

WOJTILLA GYULA

## Királyság és szakralitás a kora középkori Indiában

A szakrális királyság összetett fogalom, lényege nem foglalható össze egyetlen rövid definícióban. A dolog lényegéhez a jelenség egyes aspektusainak megvilágításával kerülhetünk közelebb, anélkül, hogy ezek között erőltetett összefüggéseket keressünk, ami szükségszerűen bizonyosfajta leegyszerűsítésekhez vezetne. Az persze egy újabb kérdés, hogy az aspektusok milyen készletével dolgozhatunk. Ezt a készletet nem tekintjük zártnak, ehelyett azt valljuk, hogy figyelembe kell vennünk mindazokat a szempontokat, amelyeket a történettudomány, a vallástörténet, a néprajz és a szociológia kínál. A következő lépés azután ezek meglétének vagy hiányának a tisztázása a konkrét forrásokban. Az aspektusok megválasztása tehát részben a kutatótól, részben a vizsgált korszak forrásanyagának jellegétől függ. Ugyanakkor elismerjük, hogy vannak a tudományos kutatásnak olyan mérföldkövei, amelyek munkánkban valamiféle támpontot nyújtanak, de ezek sem jelentenek többet, jobb vagy rosszabb munkahipotéziseknél.

A klasszikusnak számító J. G. Frazer úgy látja, hogy a király sok esetben eredetileg pap lehetett, közvetítő isten és ember között, aki alattvalói számára olyan jótéteményeket volt képes biztosítani, amelyek elérése „a halandók hatáskörén kívül esnek.”<sup>1</sup> A kiváló francia szociológus L. Dumont a király papi funkcióját emeli ki, és nem kevesebbet állít, mint hogy Indiában a király eredetileg egyben főpap is volt, és a királyság szekularizációja csupán a védikus korban (körülbelül Kr. e. 1200–840) ment végbe.<sup>2</sup> Szellemes okfejtésének legfőbb gyengéje, a történetiség hiánya, ez sok esetben egyoldalúvá teszi a nem történészek megállapításait. D. Derrett kitűnő írásában világosan kimutatja, hogy Dumont a Közel-Kelet bizonyos államainak egy-egy korszakában meglévő jelenségeket mechanikusan importált Indiába, anélkül, hogy az ottani konkrét történelmi-társadalmi-ideológiai helyzetet alaposan ismerné.<sup>3</sup> A királyi politikát és így a király viselkedését is messzemenően gyakorlati szempontok határozták meg, amelyekben a természetfeletti elem alárendelt szerepet játszott. Ehhez még hozzátehetjük, hogy a természetfelettségnek is inkább egy bizonyos köréről beszélhetünk, amire jobban ráillik a babona, mint a vallás elnevezés.<sup>4</sup> A védikus korszakban a király nem volt pap, a Rigvéda egyik himnusza félistennek (ardhadéva) nevezi.<sup>5</sup> A késő védikus korszakban (körülbelül Kr. e. 840–560) a források határozottan azt állítják, hogy a királyi méltóság emberi eredetű, a király emberi

<sup>1</sup> Frazer, J. G.: *Az aranyág*. Budapest, 1965. 24.

<sup>2</sup> Dumont, L.: *The conception of kingship in ancient India*. Contributions to Indian sociology 1962. 55.

<sup>3</sup> Derrett, D.: *Rajadharma*. Journal of Asian Studies, 1976. 601–602. (a továbbiakban: Derrett)

<sup>4</sup> Derrett 605–607.

<sup>5</sup> Rigvéda IV, 48, 8. Vess össze Ruben, W.: *Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien*. II. Die Entwicklung von Staat und Recht. Berlin, 1968. 36.

származását, sikeres uralmához legfeljebb némi isteni jó szándék szükségeltetik.<sup>6</sup> A király saját erényei, képességei folytán töltheti be hivatását, karizmája pedig nem az isten kegyelméből származik.<sup>7</sup> Némileg hasonló a helyzet az Akhaimenidák és a pártusok Iránjában, ahol, amint R. Frye hangsúlyozza, a királyság karizmájával kapcsolatban inkább szekuláris, népies hiedelmekről lehet beszélni, amelyeket meg kell különböztetnünk a szakrális királyság vagy vallási alapokon nyugvó legitimitás fogalmától. Ennek megfelelően Iránban a királyok neve mellett álló szó szerint „isten” jelentésű szót, mint megszólítást célszerűbb „felséged”-nek fordítani.<sup>8</sup>

