aspektusának árnyalódását és szétválasztását figyelhetjük meg. Még közel sincs az a nagy világteremtő isten Siva, aki személyében más ellentmondások sokasága olvad egybe, mint például az aszketizmus és erotika oppozíciója.

A Bráhmaának iratai nagyon fontosak abból a szempontból, hogy immáron Rudra születésére is magyarázatot kaphatunk. Erről adatokat a Védák nem szolgáltatnak. Az előbb említett oppozíció, az aszketizmus és erotika, közvetetten mégis megjelenik vele kapcsolatban. Ahogy azt a Kausítaki-, Satapatha- és az Aitareja- Bráhma mítoszai bemutatják, Rudra születése szülőapja aszkézisével függ össze. (AB III.33-34; KB VI.1-9., SB VI.1.3.1-18) Személyiségének anti-erotikus oldala pedig nem más, mint hogy ő az, aki a vérfertőzés bűnét az istenek körében megtorolja. Például a Satapatha- Bráhmaában Pradszápatin áll bosszút. (SB I.7.4.1-4)

A következő mítosz rengeteg adattal szolgál nekünk Rudráról (SB VI.1.3.1-18):

„Kezdetben csak Pradszápati volt maga, ám egy nap utódokra vágyott. Nekilátott hát sanyargatni magát. Ahogy sanyargatta és hevítette magát (tapasz), megteremtette a vizet. Ezért mindenki, aki misztikus hevületet gyakorol, vizet izzad. Ekkor a víz megkérdezte: „Mi legyen belőlünk?” „Sanyargassátok magatokat!”- felelte Pradszápati.

A hevített vízből így lett hab (Schaum). Ugyanígy lett a habból agyag, az agyagból homok, a homokból kavics, a kavicsból kő, a kőből érc, az ércből arany. Ebből keletkezett a nyolc tagú gádzsatri, ami nem más, mint a föld. A földből lettek a teremtmények (Wesen), s azok ura. Az ő felesége volt Usasz. A teremtmények azonban az évszakok, s az ő uruk az év, felesége pedig a napkelte (Tagesanfang). Egy év múlva gyerekiük született, aki név után sírt. Pradszápati elnevezte Rudrának, majd még adta neki a következő hét nevet: Sarva, Pasupati, Ugra, Asani, Bhava, Mahándéva, Ísána. Ezek pedig Agni nyolc formái.”⁴⁷

⁴⁷ Deppert, J.: Rudras Geburt. Systematische Untersuchungen zum Inzest in der Mythologie der Brahmanas. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1977. 55-56.o. /saját fordítás/

Pradsápati egy védikus teremtőistenség, akivel a források szintén azonosítják majd Rudrát. A jelenlegi történetben azonban még gyakorlatilag a nagyapja, aki aszketizmusa által válik teremtővé (mint később maga Siva is), s aki végül nevet ad születendő unokájának, aki név után sír, méghozzá nyolcat. Rudra nevének ez lenne hát az egyik a magyarázata: a szanszkrit „rud” ige gyök sírást, bömbölést fejez ki, innen jelzője is: „üvöltő”. A történet végén pedig ismét egy nyilvánvaló utalást találhatunk Rudra Agnival való azonosságára.

Az a tény, hogy Rudrának a nagyapja egy védikus teremtő istenség, nagy jelentőséggel bír, hiszen gyakorlatilag annak lehetünk tanúi, hogy a bráhmanikus irodalom szerzői úgy mond legalizálják a védikus istenek köreiből, hiszen közülük származik. Ezt ráadásul nem egy mítoszon keresztül teszik, hanem több iratban megjelenő történet-variánsról van szó. Összesen kilenc mítosz meséli el a Bráhmanákban kilencféle módon Rudra születését. Magában ez a tény, hogy ennyi szót szentelnek neki, véleményem szerint egyre növekvő jelentőségére hívja fel a figyelmünket. Gonda szerint Rudra alakjának növekedése nem jöhetett volna létre Agnival való azonosítása nélkül, azaz ez a fejlődésének sarkköve.⁴⁸

A Bráhmanák kora után egy egészen eltérő vallásos irodalom volt megszületőben, amely egészen másfajta megközelítésben tárgyalta az istenségeket, így Rudrát is más nézőpontból láttatja számunkra.

4.2 Rudra az Upanisadokban

Az Upanisadok fejezeteinek tanításai a maguk korában titkos tanítások voltak, csak a beavatottak ismerhették, ezért a mester csak a tanítványának mondta el.⁴⁹ Az Upanisadok száma eredetileg hét volt: kettő tartozott a Rig- Védához, három a

⁴⁸ Gonda, J.: *Vedism and Sivaism. A Comparison.* The Athlone Press, London, 1970. 11.o.

⁴⁹ “Ősidőkben tárta fel a végső tudás e titkokat,
ne add annak, ki békétlen, nem tanítványod vagy fiad!

Ki hatalmas szeretettel néz Istenre és mesterre,
Ha megérti ezt a tant, úgy felviláglik Roppant Lelke-
Felviláglik Roppant Lelke.” (Sv. Up. VI. 22-23.)

Jadzsur- Védához és kettő a Száma- Védához. Azonban mivel a védikus tanítások különböző iskolákban eltéréseket mutattak, ezért minden régi védikus iskola megírta a maga Upanisadját, így az Atharva- Védához is több upanisadi mű tartozik. Filozófiai szempontból azonban a kezdetiek a legértékesebbek.

Az Upanisadok korának társadalmi háttere a kasztrendszer kialakulása, megszilárdulása volt. Ennek a folyamatnak azonban megjelentek a negatívumai is. A bráhmanák rendje hamarosan isteni parancsnak nyilatkoztatta ki azt a tanítást, hogy egyedül a papság hivatott az közvetítésre az istenek és az emberek között, és kiszorítani igyekezett a hatalomból a vele vetélkedő ksatriják rendjét. A harcos „arisztokrácia” nem hagyta ezt reakció nélkül, és megformálta a saját „ideológiáját”. A ksatrija szellemiség figyelmen kívül hagyta a hivatásos papság dogmáit, és a bölcsesség útját leválasztotta az erre a korra bemerevedett papi rendszerről, a rengeteg áldozatról, rituáléről, és az ember szellemi célját a belső megtapasztalásban jelölte ki.⁵⁰

Ezzel egy időben azonban a bráhmanák körében is egyre több rendkívüli gondolkodó lépett fel, aki nem elégedett meg a születés által elnyert szakrális méltósággal, hanem élő, megvalósított hagyományt akart gyökereztetni.

Ezen szellemi törekvések nyomán, az időszámításunk előtti első évezred közepe táján a hivatalos áldozati kultuszok mellett egyre nagyobb hangsúlyt kapott az ősi eredetű aszketikus életforma. A papság és a nemesség körében szokássá vált, hogy a családtagok öreg korukra erdei remetének mentek, hogy maguk is ténylegesen megvalósítsák a fiatal korban megtanult, felnőttként pedig követett tanítások elveit. Ám voltak egyesek, akik az önkínzásokra, míg mások a meditációra helyeztek nagyobb hangsúlyt. A fő törekvésük sokszor arra irányult, hogy csodás képességekre tegyenek szert.⁵¹

⁵⁰ Tenigl- Takács László (ford.): Upanisadok I-III. Magánkiadás, Budapest, 1994 (Idézett gondolatok a fordításhoz írt előszóban találhatóak)

⁵¹ Basham, A.L.: The Wonder That was India. Sidgwick & Jackson, London, 1967. 243-246.o.

Az erdei remete-élet társadalmi hagyománya a bölcséleti művek új műfajait teremtette meg. Ekkor alakult ki az erdei tanítások, az árányakák, és a titkos tanítások, az upanisadok irodalma.

Ezek az előzmények magyarázzák az indiai filozófiát alapvető módon meghatározó upanisadi gondolkodás sajátosságát, kettős jellegét. Az erdei bölcsék tanításai határozottan tagadták a hivatalos papi rend megkövült eszmerendszerét, ez azonban a legtöbb esetben egy igazi reformáció jegyében ment végbe, a tradíció ősi szellemi síkjaira próbált visszanyúlni.

Az upanisadi tanok a maguk korában meglehetősen modern szemléletet hirdettek, az upanisad szó mégis a későbbi korokban olyan fogalomként lett, amely mégis a legősibb titkos tudás átörökítését jelentette, s ezért gyakran hivatkoznak rá. (Például a Puránákban azt írják, hogy Siva igaz megismerésének módja az upanisadok ismeretelése később.) A tudás átörökítése nemcsak az upanisadok történeteiből derül ki, amelyek többségében mester és tanítványa közti párbeszédre építkeznek, de erre utal maga az upanisad szó is, ami jelentését a „mester mellé telepedés” kifejezéssel lehetne leginkább visszaadni.

Ha végigkövetjük azokat a változásokat, amelyek a szellemiség átalakulásával párhuzamosan a védikus hitvilágban és világképben végbementek, amelyek Rudra és más istenek alakjának változásához is háttérrel nyújtanak, akkor fő vonalaiban az rajzolódhat ki előttünk, hogy mi is valójában az upanisadok alaptanítása. Már a Rig-Véda késői himnuszaiiban megfigyelhető némileg az a törekvés, hogy a bonyolult szerkezetű ősi panteon isteneit az egyetlen Isten abszolút eszményképében egyesítsék. Ekkor több, átmeneti istenalak is kialakult: a papi rendet megjelenítő Brihaszpati, a Világteremtő (Visvakarman), a Teremtő (Pradzsápati), és a Szellemi Ember abszolút eszményképe, Purusa. Az új istenek kultusza a korábbi politeista, vagy henoteista hitvilágot monoteista tendenciákkal kezdte átszínezni, melyekre a dolgozatomban korábbi részében már utaltam.

A későbbi századokban ezek az átmeneti istenalakok az egyetlen, egyetemes Isten különböző arcait, tulajdonságait kezdték megtestesíteni. Így alakult ki a papi kultúra hatására a Brahman, az emberi princípiumon (Purusa) keresztül megvalósuló és

elmélkedéssel megtapasztalható abszolút teremtetőisten (Visvakarman, Pradzsápati) képe. Az upanisadi filozófia igen lényeges eleme, hogy ez az Istenség az egyéni tapasztalásban válik képes megtestesülni.

Az abszolút Isten keresése tehát az abszolút emberi princípium keresését is jelentette. Ennek a megnevezésére a legrégebbi idők óta több kísérlet is történt. Egyes tanítók a lélegzettel (prána), mások a test melegével (tédzsasz) azonosították, de eljutottak az élet (ájusz, dzsíva), az intellektus (csit), megismerés (pradzsnyá) fogalmához is. Így alakult ki az emberben hőként (tédzsasz) testetöltő, élő (ájusz), lélegző (prána), megismerő (pradzsnyá) intellektusként (csit) megtapasztalható abszolút Lélek, az Átman fogalma.

Az upanisadi filozófia célját ezek után röviden úgy foglalhatnánk össze, hogy megtapasztalja és megismerje a gondolkodó ember a vallási tanítás igazi lényegét jelentő szellemi utat, és önmagát.

Ezen vallási tendenciák és törekvések ismertetése után azt hiszem kellően megalapozott Rudra- Siva alakjának Upanisadok korabeli változásainak bemutatása. A legrégebbi Upanisadok épphogy csak említik Rudrát és a Rudrijákat, az Üvölt Isteneket, hiszen ezek az iratok egyébként is az istenek helyett olyan vallási kérdésekre koncentrálnak, mint például a halál utáni lét, a reinkarnáció, vagy a teremtés tana. Legtöbb szövegben Rudra- Sivát Legbikább Bikaként, vagy sokformás Bikaként említik. A Brihadáranjaka-Upanisad szerint az összes istenek, így természetesen Rudra is az „Egy”-ből, a Brahmanból származnak. A Cshándógja-Upanisad nem sok figyelmet szentel a védikus eredetű istenségeknek, annál inkább a Maitrajani-Upanisad, amelyben már egyértelműen megjelenik az istenhármas, melynek tagjai mind az abszolút formái: Brahmá, Visnu és Rudra, melyeket a három gunával azonosítanak: így kapja Rudra a Tamoguna nevet. (M.Up 5.8.) Egyes vallástörténeti iskolák szerint a védikus istenhármaság alakult át: Agni, Indra, Szurja. (Ezt az álláspontot képviseli például Natesa Ayyar, Bhattacharya, stb.) Az

Upanisadok idejére teszi Tyagi a saivismus rendszerének nagyarányú fejlődését, s több irányzatának kialakulását.⁵²

A Mundaka-Upanisadban (avagy a tarra nyírtak titkos tanítása) Rudra- Siva a Legfelsőbb Létező (Supreme Being, Parabrahman). Kozmikus lény, aki minden egyes élő teremtője. A tűz a homloka, a Nap és Hold a szemei, az égtájak a fülei, a Veda az ő szava, a szél a lélegzete, és a föld az ő lába. Minden létezőben benne rejlik. A Cshándógja- Upanisad szerint a Hatalmasság mindenben benne van.⁵³ (CU.VII.25.1.) A Taittirija- Upanisadban a széllel hozzák összefüggésbe. (TU I.12.) „*Tisztelet neked, ó Szél, mert a szembeötlő hatalmas Te vagy...*” Ugyanebben az Upanisadban találhatunk olyan sorokat, amelyek azt vallják, hogy az istenség elérésének az útja az aszkézis: „*A Hatalmast lemondva értheted. A Hatalmas a lemondás.*” (TU III.1-10.) Ugyanígy megjelenik ez a Talavakára- Upanisad verseiben. A Cshándógja- Upanisadban a tanító a tanítványt az elmélyedésre szólítja fel. (CU VII.6.1.)

A legfontosabb a saiva Upanisadok közül a Svetásvatara- Upanisad, avagy a Fehér Öszvér (vagy fehér öszvérrel rendelkező) titkos tanítása (Sv.Up), ahol Sivát ismét magával a Brahmannel azonosítják, és az előzőek alapján láthatjuk ennek az azonosításnak a jelentőségét. Ő Rudra- Ísvara, az Üvöltő úr, aki a leghatalmasabb az istenháromság tagjai közül.⁵⁴ Leírást kapunk továbbá az istenség természetéről, viszonyáról az emberiséghez és az univerzumhoz. „*Bilincse hull annak, ki őt megismeri.*” (Sv.Up.1.8.) Ekkorra minden bizonnyal kialakult már az áldozati formája, mivel az isteneknek bemutatott áldozat címzettje lett. (Bár erre csak utalás történik.)

Ez az Upanisad említi azokat a gyakorlatokat, melyek képessé teszik az egyént az Egy és a halhatatlanság elérésére. Aki ismeri Rudrát, halhatatlanná válik. Rudra uralkodik az összes világok felett, ő a teremtés és növekedés egyedüli oka. A teremtés, fenntartás, pusztítás mind sajátja. Nevei a Nagy Bölcs, lét és a tudás uralója

⁵² Tyagi, I.C.: Saivism in Ancient India. Meenakshi Mundranalaya, Meerut, évszám nélkül. 87.o.

⁵³ „A Hatalmasság fent van és lent van, keletre innen, nyugatra innen, északra, délre innen, Hatalmasság az egész világ.” /Az idézetek Tenigl- Takács fordításai./

⁵⁴ „A legfőbb Hatalmasról dalolják, örök alapja ő a Hármasságnak.” (Sv. Up. I.7.) /ford.: Tenigl-Takács/

(Sv.Up III.4.), arra kéri a szerző, hogy segítse értelmüket megnyílni a bölcsességnek. (Sv.Up IV.12) Amit teremtett, azt újra elveszi, hogy a létlényeggel egységbe lépjen. (Sv.Up.VI.3.)További nevei és jelzői: Hegylakó Rudra, Ísána, Siva, Bhagávata (Sv.Up III.7; 11; 15; 17;20), Mahésvara (Sv.Up IV.10.), kegyosztó, két és négy lábú állatok ura (Pasupati) (Sv.Up III.13.). A halál legyőzésének módja az ő ismerése. Minden lény szívében rejtezik. (Sv.Up III.11.) Ő a tűz, a Nap, a Hold, vizek és a szelek, ő Pradzsápati. (Sv.Up IV.) Nem férfi, nem nőnemű és nem nem-nélküli, alakjait ő választja meg. (Sv.Up V.10.)

Véleményem szerint röviden ebben az Upanisadban Siváról alkotott képet a következő pár sor szemlélteti a legjobban (Sv.Up. VI.16.):

*„Világ alkotója, önmaga méhe,
időteremtő, mindentudó értelem,
minőséges, anyag és tudat ura,
vándorlás, szabadság, oldás- kötés oka.” /ford.: Tenigl-Takács/*

A Svetásvatara- Upanisad nem felejt el Rudra negatív oldalát sem bemutatni. Imádói azért könyörögnek, hogy legyen kegyes hozzájuk és ne sújtsa őket haragjával, ne ölje meg lábasjóságukat, csatában ne pusztítsa a bátor férfiakat.⁵⁵

Jól láthatjuk, hogy az Upanisadok milyen jelentős állomást képeznek a Siva mai alakjának kialakulásában. Felvethetnénk azonban a kérdést, hogy vajon miért pont a kaszton kívüli, tulajdonképpen jelentéktelen Rudrát „választották”, illetve miért pont ő lett az az istenség, aki később a hindu panteon legjelentősebb alakjává nőtte ki

⁵⁵ “Üvöltő! Szent, szelíd, barátságos arcod is van neked!
Hegyúr! Láthatóvá nekünk ezt az üdvhozót tegyed!

Hegyúr! Ne lödd ki kezedből a rémíztő nyilakat!
Hegylakó! Légy kegyes, ne pusztíts embert és állatotkat!” (Sv. Up. III.5-6.) /ford.: Tenigl-Takács/

“Üvöltő! Tarts meg örökké! Kegyes arcod mutasd meg nekem!

Üvöltő! Ne sújts le hőseinkre!
Életünket, és fiúkat, sarjainkat,
Nyájainkat, lovainkat el ne vedd!
Áldozva hívunk meg téged e helyre! (Sv. Up. IV. 21-22.) /ford.: Tenigl-Takács/

magát? Miért nem volt erre egyetlen más istenség képes? A választ véleményem szerint a már korábban is említett történelmi és kulturális okok közt kell keresnünk. A legfontosabb, hogy Rudra pre-árja eredete ellenére fokozatosan beolvadt, mivel nagyon széles körben volt elterjedt a kultusza (kaszton kívüliek és alsóbb kasztok is tisztelték), valamint pontosan alakjának kettőssége és ellentmondásossága tette olyan népszerűvé, mivel mindenki találhatott benne szimpatikus vonást.

Az Upanisadok jelentősége tulajdonképpen abban rejlik, hogy megerősíti Rudra eddig megszerzett pozícióját, valamint az eddigiekhez képest más nézőpontból világít rá tulajdonságaira. Az upanisadi szerzők társadalmi hovatartozása nagyrészt az alsóbb kasztokból való eredetet jelentette, ami azt mutathatja számunkra, hogy istenségünk népszerűsége főként még mindig erre a rétegre korlátozódik.

4.3 Rudra- Siva a Szútrákban

Tyagi munkája nyomán⁵⁶három Szútra - csoportban szeretném megvizsgálni a felbukkanó Rudra- Siva alakját, a Srauta- (SS), a Dharma- (DS) és a Grihja- Szútrákban (GS). A Srauta- szútrák a szertartások leírásai, a Dharma- Szútrák tulajdonképpen törvénykönyvek, a Grihja- Szútrák pedig társadalmi- és házi szabályok gyűjteményei. A többi szútra nyelvtannal, csillagászáttal, helyes kiejtés stb. foglalkozik, így ezek tartalma témánk szempontjából nem releváns. A szútra szó egyébiránt fonalat jelent, amely név már utal arra, hogy a művek csak tömören megfogalmazott részinformációkat tartalmaznak, amelyhez némi kommentár járul.

A Srauta- Szútrák a bráhmanikus rituálékon alapulnak többnyire, így Rudra státusza is megegyezik a Bráhmanákban elfoglalt helyével és szerepével. Fontos istenség, különböző jelzőkkel, mint például Bhava, Szarva, Mahádéva, Pasupati, Ugra, stb. (Sankhajana SS 4.19.1; 20.14.) Azért könyörögnek hozzá, hogy mentsen

⁵⁶ Tyagi, I.C.: Saivism in Ancient India. Meenakshi Mundranalaya, Meerut, évszám nélkül. 93-103.o.

meg embert, állatot a véstől. (Sankhajana SS 4.20.1) Egyben gyógyító, és a betegségek legyőzője. (Sankhajana SS 3.4.8.)

Két újdonságot fedezhetünk fel a Srauta- Szútrában. Az egyik, hogy említenek először vele kapcsolatban egy bizonyos 'sulagava' áldozatot, amit kifejezetten Rudrának ajánlanak fel. Másrészt megjelenik női párja, akit az ő kíséretként említenek s vele együtt imádnak. Kísérete tagjaként utalnak még szellemekre, akikre tulajdonképpen már az Atharva- Vedában is volt halvány utalás, mint Rudra követőire. (AV XI.2.31.)

Ugyanezek az újdonságok jelennek meg a Dharma- Szútrákban is, különösen a Baudhajana Dharma- Szútrában: áldozat az istenségnek, kíséretének leírása, s női párja, aki azonban itt már a felesége. (Baudhajana DS 2.5.6.) Továbbá itt találkozhatunk először fiaival, Ganésával Vinajaka néven, és Szkandával Mahászéna néven. (Baudhajana DS 2.5.7.)

A Grihja- Szútra a hétköznapi emberek vallásos hiedelmeiről és szokásairól számol be. Ezek a Szútrák már két áldozatot említenek meg Rudrával kapcsolatban. (Baudhajana GS 1.2.7, 23; 3.2.16, 19.) Ezeket többnyire Sankarának vagy Sivának címezték, ami azt mutatja, hogy ebben az alakjában volt a legnépszerűbb. A Sulagava áldozatot itt részletes leírásában találjuk, amit nem templomi, hanem házi vallási ceremónia kísért. Többségében a tehén különféle termékeit áldozták fel. (Baudhajana GS 1.1.9; 2.7.14.) Az Asvalajana Grihja- Szútra szerint ezek az áldozatok mindenféle jót eredményeznek: fiakat, állatokat, egészséget, hosszú életet. (Asvalajana GS 4.9.36.) Minden vágy beteljesül utána. A Manava Grihja- Szútra ezek elvégzését ősre javasolja (Manava GS 2.5.1.), de az Asvalajana Grihja- Szútra szerint a tavasz is megfelelő évszak hozzá. (Asvalajana GS 4.9.2.)

Ezekben a Szútrákban is nevezik Rudrát Parabrahmanként, ahogy az Upanisadokban korábban. Korábbi jelzői közül megjelenik még a pusztító aspektusára utaló Prasataka. Rudra - Sivát erdőben vándorló férfiként írják körbe, aki szent helyeken éppúgy fellelhető, mint temetőkben. (Manava GS 2.13.9-14.) Párjaként megemlítik Durgát, mint önálló istennőt (akinek szintén Indus-völgyi eredetet tulajdonítanak a tudósok). Ez tekinthető a Rudra női formájához köthető

tisztelet kezdetének, a Grihja- Szútrák ugyanis őt mindkét formájában (férfi és női alakjában is) imádják.

A Grihja- Szútrák jelentőségét Tyagi abban látja, hogy ezek említik meg először Rudra kép formájában történő imádását.⁵⁷ Ez történt emberi alakban, és linga formájában is. A későbbiektől eltérve annyi a különbség, hogy a linga itt csupán jelkép, nem az istenség maga személyesen. Tanúi lehetünk tehát, hogy az istenség képzetének fejlődésével imádati formája is átalakul, a régi bráhmanikus ceremóniákból mindennapi áldozati szertartások lesznek. Lassan Rudra helyett a Siva nevet használják, a Rudra már csak egy jelző lesz.

Összegzésként megállapíthatjuk, hogy a Szútrák jelentősége abban rejlik, azon kívül, hogy feltárják előttünk az istenség fejlődésének egy újabb állomását: az imádati formáiról és a hozzá kapcsolódó áldozatokról kapunk információkat. Nem csupán megjelenik, hanem hangsúlyozódik is női párjának alakja.

4.4 Siva az eposzokban

Előljáróként annyit jegyeznek meg, hogy Siva alakja az eposzokban védikus és poszt- védikus vonásaiban is megjelenik. Tulajdonképpen a későbbi korok nagy istensége karakterizálódik, többnyire abban a formájában, ahogy a későbbi puránikus mítoszok is felvonultatják majd. Sivát egy szinten említik olyan bráhmanikus istenekkel, mint Brahmá és Visnu.

Az eposzok létrejötte a tudomány mai véleménye szerint körülbelül az i.e.300- i.u.300 között zajlott, amely korra a kisebb államok egymás közötti háborúskodása volt a jellemző és Nagy Sándor hódítása. A társadalmi ellentétek kiéleződőben vannak. Nem csak a társadalmi forrongás időszaka ez, hanem az ideológiai pezsgő életé is, új vallások születnek, mint az például a buddhizmus, valamint a dzsainizmus. Ezek hatására a hinduizmus is természetesen bizonyos mértékig változik.

⁵⁷ Tyagi, I.C.: Saivism in Ancient India. Meenakshi Mundranalaya, Meerut, évszám nélkül. 100.o.

4.4.1 Rámájana

A Rámájana noha eredetileg történetét tekintve nem több egy kedvelt hőskölteménynél, illetve meseeposznál, a papi szerkesztés a hinduizmus egyik fontos szövegévé formálta. Ráma nem más, mint Visnu megtestesülése. Noha ez az eposz Visnu avatárjáról szól, mégis sok mindent megtudhatunk Siváról is. Siva a világmindenség pusztítója, de egyben teremtője is. A legfelsőbb istenség, a legnagyobb, a legjobb. Az az isten, akit minden égi teremtmény imád. Övé az elsőbbség Brahmával és Visnuval szemben, akik a bajban nála keresnek menedéket. (Ram 1.13.21; 45.22-26; 66.11-12.)

Az eposz történetébe több szálon szövődik bele Siva karaktere s mítoszainak részlete. Megjelenik a rettentő íja, amit Rama eltör, így nyeri el Szíta kezét. Ramát maga Siva részesíti kegyeiben, a fegyverét hordozhatja. Mielőtt Rama átkelt volna Sri Lanka szigetére, áldozatot mutatott be az istennek, melynek jelzői az eposz során Sambhu, Mahádéva, Mahésvara, Rudra, Pasupati, Pinákin, Triambaka, bika- zászlós Siva.

Rámájában Rudra alakja immáron teljes metamorfózison ment át, a vedikus kegyetlen aspektusú istenségből kegyes Siva lett. Nagyon fontos, hogy Siva és a jóga viszonya, amely először az Upanisadokban merül fel, úgymond megszilárdul, immáron elválaszthatatlan lesz tőle. A Mahájógi nevet kapja ebben a formájában, s kegyének elnyerésének módja az aszketizmus lesz. (Ram 1.36.26; 42.23-24; 55.12.) Az istenek is, és Párvatí is önsanyargatást gyakorol, hogy elnyerje figyelmét. A Siva irányában gyakorolt tapasz ad erőt isteneknek, embereknek, sőt a démonoknak is. A jóga vált az imádat és a meditáció gyökerévé. Olyan népszerű lett az istenség Mahájógi formája, hogy legtöbbször így ábrázolják, s a Kailásza hegyén ülve. A Rámájában is megemlítik ezt: 1.36.9-10,26. A jóga gyakorlatok gyökereit a kutatók szintén a pre-árja időkre vezetik vissza, s felidézhetjük az Indus-völgyi pecsétek jóga-pózban ülő istenalakját.

Sivához kapcsolódó több mítoszt is elbeszél az eposz, vagy utal rá. Itt jelenik meg például a Gangesz születéséről szóló történet, Káma elégetése, Szkanda születése, Siva és a mérge lenyelése a tej-óceán köpülésekor, Daksa áldozatának mítosza, Siva és Tripura városának lerombolása, stb.

Sivát nem csak az emberek és istenek imádják, a démonok is hozzá fordulnak segítségért, például Rávana személyesen is, egy arany lingát tisztelt s ahhoz fohászolt. A lingát homoktalapzat közepére helyezte, s úgy járult elé. (Ram 7.31.42-43.)

4.4.2. A Mahábhárata

A Mahábhárata hőskölteményének kerettörténete a Bhárata nemzetség két ágának a háborúja, a Kauraváké és a Pandaváké, mely harcból végül a Pandavák kerülnek ki győztesen. A 18 énekben elmesélt cselekmény, mely énekek közül a legismertebb a Bhagavad- Gíta, bőven szolgáltat lehetőséget vallási tanítások, filozofikus gondolatok, tanító célzatú történetek közlésére is. Ebben a műben is nyomon követhetjük az indiai vallás és kultúra olvasztótégely hatását, és ahogy egy régi mondás is mondja: Ami nincs a Mahábháratában, az nincsen Indiában. Így Sivával kapcsolatban is több információt tudhatunk meg, már csak azért is, mert ez a mű tárja eléink leghosszabb terjedelemben a hozzá kapcsolódó mitikus történeteket, ugyanakkor meg sem kísérel egyes részeket ezekből összhangba hozni a Visnuhoz kapcsolódó legendákkal.

Siva tisztelete és alakja ebben az eposzban még tovább fejlődött. Felfedezhetjük, hogy a bhakti-kultusz,⁵⁸ melynek gyökereivel már korábban is találkozhattunk, ekkorra széles körben elterjedté vált.

Siva maga a legfelsőbb Brahman, a legfelsőbb istenség, a világegyetem pusztítója (MBh 3.85.24; 13.22.166.) az univerzum irányítója és ura (MBh 13.150.12-13),

⁵⁸ Bhakti-kultusz: A bhakti a szeretet, a szolgálat és az odaadás kifejezése az istenség iránt. A szó a szanszkrit bhaj igeből származik, ami annyit jelent, mint követés, imádat, szolgálat.

nevei: Ísana, Mahádéva, Dévadéva. (MBh 13.22.144-145.) Ő a teremtő, kötelékek nélküli, elgondolhatatlan. (MBh 13.22.23) Mindenhol jelen levő, minden okok okozója. (MBh 7.74.56-62; 66.29-32; 13.22.158.) Ő az állatok (MBh 7.20.123, 78.53.) különösképpen a bikák ura (MBh 13.17.140; 14.321-322.) Krisna maga is Siva imádója s a jóga praktizálója, ahogy ez többször az eposz során kiderül. Siva női párja is számtalan formájában van jelen, Ardzsuna Durgá-ként imádja, de szerepel Umá, Kálí, és Szkanda anyja néven is. A világ teremtéséhez Sivának feminin párjára is szüksége van,(MBh 13.278.14.) ez utalás az istenség Ardhanárísvara alakjára, mikor egyik fele férfi, másik pedig nő.

Említésre kerülnek a Rudriják, akikre a Védákból emlékezhetünk. Itt úgy jelennek meg, mint Rudra fiai. Rudra teremtett még tizet magából, melyek így tizenegy különböző manifesztációját adják, s egyben az univerzum uralói. (MBh 22.122.30-34; 327.31; 13.150.12-13.)

A Mahábháratában Sivának több mint ezer neve van, s Krisna az, aki az összes nevét és a természetének tulajdonságait ismeri, s ő maga is Siva bhaktija (Sivabhakta). (MBh Anusászanaparvan, 15.fejezet) A Mahábhárata Sántiparvan részében pedig arról olvashatunk, hogy Siva és Krisna egy és ugyanaz. Mindezek mellett a Sivával kapcsolatos mítoszok is elbeszélésre kerülnek immáron teljes, ma ismert terjedelmükben, mint például Tripura városának lerombolása, Daksa áldozatának története, Szkanda születése, stb.

A linga- tiszteletről részletes adatokat találhatunk. Kijelenthetjük, hogy ebben a korban ez a megjelenítés már teljes mértékben azonosult az istennel, tehát a phallosz nem csupán egy szimbólum, hanem maga az istenség személyesen. A bölcsek és az istenek, többek közt Brahmá és Visnu is ilyen formában imádják Sivát. (MBh 7.200.92; 201.124-125.) Nevei ennek az alakjának különféle megjelenítésében Szthánu, Urdhvalinga, Mahalinga, Sthiralinga, stb.

Az istenség imádatának legjellegzetesebb vonása a linga- tisztelet, de épp így elválaszthatatlan tőle a jóga gyakorlata is, amelyet a Mahábhárata többször is hangsúlyoz, (7.50.43; 74.16; 74.41; 3.85.25.) s Sivát Mahájóginak nevezi. Ebben az alakjában kegyek gyakorlója, kívánságok teljesítője. (MBh 12.86.112.)

Jan Gonda a Visnu és Siva közti különbözőséget abban jelöli ki, hogy amíg Visnu saját maga, az avatárain keresztül hirdeti a hozzá kapcsolódó vallási irányzat tanait, mítoszait, áldozatait, addig Siva nem megtestesülésein keresztül teszi ezt (bár ő is rendelkezik ilyenekkel), hanem alakja sok más istenhez kapcsolódó tanokat stb. olvaszt magába.⁵⁹ Nevei valójában egy-egy tulajdonságot jelölnek, amit úgy sajátított el az idők folyamán. Gonda az előbb idézett művében több helyen is kitér azokra a momentumokra, amelyeken keresztül Visnu és Siva hasonlóságát lehet szemléltetni, például különféle nevek, jelzők, amikkel mindkettejüket illetik. Ezek az egyezések a két istenség esetében ismét az indiai kultúra mindent összemosó oldalának tudhatóak be.

4.5 Siva a Puránákban

A Puránák jelentése: régi (a szanszkrit purána szóból). A szmritin belül az Itihászra részei. Történeteket mesélnek el, amik általában a Trimúrtri különböző cselekedeteit írják le kérdés-válasz formában. Tizennyolc fő Purána van, melyek körülbelül i.sz. 400 és 1000 között keletkeztek, bár ezt nehéz meghatározni. Többek között Hazra próbálkozott meg ezzel a feladattal.⁶⁰ Hat Purána Visnuhoz, hat Sivához illetve hat Brahmához kapcsolódóan. Témájukat tekintve elég változatosak: például részletesen beszélnek az emberek vallásos és társadalmi kötelezettségeiről, áldozatokról, ünnepekről, vezeklésekről, zarándoklatokról, az isteni inkarnációkról és az egyes filozófiai iskolák tanításairól, különös tekintettel a jógára és a Védántára.

A kutatók egyes csoportjai - mint például Goldstückel és Kurukkal, -a védákhoz való kapcsolódást elvetik, míg mások szerint- például Kane, Govinda Das, Kennedy, -igenis létező vallási, tematikai téren a kapcsolat. Szerintük a Puránák tulajdonképpen a védikus igazságokat nem vetik el, sőt, rájuk támaszkodnak. Véleményem szerint a szövegek ez utóbbi irányzat véleményét támasztják alá. (példa: Siva Purána, Rudrasamhita: Aki Sivát imádja, az a védák hű követője.)

⁵⁹ Gonda, J.: Visnuism and Sivaism. A Comparison. The Athlone Press, London, 1970. 13.o.

⁶⁰ Hazra, R.Ch.: The Puranas. In The Cultural Heritage of India Vol.II. Calcutta, 1962. 240-271.o.

Sivához kapcsolódó hat Purána a Siva, Linga, Szkanda, Agni, Matszja, Kúrma Puránák. Ezek tartalmának tárgyalására csak röviden térnek most ki.

Az Agni Purána tartalmilag igen változatos, a politikától kezdve jogon át a gyógyászatig igen sok témát érint.

A Kúrma Purána sok pasupata vonást hordoz magában, és ez érződik a benne megjelenő mítoszokon, legendákon, és a szent helyek felsorolásakor, stb.⁶¹Más, például vaisnava elemeket is tartalmaz. A 24-25 és 27-33 fejezetek kifejezetten Sivához, Siváról szólnak.

A Linga Purána elég erősen szektariánus jellegű, a linga imádatának fontosságát és hasznosságát, eredményeit hangsúlyozza. Ebben a Puránában Visnu maga is az isteni linga odaadó tisztelője.

Sok hasznos és érdekes történetet tartalmaz a Matszja Purána, mint például Tripura városának lerombolásáról szóló mítosz, Táraka és Andhaka démon meggyilkolása, a tej-óceán köpülése, stb. Kane szerint ez esetben az egyik legkorábbi keletkezésű Puránáról van szó, melyet „vegyes történetek gyűjteményeként” jellemez.⁶²

A Siva Purána 12 fejezetből, azaz számhitából áll. Hazra szerint ezeket különböző korok más-más tájakon élő emberei írhatták, amit a szövegben fellelhető különféle tradíciók nyomai bizonyítanak.⁶³ A Vidjésvaraszamhita nem tartalmaz ugyan mítoszokat, de a linga felsőbbségét és imádatát hosszasan taglalja. Csak ott lehet Siva tiszteletének a szent helye, ahol a lingát állítanak. A Rudraszamhita paramátmannak, paramabrahmannak nevezi, nirgunának és szargunának, ő egyesíti magában a három isteni funkciót. Csak az ő imádatával szűnik meg a szamszára. Itt olvashatunk továbbá Sati és Siva esküvőjéről, Daksa áldozatának lerombolásáról, Párvati születéséről, Káma elpusztításáról, Siva visszatéréséről a Kailásza hegyére stb.

A Vájavijaszamhitában Sivának újabb jellemzőinek felemlítésének lehetünk tanúi, ő a nagy Purusa, ő Pasupati, az egyetlen, aki az időn kívül létezik, a Nagy Teremtő. Krisna és Ardzsuna is az ő követője. A szöveg a bhakti fontosságát is hangsúlyozza,

⁶¹ Hazra: Studies in Puranic Records on Hindu Rites and Customs. Montilal Banarsidas, Delhi, 1975. 58.o.

⁶² Kane, P.V.: Origin and Development of Purana Literature. In: History of Dharmasastra. Poona. 1962. Vol.5. 815-866.o.

⁶³ Hazra: The Problems Relating to the Siva Purana. OH1, 1953, 46-48.o.

és körbeír különféle szertartásokat, melyek kedvesek Sivának. A Jnyánaszamhita szövege szerint a védák nem mások, mint Siva kijelentései Visnu felé. Siva akaratából jött létre minden ezen a világon, még az istenek is, mint Brahmá és Visnu. A linga tisztelete a legjobb út Siva imádatához. Az egyetlen valódi létező csakis Siva. A Szanatkumáraszamhita versei a lingáról szólnak.

A Szkanda Puránát tartja Kane a legkiterjedtebbnek, és úgy gondolja, hogy a mű zavarba ejtő problémákat vet fel.⁶⁴ Ilyen például a társadalmi problémák kérdésköre, az egyenlőség és a nők helyzete. Innen is látható, hogy a Puránák kora a társadalmi válságok időszaka.⁶⁵ A Szkanda Purána hetedik fejezete kiválóan szemlélteti, hogy Siva alakja valóban elérte fejlődésének csúcsát:

„Ekkor Brahmá így szólt: Ó, te, ki a linga alakját öltötted magadra, hatalmas és csodás az erőd. Te, aki a legfelsőbb lélek formáját öltöd magadra, csak a Vedánta (Upanisadok) által vagy igazán megismerhető. Mindez általad teremtetett, akinek határtalan kegyéből jött létre az univerzum. Te vagy minden megsemmisítője. Te vagy a fenntartója. Ó, istenség, jelentéktelen teremtményeid vagyunk mi, akiket a májád elvakít. Te vagy a világok teremtőinek teremtője, te vagy az Úr és az univerzum irányítója. Te vagy a Legfőbb Személyiség, aki teremtője és pusztítója a világnak.”
/saját fordítás/

Eztán Brahmá és minden égi lények és a bölcsek könyörögnek Sivához. Visnu is belátja, hogy a Linga hatalma erősebb az övéénél.

A szöveg 18-35 sorai felsorolják a különféle lingákat. Például: Varunésvara Linga, Dráksárámésvara Linga, Virúpáksha Linga stb. Az egész fejezetben Sivát több, már ismert nevén szólítják, Sambhu, Rudra, stb. Eztán a nyolcadik fejezetben Nandi elárulja mely mantrák és cselekedetek azok, melyekkel méltó módon lehet tisztelni Sivát. (1-48)

⁶⁴ Kane, P.V.: Origin and Development of Purana Literature. In: History of Dharmasastra. Poona. 1962. Vol.5. 887-912.o.

⁶⁵ Rocher, L.: The Puranas. In: A History of Indian Literature (szerk.: Jan Gonda) vol.2., Otto Harrassowitz Kiadó, Wiesbaden. 22.o

5. Összefoglalás

Dolgozatom témájának összefoglalása úgy gondolom, hogy úgy a legcélravezetőbb, hogyha a tárgyalt forrásokból kiragadott mítoszok példáján át bemutatom áttekintően Rudra alakjának változását, tulajdonképpen Sivává való fejlődését.

Az első mítosz egy Rig- Véda himnusz variánsa a Satapatha- Bráhmaából:

(SB I.7.4.1-4)

Pradsápati egy nap megkívánta a saját leányát, s egyesülni akart vele. Az istenek rosszallták ezt hiszen a vérfertőzés bűn. Felkérték hát Rudrát, hogy büntetésképpen nyilazza le. Rudra lenyilazta őt, mire Pradsápati férfimaga idejekorán a földre hullott. Ekkor az istenek így szóltak Rudrához: Akár egyesül az apa a lányával, akár magva földre hull, a kettő ugyanaz.⁶⁶ Ez Agni és a Marutok éneke. Később az istenek megbékéltek, és kivágták Rudra nyilát, azonban az áldozattá vált Pradsápati sebe megátkozta a földre hullott magvat, amit az istenek szintén áldozatként fel akartak ajánlani. Így megvakult tőle Bhaga, Púsannak kitört a foga. Csak Szavitrinek nem esett baja tőle, mert ő életre hívta. /saját fordítás/

Rudra ebben a mítoszban a már korábban említett anti-erotikus aspektusában van jelen, valamint büntetést végrehajtóként szerepel, mint nagy nyilas (íjász). A Rig-Védában még az is szerepel, hogy ezen tett után az isteneknek le kellett csendesíteniük a tomboló Rudrát, aki nem kap részt az áldozatból. Ebben a variánsban is a nyila mérgezi meg tulajdonképpen Pradsápati földre hullott magvat, ami addig destruktív marad, amíg nem születik belőle teremtmény. Az, hogy Rudra nem részesül az áldozatból, egyértelműen jelzi a helyzetét. Ugyanakkor itt is megfigyelhetjük a kapcsolatot közte, Agni és a Marutok között, akik konkrétan említésre is kerülnek a történetben.

Ugyanezen mítosz még későbbi variánsai, amelyben Rudra helyett már Siva szerepel, az ő tekintete sebzi meg Bhagát és Púsant; s még későbbi változatban maga Siva az, akinek magva hull (tehát azonosítják Pradsápatival is).

⁶⁶ utalás a Rig- Véda X.61.7 versére

A következő, későbbi történet az Aitareja- Bráhmanából van, és Rudra születéséről számol be. (AB III. 33-34)

Pradzsápati megkívánta leányát, az eget, nevén Usászt, aki atyja elől menekülve antiloppá változott. Átváltozott hát Pradzsápati is, s antilop alakjában magáévá tette. Az istenek látták a tettet, aminőt még senki nem tett, így keresni kezdték, hogy ki büntethetné meg Pradzsápatit. Mivel senkit nem találtak, ezért egy helyre dobálták elrettentő tulajdonságaikat (Deppert: ihre schreckliche Formen), amiből egy isten keletkezett, Bhúta. Ő elvállalta Pradzsápati megbüntetését, ha cserébe ő lehet az állatok ura. Az istenek megígérték neki, így lett a neve Pasupati. Mivel meglőtte az antilopot, így lett a neve Mrigavjádah. A meglőtt isten magvai a földre hullottak és egy tavat képeztek. A többi isten úgy döntött, hogy nem engedik a magvat megromlani, ezért Agnival felégetették azt. Abból aztán különféle teremtmények születtek (például az Áditják, fekete és vörös tehenek, Brihaspati, különböző állatok, stb.). Rudra ekkor kijelentette, hogy minderre igényt tart, azaz az áldozati maradékra.
/saját fordítás/

Ez a történet tulajdonképpen az előző mítosznak egy másfajta elmesélése, aminek lényege, hogy Rudra születése közvetett módon Pradzsápati vérfertőzéséhez köthető, hiszen ezt látva az istenek rémisztő tulajdonságaikat egybegyúrva hozták létre őt, Bhúta néven. Ez a momentum egyrészt azért jelentős, mert mint ahogy arra korábban is utaltam, a tény, hogy Rudra eredetét védikus isteneknek tulajdonítják, nagyban elősegítette véleményem szerint a beolvadását, másrészt ez azt is elárulja, miért rendelkezik szörnyű tulajdonságokkal. A mítosz Rudra különböző más neveinek és azok eredetéről is referál. A büntetés végrehajtásáért cserébe ő lesz az állatok ura, Pasupati.

Pradzsápati magvát itt sem hagyják az istenek megromlani, s Agni tűzének hatására több állatfajta és isten teremtett. Itt a Rudra- Agni azonosításnak az az alapja, hogy az áldozati maradékot Agni égette fel, tehát az övé. És ez itt egy nagyon jelentős része a mítosznak, mert beszámol arról, hogy Rudra már részt kap az áldozatokból, még ha csak a maradékot is.

A következő történet a Mahábháratából van. Itt már jól érzékelhető Rudra- Siva alakjának a változása. A történetet Bhísma meséli el Judhisthirának:

Meru csodálatos hegyén, amely mindhárom világban tisztelt, ült Siva feleségével, és kíséretével. Kísérete közt voltak a Vászuk, az Ásvinok, isteni bölcsek, aszkéták, akik az Állatok Urát imádták, különféle szellemek, ráksaszák, de ott volt Nandin is és Gangesz.

Nem sokkal később Pradzszápati, akit Daksának is neveznek, a védikus előírások szerint lóáldozatot bemutatni készült. Ekkor Umá megkérdezte a Legfőbb Úrtól, hogy ő miért nem megy részt venni az áldozatban. Erre Siva azt feleli, hogy az istenek döntése volt az, hogy ő ne részesüljön az áldozat legkisebb darabjából sem. Umá ezen teljesen felháborodik, s érveivel felkelti a legnagyobb jogiban a dühöt, aki összeszedve aszketizmusából nyert minden erőt, megragadta Pináka íját, s az áldozat helyszínére érve iszonytató üvöltéssel többször átdöfte az áldozatot. Az áldozat erre őz formáját vette fel és menekülésképpen az egek felé akart szállni. Siva azonban íjával és nyilával üldözőbe vette.

Ahogy Siva mérgében és erőfeszítésétől izzadni kezdett, s a verejtékcseppek a földre hullottak, tűz keletkezett, olyan, akár az ítéletnapon, s ebből a tűzből egy alacsony, borzalmas emberke pattant ki. Amerre lépett, a föld nyögött alatta. Az istenek megrettenve szétszéledtek, mert ő volt a láz, a félelem. (fever)

Ekkor Brahmá jelent meg Siva előtt, s így szólt: Minden isten adni akar neked részt az áldozatból, ó, nagy Úr, minden istenek Ura, ellenség legyőzője, ó, Pusztító! Senki sem tud szembeállni a te haraggoddal! Részesülsz az áldozatból, ó Legfelsőbb Úr, a Dharma Tudója, aszkéták fejedelme, de a verejtékedből teremtett szörnyű lényt engedd, hogy feldaraboljuk, mert szerte járva a világban katasztrófákat okoz.

Eztán Siva megnyugodott, és feldarabolták a félelmet, de a mai napig fel lehet fedezni a világban hatását. /saját fordítás/

A történet folyamán Siva több jelzőjével is megismerkedhetünk, leírást kapunk a környezetéről, kíséretéről. Ő a szellemek, az aszkéták, a bölcsek ura, a nagy tanító, s ahogy Brahmá nevezi, a Legfelsőbb Úr, a Pusztító, Dharma Ura, stb. A mítosz

gyakorlatilag arról szól, hogy Siva tombolva kierőszakolja magának az áldozatból járó részt, ami itt már nem is a maradék, és mellesleg magyarázza a bajok, betegség, félelem eredetét, aminek teremtője a dühöngő Siva. Itt már teljes az asszimilációja az ortodoxnak nevezhető panteonba.

Érdekesség, hogy bár a történet asszimilációról ad tanúbizonyságot, mégis Siva az, aki szörnyű tettet visz végbe: lerombolja az áldozatot. Igaz, hogy ugyanakkor új áldozati alanyt teremt, a verejtékéből születő szörnyű figurát.

A következő, utolsó mítoszt a Siva Puránában, a Dharmaszamhitában találhatjuk. A történet a múlt azon részét meséli el, mikor egy világekorszak véget ért, s az új teremtés még nem kezdődött meg. A szereplők a hindu istenhármas tagjai, Brahmá, Visnu és Rudra.

Brahmá és Visnu Szarvához (Rudrához) fordultak, és arra kérték, hogy vállalja el a teremtés feladatát, amire ő rá is bólintott. Eztán alámerült a vizekbe ezer égi évig. Visnu és Brahma nem győztek várni, így Brahma maga látott neki a teremtés feladatának. Eztán Sambhu (Rudra) előjött a víz alól, elméjében csakis a teremtésre gondolva, s csalódottan és dühösen látta, hogy a feladat már bevégeztetett. Mérgében a szájából áramló tűzzel elpusztított mindent.

Brahma arra kérte Sankarát (Sivát), hogy hagyja életben teremtményeit. A Nap, a teremtés, fenntartás, pusztítás urának nevezte, s megígérte neki, hogy szent jelkép formájában fogják imádni a három időn (múlt, jelen, jövőn) keresztül. Rudra teljesítette kérését, s látván, hogy teremtő erejére most már nincs szükség, letörte a lingát, s a Földre vetette, amely átütötte azt, majd gyorsan nőni kezdett. Visnu és Brahma nekiveselkedtek, hogy megkeressék a két végét, de nem sikerült nekik, akkora lett. Ekkor szózat hallatszott: akik tisztelik Rudra lingáját, minden kívánságuk teljesülni fog. Mikor a két istenség és a teremtmények hallották ezt, tisztelni kezdték a lingát. /saját fordítás/

Ez a történet, bár tematikailag szorosan nem kapcsolódik az előző iratokból kiemelt történetekhez, azért jól érzékelteti Siva alakjának további erősödését. Itt Brahmá maga kéri fel a különféle neveken említett Sivát, hogy az új világekorszak

elején ő végezze el a teremtést. Ez is azt mutatja, hogy már éppúgy sajátja a teremtő, mint a pusztító aspektus is. Fontos mozzanat, hogy a teremtéshez visszavonul meditációba, ezer égi évig. Ebben a nagy jogi képe vetül elénk, aki aszketikus gyakorlatai által szerzett képességével képes a teremtésre. Az is aszkéta momentum, hogy miután látja, hogy nincs szükség a teremtésre, letöri a saját falloszát.

A történet eztán gyakorlatilag arra ad magyarázatot, hogy miért a linga lett Siva legfőbb imádati formája. Elsőbbségét a másik két istennel szemben az is igazolja, hogy ők is tisztelőivé válnak. A mítosz különféle variánsaiban más-másként folytatódik, de ezek bemutatása túl nagy terjedelmet igényelne, és nem mozdítaná érdemben elő annak a folyamatnak az összefoglaló bemutatását, ami Siva istenség alakjának változásait hivatott szemléltetni.

Úgy gondolom a kiválasztott történeteken át sikerült érzékeltetni az istenség átalakulásainak egyes fázisait. Tisztában vagyok vele, hogy ezeknek a változásoknak az árnyalása még több történeten keresztül kifejezőbb lett volna, de a főbb irányokat és részleteket igyekeztem bemutatni. Külön dolgozat témája lehetne az istenség különálló tulajdonságainak részletes vizsgálata, az ellentmondások elemzése és ezek feloldására egy kísérlet.

6. Befejezés

A dolgozatom célkitűzése az volt, hogy rámutassak a Szent Szövegek elemzésének, vizsgálatának módszerével arra a tényre, hogy az általam kiválasztott istenség, Rudra, egy pre-árja eredetű, marginális törzsi istenségből a hindu istenhármas legösszetettebb és úgymond legbefolyásosabb alakjává, Sivává női ki magát. Igyekeztem a folyamat különböző fázisait érzékletesen kiemelni, és egyben utalni a vallásra ható társadalmi háttérre és változásokra.

Siva eredete a mai napig találgatásokra ad okot, így az objektivitást fontosnak tartva bemutattam az erről szóló elméleteket, melyek közül legvalószínűbbnek a dravida származás látszik, ugyanis a régészeti leletek között feltárt férfialakot a hasonlóságok és egyezések alapján Proto- Sivának tartják.

Siva fontos elődje a védikus Rudra, akinek összetett és ellentmondásos alakjának a siva szó csupán jelzője, s a hozzá kapcsolódó himnuszokban magán hordozza a kaszton, illetve árja társadalmon kívüli eredet jeleit. Beemelése az árja istenek világába úgy zajlik, hogy egyrészt más, védikus istenekkel azonosítják, másrészt tőlük származónak állítják be. Ezen árjanizálódási folyamat szükségességét történelmi, társadalmi háttér tette indokolttá.

A folyamat tovább halad a későbbi és kortárs vallási iratok szövegeiben, Rudra-Siva alakja újabb tulajdonságokkal bővül, tovább színesedik. A Bráhmanikus mítoszok új fényben engedik láttatni, Rudra jelentősége egyre nő. Az Upanisadok korában megjelenő új vallási- filozófiai áramlatok jelentik fejlődésének következő, lényeges állomását, mikor a Legfelsőbb Létezővel azonosítják.

Az Eposzok, a Mahábhárata és Rámájana, a régebbi védikus és újabb formájában is bemutatják, átszínezve népi elemekkel történeteit. A Sivához kapcsolódó korábbi mítoszokat kibővítve, terjengős stílusban mesélik el, további információkat közölve ezzel felénk az istenség tulajdonságairól, természetéről. Az itt megjelenő, megkérdőjelezhetetlen hatalmú istenséget mutatják be a Sivához kapcsolódó Puránák fejezetei is (bár alakja más Puránákban is jelen van).

Ez a bemutatott folyamat arra tanúbizonyság vallástudományi megközelítésben, hogy a vallások az idők folyamán igen jelentős változásokon mennek keresztül. Ez különösen érzékletesen jelenik meg a hinduizmusban, melyen belül a politeista, henoteista istenvilág mellett a monoteizmusra törekvés sem idegen. A mindent magábaolvasztó változások eredményezik a gyakori ellentmondásokat és párhuzamokat, vagy adott esetben azonosságokat is akár. Ennek a rendszeren belüli változásnak köszönheti Siva istenség a mai formájában a létét. Véleményem szerint az átalakulásnak erre a magas fokára azért van lehetőség a hinduizmuson belül, mert Indiában a vallás, a filozófia, a kultúra és a társadalom szoros egymásrahatásban léteznek egymás mellett.

Itt, a dolgozatom végén ragadnám meg az alkalmat, hogy köszönetet mondjak Básti Ágnes témavezetőmnek a segítségéért; valamint a Zürichi Egyetem Indológia Tanszék munkatársainak, Markus Schüpbach-nak és Rita Schubnell-nek, akik támogatásukkal nagyon sokat segítettek ezen dolgozat létrejöttéért; valamint az ELTE Indológia Tanszék munkatársainak.

Felhasznált irodalom

1. Források:

Aufrecht, T.: Die Hymnen des Rigveda. I-II. Bonn 1877

Aufrecht, T.: Das Aitareya-Brahmana – Mit Auszügen aus dem Commentare von Sayanacarya und anderen Beiträgen. Bonn, 1879

Bakker, H.T. (szerk.): The Skanda Purana I-II. Egbert Forsten Kiadó, Groningen, 1998

Buitenen, J.A.B.: The Mahabharata I-III. University of Chicago Press, Chicago, 1973-78

Deussen: Sechzig Upanishad's des Veda. Leipzig, 1897

Eggeling, J.: The Satapatha-Brahmana according to the Text of the madhyandina School. Montilal Banarsidass, Delhi – Patna - Varanasi, 1962

Szerdahelyi István: Mahábhárata. Európa Kiadó, 1965

Tenigl- Takács László (ford.): Upanisadok I-III. Magánkiadás, Budapest, 1994

Vekerdi József: Rámájana. Terebess Kiadó, Budapest, 1997

Weber, A.: The Satapatha-Brahmana in the madhyandina-sakha - with Extracts from the Commentary of Sayana, Harisvamin and Dvivedaganga. Chowkamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1964

2. Tanulmányok

Bhattacharji, S.: Rudra from the Vedas to the Mahabharata.

In: ABORI vol. XLI 1960 (85-128.o.)

Chatterji, C.K.: Race Movements and Prehistoric Culture. In: HCIP vol.1. (161-175.o.)

Das, R.P.: Indra and Rudra-Siva. In: Studia Indologiczne. Tom.7, 2000 Warsaw (105-127.o.)

Hazra, R.Ch.: The Puranas. In: The Cultural Heritage of India Vol.II.

Calcutta, 1962 (240-271.o.)

Hazra, R.Ch.: Great Women in the Puranas. In: Majundar, R.C. (ed.): Great Women of India.

Mayavati Amora Himalayas. Advaita Ashram. 1953. (221-237.o.)

O'Flaherty, W.D.: The Symbolism of the Third Eye of Shiva in the Puranas
In: Purana IX (1969) (273-284.o.)

Ramaswami Sastri, K.S.: The Puranas and their Contribution to India Thought.
In: The Cultural Heritage of India. 1937. 1. (169-182.o.)

Vats, M.A.: Indus- Valley Civilization. In: The Cultural Heritage of India Vol. I.
Calcutta, 1962 (110-129.o.)

3. Szakirodalom

Basham, A.L.: The Wonder That was India. Sidgwick & Jackson, London, 1967

Bhatt, G.P. (szerk.): The Skanda Purana. Montilal Banarsidas, Delhi, 1992

Bhattacharya, B.: Saivism and the Phallic World. 1. kötet.
Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 1993

Dandekar, R.N.: Vedic Mythological Traits. Ajanta Publications. Delhi 1979

Deppert, J.: Rudras Geburt. Systematische Untersuchungen zum Inzest in der Mythologie der Brahmanas. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1977

Dowson, J.: A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literatur. London, 1979

Glasesapp, H.v.: Der Hinduismus. Kurt Wolff Verlag, München, 1922

Glasesapp, H.v.: Die Religionen Indiens. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1943

Glasesapp, H.v.: Die Literaturen Indiens. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1961

Gonda, J.: Visṅuism and Sivaism. A Comparison. The Athlone Press, London, 1970

Gupta, Sh.M.: Shiva. Somaiya Publication, New Delhi, 1979

Hauer, J.W.: Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien. W. Kohlhammer Verlag,
Berlin – Stuttgart – Leipzig, 1922

Hazra, R.Ch.: Studies in Puranic Records on Hindu Rites and Customs.
Montilal Banarsidas, Delhi, 1975.

Hillebrandt, A.: Vedische Mythologie. Verlag von M. & H. Marcus, Breslau, 1899

Hofstetter, E.: Herr der Tiere in alten Indien. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1980

Jacobi, H.: Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern. Kurt Schroeder Verlag,
Bonn und Leipzig, 1923

- Kane, P.V.:** Origin and Development of Purana Literature.
In: History of Dharmasastra, Vol. 5. Poona, 1964
- Keith, A.B.:** Indian Mythology. Mittal Publications, New Delhi, 1986
- Klostermaier, K.K.:** Mythologies and Philosophies of Salvation in the Theistic Traditions of India. Wilfried Laurier University Press, Ontario, 1984
- Kramrisch, S.:** The Presence of Siva. Princeton University Press, New Jersey, 1981
- Marshall, J.:** Mohenjo-Daro and the Indus Civilization I-II. Asian Education Services, New Delhi, Chennai, 2004
- Macdonell, A.A.:** History of Sanskrit Literature. William Heinemann, London, 1917
- Meinhard, H.:** Beiträge zur Kenntnis des Sivaismus nach den Puranas.
Dietrich Reimer AG. Berlin, 1928
- Meister, M.W. (szerk.):** Discourses on Siva. Proceeding of a Symposium on the Nature of Religious Imagery. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1984
- Mitchell, A.G.:** Hindu Gods and Goddesses. London, 1982
- O'Flaherty, W.D.:** Hindu Myths. Penguin Books, New York, 1975
- O'Flaherty, W.D.:** Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva.
Oxford University Press, London, 1973
- Oldenberg, H.:** Die Religion des Veda. Stuttgart, 1923
- Puskás Ildikó:** Istenek tánca. Gondolat Kiadó, Budapest, 1984
- Rocher, L.:** The Puranas. In: A History of Indian Literature (szerk.: Jan Gonda) Vol.II,
Otto Harrassowitz Kiadó, Wiesbaden
- Sastry, V.S.R.:** Siva in Satarudriya. A Study. In: Saivism. (Origin, History and Thought)
Szerk.: K.Thimma Reddy. Public Gardens, Nampally, 1994
- Schleberger, E.:** Die indische Götterwelt. E. Diederichs, Köln, 1986
- Sharma, A.:** Classical Hindu Thought. Oxford University Press, 2000
- Tyagi, I.C.:** Saivism in Ancient India. Meenakshi Mundranalaya, Meerut, évszám nélkül.
- Utgikar, N.B. (szerk.):** Collected Works of Sir R.G. Bhandarkar. IV.kötet.
Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1929
- Wojtilla Gyula:** A mesés India. A legrégebbi magaskultúrától a 18. századig.
Gondolat Kiadó, Budapest, 1988
- Zaehner, R.C.:** Hinduism. Oxford University Press, Oxford, 1971
- Zimmer, H.:** Indische Mythen und Symbole. Diederichs Verlag, Düsseldorf, 1972

4. Segéd irodalom

Bunce, F.W.: An Encyclopedia of Hindu Deities, Demi-Gods, Godlings, Demons and Heroes. DK Printworld Ltd. New Delhi, 2000

Monier-Williams: Sanskrit – English Dictionary.
Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 2002

Puskás Ildikó: India Bibliográfia. Akadémia Kiadó, Budapest, 1991

Stietencron, H. von (szerk.): Epic and Puranic Bibliography I-II.
Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1992

5. További felhasznált irodalom

Bäumer, B.: Abhinavagupta. Wege ins Licht. Benziger Verlag, Zürich, 1992

Dasgupta, S.: A History of Indian Philosophy V. (Southern Schools of Saivism) Montilal Banarsidas, Delhi, 1991

Ingalls, D.H.H.: An Anthology of Sanskrit Court Poetry. In: Harvard Oriental Series XLIV, Cambridge, Massachusetts, 1965

Kakar, S.: The Inner World. A Psycho-Analytic Study of Childhood and Society in India. Oxford University Press, New Delhi, 1981

Kennedy, V.: Researches into the Nature and Affinity of Ancient and Hindu Mythology.
Longman Kiadó, London, 1831

Kurukkal, K.K.: The Vedic Yajna and the Puranic Tapas. Wijesekara, 1970

Moor, E.: The Hindu Pantheon, Mehra Offset Press, New Delhi, 2000

Müller, M.F.: Was kann Indien uns lehren? Lotos Verlag, Berlin, 2000

O'Flaherty, W.D.: The Origins of Evil in Hindu Mythology. University of California Press, Berkeley, 1976

Piet, J.H.: A Logical Presentation of The Saiva Siddhanta Philosophie. IRS VIII, Madras, 1952

Rank, O.: Der Mythos von der Geburt des Helden. Verlag Turia und Kant, Wien, 2000

- Sarkar, A.:** Siva in the Medieval Indian Literature. Punthi Pustak, Calcutta, 1974
- Schroeder, L.v.:** Mysterium und Mimus im Rigveda. H. Haessel Verlag, Leipzig, 1908
- Storl, W.:** Feuer und Asche, Dunkel und Licht. Hermann Bauer Verlag,
Freiburg im Breisgau, 1988
- Thomas, P.:** Epics, Myths and Legends of India.
D.B. Taraporevala Sons & Co. Private Ltd. Bombay, 1957
- Wössner, U.:** Zur Deutung des Göttertanzes in Indien und Griechenland.
Köln, 1981

6. Internetes oldalak

<http://kutatokozpont.hu/~45> A Védikus Tudományok Kutatóközpontjának honlapja
(2008.04.05.)

Tartalomjegyzék

1. Bevezetés, a téma indoklása	1.
2. Áttekintő kép az istenségről	3.
3. Rudra alakja a Védákban	7.
3.1 Rudra a Rig- Védában.....	8.
3.2 Rudra a Száma- Védában.....	10.
3.3 Rudra a Jadsur- Védában.....	10.
3.4 Rudra az Atharva- Védában.....	12.
3.5 Rudra kapcsolata más istenségekkel a Védákban.....	15.
3.5.1 Rudra és Indra.....	19.
3.5.2 Rudra és Szóma	20.
3.5.3 Rudra és Jama	20.
3.5.4 Rudra és Agni	21.
3.5.5 Rudra és a Marútok	21.
4. Rudra a poszt- védikus irodalomban.....	22.
4.1 Rudra a Bráhmanákban	22.
4.2 Rudra az Upanisadokban.....	26.
4.3 Rudra- Siva a Szútrákban.....	32.
4.4 Siva az Eposzokban.....	34.
4.4.1 Rámájana	35.
4.4.2 Mahábhárata	36.
4.5 Siva a Puránákban.....	38.
5. Összefoglalás	41.
6. Befejezés	46.
7. Felhasznált irodalom	48.