

NEEVROPSKE VZPOREDNICE

PARALLELI NON-EUROPEI

R̥gvedske himne Varuṇi in vprašanje moralnosti v stari vedski religioznosti

Lenart Škof

The article discusses Varuṇa hymns of the R̥gveda and specifically the presence of moral consciousness within the vedic religion together with its impact on human religious life. A personal relation between the vedic poet Vasiṣṭha and the merciful and compassionate god Varuṇa as presented in the r̥gvedic hymns is also reflected.

1. Vasiṣṭha in himne Varuṇi

V zgodovini religijskih pričevanj najdemo enega največjačastnejših primerov v 86. himni iz 7. maṇḍale *R̥g-vede*, ki je posvečena bogu Varuṇi:¹

“Zares modri so rodovi z Njegovo močjo,
ki je razprl dva široka svetova,
odrinil visoka in vzvišena nebesa,
zvezdo in zemljo razširil.

In tako se pogovarjam s seboj:
kdaj bom znotraj pri Varuṇi?
Katero nesrdito žrtev naj okusi?
Kdaj bom v naklonjenosti izkusil njegovo usmiljenje?

Sprašujem se, o Varuṇa, greh želim videti,
približam se modremu, da bi ga vprašal,
enako mi govorijo tudi pesniki:
“ta Varuṇa se jezi nate!”

Kateri greh, Varuṇa, je bil največji,
zakaj si želel ubiti pesnika, prijatelja?

¹ Vse himne iz *R̥g-vede* (*R̥ksamhitā*) citiramo in prevajamo po sanskrtski izdaji: *R̥ig Veda, A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes*, ed. by B. A. van Nooten and G. B. Holland, Dept. of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, Cambridge, Mass. 1994. Prim. smo tudi izdaji: *Die Hymnen des R̥gveda I-II* (hrsg. von T. Aufrecht), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1955 ter *R̥gveda with Commentaries*, Vol. I-VIII (ed. by Vishva Bandhu), Vishveshvaranand Vedic Research Institute (VVRI), Hoshiarpur 1963-1966. Naši prevodi r̥gvedskih himn razen razvrstitve v štiri vrstice ne upoštevajo drugih metričnih lastnosti (število zlogov). O vedski in poznejši indijski metriki in problemih prevajanja vedskih himn prim. V. Pacheiner-Klander, *Staroindijske verzne oblike*, Ljubljana, ZRC SAZU, 2001. Za prevod iste himne prim. ista, *Kot bilke, kot iskre : izbor sanskrske lirike*, MK, Ljubljana 1973, 11 isl.

Povej mi to, ti ki si silen in nezmotljiv,
k tebi želim priti s poklonom brez greha.

Osvobodi nas grehov očetov,
ki smo jih storili mi s telesi,
osvobodi, o Kralj, kakor tatu živine,
kakor telička vrvi, Vasiṣṭho.

To ni moj razum, o Varuṇa, ta zapeljanost,
pijača, jeza, kocke, nerazumnost.
Starejši je za žalitve mlajšega kriv,
celo spanje ni čuvar nepravčnosti.

Milostljivemu bi služil kakor hlapec,
božanstvu silnemu brez greha.
Nespametne Bog naklonjen je podučil,
pametnemu modrejši pomagal k bogastvu.

Ta hvalnica naj bo zate, samodelujoči Varuṇa,
naj ti bo lepo položena na srce,
v pokoju in delu naj nam bo blagoslov,
obvarujte nas vselej z vsem dobrim.”

V tej himni vedskemu bogu Varuṇi se skriva ena izmed zanimivejših posebnosti vedskega obdobja. Iz religioznosti, ki živi z daritvami in žrtvovanji v svetu zahvale številnim bogovom in ki je globoko vkoreninjena v kozmični red dnevo in noči ter letnih časov, religioznosti, ki želi ta red vzdrževati z natančno izpeljanimi obredi in služenjem bogovom, iz tega sveta se kakor neka posebnost vzdiguje poglavje, ki ga v zgodovini vedske religije povezujemo z vedskim pesnikom Vasiṣṭho. Vasiṣṭha je avtor himn, ki so zbrane v 7. krogu (maṇḍali) zbirke himn *Rg-vede*. Med njimi posebej izstopajo prav omenjene himne Varuṇi, v katerih se prvič v zgodovini indoevropske religioznosti srečamo z odnosom med trpečim človekom, polnim zavesti krivde in Bogom: ta Bog je varuh kozmičnega reda, vendar obenem Bog-poslušalec človeka, h kateremu se človek obrača z naklonjenostjo, ljubeznijo in ne le iz strahu, Bog, ki je pravičen, a obenem usmiljen.

Pesnik Vasiṣṭha je osebnost izjemnega pomena, ko se sprašujemo o začetkih in hkrati prvih potrebah človeka, da bi z besedami izrazil zaupanje v Boga. Zaupanje, ki raste iz neke, morda antropološko nedokazljive notranje potrebe, vendar tako prisotne v ljudeh - potrebe *odnosa* do drugega, to zaupanje se skozi zgodovino religijske in filozofske misli kaže kot izkazovanje ljubezni do Boga (v Indiji je to pozneje religioznost predanosti enemu Bogu - bhakti) in sočloveka ter hkrati skrivnostna vera v Božje usmiljenje. Vendar je naše vprašanje zavito v celo vrsto podvprašanj, ki jih je treba najprej tematizirati, da bi lahko prišli do himne, ki smo jo zapisali v uvodu v to poglavje.

Vprašati pa se moramo, kakšen bog je Varuṇa. Vemo, da vedsko obdobje indijske religije slovi po svoji mnogoboštveni naravnosti, da igrajo različni bogovi (med njimi je vsekakor najpomembnejši Indra, nacionalni bog vedskih Arijev) vsak zase izjemno

pomembno vlogo ter da je vedska religija eno najstarejših religioznih pričevanj človeka nasploh. Mnogoboštvenost se seveda izraža v mnogih poteh in načinih, s katerimi vedski človek v himnah zapisuje pota svoje človeške usode, življenja v okviru kozmičnega reda, ki prežema in obdaja vse, kar je, ki stvari določa v njihovi medsebojni povezanosti v kozmosu. V tem okviru se v *Vedah* pojavlja tudi bog Varuṇa, ki je, kakor bomo videli, ravno čuvar kozmičnega reda, vendar je pot do njega drugačna, kakor do drugih bogov. To drugačnost je utemeljil ravno pesnik Vasiṣṭha, ki ga R. N. Dandekar tako šteje za prelomnico v zgodovini indijske religije in ga, kar je za nas še pomembneje, šteje tudi za začetnika, v smislu določene interpretacije seveda, posebne vrste indijske religioznosti, ljubeče predanosti bogu oziroma religioznosti 'bhakti'.

Dandekar² v svoji kratki študiji opozarja na pomembno vlogo Vasiṣṭhe (in kroga ljudi, ki so ustvarjali z njim) v kulturni zgodovini Indije. Dandekar vidi eno izmed velikih zaslug Vasiṣṭhe v pomiritvi spora med vzhajajočim kultom Indre ter starejšim kultom Varuṇe. To prizadevanje je po njegovem mnenju vidno predvsem v himnah 82-85 sedmega kroga *Ṛg-vede*, ki so vse posvečene obema bogovoma. Vemo, da je vedski bog Indra najpomembnejše božanstvo tega časa in da je božanska figura, kakršen je Varuṇa, temu gotovo predstavljala določeno nasprotje in nevarnost. Vseeno je vprašljivo Dandekarjevo prepričanje, da je Varuṇa starejši bog.³ Toda za nas je pomembnejše Dandekarjevo vztrajanje pri njegovi zvezi s porajanjem religioznosti bhakti, ki bo, kakor bomo videli, igrala eno pomembnejših vlog v nadaljnjem razvoju indijske religije kot celote. Tu so v ospredju himne 86-89 iz 7. kroga *Ṛg-vede*. V njih so po Dandekarjevem mnenju vidne "najzgodnejše jasne literarne sledi nauka o bhakti".⁴ Tu pa so v ospredju poteze, ki jih zasledimo v odnosu pesnika do boga Varuṇe. Vse pomembnejše značilnosti tega odnosa namreč napotujejo na razmislek, ali ni v tem odnosu že prisotna - v svojih zametkih in v elementarni obliki - religioznosti bhakti.

Dandekar bhakti definira kot spoznanje "predanega oz. bhakta o ogromni distanci, ki ga ločuje od Boga", potem kot odnos "neprekosljive veličastnosti Boga nasproti njegovemu ponižnemu stanju" ter "notranje sile na strani bhakta, da bi ustvaril neko vrsto osebne skupnosti z Bogom, ne glede na to distanco".⁵ V tem smislu interpretira Dandekar Vasiṣṭhovo prizadevanje kot trud, da bi ustvaril osebno povezanost oz. skupnost s svojim izbranim božanstvom (*iṣṭa devatā*), Varuṇo. Varuṇa je tudi tisti bog, ki je pesniku naklonil milost govora oz. pesniške besede ter pesnika povzdignil v posvečenega poznavalca božanskih skrivnosti, ršija.⁶ Tisto, kar za Dandekarja presega splošno vedsko značilnost usmerjenosti k božanskemu, pa je ravno trud, da bi velikansko distanco in veličino boga Varuṇe, "ki je razprl dva široka svetova" (RV 7, 86, 1b), premagal in postal njegov *prijatelj* ter izkusil njegovo usmiljenje in naklonjenost.⁷ Pozneje bomo videli, kako pomembna in obenem posebna poteza je to, če imamo pred seboj religioznost vedskega človeka. Naslednja, morda odločilna poteza, ki po eni strani zaokroži to tendenco, po drugi strani pa nas sooči s težavnimi vprašanji o grehu in krivdi v zavesti

² Prim. R. N. Dandekar, *Varuṇa, Vasiṣṭha and Bhakti*, Centre of Advanced Study in Sanskrit - Univ. of Poona, Poona 1991, 77-82.