A mértékadó általános jellegű szakirodalom gondos mérlegelése után a következő aspektusok megvizsgálását tartjuk szükségesnek, és tárgyunk szempontjából gyümölcsözőnek: 1. a király a megtestesült isten; 2. a király isteni származása; 3. a király isten kegyelméből uralkodik; 4. a király címei; 5. a királyi insigniumok; 6. a királyi udvar és az isteni udvartartás párhuzama; 7. a király mint varázsló, esőcsináló, orvosságos ember, stb.

Mielőtt ezen kérdéscsoportok részletes vizsgálódásába fognánk, néhány megjegyzést kell tennünk arról, hogy mit is értünk a középkoron, és az ennek tanulmányozásához rendelkezésre álló források sajátos jellegéből fakadó kérdésekről.

Indiában a középkor kezdetét politika- és társadalomtörténeti megfontolások, valamint nagyobb eurázsiai összefüggések figyelembevételével a Kr. u. 500 körüli évekre keltezhetjük. Ekkorra nyilvánvalóvá válik, hogy az ókori típusú nagybirodalmak kora lejárt, és megjelennek azok a jelenségek, amelyek a regionális királyságok megszületését jelzik.<sup>9</sup> A korszak felső határa nagyjából a 12. század vége. Mint látni fogjuk, az ókori minták követése különösen a királyideológiában meghatározó jellegű, ezért szükség szerint időnként vissza kell kanyarodnunk az előzményekhez ahhoz, hogy egy adott jelenséget megfelelően értékelhessünk.

A forrásanyagoknál szembetűnő a provenienciára nagyfokú bizonytalansága, kisebb mértékben a datálás pontatlansága. Jellegetes fejlemény a nagy összefoglaló munkák, illetve a régi munkákhoz írt kommentárok divatja. A filozófiában és kisebb mértékben a jogban ez inkább a szerkesztők, magyarázók kora mintsem az eredeti gondolkodóké. Az elmondottakból az következik, hogy, noha a sok független királyság, az önálló nyelvek, irodalmak megjelenése a regionális kutatást indokolná, ez nem végezhető el. Így összindiai folyamatokról kell beszélnünk. Ez azért mégsem válik tudománytalanná, mivel Indiát átfogja a hinduizmus, amelynek szent nyelve a szanszkrit, és amelynek társadalmi terméke a kasztrendszer. Ezek a király szintjén meghatározó tényezők, mivel ezek jelentik azt a great tradition-t, amely képes az adott uralkodóházat legitimizálni, az adott térséget az ind kultúrába bekapcsolni. A társadalom egyéb szintjein persze szükséges és lehetséges a mozaikszerű helyi forrásanyag maximális kiértékelése, ez viszont kívül esik jelen vizsgálatainkon.

### 1. A király megtestesült isten

<sup>6</sup> Satapathabráhmana V, 3.4.11. Vsd össze Mylius, K.: Die gesellschaftliche Entwicklung Indiens in jungvedischer Zeit nach den Sanskritquellen. Ethnologisch – archäologische Zeitschrift, 1974. 396.

<sup>7</sup> Vsd össze Weber, Max: Állam, politika, tudomány. Budapest, 1970. 161.

<sup>8</sup> Frye, R.: The charisma of kingship in ancient Iran. In: Myth, ritual and kingship. Ed. by S.H. Hooke. Oxford, 1958. 46.

<sup>9</sup> Vsd össze Berkemer, G.: Little kingdoms in Kalinga. Stuttgart, 1993. 27.

A korszakunk elejéről származó klasszikus szanszkrit szinonimaszótár, az Amarakósa, a királyt többek között *déva* néven említi.<sup>10</sup> A szó elsődleges jelentése „isten”, gyakori a korabeli királyi titulaturában, így a paramésvara cím egyik eleme. C. P. Singh szerint a szó („legfőbb isten”) azt jelezte, hogy a királyok magukat istennek tekintették.<sup>11</sup> R. S. Sharma a legrangosabb indiai történészek egyike viszont ezt egyszerűen egy fellengzős titulushoz tartja, minden természetfelettség nélkülének, és példákat hoz arra, hogy sok esetben éppen kisebb hatalmú vazallus uralkodók használták. Amennyiben egy nagyobb királyság fejről van szó, akkor arra utal, hogy az adott királynak sok hűbérese van.<sup>12</sup>

A probléma tisztázásakor nem lehet megkerülni azt a kérdést, hogy vajon korábban volt-e olyan felfogás, amire C. P. Singh gondol. Az ókorból származó Mánavadharmasztra maradt a legfontosabb szanszkrit nyelvű törvénykönyv hindu jogrendszer szövege egészen a 20. századig. Ebben a következőket olvashatjuk: „Mert eme nép, amelynek nem volt királya, a félelemtől miután össze-vissza menekült, ennek a világnak a védelmére az Úr (prabhu) Indra, Anila, Jama, Arka, Agni, Varuna, Csandra, Kubéra örökkévaló részecskéit véve megteremtette a királyt. Mivel a király ama istenkirályok elemi részecskéiből lett teremtve, fényességével minden élőlényt felülmúl. Áditjához hasonlóan égeti a szemet és a szíveket is, és a földön senki sem képes ránézni. Ő Agni és Váju és Arka, és a Szóma és Kubéra és Varuna, ő a nagy Indra, erejénél fogva. Még a gyermek király sem lebecsülendő azt mondván „ez egy halandó”, mert ő istenség (dévata) emberi formában.”<sup>13</sup> Ez K. P. Jayaswal és A. S. Altekar szerint azt jelentené, hogy a királyt pozíciója alapján a jogtudósok a megfelelő istennel mérik össze, viszont szó sincs itt a király isteni származásáról.<sup>14</sup> Nem így látja G. R. Sharma, aki határozottan a király istenítését fedezi fel a szövegrészben. Ez idegen hatásra, az Észak-Indiát az időszámításunk kezdete körül uralkodó kusán dinasztia idején vert gyökeret India északi részén. Az ok egyszerű, ennek az Ázsia belső területéről frissen Indiába került dinasztianak mindenképpen szüksége volt a legitimitációra, és ezt a király istenítése biztosíthatta.<sup>15</sup> Tény, hogy a kusánok indiai szereplésének kortársa a Strabon is azt jegyezte fel, hogy Indiában a királyt istenként imádták.<sup>16</sup> Indiában ennek a képzetnek igazi előzményei nem voltak, ugyanis az a védikus szöveghely, amelyben Varuna isten azt állítja magáról, hogy ő törvénytisztelő király, aki az örök igazsággal összhangban terjesztette ki a lakott világot, inkább hasonlatnak fogható fel, ezért Gondával ellentétben<sup>17</sup> nem tartjuk megfelelő érvnek

<sup>10</sup> Amarakósa I, 6, 13.

<sup>11</sup> Singh, R. C. P.: Kingship in northern India. Delhi-Varanasi-Patna, 1968. 34. (a továbbiakban: Singh)

<sup>12</sup> Sharma, R. S.: Indian feudalism. Calcutta, 1965. 94.

<sup>13</sup> Mánavadharmasztra VII. 1–8.

<sup>14</sup> Jayaswal, K. P.: Hindu polity. Calcutta, 1924. 226. és Altekar, A. S.: State and government in ancient India. Banaras, 1949. 92.

<sup>15</sup> Sharma, G. R.: Some aspects of the changing order in India during the Saka-Kusana age. In: Kusana studies. Ed. by G. R. Sharma. Allahabad, 1968. 90.

<sup>16</sup> Strabon: Geographika, XV. 55.

<sup>17</sup> Gonda, J.: Ancient Indian kingship from the religious point of view. Leiden, 1969<sup>o</sup>. 103. (a továbbiakban: Gonda)

ahhoz, hogy megkérdőjelezzük a kusánok úttörő szerepét. Az indek nagy nemzeti eposza a Mahábhárata, amely egyben minden tudás tárháza, és amelynek végső redakcióját a Kr. u. 4 századra tehetjük, ugyancsak fontos adalékot szolgáltat ennek az eszmének a jobb megismeréséhez. Az egyik helyen ezt olvashatjuk: „A király a különböző helyzetekben öt különféle formát ölt. Váltakozva hol Agni, hol Áditja, hol Mritju, hol Vaisravana, hol Jama. Amikor hatalmas erejével elpusztítja a bűnösöket akkor Agni; amikor ügynökei jóvoltából beelát minden ember cselekedeteibe és így nyújt biztonságot, akkor Áditja; amikor haragosan a gonoszok százait családostul kiirtja, ő Mritju Vaisravana, amikor elnyomja a gonosztevőket és felemeli a törvénytisztelőket, ő Jama; amikor bőséges jutalomban részesíti azokat, akik értékes szolgálatokat végeztek számára, valamint elveszi azok vagyonát, akik őt megsértették, azt mondják, Vaisravana alakját ölti magára.”<sup>18</sup>

A kora középkori politikatudomány ránk maradt munkái az utolérhetetlen ókori Arthasásztan bővületében élnek. Számukra azon szövegrészek fontosak, ahol az epigont legyőzi a korszellem.

A Kr. u. 400–600 között készült Nítisásztan, Kámandaki munkája a következőket írja: „Akinék a hatalmából a világ áll az örök úton, az a szerencsés (srimán), a bot (danda, azaz a kormányzás) hordozója, a föld ura, a győztes isten (déva).”<sup>19</sup> A srimán jelző azonban több mint „szerencsés”, azt is jelenti, hogy az, aki Srit-t birtokolja, a gazdaság és szerencse istennőjét, Visnu feleségét. Egyszerűen ő maga Visnu, a világot fenntartó nagy isten, az úr. A déva szót Kámandaki papi befolyásra használja „isten” jelentésben, ő maga Kautilja szellemében ugyanis a királyt nem tarthatta természetfelettinek. A „király maga isten”-felfogást lényegesen nem gyengíti az a körülmény, hogy a szó jelentheti az istenek egy olyan alsóbbrendű osztályát is, amely nem volt örökéletű, hanem teremtett. A védikus szövegek egyikében ez áll Pariksit királyról: „isten (déva) volt az emberek között.”<sup>20</sup>

A Nítivádjámrita azaz *A politika beszéd-nektárja*, amely 959-ben készült el a királyt Indrához a védikus pantheon istenkirályához, a legkiválóbb harcoshoz hasonlítja.<sup>21</sup> Valószínűleg aktuális vitát tükröz a 11. századi mesegyűjtemény a Színhászanadvátrimsiká (*A harminckét elbeszélés a királyi trónról*) azon története, amely egy király és egy bráhmán földtulajdon feletti vitáját tárja elénk. Noha a bráhmanák a kasztrendszerben a harcoshok rendje felett állnak, mégis kénytelen elismerni, hogy az ugyancsak harcoshokbeli király kivétel, ő maga Visnu, így szólván: „Cselekedj úgy ahogyan kell! Máskülönb is valóban a király Visnu látható megtestesülése.”<sup>22</sup>

## 2. A király isteni származása

A kora középkori dinasztiák közül több vallotta azt, hogy isteni eredetű. A Csandélla Jasóvarmadéva Visnutól, a Pratihára Bhódzsa Laksmánából, a Rástrakuta

<sup>18</sup> Mahábhárata XII. 68, 41. és XII. 91, 44.

<sup>19</sup> Kámandakinitiszára I, 1.

<sup>20</sup> Gonda 24.

<sup>21</sup> Nítivádjámrita V, 1.

<sup>22</sup> Színhászanadvátrimsiká kerettörténet V. története.

család egyik ága Krisnától, Rámapála Rámától származtatta magát. Laksmídhara kásmiri királyról azt állítják a korabeli források, hogy őt nem ember, hanem Isten nemzette.<sup>23</sup> Megjegyzendő viszont, hogy a kusánkori dévaputra „isten fia” jelző nem él tovább a középkorban.

### 3. A király isten kegyelméből uralkodik

A kora középkori Indiában ez az elképzelés elsősorban a theophorikus nevekben tapintható ki. A dél-indiai Pallava dinasztia legnevezetesebb uralkodói hangzatos nevei Naraszinhavarmán (Visnu az emberoroszlán őrzöttje), Paramészvaravarmán (A legfőbb úr őrzöttje), Szinhavisnu (Visnu mint oroszlán) vagy Mahéndravarmán (A Nagy Indra őrzöttje). Él azután az isteni beavatkozásnak egy olyan formája, amelyet isteni előjelle történő királyválasztásnak nevezhetünk. A szépirodalomból ismerünk olyan történetet, hogy egy kereskedőfiút isteni sugallatra egy elefánt választ ki mint uralkodásra legalkalmasabb személyt.<sup>24</sup> A királyválasztás egyébként nem gyakori, de előfordul, például a kelet-inidiai Pála dinashtiában ismerünk ilyen esetet Kr. u. 760 körül, de ennek részleteit nem ismerjük.

### 4. A király címei

A már idézett szótár, az Amarakósa, a „király” címszó rádza mellett a következő szinonimákat sorolja fel: 1. ksámbhrit „a föld hordozója”, 2. nrípa „a fériai őrzője”, 3. bhúpa „a föld őrzője”, 4. mahíksita „a föld őrzője”, 5. gópá „a tehének őrzője”, 6. múrdhábhisikta „a fején felkent”, 7. déva „isten” azután nagyobb királyságok esetén: 1. adhísvara „fő úr”, 2. csakravartin „a kerék forgatója, császár”, 3. szarvabhauma „az egész föld ura”, 4. mandalésvara „a földkerekség ura”.<sup>25</sup> Ezek közül a déva fogalomról már volt szó. A többiek közül a múrdhábhisikta, és a csakravartin fogalmakkal érdemes bővebben foglalkozni. A múrdhábhisikta a koronázási szertartás egyik legfontosabb mozzanatára, a felkenésre utal, amit Európában olajjal, Indiában vízzel végeztek.<sup>26</sup> A kevéssel 1000 előtt íródott Bhágavatapurána egy helyén azt olvassuk, hogy „egy felkent király megölése súlyosabb bűn, mint egy bráhmané” Más szóval a király itt az isteni hatalomból részesült személy, aki kiemelkedik a kaszt-rendszerből.<sup>27</sup> Nem véletlen tehát, hogy az idegen hódítókat, akik rövid ideig India egyes területei uralták az 5. századi Vájupurána „soha fel nem kent”-nek (naivamúrdhábhisikta) nevezi, ami a trónbitorló szinonimája.<sup>28</sup> A koronázási szertartása egyébként ugyanúgy ment végbe, mint az ókorban. Része volt az úgynevezett koronázási eskü is. A késő védikus korból való Aitaréja-bráhmána szerint a király az

<sup>23</sup> Singh 33.

<sup>24</sup> Kathászariszágara X, 65.

<sup>25</sup> Amarakósa I, 6, 13.

<sup>26</sup> Gonda 142.

<sup>27</sup> Bhágavatapurána IX, 15, 41.

<sup>28</sup> Idézi Pargiter, F. E.: The Purana text of the dynasties of the Kali age. Oxford, 1913. 56.

őt felkenő papnak a következő esküt teszi: „Ha neked sérelmet kívánnék okozni, akkor veszítsem el mindazokat a jótetteimet, amelyeket megszületésem éjjele, halálom nappala között véghezviszek, a földi országot, a szerencsém, életemet és utódaimat.”<sup>29</sup> Itt voltaképpen az alattvalóknak tesz esküt, akiket a bráhmána képvisel. A kora középkorból ránk maradt egyetlen esküszöveg a 13–14. századi Rádzsanítiratnákara, *A királyi politika drágakő lelőhelye* című munka őrizte meg. Itt az alattvalók az istennel azonosak, akinek a király fogadalmat tesz: „Ez Brahmá / az Isten! erre gondolván, mindig meg fogom védeni az országot.”<sup>30</sup> Ezeknek a szövegeknek az egyik érdekessége, hogy a királyság intézményét valamiféle társadalmi szerződéstől teszi függővé. Összefoglalva, a titulus az isteni vagy természetfeletti erő átruházására utal. Az ind hagyomány szerint viszont a bráhmána, a felkenő pap ezt a személytelen isteni erőt képes úgy átruházni, hogy ahhoz nem kéri az isteni segítséget, ezért a király szorososan véve mégsem isten kegyelméből uralkodik. A csakravarti titulus ugyancsak nem új keletű. A szó mint a kerék forgatója Buddhával kapcsolatban azt jelenti, hogy nagy vallásalapító lett, aki egy jóslat szerint lehetett volna „császár” is. A leendő csakravartin isteni előjelei közül meg kell említeni a csakrát (diszkoszkerék), Visnu attributumát, amely a megszületett csakravartin tenyerén látható.<sup>31</sup> Az más kérdés, hogy a csakravartin fogalom a kora középkorban már nem reális, egyetlen regionális királyság uralkodója sem hasonlítható össze a Maurja vagy a kusán, vagy a Gupta uralkodókkal. Igaz, az asvamédhát (lóáldozat), amelyet a birodalmat uraló csakravartinnak a késő védikus időszaktól kezdve kötelessége volt bemutatni, néhány kora középkori király még végrehajtotta, de ez akkor már merő formáság. Tudomásunk szerint a Pallava Sivaszkandavarman, a Csálukja I. Pulakésin nevezetesen az asvamédháról, míg az utolsó ilyen típusú szertartás Orisszában a 9. században zajlott.<sup>32</sup> A csakravartin Visnu részleges megtestesülése, aki fel van ruházva a „Nagy lény” (mahápurusa) – ez nem más mint a Buddha előképe – tulajdonságaival.<sup>33</sup>

##### 5. A királyi insigniumok

Az ind hagyomány öt insigniumot, vagyis királyi jelvényt tart számon (pancsakakudáni tkp. „öt csúcs”). Ezek a következők: napernyő, jakfarok legyező, turbán, cipő és trón, vagy más felsorolásban kard, napernyő, korona, cipő és jakfarok legyező. Vannak ún. kis insigniumok is, ezek a kagylókürt (Visnu attributuma!), a pecsét és a bot. Egyes források szerint ezeket királyok nemzedékről-nemzedékre örökölték, viszont vannak olyan szövegek, amelyek kifejezetten tiltják, hogy az új

<sup>29</sup> Aitaréjabráhmána VIII, 15. Vesd össze Kane, P. V.: *History of Dharmasastra III*. Poona 1946. 72–75.

<sup>30</sup> Rádzsanítiratnákara 16. fejezet.

<sup>31</sup> Visnupurána I, 13, 44.

<sup>32</sup> Stutley, M. and J.: *A dictionary of Hinduism*. London, 1977. 26.

<sup>33</sup> Visnupurána LVII, 68.; Matszjapurána XLII, 63.

király átvegye ezeket elhunyt elődjétől.<sup>34</sup> Arra is akad példa, hogy az elhunyt király napernyőjét és jakfark legyezőjét a bráhmanáknak ajándékozták.<sup>35</sup> Ezek közül kettőt: a turbánt, illetve koronát és a trónt fontos tárgyunk szempontjából megvizsgálni.

A turbán gyűjtőfogalom, különféle királyi fejdíszek neve az egyes korszakokban és egyes területeken különféle formájú textíliákból készült, drágakövekkel volt ékesítve. A turbán és a korona Indiában azonos funkciót töltött be.

A koronák közül talán a legérdekesebb az, amelyet kírita mukuta kírita-korona néven ismerünk. A szanszkrit szó a görög kidaris, kitaris vagy kittaris átvételéből keletkezett, és mint egyes kutatók feltételezik iráni közvetítéssel jutott Indiába.<sup>36</sup> Míg a Kr. e. 2. századi dél-indiai Amaravatiból származó ábrázoláson ez egy cilinderszerű fejfedő, amelynek felületét drágakőből kirakott minták díszítik, és Indra isten viseli,<sup>37</sup> a kora középkori ábrázolásokon egy kupalakú fejfedő, amelynek csúcsa gombban végződik. Elülső oldalát több, körbefutó drágaköves díszekből álló mező ékesíti. Az istenek közül ezt a koronátípust csak Nárájana (=Visnu) viselheti, az emberek közül pedig csak a csakravartin, a szarvabhauma vagy az adhirádzsa, azaz császár. Kivételes esetben nagyobb tartományok magas ragú tisztségviselői.<sup>38</sup>

Egy másik típus a karanda mukuta, amely nagyjából egymásra rakott fazekakra emlékeztet. Ez a típus a dél-indiai Csóla dinasztia korából, különösen a 11. századból jól ismert.<sup>39</sup> Viselői csakravartinok és adhirádzsák.<sup>40</sup>

Maga a mukuta szó (korona) önállóan is szerepel. Buddhista ábrázolásokon ötágú formájával is találkozhatunk. Drágakövekkel ékesített mukutákat látunk a Csálukja állam területén a 12. századból ránk maradt több ábrázoláson.<sup>41</sup> A 13–14. századi Agasztjasamhitá, egy drágakövekről szóló szakkönyv arról tudósít, hogy az új király koronája számára kilenc drágakövet vásároltak egy kereskedőtől.<sup>42</sup> Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a korona isteni-királyi szimbólum, a király szakrális vonásokkal való felruházásának eszköze. Lehet, hogy először egy turbán volt, és az európai értelemben vett korona csak idegen hatásra terjedt el, akkor is talán először az isteneket díszítette. Arra nézve, hogy mikortól vált a királyok attributumává, a közép-indiai adzsantái I. számú barlang nevezetes falfestménye, amely talán a Kr. u.

<sup>34</sup> Scharfe, H.: The state in Indian tradition. Leiden–New York–Kobenhavn–Köln, 1989. 86–88. (a továbbiakban: Scharfe)

<sup>35</sup> Harsacsarita VI. fejezet.

<sup>36</sup> Scharfe 89. Vesd össze Fischer, M. L.: Kírita. Herkunft, Entwicklungsgeschichte und Bedeutung einer indischen Krone. München, 1979. (kiadatlan Ph.D. disszertáció.)

<sup>37</sup> Sivaranamurti, C.: Amaravati sculptures in the Madras Government Museum. Bulletin of the Madras Government Museum. N.S. General Section, 1942. 105.

<sup>38</sup> Gopinatha Rao, T. A.: Elements of Hindu iconography. Delhi–Varanasi–Patna–Madras, 1985<sup>2</sup>. I, P. I. 29. (a továbbiakban: Rao)

<sup>39</sup> Sivaranamurti, C.: Indien, Kunst und Kultur. Freiburg, 1975. 574. (a továbbiakban: Sivaranamurti)

<sup>40</sup> Rao 29.

<sup>41</sup> Sivaranamurti 574.

<sup>42</sup> Agasztjasamhitá 189–193. Vesd össze Murty S. R. N.: Gemmological studies in Sanskrit texts. Bangalora, 1990. I. 92.

5. században készült ad támpontot. Itt egy trónon ülő, fején koronát viselő méltóság valamiféle küldöttséget, talán iráni követeket fogad.<sup>43</sup>

A trón ugyancsak igen korán megjelenik Indiában. A késő védikus szövegekben a király a koronázási szertartás egyik részében a trónon, a világ közepén áll. Az üres trón jelképezheti Buddhát, a csakravartint, és mint láttuk a Színhászanadvátrimisiká történetében a király akkor válik dévává, akkor meggyőző a felsőbbisége a bráhmanával szemben, amikor fizikailag a trónra lép, az adott esetben a szántó földön egy dombocsára, amely ősei elásott trónját rejti.<sup>44</sup>

#### 6. *A királyi udvar az „isteni udvartartás” párhuzama*

A király szigorú napirendje, amelyet először Kautilja ír le részletesen, és amely kis változtatásokkal a Dasakumáracaritában is olvasható, szinte a legapróbb részletekig megegyezik a templomi istentisztelettel, ami az istenszobor vagy istenkép előtt, a külön arra rendelt papi személyzet szolgálatával folyik: ébresztő illatos füstölőkkel, fáklyák lengetésével, hangszeres zenével; mosdatás; öltöztetés, a hódolók fogadása; ajándékok átvétele; este a ceremóniális lefektetés stb.<sup>45</sup> A 7. századi híres színdarabban, a Ratnávaliban, a címszereplő táncosnő ugyanúgy imádja-tiszteletli (púdzsajati) táncal a királyt,<sup>46</sup> ahogyan a templomi táncosnők, a dévadászok (isteri rabszolganői) az istenséget. A dél-indiai templomváros, központjában a szentéllyel sok olyan társadalmi-gazdasági funkciót lát el, mint a királyi udvar.

#### 7. *A király mint varázsló, esőcsináló, orvosságos ember*

A valószínűleg Kr. u. 7. századi Prijadarsiká című drámában arról olvashatunk, hogy amikor a címadó főhős nő eszméletét veszti, a király versek mormolása közepette kézrátétellel feléleszti, és a király udvarmestere ezért dicsőíti őt. A dzsaina doktrina szerint az ún. kulakára-k (szó szerint pátriárkák) – a kora középkori szövegekben, mint például a Mahá-Purána vagy a Trisastisalakapurusa legendáriumban látjuk – a Frazer által megfogalmazott „orvosságos ember”, de ugyanakkor az időjárásjós szerepét is betöltik, ugyanakkor a társadalom általános jólétének biztosítói, többek között azért, hogy ők hozzák létre a társadalom működését biztosító intézményeket.<sup>47</sup> A dzsaina felfogás kétségtelenül valamiféle korábbi, archaikus állapotot tükröz, amely a kora középkorban már nem maradt fenn. A kora középkori „valóság” ezzel szemben már az, hogy a király felel az egész földműves

<sup>43</sup> Scharfe 89. A szimbólumról széleskörűen: Aubayer, J.: Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne. Paris, 1949.

<sup>44</sup> Vesd össze 22. jegyzet.

<sup>45</sup> Vesd össze Stevenson, S.: The rites of the twice-born. London, 1920. 401–417. és Wojtilla Gyula: The royal diary in ancient India and its criticism. In: Speculum regis. Acta Antiqua et Archaeologica. Szeged, 1994. 7–12.

<sup>46</sup> Ratnávali 30. Idézi: Singh 37.

<sup>47</sup> Idézi Singh 24–27.



társadalom anyagi jólétéért, mint törvényismerő, az alattvaló terhet magán viselő személy.<sup>48</sup> Arról viszont hallgatnak a szövegek, hogy előfordult-e olyan eset, amikor a király bűnéért az istenek a népet büntették.

### Összegezés

A megszólaltatott forrásanyag azt mutatja, hogy a kora középkorban a király szakralitásának több lényeges aspektusa elevenen élt és hatott. A király istenítése, isteni származásának hangoztatása, a szertartások vagy az insigniumok által isteni hatalommal történő felruházása jól megkülönböztethetők. Mindezek jól meghatározott politikai célok megvalósítását célozták. A koronázási rítusok révén India-szerte megszülető lokális dinasztiák pozícióikat kívánták megerősíteni, illetve a velük szembenállókét gyengíteni.<sup>49</sup> Az isteni származtatás az eddig ismeretlen királyi családok legitimizálására irányultak. A király istenítése, azaz olyan formában való megjelenítése, hogy isteni vonásokat mutat, ugyanezt a célt szolgálta. A király és a királyt patronáló istenek tulajdonságai között a teoretikusok már nem tettek semmiféle különbséget. Felmerül a kérdés, hogy akkor miért nem lehet istenkirályokról olyan értelemben beszélni, mint az ókori kelet számos területén. A kulcs ehhez a sajtáságos ind gondolkodásban, a filozófia azon tanításában rejlik, amely kettős tudásról beszél. A „magasabb tudás” birtokosai, így egy Kautilja ugyanúgy nem tekinthette a királyt istennek, mint ahogyan Nagy Sándor sem saját magát, viszont az „alacsonyabb tudás” birtokosai, a nép számára szükség volt egy isteni attribútumokkal felruházott személyre, szükség volt arra, hogy Nagy Sándort alattvalói istennek tekintsék.<sup>50</sup> A kora középkor egy olyan korszak volt, amikor fokozottan szükség volt arra, hogy a közönséges halandókból istenített királyok legyenek, ezt az igényt jól elégítette ki a papi királyideológia. Így a szakrális királyság az aktuális politikai rendszerek alappillére volt.

GYULA WOJTILLA:

### *Kingship and sacrality in early mediaeval India*

The dynasties that came to power one after the other during the political changes in early mediaeval India needed to secure their legitimacy by resurrecting and developing classic Hindi royal ideology. The historical sources from the period indicate that a number of the criteria of sacral kingship can be discerned in this royal ideology. The king is on earth what god is in heaven; the king rules by the grace of

<sup>48</sup> Kásjapjakraisizúkti 1–3.

<sup>49</sup> Kulke, H.: The rajasuya. A paradigm of early state formation? In: Ritual, state and history in south Asia. Essays in honour of J. C. Heesterman. Ed. by A. W. van den Hoek etc. Leiden–New York–Köln, 1992. 194.

<sup>50</sup> Plutarchos: Alexandros 28.

god; the royal insignia and the attributes of Hindoo gods are essentially the same; the daily schedule of the royal court and the order of divine services show obvious correspondences. Certain elements of sacrality emphasized by J.G. Fraser such as the king as magician, rainmaker, or medicine man are present in a rudimentary form only. This cannot be called divine kingship in a sense that it functioned in several countries of the ancient Orient.