BÁSTI ÁGNES

Az Atharva-véda *IV, 16 himnuszáról*

AZ *ATHARVA-VÉDA* (AV) IV, 16 HIMNUSZA több tudományos értekezés tárgyát képezte már. A szöveget bonyolultsága ellenére sokan, sokszor fordították.[1] Magyar nyelvű fordítása mindeddig nem jelent meg. Jelen rövid értekezés a himnusz egyes kérdéses és sokat vitatott sorait kívánja tárgyalni, felhasználva az eddigi eredményeket és reményeim szerint új szempontokat tud nyújtani az értelmezéshez.

A viták legfőbb alapja talán abban a kissé leegyszerűsített kérdésben rejlik, amelyet nekünk is szükségszerűen fel kell tennünk: Vajon egy Varunát, mint az isteni mindenhatóság és mindentudás megtestesítőjét dicsőítő dalt, vagy pedig egy, az *Atharva-véda* általában vett tartalmához talán jobban illeszkedő átokszöveget tartunk kezünkben? Hogy valóban lehet-e választanunk e két feltételezés közül, az a későbbiekben válhat világossá.

A himnusz fordítása az *Atharva-véda Śaunaka* recenziója alapján készült. A himnusz egyes versei megtalálhatók a *Paippalāda* recenzióban is (V, 32), ám más sorrendben (6, 4 cd, 3, 2, 5, 8, 7). Érdekes, de talán nem véletlen, hogy az 1. és a 9. versek hiányoznak a szövegkritikusok szerint egyébiránt hitelesebbnek tartott *Paippalādá*ból.

Mielőtt a versek elemzéséhez fognánk, természetesen szükséges megismerkednünk magával a szöveggel:

1. „Azok nagy uralkodója néz
mintegy közelről;
aki azt gondolja, hogy titokban jár,
arról az istenek mind tudnak."

Az 1. vers versmértéke *anuṣṭubh*, szemben a többi vers *triṣṭubh* mértékével. Varuna neve nem fordul elő benne, csupán az *adhiṣṭhātā* ('mindenek fölött álló') szóból következtetünk arra, hogy róla van szó. Ezzel szemben a vers az 'isteneket' említi, akikre azonban a későbbiekben semmiféle utalást nem találunk. Az sem derül ki egyértelműen, hogy az első sorban szereplő *eṣām*, 'azoké' birtokos névmás kikre vagy mikre utal. Mintha egy már előzőleg említett birtokosra vonatkozna, akit vagy amelyet viszont szükségképpen nem ismerünk.

---

[1] Az addig megjelent fordítások kimerítő listáját lásd Whitney-nél (WHITNEY 1971, I, 176). Ezenkívül lásd Lommel (LOMMEL 1938, 452–453), Lüders (LÜDERS 1951, 30), Thieme (THIEME 1973, 340–341), Mylius (MYLIUS 1978, 85–86).

2. „Aki áll, mozog, aki görbén jár,
aki rejtekhelyre megy, aki csúszva elillan;
– amit kettő együtt ülve beszél,
azt Varuna király harmadikként tudja."

Aki 'görbén', tudniillik nem igaz úton jár. A szanszkrit *pratáṅkam* szó valódi jelentése igen kérdéses. A fordítások leggyakrabban a 'csúszó', 'kúszó' kifejezésekkel adják vissza az eredeti jelentést. Bloomfield vizsgálata szerint a szó egyetlen másik helyen fordul elő az *Atharva-védá*ban (V, 13, 8), ahol arról van szó, hogy a kígyók rejtekhelyükre kúsznak (BLOOMFIELD 1897, 391). Ez a jelentés jól illeszkedik a jelen kontextushoz is, hiszen minden valószínűség szerint olyan teremtményről van szó, aki szinte pillanatok alatt, észrevétlenül csusszan menedékhelyére. A menedék jelen esetben azt a helyet jelenti, amelyről a rejtőzni akaró azt véli gondolni, hogy Varuna nem tartja szemmel. Ez természetesen összeegyeztethetetlen a mindenhatósággal, s mint ahogyan az *Atharva-véda* egy más himnuszában is olvashatjuk, Varuna „minden vétket és bűnt (*drugdhá*) észrevesz" (AV I, 10, 2).