³ Prim. M. Ježić, *Ṛgvedski himni*, Globus, Zagreb 1987, 97-99 - o razvoju vedskega panteona. Indra je tako že indoiranski, Varuṇa šele indijski-vedski bog.

⁴ R. N. Dandekar, n. d., 77.

⁵ Prav tam.

⁶ Prim. n. d., 80.

⁷ Prim. n. d., 78.

vedskega človeka, pa so tisti odlomki, ki človeka ravno prikazujejo nevrednega v moralnem smislu, da bi bil deležen te skupnosti. To je zavest greha/prestopka ter krivde ob tem. Vasiṣṭha se svojih grehov kesa in pričakuje odpuščanje in Božje usmiljenje. Takšna religioznost se, kakor bomo videli, zbira okrog Božjega usmiljenja, ki človeku, ki se zaveda svoje krivde, tudi pomaga. "Vasiṣṭha se želi popolnoma predati usmiljenju Varuṇe"⁸ in verjame v sočutje, ki ga Varuṇa izkazuje ljudem. V tej dvojnosti (krivda in kesanje) in hkratni celotnosti psihologije pesnika Vasiṣṭhe (napotenost in zaupanje v Božje usmiljenje in sočutje), kakor je izražena predvsem v že omenjenih himnah 86-89, se torej za Dandekarja kažejo vsi pomembnejši obrisi religioznosti bhakti.⁹

S. R. Goyal v svoji zgodovini staroindijske religije takole citira Radakriṣṇanove besede: "[...] če pomeni bhakti vero v osebnega Boga, ljubezen zanj, posvetitev vsega služenju njemu in doseganje mokše ali svobode z osebno vdanostjo, imamo gotovo vse te elemente v čaščenju Varuṇe".¹⁰ Goyal omenja še vrsto drugih zgodovinarjev religije, ki so bili enakega mnenja. S. Pande kot morda najbolj prepričana interpretka povezave med Varuṇo in bhaktijem nasploh, našteva vrsto elementov, ki jih je najti v vedski religiji in ki napotujejo na poznejšo religioznost bhakti.¹¹ Dileme o tem, kako in če sploh je Varuṇa **dejansko** povezan s poznejšimi elementi čaščenja bogov skozi bhakti ali predanosti nemu Bogu pa po našem mnenju stopijo v ozadje, ko si zastavimo vprašanje, kakšen motiv in kakšna (etična?) zavest sta v izvoru tega motiva potrebna, da se človek od zahvale bogovom, ki ga spremljajo v vsakdanjem življenju,¹² zdaj obrne - v kvaliteta-

⁸ Prim. n. d., 79.

⁹ Bhakti (M. Monier-Williams ima za glagol *'bhaj' pomeni 'razdeliti', 'deliti', 'častiti', 'občudovati'; A *Sanskrit - English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi 1999) se v *R̥ksam̐hiti* ne pojavlja v pomenu, kot ga ima pozneje v hinduizmu (v himnah 1,127,5; 1,156,3 ter 8,27,11 srečamo izraze 'bhaktaye', 'bhakta/abhakta' ter 'bhajāmahe'). V *Śvetāśvatara upaniṣad* 6.23, ki pa spada med mlajše *Upaniṣade*, kjer so že izražene teistične tendence v razvoju indijske religioznosti, srečamo besedo bhakti v besedni zvezi 'devabhakti' in 'gurubhakti', ki kot izraza naklonjenosti in ljubezni do Boga pomenita dve poti k spoznanju Božjega bistva. Olivelle omenjena izraza prevaja z "ljubezen do Boga" ter ljubezen nasproti učitelju ("love for God" ter "love towards teacher"; *Upaniṣads* [tr. by P. Olivelle], Oxford 1996, 265).

V naši razpravi se neposredno ne bomo dotikali stare iranske religije. Razlogi bodo deloma pojasnjeni med tekstem z analizami 'asurske' narave Varuṇe, ki v iranskem okviru nima ustreznega boga, kakor vedskemu Mitri ustreza avestski Miθra, drugi razlog za odsotnost analiz je tudi narava himn (*gāṇā*) ter yaštov iz Aveste, pri katerih neposredno ne moremo govoriti o kategorijah tožb, kakor pri himnah Varuṇi (ki so, to moramo še enkrat poudariti, po tej plati dejansko posebnost tudi za staro vedsko religijo!). Vseeno moramo omeniti mesta, ki v stari iranski religiji izkazujejo močno religijsko-antropološko izročilo. Predvsem je to Y. 29, 1 (*Yasna*, najstarejši del *Aveste*), t. i. "Tožba goveda": "Vam se je potožila duša goveda: za koga ste me ustvarili? Kdo me je oblikoval? Uboji, nasilje, privezovanje, okrutnost in surova moč so prišli nadme [...] Nobenega drugega pastirja nimam razen vas [...]" (cit. iz: M. Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments* I, Kohlhammer, Stuttgart 1996, 219 isl.) Govedo, ki toži Ahuri Mazdi in Aši zaradi slabega ravnanja bodisi razbojnikov bodisi lastnikov, je tu poleg izrazite note o zaščiti živali pred nasilnostjo človeka, predvsem "simbol življenja" in kot takšno je govedo sveto (Hutter, prav tam). V Y. 32, 9 posameznik joče k božanstvu Ahuri Mazdi in Aši Vahišti, Y. 33 je primer individualne molitve in prošnje za usmiljenje ter prijateljstvo z Bogom (komentator jo primerja z Davidovimi psalmi - gl. *The Zend-Avesta*, Part III, tr. by L. H. Mills, Motilal Banarsidass, Delhi, 1994 [1887; Sacred Books of the East, Vol. 31]), posebej pomemben pa je Yt. 10 ("Mihir yašt"), kjer je bog Miθra z molitvijo in prošnjo nagovorjen kot usmiljeni, milostni Bog, ki pomaga, vendar tudi mogočni Bog, ki ima vso oblast nad resnico in vidi vsako laž in prestopke oziroma prelomitev dane besede. Seveda s tem puščamo ob strani tudi celotno področje greha (*drug*) v *Avesti*.

¹⁰ S. R. Goyal, *A Religious History of Ancient India* (Volume One), Kusumanjali Prakashan, Meerut 1984, 92.

¹¹ To so občutki pravičnosti, milosti, kesanja, izpovedi grehov, odpuščanja grehov, občutka za skupnost z božanstvom, njegova vseprisotnost in imanenca (prav tam).

¹² Vedski človek je poznal žrtvovanske obrede (*iṣṭa*) ter darovanje (*pūrta*). Med žrtvami so bile obvezne (*ni-tya*), ki jih je bilo potrebno prinesiti, prigodne (naimitika) ter poljubne (*kāmya*). "Nujne žrtve so človekov

tivno *drugačnem* odnosu - k bogu Varuṇi, kakor ta obrat zasledimo v nekaterih najpomembnejših ṛgvedskih himnah temu bogu. Dandekarjevo razmišljanje o religioznosti bhakti nam torej odpira *prostor*, kjer si bomo zastavili vprašanje porajanja in značilnosti odnosa med pesnikom in Varuṇo (ter v manjši meri tudi z Ādityami, Somo, Agnijem in Rudro). Ko govorimo o odnosu in kvaliteti le-tega, ne moremo mimo interpretacije J. Gonde, ki v svojem delu *Die Religionen Indiens I* takole označi značaj tega odnosa v *Vedah*: "Skoraj nikoli ne velja greh na sebi kot zločin proti bogovom. Grešnik ne vstopa osramočen ali skesan pred osebnega in kot etično moč mišljenega Boga, s katerim stoji v etičnem odnosu. Odnos med obema je bolj podoben tistemu, ki je na zemlji med podložnikom in kraljem ali sodnikom [...] celo kjer so ti (bogovi namreč; op. L. Š.) mišljeni kot osebe, niso nikakršne etične veličine. V kultu Āditiy (Varuṇova skupina, pred katerimi se želi človek pojaviti 'brezgrešen') pa etični odnos izstopa močnejše; ta pa je vseeno samo aspekt neke splošne povezanosti norm."¹³ Gonda opozarja tudi na pogosto zavajajoče prevode, ki se zaradi obremenjenosti z današnjim razumevanjem moralnosti velikokrat oddaljujejo od smisla vedskih izrazov in s tem seveda napotujejo na nepravilna tolmačenja mnogih mest. Vprašanja in pripombe, ki jih podaja, so seveda popolnoma upravičeni, ko se sprašujemo o *bistvu* vedske religije. Vendar je težko v celoti pritrditi skepticizmu, ki preveva njegove misli o vedski moralnosti. Morda je ta skepticizem mogoče preseči z drugače postavljenim vprašanjem - o človeku kot subjektu takšnega religioznega delovanja, **ki prek temeljnega občutja medčloveškega so-bivanja** odpira antropološko-etično področje, ki je bilo morda nekoliko zapostavljeno pri interpretaciji vedskih himn in vedskega človeka nasploh. Tu se stikajo religija na eni in antropologija z etiko na drugi strani. Morda ni preuranjena in pretirana trditev, da je človek vedskega obdobja poleg nedvomno močne navezanosti na vsakodnevno ohranjanje kozmičnega reda prek žrtvovanja, zahvale in daritev bogovom, razvijal (ker je v njej živel) tudi razsežnost, ki neizbežno vodi v vzpostavitev in zametke sistema moralnosti. Življenje v skupnosti ljudi, iz katerega prihajajo poglavitni impulzi v smeri (usmiljenega, sočutnega, dobrohotnega) delovanja bogov, v tem primeru Varuṇe, je dalo pečat odnosom, ki so zapisani v himnah. Na to napotuje tudi Varuṇova kraljevska nara-va. Prav tako so ti odnosi že vsebovani v uporabi besed, ki jih srečujemo v himnah (priateljstvo, tovarištvo, zavezništvo idr.) in katerih uporaba je zaznamovana z neizbrisnim pečatom investicije temeljne človekove emocionalnosti. Transparenca božjega bistva je namreč vselej pogojena z določeno transparentnostjo medčloveških odnosov. Zato se želimo v nadaljevanju ravno vprašati, v kakšni obliki in katere elemente teh odnosov lahko zasledimo že v najzgodnejšem vedskem obdobju. Tako si lahko tudi pojasnimo potrebo, ki je ljudi še pred koncem vedskega časa (v mislih imamo okvir nastanka mlajših *Upaniṣad* - *Kaṭha*, *Muṇḍaka* in *Śvetāśvatara*) gnala k temu, da je iz množice bogov že skoraj izstopil osebni Bog, ki mu je bilo mogoče izkazati naklonjenost in ljubezen in od katerega se je tudi pričakovalo, da nam bo v naših najtežjih trenutkih s svojim usmiljenjem ter z milostjo tudi pomagal.

