

A nap-iker

Charles Malamoud: *Le Jumeau solaire*. Seuil: Paris, 2002.
193 p. /Collection Librairie du XXI^e siècle/

A halálról szóló tanulmányok és kutatások nyomán az utóbbi időben Franciaországban és általában Nyugaton számos, az embereknek a halállal, a halál körüli eseményekkel szembeni attitűdjét vizsgáló munka látott napvilágot. Ezt a tendenciát igazolja az *Annales* folyóirat 2001. január-februári számában, *La mort et l'au-delà* [A halál és a túlvilág] témájával kapcsolatban megjelent nem kevesebb mint tizenöt recenzió is. Az utóbbi néhány év terméséből válogató összeállításban azonban mindössze egy olyan tanulmányt találunk, mely a halállal kapcsolatos emberi reakcióknak és magatartásoknak keleti formáit választja vizsgálat tárgyául (lásd Veinstein, ed., 1996). Éppen ezért üdvözölni kell Charles Malamoud 2002-ben, a Seuil kiadónál megjelent, lírai címet viselő esszékötetét – *Le Jumeau solaire* [A nap-iker] – a Védák himnuszainak halál-istenéről.

Charles Malamoud, a párizsi École Pratique des Hautes Études címzetes tanára, a kollégák által az egész világon elismert (ám a nagyközönség előtt talán kevésbé ismert) indológus-antropológus, a mai francia indológia egyik legjelentősebb képviselője. Erről tanúskodik a *Genre humain* c. folyóirat Malamoud tiszteletére kiadott, illetve neki ajánlott *Le Disciple et ses maîtres* [A tanítvány és mesterei] című különszáma is. Ebben többek közt Frits Staaltól is olvasható egy esszé, aki Malamoudot egyértelműen a Max Weber és Marcel Mauss által elindított hagyomány folytatójaként aposztrofálja. Írásainak e legutóbbi, tematikus válogatásában, a *Le Jumeau solaire*-ben Malamoud hét esszén keresztül vizsgálja a halállal kapcsolatos rítusok és az áldozat fogalmait az indiai gondolkodásmódban, amilyenek azokat a szanszkrit szövegekből megismerhetjük.

A kötet tanulmányait tehát a halál és az áldozat gondolatköre fúzi össze, meg az időé. Idő, halál és áldozat – e három fogalom szorosan összetartozik a védikus és posztvédikus világképben. Malamoud a leggyakrabban védikus szövegekre (himnuszokra és az áldozattal kapcsolatos szövegekre) támaszkodik, melyek az indiai irodalom legrégebbi részét alkotják. Módszere a következő: egy „részletből” – egy isten nevéből, egy áldozati felajánlásból, egy halotti szertartás részleteiből – kiindulva, az ősi indiai kultúra egy egész szeletét kísérli meg rekonstruálni, s helyenként arra is rámutat, hogy a tradicionális India társadalmi és vallási életének mai jellegzetességei hogyan kerülnek új megvilágításba e régi szövegek fényében.

A fejezetek ugyanakkor, ahogy arra a könyv címe is utal, explicit vagy implicit módon, India vallásának egyik központi alakjáról is szólnak: Jamáról, a halál istenéről, a halottak királyáról, aki egyszersmind az élőket és a generációk közötti kapcsolatokat felügyelő védőisten is.

Az első esszé (*La dualité, la mort, la loi* [Kettősség, halál, törvény]) egyfajta beve-

zetőül szolgál az esszékötet témájába. Egyszerre foglalkozik Jama isten genealógiájával, különböző arcaival, valamint a bráhmánizmus világrendjét alkotó törvényekkel, az áldozattal, általában a halállal és magának Jamának a „halálával” is. Jama az „emberi sorsok gondnoka”, aki letétbe helyezi az életet az embereknél, ám ezt vissza is követeli tőlük. Neki magának is át kell azonban élnie a halál élményét, hogy megismerje az utat, amin ezentúl az emberiség halottainak kell majd végigmenniük, az ő vezetésével, hogy eljussanak erre a halálon túli helyre, ahol mint ősatyák, az alattvalói lesznek. Meghal tehát, jóllehet ezzel nem szűnik meg halhatatlannak lenni.

Jama a bráhmánista és a hindu mitológiában nemcsak a halál ura, de a *dharma*, a világrend őre, a földi királyok mintaképe is. Jama alattvalói, az ősök egy olyan világban élnek, melynek tere különbözik az élőkétől. Jama tevékenységének kettős volta – ő szabja ki a halált, ugyanakkor ő bocsát be a halálon túli világba is – összhangban áll természetének kettősségével, mely a rítus egyik részletében érhető tetten: a halhatatlan isteneket az ember a „szváhá!” felkiáltással, az ősatyákat pedig a „szvadhá!” felkiáltással szólítja meg, ha viszont Jamához fordul, egyiket is, másikat is használhatja.

A rítusokra vonatkozó utasításokból egy másik elképzelés is kibontakozik: a földet, melyen az élők közlekednek, teljes egészében a halál foglalja el és tölti ki, ennél fogva – mivel a halál mindenütt jelen van – „Jama a föld ura és birtokosa annak teljes kiterjedésében; hiába is keresnénk, nem találunk a föld színén még egy nyilhegynyi helyet sem, melyet ne a halál foglalna el” (*Taittirija-szamhitá* V. 2.3.1). Ezért van az, hogy amikor valaki le akar telepedni egy darab földön, hogy ott felállítsa a saját áldozati tűzét, először Jama beleegyezését és az ősök jóindulatát kell elnyernie. Jama neve részben erre is utal, amit egyrészt annak köszönhet, hogy iker (mint köznévi, a *jama* szó ezt jelenti), ám etimológiailag annak is, hogy a *jam* igei gyök által jelzett cselekvést gyakorolja (azaz határt szab). Jama az, aki „véget vet”¹. Ezen őseredeti határ – a halál – mestere lévén, ő a szakértője minden egyéb határnak is. Ugyanúgy, ahogy az élet hosszának véget vet, Jama szabja meg a helyeket körbefogó határokat is.

Az első fejezetben, de a könyv egészében is, sokszor bukkannak fel az áldozatra vonatkozó metaforák és konkrét leírások, mert Malamoud úgy véli, ahogy azt egy korábbi tanulmánykötete, a *Cuire le monde* előszavában írja, hogy „a bráhmánista India gondolkodásmódjában az áldozat a világ rendjének, az emberi cselekedeteknek és vállalkozásoknak egyfajta – oksági és analógiás – magyarázó sémája” (Malamoud 1989:6).

A bráhmánista világrend egyik alappillére az a hagyomány, hogy az élők a megfelelő rítusok bemutatásával teszik lehetővé a holtak számára, hogy őökké és Jama király alattvalóivá váljanak. Ugyanis „a világ rendjéből következik, hogy kell lenniük embereknek, akik áldozatot ajánlanak fel az isteneknek” (20. p.). A szabályok, melyek kijelölik az áldozat végcélját és meghatározzák az istenek jogát az áldozat fölött, a Védák szerint már a teremtés előtt is léteztek. Maga a teremtő aktus is már egy áldozati modell megvalósítása, mely időben megelőzi a teremtést.

Az első esszében már történt utalás Jama ikerhúgára, Jamíra, illetve kettejük rejtélyes és homályos szerelmi kapcsolatára. A második tanulmányban (*Frères et soeurs dans l'Inde brahmanique* [Fivérek és nővérek a bráhmánista Indiában]) Malamoud e kapcsolat apropóján a Védákban felbukkanó, többnyire meglehetősen vázlatos nővér-alakok szerepét vizsgálja a régi és a mai India vallási és társadalmi életében. Szerinte ezt az – igaz, csírájában elfojtott – vérfertőző kapcsolatot idézi meg burkoltan a *Jama-dvitijának*, Jama

második napjának nevezett és a *puránák*ban is megemlített ünnep, mely még napjainkban is élő hagyomány Észak-Indiában. Ilyenkor a fivérek ellátogatnak többnyire férjezett leánytestvérükhöz, aki egyedül fogadja, megfürdeti, s vendégül látja őket.

A nővérnek a báty életét, sőt személyiségét is strukturáló rítusokban betöltött szerepe csupán a megfigyelhető gyakorlatból ismert. A bráhmanizmus kanonikus szövegei bőséges mennyiségű információt és utasítást tartalmaznak a különböző életszakaszok rítusaira (szó szerint „tökéletesítéseire”, *szamszkáráira*) vonatkozóan, a nővérekről viszont egyáltalán nem tesznek említést. Ha azonban a tisztán leíró irodalommal szemben India legősibb írásaihoz, a védikus korpuszhoz fordulunk, olyan himnusz- és imaformulákat, mítosz-vázlatokat és lírai metafora-kezdeményeket találhatunk, melyek alapján fel lehet vázolni egy olyan nővér képét, aki a férfiak számára – hozzájuk fűződő kapcsolata, kötődése révén – kijelöli azokat a határokat, melyek meghatározzák, s egyúttal folyamatossá és koherenssé teszik majd a fivér személyiségét.

Jama és Jamí történetével kapcsolatosa a kötet harmadik cikke is (*La nuit du temps. Le passage des jours d'après un rite et un mythe de l'Inde ancienne* [Az idő éjjele. A napok egymásutánja egy ókori indiai rítus és mítosz alapján]). Az esti és a hajnali *agnihótra* (tűzáldozati rítus) egy egységet alkot. Aki hajnalban és alkonyatkor áldoz, megmenekül a haláltól. A védák szövegmagyarázóinak számára azonban kérdés volt, hogy a kettő közül melyik az első, a hajnali vagy az alkonyati-e, más szóval: honnan kell számítani a nap kezdetét? Az *agnihótráról* szóló védikus előírások és magyarázatok között található mintegy közbeekelésképpen az éjszaka és a nappal születéséről szóló történet is. Jama és Jamí ikertestvérek – Jamí a vágy, az élni akarás, aki szerelemmel szereti iker-bátyját, és szeretne egyesülni vele. Jama nemet mond a vérfertőző egyesülésre, amelyből azonban a halandók fájának kellene létrejönnie. Jama valójában az első a halhatatlanok között, aki meg akarja ismerni a végséget. Mivel magában hordozza a halál princípiumát – később ő lesz a halottak istene és bírója –, az emberiség csak tőle tud megszületni. Hogyan alapít mégis családot, ha egyszer Jamít visszautasítja? Ez a részlet magyarázat nélkül marad. Meghal tehát, jóllehet közben nem szűnik meg halhatatlannak lenni, Jamí pedig (akkor még csak a nappal létezett) szakadatlanul, vigasztalanul siratja, mígnem az istenek megkönyörülnek rajta és megteremtik az éjszakát, hogy elválasszák egymástól a nappalokat. Létrejön a „holnap”, s Jamí többé nem ismételheti: „Ma halt meg Jama...”

A hét esszé között nyilvánvalóan nem véletlenül található központi helyen, a kötet szívében a *Les mort sans visage* [Arctalan holtak] című cikk. A szerző ebben foglalkozik a legrészletesebben azzal, mit jelent a védikus *szamhiták* és *bráhmanák* alapján a halál eseménye és a halott személye az élők számára. Tanulmánya elején megjegyzi, hogy amikor „önmagukban vizsgáljuk” a bráhmanizmus halálhoz kapcsolódó szertartásait (kérdés, hogy lehet-e, van-e létjogosultsága önmagukban vizsgálni őket), arról győződhetünk meg, hogy legfőképp azért van rájuk szükség, hogy a következő kérdésekre adjanak megoldást: mit kezdünk a halottakkal, hogyan szabaduljunk meg tőlük, hogyan tegyük őket félre, egyszerűen: „miként semmisítsük meg a holtakat?”

A halotti szertartás, legyen az a szó valódi értelmében vett ünnepélyes halottbúcsúztató vagy a halottkultuszt alkotó szertartások összessége, szembeötlik gazdagságával, bonyolultságával, ugyanakkor vitathatatlanul koherens jellegével. Malamoud szerint egyesek szemében a halott ősök kultusza maga a vallás, a *par excellence* vallási cselekedet. Mindebből a nyugati szemlélő számára az a legszembeötlőbb, hogy a halotti

szertartás minden stádiumában, így a hamvasztás során is, lépten-nyomon kifejezésre jut az a törekvés, hogy az élőket az élet oldalán tartsák, s elválasszák őket a halottaktól.

Ennek fényében nem meglepő, hogy a halottégető területét elhagyva, az élőket ket-tős teendő foglalja le: egyrészt ismételt rituális tisztálkodások révén befejezni a tisztá-talanság (*asaucsa*) időszakát, amelyre a halál eseménye (sokkal inkább, mint a halottal való kontaktus) ítélte őket, másrészt egy sor, a *sántit*, azaz a „megbékítést” alkotó rítus elvégzésével elkerülni, hogy a holt birtokba vegye az élőket. Ennek érdekében, amikor az elhamvasztás befejeztével hazafelé tartanak, az élőknek nem szabad hátrafordulniuk vagy hátraneézniük, a lábnyomaikat el kell törölniük maguk után, s félúton egy követ kell az útra tenniük, mely áthághatatlan hegyet hivatott jelképezni.

A halott visszatérének egyszer s mindenkorra való megakadályozása a védikus szö-vegek szerint úgy lehetséges, ha a megholtat először elvezetik a túlvilág kapujáig, majd biztosítják, hogy elhunytból (*préta*) ósatyává (*pitri*) alakuljon át. Az első célt a halotté- getési szertartás valósítja meg, a másodikat egy *szapindikarana* nevű rítus, amely be-vezeti – és bezárja – a frissen elhunytat a holtak lelkei közé. Mindkét fázis célja az, hogy megtörje a folytonosságot az elhunyt addigi és azutáni léte között: személyiségének, identitásának határai többé már nem ugyanazok. Az ekképp megalkotott ősz tehát csu-pán nevét és az élőkkel való rokoni kapcsolatát őrzi meg, akik magukra vállalják e kultusz egymást követő fázisainak végrehajtását. Az elhunyt számára ugyanis biztosítani kell az utat, mely ebből a világból, ahol számára már nincs többé hely, a túlvilágba vezet. A szerző rámutat, hogy ebben a kultúrában, melyben oly nagy hangsúlyt kap, hogy az ember élete mindenekelőtt tetteinek az összessége, ezek a halotti szertartások nem tar-talmaznak semmilyen életút-összefoglalót, sőt semmilyen utalást sem arra, hogy mi-lyen is volt ez a lét most, hogy lezárult. A véget ért élet egyedi, különleges voltát el kell felejtetni, amire viszont emlékezni kell, az a rítusok szükségessége, az a feladat, hogy az ősöknek az ember boldog létet biztosítson az ósatyák világában, s hogy újra és újra megerősítse azt a határvonalat, ami ezt a világot az élőkétől elválasztja. Összességében elmondható, hogy „ezeknek a valaha volt lényeknek az élők szemében nem múltjuk, hanem jövőjük van” (84. p.).

Ezért van az is, hogy az elhunyt maradványainak szétszórása után általában semmi-lyen sírt vagy síremléket nem emelnek, ami az illető földi létét bármi módon is meghosszab-bíthatná. Ez alól azonban kivételt jelentenek az aszkéták, a „lemondottak” (*jati, szannyá-szin*), akiknek síremlékeivel India-szerte – különösen a szent helyeken – találkozhatunk. Az ő céljuk ugyanis nem a végrehajtott jámbor tetteket követő szerencsés újjászüle-tés, hanem a „felszabadulás”. A halál éppen ezért a *szannyászín*ből nem csinál *prétát*. Halálakor vagy „kikerül a rendszerből” (felszabadul), vagy közvetlenül *pitrivé* válik. To-vábbi különbség még, hogy más halandókkal ellentétben a *szannyászín*t sohasem ham-vasztják el, hanem eltemetik, és nem sebtiben, hanem látványos külsőségek között. Malamoud megjegyzi, hogy a szövegek kimondottan nem indokolják meg, miért kell el-temetni azokat, akik a lemondás útját járják, azt viszont elmagyarázzák, vagy legalábbis utalnak rá, hogy miért nem szabad elhamvasztani őket: a hamvasztás áldozata csak az elhunyt házioltáráról származó tűzben valósulhat meg. A szerzetes azonban azzal, hogy lemondott minden földi javáról, egyúttal kultikus eszközeiről is lemondott, sőt elsősor-ban azokról mondott le: a *szannyászín*a rendjébe való belépés legfontosabb momentum-a az, amikor az illető eloltja áldozati tüzeit. Mikor azonban eloltja, valójában nem semmi-

síti meg, inkább asszimilálja, vagy, a szanszkrit kifejezés szerint, „magába emeli őket”. A láng, amit magában hord, ezentúl a *tapaszt*, az aszkézis tüzét táplálja, ami majd csak a halálakor alszik ki. Amikor eljön a halál, akár „fel is szabadulhat” (*mókša*), azaz elérheti az abszolútumot (a *brahmant*), mert semmi nem maradt belőle, ami itt tartaná az ismétlődő újraszületések körforgásában. Mivel „megsütötte” és felemésztette a *tapasz* lángja, testét nem kell alávetnie a végső tökéletesítésnek, azaz a halotti áldozat tüzeiben való elégségnek.

A következő tanulmányban, melynek címe *Le sacrifice des os* [Csont-áldozat] a szerző azt a különleges esetet vizsgálja, amikor a közös áldozat bemutatása során az egyik áldozó meghal. Ahhoz, hogy valaki áldozatot mutathasson be, élőnek kell lennie. Ez a szabály, mely korántsem közhely, burkoltan benne foglaltatik abban a szabályban, amely megtiltja, hogy betegek betölthessék az áldozó szerepét. Van azonban egy eset, amikor egy halott is áldozóvá válhat, illetve elláthatja ezt a funkciót. Ez az *asztihijagja*, „a csont áldozata” (a csontok feláldozása? a csontok által bemutatott áldozat?). Ez a rítus egy speciális áldozat, a *szattrá*, szó szerint „ülés” keretén belül valósul meg, melyben több, általában tizenhét áldozó vesz részt, akik együttesen, mintegy kollektív áldozóként lépnek fel, egymással szemben pedig az áldozatot bemutató pap szerepét töltik be. Míg általában az áldozót és az áldozatot „celebráló” más-más motívumok vezérlik, a *szattrá*-ban az áldozó-celebrálók homogén csoportot alkotnak.

Azok, akiket arra szentelnek fel, hogy *szattrát* mutassanak be, a közös áldozat érdekében cselekszenek, egy olyan áldás reményében, amit közösen fognak élvezni. Nem szabad, hogy a csoport bármely tagjának esetleges halála megakadályozza ezen eredmény elérését, sem a túlélők, sem az elhunyt szempontjából. A halott, résztvevői minőségében, az áldozat befejeztéig valamiképpen tovább él annak színterén. Habár a szövegek egyértelműen nem mondják ki, úgy tűnik, hogy a halotti szertartásokat, amelyek normális esetben kísérik a hamvasztást, nem mutatják be, következésképp a halott még nem megy át azokon az átalakulásokon, melyek révén *ósatyává*, *pitrivé* válik majd. A maradványai (a hamvasztásból megmaradt csontok, melyeket feketeantilop-bőrbe – az áldozat szimbólumába – varrnak) nem teszik tisztátalanná az áldozati teret, halálának eseménye nem okoz gyászt családtagjai körében, s rokonait sem akadályozza meg abban, hogy áldozatot mutassanak be. A halott tehát nem csupán képviselve, hanem effektíve is jelen van, egyrészt csontjai, másrészt hitvese révén (aki lényének mintegy része). Elfogadott szabály, hogy a védikus áldozatban semmilyen helyettes nem szerepelhet. Az áldozatnak ennél a speciális formájánál azonban az áldozók kettős funkciót töltenek be: egyrészt ők hivatottak learatni a rítus gyümölcsét, áldásait, másrészt tevőlegesen is részt vesznek az áldozati műveletek lebonyolításában. A halott áldozó mint haszonélvező, „az áldozat gyümölcsseinek elfogyasztója”, valóban nem helyettesíthető (az áldozati tett haszna az eredeti áldozónak van fenntartva, függetlenül attól, hogy miképpen tudja majd élvezni azt), áldozatot celebrálói mivoltában azonban helyettesíthető, sőt az áldozat sikerének érdekében ez szükséges is.

A halott személye ténylegesen jelen van tehát az áldozat színhelyén, de „nem képmás vagy síremlék formájában, sem pedig fantom vagy emlék gyanánt, hanem mint megtartandó ígéret, elvégzendő feladat, elérendő áldás”. Ez azonban nem minden áldozat esetében lehetséges. A kötelességnek, a *dharmának* nincs ilyen „életet teremtő ereje”, ha úgy tetszik: „a *dharma* nem tudja megteremtteni ezt a fikciót, csak akkor, ha az

áldozás ígéretéhez az áldozó közösség más tagjaival illetve tagjaiért való áldozás ígérete is társul” (104. p.).

A *Modèle et réplique* [Minta és másolat] című cikkben Malamoud egy újsághír apropóján, mely szörnnyű emberáldozatokról tudósít, a *purusamédha* (emberáldozat), az *asvamédha* (lóáldozat) és a *szarvamédha* („minden-áldozat”, vagy minden feláldozása) kapcsolatával és lehetséges evolúciós magyarázatával foglalkozik. A bráhmanista felfogás szerint az életet az ember úgymond „letétbe” kapja, ami valójában a halálhoz, illetve Jamához tartozik, az ő tulajdona. Hiszen: „Az ember, születésénél fogva, mintegy a halálnak lerovandó adósságot testesít meg. Amikor áldozatot mutat be, a haláltól önmagát vásárolja vissza.” (*Satapatha-bráhma* III. 6.2.16.) Ahhoz, hogy az ember megszerezze az eszközöket, amivel ezt a letétet visszaszolgáltatathatja Jamának, anélkül, hogy közben megsemmisülne, rítusokkal kell megtöltenie az életét. E rítusoknak az a céljuk, hogy az ember és végső hitelezője, Jama közé részleges hitelezőket állítson, akiket nem az élete árán, hanem az életének bizonyos számú kötelezettségek köré való szervezése árán elégíthet ki: ezek a kötelezettségek valójában adósságok, melyekkel az ember születésétől fogva, halandó volta miatt tartozik az isteneknek, az ősatyáknak, a Védának és a többi embernek. Ezen adósságok visszafizetése magának a *dharmának* a lényege (legalábbis a *dharma* azon részének, mely minden ember számára közös, érvényes, s ami különbözik a konkrét helyzetekre vonatkozó *dharmától*).

A szertartások kézikönyvei a *diksáról*, az áldozatot megelőző felszentelésről is említést tesznek, melynek során az áldozó átalakul, mintegy új testet nyer, amely majd lehetővé teszi a számára, hogy a profán világot elhagyva, eljusson az istenek birodalmába. Amikor aláveti magát az előzetes felszentelődés próbatételeinek, az áldozó még csak reménybeli áldozó. Valójában áldozattá teszi magát, s kötelezi magát az istenek előtt, hogy áldozati felajánlasként a saját személyét ajánlja fel. Egyszerre *pasu* (áldozatra szánt állat) és *havisz* (áldozati felajánlás). Amíg a *diksá* állapotában van, nem önmaga tulajdona, nem tartozik saját magához: az isteneknek kell élnie, akik Agni és Szóma alakjában összegződnek. Amikor a felszentelés, pontosabban a felszenteltségi állapot elnyerésének időszaka véget ér, az áldozó „visszaszerzi” magát, mégpedig úgy, hogy egy áldozati állat által – aki valójában a saját képmása – visszavásárolja azt. Sylvain Lévi e szövegekből azt a következtetést szűri le, hogy mindezek „az állítólagos váltságdíjak nem egyebek kibúvóknál; az egyetlen autentikus áldozat az öngyilkosság lenne”. Malamoud ezt túlzásnak tartja, szerinte az áldozat sokkal inkább definiálható egyfajta „visszavásárlasként”, mint öngyilkoságként.

A szerző cikke végén megjegyzi, hogy a bráhmanista tanokban megtalálható egy olyan rítus leírása is, amely teljes mértékben áldozat, ugyanakkor hiányoznak belőle a fenti jellegzetességek és külsőségek: arról az áldozatról van szó, amit az *átmajádzsin*, a saját magának áldozatot bemutató gyakorol. Saját magának, azaz az önvalónak, amely azonnossá vált az egyetemes Önvalóval, azáltal, hogy halandó testét „strófaból, dallamokból, áldozati formulákból és felajánlásokból” álló testté változtatja át (*Satapatha-bráhma* XI. 2.6.13). Itt tehát az áldozati jelenet interiorizálásáról van szó (amiről csupán annyit tudunk, amennyit ezek az *asvamédhát* – lóáldozatot – dicsőítő szakaszba ékelt rövid utalások elmondanak). Ezek szerint aki az önmagában rejlő Önvalónak áldoz, az megszabadul halandó testétől, ennél fogva magasabb rendű annál, aki az isteneknek áldoz.

Hiszen „az isteneknek áldozó csupán olyan, mint a közönséges emberek, akik eljönnek, hogy befizessék adójukat a királynak” (123. p.).

Az utolsó tanulmányban (*Noirceur de l'écriture* [Az írás feketesége]), mégha csak érintőlegesen is, az írás ürügyén ismét visszatér Jama alakja.

Sankara, a 7–8. századi híres filozófus-teológus még egyértelműen hamisnak bélyegezte az írott szót a kiejtett hanggal szemben, Rámánudzsa (11. sz.) azonban már mindkettőt valósan írja le. A régi logikusok véleménye – állapítja meg Malamoud – még az írás elleni klasszikus előítéletből táplálkozik, míg a moderneké az írott tradíciónak a tisztán orálisan megőrzött és átadott tradícióval szembeni lassú tényeresét tükrözi.

Azzal, hogy Sankara a hamis dolgok kategóriájába utalja az írást, valójában csak az ind, pontosabban a bráhmanista kultúrának azt a nézetét visszahangozza, mely szerint minden, ami az írással kapcsolatos, gyanús, kétes, sőt megvetendő, s attól, hogy nem valós, még nem kevésbé veszélyes.

Ezzel cseng össze az is, hogy jóllehet az írás és az olvasás elsajátítása hozzátartozik a hercegek és az udvaroncok képzéséhez – amint az egy 7. századi szanszkrit pikareszk regényből, a *Dasakumáracaritá*ból kiderül –, az alapigazságok tanítása szóban történik. A tudás elsősorban is a hangos beszéd, a *vács*; az írás csak annyiban biztosít hozzáférést a tudáshoz, amennyiben a hangok megismeréséhez vezet.

Késő klasszikus drámákból tudjuk továbbá azt is, hogy a bráhmanáknak nehézségeik vannak a szépírással, s az ezen a területen való ügyetlenségüket minden gátlás nélkül, sőt némi büszkeséggel ismerik el. Erre a feladatra ott a *kájaszthák*, az írkok kasztja, akik, habár írástudók, a társadalmi rendben a *súdráknál* is alacsonyabb szinten állnak. Ezzel szemben a bráhmanák kizárólagos kompetenciája az a tudás, ami valóban számít: mindenekelőtt a kinyilatkoztatott és szent szöveg, a *sruti* – a Veda mint „halott” dolog –, amit kívülről kell elsajátítani a folytonos hallás és ismétlés révén.

Ha az írásnak nincs is eredetmítosza, létezik egy író isten, vagy legalábbis egy személyiség, aki az írkok és levéltáros szerepét tölti be a halál istenének, Jamának a világában. A holtak fölötti ítélkezéshez Jamának rendelkezésére állnak titkára, Csitragupta feljegyzései. Különösen a *puránák*ban, de már a Mahábháratában is (XIII. 130) találkozhatunk ennek az írkoknak az alakjával, a halál istenének szolgálatában. A *karma* tanában szerepe meghatározó. Az emberek által végrehajtott cselekedetek egy adott mechanizmus révén adott következményeket vonnak maguk után. Ugyanakkor ezt a folyamatot Jama ítéletének kell szentesítenie, melyet a Csitragupta által vezetett feljegyzések megtekintése után hoz, akinek neve a *Sabdakalpadruma* szerint azt jelenti: „aki megőrzi a változatosságot” (nevezetesen az emberek jó és rossz tetteit). Az isteni hatalmak világában ez az írás szerepe: az embereket érinti, s arra szolgál, hogy megőrizze azokat a tényeket, amelyek majd a rájuk vonatkozó ítéletet indokolják.

A bráhmanizmusban az írás és az írott szövegek ismerete nem keverendő össze a tudással. Előfordulhat – mutat rá Malamoud – még napjainkban is, hogy a hindu Indiában valaki igen nagy tudású, s közben nem tud írni-olvasni. Vannak a tudásnak olyan területei – mégpedig azok a területei, amelyek a leginkább számítanak –, amelyeket tilos leírni, vagy legalábbis amelyekbe lehetetlen írott szövegek alapján beavatást kapni. Ez a helyzet a *par excellence* tudással, a Védával is, amelyről a védikus korszak végétől kezdve sokszor kijelentik, hogy csak egy mester élőszóban átadott tanítása által lehet elsajátítani: „nem tekintik a *dharma* ismeretének azt, ami nem megfelelően elsajátított *védán*

alapszik, ami írott szövegen alapszik, vagy ami egy *súdra* által elsajátított tudáson alapszik” (142. p.). Az ind tradíció tehát óva int a könyvíví, könyvekből merített bizonytalan tudástól.³

A *Le Jumeau solaire* esszéi összességükben lenyűgöznek információgazdagságukkal, a védikus korpusz beható ismeretéről és szenvedélyes szeretetéről tanúskodó leírásaikkal és elemzéseikkel. Az ember ugyanakkor némi hiányérzetet tapasztal a kötet olvasása közben. Úgy érzi, esetenként kontextusuktól elszigetelt jelenségeket mutatnak neki, melyeket jobban meg lehetett volna érteni teológiai-filozófiai-kozmológiai környezetükbe ágyazva, még akkor is, ha ezeket a tanokat csak a későbbre datált *upanisadok*, illetve a még későbbi *puránák* fejtik ki részletesen. Mert mit kezdjünk például azzal a ténnyel – azon kívül, hogy tudomásul vesszük –, hogy a védikus kor emberei mindent megtettek azért, hogy eliminálják halottaikat az élők fizikai és mentális teréből, ha semmilyen támpontot nem kapunk arra vonatkozóan, hogy e mögött milyen világlátás húzódnak meg? Ezekre a kérdésekre a Védák himnuszai nem adnak, nem is adhatnak választ, mert nem ezzel a céllal íródtak. Ahogy arra már sok tudós felhívta a figyelmet a védikus szövegek nyelvi puritanizmusa kapcsán: ezek rituális technikákat leíró papi himnuszok, s már csak műfajukból adódóan sem lehet elvárni tőlük azt, amit Malamoud kér számon rajtuk: „A történelem teljes mértékben hiányzik a bráhmanizmus szövegeiből.” (87. p.) A mindennapi, valódi világgal – törzsekkel, földrajzzal, történelemmel, cselszöveggel, háborúval és az emberek vallásával – ugyanis az eposzok és a *puránák* foglalkoznak.

Nehézséget okozhatna még a kötet esszéinek műfaji meghatározása is, ha a szerző nem szögezné le eleve könyvének előszavában: „Nem állt szándékomban olyan művet írni, amely tartalmazná a Jamáról szóló tudásunk teljes lajstromát, sem pedig összefoglalni azt a számos tanulmányt, amely Jama mitológiáját dolgozza fel az indológianak nevezett diszciplína megszületésétől napjainkig. Céлом nem az volt, hogy (vallás)történeti munkát alkossak, s azt vizsgáljam, hogy az indiai Jama összességében egyetlen személyiség-e, vagy két különböző hatalom egyesüléséből jött-e létre, melyek közül az egyik megmentő és üdvözítő, a másik sötét és komor... Engem azok a szövegek érdekeltek, amelyek egy vitathatatlanul egy és egységes Jamát tárnak elénk, s megpróbáltam megérteni, hogy a Jama mitológiáját alkotó motívumok és a rítusok, melyekben a nevét megidézik, milyen kapcsolatban állnak egymással, s miként formálják ezt az istent az indiai kultúra lelki és társadalmi életét felépítő alapvető kapcsolatok kinyilatkoztatójává és elemzőjévé.” (8. p.). Ennek a célkitűzésének a szerző eleget is tesz, s a szakmai közönség számára is számos új adalékkal szolgál a bráhmanizmus rítusaival kapcsolatban. Ugyanakkor, éppen mert a kötet tanulmányai nem sorolhatók be egyértelműen egyetlen szűkebb diszciplínába sem, viszont annál inkább jellemzőek rájuk a klasszikus értelemben vett „esszé” műfaji sajátosságai, a nagyközönség számára is szemléletesen és érthetően mutatják be a védikus korszaknak ezt az igen érdekes szegmentumát.

JEGYZETEK

1. Az *antaka* – „aki véget vet” – már a Védákban is a megszemélyesült halál szinonimája és jelzője, a Mahábháratában pedig Jama egyik neve
2. Nem egyértelmű, hogy a szanszkrit kifejezésben rejlő birtokos eset genitivus objectivus vagy genitivus subjectivus-e. A szerző inkább a második esetet valószínűsíti.
3. Talán nem haszontalan ebben a vonatkozásban megemlíteni Thomas Slezák (2000) *Hogyan olvassunk Platón?* című könyvét, melyben a platóni dialógusokkal kapcsolatban a szerző arra a következtetésre jut, hogy a tudás átadása szempontjából Platón egyértelműen magasabb rendűnek és célravezetőbbnek ítélte a szóbeli tanítást az írással szemben, mert az írott szó nem tudja „megvédeni” magát, azaz védtelen az avatatlanok interpretációival szemben.

IRODALOM

MALAMOUD, CHARLES

1989 *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne.* Paris: La Découverte.

SLEZÁK, THOMAS

2000 *Hogyan olvassunk Platón?* Budapest: Atlantisz.

VEINSTEIN, GILLES, ED.

1996 *Les Ottomans et la mort.* Leiden – New York – Köln: Brill.