A *Paippalāda* recenzióban a *pralāyam* szó szerepel, amelyet a *nilāyam* ('menedék', 'rejtek') szóval szembeállítva 'nem rejtve', 'szem előtt' formában fordíthatunk, ami szintén logikusan illeszkedik a szövegbe („... aki rejtőzködve megy, és aki szem előtt").

Érdekes megfigyelni az említett mozgásformák költői fokozatosságát, ami egyben a rejtőzködés lépcsőfokait szimbolizálja.

3. „Mind ez a föld, mind ama nagy, távoli határú ég
Varuna királyé.
Mindkét óceán Varuna gyomor-ürege;
ebben a kis vízben ő elrejtőzött."

Klasszikus H. Lüders munkája Varunáról és a vizekről (LÜDERS 1951). Varuna nem csupán a vizekben él, hanem aranypalotája is a vízben áll (AV VII, 83, 1). Mindemellett jelen van abban a vízben is, amelyet egy edényben a tanú elé helyeznek, hogy érintse meg miközben esküt tesz, és abban is, amelybe a vádlottnak kell megmártóznia a bűnösség próbatétele során. Mindezen példákban a víz úgy jelenik meg, mint Varuna hordozója. Köztudott, hogy a Mitanni szerződésben előforduló összes isten neve (kivéve Varunáét) etimológiailag visszavezethető egy köznévi formára, amely általában egy elvont fogalmat fejez ki (például *Mitra – mitra* ('barátság', 'szerződés'). A megoldatlan kérdést tehát Varuna neve jelentette. P. Thieme egy tanulmányában (THIEME 1973, 333–349) ennek a kérdésnek a megválaszolása során arra az eredményre jutott, hogy a *váruṇa* szó 'igaz beszédet', 'kimondott igazságot' jelent. Ezt több indoeurópai nyelvi példával is igazolta.[2] Az ókori Indiában a vizet az igazságnak megfelelő őselemnek tartották. Így talán érthetővé válhat, hogy miért volt Varuna és a víz vagy vizek kapcsolata ennyire szoros.

[2] Vö. EWA II, 515.

4. „És aki az égen túlkanyarogna,[3]
az sem szabadulna meg Varuna királytól.
Az égből a kémei előjönnek,
Ezerszeműként néznek a föld fölött."

A kémek, akiket Bloomfield (BLOOMFIELD 1897, 391) hasonlata alapján minden valószínűség szerint azonosíthatunk a csillagokkal, egy megfelelő király szükséges segítői. Mithrának az *Aveszta* tanúsága szerint tízezer kéme van, Zeuszt pedig harmincezer 'figyelő' (*phylakes*) segíti. A 'király szemei és fülei', azaz a kémek különösen fontos szerepet játszottak a perzsa és az indiai királyság intézményében egyaránt.[4]

5. „Az a Varuna király mindent meglát,
ami a két ég között, és ami azokon túl van.
Az emberek pillantásai[5] megszámláltak az ő számára –"
.....

A vers utolsó sora nem véletlenül maradt ki a fordításból. Sokak szerint ez a himnusz egyik legobskurusabb részlete. A következő rövid okfejtés az általunk lehetségesnek tartott fordítások indoklása.

„... mint játékos a kockára, úgy szegezi szemét [rájuk]."

A szanszkrit *ni-minoti* ige jelentése 'odahelyez', 'állít', 'rögzít'. Az angolban is ismert *fix one's eyes on* kifejezés volt az ihletője azon gondolatunknak, amely szerint ebben a sorban a következő tartalmat kell keresnünk: Varuna – úgy, ahogyan a kockajátékos sem a játék során – nem téveszthet szem elől egyetlen szempillantásnyi időt sem az emberek életéből. Ilyen módon Varuna koncentrált figyelmének költői kifejezéséről lenne szó.

Ugyanakkor felvetődik a kérdés, hogy miért éppen kockajátékost említ a szöveg. A kockajáték, mint ismeretes, hagyományos és gyakran űzött tevékenység volt az ókori Indiában. Vasiṣṭha azonban az iszákosság, a harag és a tudatlanság mellett a kockajátékot is a Varuna rendje (*ṛta*) elleni bűnök fő forrásai közé sorolja (RV VII, 86, 6).

A szanszkrit *śvaghnin* szó 'sokat tapasztalt, ügyes játékost' jelent, aki jártas a kockák forgatásában. Goudriaan Varunát egy ilyen kockajátékoshoz hasonlítja; aki akarata szerint mozgatja a teremtményeket, ahogyan a játékos teszi a kockákkal (GOUDRIAAN 1978, 17). Ezen gondolat egy későbbi megfogalmazásával találkozunk a *Mahábháratá*ban (Mbh 3, 31), amikor Draupadí az ember kicsiségén és kiszolgáltatottságán kesereg. Mindezt figyelembe véve a sort a következő módon fordíthatnánk:

---

[3] A szanszkrit szövegben az *ati sárprāt* ige szerepel, amelyben a *sarpa* 'kígyó' szót ismerhetjük fel. Így tehát egy kígyó mozgását kell elképzelnünk, amely szinte észrevétlenül lopódzik és agyafúrtan tekereg.

[4] A témáról bővebben lásd Lommelt (LOMMEL 1953, 323–333).

[5] Az emberek a világ 'lélegző', 'szemrebbenéses' részébe tartoznak, szemben a statikus élőlényekkel, a növényekkel. A *Rig-véda* X, 121 himnusza szerint Varuna ennek a világnak az egyedüli királya, aki a kétlábúak és a négylábúak felett uralkodik.

„... mint játékos a kockákat, úgy állítja [különböző helyekre] azokat [tudniillik az embereket]."

De az is lehet, hogy olyan éberen kell figyelnie a teremtményeket, mintha egy ilyen, a mesterségében igen jártas kockajátékost tartana szemmel, hiszen a csalás igen gyakori volt a játékok során (ZIMMER 1879, 286).[6] Ez az az értelmezés, amely talán a leglogikusabban illeszkedik a himnusz egészének mondanivalójába. Ilyen módon:

„... mint egy igen jártas kockajátékosra, úgy szegezi szemét rájuk [tudniillik az emberekre]."

6. „A te ragyogó köteleid, ó, Varuna, amelyek
hétszer hét, háromszorosan állnak, meglazítottként;
mindegyik kösse meg a nem igazat beszélőt;
aki igazmondó, azt engedjék el."

A kötelek Varuna attribútumai, amelyek segítségével elkapja és megkötözi a rendjével szembeszegülőket. A kötelek az isteni mindenhatóságot szimbolizálják, és mindenhová elérnek, hogy megbüntessék az isten ellen vétkezőt (GOUDRIAAN 1978, 215–216). Természetesen nem elsősorban a fizikai valóságukban létező kötelekre kell gondolnunk, hanem egy olyan eszközre, amely az embert adott szavához, fogadalmához vagy általánosságban az igazsághoz köti és a Varuna által kiszabott rend fenntartására tudja kényszeríteni. Varuna ugyanis az az isten, aki mindezek felett őrködik, és akit leginkább az eskük és az igazság urának lehet nevezni a védikus pantheonban (THIEME 1971, 402), ahogyan ezt az *Atharva-véda* más himnuszai is szemléltetik (AV I, 10, 3; AV XIX, 44, 8 ab, AV VII, 83).

Érdekes kérdés, hogy a kötelek szabályozó vagy inkább büntető szereppel bírtak-e. Ha a himnuszban előforduló kifejezéseket tekintjük, mindkét funkció igazolhatónak látszik. Ennek bővebb vizsgálata természetesen egy külön tanulmány feladata lenne.

7. „Száz kötéllel zabolázd meg azt, ó, Varuna,
ne szabaduljon tőled a nem igazat beszélő, ó, emberfigyelő.
A gonosztevő hasát leeresztve üljön,
mint egy abroncs nélküli edény."

A vers utolsó két sora a hasvízkórban szenvedő bűnöst jellemzi, hiszen a betegség következtében az ember hasa hatalmasra növekszik, s amikor leül, a has előreesik és úgy néz ki, mint egy edény, amelyet nincs, ami összetart. Ezt a magyarázatot Sáyana kommentárja is megerősíti: a *sraṁsayitvā* szóhoz 'a hasvízkór következtében szétesett, elesett' értelmezést fűzi. A *Rig-* és az *Atharva-véda*ban előforduló szöveghelyek utalásain kívül az indiai orvoslás későbbi hagyományából is megtudhatjuk, hogy a hasvízkórt olyan betegségnek tartották, amelyet Varuna küld az általa őrzött világrendet megszegők számára (ZYSK 1985, 59–61). A bűn és a bűnösség fogalmát gyakran társí-

[6] Vö. Shakespeare Hamletjének szavaival: „...Mint kockajátszók hazug esküi..." (*Hamlet* III, 4, 46).

tották a betegség fogalmával, amelynek kiszabása Varuna dolga volt (KARAMBELKAR 1959, 127).

8. „Varuna, aki széltében-hosszában kiterjedt,
aki ugyanezen a helyen jelenvaló,
aki más helyen jelenvaló,
aki isteni és aki emberi."

vagy

8. „Varuna, aki az isteni és aki az emberi [világ számára kiszabott?]
parancsok és a tiltások felett,
megállapodások és azok megszegése felett,
[őrködik]."[7]

Ez a vers – mint ahogyan a kétféle fordítás is sugallja – szintén számos problémát vet fel. Többen különbözőképpen értelmezték. Az eltérő fordítások oka a *samāmyà-*, *vyāmyà-*, *saṁdeśyà-*, *videśyà-* szavakban rejlik. Boethlingk és Roth a *vyāmyā-* szót 'széltében haladónak', s ennek ellentétpárjaként a *samyāmyà-*t 'hosszában haladónak' fordítja. Whitney fordításában ugyanezeket a jelentéseket használja. A Monier-Williams szótár szerint a *samāmyà* 'hosszában haladót'; a *vyāmyà* 'keresztben haladót'; a *videśyà* a *saṁdeśyà*-val ('ide tartozó', 'itthoni') szemben 'idegent' jelent. Ezzel szemben Weber (idézi LOMMEL 1938, 459) a *samāmé*, *vyāmé* szavak 'összehúzódás és kitágulás során' fordítását adja és megjegyzi: „esetleg itt egyetértést és széthúzást" jelenthetnek.

A pétervári szótárban a *diś* ige és a *saṁ* prefixum együttesére a következő jelentéseket találjuk: 1. 'kioszt', 'parancsol', 'kiszab' azaz valamilyen magatartásra vonatkozó utasításokat; 2. 'rendelkezéstől függő' vagy 'szándékos'; 3. 'idevalósi'. A Monier-Williams szótár hasonlóképpen a 'kijelöl [feladatot]', 'parancsol', 'utasít' szavakkal fordítja az ige jelentését; a *saṁdeśyà* [mfn.] 'utasítva' vagy 'vezetve lenni' jelentéssel bír. Ezen jelentések alapján Lommel (LOMMEL 1938, 461) azt javasolja, hogy a *saṁdeśa* szóból kellene kiindulnunk és nem az igei alakot vennünk alapul. Így Varuna egy olyan isten, akinek parancsokkal, utasításokkal van dolga, azaz ezek megalkotója és ezek felett őrködik. A *videśa* szó, amely pedig csak látszólagos ellentétben áll párjával, azt a Varunát jelölheti, aki a tilalmakat, tiltott dolgokat kijelöli. Varuna tehát az isten, aki megszabja, hogy mit szabad és mit nem. Az elmondottakkal összhangban áll Weber fentebb ismertetett elképzelése is. Az *Atharvavéda* XVIII, 4, 70. [temetési] versében található párhuzam szintén megjegyzésre érdemes: „Szabadíts meg minket, ó, Varuna, minden kötelékünktől, amelyekkel a *samāmá*-hoz és a *vyāmá*-hoz kötve vagyunk."

Lommel értelmezésének helyessége több szempontból is igazolhatónak látszik. A kötelékek szimbolikus jelenléte az ember életében nemcsak védikus kori elképzelés, hanem az *Ótestamentum*ban is találunk erre példát: „A maga álnokságai fogják meg a istentelent és a saját bűnének köteleivel kö-

[7] A király és alattvalói viszonyát egymástól kölcsönösen függőnek képzelték el, amely szerződéseken, ígéreteken és megállapodásokon nyugodott (erről bővebben lásd SHARMA 1999).

töztetik meg" (*Péld.* 5. 22; Károli Gáspár fordítása); és „Fiam! ha kezes lettél a te barátodért, és kezedet adván, kötelezted magadat másért: Szádnak beszédei által estél tőrbe, megfogattattál a te szádnak beszédivel." (*Péld.* 6. 1–2; Károli Gáspár fordítása). A hasonlóság szembetűnő.

Ha a 8. verset az eredeti, elsőként fordított módon értelmezzük, egy másik problémával is szembekerülünk. A vers ugyanis sem formailag, sem tartalmilag nem kapcsolódik logikusan sem az őt megelőző, sem pedig az őt követő vershez. Az első öt vers során a költő Varunáról egyes szám harmadik személyben beszél, majd a 6. versben már meg is szólítja az istent. Ez a személyes hangvétel folytatódik a 7. versben is, ám a 8. vers visszatér a harmadik személy használatához, ami meglehetősen idegenül hat. A tartalmi probléma kulcsa abban rejlik, hogy míg a 7. versben már szó van a kötelekről, majd a 9. vers szintén említi azokat, a 8. egészen másról szól. Tartalma inkább kapcsolódik a Varuna mindenhatóságát, mindenütt jelenlévőségét megéneklő sorokhoz, amelyek a himnusz első felét képezik. Probléma az is, hogy a 9. vers (az elsőhöz hasonlóan) egy névmással kezdődik, ám az előző vers egyetlen szavára sem tudjuk vonatkoztatni. Ha azonban elfogadjuk Lommel fordítását, ez a probléma szintén megoldódni látszik. Arra is fontos emlékeznünk, hogy a *Paippalāda* recenzióban a versek sorrendje: 5, 8, 7, ami feltehetően nem véletlen. Ha ebben a sorrendben olvassuk a verseket sem tökéletes az összhang, de kevésbé tűnik értelmetlennek a szöveg (LOMMEL 1938, 461).

A *Paippalādában* elsőként, a *Śaunaka* recenzióban hatodikként szereplő vers a hetedik logikus bevezetőjének tűnik. A versek ilyen sorbarendezése kielégítően koherens szövegfűzést eredményez. Nem kevéssé fontos az sem, hogy talán az utolsó verset érintő problémákra is választ kaphatunk a versek sorrendjének átrendezésével. Az általunk javasolt sorrend tehát 5, 8 (második változat), 6, 7, 9.

9. „Mindezekkel a kötelekkel megkötözlek téged,
ó, ez és ez, ennek és ennek leszármazottja,
ennek és ennek anyának fia;
és azokat neked mind sorban kijelölöm."

Többen hangoztatták azt a nézetet, mely szerint a 9. vers eredetileg nem tartozott a himnuszhoz. Ezt a *Paippalāda* recenzió megint csak igazolni látszik, hiszen onnan hiányzik ez a vers. Lehetséges, hogy ennek a sablonszerű strófának a jelenléte a dalban a *Śaunaka*-iskola későbbi hozzátoldásának eredménye. Hasonló átokformulákkal még sokkal fiatalabb szövegekben is találkozunk (lásd erről WOJTILLA 1990).

Az is igaz, hogy ebben a versben újra más szemszögbe kerül előadó és címzett viszonya. Az eddig Varunához beszélő most egy emberhez fordul, aki lehet, hogy konkrét személy, de az sem elképzelhetetlen, hogy egy általános alany helyében áll. Így az elmondottak mindenkire vonatkozhatnak, aki Varuna szabályai ellen vét.

Annak ismerete, hogy ez a vers eredetileg is szerepelt-e a himnuszban, a himnusz egészéről alkotott felfogásunkon módosíthatna.[8] Erre választ talán az *Atharva-véda* vonatkozó részének sajnos még nem publikált orisszai kézirata tudna adni, ám egyáltalán nem biztos, hogy közelebb jutnánk a megoldáshoz.

Az általunk feldolgozott és a hagyomány szerint is ismert változat azonban tartalmazza a kilencedik verset, ennek megfelelően kevéssé tűnik hasznosnak bármiféle spekulatív elméletalkotás.

A szöveg egészére vonatkozóan általános volt az a vélekedés, mely szerint esetünkben két különböző himnuszt illesztettek össze – egy Varunát dicsőítő éneket és egy átokvarázslatot –, amelyeknek eredetileg semmi közük nem lehetett egymáshoz.

Roth, aki maga is lefordította a himnuszt, úgy gondolja, hogy ezt a Varunát szinte az egész védikus irodalomban legszebben dicsőítő költeményt egy átokszöveg bevezetőjévé alacsonyították le. Véleménye szerint a himnusz első részét (az első öt-hat vers) különböző régebbi versek töredékeiből állították össze, amelyekre a varázsszöveg felcicomázásához volt szükség (ROTH 1856, 28–31). Az említett versek azonban sehol máshol nem fordulnak elő (BLOOMFIELD 1897, 389).

Lommel (LOMMEL 1938, 462) szerint egyáltalán nincs ellentmondás a himnusz első részét képező, Varunát dicsőítő magasztos szavak és a második részben foglalt alantas átkozódás között. A védikus költőktől ugyanis egyáltalán nem állt távol egészen egyszerű stílusú kifejezéseket a költői ügyességet és gazdagságot kifejező strófák mellé állítani. A stílusbeli különbözőség tehát nem lehet ok arra, hogy megkérdőjelezzük a szöveg egységét. A himnusz mindemellett tartalmilag is egységesnek mondható: Varuna, mint a világrend őrzője, nem csupán a világ mint makrokozmosz felügyeletéért felelős, hanem az embereket érintő (mikrokozmikus) szabályok és ígéretek dolgában is fontos szerepe van. Az átkozódás pedig a büntetéssel való fenyegetés egy ősi formája.

Lüders szintén amellett érvel, hogy a tartalom nagyon is egységes, ám szó sincs átokszövegről, hanem a himnusz egy bíró figyelmeztető szavait énekli meg, aki az éppen esküt tenni készülő tanút inti az igazmondás fontosságára (LÜDERS 1951, 31). Ezen elmélet sarkalatos pontjának a harmadik vers utolsó sora látszik: „ebben a kis vízben ő elrejtőzött". Ez arra a már említett, később is meglévő szokásra utalhat, amely szerint az esküt tevő előtt egy vízzel töltött edény állt, amelyet az eskütétel során érintenie kellett. Lüders érvelését Thieme is elfogadja (THIEME 1973, 340).

A szöveg funkciójára vonatkozólag tehát többféle elképzelést is megismerhettünk. Tartalmát tekintve többen hangsúlyozták az itt megfogalmazott Varuna-istenkép és a 139. zsoltár keresztény istenképének különös hasonlóságát (SCHMIDT 1918, 305–306; THIEME 1973, 341). Valóban, Varuna, Jahvéhoz hasonlóan félelmetes és szeszélyes, emellett mindenható és minden-

[8] Mindazonáltal, ha feltételezzük, hogy a fentiekben kifejtett módon a versek sorrendje valóban megváltozhat, sokkal kevésbé tűnik nem ideillőnek az utolsó strófa.

tudó. Eszerint azonban Varunát nem lehetne befolyásolni, hiszen az mindenhatóságának korlátozását jelentené. Varuna, ahogyan az Aszurák mindegyike, a māyā hordozója, autonóm isten, ezért különféle mágikus praktikákkal lehetetlen a közelébe férkőzni. Fontos tudnunk, hogy az *asura* fogalom jelentése az Atharva-véda korára jelentős változáson ment keresztül. Ha a himnusz első felében nem is látjuk igazolva Schayer (SCHAYER 1924–1925, 265) azon megállapítását, hogy az aszurák ördögi démonokká süllyedtek le, akiket a mágia erejével lehetett befolyásolni, akkor sem zárhatjuk ki annak lehetőségét, hogy Varuna segített az őt dicsőítő áldozónak célja elérésében. Ha a védikus himnuszgyűjtemények egészének tartalmát tekintjük, isten és ember kapcsolata sokkal inkább személyesnek mondható, mint a kereszténység esetében. A védikus istennek szüksége van az emberi áldozatokra és dicsőítő énekekre, amelyek erőteljessé teszik.

S hogy visszatérjünk a tanulmány elején feltett kérdéshez: Varunát dicsőítő himnusz vagy átokszöveg? Nos, véleményünk szerint mindkettő egyszerre. Nem kell és nem is lehet választanunk a kettő között, hiszen azok szorosan kapcsolódnak egymáshoz, hűen és egyedülállóan színes módon tükrözve az ősi indiai szemléletet. A rituális cselekvés sikeres kimeneteléhez elengedhetetlen volt a segítségül hívott isten dicsőítése és ezáltal elért jelenléte. A himnusz kiváló példája lehet annak, hogy mindez hogyan valósult meg a gyakorlatban. Az első hat vers során a szertartást végző a szükséges dicséretben részesíti Varunát, hogy aztán, a himnusz második részében megnyerje céljának, és az isten erejének segítségével büntesse a gonosztevőt. Lüders elgondolása sem tűnik lehetetlennek, ám akkor – ahogyan korábban már utaltunk rá – feltételeznünk kell azt, hogy Varuna köteleinek szerepe most inkább csak fenyegető, mint büntető. Ellenkező esetben ugyanis nem kötözhetnének meg egy olyan embert, aki csupán esküttételre készül, így természetesen még nem tekinthető bűnösnek. Az az elgondolás, amely szerint a két rész nem tartozna szervesen egymáshoz vagy ellentétben állna egymással, a himnuszirodalom egészének szellemiségét tekintve, hibásnak látszik. Varuna önmaga is egy ambivalens isten, akinek mindenhatósága éppen az ellentétek teljességében rejlik (POLOMÉ 1983, 111). Nem helyes tehát úgy ítélkeznünk sem, hogy az átokmondás egy Varunával összeegyeztethetetlen, alantas dolog lenne.

Ahogyan a nyelvben, úgy az irodalomban is egy nép, egy történelmi korszak és annak meghatározó korszelleme tükröződik vissza. Így tehát, ha bármilyen nehézséggel találjuk szemben magunkat, mindig helyesebbnek látszik segítségül hívnunk ezt a korszellemet, mint elvesznünk a részletekben.

IRODALOM

BLOOMFIELD 1897 = Bloomfield, M.: *Hymns of the Atharva-veda.* [Sacred Books of the East Series. Vol. 42.] Oxford 1897.

DUMÉZIL 1958 = Dumézil, G.: *L'idéologie tripartie des Indo-Européens.* Bruxelles 1958.

EWA II = Mayrhofer, M.: *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Band II.* Heidelberg 1995.

GOUDRIAAN 1978 = Goudriaan, T.: *Māyā Divine and Human.* Delhi 1978.

KARAMBELKAR 1959 = Karambelkar, V. W: *The Atharvavedic Civilisation*. Nagpur 1959.

LOMMEL 1938 = Lommel, H.: Das Varuna-und Fluch-Gedicht Atharva-veda 4, 16. *ZDMG* 92 (1938), 452–463.

LOMMEL 1953 = Lommel, H.: Die Späher des Varuna und Mitra und das Auge des Königs. *Oriens* 6 (1953), 323–333.

LÜDERS 1951 = Lüders, H.: *Varuṇa I. Varuṇa und die Wasser*. Aus dem Nachlaß hrsg. von L. Alsdorf. Göttingen 1951.

MACDONELL 1897 = Macdonell, A. A.: *Vedic Mythology*. Strassburg 1897.

MYLIUS 1978 = Mylius, K.: *Älteste Indische Dichtung und Prosa*. Leipzig 1978.

POLOMÉ 1983 = Polomé, E. C.: Vedic Religion and Its Indo-European Background. In: *Dayananda Commemoration Volume*. Ed. by S. S. P. Sarasvati. Ajmer 1983, 108–116.

ROTH 1856 = Roth, R.: *Abhandlung über den Atharvaveda*. [Tübinger Universitätsschriften No. 5.] Tübingen 1856.

THIEME 1971 = Thieme, P.: The Aryan Gods of the Mitanni Treaties. In: Thieme, P.: *Kleine Schriften. Teil I.* Wiesbaden 1971, 396–412.

THIEME 1973 = Thieme, P.: King Varuṇa. In: *German Scholars on India. I.* Hrsg.: G. Diel. Varanasi 1973, 333–349.

SCHAYER 1924–1925 = Scayer, S.: Die Struktur der magischen Weltanschauung. *Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebeite* VI: 1 (1924–1925), 259–299.

SCHMIDT 1918 = Schmidt J.: Varuna és Jahve. *Akadémiai Értesítő* 29 (1918), 298–309.

SHARMA 1999 = Sharma, R. S.: *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*. Delhi 1999[2].

WHITNEY 1971 = Whitney, W. D.: *Atharva-veda-saṁhitā. Vols. I-II.* [Harvard Oriental Series. Vol. VII.] Delhi 1971[2].

WOJTILLA 1990 = Wojtilla, Gy.: Vaśīkaraṇa texts in Sanskrit Kāmaśāstra literature. In: *The Sanskrit tradition and tantrism*. Ed. by T. Goudriaan. Leiden–New York–Kobenhavn–Köln 1990, 109–116.

ZIMMER 1879 = Zimmer, H.: *Altindisches Leben. Die Cultur der Vedischen Arier nach den Saṁhitā dargestellt*. Berlin 1879.

ZYSK 1985 = Zysk, K. G.: *Religious Healing in the Veda*. [Transactions of the American Philosophical Society 75.] Philadelphia 1985.