dolg bogu. Z njimi se odkupi ter bogovom vrača dolg za njihova dobra dejanja." M. Ježić, *Pojam praštanja u brahmanizmu i kršćanstvu*, v: *Praštanje*, Vijeće za pravdu ..., Split 1995, 119.

¹³ J. Gonda, *Die Religionen Indiens I*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1960, 40-41. Gonda tu še posebej poudarja aspekt, ko je v *Brāhmaṇah* greh storjen že takrat, ko je prišlo do napake pri obredu. Toda v *Brāhmaṇah* Varuṇa nima več takšne vloge, kot jo ima v ṛgvedskih himnah.

2. Varuṇa - vedski bog

Varuṇo najprej in predvsem povezujemo s skupino Āditiy. Kot sin Āditi ('āditi' = 'nevezanost', kot boginja je Āditi mati skupine Āditiy, religijsko-zgodovinsko pa mlajša od njenih 'sinov')¹⁴ pripada skupini Āditiy. Med Ādityami, katerih število v vedskih spisih variira med šest oz. sedem in tja do dvanajst, izstopajo posebej trije bogovi: Varuṇa, Mitra in Aryaman (za njimi pa Bhaga - 'Sreča',¹⁵ Aṃśa - 'Delež' in Dakṣa - 'Spretnost', katerih vloga in pomen pa sta v primerjavi s prvimi tremi zanemarljiva). Med temi tremi sta zopet pomembnejša Mitra (bog 'Dogovor') in Varuṇa (bog 'Resnična beseda'),¹⁶ ki večinoma nastopata v paru, pri čemer je Varuṇa kot objekt čaščenja pomembnejši. Āditye so bogovi, ki vidijo tisto, kar je dobro in slabo, so skupina bogov, ki ima med vsemi vedskimi bogovi največjo moč nad človeškimi dejanji. Lüders tako pomen imena 'āditi' povezuje tudi z "osvobojenostjo od vezi fizičnega trpljenja ali moralne krivde".¹⁷ Aryaman, ki mu je posebno obravnavo skupaj z Mitro posvetil P. Thieme, je zanj bog 'Gostoljubnost'.¹⁸ Najpomembnejša vzporednica indijskim Ādityam sta iranska bogova Ahura Mazda in Miθra ter skupina 'svetih nesmrtnikov', ki se imenujejo Aməša Spənta.¹⁹ Vendar ostaja dejstvo, da Varuṇa v stari iranski religiji in mitologiji nima ustreznega božanstva in himn, ki bi prinašale vsebine himn posvečenih Varuṇi.

Kozmološka slika starega Indijca deli svet na zemljo (*pr̥thivī*), medprostor (antarikṣa) ter nebo (div). Nebesni svod je zadnja vidna meja med vidnim in onstranskim - nevidnim svetom. Zemlja je v mlajših kozmologijah štirikraka in je z vseh strani obdana z oceanom, ki obkroža zemljo, pri čemer so nebeške vode oz. ocean zopet različne od teh voda.²⁰ Tako zemlja kot nebo se potem (RV 1, 164, 6) zopet delita v tri dele, skupaj šest. Varuṇa je v skladu s to delitvijo nebeški bog.²¹ Njegovo prebivališče je v tretjem področju delitve sveta. Varuṇa je antropomorfno predstavljeni bog: njegovo oko je sonce, ima obraz, roke, noge, stopala, se premika, je, pije, sedi. Varuṇa vidi daleč in ima tisoč oči. Njegovo prebivališče v najvišjih nebesih je zlato in skupaj z Mitro ima 'oglednike'

¹⁴ Prim. H. Lüders, *Varuṇa I*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1951, 7.

¹⁵ Bog 'Sreča(?)', oz. 'Dobri darovalec' (Lüders). Prim. slovanski izraz 'boga'. Ostali Āditye, ki se omenjajo, so še: Tvaṣtar, Savitar, Puṣan, Śakra, Vivasvat, Viṣṇu.

¹⁶ Poimenovanje "Wahrheitswort/True speech" za Varuṇo P. Thiemeja (*Mitra and Aryaman*, Opera Maiora [hrsg. von W. Knobl und N. Kobayashi], Hozokan Publ. Co, Kyoto 1995, 255), ki je združil etimologijo Meilleta ter boga 'prisega' Lüdersa (Varuṇa kot 'Eidgott': *Varuṇa I*, 28). Mitro je z 'dogovorom' poimenoval Meillet (glej Thiemeovo razpravo *King Varuṇa*, v: isti, *Kleine Schriften II* [hrsg. von R. Söhnen -Thieme], Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1995, 1087) v razpravi iz *Journal Asiatique* 10 (1907). Ime Varuṇe je Meillet v omenjenem članku izpeljal kot 'red/zakon'. Že H. Oldenberg (*Die Religion des Veda*, Wilhelm Hertz, Berlin 1894, 186, op. 1) razume Mitro kot "utelešenje pogodbe, prijateljske zveze". Izvor tega poimenovanja Oldenberg vidi v zgodovini, povezani s čaščenjem Mitre: "Bog Mitra je bil že v indoiranskem času pozvan pri sklenitvi pogodb in prijateljskih zvez." (Prav tam.) O Mitri in Varuṇi prim. G. Dumézil, *Tridelna ideologija Indoevropejcev* (prev. B. Rotar), Založba ŠKUC (Studia humanitatis), Ljubljana 1987, 68-70.

¹⁷ H. Lüders, n. d., 7.

¹⁸ Prim. P. Thieme, n. d. Prim. Dumézilovo polemiko o Aryamanu kot bogu gostoljubnosti, v: Dumézil, n. d., 114-127 (pogl. "Aryaman in Paul Thieme").

¹⁹ Prim. M. Ježić, *Rgvedski himni*, 55.

²⁰ Pri tem ni mogoče potegniti razločne meje med mitskim in dejanskim oceanom. Stari Indijec je zemljo omejil z vodami, pri čemer ni nujno, da so te vode že predstavljale indijski ocean, ki v najzgodnejšem času priseljevanja še ni bil dosežen in poznan. Ko pride do te evidence - da je Indija polotok, je morje na severu ostalo ravno zaradi prejšnje kozmološke slike o štirikotni ploskvi, zemlji. Glej H. Lüders, n. d., 102-111.

²¹ Predstavitev Varuṇe povzemamo po A. A. Macdonellu (*Vedic Mythology*, Motilal Banarsidass, Delhi 1995).

(*spāśaḥ*), ki vidijo sleherni dejanje ljudi in bogov in skupaj s soncem 'poročajo' Varuṇi v njegovem najvišjem prebivališču. Verjetno je podlaga predstave t.i. oglednikov v številnih zvezdah, četudi Ṛg-veda neposredno ne potrjuje teh domnev. Varuṇa je pogosto imenovan kralj (*rājan*) ter univerzalni monarh oz. vsevladar (*samrāj*). Varuṇovo gospodarstvo pa je izraženo skozi njegovo moč - *māyo*. *Māyā* je moč, s katero bog 'meri' zemljo s soncem kakor z merilom.²² Kajti Varuṇa (in Mitra) pošilja(ta) na pot sonce. Varuṇa je torej veliki gospodar zemlje in nebes, saj je s svojo močjo oboje ustvaril in ju razločil. Rta, kot red in s tem vsi naravni pojavi so pod nadzorom obeh, Mitre in Varuṇe. Zanimivo je, da v zvezi z Varuṇo v *Ṛg-vedi* ne najdemo nobenega mita, v himnah, posvečenih Varuṇi, pa tudi ni opaznih sledi kulta, ki bi ga ob molitvah oziroma recitacijah himn opravljali v njegovo čast.

Varuṇa pa je tisti bog, ki ga povezujemo z vodami. Zasluga H. Lüdersa je, da je pokazal vso pomembnost te zveze. Za zadnjim nebeškim obodom (troja nebesa so eno nad drugim) so namreč nebeške vode, ki so imenovane bodisi morje ali pa reke (*sindhu*, sedem rek, ki se steka v eno). Dež, ki potem pada na zemljo, je 'nebeški dež', v nebeških rekah pa se pretakajo mleko, med in soma. Zato je treba zaloge teh voda stalno dopolnjevati, temu pa služi darovanje pijače some.²³ V najvišjih (tretjih) nebesih (*svarṇara*) pa je večni vrelc vodá. Varuṇa je torej povezan z vodami, ni pa identičen z njimi, kakor je Agni npr. bog-ogelj. Varuṇa je povezan tudi z 'rto'. Rta je za Lüdersa primarno 'resnica'²⁴ in ne samo 'red' oz. 'zakon' (kozmični, ritualni ter moralni), kakor jo je razumel H. Oldenberg. Zveza med rto kot resnico in vodami pa je v tem, ko je sedež rte prav večni izvir v najvišjih nebesih. Resnica prebiva v nebeškem vrelcu, zato mora biti tudi tisti, ki varuje resnico, Varuṇa, prisoten v vodah.²⁵ Rta je je torej sam izvor sveta, tisti, ki ta izvor varuje in mu vlada, pa najvišji in najmočnejši. Od tod tudi eden od smislov poimenovanja Varuṇe kot kralja oziroma monarha.

Rta, katere vladar je Varuṇa, pa ima kot resnica in širše kot red kozmosa vendarle najtesnejšo zvezo z vsemi kozmičnimi dogajanja - od vsakodnevne prihoda sonca in s tem izmenjavanja dnevov in noči preko temu ustreznega ritualnega dogajanja, ki se izraža skozi red žrtvovanj, do (moralnega) reda v življenju človeka. Tako se tudi za Lüdersa skozi omenjena dogajanja rta prikazuje kot resnica, ki v sebi skriva tudi "magično delujočo kozmično potenco"²⁶ kot središče tega dogajanja.

Varuṇa je kot bog, ki ga najpogosteje povezujemo z moralnostjo v *Vedah*, v tem smislu nad vsemi ostalimi božanstvi. Njegova jeza zaradi izrečene laži, storjenega greha, njegovo kaznovanje (bolezní, iz njegove zveze z vodami je to vodenica!), so pogosti motivi v himnah. Varuṇa grešnike zveže z 'vezmi' (*pāśāḥ*). Toda Varuṇa je tudi usmiljen do tistega, ki se kesa. Tako nas odveže vezi in s tem grehov. S svojo močjo lahko podaljša življenje ali pa nam ga vzame. Skupaj z Mitro tako Varuṇa vzpostavlja polje pravičnosti, ki se kaže skozi oblast nad sklepanjem dogovorov, nad resnico in lažjo. Vloga Mitre je pri tem dogajanju omejena na spoštovanje dogovorov, medtem ko Varuṇa kaznuje vsak

²² Prim. M. Ježić, n. d., 57.

²³ Prim. H. Lüders, n. d., 10-11. O ṛgvedski kozmologiji in mitološki gori Meru oz. Sumeru pri Indijcih, ter o indoevropskih in ožje slovenskih vzporednicah prim. Z. Šmitek, *The Image of the Real World and the World Beyond in the Slovene Folk Tradition*, v: *Studia mythologica Slavica II*, ZRC SAZU, Ljubljana 1999, 161-195; za indijsko kozmologijo gl. posebej str. 180-81.

²⁴ Prim. n. d., 13-14 ter isti, *Varuṇa II*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, 402-406.

²⁵ Prim. n. d., 25.

²⁶ N. d., 405.

prestoppek/greh. Varuṇa je nevarnejši, s svojim očesom (soncem) vidi vse.²⁷ Bog 'Resnič-na beseda' (Thieme) je torej tisti, pred katerim ni mogoče pobegniti.

Varuṇa je torej bog, ki iz vedskega 'panteona' izstopa v več smereh. Najbolj v tej, ko ga pesniki povezujejo z izjemno močjo, ki jo izkazuje nasproti ljudem (v himnah, ki so mu posvečene v 7. krogu). Toda njegov karakter nosi v seboj poteze, ki si jih je treba še podrobneje predstaviti. Varuṇa kljub omenjenim atributom v *Vedah* ne nastopa kot vrhovni bog. Nevprašljiva je njegova izjemna etična moč, (moralna) moč vladarja in kralja, toda 'asurska' narava (*asurya*), ki prihaja na dan skupaj z njegovo močjo, lahko pokaže, kakšno je mesto Varuṇe v vedskega 'panteonu'.

a) Varuṇa kot asura

Dandekar²⁸ ime asura izpeljuje iz 'asu', kar naj bi izvorno pomenilo življenje, dihanje, skrivnostno moč, substanco, ki se jo lahko uporabi v dobre in zle namene. Mayrhofer se navezuje na to etimologijo in 'asurah' (prid. 'mogočen'; m. 'Gospod'; pozneje 'zli duh') povezuje z asuh (iz *ṇsu-) kot "povečano življenjsko silo".²⁹ To je sila, ki nevidno deluje v vseh naravnih pojavih, in Varuṇa je potemtakem tisti, ki poseduje moč v največji meri.³⁰ Ta moč asure je njegova čudežna in stvariteljska moč 'māyā', s katero vlada vsemu svetu. V himni *Rg-vede* 5, 85, 2-6 je to delovanje 'asurskega' Varuṇe (in človeško čudenje nad njim) zelo nazorno opisano: on je tisti, ki je dal mleko v kravo, tisti, ki je v drevesih razprostrl zrak, izraz njegove nedoumljive māyā pa je ta, ko se pesnik čudi njegovemu delovanju, saj vode, ki se izlivajo v morje, tega nikoli ne napolnijo.³¹

F. B. J. Kuiper je v prvem delu svoje knjige *Varuṇa and Viduṣaka*,³² Varuṇo predstavil kot asuro "par excellence". Problem, ki vodi njegovo razpravo, je ravno v dvojnosti njegove narave, saj je kot najpomembnejši izmed Āditiy v poznejših vedskih spisih (*At-harva-veda*) 'deva' ('bog'). Kako razumeti to dihotomijo v njegovem značaju?

Mesta, kjer je Varuṇa imenovan asura, niso številna.³³ Na dveh mestih sta Mitra in Varuṇa celo obenem imenovana asura in deva.³⁴ Kuiper iz tega sklepa, da obstajajo nekateri bogovi (deva), ki so tudi asure. Najbolj znan nasprotnik asur je seveda Indra, ki je v boju premagal sovražnika - zmaja/kačo (*ahi*) in osvobodil vode izpod njegove oblasti.³⁵ Nedvomno negativno naravo asur v obdobju po vedskih himnah gre po Kuiperju pripisati potrebam pesnikov-vidcev tega zgodnjega časa: v zgodnji dobi je bilo namreč potrebno vzdrževati določeno konstruktivno napetost med dvema vrstama

²⁷ Prim. P. Thieme, n. d., 255.

²⁸ Prim. R. N. Dandekar, *Asura Varuna, v: Annals of the Bhandarkar Oriental Research Insdtitute (ABORI) XXI* (1940), Part III-IV, 157-191.

²⁹ M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen/ A Concise Etymological Sanskrit Dictionary* (Bde. I-IV), Carl Winter, Heidelberg 1956-1980.

³⁰ R. N. Dandekar, n. d. 180

³¹ Prim. RV 5, 85, 2ab ter 6cd.

³² Prim. F. B. J. Kuiper, *Varuṇa and Viduṣaka (On the origin of the Sankrit drama)*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1979.

³³ 2, 28, 7; 1, 24, 14, 8, 42, 1; 2, 27, 10; 10, 132,4; 5, 3,3; n. d., 6. Na nekaj mestih je Varuṇa 'āsura' (3, 29, 11; 5, 40, 5,9; 5, 85, 5 ter 10, 131,4). A. Bergaigne obliko 'āsura' pri Namuciju (10, 131, 4) in Svarbhānuju (5, 40, 5) povezuje z možnostjo, da sta otroka Asure (*La Religion Védique III*, Paris 1963, 70). Prim. 5, 85, 5, kjer je v zvezi z Varuṇo uporabljen izraz "āsurasya".

³⁴ RV 7, 65,2 ter 8, 25, 4.

³⁵ To dogajanje je predstavljeno v znameniti himni RV 1, 32.

božanskih bitij, asurami in devami, in ta spor je bil pogoj za "nastanek ter ohranjanje sveta",³⁶ medtem ko je poznejši razvoj (že v *Brāhmaṇah*, ki so jih pisali teologi) poražene asure pregnal iz tega sveta v temo, v demonsko.³⁷ Kozmogonija in miti, povezani z njo, kažejo ravno to: gora/gmota (*parvata*) zraste iz prvotnih voda. Ta gora vsebuje življenje, vodo, svetlobo, toda le v potencialnosti, v kateri jo zadržuje zmaj/kača oziroma 'odpor/zapreka' ('vṛtra', n., personificirano v 'Vṛtra, m.), kar simbolizira stanje sveta v nebiti/nebivanju (*asat*). Asure so bogovi te nerazlikovane enotnosti v stanju pramirovanja. Pojavi se Indra, ki je deva in ki očitno prihaja iz teme zunaj te gore, čeprav je njegov izvor nepoznan in zavrt v skrivnost. Z mogočnim orožjem ('vajra', blisk/strela) ter okrepcan s pijačo somo, premaga zmaja ter hrib, ki je plaval na vodah, se utrdi in odpre. Indra razmakne zemljo in nebo, vode so svobodne, svet preplavi svetloba in življenje se lahko začne. Ta mit je bilo potrebno pozneje obnavljati vsako leto in znova priklicati v spomin zmago nad asurami.³⁸ Vprašanje je, kaj se zdaj zgodi z asurami - Kuiper vztraja, da so nekateri postali 'deva asuraḥ' (kar pojasnjuje mesta, kjer sta tako imenovana Mitra in Varuṇa; pozneje je to ime izključno postalo Āditya!), drugi pa ostanejo 'asura adevaḥ', nasprotniki bogov in nebogovi, kratko asure. Ravno ti asure se vsako leto vračajo v ta svet (ne ve se, od kod prihajajo) in Indra jih mora vsako leto znova premagati.³⁹ Odločilna himna za potrditev domnev o dogajanju v začetku stvarjenja, je za Kuiperja RV 10, 124. V njej Agni (prvotno asura) zapušča 'očeta' (Varuṇo) ter se poda k bogovom (k Indri), saj so asure izgubili svojo moč.⁴⁰ Toda Varuṇa, ki postane 'deva asuraḥ', prevzame gospostvo nad vodami in s tem vladarstvo nad svetom. Indra in Varuṇa potemtakem nista v odnosu podrejenosti/nadrejenosti. Toda vprašanje ostaja: kako je Varuṇa lahko postal tako mogočen (kozmično in moralno) vladar sveta?

Vedski 'teologi' so poleg treh svetov predpostavljali še enega, ki je kakor kaos in kamor je potrebno vreči premagane asure. To pa so tudi skrajne meje predstav vedskega pesnika. Pozneje v *Atharva-vedi* je Varuṇa tisti, ki ima oblast nad temi štirimi svetovi!⁴¹ To pa predpostavlja določeno zvezo Varuṇe z asurami. Pesniki *Rg-vede* so še morali vedeti, tako Kuiper, da imajo Āditye neko zvezo z asurami. O tem priča edino mesto v *Rg-vedi*, kjer so Āditye imenovani asure (8, 27, 20). Zadnja sled tega pa je *Atharva-veda* 1, 10, 1, kjer je Varuṇa predstavljen kot asura, ki vlada nad bogovi.⁴²

Problemi pri Kuiperjevem razumevanju Varuṇovega razmerja do asur(e) nastopijo z omenjenimi odlomki iz *rg-vedskih* himn, kjer je Varuṇa imenovan z izrazom 'āsurasya' ('āsura!', 'Gospod'). Izraz 'āsura' ('asurski'; Bergaigne ga prevaja kot "otrok Asure") je moč razumeti kot dokaz, da Varuṇa izvorno ni bil asura, temveč je spadal v okvir vloge, ki so jo imeli Āditye, katerim pripada, ta vloga pa je bila v spremljanju Gospoda, vrhovnega Boga *Asure⁴³ (enako kakor v iranskem okviru Aməša Spənta sprem-

³⁶ F. B. J. Kuiper, n. d., 8

³⁷ Prim. n. d., 9.

³⁸ To se je dogajalo ob prazniku Novega leta. Prim. n. d., 11.

³⁹ Ta spor je omenjen v *Brāhmaṇah*.

⁴⁰ Agni pravi: "Ti asure so postali nemočni in ti, Varuṇa, če me želiš ljubiti, Kralj, ki z resnico ločuješ neresnico, bodi Gospod mojega kraljestva" (RV 10, 124, 5).

⁴¹ Prim. n. d., 38: gre za himno 4, 16. Kuiper to mesto nedvomno razlaga kot preostanek prvotnega nebivanja (*asat*), ki še vlada 'onkraj' treh svetov.

⁴² *Atharva-veda-samhita* (tr. W. D. Whitney), Vol. I, II, Motilal Banarsidass, Delhi 1984, 10: "Ta asura vlada nad bogovi".

⁴³ P. Thieme v razpravi *The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treatises* (v: isti, *Kleine Schriften II* [hrsg. von R. S.- Thieme], Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1995, 403-404) odsotnost dvandve, ki bi ustrezala izrazu 'Mitra-Varuṇa v iranskem kontekstu (ustreznice imajo Āditye Mitra=Miθra; Aryaman=Airyaman ter

ljajo Ahuro Mazdo), ki sicer neposredno v *Vedah* ni izpričan, njegovo vlogo pa lahko pripišemo že v okviru indoevropskega izročila izpričanemu bogu Parjanya (slovansko Perunъ, litovsko Perkūnas), ki postopoma izgublja prvotno moč. Tudi zveza "asurasya māyayā" iz RV 5, 63, 3 in "āsurasya ... varuṇasya" iz RV 5, 85, 5 kot vloga, ki jo ima Varuṇa, ko uporablja *asursko* māyo, napotuje na tovrstno možnost interpretacije. Če Varuṇa izvirno ni asura, je potem mogoče, da je z izgubljanjem starejših vsebin in s pozabo vloge prvotnega Gospoda (*Asura, Parjanya) skupaj z Ādityami, ki jim pripada, pozneje prevzel nekatere njegove attribute.⁴⁴

Varuṇa je mogočni bog, vladar nad svetovi, katerega strašljiva narava izhaja iz razmerja, ki ga ohranja do *Asure/asur. Njegova ambivalentna narava in spor z Indro priča za to. Toda Varuṇa je tudi usmiljeni Bog. Razloge za to potezo njegovega karakterja bo potrebno iskati v njegovi zvezi s kraljevo podobo. V Indiji se z nastopom kraljestva pojavi tudi spremenjena socialna podoba družbe. Kralj je nosilec pravičnosti v družbi. Varuṇa pa je pogosto imenovan kralj in vladar. Ta vloga ustreza vlogi boga, ki bedi nad človeškimi dejanji in jim sodi. Usmiljenje do ljudi, ki se kesajo, sodi v njegovo domeno. Zato si bomo predstavili še to potezo njegovega značaja. Omenjena problematika je še posebej pomembna v luči našega temeljnega antropološkega vprašanja - po začetnih motivih namreč, iz katerih bi bilo mogoče razložiti vzrast tistega arhaično-religioznega 'mišljenja', ki poudarja usmiljenje in sočutje. Verjamemo, da je Varuṇa tisti, ob katerem se je ta misel prebudila in razvila v vsej pomembnosti. Tu gre po našem mnenju iskati tiste prve začetke, od koder lahko izpeljemo stalno prisotno in izjemno pomembno razsežnost človeške narave in verovanja, namreč, da je v redu sveta, tako v kozmično-vladarskem smislu kakor v moralnem (področje medosebnih odnosov), prisotna poteza usmiljenja in sočutja in še več, da se edino preko te poteze človek ohranja v svojem bistvu, namreč usmerjenosti k *drugemu* - človeku in svojemu Bogu.

b) Varuṇa kot kralj

V kulturni zgodovini sveta se v vseh največjih civilizacijah srečujemo z vzvišeno podobo kralja. Kralj je tisti, ki je odgovoren za blaginjo, je pravični sodnik in pastir ljudi, z njegovo osebo se povezuje sakralnost, kralj je moder in ponekod opravlja tudi službo duhovnika.⁴⁵ Pod njegovim vodstvom se ljudstva podajajo v spopade in vojne. Tako podobo kralja z določenimi variacijami in posebnostmi srečujemo v civilizacijah od starega Egipta preko Kanaana, Mezopotamije vse do Indije in Kitajske ter Japonske ter po drugi strani v predkolumbijskih kulturah stare srednje Amerike in drugod. Značilnost domala vseh civilizacij je tudi, da kraljeva podoba izraža določeno stopnjo božanskosti. Nobena izjema pri tem ni, kakor bomo videli, indijska predstava o kralju kot rojenem in ustvarjenem iz delov nekaterih najpomembnejših bogov.

Bhaga=Baya) razlaga z možnostjo, da je moral biti *Varuṇa proto-arijski bog. Tako Thieme sklepa, da sta arijska Mitra-Varuṇa ter avestska Miθra-Ahura izraza proto-arijskega boga, ki bi lahko bil *Mitra-Asura. Ježič se navezuje na to izpeljavo in ponuja na podlagi že omenjene rgvedske himne 5, 63 svojo interpretacijo, da je bil ta bog *asura Parjanya, ki prav tako kaže etične poteze (*Rgvedski himni*, 59-60).

⁴⁴ O tem prim. M. Ježič, n. d., 97-99, posebej še Ježičev članek *Sūkte Mitri i Varuṇi ili blagorjeci Miru i Roti*, v: *Književna smotra* 91 (1994), 125- 128. Tako iranskemu Ahuri Mazdi ustreza ta v *Vedah* že pozabljeni 'Gospod' (Asura). Za napotitev in pomoč pri tej problematiki se zahvaljujem prof. Ježiču.

⁴⁵ Posebej o kralju v okviru tridelne strukture pri indoevropskih prim. Dumézil, n.d., 36 isl.

Ko si želimo predstaviti naravo vedskega boga Varuṇe kot kralja, se znajdemo pred svetom številnih vedskih plemen, v času, ko so v drugi polovici drugega tisočletja 'Arijci', kakor so se sami poimenovali, s prihodom na področje indijskega polotoka naznačili začetek nove epohe v kulturni zgodovini Indije.

V vedskem času bila osnovna politična enota skupnost s svojim poglavarjem, 'kraljem'. Bodisi da se je več plemen združevalo v boju proti indijskim staroselcem bodisi da so z delitvijo ozemlja nastajali novi odnosi in številni spori med samimi arijskimi plemeni, vedno kot osnovno figuro v tem dogajanju srečamo kralja. Ena izmed himn *Rg-vede* (7, 18) opisuje boj plemena Tr̥tsujev pod vodstvom kralja Sudāsa, ki z Indrovo pomočjo premagajo nasprotna (verjetno nearijska) plemena. Z Indrovo pomočjo in pod njegovim vodstvom pleme Tr̥tsujev čudežno prestopi globoko reko in se poda zmagi naproti. Lahko rečemo, da indijska družba tega časa bistveno deluje v dveh smerih - najprej kot že opisan in v številnih himnah posvečenih Indri 'dokumentiran' boj za ozemlje in življenjske dobrine med plemeni samimi ter med 'Arijci' in temnopoltimi staroselci, po drugi strani pa kot cela vrsta družbenih (medosebnih in medplemenskih) zavezništev, ki temeljijo na *resnicoljubnosti*, v Indiji tistega časa nedvomno prvi vrednoti. Eden izmed dokazov za to je pomembnost in ime vedskega boga Mitre. Ta plast vedskega življenja se kaže predvsem v himnah, posvečenih Ādityam, zlasti Mitri-Varuṇi. V njih so izražene želje, ki kažejo izrazite medosebne in socialno angažirane tendence (rg)vedskega človeka.

Kralj je v Indiji (kakor ga opisujeta predvsem poznejša in po vedskem času napisana ep *Mahābhārata* ter *Manujev zakonik*) figura, okrog katere se zbirajo lastnosti, ki pa končno vse napotujejo na njegovo poglobljeno nalogo, ki je 'dhr̥tavrata' - tj. kralj je tisti, ki vzdržuje red in pravičnost odnosov v družbi. Že v *Rg-vedi* se srečamo z izrazom 'gopā janasya' - 'pastir ljudi'.⁴⁶ Kajti Gospod je zaradi zmede, ki je vladala svetu brez kralja, iz delov bogov (Indre, Yame, Varuṇe, Some idr.) ustvaril kralja.⁴⁷ Kralj je torej oseba, ki je božanske narave, je deva, ki pa je po človeškem rodu praviloma iz vrst kṣatriy (kaste vojščakov, lahko pa je iz katere koli izmed treh višjih 'kast'), se pravi, da je drugačnega porekla kot brahmán, duhovnik. To tudi razloži predpise, ki kralju prepovedujejo (tudi za največje prestopke) uboj brahmána.

Kralj skrbi za moralno in materialno blagostanje ljudi. Kralj je zaradi svojih posebnih (nadnaravnih) moči in božanskih atributov tudi posrednik med silami narave⁴⁸ (npr. odgovoren za dež), ki jih v vedskem času poosebljajo oz. zastopajo različni bogovi, in družbo. Čas, ko v družbi ni kralja, je čas nereda in zmede. Vsa nagnjenja ljudi, ki jih kralj sicer usmerja v skupno dobro in v ohranitev reda v družbi, zdaj zaradi odsotnosti kralja zavladajo v njihovi razdiralni obliki. Ker ni kralja, ni kazni, ker ni avtoritete, je red v družbi porušen in tu je pomembna vloga kralja.

Kot je že bilo rečeno, je Indra tisti bog, ki ga v največji meri povezujejo s kraljem. Indra je bog-vojščak, nacionalni bog Indijcev, božanski junak ter voditelj plemen v času vojn. Varuṇa pa je drugi bog, ki ima prav tako izjemno pomembno zvezo z indijskimi kralji. *Manujev zakonik* pravi, da je Varuṇa "Gospod kaznovanja" in kraljeva naloga je,

⁴⁶ Prim. J. Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, Brill, Leiden 1966, 3. Gre za himno 3, 43, 5.

⁴⁷ Manu 7, 3-5. Citiramo po: *The Laws of Manu* (tr. by W. Doniger), Penguin 1991. O kralju govorijo poglavja 7, 8 ter 9 (221-325).

⁴⁸ Prim. J. Gonda, n. d., 6.

da vlada pravično, "kakor Varuṇa"!⁴⁹ Varuṇa pa je seveda bog, ki je v največji meri povezan prav z ohranjanjem 'pravega reda' (in s tem 'resnice', *ṛta*) tako v kozmosu kakor ožje v družbi. Že tu vidimo, da sta Varuṇova moč in vladarstvo nad zadevami, povezanimi z moralnostjo, ostala zapisana v indijski tradiciji. Zato je eno izmed pomembnejših imen tega boga že v *Rg-vedi* tudi 'kralj' (*rājan*) ali 'vsevladar' (*samrāj*). Ali lahko morda rečemo, da v določenem smislu Varuṇa s svojo skupino in na drugi strani Indra predstavljata dva pola tedanjega življenja, razpetega med boje za ozemlje in materialne dobrine na eni ter sklepanje zavezništev - od prijateljskih, družinskih do vseh drugih, potrebnih za ohranjanje miru na drugi strani?

V *Rg-vedi* je Varuṇa kralj, ki vlada nad smrtniki in bogovi, nad vsem, kar je - zemlja, nebesi, saj živi v najvišjih nebesih, v svoji zlati palači.⁵⁰ Po svoji naravi je maščevalen bog, toda tudi usmiljen in sočuten, saj pozna človekove slabosti. Kot kralj je seveda najvišji sodnik, saj je v najvišji meri sposoben razločiti resnico, ki jo predstavlja pojem 'ṛta', od neresnice, prevare. Thieme na osnovi vseh poglobitvenih atributov in področij, ki jih najdemo pri opisu tega boga, sklepa na neko srednjo pot, ki poteka med "kozmičnimi in moralnimi funkcijami" na eni ter "monoteistično religijo" na drugi strani.⁵¹

Varuṇa je bog, ki ga pesnik v nagovoru skozi zaupanje v njegovo usmiljenje imenuje 'Dobri kralj/Voditelj' (*sukṣatra*).⁵² (V *Atharva-vedi*, 4, 16 je ta aspekt njegove narave še posebej izražen, ko je Varuṇa predstavljen v vsej celovitosti kraljevske narave: njemu pripadata zemlja in nebo, Varuṇa vidi vse, kar se zgodi, in zveže tistega, ki govori neresnico [*anṛta*]) V *Rg-vedi* (1, 24, 7-15) se epitet 'kralj' (*rājā varuṇas*, 8a) pojavlja v zvezi z vsemi omenjenimi značilnostmi. 'Kralj Varuṇa' je tisti, ki s svojo "dobro naravo" (dobrohotnostjo, naklonjenostjo - *sumatiṣ*, 9a) ljudi reši od grehov. Varuṇa je "asura, ki vlada nad širokimi območji" in Āditya, h kateremu se stekajo vse priprošnje za odvezo grehov. Njegova kraljevska narava torej povezuje in združuje tako kozmične kakor moralne funkcije in v svoji kraljevski naravi je Varuṇa tisti bog, katerega oblast in gospodstvo se raztezata prek vseh tedanjemu človeku znanih področij.

3. Vedski bogovi moralnosti in vprašanje greha

Varuṇa se nam v obrisih, kakor so jih začrtali nekateri najpomembnejši interpreti tega vedskega boga, samoumevno ne kaže kot bog, ki bi ga lahko povezovali samo z določenim aspektom vedske religije, denimo moralnostjo. Pri tem se tudi zavedamo opozoril Gonde, da se mnogi interpreti pustijo zavesti takšni rabi besed, ki ne ustreza vedskemu času. Toda to vprašanje zadeva že širši problem razumevanja in interpretacije vedskih himn.

⁴⁹ Manu, 8, 245; 9, 308.

⁵⁰ Prim. P. Thieme, *King Varuṇa* (v: isti, *Kleine Schriften II*, hrsg. von R. S.- Thieme, 1084-1099), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1995, glej str. 1084-85.

⁵¹ N. d., 1086-87. Vendar Thieme pri tem poudarja, da v *Rg-vedi* vseeno manjka ideja vsemogočnosti v najstrožjem smislu besede, kot jo poznamo v monoteističnih religijah. V Varuṇi se namreč križajo medsebojno različne opredelitve - kozmično-naturalistično motivirane opredelitve Varuṇe kot boga morja, neba, meseca, noči, do opredelitev, ki napotujejo na moralno podobo tega boga - bog prisege oz. resnice. Zanj je bistveni problem rekonstrukcija podobe tako predstavljenega boga, še posebej, ker je Varuṇa po vedskem času domala izginil. Vprašanje, ki si ga pri tem zastavlja Thieme, je, ali je vedski pesnik (še) imel pred seboj celovito in enotno predstavo tega boga.

⁵² RV 7, 89, 1.

Naša naloga bo v nadaljevanju predvsem osvetliti tiste plasti vedske religioznosti, ki bi jih lahko razumeli kot **izraz** odgovora na vprašanje - kako je v vedskem času z moralnostjo, kako narava našega vprašanja sploh 'deluje' v tem okolju in vsled tega bomo morda uspeli retroaktivno postaviti pravo vprašanje.

Francoski indolog A. Bergaigne v svoji veliki študiji o vedski religiji⁵³ naravo vedske religioznosti deli na dve komplementarni področji - na eni strani je žrtvovanje imitacija določenih nebesnih pojavov (solarnih in meteoroloških), po drugi strani se v njih izraža dvojnost moške (sonce, blisk) ter ženske narave (jutranja zarja, oblaki). Obredi so reprodukcije na zemlji za tisto, kar se dogaja v nebesih in izraža skozi prej omenjene pojave.⁵⁴ Naloga obredov je torej zagotoviti ohranjanje tega kozmičnega reda, obredi pa so bili toliko boljši, kolikor jim je v njih uspelo vključiti 'imitacije' elementov neba samega. Žrtev na zemlji je imitacija nebeške žrtve, ki jo v popolnosti opravljajo bogovi. Zemeljski ogenj pri žrtvovanju (rojen iz vode, iz kamna s trenjem, iz lesa in rastlin) in zemeljska pijača/rastlinski sok soma sta tako elementa in imitaciji boga Ognja (Agni) ter boga Some, ki se srečujeta v nebeškem blisku. Blisk pomeni deževje, prihod voda na zemljo in sok (soma), ko je stisnjen iz rastline ter zmešan z vodo ali mlekom, uporabljenih pri pijači žrtvovanja, napotuje na to dogajanje kot element vode, dežja, ki ga posvečajo bogovom. Ogenj je prinašalec žrtve some bogovom v nebesih, sonce pa je tisti pojav, ki predstavlja ogenj. Toda vedsko žrtvovanje se je izvajalo dnevno, letno. To dogajanje je zahtevalo popolno imitacijo in v njej ni bilo prostora za kakršne koli odklone od reda. Bergaigne ugotavlja, da so himne, ki opisujejo takšen način sporazumevanja človeka z vsem, kar tvori celoto nebeških pojavov, pisali v izključno obredne namene. Ravno napaka v izvajanju obreda, nedoslednost in nepopolnost obreda pomenita najhujši prestop človeka, greh.

Toda Bergaigne se sprašuje, kako je v tem času z etično zavestjo. Ali se iz liturgične in naturalistične tendence vzdiguje neka druga ('etična'), morda ni pravo vprašanje. Kajti ujamemo se v probleme, ki smo jih nakazali. Ali pa lahko govorimo o sentimentu, ki izraža določeno ('praetično') potrebo vedskega človeka, to pa je povsem drugo vprašanje. In to vprašanje je legitimno. Bergaigne poudarja: "Vedske himne niso dela moralistov [...]", toda v molitvah oziroma himnah imamo vendar nekaj, kar zahteva našo pozornost: "[...] moralni sentiment je v njih odet v edino obliko, ki jo je bilo naravno mogoče zavzeti, poziva k pravičnosti in predvsem k božjemu usmiljenju".⁵⁵ Vedski pesniki so poznali odnos, ki je presegal kulturno razmerje človek-bog, katerega so določali vsakodnevni obredi. Ta odnos se izraža skozi prijateljstvo z bogovi in tudi skozi strah, da bi to prijateljstvo izgubili. Tu se odpira prostor nekega zavedanja, ne le strahu pred kaznijo, temveč tudi odkritosti, iskrenosti in zaupanja.⁵⁶ Tukaj se srečamo z zametki etične zavesti, v obliki, ki je zanimala mnoge interprete vedske religioznosti, predvsem ob himnah Varuṇi. Toliko bolj zanimivo pri tem je ravno zaupanje in dejstvo, da je Bog nagovorjen kot usmiljeni in sočutni Bog. Napaka, storjena pri posameznem obredu,

⁵³ Prim. A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-veda*, Tome I, Librairie Honoré Champion, Paris 1963.

⁵⁴ Prim. n. d., VIII-IX.

⁵⁵ N. d., str. XXI.

⁵⁶ Prim. n. d., XXIII, kjer Bergaigne v zvezi z vedskimi pesniki posebej poudarja pomen izgube prijateljstva z Bogom in vidi v tem nedvoumen izraz moralne zavesti.

ima sicer lahko hude posledice. Toda zavedanje, da lahko Bog kaznuje tudi tisto, **kar ni bilo storjeno le proti njemu**,⁵⁷ temveč tudi proti drugim, posebej bližnjim, pomeni začetno stopnjo takšnega razumevanja medčloveških odnosov, ki bo vodilo v sistem in zavedanje moralnosti.

Nasproti bogovom, ki jih Bergaigne imenuje "suvereni",⁵⁸ človek ni le prinašalec žrtve, temveč obenem tudi tisti, ki ponižno prosi, si želi ljubeznivosti, naklonjenosti, usmiljenja, prosi odpuščanja. V nasprotju z bogom vojščakom Indro in njegovimi zavezniki je oblast skupine drugih bogov, med njimi nas bodo zanimali predvsem Āditye (in delno tudi Agni, Soma in Rudra), kraljevska oblast nad vsemi dobrinami sveta. Indra kot bog vojščak je poosebljeno nasprotje zmaja/kače (*ahi*), ki ga/jo v mitološkem boju premaga in osvobodi vode. Ta dvojnost je pri bogovih suverenih ponotranjena, če imamo v mislih naravo Varuṇe in Mitre kot 'deva' in 'asura' obenem.⁵⁹ V skladu s tem značajem bogov se človek pred njimi (v nasprotju z Indro, ki pomaga v boju) znajde v vsej zavzetosti za svojo usodo: Parjanya udari tiste, ki grešijo, z gromom,⁶⁰ Maruti (sinovi Rudre) so mogočni bogovi, ki se jih pesniki bojijo,⁶¹ Savitar je tisti 'asura', ki pomaga.⁶² Med vsemi božanstvi pa je najbolj vzvišen in strog Varuṇa. Če pred Rudro (tudi zaradi izjemno majhnega števila himn, ki so mu posvečene) zavest greha ni toliko prisotna, je pri Varuṇi ideja božje 'jeze' zelo tesno povezana z božjo pravičnostjo.⁶³ V rgvedski himni Varuṇi 5, 85, 7 se vedski pesnik takole obrača k svojemu Bogu:

"Do gosta ali zaveznika, Varuṇa,
do prijatelja ali brata,
domačina - lastnega ali tujca, Varuṇa,
kateri koli greh smo storili, odveži to!"

'Āgas' je izraz, s katerim je v tej kitici imenovan greh oziroma prestopok. Ta himna je izjemnega pomena za razumevanje poznejšega razvoja oz. različnih pojmovanj greha v *Vedah*. V njej je Varuṇa tisti, ki ne kaznuje prestopka, storjenega zaradi izrečene neresnice ali (kozmičnega) nereda, ki je posledica napačno opravljenega obreda, temveč je vzrok greha jasno postavljen v samo jedro medčloveških odnosov. Najpogostejši sanskrtski izrazi za greh so še 'enas' ('greh', 'žalitev', 'napaka' ...), 'drugdha' ('prestopok') ter drugi. Njihov pomen je seveda odvisen od konteksta, tako so v himni RV 7, 86 'enas', 'āgas' in 'anṛta' uporabljeni v skupnem kontekstu in z zelo podobnimi pomeni. Greh,

⁵⁷ Prim. n. d., XXII. Kar seveda pomeni, da smo v tem primeru soočeni s presežkom, ko namreč ne gre le za odnos, ki so ga mnogi interpreti starih religij, kjer je bilo v ospredju žrtvovanje/dar bogu, poimenovali z 'do ut des', temveč stopa vanj neko začetno zavedanje okvira moralnosti, ki ga določajo okviri življenja v skupnosti, odnosa z drugim kot bližnjim!

⁵⁸ A. Bergaigne, *La Religion Védique* ..., Tome III, Paris 1963, 1.

⁵⁹ Prim. n. d., 3. V nasprotju z dualističnim svetom dveh nasprotujočih si sil, ki ju predstavljata Indra in Vṛtra, imamo pri bogovih suverenih oz. vladarjih (zlasti Āditye, Asure, Savitar, Tvaṣṭar, Rudra, Parjanya - na kar napotuje pogosto poimenovanje teh bogov z besedo 'samrājya') nasprotno pred seboj enovit svet, v katerem bogovi 'ponotranjijo' demonsko naravo.

⁶⁰ Parjanya je bog groma in dežja, tisti, ki hrani rastline in vsa živa bitja. V RV 5, 83, 2d: "... ko grmeči Parjanya udari zločince" ("yat parjanya stanayan hanti duṣkṛtaḥ").

⁶¹ RV 5, 55, 9a: "usmilite se, Maruti, ne udarite nas" ("mṛṣata no maruto mā vadhiṣṭana").

⁶² RV 1, 35, 10ab: "Asura z zlatimi rokami, usmiljeni, ki pomaga in daje dobro vodstvo, naj pride sem!" ("hiraṇyahasto asuraḥ sunīṭhaḥ/ sumṛīḱaḥ suavām yātu arvān").

⁶³ Prim. A. Bergaigne, n. d., 156.

kakor ga opisuje omenjena himna, pa je v tem, da smo prizadeli obveznosti nasproti gostu, zavezniku ali pa sorodniku. Ježić tako "kroge, ki v vedskem kontekstu definirajo bližino »bližnjega«",⁶⁴ omeji na obseg človeških odnosov, ki se gibljejo v okviru zavezništva - bodisi do prijateljev, sorodnikov ali pa tujcev. Ta plast življenja torej izkazuje tisto področje (medosebnih odnosov), ki smo ga že prej postavili poleg bojevanja - gostoljubnost, kjer vladajo medsebojno zaupanje, prijateljstvo, ljubezen in skrb za drugega.

Toda vprašanje greha je v vedskem času najprej in predvsem vprašanje kulturne discipline. Vedeti moramo, da je vedski človek kot posledico takšnega greha najprej prejel (dobesedno) 'okužbo' z grehom samim, greh je torej povzročil bolezen človeka, kar pomeni, da je tudi druženje s tako okuženim nevarno. Mitološka zgodba o Indri nam kaže, kako je bil greh pojmovan od vsega začetka - Indra je namreč zaradi uboja brahmána hodil po svetu z grehom v rokah (tj. dobesedno 'z umorom'), dokler niso bile ženske pripravljene sprejeti tega bremena nase (od tod so enkrat na mesec 'nečiste'). Zgodba nam govori še to, da niti Indra kot bog ni brez greha. Greh, ki človeka okuži z boleznijo, je mogoče sprati z vodo,⁶⁵ sežgati ali pa odstraniti z obredi očiščevanja.⁶⁶ Tako vidimo, da je greh primarno pojmovan kot nekaj, kar se človeka prime, kar se nanj prilepi,⁶⁷ dokler se človek sam ne zmore osvoboditi od tega.

Izvor greha je torej najprej in predvsem v neredu, povzročenem s slabim (obrednim) dejanjem človeka. To je področje, ki ga zaznamuje sanskrtski koren '*druh'⁶⁸ v pomenu 'prevare oz. koga prizadeti', ki napotuje na prestop nasproti bogovom v zvezi z goljufijo, z neresnico, verolomnostjo in nezvestobo v okviru kulta. Tukaj imamo torej dobro in slabo v povezavi z resnico in neresnico.⁶⁹ Indra in Soma bosta uničila tiste zle demone (Rakṣas in Yātudhānas), ki motijo obrede.⁷⁰ To so varljiva (in po svojem pojavljanju nočna) bitja, ki jih je zaradi njihove goljufive in (redu in resnici) nezveste narave potrebno premagati. Najstarejša pregreha v očeh vedskih ṛṣijev je torej greh laži in goljufije, neiskrenosti pri obredu.⁷¹ Bogovi, ki predstavljajo resnico in iskrenost, pa so Agni in Soma ter seveda Āditye (med njimi predvsem Varuṇa in Mitra). Že omenjene bolezni so posledice teh dejanj. Nekateri interpreti so šli tako daleč, da so celotno vedsko pojmovanje greha omejili na njegovo fizično naravo (boleznijo). A. B. Keith tako pravi: "[...] Rig-veda sama in v veliko večji meri Atharva-veda nas soočata z mnogo bolj enostavnim pojmom greha, ki greh prilagaja boleznijo."⁷² Občutek krivde je tako še zunanji, greh

⁶⁴ Prim. M. Ježić, *Pojam praštanja ...*, 118.

⁶⁵ RV 1, 23, 22.

⁶⁶ Prim. J. Gonda, n. d., 38-39.

⁶⁷ V slovenščini rečemo za nekoga, ki se ga drži nesreča, da "ima smolo" (prim. nemško 'das Pech'). Zanimivo je, da je poznejše indijsko pojmovanje dejanj, ki spremljajo človeka v *Chāndogya upaniṣad* (4, 14, 3) povezano z izrazom 'lepiti se' ('lipyate'), v jainizmu pa je povezava duše z delci karme dobesedno poimenovana s sanskrtskim imenom za smolo/lepilo - ('kaṣāya').

⁶⁸ V Avesti je to iranska beseda 'drug'. Tako Zaratuštra sprašuje Gospoda Ahuro Mazdo:

"Kako naj osvobodim svet od tega *druj*, od hudobca Angra Mainyuja?"

(*The Zend-Avesta*, Part I - the Vendidad; tr. by J. Darmesteter, Motilal Banarsidass, Delhi 1992, 207.)

⁶⁹ To so izrazi 'satya' (resnica), 'satyavāc' (resnični govor), 'satyayaj' (tisti, ki zvesto žrtvuje) ter 'adrogavac' (brez prevare v jeziku, nelažniv). Ta, za katerega veljajo te besede, je Agni (RV 3, 269; 7, 2, 3).

⁷⁰ RV 7, 104.

⁷¹ Prim. A. Bergaigne, n. d., 199.

⁷² A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads I*, Motilal Banarsidass, Delhi 1976, 244-245.

lahko pride nad človeka od 'zunaj', od drugega človeka, od boga ali pa v spanju. Keith izjemno prominenco greha pri Varuṇi pojasnjuje z zvezo med vodenico, ki je pogosto omenjena kot kazen za greh, ter Varuṇovo zvezo z vodami. Toda ali ostaja človekova percepcija greha omejena le na ta občutek zunanosti, krivde, ki nima povezave z notranjim zavedanjem občutka krivde kot nečesa imanentnega? To tezo podpira dejstvo, da se Varuṇa pozneje ni razvil v boga moralnosti, temveč je v nasprotju s tem izgubil skoraj celotno moč, ki jo je imel v starejši vedski religiji (postal indijski 'Neptun'). Bohnenberger v svoji interpretaciji boga Varuṇe v enaki meri zagovarja zunanjo naravo krivde: po njegovem mnenju je v ospredju zavesti krivde strah pred kaznovanjem. O 'vesti' (oz. 'notranjem' zavedanju krivde) tako po njegovem prepričanju ne moremo govoriti.⁷³

Etika *Brāhmaṇ*, ki nadaljujejo kultno usmeritev *Samhit*, je nastajala v skladu s potrebami vladajoče kaste brahmánov, ki so v tedanjem času zavzeli absoluten primat. *Brāhmaṇe* kot izrazito duhovniška literatura so izraz te izrazito teokratske strukture tistega časa. Ritualni so bili izvajani izključno s strani duhovnikov, ki so se povzdignili v bogove na zemlji.⁷⁴ V njih interes za 'etiko' iz vedskih himn ni našel dodatnega odmeva. Tako nas rgvedske himne Varuṇi soočajo z vso celovitostjo problematike greha in posebej z vprašanji odnosa človek – Bog, kakršnega v *Brāhmaṇah* in *Upaniṣadah* (z izjemami, ki smo jih omenili v uvodu – tj. *Śvetāśvatara*, *Kaṭha*, *Muṇḍaka up.*) ne zasledimo več. V njih se kaže potreba človeka, da bi stopil v odnos, v katerem bi se lahko osvobodil krivde, ki se je zaveda, in posameznik tudi verjame, da je njegov Bog usmiljen in sočuten. In vsebina tega odnosa bo, kakor bomo videli, v najpomembnejših značilnostih napeljevala na elemente bhaktija, kakor so bili opisani v uvodu.

Varuṇa je tisti, ki grešnike zveže z 'vezmi greha'. Omenili smo že njegove oglednike, ki mu poročajo o vsakršnih dejanjih ljudi. Varuṇa vidi vse in kazen za storjene prestopke je v veliko primerih prav bolezen. Varuṇa kaznuje, toda je tudi usmiljen, "kakor oče do sina".⁷⁵ Pred njima (Mitra-Varuṇa) želi biti pesnik brez krivde in ju prosi za milost,⁷⁶ pesniki ju prosijo, naj jih zaščiti ter jima podelita dolgo življenje.⁷⁷ Sramotilci Varuṇe bodo propadli in izginili,⁷⁸ Varuṇa odveže greh, kakor se človek osvobodi, ko se odveže vrv, s katero je privezan.⁷⁹ Varuṇa je kralj, asura, je usmiljeni in sočutni Bog. Naša naloga je v nadaljevanju pokazati na tiste himne, ki kažejo, da je vedski pesnik čutil izrazito potrebo po osvoboditvi vezi, ki so ga omejevale, toda ne le iz strahu pred kaznijo (boleznijo), temveč skozi notranje, lastno trpljenje duše, krivdo, ko je človek soočen z zapuščeno od prijateljev, najbližjih. Kajti grešil ni le v obredu, temveč nasproti prijateljem (RV 5, 85), njegov Bog ni le neka mogočna kozmična sila, temveč nosi poteze osebnega Boga (RV 7, 88) in pesnik, nenazadnje, ni le pesnik, temveč vided, ki mu je Varuṇa razodel svojo naravo.

⁷³ Prim. K. Bohnenberger, *Der altindische Gott Varuṇa*, Verlag der H. Lauppischen Buchhandlung, Tübingen 1893, 56. Bohnenberger tu priznava, da igra občutek krivde v *Rg-vedi* veliko vlogo, toda obenem poudarja, da je pri prošnjah za odpuščanje poglavitni motiv strah pred kaznijo.

⁷⁴ S. C. Crawford, *The Evolution of Hindu Ethical Ideals*, Univ. Pr. of Hawaii, Honolulu 1982, 17.

⁷⁵ RV 10, 25, 3 ("adhā piteva sunāve").

⁷⁶ RV 7, 60, 10 cd.

⁷⁷ RV 7, 64, 66, 16: db. "da bi živeli sto jesenī" ("jivema śaradaḥ śatam").

⁷⁸ RV 1, 152, 2.

⁷⁹ RV 2, 28, 5 (prim. prevod).

4. Ṛgvedske himne Varuṇi - Varuṇa kot usmiljeni in sočutni Bog

V naši kratki raziskavi se bomo omejili na tiste himne Varuṇi in nekatere druge odlomke, ki v najjasnejši luči kažejo človekovo eksistencialno stisko ob zavedanju storjenih grehov. Pri tem bomo imeli pred seboj naravo greha kot bolezni, infekcije, ki človeka umaže, se prilepi nanj in ga okuži, kakor tudi vprašanje, kako je z grehom ob zavedanju, da smo s svojim ravnanjem prizadeli drugega človeka, da smo ravnali v nasprotju z zakoni ