

Az uralkodói ethosz Kālidāsa *Raghuvaṃśájában*

Dezső Csaba

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Tartalomjegyzék

| | |
|--|-----------|
| 1. Előszó | 1 |
| 2. Uralkodói szenvedélyek | 3 |
| 2.1. A kéjenc Agnivarṇa | 6 |
| 2.2. Daśaratha vadászata | 13 |
| 2.3. A kegyes Dilīpa | 22 |
| 2.4. Konklúziók | 28 |
| 3. Királyi erények | 31 |
| 3.1. A példás Atithi | 31 |
| 3.2. A <i>bodhisattva</i> és a <i>rājanīti</i> | 42 |
| 3.3. Konklúziók | 51 |
| 4. A <i>purohita</i> alakja a <i>Raghuvaṃśá</i>ban | 55 |
| 5. Panegyricusok a kora középkori Dél- és Délkelet Ázsiából | 75 |
| 5.1. A Lakkhā Maṇḍal-i templom felirata | 77 |
| 5.2. A howraghati réztáblák | 79 |
| 5.3. A kūrami réztáblák | 82 |
| 5.4. A Han Chey-i praśasti | 88 |
| 6. Bibliográfia | 91 |

Előszó

Kālidāsa *Raghuvaṃśája* a legendás Nap-nemzetség királyainak életét meséli el, Dilīpától kezdve Agnivarṇáig. Olvashatunk benne hadjáratokról, esküvőkről, a kormányzás mindennapjairól, a trónutódlással kapcsolatos bonyodalmakról, és Rāma történetének feldolgozását is megtalálhatjuk benne. Ennek a kötetnek az írásai azt vizsgálják, milyen elvek alapján hozzák meg döntéseiket az uralkodók, mely értékek és erények viszik közelebb a királyokat egy elképzelt ideálhoz, illetve milyen hibák és bűnök okoznak egyéni tragédiákat vagy éppen sodorják veszélybe az egész dinasztia fennmaradását.

Az első fejezetben a mértékletesség és az önuralom erényeinek feladása, a három életcél, a *dharma* (kegyes, vallásos élet), az *artha* (hatalom, gazdagság) és a *kāma* (érzéki örömök) megborult egyensúlya okoz bonyodalmakat. A vadászat vagy a szerelem túlzott szenvedélye az uralkodói kötelességek elhanyagolásához vezet, de a minden mást kizáró kötelességtudatnak is figyelmetlenség és hiba lehet a következménye.

A második fejezetben egy olyan királyt láthatunk, aki tökéletesen elsajátította az kormányzás tudományát és akinek minden tette az *Arthaśāstra* előírásain alapul. Ezt a *Raghuvaṃśá*ban megjelenített uralkodói ideált a korabeli buddhista irodalom *Artha-*

śāstra-ellenességével és a bodhisattva által a végletekig gyakorolt „tökéletességekkel” (*pāramitā*k) szembeállítva két alternatív királyi ethos rajzolódik ki előttünk.

A harmadik fejezet középpontjában Vasiṣṭhának, a dinasztia házipapjának (*purohita*) és tanítómesterének az alakja áll, akit minden fontosabb rituálénál ott találunk a születéstől a halotti szertartásig. A *purohita* védi a király személyét és ellátja tanácsokkal a kritikus helyzetekben. Ajának adott útmutatásában az emberi kapcsolatok mulandóságára oktatja a királyt és megpróbálja felkelteni kötelességtudatát a személyes tragédia idején.

Az utolsó fejezetben a *Raghuvaṃśa* hatását mutató kora középkori dél- és délkelet-ázsiai királydicsőítő feliratokból láthatunk egy merítést. Találunk példát az uralkodói nevek jelentéséből levezetett erényekre, egy barbár származású dinasztia asszimilációs törekvéseit tükröző költői nyelvre és a csataleírások toposzait felvonultató feliratra is.

A kötet írása során Bolyai János Kutatási Ösztöndíjban részesültem.

Uralkodói szenvedélyek

Kálidásza a *Raghuvamśa* utolsó, tizenkilencedik énekét a léha Agnivarna királynak szentelte, aki uralkodói kötelességeit elhanyagolva ideje jó részét a háremben töltötte számos felesége és ágyasa társaságában. Mértéket nem ismerő szexuális étvágyának eredményeként az uralkodót betegség sorvasztotta el, holttestét miniszterei titokban, a palota kertjében helyezték a máglyára, majd terhes királynéját ültették a trónra.

A középkortól napjainkig többek értetlenségével találkozott, hogy a Nap-nemzetiség hősie és igazságos királyainak példás erényeit dicsőítő eposz miért végződik így. Lienhard szerint „it is improbable that Kālidāsa intended the Raghu poem to finish on such an unseemly note. [...] Everything seems to indicate either that Kālidāsa did not finish the poem or that a short concluding section in which the succeeding rulers are mentioned has been lost. It is also possible that he continued the chronicle up to his own day and connected the Raghu dynasty with his own patron, who may have been the Gupta king Samudragupta. [...] About a hundred years ago it was still generally thought in Indian circles that the poet’s descendants in Ujjayinī (modern Ujjain) or

Dhārā were in possession of six or seven further cantos which were the conclusion of the poem.”¹

Sajnos a leszámazottak eddig nem hozták nyilvánosságra az „elveszett fejezeteket” és sokatmondó az a tény is, amint arra Lienhard is rámutat (*ibid.*), hogy a *Raghuvaṃśa* egyetlen kommentárja sem tárgyal tizenkilenc éneknél többet. Vallabhadeva, az eposz első ismert kommentátora ezt a megjegyzést tette a tizenkilencedik ének utolsó verse után:²

atra ca saty api vaṃśāśeṣe kavivedhasā vimśaḥ sargaḥ kimiti na vibhita ity abhiprāyaṃ samyañ na vidmaḥ. tathā hy Agnivarṇasya putraḥ Śīghragoḥ, tadanantaram Maru-Prasusruta-Susandhy-Amarśasahasvat-Viśruta-Bṛhadbalādyā babhūvuḥ.

„Nem teljesen világos nekem, hogy a tudós költőt milyen szándék vezette, amikor nem írt egy huszadik éneket. Tudniillik Agnivarṇa után fia, Śīghrago, utána pedig Maru, Prasusruta, Susandhi, Amarśasahasvat, Viśruta, Bṛhadbala és mások következtek.”³

Úgy tűnik, Vallabhadevának a X. századi Kasmírban nem volt tudomása tizenkilencnél több énekről, és ez a körülmény zavarta őt. Shankar Paṇḍit hasonló gondolatokat fogalmazott meg 1874-es előszavában,⁴ és őt követve Jacobi is feltételezte, hogy talán egy ének elveszett és az eposz utolsó királya Maru lett volna, akiről a *purāṇā*k azt állítják, hogy jógájának csodás ereje folytán még mindig él a Kalāpa nevű faluban, és valamikor a jövőben újra fogja éleszteni a dinasztiát.⁵

¹LIENHARD 1984: 177.

²Vallabhadeva kommentárjának az első hat énekhez írt részét GOODALL–ISAACSON 2003 alapján idézem, a 7–19. énekekhez írt kommentárt pedig egy még nem publikált szövegkiadásból, melyet D. Goodall, H. Isaacson és én készítettünk.

³Cf. KIRFEL 1927: 337. Lehetséges, hogy Amarśa és Sahasvat két külön király, ahogy a *Viṣṇu-purāṇā*ban is (4.4.111).

⁴PAṆḌIT 1874: 18: „The line of kings therefore mentioned by our poem not being complete the conclusion is inevitable either that our poet did not finish his work or if he did it has not descended to us in its entirety.”

⁵JACOBI 1882: 149. Cf. KIRFEL 1927: 337, *Viṣṇupurāṇa* 4.4.109–110. A Nap-nemzetség tehát nem Agnivarṇával ér véget a puránikus királylistákban, ugyanakkor az első király, akiről Kālidāsa ír, Dilīpa, nem a nemzetség alapítója, tehát az eposz már csak ezért sem szólhat a teljes dinasztiáról, ezt számon kérni a költőn felesleges.

Kālidāsa eposza nem egyetlen hős sikerhez vezető útját (*abhyudaya*) írja le, de nem is tekinthető epizódok össze alig függő sorozatának. Warder szerint a négy emberi életcél (*puruṣārtha*) témája fogja egybe a történeteket: Dilīpa mindenk fölé helyezi az erkölcsös, kegyes életet (*dharma*), a hódító Raghu hatalmat és gazdagságot nyer (*artha*), Aja és Agnivarṇa életét a szenvedélyeknek rendeli alá (*kāma*), míg Atithi egyensúlyban tartja a három életcélét.⁶ Ami a negyedik *puruṣārthát* illeti, vagyis az újrászületések körforgásából való megszabadulást (*mokṣa*), a dinasztia több királya is idős korában, erdei remeteként törekszik arra, hogy elérje ezt a célt.⁷

Tieken szintén azon a véleményen van, hogy a *Raghuvamśa* egy „coherently structured, unified narration”.⁸ Vezérmotívumnak a dinasztia folytonosságát választja, „that arranges the otherwise diverse and disconnected material into some sort of overall organic whole, giving the text a very definite beginning and end”.⁹ Dilīpának, az első énekek királyának ki kell egésztenie a csodatévő tehenet, hogy biztosíthassa egy trónörökös születését. Az eposz Agnivarṇa trónra ültetett özvegyével fejeződik be, aki méhében hordozza a király posthumus gyermekét. Anna Bonisoli Alquati így érvel doktori disszertációjában: „some episodes [of the *Raghuvamśa*] acquire a deep meaning when they are seen one in the light of the other, and that all of them appear strictly linked. The tightest boundary between them is the recurrence of certain motifs: in particular, I have tried to pull out of the texts some themes that keep emerging on the surface of the whole poem. They represent to my mind the fils rouges that create a net of correspondences, which grant the poem coherency and charm.”¹⁰ Különösen érdekes az Aja és Kuśa történetét összehasonlító elemzése, melyek a szerelem és a dinasztiaát megerősítő házasság témájára épülnek.¹¹ Bonisoli Alquati megközelítése, tudniillik hogy nem egymástól elszigetelve olvassa a *Raghuvamśa* epizódjait, hanem egymás fényében, hasznosnak tűnik.

⁶ WARDER 1997, §§1390 skk.

⁷ Erről bővebben lásd TSUCHIDA 1997.

⁸ TIEKEN 1989: 152.

⁹ Ibid. 154.

¹⁰ BONISOLI ALQUATI 2008: 106.

¹¹ Ibid. 72 skk.

Egy királyokról illetve a királyi hivatásról szóló eposz elméleti háttereként a tudós indiai költő számára olyan szövegek szolgálhattak, melyek a *dharmát*, vagyis az erényes, erkölcsös, vallási előírások szerinti életet és az *arthát*, vagyis az államvezetés tudományát tárgyalták. Ezek a szövegek foglalkoznak azokkal a hibákkal vagy szenvedélyekkel, melyek hatalmukba keríthetik az uralkodót és így veszélybe sodorhatják a dinasztiaát és az államot. Kālidāsa művei és az *Arthasāstra* közötti párhuzamokra már többen felhívták a figyelmet, így H. A. Shah,¹² K. Balasubrahmanya Ayyar¹³ és V. Raghavan¹⁴ úttörő munkáira is támaszkodhat a kutató, még ha nem is ért egyet minden következtetésükkel.¹⁵

Az *Arthasāstra* nyolcadik fejezete ír a *vyasanákról*, vagyis a „károkról”. Ezek közé tartoznak a „bűnös emberi szenvedélyek” (*puruṣavyasanák*), melyeknek egy király áldozatul eshet: ide tartoznak egyrészt a harag szülte bűnök (*koṣaja*): károkozás, fizikai és szóbeli inzultus,¹⁶ illetve a vágy szülte szenvedélyek (*kāmaja*): a szerencsejáték, a nők és az ivás.¹⁷ A *Raghuvamśa*-ban elsősorban ez utóbbi csoport, illetve maga a szenvedély problémája kerül a középpontba az utolsó király, Agnivarṇa, illetve az eposz közepe táján színre lépő Daśaratha történetében, de a Kālidāsa által elsőként bemutatott Dilīpa személye is sokkal árnyaltabban jelenik meg, ha a szenvedélyekhez való viszonyát vizsgáljuk.

2.1. A kéjenc Agnivarṇa

Agnivarṇa, a *Raghuvamśa* utolsó királya (bár, amint láttuk, nem a dinasztia utolsó tagja) a nők iránti mértéktelen vágy (*strīvyasana*) bűnébe esett, ez a szenvedély pedig Kauṭilya szerint (8.3.53) gyógyíthatatlan (*niṣpratyādeya*). Az *Arthasāstra* több következményét is felsorolja ennek az addikciónak (8.3.54), melyeket viszontlátunk Kālidāsa verseiben. Ilyen például a munkába való beleunás (*kāryanirveda*):

¹² SHAH I, 1919–20; II, 1920–21, III, 1920–21; IV, 1920–21.

¹³ AYYAR 1924.

¹⁴ RAGHAVAN 1946.

¹⁵ Shah például Aśoka uralkodását megelőző korba helyezte Kālidāsát.

¹⁶ *Arthasāstra* 8.3.23: *vāḱpāruṣyam arthadūṣanam daṇḍapāruṣyam iti*; 8.3.37: *iti koṣajas trivargah*.

¹⁷ *Arthasāstra* 8.3.38: *kāmajas tu mṛgayā dyūtam strīyah pānam iti caturvargah*.

*so 'dbhikāram adhipaḥ kulocitam
 kāś cana svayam avartayat samāḥ.
 sannivesya sacivesu atah param
 strīvidheyanaṣṣauvano 'bhavat. (19, 4)*

A király néhány évig maga látta el családjához illő hivatalát,
 majd rábízta azt tanácsadóira és fiatalságát a nőknek szentelte.

Adarśana, a nyilvánosság kerülése:¹⁸

*antar eva viharan divānīsam
 na vyapaikṣata samutsukāḥ prajāḥ. (19, 6cd)
 gauravād yad api jātu mantriṇām
 darśanam prakṛtikāṅkṣitam dadau
 tad gavāḥsavivarāvalambinā
 kevalena caranena kalpitam. (19, 7)*

Éjjel-nappal bent (a palotában) szórakozott
 és nem törődött a rá vágyó néppel.

Még ha néha, a miniszterek iránti tiszteletből
 meg is mutatta magát, amit már nagyon vártak az alattvalók,
 azt is csupán a tehénszem-ablakon kilógatott lábával intézte el.

Egy másik, vágyból született (*kāmaja*) bűn, az ivás természetes része volt a király mulatozásának:¹⁹

*ghrāṇakāntamadagandhakarṣiṇīḥ
 pānabhūmiracanāḥ priyāsakhaḥ
 abhyapadyata sa vāsītāsakhaḥ
 puspitāḥ kamalinīr iva dvipaḥ. (19, 11)
 sātirekamadagandhinam rahas
 tena dattam abhileṣur aṅganāḥ*

¹⁸ Vö. Shah II, 246.

¹⁹ Vö. Shah II, *ibid.*

*tābbir apy upahr̥tam mukhāsavaṃ
so 'pibad bakulatulyadohadaḥ* (19, 12)

Kedveseivel együtt látogatta
a kellemes illatú borral vonzó, italozásra állított helyeket,
ahogy egy elefánt teheneivel a virágzó lóbusztavakat.
Asszonyai ajkának bortól rendkívül illatos nektárjára vágyakoztak,
melyet négy szemközt osztott meg velük,
és ő is itta ajkuk általuk felajánlott nektárját,
kívánságában hasonlóan a *bakula*-fához.

A *Manusmṛti* szintén felsorolja a *vyasanā*kat, de a *kāmaja* csoport itt tíz tagú:

*mṛgayākṣo divāsvapnaḥ parivādaḥ striyo madah
tauryatrikam vṛthātyā ca kāmajo daśako gaṇah.* (7, 47)

Vadászat, kockajáték, alvás napközben, vádaskodás, nők, alkohol,
zene, ének, tánc és céltalan utazás: ez a tízes csoport a vágyból fakad.

Mivel Agnivarṇa nem hagyta el palotája belső lakosztályait, az ő esetében a „céltalan utazás” nemigen jöhetett szóba. Ugyanakkor szenvedélyesen szerette a zenét és a táncot:

*aṅkam aṅkaparivartanocite
tasya ninyatur aśūnyatām ubhe
vallakī ca hṛdayaṅgamasvanā
mañjuvāg api ca vāmalocanā.* (19, 13)
*sa svayaṃ prabatapuṣkaraḥ kṛtī
lolamālyavalayo haran manah
nartakīr abhinayātilaṅghinīḥ
pārśvavartīṣu guruṣv alajjayat* (19, 14)

Ketten sohasem hagyták üresen az öléket,
hiszen mindkettő hozzászokott, hogy az ölében forgolódjon:

a szívhez szóló hangú lant és az édes szavú, szépszemű nő.
 Mikor értő módon maga ütötte a dobot,
 míg virágfüzérei és karperecei ide-oda mozogtak,
 elragadta a táncoslányok szívét,
 és amint eltévesztették a táncmozdulatokat,
 szégyenbe hozta őket a mellettük álló mesterek előtt.

Az éjszakai mulatozás fáradalmait nappal pihente ki:

yoṣitām udupater ivārciṣām
sparsānirvṛtim asāv anāpnuvan
āruroha kumudākaropamām
rātrijāgaraparo divāsayaḥ (19, 34)

Nem tudott betelni a nők érintésével,
 s így hasonlóvá vált egy liliomos tóhoz,
 mely nem tud betelni a holdsugarak érintésével:
 éjjel volt ébren és nappal aludt.

Kauṭilya szerint azok a királyok, akik szenvedélyeik rabjai, elpusztulnak:

kāmavaśāḥ kṣayavyayanimitam ariyādhbihḥ (scil. *hatāḥ*). (*Arthaśāstra* 8, 3, 7)

Azokat, akik szenvedélyük rabjai voltak, az ellenségek vagy a betegségek pusztították el a sorvadás és a költekezés révén.²⁰

Agnivarṇa még őrizte elődei hatalmát, így nem az ellenség okozta a végzetét, hanem a sorvasztó betegség:²¹

taṃ pramattam api na prabhāvataḥ

²⁰ Ennek a mondatnak több olvasata is van, idézett formájában kommentálja a *Nayacandrikā* (vö. KANGLE 1969: 209). Raghavan is ezt az olvasatot követi (1946: 108) és khiasztikus szerkezetként értelmezi: a *kṣayā*hoz a *vyādhi*, a *vyayā*hoz az *ari* tartozik. Olivelle a *kṣayanimitam* olvasatot fogadja el és így fordítja a mondatot: „[T]hose under the sway of pleasure have been killed by enemies and diseases as a result of their decline.” (OLIVELLE 2013: 336.)

²¹ Vö. RAGHAVAN 1946: 108.

*śekur ākramitum anyapārthivāḥ,
āmayas tu ratirāgasambhavo
Dakṣasāpa iva Candram akṣiṇot.* (19, 48)

Bár hanyag volt,
a többi király nem volt képes megtámadni őt hatalma miatt,
ám a szerelmi szenvedély okozta betegség elsorvasztotta,
mint Dakṣa átka a Holdat.

Minisztereinek a király betegsége alatti viselkedése már a kommentátor Aruṇagirināthát is az *Arthasāstra* előírásaira emlékeztette:²²

*prāg eva maraṇābādhabhayād rājñāḥ priyahitopagrahaṇena māsadvimāsāntaram darśanam sthāpayed “désapīḍāpaham amitrapaham āyusyaṃ putrīyaṃ vā karma rājā sād-
hayati” ity apadésena.* (*Arthasāstra* 5, 6, 2)

Még mielőtt attól félne, hogy a királyt a halál veszélyezteti, a számára kedves és hasznos emberek megnyerésével egy-két hónapos időközönként szervezzen nyilvános megjelenést, azzal az ürüggyel, hogy a király az országot érő kárt elhárító rituálét végez, vagy az ellenséget elhárítót, vagy hosszú életet adót, vagy fiúgyermeket biztosítót.

*“gūḍham eṣu divaseṣu pārthivāḥ
karma sādhayati putrajanmane”
ity adarśitaruḥo ’sya mantrināḥ
śāśvad ūcur aghaśaṅkinīḥ prajāḥ.* (*Raghuvamśa* 19, 52)

Miniszterei elrejtették a betegségét
és mindig ezt mondták a legrosszabbtól félő népnek:
„Ezekben a napokban a király egy titkos szertartást végez
azért, hogy fiúgyermek szülessen.”

²² Vö. Aruṇagirinātha kommentárja *ad loc.*, SHAH 1920(1): 315, RAGHAVAN 1946: 108, AYYAR 1924: 12.

Amikor Agnivarṇa meghalt, holttestét miniszterei titokban, a palota kertjében hamvasztották el. Mivel nem volt fia, hogy örökölhesse a trónt, várandós királynéját ruházták fel királyi hatalommal, ismét az *Arthasāstra* előírásai szerint:

amātyaḥ kumāraṃ rājakanyāṃ garbhinīm devīm vādhikurvīta. (Arthasāstra 5, 6, 36)

A miniszter ruházza fel [királyi hatalommal] a herceget, a királylányt, vagy a várandós királynét.

*taiḥ kṛtaprakṛtimukhyasaṅgrahair
āśu tasya sahadharmacāriṇī
sādhudṛṣṭāsubhagarbhalakṣaṇā
pratyapadyata narādhipasriyam. (Raghuvamśa 19, 55)*

Miután összehívták az alattvalók vezetőinek gyűlését, gyorsan uralkodói hatalommal ruházták fel a hitvesét, akinek áldott terhességét jól látható kedvező előjelek kísérték.

Az eposz azzal az ígérettel zárul, hogy a születendő gyermek egyszer majd alattvalói javára fog uralkodni.

Bár Agnivarṇa nem volt példás uralkodó, nem volt sem gonosz, sem tehetségtelen. Nagyon is tehetségesnek bizonyult a *kāma* életcéljának megvalósításában, amely a szenvedélyévé vált. Érzékei kielégítését tökélyre vitte. Aruṇagirinātha szerint Agnivarṇa egy tipikus *dhīralalita nāyaka*, vagyis egy „okos és játékos karakter”, akivel gyakran találkozunk a *nāṭikā* műfajú színdarabok főszerepében, akinek „sikerei barátaitól (/tanácsadóitól) függenek és aki hajlik az élvezetekre”.²³ Mint szerető sem vallott kudarcot: valamennyi felesége és háremhölgye vágyott a társaságára, de még a szolgálók és a táncosnők is szerelmesek voltak belé. Visszatartották, amikor próbált megszökni, sohasem adva időt, hogy kifújhassa magát.²⁴ Várandós özvegye forró

²³ *sacivāyattasiddhir bhogapravaṇas ca* (komm. ad 19, 4, vol. 3, 464. o.)

²⁴ Vö. *Raghuvamśa* 19, 29–33.

könnyeket hullatott „gyászolva egy ilyen király halálát”.²⁵ Másrészt sohasem vesztette el népe szeretetét sem: boldogok voltak, ha láthatták, még ha be is kellett, hogy ériék az ablakon kilógatott lábával (19, 7–8), és aggodalmukban rossz előérzet fogta el őket, amikor nem láthatták a királyt, akit miniszterei rejtegettek a betegsége miatt (19, 52).

Kālidāsa világosan kijelenti, hogy Agnivarṇa betegsége, amelyet életvitelének köszönhetett, veszélybe sodorta a dinasztia jövőjét:

*vyoma paścimakalāsthitendu vā
pañkaśeṣam iva gharmapalvalam
rājñi tatkulam abhūt kṣayātūre
vāmanārcir iva dīpabhājanam.* (19, 51)

Mikor a király a sorvasztó betegségben szenvedett,
családja olyanná vált, akár az égbolt az utolsó fázisában lévő holddal,
mint egy tó nyáron, melyben csak iszap maradt,
vagy mint egy aprócska lángú mécses.

Agnivarṇa élete nagyon messze esik a Nap-nemzetség példaként állított királyainak uralkodásától, akik „azért voltak házasok, hogy utódaik legyenek”.²⁶ Bár számos felesége volt, anélkül halt meg, hogy láthatta volna fiát, aki megválthatta volna őt ös-
atyáival szemben fennálló tartozásától.²⁷ A dinasztia azonban fennmaradt, és bár a
fiúgyermek születéséért végzett szertartás csupán a miniszterek által kitalált ürügy
volt, hogy a beteg király távollétét magyarázza a nyilvános szerepléstől, egyik király-
néja mégis megfogant. Amint Kauṭilya tanítja az Arthasāstrában, a nők iránti túlzott
szenvedélynek egy előnye van a többi bűnnel szemben: biztosíthat egy trónörököszt.²⁸

²⁵ *tathāvidhanarendravipattīśokād*, 19, 56. Vallabhadeva a *tathāvidha* szót *rāgin*nak, „szenvedélyesnek” értelmi, míg Mallinātha, a *vipatti* szó jelzőjének veszi.

²⁶ *prajāyai grhamedhinām*, 1, 7.

²⁷ *sa tv anekavanitāsakho ’pi san pāvanīm anavalokya santatim*, 19, 53.

²⁸ *Arthasāstra* 8, 3, 58: *strīvyasane bhavaty apatyotpattih*, „a nők iránti szenvedély esetében szokott utód születni”. Kauṭilya természetesen hozzátesz néhány megkötést: a *strīvyasana* akkor járhat bizonyos kedvező eredményekkel, ha a férj saját feleségeivel, saját otthonában áll fenn. „Az olyan eseteknek, amikor a szex nem megengedett, általános pusztulás a következménye” (*Arthasāstra* 8, 3, 59: *agamyeṣu sarvocchittih*).

2.2. Daśaratha vadászata

A kilencedik ének első verse Daśaratha királyt nemcsak nagy harcosként (*mahāratha*) mutatja be, hanem olyan uralkodóként is, aki „összeszedettségével legyőzte az érzékeit” (*samādhijitendriyaḥ*) és mind fegyelmezettségben, mind az alattvalók megvédésében példát mutatott (*yamavatām avatām ca dhuri sthitaḥ*). Ha ezek után valakiben még kétely merülne fel Daśarathának a bűnös szenvedélyekhez fűződő viszonyát illetően, Kālidāsa gyorsan elosztlatja azt:

*na mṛgadāvaratir na durodaram
na ca śasipratimābharanam madhu
tam udayāya na vā navayauvanāḥ
priyatamā yatamānam apābaran. (9, 7)*

Sem a vadászparkok szeretete, sem a kockajáték,
sem a hold tükörképével díszített bor,
sem fiatal kedvesei nem vonták el a figyelmét,
mikor a felemelkedésre törekedett.

A középkori kommentátorok természetesen ráismertek ebben a versben a vágyból fakadó négy szenvedélyre (*kāmaja vyasanāk*).²⁹ Nārāyaṇapaṇḍita és Mallinātha a *Manusmṛti* egy versszakát idézik (7, 50), amely az ivást, a szerencsejátékot, a nőket és a vadászatot tartja a legveszélyesebbnek a tíz korábban (7, 47) felsorolt szenvedély közül.

Hemādri szerint a *Raghuvamśa* következő versszakai arról tanúskodnak, hogy Daśaratha ment volt a haragból születő három büntől is (*krodhaja vyasanāk*).³⁰ Eszerint a „szóbeli inzultusra” (*vākpāruṣya*) a nyolcadik versszak utal:

²⁹ Vallabhadeva: *mṛgayādyūtapānastrīvyasanāni kāmajātāni tam na jhrur ity arthaḥ*; Aruṇagirinātha: *anena puruṣavyasanavarge catvāri kāmajāni tasya nāsann ity uktam*; Hemādri: *catvāri kāmajāny etāni vyasanāni*.

³⁰ Vö. *Arthasāstra* 8, 3, 23 és 37: *vākpāruṣyam arthadūṣanam daṇḍapāruṣyam iti ... iti kopajas trivargah*. „Szóbeli inzultus, károkozás valaki tulajdonában, testi inzultus ... ezek alkotják a haragból születő hármas csoportot.” Hemādri Kāmandakára és and Manura hivatkozik, nem az *Arthasāstrára*. A *Manusmṛti* nyolc *krodhaja* bűnről tanít (7, 48), melyek közül az *Arthasāstrá*ban említett hármat tartja a legsúlyosabbknak (7, 51).

*na kṛpaṇā prabhavaty api vāsave
na vitathā parihāsakathāsv api
api sapatnajane na ca tena vāg
aparūṣā parūṣākṣaram īritā.*

Nem ejtett szánalmas szavakat még akkor sem, ha Indra éreztette felette a hatalmát, sem hamis szavakat még akkor sem, ha mulatságos történeteket mesélt, és nem beszélt megalázó módon még az ellenfeleivel sem, mert nem volt benne harag.

A kilencedik versszakban pedig a „tulajdonban való károkozás” (*arthadūṣaṇa*) és a „testi inzultus” (*daṇḍapāruṣya*) hiányát látja Hemādri:

*udayam astamayam ca Raghūdvahād
ubhayam ānaśire vasudhādhipāḥ,
sa hi nideśam alaṅghayatām abhūt
subṛd ayohṛdayaḥ pratigarjatām.*

A királyok megtapasztalták a felemelkedést és az elbukást is a Raghu-nemzetség sarjától, mert barátságos volt azokkal, akik nem szegték meg a parancsait, de vasszívű volt azokhoz, akik ellentmondtak neki.

Kālidāsa tehát olyannak mutatja be Daśaratha királyt, mint akit nem érintettek meg a bűnök kísértései, aki mentes volt a káros szenvedélyektől (*avyasani, asakta*). Ugyanakkor a király természetéhez nem a hódító hadjáratok illettek. Bár uralkodása elején példásan kiterjesztette birodalma határait a négy égtáj felé, Daśaratha szíve szerint mégis a békében, nyugalomban lelt gyönyörűséget (*śamarati*, 9, 4). Érdekes ismét az Arthaśāstrához fordulni, amelyben a következő definíciót találjuk:

karmaphalalopabhogānām kṣemārādhanah śamaḥ (6, 2, 3)³¹

³¹ Ez az olvasata Kangle és Venkatanathacharya kiadásának (variánsokat nem említene). Az utóbbi kiadás *Candrikā* kommentárja az *ārādhana* szót *sādhanā*val glosszálja. Aruṇagirinātha kommentárjában

A béke az a biztonság, amit valaki azért teremt, hogy élvezhesse tettei gyümölcsét.

Egy szép napon, mikor Daśaratha már meghódította a Földet és arany áldozati oszlopokkal díszítette a folyópartokat, eljött a tavasz, hogy friss virágokkal hódoljon „az emberek egyetlen ura” (*ekanaṛādhipa*) előtt.³² De a tavasz nem csak azért jött, hogy tiszteletét tegye:

*abhinayān paricetum ivodyatā
malayamārutakampitapallavā
amadayat sabakāralatā manah
sakalikā kalikāmajitām api.*³³

A bimbókkal teli mangóhajtás,
mely mintha táncmozdulatokat próbált volna gyakorolni,
amint rügyei hajladoztak a déli szélben,
még azoknak is megrészegette a szívét,
akik legyőzték a haragot és a vágyat is.

A mangórügyek Agnivarṇa asszonyaira is hasonló hatással vannak a tizenkilencedik énekben: feladják a haragos duzzogást és maguk engesztelik ki a királyt.³⁴ A kilencedik énekben magára a királyra, Daśarathára ismerhetünk a fent idézett vers *kalikāmajit* szavában, hiszen mint láttuk ő volt az, aki korábban sikeresen távol tartotta magát mind a vágy, mind a harag szülte bűnöktől. A hódítások utáni első békés tavasz változást hoz a király viselkedésében.

Az erdőt, ahová Daśaratha belép, a tavasz és vele a szerelem kerítette hatalmába. Kālidāsa egymás után vonultatja fel a szerelmi költészet toposait, melyek közül szá-

idézi az *Arthaśāstrā*nak ezt a szöveghelyét, de *karmaphalayogāt*-ot olvas, ami talán szövegromlás eredménye.

³² V. 25. Vallabhadeva és Hemādri kommentárjában, v. 24. Mallināthánál, v. 22. Aruṇagirināthánál.

³³ V. 30. Vallabhadeva kommentárjában, v. 29. Mallināthánál, v. 31. Hemādrinál, v. 26. Aruṇagirināthánál.

³⁴ 19, 43: *anvanaiṣur avakīṛṇavigrāhās tam.*

mosat az utolsó énekben udvari környezetbe helyezve láthatunk, itt viszont az erdő, a természet a helyszín.

*daśanacandrikayā vyavabhāsitaṃ
hasitaṃ āsavagandhi madhor iva
bakulapuṣpaṃ asevyata ṣaṭpadaih
śuci rasam ciraśamcitam īpsubhiḥ.³⁵*

A hosszú idő alatt felhalmozódott tiszta nektárt megszerezni vágyó méhek felkeresték a *bakula*-virágot, mely olyan volt, mint a tavasznak a fogak holdfényétől ragyogó, bortól illatos mosolya.

*surabhisāṅgamajam vanamālayā
navapalāśam adhāryata bhāṅguram
ramaṇadattam ivārdranakhakṣataṃ
pramadayā madayāpitalajjayā.³⁶*

A faszor új, törékeny *palāśa*-virágokat hozott, melyek a tavasszal való egyesüléséből születtek, ahogy egy szerelmes nő, akinek szégyellősségét megszüntette a mámor, a szeretője által ejtett karmolásnyomokat viseli.”

*prathamam anyabhṛtābhīr udīritāḥ
praviralā iva mugdhavadhūkathāḥ
surabhiḡandhiṣu śuśruvire girāḥ
kusumitāsu mitā vanarājiṣu.³⁷*

Először a kakukkok ritka hangját lehetett hallani

³⁵ V. 34 Vallabhadeva és Hemādri kommentárjában, a 30. és a 31. versszakok között található Mallinātha kommentárjának néhány kéziratában (Nandargikar kiadása alapján), Aruṇagirinātha nem kommentálja.

³⁶ V. 35. Vallabhadeva, 37. Hemādri kommentárjában, a 26. és a 27. versszak között található Mallinātha kommentárjának néhány kéziratában (Nandargikar kiadása alapján), Aruṇagirinātha nem kommentálja.

³⁷ V. 38. Vallabhadeva, 39. Hemādri, 34. Mallinātha és 32. Aruṇagirinātha kommentárjában.

az édes illatú, virágzó ligetekben,
mely olyan volt, mint a szemérmes menyasszony
olykor-olykor ejtett szava.

tilakamastakaharmyakṛtāspadaiḥ
kusumamadhvanuṣaṅgasugandhibhiḥ
kalam agṛyata bhṛṅgavilāsinām
*smarayutair ayutair abalāsakhaiḥ.*³⁸

Szerelmes méhek ezrei énekeltek együtt a nőstényekkel,
miután letelepedtek a tetőteraszul szolgáló *tilaka*-fák csúcsán,
illatosan a virágok rájuk tapadt nektárjától.

A lányok ravaszul elengedték a hinták kötelét, hogy átölelhessék a szeretőiket:³⁹ ismerős jelenet Agnivarṇa mulatozásából (19, 44), ahol a félelmet használták ürügyül, míg itt ügyetlenséget színleltek. Agnivarṇa udvarában egy gazdag fesztivált egy másik, még gazdagabb követett.⁴⁰ A kilencedik énekben Daśarathát az erdőben a szerel-
lemisten tavaszi ünnepe veszi körül és keríti hatalmába:

atha yathāsukham ārtavam utsavam
samanubhūya vilāsavatīsakhaḥ
narapatiś cakame mṛgayāratim
*sa Madhuman-Madhu-Manmathasannibhaḥ.*⁴¹

Miután kacér nők társaságában kényelmesen élvezte a tavaszi fesztivált,
a király, aki hasonló volt Madhumathoz, Madhuhoz és Manmathához,
akkor megkívánta a vadászat örömeit.

A kommentátorok különbözőképpen értelmezik a hasonlatot. Mallinātha és Aruṇa-
girinātha Madhumatot Viṣṇuval, Madhut a tavasszal, Manmathát pedig Kāmával, a

³⁸ V. 39. Vallabhadeva és 49. Hemādri kommentárjában, Mallinātha és Aruṇagirinātha nem kommentálja.

³⁹ V. 41. Vallabhadevánál, v. 57. Hemādrinál, v. 46. Mallināthánál, v. 44. Aruṇagirināthánál.

⁴⁰ 19, 5: *ṛddhimantam adhikarddhir uttarah pūrvam utsavam apohad utsavaḥ.*

⁴¹ V. 54. Vallabhadevánál, v. 59. Hemādrinál, v. 48. Mallināthánál, v. 46. Aruṇagirināthánál.

szerelem istenével azonosítják. Vallabhadeva először szinte ugyanezeket a glosszákat ajánlja fel (ő a Madhu szót Caitrának érti, amely az első tavaszi hónap neve), majd a Madhumat szóra ad egy alternatív magyarázatot is, mely szerint a második tavaszi hónap neve volna (más néven Mādhava vagy Vaiśākha). Ugyanakkor mind Vallabhadeva, mind Aruṇagirinātha úgy véli, hogy a hasonlat kiemeli a király viszonyát a *śṛṅgāra rasā*hoz, vagyis a szerelemes, erotikus esztétikai minőséghez.⁴²

A szerelemmel, vágyakozással teli környezetben a vadászat Daśaratha szenvedélyévé válik. Azonban, amint arra Vallabhadeva rámutat, „A vadászat gyakorlása tiltott, mivel ez egy káros szenvedély (*vyasana*), miért gyakorolta mégis?”⁴³ Aruṇagirinātha ugyanezt a kérdést teszi fel: „Korábban a vadászat meg lett tiltva mint bűnös szenvedély a »Sem a vadászat szeretete...« [kezdetű versszakban], miért kerül itt szóba mégis?” Majd a következő választ adja: „Aki már elérte a célját, annak szabad az örökök élvezete (*kāma*), így mivel ő már elérte a célját, ezért most ez kerül előírásra, míg korábban tiltva volt, mert még nem érte el. Ezért szerepelt ott ez a kifejezés: »mikor a felemelkedésre törekedett«.”⁴⁴

Vallabhadeva, Hemādri és Mallinātha szerint a következő versszak szerepe az, hogy elűzze a kétségeket Daśaratha új hobbiját illetően.⁴⁵ Aruṇagirinātha kicsit messzebb megy, amikor így vezeti be a verset: „Most [Kālidāsa] megmutatja, hogy amikor [a vadászatot] a maga idejében űzik, akkor nemhogy nem bűn, hanem erény.”⁴⁶

paricayaṃ calalaksyanipātane
bhayaaruṣoś ca tadin̄gitavedanam

⁴² Vallabhadeva: *śṛṅgāritvāc caitāny upamānāni*; Aruṇagirinātha: *upamayā tadānīm nāyakasya śṛṅgāropakarāṇasāmagrī svato manoharatvam ca dhvanyate*. Hemādri szerint a hasonlat összetettebb: *śaurye Viṣṇunā, saurabhe vasantena, saundarye 'naṅgena sama ity arthaḥ*.

⁴³ Vallabhadeva *ad loc.*: *nanu mṛgayāsevanam vyasanatvān niṣiddham, tat katham asāv asevata?*

⁴⁴ Aruṇagirinātha *ad loc.*: *nanu na mṛgayābbhiratir iti vyasanatvena prāñniṣiddhā mṛgayā, sāv katham atra prastūyate. ucyate, kṛtakṛtyasya kāme 'dhikāra iti kṛtakṛtyatvād idānīm tadvidbhī. pūrvam tu tadabhāvān niṣedbhā. tata eva tatroktam udayāya yatamānam iti.*

⁴⁵ Vallabhadeva *ad loc.* (v. 55. az ő szövegében): *nanu mṛgayāsevanam vyasanatvān niṣiddham tat katham asāv asevate tyāha*; Hemādri *ad loc.* (v. 60. az ő szövegében): *vyasanatvena niṣiddham mṛgayāṃ katham asau cakama ity āha*; Mallinātha *ad loc.* (v. 49. az ő szövegében): *vyasanāsaṅgadoṣam pariharann āha*.

⁴⁶ Aruṇagirinātha *ad loc.* (v. 47. az ő szövegében): *atha svāvasare 'nuṣṭhīyamānāyā *na kevalam na (conj. : na kevalam ed.) vyasanatvam asyāḥ kim tu guṇatvam apiti darśayati.*

*śramajayāt praguṇām ca karoty asau
tanum ato 'numataḥ sacivair yayau.* (9, 55)

[A vadászat] jártassá tesz a mozgó célpont elejtésében,
megismertet azokkal a jelzésekkel,
melyeket félelemből vagy haragból tesznek,
és a fáradtság legyőzésével fitté teszi a testet:
ezért, miután a miniszterei jóváhagyták, elindult [vadászni].

Aruṇagirinātha, majd a modern korban Shah⁴⁷ és újabban Rajendran⁴⁸ és Wojtilla⁴⁹ is felhívták a figyelmet az *Arthaśāstra* párhuzamos helyére, amely Kauṭilya nézetét tükrözi:

*mrgayāyām tu vyāyāmāḥ śleṣmapittamedahśvedanāśās ca sthite ca kāye lakṣapari-
cayāḥ kopabhayasthāneṣu ca mrgāṇām cittajñānam anityayānam ceti.* (8, 3, 46)⁵⁰

A vadászat esetében azonban van testgyakorlás; a nyálka, epe, zsír és verejték eltávolítása; mozgó és álló testek célba vevésének gyakorlása; az állatok gondolatainak megismerése, amikor haragosak, félnek vagy nyugodtan állnak; valamint nem állandó utazás.

Kauṭilya tekintélyével megtámogatva tanácsadói nem ellenzik Daśaratha vadászatát, így ő lelkesen beleveti magát kedvenc sportjába. Nem mészárol le azonban minden útjába kerülő állatot. Amint arra Rajendran is felfigyelt,⁵¹ a király bizonyos állatokon megkönyörül, különösen azokon, melyek szeretett asszonyaira emlékeztetik. Így a páva megmenekül, mert tollai a királyban kedvese szeretkezés közben kibomlott haját idézik fel.⁵² Amikor Daśaratha látja, hogy egy szarvasűnő testével próbálja megvédeni a párját, elfogja a részvét, mert felismeri, hogy a két szarvas is épp olyan szerelmes teremtmény, mint ő maga.⁵³ Nem képes megölni az antilopokat, melyek félelemtől re-

⁴⁷ SHAH I, 1919–20: 303 skk.

⁴⁸ RAJENDRAN 2006: 134.

⁴⁹ WOJTILLA 2009: 200, 206.

⁵⁰ Vö. a hadvezér szavaival az *Abhijñānāśākuntalában* (2, 36, 106.o.).

⁵¹ RAJENDRAN 2006: 135 sk.

⁵² V. 73. Vallabhadeva, v. 67. Mallinātha, v. 65. Aruṇagirinātha, v. 78. Hemādri kommentárjában.

⁵³ V. 63. Vallabhadeva, v. 57. Mallinātha, v. 55. Aruṇagirinātha, v. 68. Hemādri kommentárjában.

megő szemeiről asszonyainak kacér pillantásai jutnak eszébe:⁵⁴ Daśaratha vadászatát áthatja a szerelem, az erotika (*śṛṅgāra*).

De nem kegyelmez minden állatnak: rátámadó vadkanok, bivalyok és tigrisek pusztulnak el a kezétől. Dédapja, Dilīpa, saját testét ajánlotta fel az oroszlánnak, amely megtámadta a gondjaira bízott tehenet. Daśaratha viszont maga hergeli fel az oroszlánokat:

*nirghātograiḥ kuñjalīnāñ jighāmsur
jyānirghoṣaiḥ kṣobhayām āsa simhān,
nūnam teṣāṃ abhyasūyāparo 'sau
vīryodagre rājasābde mṛgāṇām.*⁵⁵

Meg akarta ölni a bokrok között rejtőző oroszlánokat,
ezért íjhúrjának szélviharhoz hasonlóan félelmetes hangjával
bosszantotta őket. Kétség kívül féltékeny volt
ezeknek a vadaknak a bátorságuk miatt kiemelkedő királyi címére.

Az ének elején Daśarathát még úgy ismertük meg, mint aki „mentes a haragtól” (*aparus*) és a így nem rabja a haragból születő bűnöknek sem (9, 8), most már azonban féltékeny és haragja ölni hajtja. Rabul ejti a vadászat szenvedélye:

*iti vismṛtānyakaraṇīyam ātmanaḥ
sacivāvalambitadhuraṃ narādhipam
parivṛddharāgam anubandhasevayā
mṛgayā jabāra catureva kāmīni.*⁵⁶

Így a király, megfélekedve egyéb feladatairól,
a kormányzás terhét minisztereire bízta,
és ahogy a folyamatos gyakorlástól szenvedélye egyre nőtt,
úgy ragadta magával őt a vadászat, akár egy ügyes szerető.

⁵⁴ V. 64. Vallabhadeva, v. 58. Mallinātha, v. 56. Aruṇagirinātha, v. 69 Hemādri kommentárjában.

⁵⁵ V. 70. Vallabhadeva, v. 64. Mallinātha, v. 62. Aruṇagirinātha, v. 75 Hemādri kommentárjában.

⁵⁶ V. 75. Vallabhadeva, v. 69. Mallinātha, v. 67. Aruṇagirinātha és v. 80 Hemādri kommentárjában.

Amint láttuk, Agnivarṇa is elfordult egyéb teendőitől⁵⁷ és a miniszterekre ruházta hivatalát,⁵⁸ hogy asszonyainak szentelhesse minden idejét. Ősét, Daśarathát, aki eleinte példásan uralkodott az ösztönei felett, most hatalmába keríti a vadászat szerelme. Aruṇagirinātha megjegyzi, a „folyamatos gyakorlás” (*anubandhasevā*) kifejezés arra utal, hogy a király hosszú napokat töltött vadászattal.⁵⁹ Ugyanő *narādhīpaṃ* helyett *dharāpatiṃ*-ot olvas („a Föld ura”),⁶⁰ és ezt az éleslátó megjegyzést fűzi hozzá: „a Földnek egy korábbi szeretőhöz való hasonlóságára történik burkolt utalás”.⁶¹ De enélkül az olvasat nélkül is azt sugallja a versszak, hogy Daśaratha hűtlen lett a királyi méltóság alakjában testet öltő Lakṣmīhoz (Rājasrī, Rājalakṣmī) és a Föld istennőjéhez, akik királyi hatalmánál fogva a házastársai.

Gondolatait annyira uralja a vadászat szenvedélye, hogy még a játékszabályokról is megfeledkezik: meg akar ölni egy elefántot, pedig ezt tilos egy királynak megtennie. Apja, Aja, nem feledkezett meg erről a taburól még akkor sem, amikor egy elefántbika rátámadt.⁶² Daśaratha éppen olyan tanult, mint apja volt, de túlságosan belefeledkezett a vadászatba, semhogy emlékezessen a tilalomra:

*nṛpateḥ pratiṣiddham eva tat
kṛtavān paṅktiratho ’viśaṅkya yat.
apathe padam arpayanti hi
śrutavanto ’pi rajonimīlitāḥ.*⁶³

Egy király számára szigorúan tilos,
amit Daśaratha kételkedés nélkül megtett.
Még a tanult emberek is tévútra lépnek,
ha elvakítja őket a szenvedély.

⁵⁷ 19, 47: *anyakāryavimukhaḥ*.

⁵⁸ 19, 4: *so ’dhikāram ... samniveśya saciveṣu*.

⁵⁹ Aruṇagirinātha *ad loc.*: *atra anubaddhasevayādibhiḥ śabdair mṛgayāsaktasya bahudivasātivāhanaṃ gamyate*.

⁶⁰ Mallinātha kommentárjának néhány kéziratában is *dharādhīpaṃ* szerepel, amint azt Nandargikar közli (288. o., ennek ellenére ő a *narādhīpaṃ* olvasatot fogadja el).

⁶¹ Aruṇagirinātha *ad loc.*: *dharāyās ca pūrvanāyikāsāmyaṃ pratiyate*.

⁶² 5, 50: *tam āpatantaṃ nṛpater avadhya vanyaḥ karīti śrutavān kumāraḥ / nivartayisyān viśikhena kumbhe jaghāna nātyāyatakṛtāsārīṅgaḥ //*

⁶³ V. 80. Vallabhadeva, v. 74. Mallinātha, v. 72. Aruṇagirinātha és v. 85 Hemādri kommentárjában.

Aruṅagirinātha szerint a Daśaratha által elkövetett bűn az volt, hogy kilőtte a nyílát abban a hitben, hogy a zajt, amit hallott, egy, a folyóban fürdőző elefánt csapta.⁶⁴ Akkor is vétkes lett volna, ha egy elefántot öl meg, de szerencsétlenségére nyilával egy fiatal aszkéta halálát okozta, aki éppen a korsóját töltötte meg, és aki öreg, vak szülei egyetlen támasza volt.⁶⁵ A király hazaviszi a haldokló gyermeket remeteségben élő öreg szüleihez, és elmondja nekik, mit követett el „tudtán kívül” (*ajñānataḥ*).⁶⁶ Daśarathának annyiban igaza van, hogy nem szándékosan ölte meg a fiút, de az események láncolatát, amely a tragédiához vezetett, az egyik bűnös szenvedélyben való elmerülése indította el. Ez tette őt figyelmetlenné és emiatt követett el egy újabb bűnt: a testi inzultust. A *daṇḍapārusya* bűne miatt az elkövető ugyanazt szenved el másoktól az *Arthaśāstra* szerint.⁶⁷ A fiú apja fájdalmában megátkozza Daśarathát: „A te végzeted is a fiad utáni gyász legyen, akárcsak az enyém.”⁶⁸ Szörnyű átok, de különös módon áldást is hordoz, hiszen Daśaratha (amint a következő versszakban maga mondja az öreg remetének) így már biztos lehet benne, hogy *lesz* fiúgyermek.

2.3. A kegyes Dilīpa

Kālidāsa eposzát Dilīpa király történetével kezdi, aki dinasztiájának példaadó tagja volt. A családja által fontosnak tartott értékekkel összhangban és léha utódjától, Agnivarṇától eltérően Dilīpa „utódnemzés céljából házasodott”.⁶⁹ A családfentartó számára előírt három életcél feddhetetlenül igyekezett elérni:

... bheje dharmam anāturaḥ

agr̥dhnur ādade so 'rthān asaktaḥ sukham anvabhūt. (1.21)

⁶⁴ Aruṅagirinātha *ad loc.*: *yat kṛtavān tat pratiśiddham evety anvayaḥ. kṛtaṃ ca dviradabuddhyā śaravisarjanam.*

⁶⁵ Egy dolog tehetne volna még rosszabbá a helyzetet: ha Daśaratha egy *brāhmaṇát* ölt volna meg, az aszkéta család azonban *dvijetara* volt (v. 82).

⁶⁶ V. 83. Vallabhadeva, v. 77. Mallinātha, v. 75. Aruṅagirinātha, v. 88 Hemādri kommentárjában.

⁶⁷ *Arthaśāstra* 8.3.36: *daṇḍapārusyaḥ ca tam eva doṣam anyebhyaḥ prāpnoti.*

⁶⁸ *diṣṭāntam āpsyati bhavān api putrasokād ante vayasya abam iveti* (v. 85 Vallabhadevánál, v. 79. Mallināthánál, v. 77. Aruṅagirināthánál, v. 90 Hemādrinál).

⁶⁹ *Raghuvamśa* 1.25: *parinetuḥ prasūtaye.*

Vallásosan élt, bár nem volt beteg,
 vagyont gyűjtött, de nem kapzsi módon,
 élvezte az örömeket, de nem ragaszkodott hozzájuk.

Kommentárjában Vallabhadeva az *asakta* szót az *avyasanī* val magyarázza, vagyis a király „ment volt a bűnös szenvedélyektől”. Egy szenvedélye mégiscsak volt: Kālīdāsa *dharmarati* nak nevezi Dilīpát, vagyis olyannak, „aki a *dharmá*ban leli gyógyörűségét”. Hasonlóan tartalmas és a személyiség lényegi vonására rámutató kifejezés ez, mint a *śamarati* a békét, nyugalmat kedvelő Daśaratha esetében. Vallabhadeva a *dharmarati* kifejezést *dharmāsaktaként* magyarázza, vagyis „aki a dharmához ragaszkodik, kötődik”. Valójában a másik két életcél Dilīpa számára a *dharmá*ban egyesült:

*sthityai danḍayato danḍyān pariṇetuḥ prasūtaye
 apy arthakāmau tasyāstām dharma eva manīṣiṇaḥ.* (1, 25)

A rend érdekében büntette azokat, akik rászolgáltak,
 azért házasodott, hogy utódai legyenek:
 e bölcs férfi számára az *artha* és a *kāma* sem volt más, mint *dharma*.

Míg kései utódát, Agnivarṇát nem elégítette ki számos felesége és ágyasa és még a szolgálókkal és a táncosnőkkel is kikezdett, Dilīpa komolyan vette a házasságot:

*kalatravantam ātmānam avarodhe mahaty api
 tayā mene manasvinyā Lakṣmyā ca vasudbādhīpaḥ.* (1, 32)

Bár háreme nagy volt, a Föld ura csak amiatt az okos asszony
 (vagyis első királynéja, Sudakṣiṇā) és Lakṣmī istennő miatt tekintette ma-
 gát házasnak.

Dilīpa számára a házasság egyike volt uralkodói kötelességeinek: *ex officio* hitvese volt a Föld istennője és a jószerencsét, hatalmat hozó Lakṣmī, földi asszonyai közül pedig Sudakṣiṇā királyné, fiúörököse jövődő anyja volt legkedvesebb felesége.

A várva várt utód születése azonban késett. Dilīpa ezért minisztereire bízta a kormányzást, amint egykor Bhagīratha tette, mindketten azért, hogy megtalálják a mód-

ját, hogyan tudnák megtisztítani őseiket: Bhagīratha a Gangeszt hozta le a földre,⁷⁰ Dilīpa pedig fiúgyermeket szeretett volna, aki majd tovább végzi az ősök túlvilági létét segítő szertartásokat, és nem pusztán megszabadulni akart az uralkodás nyűgétől, mint utóda Agnivarṇa.

Dilīpa hitvesével és szerény kísérettel együtt elindult, hogy felkereshesse tanácsért a család főpapját (*purohita*) és tanítómesterét (*guru*), Vasiṣṭhát annak erdei remetelakájában. Vasiṣṭha látnoki képességét használva feltárta a király előtt „a nemzetség elakadásának okát” (*santatistambhakāraṇam*, 1, 73). Dilīpához intézett szavait két különböző változatban hagyományozták a középkori kommentárok. Vallabhdevánál a következő versszakokat olvashatjuk (1, 74–80):

*“purā Śakram upasthāya tavorvīm pratiyāsyataḥ
 āsit kalpatarucchāyāsevini Surabhiḥ pathi.
 imām devīm ṛtusnātām smṛtvā sapadi satvarah
 pradakṣiṇakriyātītas tasyāḥ kopam ajījanah.
 ‘avajānāsi mām yasmād atas te na bhaviṣyati
 matprasūtim anārādhya prajeti’ tvā śasāpa sā.
 sa śāpo na tvayā rājan na ca sārathinā śrutah
 nadaty ākāśa-Gaṅgāyāḥ srotasy uddāmadiggaje.
 avaimi tadapadhyānād yatnāpekṣam manoratham,
 pratibadhnāti hi śreyah pūjyapūjāvvyatikramah.
 haviṣe dīrghasattrasya sā cedānīm Pracetasah
 bhujāṅgapihitadvāraṃ Pātālam adhiṣṭhati.
 sa tvam ekāntarām tasyā madīyām vatsamātaram
 ārādhaya sapatnikah, sā vām kāmam pradāsyati.”*

⁷⁰ Az 1, 34 versszak szerint a Vallabhadeva által ismert változatban: *Gaṅgām Bhagīratheneva pūrveṣām pāvakaṣamām / īpsatā santatiṃ nyastā tena mantriṣu Kosalā //* A déli kommentátorok ezt olvassák: *santānārthāya vidhaye svabhujād avatāritā / tena dhūr jagato gurvī saciveṣu nicikṣipe //* Goodall és Isaacson úgy vélik, “[i]t is possible that the verse known to the Southern commentators is a secondary replacement for the verse known to Vallabhadeva, since it obviates the possible criticism that Dilīpa hands over control only of Kosalā rather than of the entire earth, which he rules” (274. o.). Mindenesetre a déli verzió közelebb áll a 2, 74. versszakhoz: *bhujē bhujāṅgendrasamānasāre bhūyah sa bhūmer dhuram āsāñja.*

„Egyszer, amikor visszatérőben voltál a Földre Indrának tett szolgálatodból, Surabhi (a csodatehén) mellett vezetett az utad, aki bőség fájának árnyékában pihent. Emlékeztél rá, hogy királynéd éppen most vett fürdőt a havibaja után, ezért abban a pillanatban nagyon siettél és elmulasztottad tisztelettudóan körbejárni őt, amivel megharagítottad. »Mert semmibe vettél, ne szülessen utódod, csak miután tisztelettel bántál az én utódommal«: így átkozott meg téged. Az átkot sem te, sem a kocsihajtód nem hallotta, mert az égi Gangesz vizében éppen nagy zajt csapott egy eloldozott égtájörző elefánt. Úgy vélem, hogy a vágyad beteljesülése némi erőfeszítést kíván az ő rosszakarata miatt, hiszen a tiszteletre méltók megtisztelésének elhanyagolása akadályt támaszt a jószerencse útjába. Ő (ti. Surabhi) most éppen az alvilágban tartózkodik, melynek kapuját sárkánykígyók őrzik, hogy áldozati ételt biztosítson Pracetasnak, aki egy hosszú áldozati szertartással van elfoglalva. Te és a feleséged szolgálja az unokáját, aki az enyém és aki egy borjú anyja. Ő majd teljesíti a kívánságodat.”

A lelkiismeretes Dilīpa nem feledkezett meg családfentartói kötelességéről, melyet a *Manusmṛiti* így szab meg (3, 45): „Mindig saját feleségében lelve kielégülést, annak termékeny időszakában háljon együtt vele.”⁷¹ Aruṇagirinātha és Nārāyaṇapaṇḍita dél-indiai kommentárjai a 75. versszakot más változatban ismerik:

*„dharmalopabbhayād rājñīm imāṃ saṃcintya satvaraḥ
pradaḥṣiṇakriyābhāryām tasyām tvam sādhu nācaraḥ.”*

„Mert féltél, nehogy elmulaszd a kötelességed,
erre a királynéra gondolva siettél
és nem viselkedtél illendően vele (ti. Surabhival, a csodatehénnel),
aki méltó arra, hogy szertartásosan körbejárják.”

Amint Goodall és Isaacson rámutat (285.o.), „[t]he southern commentators’ reading of this verse could be a version rewritten by pedants who wished it to be made

⁷¹ *ṛtukālābhigāmī syāt svadāranirataḥ sadā*, idézi Mallinātha *ad loc.* Vallabhadeva egy *śruti* szöveget idéz: *ṛtāu upeyād iti śruteḥ* (= *Gautamadharmasūtra* 1.5.1).

explicit that Dilīpa’s reason for rushing back was *dharmalopabhaya*”.⁷² Ez a szöveggyománnyozásnak egy lehetséges forgatókönyve, de még ha nincs is kimondva, akkor is a kötelességtudat, vagy más szóval „a *dharm* szeretete” (*dharmarati*) miatt sietett a király (amelett, természetesen, hogy nagyon szerette a feleségét). De férji kötelességébe való belefeleltetése miatt elkövetett egy hibát: nem vette észre és így nem üdvözölte a szent tehenet. Surabhi megátkozta a királyt, legalábbis Vallabhadeva (és Mallinātha) szövegváltozatában.⁷³ A keralai kommentárokból (és Mallinātha kommentárjának néhány kéziratában) nem szerepel az átok, csupán a következő versszak:⁷⁴

„*īpsitam tadavadhyānād viddhi sārgalam ātmanah,
pratibadhnāti hi śreyah pūjyapūjāvvyatikramah.*”

„Tudd meg, hogy vágyad azért ütközött akadályba,
mert tiszteletlenül bántál vele, hiszen
a tiszteletre méltók megtisztelésének elhanyagolása
akadályt támaszt a jószerecsse útjába.”

Ebben a változatban Dilīpának a tehénnel szembeni tiszteletlensége (*avadhyāna*) az oka, hogy nem született fiúgyermek, míg a másik változatban az ok Surabhi átka, az ő „rosszakarata” (*apadhyāna*), vagy ahogy Vallabhadeva magyarázza, „elhomályosult ítélőképesége” (*kaluṣadarśana*). A dél-indiai kommentátorok által ismert szövegben, mivel Surabhi éppen nem volt jelen, Vasiṣṭha azt javasolta a királynak, szolgálja a lányát helyette:⁷⁵ ez logikus megoldás. Vallabhadeva változata kevésbé tűnik logikusnak: amint Goodall és Isaacson rámutat (286. o.), „the specifying in the curse (in 1:76c) that Surabhi’s offspring are to be worshipped rather than herself does not accord well with Vasiṣṭha’s explanation in 1:79 that Surabhi is unavailable to be worship-

⁷² Mallinātha ennek a versszaknak egy hibrid változatát kommentálja: *dharmalopabhayād rājñim ṛtusnātām imāṃ smaran / pradakṣiṇakriyārbhāyām tasyām tvam sādhu nācarah //*

⁷³ Śaraṇadeva *Durghatavṛtti* című műve (1172, Bengál) idézi az 1.76 versszakot (*matprasūtim...*) az *Aṣṭādhyāyī* 3.4.21-hez írt kommentárjában (RENOU vol. II.1, 72.o.), ami azt jelenti, hogy ő is egy olyan változatot ismert, amelyben szerepelt az átok.

⁷⁴ V. 76. Aruṇagirināthánál és Nārāyaṇapaṇḍitánál, v. 79. Mallinātha kommentárjának kiadásában.

⁷⁵ *sutām madīyām Surabheḥ kṛtvā pratidinidhiṃ śucih / ārādhaya sapatnikah prītā kāmadughā hi sā* (v. 78. Aruṇagirināthánál és Nārāyaṇapaṇḍitánál, v. 81. Mallināthánál, aki *tadīyām*-ot olvas).

ped”. Ugyanakkor Surabhi egy áldozati szertartás miatt van távol, „hogy áldozati ételt adjon” (*hotavyam dātum*), amint azt Vallabhadeva megjegyzi, ami minden bizonnyal annyit jelent, hogy Surabhi tejet ad az áldozatot bemutató Pracetasnak. Ez viszont arra utalhat, hogy a borja is vele van,⁷⁶ így ezt az utódot nem lehet szolgálni, Surabhi unokája, Nandinī viszont szerencsére Vasiṣṭha *āśramájának* lakója.

Különféle forgatókönyvek képzelhetőek el ennek a két (illetve Mallinātha hibrid változatát külön számolva három) szövegvariáns kialakulásának a magyarázatára. Goodall és Isaacson úgy véli (286. o.), „the episode of the curse might secondarily have been removed by some transmitters of the poem in the South who wished to avoid having so inauspicious an event in the first *sarga* of the poem”. Vagy az is elképzelhető, hogy az átkot később adták a szöveghez, hogy legalább részben kisebbítsék Dilīpa gyermektelenségében játszott saját szerepét: Vallabhadeva olvasatában Surabhi haragja szintén fontos tényező. De bármelyik variánst is nézzük, a történet Kālidāsa költészetének néhány alapkérdését érinti: kulcsmotívumai az emlékezés és a felejtés, az öszpontosítás és a figyelmetlenség, és a kötelességek, érdekek és vágyak közötti összhang megteremtésének nehézségei.

Kālidāsa leghíresebb drámájában Śakuntalā gondolatait leljesen lefoglalja Duṣyanta iránt érzett szerelme, és amikor elmulasztja üdvözölni a hirtelen haragú remetét, ezzel magára vonja annak átkát. Śakuntalā éppúgy nem veszi észre azt sem, hogy megátkozták, mint Dilīpa, de míg a hajadon lány figyelmét egy romantikus szerelem köti le, a királyét uralkodói és férji kötelességei. Nem szeretném persze Dilīpát érzéketlen szenteskedőnek bemutatni: Kālidāsa számos szép verse mutatja, hogy a király milyen gyengéd odaadással szereti a feleségét. De ez a szerelem más, több, mint Agnivarṇa szenvedélye minden nőnemű iránt, aki a palotában él: Dilīpa Sudakṣiṇāban gyermekei, és elsősorban fiúutóda leendő anyját is szereti. Agnivarṇa, akinek egyedüli célja testi vágyainak kielégítésére, életmódjával a dinasztit is veszélybe sodorja. Dilīpa szenvedélye, a *dharma*, magasabb rendű, ám az egyik kötelesség teljesítésére irányuló

⁷⁶ Vö. v. 2, 66, ahol Dilīpa Nandinī tejéből kéri, ami megmaradt, miután megszoptatta a borját és lefejték az áldozathoz szükséges mennyiséget.

kizárólagos figyelem egy másik kötelesség elmulasztását és a nemzetség „elakadását” eredményezi. Szerencsére a mindentudó Vasīṣṭha segít.

Dilīpa a bölcs tehenének pásztora lesz, elkíséri őt erdei kószálásain, hogy megóvja őt minden veszélytől (második ének). Mikor Dilīpa belép az erdőbe, fenséges kisu-gárgása királyi atmoszférát teremt körülötte:⁷⁷ madarak adják hírül jöttét az útmenti fákön;⁷⁸ szélben lengő indák virágokat záporoznak rá, ahogy a városba bevonuló uralkodóra pörkölt rizst szórnak a lányok;⁷⁹ erdei istenségek éneklük hangosan a dicséretét a szélfútt bambuszok fuvolahangjának kíséretére.⁸⁰ Dilīpa egyedül, kíséret és királyi jelvények nélkül változtatta át az erdőt maga körül, hasonlatossá tette egy győztes királyt üdvözlő városhoz. Míg Daśaratha körül a tavaszi erdőben a vágy és a szerelem, a *śṛṅgāra rasa* dominál, addig Dilīpa hősi, fenséges *vīra rasával* tölti meg az erdőt.

Dilīpa tehát Nandinī testőre lett, s mikor egy oroszlán, amely azt állította magáról, hogy Śiva szolgája, megtámadta a tehenet, a király saját testét ajánlotta fel helyette. Szerencsére az oroszlán csak a csodatehén mágikus teremtménye volt, Dilīpa elnyerte a hősiességével elégedett Nandinī áldását: fiúgyermek született, Raghu, akiből világbíró uralkodó vált.

2.4. Konklúziók

Apja gazdag és ellenségektől nem fenyegetett királyságot hagyott Agnivarṇára (19, 3), aki zavartalanul élvezhette a hatalom nyújtotta örömeiket: uralkodása másról sem szólt, mint az élvezetekről. Amikor Daśaratha megörökölte a trónt, nem engedett semmilyen bűnös szenvedélynek, hanem hódításokkal szilárdította meg a hatalmát (9, 7). Amikor biztosította világbíró királyi státusát (*cakravartin*), követve természetes hajlandóságát a békés élet örömei felé fordult. Mindkét király átadta a kormányzás terhet minisztereinek, hogy megfeleldkezhessen uralkodói kötelességeiről, de míg

⁷⁷ V. 2.7: *sa nyastacihnām api rājalakṣmīm tejoviśeṣānumitām dadhānah.*

⁷⁸ V. 2.9: *pāśvadrumāḥ ... udīrayām āsur ivonmadānām ālokaśabdāḥ vayasām virāvaiḥ.*

⁷⁹ V. 2.10: *maruṭpayuktāś ca ... tam ... avākiran bālalatāḥ prasūnair ācāralājair iva paurakanyāḥ.*

⁸⁰ V. 2.12: *sa kīcakair mārutaṭpūrṇarandhraiḥ kūjadbhir āpāditavamsakṛtyam / śuśrāva kuñjeṣu yaśaḥ svam uccair udgīyamānaḥ vanadevatābhiḥ //*

Agnivarṇa igazából sohasem vette komolyan ezeket a kötelességeket, Daśaratha uralkodása példásan kezdődött, és csak később csábította el őt a vadászat szenvedélye.

Jeles ősöknek, Dilīpának sohasem jutott eszébe, hogy elhanyagolja királyi hivatalát. Ahogy Kālidāsa fogalmaz, Dilīpa maga volt a testet öltött *ṛṣātra dharma* (1, 13). Amikor rövid időre miniszterei vállára rakta a kormányzás terhét, azt is azért tette, mert a dinasztiaival szembeni kötelezettségei közül talán a legfontosabbról, egy örökösről kellett gondoskodnia. Agnivarṇa a tulsó pontot foglalja el a lelkiismeretesség skáláján: ő pusztán ürügyként hivatkozik uralkodói feladataira, amikor szeretne szünetet tartani két szeretkezés között (19, 31.). Dilīpa számára a *dharma* elsőbbséget élvez minden más fölött és meghatározza nőkhöz való viszonyát. Két isteni hitvese, Lakṣmī és Bhūdevī mellett fiúörököse leendő anyjára tekint feleségként. Daśarathát a tavasz és a vadászat könnyen elcsábítja a Fenség és a Föld istennőjétől, Agnivarṇát pedig egyáltalán nem érdeklik királyi méltóságát megszemélyesítő isteni feleségei, hiszen testi vágyait nem ők tudják kielégíteni.

Mindhárom király olyan büntetést von a fejére, amely illik az elkövetett hibához vagy bűnhöz. Dilīpa alázatosan kell, hogy szolgálja a megsértett csodatévő tehén utódát; Daśarathának osztoznia kell a megölt fiú apjának a sorsában; Agnivarṇa betegségének tünetei pedig hasonlóak egy elválástól szenvedő szerelmes kínjaihoz (19, 50). Ugyanakkor mindhárom király hibái és bűnei hozzájárulnak valamilyen módon a dinasztia folytatásához: Dilīpa jutalmul egy világhíres utódot kérhet a tehéntől; a remete átka Daśarathának azt is jelenti, hogy születni fog fiúutóda; míg Agnivarṇa nők iránti szenvedélye valószínűbbé teszi az utódnemzést, mintha mondjuk a kockajáték érdekelné. Dilīpa úgy tekint terhes feleségére, mint a kincseket rejtő földre,⁸¹ és a kedvező előjelek arra mutatnak, hogy az utód jólétet fog hozni alattvalóinak,⁸² és valóban, a hódító Raghu majd gazdaggá teszi királyságát. Az Agnivarṇa halála után trónra ültetett királyné terhességét is jó ómenek kísérik,⁸³ és az eposz befejezése hor-

⁸¹ 3, 9: *nīdhānagarbhām iva sāgarāmbharām ... nṛpaḥ saagarbhām mahiṣīm amanyata.*

⁸² 3, 14: *bhavo hi lokābhyudayaḥ tādṛśām.*

⁸³ 19, 55: *sādhudṛṣṭasubhagarbhalakṣaṇā.*

dozza egy jó király, akár egy második Raghu ígérletét, nem nehéz tehát elképzelni valamilyen folytatást.

Ha azonban figyelembe vesszük a kötelességek és élvezetek, figyelem és hanyagság viszonyának, ütközésének témáit, a tizenkilencedik ének lehetséges és logikus befejezésnek tűnik. Az eposz kezdetén a *dharm*a áll minden más érték és érdek fölött, és bár a *dharm*a előírásainak minden mást kizáró, szenvedélyes követése okozhat hibát, ám az ilyen hibát is jóvá teheti a *dharm*ának megfelelő magatartásban való állhatatosság. Daśaratha, aki az eposz közepe táján lép színre, még jobbára megfelel az ideális uralkodóról alkotott képnek: fegyelmezett, igazságos, nagy hódító, ám közelebb áll a természetéhez a hódítások által megteremtett béke és jólét gyümölcseinek élvezete. Amint alkalmá nyílik rá, lelkesen beleveti magát kedvenc szórakozásába. A vadászat úgy csábítja el, mint egy új szerető, és elfeledtet vele kötelességeket és tilalmakat egyaránt. Az utolsó énekben a királyi hivatal pusztá teher, amitől minél hamarabb meg kell szabadulni: a szenvedélyek győzedelmeskednek.

Az eposz vége nem jelenti a dinasztia végét, de Dilīpa sem a nemzetség első uralkodója volt. A záró versszak olvasható úgy, mint egy Raghuhoz hasonló, nagy hódító beharangozása, és amíg az uralkodóház fennmarad, mindig van rá esély, hogy a következő király valamelyik kiváló elődjéhez lesz hasonló. Bizonyos jellemvonások, preferenciák és teljesítmények ismétlődnek a Kālidāsa ábrázolta Raghu nemzetségében, bár nem teljesen változatlanul. Az első király immunis volt a szenvedélyek kísértésével szemben, dédfia már nem tudott nekik ellenállni, amikor néhány dologtalan nap jutott osztályrészéül, és végül Agnivarṇában fel sem merült, hogy legyőzze a testi örömek csábítását. Az ő története egy lehetséges és talán némileg pesszimista lezárása annak az eposznak, amelynek egyik központi témája a királyi kötelességek és örömek, a *dharm*a és a *kāma* közötti kényes egyensúly.

Királyi erények

3.1. A példás Atithi

Kālidāsa a *Raghuvamśa* tizenhetedik énekét Rāma unokájának, Atithinek szentelte, akinek uralkodása mintaszerű volt, a mintát pedig elsősorban az államvezetés tankönyve, az *Arthasāstra* szolgáltatta. Atithi élettörténetéből hiányzik a személyesség: nem olvashatunk olyan tragédiáról, mint a szerető hitves elvesztése Aja esetében, hódításairól sem hallunk olyan részletességgel, mint Raghu hadjáratáról: jobbára konkrét események, sorsfordító történések nélküli ez az uralkodás.

Már a születését leíró hasonlat is sejteti, hogy Atithiből tudós, megfontolt király válhat:

*Atithim nāma Kākutsthāt putram āpa Kumudvatī
paścimād yāminīyāmāt prasādam iva cetanā. (17, 1)*

Kumudvatīnak Kākutsthától (= Kuśától) egy Atithi nevű fia született, ahogy az elme tisztaságot kap az éjszaka utolsó negyedétől.

A hajnalt megelőző órák, a *brāhma muhūrta* az az időszak, melyet a *śāstrák* az elmélkedésre, a szent szövegek és a tudományos írások tanulmányozására javasolnak. Manu törvénykönyve így ír:

*brāhme muhūrte budhyeta dharmārthau cānucintayet
kāyakleśāṃś ca tanmūlān vedatattvārtham eva ca.* (4, 92)

A *brāhma muhūrtá*ban keljen fel és elmélkedjen az erényes életről (*dharmā*) és a jólét biztosításáról (*artha*), az általuk okozott testi kényelmetlenségekről, és a Veda igazi értelméről.

Az *Arthasāstra* is a hajnal előtti ébredést írja elő a királynak:

śaṣṭhe [rātribhāge] tūryaghoṣeṇa pratibuddhabḥ śāstram itikartavyatām ca cintayet. (1, 19, 21)

A[z éjszaka] hatodik [részében] zeneszóra ébredjen, majd tanulmányozza a tudós írásokat és gondolkodjon el a teendőin.

Atithi uralkodására jellemző lesz ez a tudatosság, az *artháról* és a *dharmáról* tanító szövegek előírásainak szem előtt tartása. Apja ügyelt rá, hogy fia elsajátítsa a „családi tudományokat” (*kulavidyāḥ*, v.3), vagyis, amint Vallabhadeva értelmezi, „a királyok tudományait” (*rājavidyāḥ*), melyek közül a négy legfontosabb a tudományos vizsgálódás módszertana (*ānvīkṣikī*), a három Veda (*trayī*), a gazdaság (*vārttā*) és a kormányzás tudománya (*daṇḍanīti*).¹

Mikor Kuśa egy csatában életét vesztette és hűséges felesége követte őt a halálba, a rangidős miniszterek fiát, Atithit ültették a trónra (v. 8). Az utódlás minden gond nélkül zajlott, hiszen amint azt az *Arthasāstra* előírja, a miniszter „egy kiváló tulajdonságokkal bíró királyfit tegyen meg királlyá”,² Atithire pedig már apja is magával egyenlőként tekintett.³

Ezután egy huszonkilenc versszak hosszú leírást olvashatunk a királlyá szentelés szertartásáról (*abhiṣeka*). Atithi életének kétségtelenül ez a legfontosabb eseménye, a

¹ Ezekről bővebben lásd *Arthasāstra* 1, 2–4; 1, 5, 7–8.

² 5, 6, 33: *rājaputram ātmasampannam rājye sthāpayet.*

³ v. 4: *amanyataikam ātmānam.*

továbbiakban szinte eggyé válik az itt rá ruházott hivatallal. Amikor a papok a *purohitá*val az élen győzelmet adó *Atharvaveda*-mantrák kíséretében öntötték fejére a felszentelő vizet, Atithi hasonlóvá vált Śívához, aki fejével felfogta az égből alázúduló Gangeszt (17, 13–14): a hasonlat előrevetíti, hogy a király is így fogja óvni majd az országát. A következő hasonlat is sokatmondó:

*stūyamānaḥ kṣaṇe tasminn alakṣyata sa vandibhiḥ
pravṛṣṭa iva parjanyaḥ sārāṅgair abhinanditah. (17, 15)*

Olyannak tűnt ebben a pillanatban, ahogy az énekesek dicsőítették őt, mint egy esőző felhő, melynek örvendeznek a *sārāṅga*-madarak.

Vallabhadeva a *sārāṅgák* alatt pávákat ért, melyek tánccal és rikoltozással köszöntik a monszunt. Aruṅagirinātha szerint *cātaká*król van szó, melyek a költői konvenciók szerint esőcseppeken élnek, s így a hasonlat egyszerre sugallja a király bőkezűségét és az énekesek rászorultságát. A szokásoknak megfelelően⁴ az új király általános amnesztiát hirdetett, amely az állatokra is kiterjedt, egészen a kalitkában tartott papagájokig (17, 19–20).

Űkapja, Aja esetében leendő felesége, Indumatī férjválasztó ceremóniájára és esküvőjükre esik hasonló hangsúly, mint itt az *abhiṣekára*, hiszen Ajának hitvese volt minden másnál fontosabb volt, s mikor Indumatī váratlanul meghalt, Aja csak hosszas rábeszélésre, kényszerűségből vitte tovább az uralkodás terhét. Atithi magánéletéről ugyanakkor csak annyit tudunk meg, hogy apja a megfelelő időben megházasította (v. 3). Atithi fő felesége azonban a királyi hatalom istennője, Rājyaśrī, és az *abhiṣeka* kettejük menyegzője:

*āmuktābharanaḥ sragvī haṃsacihnadugūlabhṛt
āśīd atīśayaprekṣyaḥ sa rājyaśrīvadhūvarah. (17, 25)*

Felvett ékszereivel, koszorújával és lúd-mintás selyem felsőruhájával a menyasszony Rājyaśrī vőlegényeként rendkívül szemrevaló volt.

⁴ Vö. *Arthasāstra* 2, 36, 47.

Mikor a szokásnak megfelelően Atithi körbevonult a városon, a nők épp olyan kíváncsisággal és szeretettel figyelték (17, 35), mint ahogy Aját és Indumatīt, amikor mint vőlegény és menyasszony vonultak be a városba (7, 5 skk.). Ayodhyā istenei a templomi képmásaikban való személyes jelenlétükkel tisztelték meg az új uralkodót (17, 36), akinek fenséges hírneve (*pratāpa*) még azelőtt eljutott a tengerig, hogy az emelvényen felszáradt volna a felszentelés vize (17, 37).

Atithi uralkodásának leírása a *purohita* és a király együttműködésével kezdődik:

*Vasiṣṭhasya guror mantrāḥ sāyakās tasya dhanvinah
kim tat sādhyam yad ubhaye sādhayeyur na saṅgatāḥ?* (17, 38)

Ugyan mit lehetne még elérni,
amit tanítómesterének, Vasiṣṭhának szent igéi
és neki, az íjásznak a nyilai együtt ne értek volna el?

A fegyverekkel kivívott győzelem a király vitézségén, a hadviselés terén szerzett tudásán és hadserege kiválóságán múlik, míg és a természetfeletti erők segítségét a *purohita* biztosítja: közös erőfeszítéssel teszik hatalmassá és virágzóvá az országot.

Amint kommentárjában Hemādri megjegyzi, a következő versszakokban azt mutatja be Kālidāsa, hogyan igyekezett a király népe kedvére tenni és így elnyerni jóindulatát.⁵ A *rājā* szónak a *rañjayati*, „kedvére tesz” jelentésű igével való rokonítása a *Raghuvamśa* negyedik énekében is megjelenik, ahol Raghuról mondja a költő, hogy a *rājā* szó értelmének megfelelően volt ő király, mert „kedvében járt az alattvalóknak” (4, 10: *tathaiva so 'bhūd anvartho rājā prakṛtirañjanāt*). Atithi uralkodásának első tetteivel tehát hivatásához illő módon cselekedett: maga ítélkezett a peres ügyekben, teljesítette szolgái kérelmeit, gyarapította a népét, szavatartó volt, a legyőzött királyokat újra trónra helyezte, és bár lett volna mire önteltnek lennie, gondolkodása sosem vált arrogánssá (17, 39–43). Így szilárdította meg a hatalmát:

ittham janitarāgāsu prakṛtiṣu anuvāsaram

⁵ Hemādri ad 17, 39: *atha ślokaṇcakena prakṛtirañjanam āha*. Vö. Aruṇagirinātha ad 17, 45: *labdhasya rāḥyasya anurañjanapratikārābhyām samanam tatphalam cakampyatvam*.

akṣobhyaḥ sa tathā hy āsīd rūḍhamūla iva drumah. (17, 44)

Így, miután napról napra
ragaszkodást (*rāga*) ébresztett az alattvalók között,
olyan rendíthetetlen lett,
mint egy mélyen meggyökerezett fa.

Ezután az ország belső ügyeinek illetve a külügyeknek az intézését (*tantra* és *āvāpa*) mutatja be Kālidāsa, de előtte még, amint Aruṇagirinātha rámutat, az ezeket megalapozó önfegyelmet, helyes magaviseletet (*vinayānuṣṭhānam*) emeli ki:

*anityāḥ śatravo bāhyā viprakṛṣṭās ca te yataḥ
ataḥ sa āntarān nityān śat pūrvam ajayad ripūn.* (17, 45)

A külső ellenségek nem állandók és távoliak,
ezért először a hat örök belső ellenséget győzte le.

Az *Arthasāstra* a leendő király oktatásának témakörében ír az önfegyelem elsajátításáról, mint a jó uralkodást megalapozó követelményről:

vidyāvinayabetur indriyajayaḥ kāmakrodhalobhamānamadahaṣatyāgāt kāryaḥ. (1, 6, 1)

A tudományok elsajátítása eredményezi az érzékek legyőzését, amely a vágy, harag, kapzsiság, büszkeség, önhittség és izgatottság feladásával valószínű meg.⁶

A belső ellenségeket legyőző királyok hosszú ideig uralkodtak, míg akik nem voltak képesek fegyelmezni érzékeiket és indulataikat, országukkal együtt elpusztultak, amint az *Arthasāstra* számos példával igazolja (1, 6, 5–12). Atithi kiállta a próbát, ezért a királyi fenség istennője hűséges maradt hozzá:

*prasādasumukhe tasmimś caṭulāpi svabhāvataḥ
nikṣe hemalekheva Śrīr āsīd anapāyinī.* (17, 46)

⁶ Vö. *Arthasāstra* 1, 7, 1: *tasmād ariṣadvargatyāgenendriyajayaṃ kurvīta.* SHARMA 1951: 132.

A természettől fogva csapodár Śrī nem tágított mellőle,
 aki szívesen volt kedves,
 ahogy az arany csík is ott marad a tiszta próbakőn.

Egy olyan királlyal kapcsolatban, aki mindenben követi a *śāstrák* előírásait, felmerülhetne az a vád, hogy túlságosan óvatos, fél vitézi tetteket végrehajtani. Kālidāsa eloszlatja ezt a kételyt:

kātaryam kevalā nītiḥ śauryam cāpalaceṣṭitam⁷
ataḥ siddhiṃ sametābhyām ubhābhyām anvīyeṣa sah. (17, 47)

A politika önmagában gyávaság, a vitézség meggondolatlan viselkedés,
 ezért e kettőt egyesítve törekedett a sikerre.

Itt is megfigyelhető az a harmóniára törekvés, amellyel oly sokszor találkozhatunk Kālidāsa műveiben: a végletek, a túlzások helyett inkább a két magatartásforma ötvözése vezet sikerre. Amint azt Vallabhadeva megjegyzi, Atithi „a politikus eljárásra alapozva hajtott végre bátor tetteket”.⁸ Hogy milyen is volt ez a *nīti*, vagyis a megfontolt, politikus államvezetés, megtudhatjuk a következő versekből, mégpedig először a belpolitikára vonatkozóan.

Atithi szerteküldte titkos ügynökeit az országban, így semmi sem maradt a számára láthatatlan, akár a Napnak a felhőtlen égen (17, 48). Az *Arthaśāstra* hosszasan foglalkozik mind az ellenséghez és a szövetségesekekhez küldött kémekkel, mind a belső földön alkalmazott titkos ügynökökkel, akik az állam vezető tisztségviselőiről is jelentettek a királynak.⁹ A király az éjszaka első részében fogadta és számoltatta be kémeit, és az éjszaka hetedik részében bocsátotta őket útjukra,¹⁰ Atithi pedig, amint a következő versszakból megtudjuk, szigorúan betartotta az uralkodó számára előírt napirendet.¹¹ Miután kémei révén megismerte alattvalói ügyeit, minisztereivel meg-

⁷ A *cāpalaceṣṭitam* Vallabhadeva olvasata, a többi kommentár *śvāpadaceṣṭitamot* („ragadozóhoz illő viselkedés”) olvas.

⁸ Vallabhadeva *ad loc.*: *nayapūrvam asau pauraṣam prāyukṭety arthaḥ.*

⁹ Lásd *Arthaśāstra* 1, 11–12; vö. SHARMA 1951: 134.

¹⁰ *Arthaśāstra* 1, 19, 18 és 22.

¹¹ 17, 49. A király napirendjéről lásd *Arthaśāstra* 1, 19; vö. SHARMA 1951: 134.

tanácskozta a teendőket. Ezek a tanácsülések zárt ajtók mögött zajlottak, nem tudódhatott ki róluk semmi (17, 50), ahogy azt az *Arthasāstra* is előírja: mint teknős a végtagjait, úgy kell óvnia a terveit (1, 15, 60), a kiszivárogtatóra pedig kivégzés vár (1, 15, 6).¹² A kémek a király szemei, ők tudósították Atithit barátairól és ellenségeiről egyaránt, miközben egymásról sem volt tudomásuk.¹³ Rajtuk keresztül azután is éber maradt, hogy időben aludni tért (17, 51). Ennek az okos, elővigyázatos politikának meglett az eredménye: tervei „rejtve értek be, hasonlóan a héjában érő rizshez”.¹⁴

Gazdagsága sem tette elbizakodottá és nem tért el a jó politikától, „ahogy tengernek is dagálykor csak a folyó torkolatán át van útja” (*urddhau nadīmukhenaiva prasthānam lavaṇāmbhasaḥ*, 17, 53). A zavartalan jólétet bevehetetlen erődjeivel biztosította, de megint csak nem gyávaságból húzódtott várfalak mögé, „hiszen az elefántra támadó oroslán sem azért fekszik a barlangban, mert fél” (*na hi simho gajāskandī bhayād giri-guhāśayaḥ*, 17, 54). Aruṇagirinātha a következő versszakot felvezetve megjegyzi, hogy az erődítmény megfelelő emberek nélkül mit sem ér, hiszen „a Mandara-hegy csúcsát is ellopják, ha nem őrzik emberek”.¹⁵ Kauṭilya is azt tanítja, hogy a király „törekedjen egy emberek által védett erődre, amely fel van szerelve készletekkel és menekülőutakkal”.¹⁶ El kell tehát kerülni az erődben lakók közötti lázadozást:

*kāmam prakṛtivairāgyam sadyaḥ śamayitum kṣamaḥ
yasya kāryaḥ pratikāraḥ sa tan naivopapādayat.*

Bár képes lett volna azonnal azonnal lecsillapítani
alattvalói elégedetlenségét,
nem is idézett elő olyat, amit orvosolni kellett volna.

Az *Arthasāstra* a 109. témakörben (*prakaraṇa*) foglalkozik azokkal a hibákkal, amelyek az alattvalók elpártolásához vezethetnek. Aruṇagirinātha is idézi az alábbi verset:

kṣīṇaḥ prakṛtayo lobham lubdhā yānti virāgatām

¹² VÖ. SHARMA 1951: 133.

¹³ VÖ. *Arthasāstra* 1, 12, 12, SHAH IV, 238.

¹⁴ 17, 52: *garbhaśālisadharmānas tasya gūdhamaḥ vipecire.*

¹⁵ Aruṇagirinātha ad 17, 55: *śikharam Mandarasyāpi nirmanusyaḥ vilupyate.*

¹⁶ *Arthasāstra* 7, 15, 11: *nicayāpasārasampannam hi manusyadurgam icched iti Kauṭilyaḥ.*

viraktā yānty amitram vā bhartāram ghnanti vā svayam.

*tasmāt prakṛtīnām kṣayalobhavirāgakāraṇāni notpādayet, utpannāni vā sadyaḥ pra-
tikurvīta (7, 5, 27–28)*

Az elszegényedett alattvalók kapzsivá válnak, a kapzsik hűtlenné,
a hűtlenek az ellenséghez pártolnak vagy maguk ölik meg urukat.

Ezért ne adjon okot arra, hogy az alattvalók tönkremenjenek, kapzsivá
vagy hűtlenné váljanak, illetve ha felmerülne ilyen ok, azonnal lépjen
fel ellene.¹⁷

Atithit a támadások indításában is bölcs megfontoltság vezette:

*śakyeṣv evābhavad yātrā tasya śaktimataḥ sataḥ
samīraṇasabāyo 'pi nāmbhaḥprārthī davānilaḥ. (17, 56)*

Bár erős volt, csak olyanok ellen vezetett hadjáratot, akikkel elbírt.

Az erdőtűz, még ha segíti is a szél, nem támad a vízre.

Ismét az *Arthasāstra* tanítását fedezhetjük fel a háttérben, amely szerint a király kössön békét azzal, aki nála erősebb vagy vele egyformán erős, de kezdeményezze a harcot a nála gyengébbel.¹⁸

Külpolitikájában tehát az előnyök és a hátrányok gondos mérlegelése vezette a királyt. Szövetségeseit is aszerint válogatta, hogy mennyiben lehetnek a segítségére vállalkozásaiban:

*hīnāny anupakarṭṛṇi pravṛddhāni vikurvate
tena madhyamaśaktīni mitrāṇi sthāpitāny ataḥ. (17, 58)*

A gyengék nem segítenek, a hatalomra szert tettek ellenségesek lesznek,
ezért a közepesen erőseket tette meg barátaivá.

Ahogy az *Arthasāstra* tanítja, „a megerősödött (t.i. szövetségesben) nem szabad megbízni”.¹⁹ Itt már a hatféle stratégia (*sāḍgunya*) témakörénél járunk, melyet az *Arthasāstra*

¹⁷ Vö. SHARMA 1951: 135.

¹⁸ *Arthasāstra* 7, 3, 2, idézi Mallinātha ad 17, 56.

¹⁹ *Arthasāstra* 7, 5, 48: *abhyuccitaś cāviśvāṣyo*; vö. 7, 9, 45, SHARMA 1951: 136.

hetedik könyve tárgyal: szövetségekötés (*sandhi*), háború kezdeményezése (*vigraba*), helyben maradás (*āsana*), harcba vonulás (*yāna*), oltalomért folyamodás (*saṁśraya*), és kettős stratégia (*dvaidhībāva*). Az *āsana* és a *yāna* tárgyában így ír a tankönyv:

na mām paro nāham param upahantum śakta ity āsita. guṇātīśayayukto yāyāt. (7, 1, 15–16)

Ha arra a felismerésre jut, hogy sem neki az ellenség, sem ő az ellenségnek nem képes ártani, maradjon helyben. Ha [az ellenséget] felülmúló előnyökkel bír, vonuljon harcba.

vijigīsur ātmanah parasya ca balābalam ... jnātvā viśiṣṭabalo yāyāt, anyathāsita. (9, 1, 1)

Ha győzni akar, ismerje meg saját maga és az ellenség egymáshoz viszonyított erejét, és ha felülmúlja őt erőben, akkor vonuljon harcba, máskülönben maradjon helyben.²⁰

Atithi ezt a leckét is jól megtanulta és alkalmazta:

*parātmanoh paricchidya śaktyādīnām balābalam
yayāv ativiśiṣṭas cet parasmād āsta so 'nyathā.* (17, 59)

Miután megállapította a saját és az ellenség hadseregének és egyebeknek erős és gyenge pontjait, akkor támadott, ha jóval felülmúlta a másikat, máskülönben helyben maradt.

Ő maga nem szorult rá, hogy más királyoknál keressen menedéket, viszont arra ügyelt, hogy gazdagsága mások számára az oltalom forrásaként mutassa őt:

*kośād āśrayaṅīyatvam iti tasyārthasamgrahaḥ
ambugarbho hi jīmūtas cātakair abhinandyate.* (17, 60)

A kincstár miatt lehet valakihez folyamodni, ezért gyűjtött vagyont, hiszen a *cātaka* madarak akkor örülnek a felhőnek, ha az teli van vízzel.

²⁰ Vö. SHAH II, 60.

Igyekezett megtalálni ellensége gyenge pontjait és munkáját akadályozni, ugyanakkor saját gyengeségeit elrejtette és szorgalmasan fáradozott tervei megvalósításában (17, 61): amint azt Aruṇagirinātha megjegyzi, az *Arthaśāstra* 99. témakörében olvashatunk bővebben arról, milyen döntéseket kell hozni hanyatlás, stabilitás és gazdagság esetén, mikor és hogyan érdemes kárt okozni az ellenség erődítményeiben, öntöző-rendszereiben, stb.²¹

Ezután két olyan versszak következik, amely nem szerepel a Vallabhadeva kommentálta kasmíri recenzióban:²²

*pitṛā samvardhito nityaṃ kṛtāstraḥ sāmparāyikāḥ
tasya daṇḍavato daṇḍaḥ svadehān na vyaśiṣyata.*

Neki, aki hatalommal bírt,²³ a hadserege, amelyet apja folyton gyarapított, amely jártas volt a fegyverforgatásban és alkalmas volt a harcra, nem különbözött a saját testétől.

*sarpasyeva śiroratnam nāsya śaktitrayaṃ paraḥ
sa cakarṣa parasmāt tad ayaskānta ivāyasam.*

Az ellenség nem tudta megfosztani őt háromféle erejétől,²⁴ ahogy egy kígyótól sem lehet elvenni a fején lévő drágakövet, ő azonban magához vonta azokat az ellenségtől, ahogy a mágnes a vasat.

Elképzelhető, hogy ezek a strófák nem Kālidāsától származnak, hanem a szöveg hagyományozás során kerültek az eposzba. Illenek a megelőző versszakok témájához, teljesebbé teszik a király külpolitikájáról (*āvāpa*), közelebbről a hadviselésről alkotott képet, és talán éppen ez volt a céljuk.

A következő versszakokban (Vallabhadevánál 62–64, a többi kommentárban 64–66) a helyes bel- és külpolitika eredményeképpen létrejött békét és virágzást láthatjuk:

²¹ Vö. *Arthaśāstra* 8, 5, 20: *prahared daṇḍarandbreṣu śatrūṇām*; SHARMA 1951: 134.

²² 17, 62–63 Mallinātha, Aruṇagirinātha és Hemādri kommentárjaiban.

²³ A *daṇḍavat* kifejezés többféleképpen érthető a *daṇḍa* szó választott jelentésétől függően: „hadsereg, hatalom, önuralom, büntetés”, stb.

²⁴ *Arthaśāstra* 9, 1, 2–16: kitarítás / erőfeszítés / energikusság (*utsāha*), hatalom / gazdagság (*prabhāva*), és tanács (*mantra*). Vö. *Arthaśāstra* 6, 2, 33 (*mantraśakti, prabhūśakti, utsāhaśakti*); 6, 2, 37: *dūṣyāmitrābhyāṃ vāpakraṣṭum yateta*. Vö. SHARMA 1951: 132.

a kereskedők karavánjai biztonságban utazhattak, az erdei remetéik rítusai elől minden akadály elhárult, a vagyonok biztonságban voltak a rablóktól. Atithi teljesítette annak a szerződésnek a rá eső részét, melyet az emberek az első királlyal, Manu Vaivasvatával kötöttek: megóvta a népét minden bajtól, és cserébe megkapta a termények egyhatod részét.²⁵ A Föld drágaköveket, gabonát és elefántokat adott cserébe a védelemért (v. 64/66).

Atithit vitézsége a hatfejű hadistenhez, Skandához tette hasonlóvá, mindig helyesen alkalmazta a fent megismert hatféle stratégiát (*śaḍ guṇāḥ*) és a hatféle hadsereget (*śaḍ balāḥ*).²⁶ Uralkodása sikeres volt:

*iti kramāt prayuñjāno daṇḍanītiṃ caturvidhām
ā tīrthād apratīghātam sa tasyāḥ phalam ānaśe. (17, 66/68)*

Így művelve sorban a négyféle kormányzást
már az alkalmazásától fogva elérte annak
akadályoktól mentes gyümölcsét.²⁷

A négyféle kormányzás alatt a kommentátorok az ellenséggel való bánásmód négy módszerét (*upāya*) értik: megegyezés (*sāman*), ajándékadás (*dāna*), megosztás (*bheda*) és a hadsereg bevetése (*daṇḍa*).²⁸ Atithi alaposan megfontolta, mikor és kivel szálljon harcba, és ha mégis háborúra került a sor, mindig nyíltan küzdött, bár jól ismerte a különféle hadicseleket (17, 67/69).²⁹ Még amikor az ellenség megtévesztésére törekedett, akkor is a *dharmával* összhangban tette ezt, mivel azért hódított, hogy elvégezhesse a lóáldozatot (17, 67/69). Hódításainak eredményeképpen folyton gyarapodott, de amit megszerzett, tovább is adta a derék, de nélkülöző embereknek, akik kérelme-

²⁵ V. 63 Vallabhadevánál, 65 a többi kommentárban, vö. *Arthasāstra* 1, 13, 5–7.

²⁶ V. 65/67, a hatféle hadseregről (örökölt, zsoldos, testületi, szövetséges, ellenséges, törzsi) lásd pl. *Arthasāstra* 7, 8, 27.

²⁷ A versszakban az *ā tīrthād* kifejezés jelentése nem teljesen egyértelmű: Vallabhadeva úgy érti, hogy „a használatától fogva, az alkalmazásával egy időben” (*ā pravṛtteḥ prayogasamakālam eva*), míg a többi kommentár a tizennyolc fő tisztségviselőt érti a *tīrtha* szó alatt (lásd pl. *Arthasāstra* 1, 12, 6).

²⁸ Lásd pl. *Arthasāstra* 1, 13, 35, *Manusmṛiti* 7, 198 skk.

²⁹ Vö. *Arthasāstra* 150. témakör: *kūṭayuddhavikalpāḥ*, SHARMA 1951: 135.

zöként fordultak hozzá (17, 70/72). Hírneve szerénységgel párosult (17, 71/73), erényei még az ellenséghez is utat találtak (17, 73/75).

Így lett Atithi egyre hatalmasabb „a *śāstrákban* előírt úton” (*śāstranirdiṣṭavartmanā*, 17, 75/77) haladva. A világot őrző istenek, a *lokapālák* is a szolgálatára álltak:

*Indrād vṛṣṭir niyamitagadodrekavṛttir Yāmo 'bhūd
Yādonāthah śivajalapathah karmāne naucarāṇām
pūrvāpekṣī tadanu vidadhe kośavṛddhiṃ Kuveras
tasmin dandopanatacaritaṃ bhejire lokapālāḥ.* (17, 79/81)

Indrától eső jött, Yama visszafogta a járványok kitörését,
Varuṇa vízi útjai biztonságosak voltak a hajósok munkájára,
Kuvera, tekintettel az előbbiekre, gyarapította a kincsesárát:
a világ őrei úgy viselkedtek, mintha hadseregével alávetette volna őket.

Atithi uralkodásának bemutatása nem fordulópontok, nem fontos események köré szerveződik. Mintha az államvezetés tankönyve, az *Arthasāstra* lapjairól lépett volna elő az ideális király, aki mindig követi a kormányzás tudományának előírásait, így virágoztatva fel birodalmát. Kālidāsa korában azonban nem volt a *nītiśāstrának* egységesen pozitív megítélése, és a királyi ideálról is több elképzelés létezett.

3.2. A *bodhisattva* és a *rājanīti*

Ārya Śūra *Jātakamālāja* a Buddha előző születései közül mesél el harmincnégy történetet, melyek az adakozás (*dāna*), az erényesség (*śīla*) és a béketűrés (*kṣānti*) tökéletességeit (*pāramitā*) illusztrálják. Műfaját tekintve *campū*, vagyis próza és vers keveréke. Keletkezését a negyedik századra teszik,³⁰ az ötödik századra már olyan fontos és népszerű mű volt, hogy az adzsantái buddhista barlangszentélyek festményei közül több a *Jātakamālā* történeteire alapul, amit az is bizonyít, hogy a második barlangban a *Kṣāntivādi-jātaka* és a *Maitribala-jātaka* ábrázolásain a szövegből vett versidézetek is helyet kaptak.³¹ Adzsantá patrónusai ebben az időben a Vākāṭaka dinasztiahoz köthe-

³⁰ MEILAND 2009, vol. I: xviii sk.

³¹ SPINK 2006: 276, 278.

tők, akik a Gupták déli szomszédai voltak, így a Gupta udvarban alkotó Kālidāsa akár ismerhette is Ārya Śūra művét, annál is inkább, mivel a *jātakák* többsége olyan témát dolgoz fel, amely nem csak a buddhista szerzetesi közösség érdeklődésére tarthatott számot.

A *jātakák* közül tizenháromban a *bodhisattva* királyi családba születik, de ezen túl is több történet foglalkozik a helyes uralkodás témájával. Ezekben a történetekben az uralkodó személyes gyarapodását szem előtt tartó *nīti* gyakran kerül szembe a buddhista erényeket megvalósító *dharmával*. A *Viśvaṃtara-jātaká*ban a hercegként újrászületett *bodhisattvát* semmi sem tántoríthatja el, hogy elajándékozza csodálatos elefántját:

*tataḥ sa vidvān api rājaśāstram
arthānuvṛtyā gatadharmamārgam
dharmānurāgeṇa dadau gajendram
nītiyalyikena na saṃcakampe. (9, 10)*

Bár ismerte a királyok tudományát,
amelyben a *dharm*a útja elveszett az *artha* követése miatt,
mivel szenvedélye volt a *dharm*a, odaadta a nagyszerű elefántot
és nem remegett meg a politika (*nīti*) hamisságától.³²

Viśvaṃtara herceg tehát az adakozás tökéletességében (*dānapāramitā*) emelkedik a többi ember és a *nīti* erkölcsisége fölé. A *Maitrībala-jātaká*ban a *bodhisattva* egy olyan király, akinek, mint a neve is mutatja, „jószerűsége az ereje”, és „uralkodása a *dharm*a szerint való, nem a *nīti* becstelensége szerint” (*dharmas tasya nayo na nītinikṛtiḥ*, 8, 14).

A *Haṃsa-jātaká*ban a ludak királyaként újrászületett *bodhisattva* így szól az őt vendégül látó királyhoz:

*“na deśam āpnoti parākramaṇa taṃ
na kośavīryeṇa na nītiśampadā
śramavyayābhyām nṛpatir vinaiva yaṃ
guṇābhijātena pathādhigacchati.” (22, 94)*

³² Vö. JOHNSTON 1929: 82.

„Sem vitézséggel, sem kincstára hatalmával,
sem kiváló politikájával nem ér el a király oda,
ahová erőfeszítés és költségek nélkül
az erények nemes útján eljut.”

*tad evam eva kṣitipāla pālayan
mahīm pratāpānatadr̥ptapārthivām
amandaśobhair vinayādibhir guṇair
guṇānurāgam jagatam prabodhaya. (22, 97)*

„Így védve a Földet, uralkodó,
fenségeddel meghódoltatva büszke királyait,
önfegyelmekkel és a többi, messze fénylő erényekkel
ébreszd rá a világot az erények szeretetére.”

Mivel a nép követi urát, a király felelőssége abban is áll, hogy erényes életével példát mutasson alattvalóinak. „A király legfőbb kötelessége, hogy népe javát szolgálja” (*prajāhitam kṛtyatamam mahīpates*, 22, 98), inti a lúd az uralkodót, és ezt az önfeláldozásig menő szolgálatot láthatjuk viszont több történetben is. A *Mahāvānara-jātaká*ban a majomkirály *bodhisattva* saját testét kínálja fel hídnak, hogy a többi majom azon át menekülhessen, nem törődve azzal, hogy majdnem agyontapossák. Amikor fogságba esik, az emberek királya így vonja kérdőre:

*“adhipārtham amātyādi na tadartham mahīpatih
iti kasmāt svabhṛtyārtham ātmānam tyaktavān bhavān?” (27, 17)*

„A miniszter és a többiek vannak a királyért, nem a király értük.
Miért áldoztad hát fel magad a szolgálid kedvéért?”

Hiába tanítja a *rājanīti*, a majomkirály nem tudja ezt az utat követni, mert nem képes elviselni a többi majom szenvedését. A király még mindig nem érti a *bodhisattva* viselkedését:

“paribhūyātmanah saukhyam paravyasanam āpatat

ity ātmani samāropya prāptaḥ ko bhavatā guṇaḥ?” (27, 24)

„Amikor elvetted saját boldogságodat és magadra vetted a másokat baját, miféle erényre tettél szert?”

A majomkirály így válaszol:

*“kāmaṃ śarīraṃ kṣitipa kṣataṃ me
manah parasvāsthyaṃ upāgataṃ tu
akāri yeṣāṃ ciraṃ ādhipatyam
teṣāṃ mayārtir vinivartiteti.” (27, 25)*

„Bár a testem megsebesült, király,
elmém soha ilyen jól nem érezte magát,
mert akiken sokáig uralkodtam,
azok szenvedését megszüntettem.”

Önfeláldozó tetteivel a bodhisattva csak törlesztette az adósságát:

*“pūrvopakārānṛnatātmatuṣṭiḥ
saṃtāpaśāntir vimalaṃ yasaś ca
pūjā nṛpān nirbhayatā ca mṛtyoḥ
kṛtajñābhāvād grahaṇam ca satsu
ete guṇāḥ sadgunāvāsavrkṣa
prāptā mayaitad vyasanam prapadya
eṣāṃ vipakṣāṃs tu samabhyupaiti
dayāvihīno nṛpatih śriteṣu.” (27, 29–30)*

„Elégedett vagyok, mert leróttam a korábbi szolgálatért járó adósságot,
a szenvedés megszűnt, hírnevem folttalan,
egy király tisztel, nem félek a haláltól,
a jók közé számítanak, mert hálám kimutattam:
ezeket az erényeket értem el ebbe a bajba jutva,
ó erényeknek lakhelyet adó fa! De az a király,

aki a hozzá folyamodók iránt nem érez könyörületet,
ezek ellentéteit éri el.”

A *Sutasoma-jātakā*ban a *bodhisattva* egy erényekkel gazdagon megáldott királyfi, aki úgy gondolja, meg tudja változtatni a kannibál Saudāsa gondolkodását. Hagyja, hogy Saudāsa elragadja őt, majd hullákkal és démonokkal teli lakhelyére hurcolja. Ekkor azonban eszébe jut Sutasomának az a bölcs mondásokat recitáló *brāhmaṇa*, akit nem volt ideje otthon megjutalmazni, megkéri hát a kannibált, engedje haza, és egyben megígéri, hogy vissza fog térni. A palotában Sutasoma ezer arannyal honorálja a *brāhmaṇa* minden egyes bölcs mondását, mire apja, a király figyelmezteti a túlzott költekezésre:

“*narādhipaṃ śrīr na hi kośasampadā
vivarjitaṃ veśavadhūr ivekṣate.*” (31, 29cd)

„A gazdagságtól megfosztott király Śrīt,
a bőség istennőjét, akár egy kurtizánt, nem érdekli.”

Azonban Sutasoma szerint nem lehet eléggé megfizetni az ékesszólást. Ráadásul a kannibálnak adott szavát is be akarja tartani és vissza akar menni hozzá. Hiába győzködi apja, hogy „a politikában (*nīti*) jártasak szerint a királyok helytelenül, sőt bűnösen járnak el, ha úgy követik a *dharmát* (erkölcsösség, erényesség), hogy az láthatóan ellentétes az *arthával* (haszonelvűség) és a *kāmával* (örömök élvezete)”.³³ Sutasoma hajthatatlan és visszamegy a kannibálhoz, aki meglepetten így szól hozzá:

*mukto mayā nāma sametya gehaṃ
samantato rājyavibhūtiramyam
yan matsamīpaṃ punar āgatas tvaṃ
na nītimārge kuśalo 'si tasmāt* (31, 52)

„Elengedtelek és hazamentél,
ahol mindenfelől királyi gazdagságot élvezhettél.

³³ *Jātakamālā* 31, 40+ (vol. II, 354. o.): *arthakāmābhyaṃ ca virodhadṛṣṭaṃ dharmasamśrayam anayam iti vyasanam iti ca rājñāṃ pracakṣate nītikūśalāḥ.*

De mert ismét eljöttél hozzám,
nem vagy hát jártas a *nīti* útjában.

Sutasoma így felel:

naitad asti. abam eva tu kuśalo nītimārge yad enaṃ na pratipattum icchāmi.

*yaṃ nāma pratipannasya dharmād aikāntikī cyutiḥ
na tu prasiddhiḥ saukhyasya tatra kiṃ nāma kauśalam?* (31, 53)

kiṃ ca bhūyaḥ,

*ye nītimārgapratipattidhīrāḥ prāyena te pretya patanty apāyān
apāsyā jihmān iti nītimārgān satyānurakṣī punarāgato 'smi.* (31, 54)

*ataś ca nītau kuśalo 'ham eva tyaktvānṛtam yo 'bhirato 'smi satye
na tat sunītam hi vadanti tajjñā yan nānubadhnanti yaśaḥsukhārthāḥ.* (31, 55)

„Nem így van. Én vagyok csak igazán jártas a *nīti* útjában, merthogy nem akarom követni.

Ha követném, teljesen elszakadnék a *dharmától*
és nem sikerülne örömet szereznem: ugyan mit ér jártasnak lenni ebben?

Sőt mi több,

akik szilárdan követik a *nīti* útját, többnyire rossz újraszületésbe hullanak.
Így hát elhagytam a *nīti* görbe útjait és ígéretemhez híven újra eljöttem.

Ezért én vagyok igazán jártas a *nīti*ben, mert elvetve a hamisságot az igaz-
ságban lelek örömet.

A hozzáértők nem azt mondják jó *nīti*nek, ami nem eredményez hírnevet,
örömet és sikert.”

Saudāsát megindította Sutasoma halált megvető bátorsága és ragaszkodása adott szavához. A *bodhisattva* megtanította neki a *brāhmaṇától* hallott bölcs mondásokat és még arra is rávette, hogy a jövőben tartózkodjék az emberi hústól.

A *Mahābodhi-jātaká*ban a *bodhisattvát* mint bölcs, tudományokban jártas vándor aszkétát látjuk viszont, akit egy király tanítójául fogad. A miniszterek azonban féltékenységükben megvádolják Bodhit, hogy arra oktatja az uralkodót, hogy „kizárólag könyörületességből cselekedjék” (*ekāntena kārūnyapavrṛtau*), és hogy „olyan *dhamrát* vállaljon magára, amely akadályozza az *arthát* és a *kāmát*, kívül esik a *ṣatriyákra* vonatkozó törvényeken és rossz politikához vezet” (*arthakāmoparodhiṣu ca ṣatradharmabāhyeṣu āsannāpanayeṣu dharmasamādāneṣu*).³⁴ A miniszterek különféle nézeteket vallanak:

apara enam ṣatrawidyāparidṛṣṭeṣu nītikaṭṭilyaprasaṅgeṣu nairghṛṇyamalineṣu dharmavirodhiṣu api rājadharmo ’yam iti samanúśāsa.

Egyikük a *ṣatriyák* tudományából ismert, a *nīti* csalárdságának szentelt, kegyetlenségtől beszennyezett és a *dharmával* ellentétes dolgokkal kapcsolatban azt tanította neki (t.i. az uralkodónak), hogy ez a királyok *dharmája*.

chāyādrumeṣu iva nareṣu kṛtāśrayeṣu tāvat kṛtajñacaritaiḥ svayaśah parīpset nārtho ’sti yāvad upabhoganayena teṣāṃ. kṛtye tu yajña iva te paśavo niyojyāḥ. (23, 21)

„Úgy fordulva az emberekhez, mint árnyékot adó fához, addig törekedjék hírnévre (ti. egy király) hálás tettekkel, amíg nincs szüksége arra, hogy használja őket. Ha ez a célravezető, úgy éljen velük, mint az állatokkal áldozatkor.”

A *bodhisattva* elhatározza, hogy ráébreszti a királyt, milyen helytelen nézeteket vallanak a tanácsadói. Varázserejével teremt egy majmot, lenyúzza a bőrét és abba öltözve jelenik meg a király előtt. Amikor a miniszterek kérdőre vonják, hogy erdőlakó remete létére hogyan ölhette meg a majmot, a *bodhisattva* egyenként bebizonyítja, hogy milyen álszentek, hiszen nézeteik alapján nincs semmi kivetnivaló ebben a kegyetlen cselekedetben. Az *arthaśāstrát* tanító miniszterhez így szól:

anuṣṭheyam hi tatreṣṭam arthārtham sādhuvasādhu vā.

³⁴ *Jātakamālā* 23, 4+ (vol. II. 86. o).

athoddhṛtya kilātmānam arthair dharmam kariṣyate. (23, 51)

atas tvām bravīmi -

*prayojanam prāpya na ced avekṣyam snigdheṣu bandhuṣu api sādhuvṛttam
hate mayā carmani vānare 'smin kā śāstradrṣṭe 'pi naye vigarhā? (23, 52)*

„Eszerint (t. i. az *arthaśāstra* szerint) a cél érdekében jót és rosszat is megengedett cselekedni.

Miután felemelte magát az ember, akkor fordíthatja vagyónát a *dharmára*.

Ezért mondom neked:

Ha célunk elérésében még kedves rokonainkkal szemben sem kell figyel-nünk a helyes viselkedésre, milyen szemrehányás érhetne engem azért, hogy megöltem ezt a majmot a bőréért, mikor ezt a hozzáállást látjuk a *śāstrá*ban is?”

Miután sorra bebizonyította a miniszterek nézeteinek tarthatatlanságát, a *bodhi-sattva* mindenkit megnyugtat, hogy igazából nem is ölt meg semmiféle majmot, és varázslatával eltünteti a majombört. Ezután arra inti a királyt, hogy helyes nézeteket tegyen magáévá, és kerülje az olyanok társaságát, akik nem erényesek. Az uralkodó felelősséggel tartozik népe iránt:

*tvayi ca carati dharmam bhūyasāyam nṛlokaḥ
sucaritasumukhaḥ syāt svargamārgapraṭiṣṭhaḥ
jagad idam anupālyam caivam abhyudyamas te
vinayaruciramārgam dharmam asmād bhajasva. (23, 64)*

*śīlam viśodhaya samarjaya dātrkīrtim
maitram manah kuru jane svajane yathaiiva
dharmena pālaya mahīm ciram apramādād
evam sameṣyasi sukham tridivam yaśas ca. (23, 65)*

*kṛṣipradhānān paśupālanodyatān mahīruhān puṣpaphalānvitān iva
apālayaṅ jānapadān balipradān nṛpo hi sarvausadhībhir virudhyate. (23, 66)*
vicitrapaṇyakrayavikrayāśrayam vaṅigjanam pauraḥjanam tathā nṛpaḥ

na pāti yaḥ śulkaṭhōpakāriṇaṃ virodhamāyāti sa kośasaṃpadā. (23, 67)
adr̥ṣṭadoṣaṃ yudhi dr̥ṣṭavikramaṃ tathā balaṃ yaḥ prathitāsrakauśalam
vimānayed bhūpatir adhyupekṣayā dbruvam viruddhaḥ sa raṇe jayaśriyā. (23, 68)
tathaiva śilāśrutayogasādhuṣu prakāśamāhātmyaguneṣu sādhuṣu
carann avajñāmalinena vartmanā narādhipaḥ svargasukhair virudhyate. (23, 69)
drumād yathāmaṃ pracinoti yaḥ phalaṃ sa hanti bijaṃ na rasam ca vindati
adharmyam evaṃ balim uddharan nṛpaḥ kṣiṇoti deśam na ca tena nandati. (23, 70)

„Ha a *dharm*a szerint élsz, az emberek is többnyire hajlani fognak arra, hogy jót tegyenek és rálépnek a mennybe vezető útra. Védelmezned kell ezt a világot, és te készen állsz erre. Gyakorold hát a *dharm*át, melynek útja ragyogó a fegyelemtől.

Tisztítsd meg erényes életmódod, válj híressé arról, hogy adakozol, légy olyan jóindulatú az emberekhez, mint a rokonaidhoz. Óvd sokáig a *dharm*ával a Földet, ne légy hanyag, így eléred majd a boldogságot, a mennyet és a dicsőséget.

Ha nem óvja úgy, mint a virágot és gyümölcsöt hozó fákat, a földműveléssel és állattartással foglalkozó, adófizető népet, a király megfosztja magát minden növénytől.

A király, aki nem védi meg a kereskedőket és a városlakókat, akik mindenféle áruk adásvételéből élnek és vámokkal segítik őt, megfosztja magát gazdag kincstárától.

Ha egy király hanyagságból nem becsüli meg a hadseregét, amelynek hibáját nem tapasztalta, de a harcban látta a vitézségét és amelynek fegyverekhez értéke ismert, bizonyosan megfosztja magát a csatában a győzelem dicsőségétől.

Ahogy valaki éretlen gyümölcsöt szed le a fáról és így elpusztítja a magot és jó ízt sem talál,

úgy a király ha igazságtalan adót szed be, árt az országnak és nem lesz benne öröme.

3.3. Konklúziók

A *Mahābodhi-jātakā*ban a *bodhisattva* által a király számára megfogalmazott intelmek sokban hasonlítanak arra az uralkodási mintára, amelyet a *Raghuvaṃśa* tizenhetedik énekében láthattunk. A király legfőbb feladata itt is a nép védelmezése, olyan környezet létrehozása a vidéken élő és a város lakó emberek számára, amelyben zavartalanul művelhetik földjeiket és kereskedhetnek. A nép a biztonságért cserébe adókkal fizet, és ha igazságos az adóztatás, a király és az alattvalók együttműködésének eredményeképpen az ország felvirágzik és a kincstár is megtelik.

Atithi a helyes uralkodás elveit az államvezetés tudományából, az *arthaśāstra*ból tanulta meg. A titkos ügynökök alkalmazásától a zárt ajtók mögött zajló tanácskozásokig, a szövetségesek gondos megválogatásától az ellenséggel szemben folytatandó taktikáig számos példa azt mutatja, hogy a Kauṭilya-féle *Arthaśāstra* szolgálhatott mintául Kālidāsa számára, amikor ennek a példás életű királynak a portréját megrajzolta.

A *Jātakamālā* ezzel szemben kifejezetten ellenséges hangon szól a politika tudományáról, a *nīti*ről. Az olyan kifejezések, mint a *nītiyaḷika*, „a politika hamissága”, vagy a *nītikauṭilya*, „a politika csalárdsága” is ezt az elítélő nézetet mutatják, az utóbbi valószínűleg Kauṭilya *Arthaśāstrájára* is utal egy szójátékkal.³⁵ Az elutasítás oka az, hogy a *nīti* a hatalom és a gazdagság önös céljainak elérése érdekében bármilyen eszközt megenged és az alattvalók érdekeit a király érdekei alá rendeli. A mások megtévesztésén és kihasználásán alapuló *nīti* helyett az akár az önfeláldozásig menő együttérzés, a nép boldogságának és boldogulásának elősegítését tanító buddhista *dharma* kell, hogy irányítsa egy király életét. A *bodhisattva* a tökéletességek gyakorlásában a közönséges ember által már aligha követhető végletekig is elmegy, mint például Viśvaṃtara királyfi, aki nem csak az elefántját, de gyermekeit és feleségét is elajándékozta. A királynak

³⁵ V. ö. JOHNSTON 1929: 83.

felelőssége van rá bízott népével szemben, tartozik az alattvalóinak a szolgálatukért, s ha példásan erkölcsös életet él, ezzel őket is ráébresztheti a *dharm*a útjának követésére.

Kālidāsa eposzában Atithi úgy virágoztatja fel királyságát, hogy közben a *nīti* előírásait tartja szem előtt. Ugyanakkor olyan erényeket is felmutat, melyek a buddhista történetekből is ismerősek: ilyen például a bőkezű adakozás, amely révén őt is, mint Kuvera istent, Dhanadának, „vagyont adó”-nak nevezték (17, 78/80). Atithi nem az első a dinasztia királyai közül, akire jellemző a nagylelkűség: Raghu arról lett híres, hogy miután meghódította a világot, egy áldozati ünnep keretében szétosztotta minden vagyonát és csak egy agyagedénye maradt (5. ének). Az esőfelhő-hasonlat Kālidāsa kedvencei közé tartozik ebben a kontextusban:

*kośād āśrayaṇīyatvam iti tasyāsthasaṅgrahaḥ
ambugarbho hi jīmutaś cātakair abhinandyate.* (17, 60)

A kincstár miatt lehet valakihez folyamodni, (Atithi) ezért gyűjtött vagyont,
hiszen a *cātakák* akkor örülnek a felhőnek, ha az teli van vízzel.

Sőt, Atithi a hozzá folyamodókat olyan felhőkhöz tette hasonlóvá, melyek az óceán vizével töltekeznek:

*santas tasyābhigamanād atyantamahataḥ kṛśāḥ
udadher iva jīmutāḥ prāpur dātṛtvam arthināḥ.* (17, 70/72)

Derék, de nélkülöző emberek, mert kérelmezőkként fordultak hozzá, aki rendkívül kiváló volt,
maguk is adakozókká lettek, mint a vékony felhők, amikor elmennek az óriási óceánhoz.

Bár uralkodása a *nīti*n alapult, Atithi a hatalom, gazdagság (*artha*) életcélja mellett nem hanyagolta el az erkölcsös, vallásos életet (*dharm*a) és az élvezeteket (*kāma*) sem:

*na dharmam arthakāmābhyāṃ babādhē na ca tena tau
nārtham kāmena kāmaṃ vā so ’rthena sadṛśas triṣu.* (17, 57)

Nem akadályozta a *dharmát* az *arthával* és a *kāmával*, és e kettőt sem azzal, sem az *arthát* a *kāmával*, sem a *kāmát* az *arthával*: mindháromhoz egyformán viszonyult.

Az *Arthasāstrā*ban megtaláljuk ezt az álláspontot is:³⁶

samam vā trivargam anyonyānubaddham. eko hy atyāsevito dharmārthakāmānām ātmānam itarau ca pīḍayati. (1, 7, 4–5)

Egyformán [foglalkozzék] a három életcéllal, melyek szorosan összekapcsolódnak. A *dharma*, *artha* és *kāma* közül ha bármelyikkel túlzottan foglalkoznak, az saját magának és a másik kettőnek is a kárára válik.

Kauṭilya álláspontja azonban eltért ettől:

arthaiva pradhāneti Kauṭilyah. arthamūlau hi dharmakāmāv iti. (1, 7, 6–7)

Kauṭilya szerint egyedül az *artha* a legfőbb, mivel a *dharma* és a *kāma* az *arthán* alapul.

Atithi tehát értékrendjében nem tette mindenek fölé az *arthát*, hanem az életcélok harmóniájára törekedett és nem hagyta, hogy a *dharma* elvei sérüljenek. Persze ez a *dharma* nem egészen ugyanaz, mint a *Jātakamālā*ban tanított *dharma*: Atithi esetében elsősorban a védikus vallásosságot és a *dharmasāstrák* iránymutatását jelenti. Így például az ellenséget sem pusztán a zsákmány és saját gazdagodása kedvéért akarta legyőzni:

*parābhisandhānaparam yadyapy asya vicesṭitam
jigīṣor aśvamedhāya dharmyam eva babhūva tat.* (17, 74/76)

Bár tevékenysége az ellenség megtévesztésére irányult, nagyon is *dharmának* megfelelő volt,
mivel a loáldozat érdekében akart hódítani.

³⁶ V. ö. RAGHAVAN 1946: 107, SHARMA 1951: 133.

Az ünnepi szertartás pedig kiváló alkalom arra, hogy az áldozópapokat gazdagon megjutalmazza (17, 78/80): így lesz a szándék és az eredmény felől nézve *dharmikus* egy megtévesztő cselekedet.

A *Jātakamālā*ban az olyan buddhista erények, mint az adakozás, a jóindulat, a türelem, vagy a ragaszkodás az igazsághoz elsőbbséget élveznek az uralkodó materiális érdekeivel szemben, míg a politika tudománya a nép kihasználását tanítja. Ezzel szemben a *Raghuvaṃśā*ban Atithi példája azt illusztrálja, hogy a *nīti* követése nem hogy nem tesz valakit rossz királlyá, hanem elengedhetetlen a sikeres uralkodáshoz. Erősen kézben tartott hatalmát Atithi az ország felvirágoztatására használja, békét és biztonságot teremt, miközben az olyan erényeket is gyakorolja, mint a bőkezűség, az igazságosság és a vallásos élet.

A purohita alakja a Raghuvaṃśában

Bonisoli-Alquati úgy véli, a *Raghuvaṃśa* főszereplője maga a dinasztia, amely egymás után győz le különféle akadályokat.¹ Bár valóban nem lehet egyetlen uralkodót megjeleníteni az eposz főhőseként, egy szereplő mégis van, akinek jó időben való közbelépései éppen a dinasztia fennmaradását segítik: ez a szereplő Vasiṣṭha, az uralkodóház *purohitája*, házipapja. Hogyan lehetséges, hogy Vasiṣṭha több generáción keresztül is a Nap-nemzetség tanítómestere és papja volt? Biztos, hogy ugyanarról a Vasiṣṭháról van szó?

A *Taittirīya Saṃhitā* egy helyen azt írja, hogy a bölcsek közül egyedül Vasiṣṭha volt képes szemtől szembe látni Indrát, aki megtanított neki egy szent igét. Ezután a teremtmények, akiknek Vasiṣṭha volt a *purohitájuk*, sokasodtak. „Ezért – tanítja a szöveg – Vasiṣṭha leszármazottját tegye meg *brahmannak*.”² A *brahman* a védikus áldozatok végző négy pap egyike, az áldozat bemutatójának (*yajamāna*) a *purohitája*, aki az egész szertartást felügyeli és biztosítja, hogy hiba nélkül folyjék. Talán erre a védi-

¹ BONISOLI-ALQUATI 2008: 105.

² *Taittirīya Saṃhitā* 3, 5, 2: *tasmād Vasiṣṭho brahmā kāryaḥ*. A későbbi *Śatapatha Brāhmaṇā*-ban már azt olvassuk, hogy régen csak Vasiṣṭha utódából lehetett *brahman*, ma már azonban bárkiből, aki alkalmas rá (12, 6, 1, 41). Vö. MINKOWSKI 1991: 126.

kus előírásra megy vissza az az epikus-puránikus hagyomány, amely Vasiṣṭhát vagy a Vasiṣṭhákat tartja számon mint Ayodyā királyainak, az Ikṣvāku- vagy Nap-nemzetség tagjainak *purohitáit*. Pargiter hét Vasiṣṭhát különböztetett meg a legendákban,³ de mint írja, ezek fokozatosan egy személyyé mosódtak össze. A *Mahābhāratā*-ban már ezt olvassuk egy helyen (1, 164, 9cd–11):⁴

*Ikṣvākavo mahīpālā lebhire pṛthivīm imām.
purohitavaram prāpya Vasiṣṭham ṛṣisattamam
ijire kratubhiś cāpi nṛpās te kurunandana.
sa hi tāt yājayām āsa sarvān nṛpatisattamān
brahmarṣiḥ Pāṇḍavaśreṣṭha Bṛhaspatir ivāmarān.*

Az Ikṣvāku-utód királyok meghódították ezt a Földet.

Megszerezvén maguknak Vasiṣṭhát, a legkiválóbb bölcset, mint nagyszerű

purohitát,

áldozatokat is bemutatnak ezek a királyok, ó Kuruk utóda.

Ez a bölcs *brāhmaṇa* volt az áldozópapja valamennyiüknek,

e legkiválóbb királyoknak, ó legfőbb Pāṇḍava, ahogy Bṛhaspati az isteneknek.

A *Raghuvamśā*-ban is valószínűleg ugyanaz a Vasiṣṭha a *purohitá*-ja az egész dinasztiának. Erre engednek következtetni például Dilīpának hozzá intézett szavai:

Ikṣvākūnām durāpe ’rthe tvadadhīnā hi siddhayaḥ (1, 71)

„Az Ikṣvākuk sikere rajtad szokott múlni a nehezen elérhető célokban.”

Amikor Rāma hazatér Lañkāról és Bharata „tanítómesterüket előreengedve” (*puraskṛtya gurum*, 13, 66) elébe járul, Rāma Vasiṣṭhát mint „az Ikṣvāku-nemzetség *guru*-ját üdvözli” (*Ikṣvākuvamśagurave praṇamya*, 13, 70): ez a megfogalmazás is arra utal, hogy Vasiṣṭhát az egész dinasztia házipapjának tekintették.

³ PARGITER 1922: 203 skk.

⁴ Vö. PARGITER 1922: 204.

A védikus és az epikus szövegek egyaránt kiemelik a *purohita* uralkodó mellett betöltött szerepét a győzelem elérésében és a veszélyek elhárításában.⁵ Amint azt Gonda 1955-ös tanulmányában kifejtette, a védelmező szerep már a hivatal elnevezésében is benne rejlik: *puro hita* annyit tesz „elé helyezett”, vagyis mintegy pajzsként a király elé.⁶ Az *Aitareya Brāhmaṇā*-ban olvashatjuk, hogy „az istenek nem eszik meg egy olyan király ételét, akinek nincs *purohitája*”,⁷ valamint azt is, hogy „a *purohita* a *ṣatriya* lelkének a fele”,⁸ illetve „a királyság védelmezője” (*rāṣṭragopa*).⁹ Ezt a szoros összetartozást és együttműködést az állam megvédésében fejezi ki a *Raghuvamśa* egyik verse is, melyben Atithiről ír Kālidāsa:

*Vasiṣṭhasya guror mantrāḥ sāyakās tasya dhanvinah
kim tat sādhyam yad ubhaye sādhyeyur na saṅgatāḥ?* (17, 38)

Ugyan mit lehetne még elérni,
amit tanítómesterének, Vasiṣṭhának szent igéi
és neki, az íjásznak a nyilai együtt nem értek volna el?

Az *Arthaśāstra* tanítása szerint a *purohita* vezető helyet foglal el a király legbizalmasabb tanácsadóinak körében, akiknek a véleményét az uralkodó minden vállalkozása előtt kikéri. Az államtudományi mű első könyvének kilencedik fejezete foglalkozik részletesen a *purohita* személyével:

*purohitam uditoditakulaśilam sāṅge vede daive nimitte daṇḍanītyāṃ cābhivinītam
āpadām daivamānuṣīṅām atharvabhir upāyaiś ca pratikartāram kurvīta.* (1, 9, 9)

Tegyen meg (ti. a király) *purohitának* egy olyan embert, akinek családja és természete is rendkívül kiváló, aki jártas a Vedában és segédtudományokban, az isteni előjelekben és a kormányzásban, és aki az *Atharvaveda* eszközeivel elhárítja az isteni és emberi eredetű bajokat.

⁵ GONDA 1955 *passim*, 1956: 150 skk.

⁶ GONDA 1955: 118.

⁷ *Aitareya Brāhmaṇa* 8, 24, 2: *na ha vā apurohitasya rājño devā annam adanti*; vö. GONDA 1955: 107.

⁸ *Aitareya Brāhmaṇa* 7, 26, 4: *ardhātmo ha vā eṣa ṣatriyasya yat purohitah*; vö. GONDA 1955: 107.

⁹ *Aitareya Brāhmaṇa* 8, 25, 2; vö. GONDA 1955: 119.

tam ācāryam śiṣyaḥ pitaram putro bhṛtyaḥ svāminam iva cānuvarteta. (1, 9, 10)

Úgy kövesse (ti. a király) őt, ahogy a tanítvány mesterét, fiú az apját, szolga az urát.

Amikor Dilīpa remetelakában felkeresi tanácsért Vasiṣṭhát, hosszasan magasztalja *purohitájának* nélkülözhetetlenségét a királyság jólétének fenntartásában. Vasiṣṭha az, „aki elhárítja mind az isteni, mind az emberi eredetű bajokat”.¹⁰ Az *Arthaśāstra* nyolc égi eredetű csapást sorol fel: tűz, víz, betegség, éhínség, patkányok, kártékony állatok, kígyók és démonok.¹¹ Egy másik helyen¹² a tűzvészt, az áradást, a betegséget, az éhínséget és a járványt említi. Elhárításukban nagy szerepe volt az *Atharvaveda* rítusainak,¹³ és így az *Atharvaveda* varázsigéiben jártas *purohitának*. Vasiṣṭha varázsigéi „már távolról legyőzik az ellenséget”,¹⁴ tűzbe vetett áldozata pedig „esővé lesz az aszálytól kiszáradt vetésnek”.¹⁵ Annak, hogy a népet elkerülik a betegségek és a csapások, szintén Dilīpa *purohitájának* „szent hatalma” (*brahmavarcasa*) az oka.¹⁶ A király tanító-mesterének tulajdonítja saját és országa jólétét, biztonságát:

tad evaṃ cintyamānasya guruṇā brahmayoninā

sānubandhāḥ katham na syuḥ sampado me nirāpadah? (1, 64)

„Ezért ha így törődik velem Brahmától született tanítómesterem, hogy is ne lennének folyamatosak a sikereim, mentesen minden bajtól?”

A jogában jártas Vasiṣṭha elméje összpontosításával meglátja, mi okozza Dilīpa gyermektelenségét: egyszer elmulasztotta üdvözölni Indra szent tehenét, aki egyes szövegváltozatok szerint megátkozta a királyt, mások szerint a hanyagság vétke önmagában okozta, hogy nem született a királynak fiúutóda.¹⁷ Szerencsére a szent tehen

¹⁰ *Raghuvamśa* 1, 60: *daivīnām mānuṣiṇām ca pratikartā tvam āpadām*, vö. AYYAR 1924: 8.

¹¹ *Arthaśāstra* 4, 3, 1.

¹² *Arthaśāstra* 8, 4, 1.

¹³ *Arthaśāstra* 9, 7, 84: a túl sok illetve a túl kevés eső, valamint a démonok ellen írja elő az *Atharvaveda* szertartásait, a 4, 3, 40 szintén a démonok ellen, a 4, 3, 35 pedig a kígyók ellen.

¹⁴ *Raghuvamśa* 1, 61: *mantrair dūrāt samyamitāribhiḥ*

¹⁵ *Raghuvamśa* 1, 62: *havir āvarjitam ... vṛṣṭibhavati sasyānām avagrahaviśiṣitām*.

¹⁶ *Raghuvamśa* 1, 63.

¹⁷ A szövegvariánsokról bővebben lásd 26. o.

nem kevésbé szent unokája, Nandinī a bölcs remetelakának lakója, így a király az ő kedvében járva igyekezhet elnyerni az áldását. Alighogy kimondják a nevét, Nandinī rögtön meg is jelenik, amit az „előjeleket ismerő” (*nimittajña*) igen kedvező ómennek ítél: egy újabb, az *Arthasāstrā*-ban látott tulajdonság, amellyel a *purohita* rendelkezik.

Amikor Daśaratha hazatérőben volt Mithilā királyának udvarából, ahol fiainak megnyegzőjét ünnepelték, baljós előjelek sorozatával találta magát szembe: seregének zászlóit viharos szembeszél tépázta, a Napot félelmetes gyűrű vette körül, az égtájak a vöröslő esti felhőkkel olyanok voltak, mint egy menstruáló nő, és nőstény sakálok vonyítása hallatszott.¹⁸ Daśaratha Vasiṣṭha segítségét kérte:

tat pratīpapavanādi vaikṛtam
ṣiprasāntam adhikṛtya kṛtyavit
anvayunkta gurum īśvarah ṣiteḥ
svantam ity alaghayat sa tadvyathām. (11, 61 Vallabhadevánál)

A Föld kötelességtudó ura megkérdezte tanítómesterét a szembeszéletről és a többi szokatlan jelenségről, hogy gyorsan el fognak-e múlni, ő pedig azt mondta, hogy jó vége lesz, így mulasztotta el az aggodalmát.

Mallinātha, Aruṇagirinātha és Hemādri a versszak második *pādáját* így olvassák (náluk v. 62): *prekṣya śāntim adhikṛtya kṛtyavit*, vagyis Daśaratha látván a rossz ómeneket a bajt elhárító *śānti* rítusról kérdezte a *purohitát*. Vasiṣṭha válasza, „jó vége lesz”, ebben az esetben azt is jelentheti, hogy nincs szükség ilyen rítus elvégzésére. Az ómenek Pa-raśurāma érkezését jelezték, aki fogadalmat tett minden *ṣatriya* elpusztítására. Mivel Rāma legyőzi őt, a történet valóban jól végződik.¹⁹

A *purohita* végzi az uralkodói család olyan fontos szertartásait, mint például a születéssel kapcsolatos rítusok:

prajātyāyāḥ putrasamskāram purohitah kuryāt. (*Arthasāstra* 1, 17, 26)

¹⁸ *Raghuvamśa* 11, 57–60 Vallabhadeva kommentárjában, 58–61 Mallināthánál.

¹⁹ Az epizód forrása a *Rāmāyana*, lásd 1, 73, 7 skk.

Amikor [a királyné] megszült, a *purohita* végezte el a fiúgyermek szertartását.

Amint Olivelle megjegyzi, a születést közvetlenül követő rituálétól kezdve egészen a védikus tanulmányokba beavató *upanayanā*ig valamennyi gyermekkori *saṃskārāt* ide lehet érteni.²⁰ A *Raghuvamśa*ban is azt látjuk, hogy Vasiṣṭha látja el a papi teendőket, amikor Dilīpa fia, Raghu megszületik:

*sa jātakarmany akhile tapasvinā
tapovanād etya purodhasā krte
Dilīpasūnur maṇir ākarodgataḥ
prayuktasamskāra ivādhikam babhau.* (3, 18)

Miután az erdőből eljött aszkéta *purohita* elvégezte a születési szertartást, Dilīpa fia még inkább ragyogott, mint egy bányából felhozott drágakő, melyet fényesre csiszoltak.

A *upanayana* után Raghut tanító *guruk* között is minden bizonnyal ott volt Vasiṣṭha.²¹

A *purohitá*nak a királyi családok esküvőiben is fontos szerep jutott, így Raghu fiát, Aját és Indumatīt utóbbi bátyjának, Bhoja királynak a házipapja adta össze:

*tatrārcito Bhojapateḥ purodhā
hutvāgnim ājyādibhir agnikalpaḥ
tam eva cādhāya vivāhasāksye
vadhūvarau saṃgamayām cakāra.* (7, 20)

Bhoja király tisztelt *purohitá*ja, aki a tűzhöz volt hasonló, tisztított vajjal és egyebekkel áldozott a tűzbe, és őt magát (ti. a tűz istenét) megtéve a házasság tanújának összeadta a menyasszonyt és a vőlegényt.

²⁰ OLIVELLE 2013: 486.

²¹ *Raghuvamśa* 3, 29: *athopanītam vidhivad vipāscito vininyur enam guravo gurupriyam*, Vallabhadeva kommentárja: *anantaram Vasiṣṭhādayaḥ śiṣum aśikṣayan*.

Raghu élete végén, miután a királyságot fiára bízta, visszavonultan, aszkéta módjára élt, célja az újraszületésektől való megszabadulás volt (*apavarga*, 8, 16). Maga választotta meg halála idejét: „yoga-meditációval elérte sötétségen túli, örök Lelket” (*tamasah param āpad avyayaṃ puruṣaṃ yogasamādhinā*, 8, 25). A Raghu halotti szertartását leíró vers két változatban maradt fenn. Vallabhadeva az alábbi ismerte:

*śrutadehavisarjanaḥ pituś
ciram āsrūṇi viśrjya Rāghavaḥ
vitātāna samam purodhasā
kratum antyaṃ pṛthiviśatakratoḥ.* (8, 26)

Miután meghallotta, hogy apja elbocsátotta a testét,
Raghu utóda sokáig hullatta könnyeit,
majd a *purohitá*val együtt elvégezte
a földi Indra végső szertartását.

Mallinātha, Aruṇagirinātha és Hemādri kommentárjában a versszak második fele így szerepel:

*vidadhe vidhim asya naiṣṭhikam
yatibhiḥ sārḍham anagnim agnicit.* (8, 25)

... majd elvégezte végső rítusát
az aszkétákkal együtt, tűz nélkül, a tűzoltár állítója.

Eszerint Raghu testét nem elhamvasztották, hanem eltemették, amint az a megszabadulást kereső aszkéták, a *saṃnyās*inok esetében szokás volt, és a szertartáson nem a *purohita* vett részt, hanem a Raghu aszkétatársai. Vallabhadeva változatában azonban nincs kimondva, hogy a halotti rítus „tűz nélkül” folyt, és a dinasztia *purohitá*ja, Vasiṣṭha is jelen volt. Ha ezt feltételezzük a korábbi verzióknak, elképzelhető, hogy a későbbi kommentátorok által ismert szöveg egy tartalmi „javítás”, pontosítás eredménye: mivel Raghu utolsó éveit a elvonulva, a *mokṣá*ra törekedve élte, helyénvalóbb, hogy a *saṃnyās*inhoz illő halotti szertartását az aszkéták közössége végezze el, ne a

rājapurohita. Ugyanakkor Raghu helyzete nem teljesen egyértelmű: fia nem engedte, hogy az erdőbe vonuljon, ezért „a palotán kívüli” lakhelyre költözött (*sa bahiḥ kṣitipā-laveśmano nivasann āvasathe*, 8, 14), legalábbis a Vallabhadeva-féle változatban, mert a többi kommentár által ismert verzióban „a városon kívülre” (*purād bahiḥ*) távozott. Mintha itt is azt a törekvést látnánk, amely egyértelműsíteni igyekszik Raghu státuszát és minél távolabb próbálja őt helyezni a királyi életviteltől. Ez az igyekezet azonban nem teljes, mivel a tizennegyedik versszak mindkét változatban azonos második fele arról árulkodik, hogy Raghu mégsem teljesen egy remete életét élte:

*samupāsyata putrabhogayā
snuṣayevāvikṛtendriyaḥ śriyā.*

Śrī (gazdagság, fenség és ezek istennője), akit már fia élvezhetett,
úgy szolgálta őt, mintha a menyé volna,
miközben érzékei nem csábultak el.

Vagyis visszavonultságában Raghu megőrzött valamit királyi méltóságából, ami értetetővé teszi, hogyan végezhetette el halotti szertartását a dinasztia házipapja. Persze Vasiṣṭha státusza szintén kettős: egyszerre a remetelakában élő aszkéta *yogin* és egy hatalmas uralkodóház ügyeiben sokféle módon részt vevő pap.

A *Raghuvamśa* utolsó énekének királya, a léha Agnivarṇa egy sorvasztó betegségben halt meg. Halotti szertartását titokban, a *purohita* közreműködésével végezték el:

*taṃ grhopavana eva saṃgatāḥ
paścimakratuvidā purodhasā
rogaśāntim apadiśya mantrināḥ
sambhṛte śikhini gūḍham ādadhuḥ.* (19, 54)

A miniszterek a betegséget elhárító rítus ürügyén
a palota kertjében összegyűlve
a végső áldozatot ismerő *purohitával* együtt
titokban helyezték őt a megrakott máglyára.

Bár sok-sok generáció választja el Agnivarṇát Raghutól, Vallabhadeva az ő *purohitá*ját is Vasiṣṭhával azonosítja.

A királlyá szentelés szertartásában is központi szerepe van a *purohitá*nak. Ajáról ezt olvassuk:

*anubhūya Vasiṣṭhasambhṛtaiḥ
salilais tasya mahābhiṣecanam
viśadocchvasitena medinī
kathayām āsa kṛtārthatām iva. (8, 3)*

Amikor a Föld átélte az ő (ti. Aja) felszentelését
a Vasiṣṭha által hozott vízzel,
mintha tiszta sóhajtással fejezte volna ki
az elégedettségét.

A földre hulló vízcseppekből felszálló gőz jelenik meg úgy ebben a költői képben,
mintha a Föld istennőjének boldog sóhaja volna. A szertartás legyőzhetetlenné tette
Aját:

*sa babbūva durāsado 'ribhir
guruṇātharavidā kṛtakriyāḥ
pavanāgnisamāgamo hy ayam
sabitam brahma yad astratejasā. (8, 4)*

Amikor tanítómestere, az *Atharvaveda* tudója elvégezte a szertartást,
(Aja) az ellenségek számára hozzáférhetetlen lett,
hiszen a szél és a tűz találkozik,
ha a *brahman* egyesül a fegyverek hatalmával.

Aruṇagirinātha és Mallinātha is Manu törvénykönyvének azt a részletét idézik ehhez
a versszakhoz, amely az uralkodói és a papi hatalom elválaszthatatlanságáról ír:²²

nābrahma kṣatram ṛdhnōti nākṣatram brahma vardhate

²² Vö. AYYAR 1924: 8.

brahma kṣatram ca samprkṭam iha cāmutra vardhate. (9, 322)

A *brahman* nélkül nem boldogul a *kṣatra*, a *kṣatra* nélkül nem gyarapszik a *brahman*.

Brahman és *kṣatra* ha összefog, itt és a túlvilágon is gyarapszik.

Atithi esetében is az *Atharvaveda* fontosságát emeli ki a szöveg:

*purohitapurogās taṃ jīṣṇuṃ jaitirair atharvabhiḥ
upacakramire pūrvam abhiṣektum dvijātayah.* (17, 13)

A *brāhmanák* a *purohitával* az élen győzelmet hozó *Atharvaveda*-mantrákkal kezdték el a győzelemre hivatott Atithi felszentelését.

Raghu világhódító hadjárata után rendezett áldozati szertartásán minden vagyont elajándékozza. Amikor egy *brāhmaṇa* elébe járul, hogy segítsen kifizetnie a tanítómestere által kért hatalmas összeget, Raghu elhatározza, hogy Kuvérától, a Himálájában kincseket őrző istentől fogja megszerezni a szükséges vagyont. A hadjárat előkészületeiben a *purohita* is részt vesz:

*Vasiṣṭhamantroksaṇajāt prabhāvād
udanvadākāśamahīdhareṣu
marutsakhasyeva balābhakasya
gatir vijaghne na hi tadrathasya.* (5, 27)

Vasiṣṭha mantrák kíséretében meghintette a szekerét, melynek útját az ebből származó erőnek köszönhetően a tengeren, a levegőben és a hegyekben sem akadályozta semmi, akár a felhőnek, melyet a szél segít.

A *purohita* által használt mantrák forrása ezúttal is az *Atharvaveda* lehetett, a *Kauśikasūtra* rituális kézikönyve több ilyen verset is előír a harci szekér felszentelésére.²³

A *Raghuvamśában* ott látjuk a *purohitát* a királyi udvarban zajló minden fontosabb szertartáson, a trónörökös születésétől kezdve az esküvőn át a halálig. Vasiṣṭha *mantráival*, melyeknek fő forrása az *Atharvaveda*, megóvja a királyságot és a király személyét

²³ *Kauśikasūtra* 15, 11.

is a bajoktól és legyőzhetetlenséget ad a harcban. Ugyanakkor a *purohita* a király tanácsadója is, aki megmutatja neki a követendő utat: ebben a szerepben láthatjuk őt a nyolcadik énekben, amint a kétségbeesett Aja segítségére siet.

Amikor egy égből lehulló virágfüzér elveszi Indumatī életét, Aja a szanszkrit irodalom talán legmegrendítőbb verseivel siratja el karjában tartott hitvesét. Csak azért nem követi Indumatīt a máglyán, mert belátja, hogy megszólnák, ha király léteére fájalmában egy nő után halna.²⁴ Vasiṣṭha remetelakában értesül róla, hogy Aját szinte megbénította a gyász.²⁵ Mivel éppen egy áldozati szertartáson vesz részt, ezért nem tudja személyesen felkeresni a királyt, de elküldi egy tanítványát, hogy ő adja át Ajának az üzenetét. Vasiṣṭha mindenről tud, ami az égben, a földön vagy a föld alatt történt, történik és történni fog, így azt is tudja, hogy Aja felesége egy elátkozott *apsaras* volt, aki addig kényszerült földi testben létezni, amíg meg nem érintette őt egy égi virágfüzér. Ajának tehát nem kell tovább gyászolnia:

*tad alam tadapāyacintayā
vipad utpattimatām avasthitā
vasudheyam avekṣyatām tvayā
vasumatyā hi nṛpāḥ kalatṛiṇaḥ.* (8, 84 Vallabhánál)

„Ezért ne bánkódj tovább, hogy eltávozott,
akik megszületnek, azoknak biztos az elmúlása.
Gondoskodj erről a Földről,
hiszen a királyok a Föld révén házasok.”

Vasiṣṭha először azt a közhelyszámba menő igazságot fogalmazza meg, melyet a *Bhagavadgītā*-ban is megtalálunk: *jātasya hi dhruvo mṛtyuḥ*, „aki megszületett, az biztosan meghal”.²⁶ Ezután uralkodói kötelességére figyelmezteti Aját: védelmeznie kell a rá bízott Földet, aki, mint a Föld istennője, házastársa is egyben. Ez utóbbi gondolat

²⁴ *Raghuvamśa* 8, 73: *pramadām anu samsthitāḥ sucā kṣitipaḥ sann iti vācyadarśanāt / na cakāra śarīram agnisāt saha devyā na tu jīvitāśayā //*

²⁵ *abhiśaṅgajadāma*: 8, 75 Mallināthánál, 76 Hemādrinál, 73 Aruṇagirināthánál, Vallabhadeva olvasata *abhiśaṅginam* (8, 76).

²⁶ *Bhagavadgītā* 2, 27, idézi Vallabhadeva *ad loc.*

többször is megjelent ugyanebben az énekben: rögtön az első versszakban Raghu úgy adja át a Földet fiának, mint egy második Indumatī; majd azt olvashatjuk, hogy Aja óvatosan, gyengéden vette birtokába a Földet, ahogy egy frissen elvett feleséget szokás (8, 7). Isteni felesége sok-sok drágakövet adott férjének, Indumatī pedig vitéz fiút szült neki (8, 29 Vallabhánál). Ugyanakkor Aja Indumatī sirató szavaiban világossá teszi, kit tekint valódi hitvesének:

*manasāpi na vipriyaṃ mayā
kṛtapūrvam nanu kiṃ jahāsi mām
vata śabdapatih kṣiter abam
tvayi me bhāvanibandhanam manah.* (8, 53 Vallabhánál)

„Hiszen gondolatban sem tettem soha
kedved ellenére, miért hagysz el engem?
Névleg vagyok csak a Föld férje,
a szívem hozzád kötik az érzések.”

Ha figyelembe vesszük Aja szavait, sejthetjük, mekkora foganatja lesz *guruja* intelmeinek. A tanítvány így folytatja Vasiṣṭha üzenetét:

*udaye yad avāpyam ujihatā
śrutam āviṣkṛtam ātmanas tvayā
manasas tad upasthite jvare
punar aklīvatayā prakāśyatām.* (8, 85 Vallabhánál)

„Tudásod, melyet megmutattál,
amikor felemelkedésed idején elkerülted az elérhetőt,
mutasd meg újra, férfi módra,
a szívedet ért fájdalomban is.”

Az „elérhető” (*avāpyam*), amit Aja elkerült sikerei során, Vallabhadeva szerint az örömmámor (*praharṣam madam vā*). Ahogy akkor a *gurujától* tanultakat felhasználva ment tudott maradni egy felfokozott érzelmi állapottól, úgy kellene most, „nem férfiatlanul” (*aklīvatayā*) viselkedve, gyászában is önuralmat tanúsítania.

A sírás haszontalan és káros is:

*rudatā kuta eva sā punar
bhavatā nānumṛtena vāpyate
paralokajuṣāṃ svakarmabhir
bhinnapathāḥ śarīriṇām.* (8, 86 Vallabhánál)

„Hogyan is kaphatnád vissza sírással,
vagy akár ha utána halnál?
A túlvilágra költözött lelkek útja
különbözik karmájuk szerint.”

*apaśokam atah kuṭumbinīm
anugrḥṇīṣva nivāpadattibhiḥ
svajanāśru kilāṭisantataṃ
dahati pretam iti pracakṣate.* (8, 87 Vallabhánál)

„Ezért a gyászt félretéve tiszteld meg feleséged
halotti áldozattal.
Azt mondják, az övéi folyton hulló könnyei
égetik az elhunytat.”²⁷

Ezután Vasiṣṭha üzenete filozofikusabb hangnemre vált:

*maraṇaṃ prakṛtiḥ śarīriṇām
vikṛtir jīvitam ucyate budhaiḥ.
kṣaṇam apy avatiṣṭhate śvasan
yadi jantur nanu lābhavān asau.* (8,88 Vallabhánál)

„A testtel bíró lényeknek a halál a természetes,
az élet a kivételes — ezt mondják a bölcsek.
Ha csak egy pillanatig is megmarad és lélegzik
egy élőlény, nemde már ezzel is nyert?”

²⁷ Vallabhadeva és Aruṇagirinātha is idézi ehhez a versszakhoz a *Yājñavalkya-smṛti* 3, 11-et: *śleṣmāśru bāṇbhavair muktaṃ preto bhūṅkte yato 'vaśaḥ / tasmān na roditavyaṃ hi kriyā kāryā prayatnataḥ //*

*avagacchati mūdhacetanaḥ
priyanāsam hr̥di śalyam arpitam
itaras tu tad eva manyate
kuśaladvāratayā samuddhṛtam.* (8, 89 Vallabhánál)

„Az ostoba kedvese pusztulására úgy tekint,
mint egy szívébe döfött lándzsára.
Egy másik azonban ugyanarról azt gondolja,
hogy kihúzott [lándzsa], mert az üdvösség kapuja.”

*svāśarīraśarīriṇāv api
smṛtasamyogaviparyayau yadā
virahaḥ kam ivānutāpayed
vada bāhyair viśayair vipāścitam?* (8, 90 Vallabhánál)

„Ha – így tanítják – saját teste és lelke is
összekapcsolódik majd elválik,
melyik bölcs embert bántaná
az elszakadás a külső tárgyaktól?”

A halálra tehát mint természetesen bekövetkező állapotra kell tekinteni, amely ráadásul még hasznos is lehet: Vallabhadeva értelmezésében „a ragaszkodás megszűnésével az ember eléri a nem pusztuló helyet” (*snehakṣayāt kila nirapāyapadāvāptiḥ*), vagyis az érzelmi kötődések megszűnése segít elérni a létezésbe való folytonos visszatérés megszűnését. Ajának úgy kellene tekintenie halott feleségére, mint egyre a számtalan „külső érzéktárgy” közül, melyekkel nap mint nap érintkezik majd elválik.

Utoljára Vasiṣṭha még Aja uralkodói méltóságára, büszkeségére apellál:

*na pṛthagjanavac chuco vaśam
vaśinām uttama gantum arhasi.
drumasānumatoḥ kim antaram
yadi vāyau dvitaye pi te calāḥ?* (8, 91 Vallabhánál)

„Nem szabad, hogy a köznéphez hasonlóan hatalmába kerítsen a gyász,

te önuralommal bírók legkiválóbbja.
 Mi különbség volna a fa és a hegy között,
 ha mindkettő meginogna a szélben?

A Sakuntalā elvesztése miatt kétségbe esett Duṣyanta állapota feletti értetlenségét hasonló szavakkal fejezi ki a *vidūṣaka*: „Hogy juthattak a dolgok idáig? Ugyan mikor zavarja meg a derék emberek szilárdságát a gyász? Hiszen a hegyek a szélviharban sem inognak meg.”²⁸ Duṣyantát majd csak Mātali, Indra kocsihajtója tudja kikökönteni bánatából, amikor látszólag elrabolja a barátját, így ébresztve fel a királyban a harci szellemet és a kötelességtudatot mások megvédésére.

Aja ugyan igent mondott tanítómestere szavaira, de, amint Kālidāsa írja, a tanács „nem talált helyet gyásszal teli szívében”, így az a tanítvánnyal együtt „visszatért a guruhoz” (*tad alabdhapadam hr̥di śokaghane pratiyātam ivāntikam asya guroḥ*, 9, 92 Vallabhánál). A király, fia gyermekkorúságára tekintettel, még nyolc évig uralkodott, és közben halott kedvese képmása jelentette neki a vigasztalást, hasonlóan Duṣyantához, aki Śakuntalā lerajzolásában talált némi örömet. Amikor Aja szívét már teljesen összetörte a gyász, a Gangesz és a Jamuná találkozásánál megvált a testétől és a mennyei Nandana ligetben újra találkozott a hitvesével.

Nem tudjuk pontosan, Kālidāsa milyen forrásokra támaszkodva beszélte el Aja történetét, van azonban egy irodalmi alkotás, amellyel érdekes összevetéseket tehetünk: *Aśvagoṣa Buddhacaritájáról* van szó.²⁹ Amikor Siddhārtha herceg otthagyja a palotát, hogy vándor aszkéta módjára éljen és a megszabadító tanítást keresse, a miniszter és a *purohita* vállalják, hogy a lelkére beszélnek, és bár nem igazán bíznak vállalkozásuk sikerében, mégis útnak indulnak, hadd csapjon össze a királyfi a szent szövegek különféle előírásaival.³⁰

²⁸ *Abhijñānaśākuntala* 6, 103 (278. o.): *kiṃ nedam̐ īdisam̐ uvanadam̐? kadā uṇa sappurisā soabaddhadiyyā honti? nam̐ pavādeṇa vi girīo nippakampā.*

²⁹ A két költő művei közti párhuzamokról már többen írtak, pl. GAWRONSKI 1914–15, JOHNSTON 1984: lxxxī, NANDARGIKAR 1982: 161–196.

³⁰ 8, 85: *yadi tu nṛvara kārya eva yatnas tvaritam udāhara jāvad atra jāvaḥ / bahuidham iha yuddham astu tāvat tava tanayasya vidheś ca tasya tasya.*

Mint a *Raghuvaṃśā*ban, itt is egy üzenet átadásáról olvashatunk, de a *Buddhacāritā*ban a *purohita* tolmácsolja a *bodhisattvā*nak apja szavait, akinek a szívébe mint lán-dzsa fúródott a fia miatt érzett bánat.³¹ A király vigasztalhatatlan, mert Siddhārtha nem a *śāstrā*k által előírt időben, vagyis nem öregkorában, élete végén vonult az erdőbe, hogy a *mokṣāt* keresse, és így őt is megakadályozta abban, hogy a királyságot fiára ruházva visszavonuljon (9, 22). Több példát is felsorol olyan királyokra, akik uralkodókként jártak a *mokṣā*hoz vezető úton (9, 20), és arról próbálja meggyőzni Siddhārthát, hogy csak a gyáváknak van szüksége az erdőre és az aszkéta jelvényekre (*vanam ca liṅgam ca hi bhīrucihnam*, 9, 18). Az üzenet végén a *purohita* megpróbál a *bodhisattva* érzéseire hatni, élénk színekkel ecseteli, milyen bánat okozott apjának, nevelőanyjának, feleségének, kicsi gyermekének és az egész háremnek azzal, hogy elhagyta a palotát (9, 23 skk.).

A *bodhisattva* némi gondolkodás után azt válaszolja, hogy nem tehetett másként: a betegségtől, az öregségtől és a haláltól való félelem miatt el kellett hagynia a családját.³² Az elválás így is, úgy is elkerülhetetlen, akár az úton összetalálkozó vándoroké (9, 35), ezért apja ragaszkodásának nincs értelme:

*maddhetukam yat tu narādhipasya
śokam bhavān āha, na tat priyam me
yat swapnabhūteṣu samāgameṣu
samtapyate bhāvini viprayoge.* (9, 33)

„Azt mondd, a király gyászol miattam:
nincs ez kedvem szerint,
hogy, mikor a találkozások olyanok, mint az álom,
szened a biztosan bekövetkező elválás miatt.”

Ismerősek lehetnek ezek az érvek a *Raghuvaṃśā*ból, csak ott éppen a *purohita* próbálta felrázni Aját gyászából hasonló gondolatokkal, sikertelenül: uralkodásának maradék nyolc éve alatt sem enyhült a király bánata, és „az álombéli rövid találkozások ünnepe-

³¹ 9, 13: *tvacchokāśalye hrdayāvagāḍhe*.

³² 9, 31: *vyādhijarāvīpadbhyo / bhītas tv agatyā svajanam tyajāmi*.

ivel³³ vigasztalta magát. Míg azonban Aja kötelességtudatból nem dobta el a királyságot és az életet, így Vasiṣṭha üzenete legalább részben célt ért, ha mély gyászán nem is tudott változtatni, a *bodhisattvát* semmi sem tudja rávenni, hogy megszegve vállalását visszatérjen a palotába és felvegye az uralkodás terhét, amelyről lesújtó véleménye van.³⁴

A *purohita* után a miniszter is megpróbálja rávenni Siddhārta herceget a visszatérésre. Amellett érvel, hogy a túlvilági létet illetően nincs biztos tudásunk, így hát inkább élvezzük a hatalmat és a gazdagságot addig a kis ideig, amíg megadatik (9, 53 skk.). Az igazi megváltást a három adósság törlesztése jelenti: az ősök felé úgy, hogy utódokat nemzünk, az isteneknek áldozatokkal, a bölcseknek pedig a Védák tanulmányozásával (9, 65). A *bodhisattva* azonban hajthatatlan: számára már nem vezet visszaút a palotába, és a szkepszis helyett ő maga akarja megszerezni a megszabadulást eredményező tudást (9, 73).

Mind a *Raghuvaṃśa*, mind a *Buddhacarita purohitájának* a küldetése sikertelennek bizonyul: Vasiṣṭha nem tud hatni Aja érzéseire, a Siddhārtha pedig nem hajlandó letérni a maga választotta útról:

*tad evam apy eva ravir mahim pated
api sthiratvam Himavān giris tyajet
adrṣtasattvo viṣayonmukhendriyah
śrayeya na tv eva grhān pṛthagjanah.* (*Buddhacarita* 9, 78)

„Ezért essen bár a Nap a földre,
veszítse bár el a Himalája a szilárdságát,
nem fogok hazatérni, mint egy közönséges ember,
aki nem látta az igazságot, és akinek az érzékei élvezetekre vágynak.”

A *bodhisattva* nem akarja tovább az átlagemberek életét élni, amelybe szerinte a *purohita* és a miniszter próbálják visszahúzni őt. Számára az elválás valóban „az üdvösség kapuja”. Vasiṣṭha, Aja *purohitája* ugyanakkor éppen azt kéri a királytól, emelkedjen a

³³ *Raghuvaṃśa* 8, 93: *svapneṣu kṣanikasamāgamotsavaiḥ*

³⁴ *Buddhacarita* 9, 40: *mohāyatanam nṛpatvam.*

közönséges emberek fölé és ne hagyja, hogy érzései elhatalmasodjanak rajta. Ajának el kéne fogadnia az elkerülhetetlent, nem kéne gyászt éreznie a mindenképpen bekövetkező elválás miatt, ám képtelen erre. Siddhārtha már felismerte az emberi kapcsolatok mulandóságát és nem rendítik meg a családi kötelezésekre tett hivatkozások.

Aja gyászában nagyon is emberi marad. Számára is teher az uralkodás, mint Siddhārtha számára, de teljesen más okok miatt. Aja nem fél a haláltól: várja, kívánja a halált, mert egyetlen célja, hogy újra találkozhasson szerelmével, és ez csak a túlvilágon lehetséges:

*tasya prasahya hṛdayam kila śokaśaṅkuḥ
plakṣapraroha iva harṃyatalaṃ bibheda.
prānāntabetum api taṃ bhīṣajāṃ asādhyam
lābham priyānugamanatvarayā sa mene. (Raghuvamśa 8, 94.)*

Azt mondják, a bánat éke erejével összetörte a szívét,
mint a fügefafa hajtása egy palota teraszát.

Mert sietett volna kedvese után menni,
élete végének ezt az orvosok által
gyógyíthatatlan okát is nyereségnek tartotta.

*samyagvinītam atha varmaharam kumāram
ādīśya rakṣaṇavidhau vidhivat prajānām
rogopasṛṣṭatanudurvasatiṃ mumukṣuḥ
pāyopaveśanamatir nṛpatir babbhūva. (8, 95)*

Akkor a herceget, akit helyesen neveltek és már tudta hordani a páncélt,
megbízva szabály szerint az alattvalók védelmével,
fel kívánva adni a betegségtől gyötört testben való nehéz lakást,
a király elhatározta, hogy halálra éheztesse magát.

*tīrthe toyavyatikarabhava Janhukanyā-Sarayvor
dehatyāgād amaragaṇanālekhyam āśādya sadyaḥ
pūrvākārādhikatararucā saṅgataḥ kāntayāsau*

līlāgāreṣu aramata punar Nandanābhyantareṣu. (8, 96)

Miután a Gangesz és a Jamuná összefolyásának szent helyénél
elhagyta testét, rögtön elérte, hogy az istenek közé számítsák,
és korábbi alakjánál is szebb kedvesével egyesülve
ismét gyönyörben élt a Nandana liget belsejében lévő kéjlakokban.

Panegyricusok a kora középkori Dél- és Délkelet Ázsiából

Kālidāsa Raghu nemzetsége című eposza a *Mahābhārata* és a *Rāmāyaṇa* után talán a legismertebb és legnagyobb hatású irodalmi alkotás volt a középkori Dél-Ázsiában. A költő mesterművének tekintették, a művelt elit oktatásának részévé vált, kéziratait sok ezer példányban másolták le, és több mint ötven kommentárt írtak hozzá. Eljutott Délkelet-Ázsiába is, egészen Jáváig, ahol egy ójávai elbeszélő költemény alapjául szolgált.

A Naptól származó uralkodóház királyainak erényeit és tetteit elbeszélő *Raghuvaṃśa* nem meglepő módon mintát szolgáltatott a szanszkrit nyelvű feliratos *praśastik*, vagyis a királyt és elődeit dicsőítő *panegyricusok* szerzőinek. A klasszikus indiai szépirodalom és a dél- és délkelet-ázsiai feliratok közötti kapcsolatok kutatását Georg Bühler 1890-ben megjelent tanulmánya alapozta meg, amelyben a *kāvya* stílusjegyeit vizsgálta a Sātavāhana-dinasztia nāsiki prákrit nyelvű barlangfeliratában, Rudradāman Śaka uralkodó junāgaḍhi sziklafeliratában, illetve Samudragupta allahabadi *praśa-*

stijában. Bühler és Kielhorn is¹ több hasonlóságra rámutatott a daśapurai (Mandasor) selyemszövő céh felirata (Kr. u. 5. század) és Kālidāsa *Meghadūtāja* illetve a szintén neki tulajdonított *Ṛtusamhāra* között. II. Pulakesin Cālukya uralkodó aiholei felirata (Kr. u. 634/35) név szerint is megemlíti Kālidāsát és Bhāravit, és a felirat kiadója, Kielhorn, világosan kimutatta a két eposzköltő hatását a *panegyricusra*.²

Sivaramamurti 1944-ben megjelent könyvében gyűjtött össze sok-sok példát olyan feliratos versekre, amelyekben kimutatható Kālidāsa hatása. Legújabbán Sheldon Pollock foglalkozott a témával, így a Samudragupta hódításait megörökítő oszlopfelirattal (Kr. u. IV. század), amely modellként szolgálhatott Kālidāsa számára, amikor leírta Raghu világhódító hadjáratát.³

Az alábbiakban négy feliratot fogunk közelebbről szemügyre venni a Kr.u. 600-tól 900-ig terjedő időszakból, egyet-egyét a szubkontinens északkeleti és északnyugati vidékéről, egyet délkeletről, egyet pedig Kambodzsából. Van, ahol szó szerinti átvételeket találunk Kālidāsa művéből, máshol a kölcsönzésnek kreatívabb formáit figyelhetjük meg, és van, ahol inkább a költői kifejezés mód a közös. Amellett, hogy irodalmi szöveggként elemezzük ezeket a feliratokat, felmerülhet bennünk az a kérdés is, mennyiben és hogyan lehet őket történeti forrásként használni? Ha az eseménytörténet rekonstrukciójából megkérdőjelezhetők is ítélnék bizonyos *prāśastikát*, mivel céljuk gyakran éppen az, hogy a dicsőített királyok személyét és tetteit megfosszák minden aktualitástól és így közelebb emeljék az uralkodói ideálhoz, a középkori indiai eszmetörténet alakulására jó forrásaink lehetnek ezek a feliratok, hiszen képet adnak szerzőik és megrendelőik világnézetéről, a királyságról vallott gondolataikról.

¹ KIELHORN 1890.

² KIELHORN 1900–1901.

³ POLLOCK 2006, 239 skk.

5.1. A Lakkhā Maṇḍal-i templom felirata

A templom az indiai Uttarākhaṇḍ állam Dehrādūn kerületében található, a Yamunā felső folyásánál. A feliratot egy Śiva-templom alapításának alkalmából írták, a templomból mára a nagyméretű, piramis alakú, kőből épült alépítmény maradt meg.⁴ Az alapító, egy Īsvarā nevű hercegnő, a siṅhapurai⁵ uralkodóház szülötte volt, és elhunyt férje, Jālandhara⁶ királyának fia, Candragupta lelki üdvéért építtette a templomot. A felirat nagy része az adományozó hercegnő őseit, vagyis Siṅhapura királyait dicsőíti, szerzője egy Bhaṭṭa Vasudeva nevű bráhmna, aki magát Ayodhyā urának nevezi.⁷ Bár dátumot nem tartalmaz a felirat szövege, Bühler paleográfiai és történeti érvek alapján Kr. u. 600 körülre teszi.

A felirat jól példázza, milyen nehéz dolga van a történésznek, ha az epigráfiai emlékeket India eseménytörténetének forrásaiként akarja használni. Amint Bühler megjegyzi: „Though one or even several verses are devoted to each royal personage, not a single historical fact is mentioned regarding them.”⁸ „Tények” helyett a királyok kiváló tulajdonságairól és sikereiről írt Bhaṭṭa Vasudeva, ékes költői nyelven, sok aliterációval és *nirukti*-jellegű etimológiával. Az egyes uralkodók jellemét és tetteit leginkább a nevük határozza meg: Āryavarman „cselekedeteivel adta hírül, hogy betartotta az *āryák* fogadalmait” (*āryavratatāṃ ... khyāpitavāṅs ... yaś caritaiḥ*, v. 3.); Dattavarman „biztonságot, gazdagságot, győzelmeket és pusztulást *adott* a féltőknek, a rászorultaknak, a családjának és az ellenségeinek” (*dattābhayavibhavavijayavidhvaṃsaḥ / bhītārthikulāribhyo*, v. 4.); Siṃhavarman „*oroszlán* volt a királyok között” (*rājasimho ’bhūt*, v. 8.); Yajñavarman „*áldozati* vajáról felf szálló füstfelhőivel folyton kiáltozásra készítette a pávákat”, nyilván mert azt hitték, eljött a monszun (*yena yajñājyadhūmajā-*

⁴ HANDA 2001: 311.

⁵ Más ortográfiával Siṃhapura, egy kis királyság volt valószínűleg a Só-hegység (Salt Range, Narmak Kōh) északi oldalán. Xuanzang útleírásában is szerepel, de már mint Kasmírnak alárendelt állam, Bühler ezért is gondolja, hogy a felirat még a kínai utazó látogatása (631) előtt keletkezett (BÜHLER 1892: 12).

⁶ Ma Jalandhar Panjābban.

⁷ Bühler szerint valószínűleg nem Ayodhyā híres városáról van szó, hanem egy Ayodhyā nevű faluról (BÜHLER 1892: 15 n. 22.).

⁸ BÜHLER 1892: 11.

*ladair nnityotkekāḥ *kṛtās* [em. Bühler : *kritās* ep.] *śikhināḥ*, v. 10.); Divākaravarmant „az a tulajdonsága tette Naphoz foghatóvá, hogy felülmúlta ellenségei vitézségét, ahogy a Nap felülmúlja a többi fényt” (*yasya divākaratābhūt paratejobbivhadharmmeṇa*, v. 13.).

A Lakkhā Maṇḍal-i felirat költői nyelvében nagyon hasonlít a Raghuvamśa tizennyolcadik énekéhez, amelynek első felében Kālidāsa a Raghu-nemzetség mintegy húsz királyát sorolja fel, az egyes uralkodókra nem szánva többet egy-két versszaknál. Vallabhadeva, az eposz legkorábbi ismert kommentátora (kb. Kr. u. 900, Kasmír) szerint „a költő ebben az énekben azért folyamodott leginkább az alliteráció alakzatához, mert pusztán a dinasztia tagjainak egymás után következését akarta elbeszélni, illetve mert nem állt rendelkezésére semmilyen különleges téma.”⁹ Kālidāsa is többnyire a királyok neveinek jelentéséből indult ki, amikor jellemezte uralkodásukat, így például Kṣemadhanvan „értett hozzá, hogy alattvalóinak *biztonságot* nyújtson” (*prajākṣemavidhānadakṣam*, 18, 9). Ha egy király nevében feltűnik egy hegy neve, ez meghatározza az erényeit is: Niśadha „erőben nem múlta alul a Niśadhát, a hegyek urát” (*anūnasāraṃ niśadbhān nagendrāt*, 18, 1), Pāriyātra „feje oly magassan volt, hogy ezzel legyőzte a Pāriyātrát” (*uccaiḥśirastvāj jītapāriyātram*, 18, 16). Nincs ez másként Bhaṭṭa Vasudeva dicsőítő költeményében sem: Acalavarman „az aranykor[hoz méltó] tetteket illetően valóban *hegy* volt (/rendíthetetlen volt), mert szilárdsága és más tulajdonságai megegyeztek [egy hegyével]” (*kṛtayugacariteṣu acalo yaś ca sthairyādiguṇasāmyāt*, v. 11.). Ahogyan a *Raghuvamśa*-ban Nala király „ereje olyan volt, mint a *tűz*” (*analaujās*, 18, 5), úgy a felirat Pradīptavarmanja „olyan volt büszkeségtől elvakult ellenségeinek hadserege számára, mint a *lobogó tűz* a molylepkék tömegének” (*darppāndhasattrupṛtanāpataṅgapaṭalipradīptāgniḥ*, v. 5.). Kālidāsa versében Nabhas király, akinek a neve felhőt is jelent, „olyan kedves volt a népnek, mint a *nabhas* hónap (más néven *śrāvāṇa*, július-augusztus, a monszun kezdete)” (*kāntaṃ nabhomāsam iva prajānām*, 18, 6); Bhaṭṭa Vasudeva úgy mutatja be Jalát („Víz”), mint aki „esővíz volt a vaskor erdőtüzére” (*kalīyugadāvāgnijalavarṣaḥ*, v. 9.). Kālidāsánál egy uralkodó, akinek a neve annyit tesz: „az istenek hadserege” (Devānīka), természetesen „*seregei* élén járt a csatában”

⁹ Vallabhadeva *ad* 18, 1: *vamśamātratātṛparyād vastuviṣeṣābhāvāt prāyēnānuprāso 'tra sarge kavinalamkāra āśritāḥ*.

(*anīkinīnām samare 'grayāyī*) és „istenek mása volt” (*devapratimah*, 18, 10); a felirat versében Samaraghaṅghala neve („háborús összecsapás”) természetesen „megfelel a valóságnak” (*anvarthavati*), hiszen a király „ádáz volt a csatában” (*raṅaraudraḥ*) és „mellét számtalan harci elefánt agyarának hegye jelölte meg” (*agaṇitasanṅgarakariradanāgrāṅkitoraskah*, 12. vers).

Sorolhatnánk tovább a hasonló példákat mind az eposzból, mind a feliratból, de talán ennyiből is kitűnik, hogy mindkét költő elsősorban az uralkodói nevek jelentése és a királyok tettei közötti harmóniát, a nevek valóságű voltát (*anvarthata*) mutatta be leírásában. Talán Vallabhadevának igaza volt és már Kālidāsának sem állt rendelkezésére több, mint egy királylista, bár a *Raghuvamśa* más énekeiben szereplő, nagyon is színes sorsú és jellemű királyok is pusztá nevek a számunkra elérhető *purāṇák* felsorolásaiban. Mindenesetre a 18. ének dikciója kiválóan alkalmas arra, hogy történetek hiányában is lehessen beszélni egy királyi ház tagjairól, rámutatva tipikus uralkodói vonásokra, cselekedetekre, erényekre. Ha egy feliratos *panegyircus* szerzője választja ezt a stílust, ennek oka is lehet az információhiány: Bhaṭṭa Vasudeva talán nem ismerte eléggé a siṅhapurai uralkodóház tagjainak viselt dolgait. Másrészt ez a költői nyelv, mivel ugyanúgy beszél egy nem túl jelentős család királyairól, ahogy Kālidāsa beszélt egy legendás nemzetség tagjairól, arra is alkalmas, hogy kiemelje ezeket a királyokat szűk hegyi országukból és valószínűleg csak helyi szinten fontos ténykedésüket az ideális uralkodói szerephez közelebb esőnek mutassa.

5.2. A howraghati réztáblák

A bronz bullával ellátott rézgyűrűvel összefogott három réztábla az indiai Asam (vagy Āsām) államban került elő az 1950-es években. Amint a bulla feliratából kiderül, a táblákon szereplő rendeletet Balavarman, Prāgjyotiṣa királya bocsátotta ki, a réztáblák feliratának lezárásából pedig azt is megtudjuk, hogy uralkodása ötödik évében, célja pedig az volt, hogy földbirtokot adományozzon egy tanult bráhmanának. Balavarman a Prāgjyotiṣában (más néven Kāmarūpában, Asam szanszkrit nevei) uralkodó

Sālastambha dinasztia tagja volt, és Sircar számításai szerint valamikor a 9. század végén uralkodott.¹⁰

A felirat szövege a vadkan formában testet öltött Upendra fiára, egy bizonyos Narakára vezet vissza a dinasztia eredetét, aki az *asurákkal* barátkozott és akit végül Murāri ölt meg diszkoszával (vv. 3–6.). Az ő leszármazottja volt Sālastambha. Egy másik dinasztia feliratai szerint viszont Sālastambha „a barbárok királya” volt (*mlecchādhipati*) és „a sors kegye folytán” (*vidhicalanavaśāt*) szerezte meg a trónt a Naraka dinasztitól.¹¹ Sircar feltételezése szerint Sālastambha eredetileg egy tibeto-burmai törzsi vezető lehetett, vagyis a *varṇāśramadharm*a alapján álló *ārya* társadalom szempontjából barbár, *mleccha*.

Egy asszimilálódó *mleccha* uralkodóház számára a hindu mitikus eredet kimutatása éppoly fontos lehetett, mint egy olyan udvari költő alkalmazása, aki ékes szanszkrit nyelven, az *ārya* műveltség nyelvén tudta megverselni a dinasztia királyainak erényeit és dicső tetteit. Ezt a *panegyricust* lehetett aztán a birtokadományok bevezetőjeként használni.

A felirat verseinek költője jól boldogult a szanszkrit nyelvvel és a szanszkrit költészetben is jártas volt, olyannyira, hogy kölcsönözni sem restelt belőle. A *Raghuvaṃśa* nem meglepő módon egyike volt forrásainak, amint erre már Sircar, a felirat kiadója is rámutatott. Kālidāsa eposzának hatodik énekében, Indumatī férjválasztási ceremóniáján sorra bemutatják a királylánynak kérőit. Ha a Pāṇḍya herceget választaná, a Malaya-hegy fennsíkjain játszhatna majd Indumatī, „ahol az arékapálmákat bételindák fonják körül”:¹² a howraghati feliratban ugyanezt a jelzőt kapja Prāḡjyotiṣa városa.¹³ Színén Prāḡjyotiṣáról írja az udvari költő, hogy „ott fekete áloéfák törzsére van felfuttatva a kardamom” (*kṛṣṇāguruskandhaniveśitailam*, v. 5): Kālidāsánál a fent idézett versszakban „a szantálfákat ölelik a kardamom hajtásai” (*ailālatāliṅgitacandanāsu*, 6.64). Hogy Asamra jellemző volt az áloéfa, a Raghu hódító hadjáratát elbeszélő

¹⁰ SIRCAR 1957–58: 285.

¹¹ Ratnapāla réztáblákon fennmaradt rendeletei, idézi SIRCAR 1957–58, 285.

¹² *Raghuvaṃśa* 6.64: *tāmbūlavallīparinaddhapūgāsv ... malayasthalīṣu*

¹³ v. 5: *tāmbūlavallīparinaddhapūgam ... prāḡjyotiṣākhyam puram*

negyedik énekből is kiderül, amelyben Prāgjyotiṣa királyával együtt remegnek meg a fekete áloék, melyekhez Raghu elefántjait kötözte.¹⁴

Az Indumatīnak bemutatott Parantapa király „népe megörvendtetésével szerzett hírnevet” (*prajārañjanalabdhavarnaḥ*, 6, 21). A felirat ugyanígy jellemzi Bhagadattát (7. vers), aki emellett „a társadalmi rendek és életmódok guruja” is volt (*varṇṇāśramāṇām gurur*), akárcsak Raghu az eposzban (5, 19). Avanti királya Kālidāsánál „hosszú karú, széles mellkasú, karcsú és kerek derekú”,¹⁵ míg a *mleccha* dinasztia Vanamāladeva királya „széles mellkasú, karcsú és kerek derekú, keresztződőhöz hasonló karú”.¹⁶

De nem csak a *Raghuvamśá*ból merített a felirat szerzője. Ugyancsak Vanamāladeváról írja, hogy „palotáknak olyan sorát építtette fel, amelyekben volt gerenda, bár nem volt bennük gerenda ... páratlanok voltak, amelyekben sok terem épült, bár nem volt bennük terem ... hatalmasok voltak, amelyekben szép képek voltak, bár nem volt bennük kép ... színpompások voltak”.¹⁷ Ennek a szójátékokon alapuló strófának a mintája valószínűleg Māgha *Śīsupālavadha* című eposzának egy versszaka volt, amelyben Dvārakāt írja le a költő: „Olyan házakkal volt ékes, amelyekben bár nagy gerendák voltak, mégsem voltak bennük gerendák ... páratlanok voltak, amelyeket bár ernyők sora fedett, mégsem volt rajtuk ernyő ... nem voltak üresek, amelyekben képek voltak, bár nem voltak bennük képek ... színpompások voltak, amelyekben sok terem volt, bár nem volt bennük terem ... hatalmasok voltak.”¹⁸

Bár a klasszikus indiai irodalomban a plágiumot kevésbé vették szigorúan, mint a modern korban, a howraghati felirat *panegyricus*ának költője nem pusztán gondolatokat, ötleteket, témákat tulajdonított el (*arthaharaṇa*), hanem szavakat, kész kifejezéseket (*śabdaharaṇa*) — ezt az indiai kritikusok sem nézték volna jó szemmel.¹⁹ Ugyanakkor ezek a jól felismerhető utalások a szanszkrit irodalom legnagyobb alkotásaira jól

¹⁴ *Raghuvamśa* 4.84: *cakampe ... prāgjyotiṣeśvarah / tadgajālanatām prāptaiḥ saba kālāgurudrumaiḥ*

¹⁵ *Raghuvamśa* 6, 32: *udagrabāhur viśālavakṣās tanuvrttamadhyah*

¹⁶ v. 12: *viśālavakṣās tanuvrttamadhyah ... parighābhavābhuh*

¹⁷ v. 14: *yenātulāpi satulā jagati viśālāpi bhūrikṛtāsālā / pañktiḥ prāsādānām akṛta vicitrāpi saccitrā //*

¹⁸ *Śīsupālavadha* 3, 50: *br̥tattulair apy atulair vitānamālāpinaddhair api cāvitānaiḥ / reje vicitrair api yā sacitrair gr̥hair viśālair api bhūriśālaiḥ //*

¹⁹ A témában lásd Phyllis Granoff gondolatébresztő tanulmányát (GRANOFF 2009).

illeszkednek egy „barbár” származású dinasztia asszimilációs törekvéseihez, a hindu mitikus eredet kidolgozása mellett hozzájárulva a kulturális identitás felépítéséhez.

5.3. A kūrāmi réztáblák

E. Hultzsch először 1890-ben adta ki a kūrāmi réztáblákat a South-Indian Inscriptions első kötetében. A Kāñcipuram közelében lévő falu mellett talált hét réztábla nagyon rossz állapotban maradt fenn, ami megnehezítette a részben szanszkrit, részben tamil nyelvű szöveg elolvasását. Ráadásul a szanszkrit szöveg tele van hibával, olyannyira, hogy Hultzsch elsőre nem ismerte fel metrikus voltát. Több mint harminc évvel később, az Epigraphia Indica XVII. kötetében aztán újra kiadta a harmadik és a negyedik tábla szövegét, sok emendációval,²⁰ figyelembe véve Kielhorn javaslatait is.

A felirat szövegében Parameśvaravarman, a Pallava-dinasztia királya (7. század vége) rendelkezik egy falu adományozásáról *brāhmanák* számára, illetve a helyi Śiva-templomban zajló vallásgyakorlat (pl. a *Mahābhārata* recitálása) fenntartására. A felirat bevezető része a Pallavák eredetmítosza után Narasiṃhavamant, Mahendravarman és Parameśvaravamant dicsőíti, előbbi kettőt rövidebben, a harmadik tetteit viszont két teljes réztáblán. A felirat legszínesebb, leginkább költői része a Parameśvaravarman és a Cālukya király, Vikramāditya között lezajlott csata leírása, amely az előbbi győzelmével végződött. A pallava király udvari költője számos, a szanszkrit szépirodalomból ismert motívumot sorakoztat fel, amikor egyetlen hatalmas mondatban, hosszú szóösszetételekkel festi le az arcvonalat (*raṇāsīras*). Legfontosabb előképe valószínűleg a *Raghuvaṃśa* hetedik éneke volt, amelyben Aja herceg megív Indumatī kikoszarozott kérőivel.²¹

A csataleírások egyik kötelező eleme a mindent beborító, hatalmas porfelhő:

utthāpitaḥ samyati reṇur aśvaih
sāndrikṛtaḥ syandanamicakraih
vistāritaḥ kuñjarakarṇatālair

²⁰ Az alábbiakban a szöveget a Hultzsch által emendált formában idézem.

²¹ Több párhuzamra már Sivaramamurti is rámutatott, lásd SIVARAMAMURTI 1944: 58ff.

netrakramenoparurodha sūryam. (Raghuvamśa 7, 39)

„A csatában a lovak által felvert,
a kocsikerekek által összesűrített,
majd az elefántok csapkodó fülei által szétterített por
úgy takarta el a Napot, mint egy lepel.”

A kūrāmi praśastiban:

*aganītanarabayakarikula-
vimarddajanitena reṇutuhinena
āropitaśāśimaṇḍala-
sādrśyasahasrakarabimbe (8. versszak)*

„Az emberek, lovak és elefántok
számtalan csapatának tolongása által
létrehozott porköd hasonlóná tette
a nap korongját a holdéhoz.”

A por mellett a patakokban folyó vér is kötelező kellék:

*āvṛṇvato locanamārgam ājau
rajondhakārasya vijṛmbhitasya
śastrakṣatāśvadvipavīrajanmā
bālārūno ’bhūd rudhirapravāhaḥ. (Raghuvamśa 7, 42)*

„A fegyverektől megsebesült lovakból,
elefántokból és harcosokból támadt vérfolyamból
hajnalpír lett a csatatéren szétterjedő,
a látás útját elfedő por-éjszakában.”

A kūrāmi feliraton:

*tartalommṛgamadamīśritaśoṇita-
kuṃkumaghanalipyamānabhūmitale (15ab)*

„A földet a pézsmával összekeveredett
vér sáfránya kente be vastagon...”²²

A csatatér olyan, mint a tenger:

*vyūhāv ubhau tāv itaretarasmād
bhaṅgam jayam cāpatur avyavastham
paścātpuromārutayoh pravṛddhau
paryāyavṛtṭyeva mahārṇavormī. (7, 54)*

„Mindkét csatasor olykor veszteségeket szenvedett,
máskor győzelmeket aratott a másik felett,
akár az óceán két nagy hulláma,
melyeket felváltva dagaszt a hátszél és a szembeszél.”

A kūrmi felirat költője részletesebben kibontja a hasonlatot:

*tuṅgaturaṅgatarāṅge
pracaratkarimakarajanitaviṣamāvartte
aviraḷam udīrṇaśaṅkhe
vijṛmbhamāṅe samudra iva (10)*

„[Az arcvonásban], amely olyan volt, mint az áradó tenger:
paripái voltak a magas hullámok,
a vonuló elefántok olyan gödröket hoztak létre,
mint amilyen örvényeket a víziszörnyek,
folyton szóltak a kagylókürtök,
ahogy a tengerben folyton felszínre buknak a kagylók.”

A Raghuvamśában látott eldöntetlen küzdelem is előkerül a feliratban:

*abhisampāta vidīrṇa-
prajavitavidrutabhūmitatobhayapakṣe*

²² A harcosok testére kent pézsmát a vérükkel összekeverve olyan volt, mint a sáfrány.

*anyonyajayaparājaya-
sandeḥapreṅkhalagnalakṣmīvidite (16)*

„Az összecsapásokban mindkét oldal megsebesült,
gyors vonulásra lett készítve, megfutamodott és a földre terült.
Lakṣmī a kölcsönös győzelem és vereség kétségének hintájában ülve
figyelte [az arcvonalat].”

Egy szabályos harcban az azonos fegyvernemhez tartozók szállnak szembe egymással:

*pattiḥ padātim rathinam ratheśas
turaṅgasādī turagādhirūḍham
yantā gajenābhyapatad gajastham
tulyapratidvandvi babhūva yuddham. (Raghuvamśa 7, 37)*

„A gyalogság a gyalogosokra, a szekérharcosra a szekéren harcoló,
a lovon ülő a lovaglóra, az elefántot hajtó
az elefánton ülőre támadt: egyenlők vívtak párviadalt a csatában.”

A feliratban:

*anyonyaradanakulīśa-
sthirakīlitavadanamattagajavrnde
anyonyamūrdhapatita-
kḥadgavyatisaktaturagasādigaṇe (13)
śāstrāśāstrikacākaci-
daṇḍādāṇḍikriyāprayuktabhate (14ab)*

„Megvadult elefántok csapatai döfték át erősen
egymás pofáját mennykőhöz hasonló agyaraikkal,
lovasszázadokat kapcsoltak össze
az egymás fejére mért kardcsapácsok,
a katonák kard kard elleni, haj[tépés] haj[tépés] elleni,
husáng husáng elleni küzdelmet vívtak.”

A Pallava és a Cālukya király csatája olyan volt, mintha hirtelen beköszöntött volna a monszun: a dobok félelmetesen mennydörögtek, a hüvelyükből kirántott kardok úgy ragyogtak, mint a villám, a szürke elefántok pedig olyanok voltak, mint az esőfelhők.²³ Kard és elefánt, tűz és víz egymás mellé kerül a *Raghuvaṃśā*-ban is:

tanutyajāṃ varmabhṛtāṃ vikośair
brhatsu danteṣu asibhiḥ patadbhiḥ
udyantam agniṃ śamayāṃ babhūvur
gajā vivignāḥ karaśikarena. (7, 48)

„A rémült elefántok ormányukból fújt vízpermettel oltották a tüzet, amely az életüket eldobó, páncélt hordó harcosok kivont kardjai miatt lobbant fel, amikor azok hatalmas agyaraikba vágódtak.”

A halott vagy haldokló katonák látványát így írja le a felirat költője:

śastrodyatabhujadaṇḍaiḥ
saṃrambhavilohitākṣadaṣṭoṣṭhaputaiḥ
rājanyaiḥ kṛtakṛtyaiḥ
nibatārddhabatair itastataḥ saṃkīrṇṇe ca (18)

„[A csatateret] itt is és ott is beborították a megölt vagy félholt, felemelt erős kezükben kardot tartó, dühtől vörös szemű, ajkukat harapó harcosok, akik teljesítették kötelességüket.”

Kālidāsa eposzában egy még merészebb képet látunk: a csatateret borító, Aja által levágott ellenséges fejek ajka még vörösebb lesz, ahogy dühükben beharapják, szemöldökük felfelé görbül (talán a csodálkozástól), és szájukban még ott van a csatakiáltás.²⁴

²³ *pataharavagarjītoḡre vikośanīstrīmśavidyudābhoge / pracaritakuñjarajalade vikālavaraśāvatāra iva // (9)*

²⁴ *sa roṣadaṣṭādhikalohitoṣṭhair vyaktordhvarājīr bhrukuṭīr vāhadbhiḥ / tastāra gāṃ bhallanikṛttakaṇṭhair buñkā-
 raḡarbhair dviṣatāṃ śirobhiḥ // (7, 58)*

Kālidāsa a csatamezőt egy olyan helyhez hasonlítja, ahol a halál tart nagy ivászatot: a levágott fejek a felszolgált gyümölcs, a lehullott sisakok a kupák, és patakokban folyik bor helyett a vér.²⁵ A kūrāmi praśastiban mindenféle, vértől megrészegetett démoni lény énekel,²⁶ és ugyanebben a versben előkerülnek a táncoló fejnélküli holttestek is.²⁷ Utóbbiakról Kālidāsa egy meglepően sötét humorú strófát írt:

*kaś cid dviśatkhadgabhṛtottamāṅgaḥ
sadyo vimānaprabhutām upetya
vāmāṅgasamsaktasurāṅganah svam
nṛtyatkabandham samare dadarśa. (7, 51)*

„Az egyik [harcos], amikor az ellenség kardja levágta a fejét
és ő azon nyomban egy mennyei repülő palota ura lett,
egy balról hozzásimuló isteni nő társaságában
meglátta saját fejetlen törzsét, ahogy az a csatában táncolt.”

A kūrāmi praśasti költője sokkal kreatívabban merített az őt megelőző irodalmi hagyományból, mint asāmi kollégája. Verseiben viszontlátjuk a *Raghuvaṃśā*-ból is ismert képeket, de mindig kisebb-nagyobb változtatással: a vér színéről a sáfrányra asszociál, a tenger-hasonlatot részleteiben is kifejti, a szabályos küzdelem leírásában ritka, de a Pāṇini-féle nyelvtanban szentesített összetételeket használ, stb. Jól látható, hogy az ő korára már megvoltak azok a szinte kötelező kellékek, amelyeket fel kellett vonszítani egy csataleírásban, de egy tehetséges költőnek, aki „gúzsba kötve is tudott táncolni”, nem okozott gondot, hogy találékonyságát, fantáziáját használva élvezetes szöveget alkosson.

²⁵ *śīlīmukhotkṛttasīrahphalādhyā cyutaiḥ śīrastraiś caśakottareva / ranakṣitih kṣoṇitamadyakulyā rarāja mṛtyor iva pānabhūmih // (7, 49)*

²⁶ *rudhīramadhupānamattapragītakūsmāṅdarākṣasapīśāce (20)*

²⁷ *dattalayatulyakālapratibhayanṛtyatkabandhaśatayonau (20)*

5.4. A Han Chey-i praśasti

Han Chey (Han Chei, Hanchey) egy kis hegy a Mekong-folyó északi (jobb) partján, Kambodzsa Kampong Cham tartományában. A hegyen több templom is található, a legrégebbi egy kis téglapépület, ennek az ajtókeretének jobb és bal oldali panelét foglalja el a felirat. Tulajdonképpen két szövegről van szó, a jobb oldali befejezetlennek tűnik, benne Bhavavarman királyról és szolgájáról esik szó, míg a bal oldali (teljes és talán kicsit későbbi) feliratban ugyanez a király, valamint fia és szolgájuk szerepel (név nélkül), utóbbi alapította a Śiva-templomot. A felirat Kambodzsa történetének az Angkori Királyságot megelőző korszakából származik, amelyről a kínai források illetve a néhány fennmaradt felirat segítségével próbálnak a történészek képet alkotni, több-kevesebb sikerrel. Mivel a felirat nem datált, az sem egyértelmű, melyik Bhavavarman szerepel benne, mivel ezen a néven legalább két királyt ismerünk a preangkori korból. Kezdetben I. Bhavavarmannak tulajdonították (6. század vége), ma Coèdes nyomán leginkább II. Bhavavarmannak (630-as / 640-es évek).²⁸ Akárhogy is legyen, a feliratból bizonyosnak tűnik, hogy a hetedik századra a dél-ázsiai szanszkrit nyelvű költészet és benne a *Raghuvaṃśa* meghatározó alkotóeleme volt a khmer királyi udvar műveltségének.

1900-ban megjelent tanulmányában már Kielhorn rámutatott néhány párhuzamra Kālidāsa eposza és a Han Chey-i felirat között.²⁹ Így például a hatodik versszakban³⁰ arról ír a költő, hogy amikor Bhavavarman őszi hadjáratára indult, ellenségeinek az ő heve volt elviselhetetlen, sokkal inkább, mint a Napé (*dviṣām asahyo yasyaiva pratāpo na raver api*): hasonlóképpen amikor Raghu dél felé vezette a hadseregét, amerre még a Napnak is csökken a ragyogása, az ő hevét nem viselték el a Pāṇḍyák.³¹ A hetedik versszakban „az ellenség asszonyainak arcán, bár ékszereiket levetették, [a király] serege

²⁸ Lásd JACQUES 1986: 82 sk.

²⁹ KIELHORN 1900: 4, 1. jegyzet

³⁰ Itt és a továbbiakban is a bal oldali feliratról lesz szó.

³¹ *dīśi mandāyate tejo dakṣiṇasyām raver api / tasyām eva raghoḥ pāṇḍyāḥ pratāpaḥ na viśehire // (Raghuvaṃśa 4, 52) Télen a Nap egyre délebben kel és nyugszik, sugarai egyre laposabban érik a földet.*

által felvert por lett púderré”:³² Kālidāsánál „a díszeiket félelmükben eldobált keralai nők haján pótolta [Raghu] a púdert a sereg porával”.³³

A Kielhorn által idézettekén túl további hasonlóságokat is találunk a két költemény között. Bhavavarmánról ezt írja a költő:

*antassamutthā durgrāhyā mūrtyabbāvād atīndriyāḥ
yadā śad arayo yena jitā vāhyeṣu kā kathā?* (4)

„Ha egyszer legyőzte a hat, belül támadó ellenséget,³⁴
melyek megfoghatatlanok és mivel nincs testük, nem érzékelhetők,
mit mondjunk a külsőkről?”

A Raghuvamśában Atithiről mond hasonlókat Kālidāsa:

*anityāḥ śatravo bāhyā viprakṛṣṭās ca te yataḥ
ataḥ sa āntarān nityān śat pūrvam ajayad ripūn.* (17, 45)

„Mivel a külső ellenségek nem állandóak és messze vannak,
ezért először a hat örök belső ellenséget győzte le.”

A Raghuvamśa 16. énekében a nemzetség tagjait jellemzi úgy a költő, hogy „nem hagytak fel az adományozással, ahogy az istenek elefántjai nem szűnnek meg ichort folytatni” (*dānapravṛtti* szójátékkal két jelentésben).³⁵ A kambodzsai felirat szerzője hasonlóan ír a királyról:

*nityadānapayassiktakarān eva mataṅgajān
ātmānukārād iva yaḥ samarāya samagrahīt.* (5)

„Csak azokat az elefántokat fogta be hadakozás céljára,
amelyeknek az ormányát folyton az ichor folyadék nedvesítette be,
mert úgy tűnhetett, hasonlítottak hozzá,
akinek a kezét mindig nedvessé tette az adományozás [szertartásának] vize.”

³² *yasya sainyaraḥo dhūtam ujjhitālaikṛtiṣu api / ripustrigāṇḍadēṣu cūrṇṇabhāvam upāgatam //*

³³ *bhayotsṛṣṭavibhūṣāṇām tena keralayoṣitām / alakeṣu camūreṇuś cūrṇapratinidhikṛtaḥ //* (Raghuvamśa 4, 48)

³⁴ Negatív érzelmek és lelki tulajdonságok: vágó, harag, kapzsiság, stb.

³⁵ *teṣāṃ dānapravṛtter anupāratānām / suradvipānām iva* (16, 3)

A Han Chey-i praśasti szerzője az inspirációtól a plágiumig terjedő skálán valahol az asami és a Pallava király költője között helyezkedik el. A felirat hetedik verse a vonuló hadsereg által felvert porról, amely mint púder száll az ellenség asszonyainak arcára, leginkább a *pratibimbakalpa* kategóriába tartozik Ānandavardhana illetve Rājaśekhara osztályozásában,³⁶ vagyis „olyan, mint egy tükörkép”: nem önálló, csupán visszatükrözi a mintául szolgáló Kālidāsa-verset. Ugyanakkor a *dāna* szó két jelentésén (adomány, illetve az elefántbika halántékmirigyéből kifolyó, erős szagú váladék) alapuló szójáték már nem teljesen ugyanabban a szövegkörnyezetben kerül elő a feliratban, itt nem beszélhetünk szolgai utánzásról.

A preangkori és az angkori kultúráról is tudjuk, milyen meghatározó hatással volt rá az indiai szanszkrit nyelvű műveltség, azonban egyedüli forrásaink ennek a kapcsolatnak a feltérképezésére a feliratok, mivel szanszkrit kéziratok nem maradtak fenn Kambodzsából ebből a korból. A fentiekhez hasonló megfelelések, hasonlóságok tetten érésével formálhatunk képet arról, milyen szépirodalmi vagy akár vallási szövegek jutottak el Indiából Délkelet-Ázsiába és váltak a kultúra részévé.

³⁶ Lásd GRANOFF 2009: 140.

Bibliográfia

Abhijñānaśākhantala = Vasudeva 2006.

Arthaśāstra = Kangle 1988.

Buddhacarita = Johnston 1984.

Durghaṭavṛtti = Renou 1945.

Jātakamālā = Meiland 2009.

Kauśikasūtra = Bloomfield 1890.

Mahābhārata = Sukthankar 1933.

Manusmṛti = Olivelle 2005.

Raghvaṃśa, Aruṇagirinātha kommentárjával = Poduval–Raman Nambiar 1959, é.n., 1964.

Raghvaṃśa, Mallinātha kommentárjával = Nandargikar 1982.

Raghvaṃśa, Hemādri kommentárjával = Dwivedī 1973.

- Raghuvamśa, Vallabhadeva kommentárjával, 1–6. ének* = Goodall–Isaacson 2004.
- Raghuvamśa, Vallabhadeva kommentárjával, 7–19. ének* = Dezső–Goodall–Isaacson, folyamatban lévő szövegkiadás.
- Rāmāyaṇa* = Bhatt 1960.
- Śiśupālavadhā* = Durgaprasad et al. 1957.
- Viṣṇupurāṇa* = Krishnadas 1995.
- Ayyar, K. B. 1924. A Study of Kālidāsa in Relation to Political Science. *Proceedings of the Third All-India Oriental Conference*. Madras, 1–16.
- Barth, M. A. 1885. Han Chey. In Barth, M. A.: *Inscriptions sanscrites du Cambodge. Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques* 27/1, 8–21.
- Bhatt, G. H. 1960. *The Bālakāṇḍa. The First Book of the Vālmiki Rāmāyaṇa, the National Epic of India*. Baroda, Oriental Institute.
- Bloomfield, M. 1890. The Kāuṣṭhika-Sūtra of the Atharva Veda, with Extracts from the Commentaries of Dārila and Keçava. *Journal of the American Oriental Society* 14, i–lxviii, 1–424.
- Bonisoli Alquati, A. 2008. *Kālidāsa's Raghuvamśa: An Analysis. Dottorato di Ricerca in Studi Indologici e Tibetologici Ciclo XXI*. Università degli Studi di Torino.
- Bühler, G. 1890. *Die indische Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie*. Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Wien, Philologisch-historische Classe 122, no. 11.
- Bühler, G. 1892. The Prasasti of the Temple of Lakkhâ Maṇḍal at Maḍhâ, in Jaunsâr Bâwar. *Epigraphia Indica* I, 10–15.

- Dwivedī, R. P. ed. 1973. *Raghuvamśadarpaṇa: Raghuvamśa Commentary by Hemādri, Vol. 1*. Patna, Kashiprasad Jayaswal Research Institute.
- Durgāprasād et al. ed. 1957. *Śrīdattakasūnumahākavimāghapraṇītaṃ Śīsūpālavadham. Dvādaśam saṃskaraṇam*. Muṃbaī, Nirṇaysāgar Pres.
- Gawronski, A. 1914–15. Gleanings from Aśvaghoṣa’s Buddhacarita. *Rocznik Oryentalistyczny* 1, 1–42.
- Gonda, J. 1955. *Purohita*. In *Studia Indologica. Festschrift für Willibald Kirfel*. Bonn, 107–124.
- Gonda, J. 1956. Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View (Continued). *Numen* Vol. 3, Fasc. 2, 122–155.
- Goodall, D. 2001. “Bhūte ‘āha’ iti pramādāt”: Firm Evidence for the Direction of Change Where Certain Verses of the Raghuvamśa are Variousy Transmitted. *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 151. 103–124.
- Goodall, D. 2009. Retracer la transmission des textes littéraires à l’aide des textes “théoriques” de l’Alaṅkāraśāstra ancien: quelques exemples tirés du Raghuvamśa. In G. Colas et G. Gerschheimer eds: *Écrire et transmettre en Inde classique*. Paris, École française d’Extrême-Orient, 63–77.
- Goodall D. – Isaacson, H. 2003. *The Raghupāñcikā of Vallabhadeva, Being the Earliest Commentary on the Raghuvamśa of Kālidāsa*. Vol. I. Groningen, Egbert Forsten.
- Granoff, Ph. 2009. The Alchemy of Poetry: Poetic Borrowing and the Transmission of Texts. In Gérard Colas et Gerdi Gerschheimer ed.: *Écrire et transmettre en Inde classique*. Paris, Ecole française d’Extrême-Orient.
- Handa, O. 2001. *Temple Architecture of the Western Himalaya: Wooden Temples*. New Delhi, Indus Publishing.

- Hultzsch, E. 1923–24. Revised Text and Translation of Two of the Kûram Plates. *Epigraphia Indica* XVII, 340–344.
- Hultzsch, E. 1890. A Pallava Grant from Kûram. In Hultzsch, E. ed.: *South-Indian Inscriptions, Tamil and Sanskrit*, Vol. I. Madras, Archaeological Survey of India, 144–155.
- Jacobi, H. 1882. Die Epen Kâlidâsa's. *Verhandlungen des 5. Internationalen Orientalistenkongress*, 2, II, 2, Berlin.
- Jacques, C. 1886. Le pays Khmer avant Angkor. *Journal des savants* No. 1–3, 59–95.
- Johnston, E. H. 1927. Two Studies in the *Arthaśāstra* of Kauṭilya. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 77–102.
- Johnston, E. H. 1984. *Āsvaghoṣa's Buddhacarita, or Acts of the Buddha*. Delhi, Motilal Banarsidass. (combined reprint of 1936)
- Kangle, R. P. 1988. *The Kauṭīliya Arthaśāstra, Part I: A Critical Edition With a Glossary*. Delhi, Motilal Banarsidass. (reprint of the second edition of 1969)
- Kielhorn, F. 1890. Die Mandasor Inschrift vom Mâlava Jahre 529 (= 472 n. Chr.) und Kâlidâsa's Rîtusamhâra. *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts Universität zu Göttingen*, 251–253.
- Krishnadas, Kh. 1995. *Śrīviṣṇumahāpurāṇam / The Viṣṇumahāpurāṇa*. Delhi, Nag Publishers (reprint of the 1910 edition, Bombay, Venkateshwar Steam Press).
- Kielhorn, F. 1900–1901. Aihole Inscription of Pulikeśin II.; Śaka-Saṃvat 556. *Epigraphia Indica* VI, 1–12.
- Kirfel, W. 1927. *Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa, Versuch einer Textgeschichte*. Bonn, Kurt Schroeder Verlag.
- Lienhard, S. 1984. *A History of Classical Poetry, Sanskrit – Pali – Prakrit*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

- Meiland, J. 2009. *Garland of the Buddha's Past Lives by Aryashura*. Vols. I–II. Clay Sanskrit Library. New York, New York University Press–JJC Foundation.
- Nandargikar, G. R. ed. 1982. *The Raghuvamśa of Kālidāsa With the Commentary of Mallinātha Edited with A Literal English Translation, Copious Notes in English Intermixed with Full Extracts, Elucidating the Text, from the Commentaries of Bhaṭṭa Hemādri, Cāritravardhana, Vallabha, Dinakaramiśra, Sumativijaya, Vijayagaṇi, Vijayānandasūri's Varacarāṇasevaka and Dharmameru, with Various Readings etc. etc.* 5th edition. Delhi, Motilal Banarsidass.
- Olivelle, P. 2005. *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. New York, Oxford University Press.
- Olivelle, P. 2013. *King, Governance, and Law in Ancient India. Kautilya's Arthaśāstra*. New York, Oxford University Press.
- Paṇḍit, Sh. P. ed. 1874. *The Raghuvamśa of Kālidāsa with the Commentary of Mallinātha, Part III, Cantos XIV–XLX*. Bombay, Government Central Book Depôt.
- Pargiter, F. E. 1922. *Ancient Indian Historical Tradition*. London, Oxford University Press.
- Poduval, K. A. and Raman Nambiar, C. K. eds. 1964. *Raghuvamsa by Mahakavi Kalidasa with Prakasika Commentary of Arunagirinatha & Padarthadeepika Commentary of Narayana Panditha[,]* Cantos 1 to 6. Tripunithura, Sanskrit College Committee.
- Poduval, K. A. and Raman Nambiar, C. K. eds. é.n. *Raghuvamsa by Mahakavi Kalidasa with Prakasika Commentary of Sri Arunagirinatha & Padarthadeepika Commentary of Sri Narayana Panditha[,]* Cantos 7 to 12]. Tripunithura, Sanskrit College Committee.
- Poduval, K. A. and Raman Nambiar, C. K. eds. 1959. *Raghuvamsa by Mahakavi Kalidasa with Prakasika Commentary of Arunagirinatha & Padarthadeepika Commentary of Narayana Panditha[,]* Cantos XIII to XLX. Tripunithura, Sanskrit College Committee.

- Pollock, Sh. 2006. *The Language of the Gods in the World of Men. Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Berkeley, University of California Press.
- Raghavan, V. 1946. Kālidāsa and Kauṭilya. *Proceedings of the Thirteenth All-India Oriental Conference*. Nagpur, 102–108.
- Rajendran, Ch. 2006. Encountering the Forest: Kālidāsa's Perception on Hunting. In Vacek, J. ed. *Pandanus '06: Nature in Literature and Ritual*. Prague, Signeta, 131–142.
- Renou, L. ed. 1945. *La Durghaṭavṛtti de Śaraṇadeva. Traité grammatical en sanskrit du XIIIe siècle, Volume II, Fascicule I: Adhyāya III–V*. Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres ».
- Shah, H. A. Kauṭilya and Kālidāsa I. 1919–20. *The Quarterly Journal of the Mythic Society* 10. 303–317; II. 1920–21. *QJMS* 11. 42–61; III. 1920–21. *QJMS* 11. 138–145; IV. 1920–21. *QJMS* 11. 238–248.
- Sharma, D. 1951. Arthaśāstra Material in the Raghuvamśa. *Indian Historical Quarterly*, Vol. XXVII, No. 2, 129–137.
- Sircar, D. C. 1957–58. Howraghat Plates of Balavarman III of Kamarupa, Year 5. *Epigraphia Indica* XXXII, 283–292.
- Sivaramamurti, C. 1944. *Epigraphical Echoes of Kālidāsa*. Madras, Thompson & co.
- Sukthankar, V. S. 1933. *The Ādiparvan, Being the First Book of the Mahābhārata, the Great Epic of India, For the First Time Critically Edited*. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Tieken, H. 1989. The Structure of Kālidāsa's Raghuvamśa. *Studien zur Indologie und Iranistik* 15. 151–158.
- Tsuchida, R. 1997. Die Weltentsagung der Ikṣvāku-Könige. *The Memoirs of the Institute of Oriental Culture* 133. 105–161.

-
- Tubb, G. 2014. Baking Umā. In Bronner, Y. – Shulman, D. – Tubb, G. eds.: *Toward a History of Kāvya Literature. Innovations and Turning Points*. New Delhi, Oxford University Press, 71–85.
- Vasudeva, Somadeva ed. trans. 2006. *The Recognition of Shakúntala by Kalidasa*. New York: NYU Press & JJC Foundation.
- Venkatanathacharya N. S. ed. 1986. *Arthaśāstra of Kauṭilya with Chandrika*. Mysore, Oriental Research Institute.
- Warder, A. K. 1977. *Indian Kāvya Literature, Volume Three: The Early Medieval Period (Śūdraka to Viśākhadatta)*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- Wojtilla, Gy. 2009. The King Is Hunting: Is It Good Or Bad?. In Rossi, P. M. and Pieruccini, C. *Kings and Ascetics in Indian Classical Literature: International Seminar 21–22 September 2007, Proceedings*. Milano, 199–212.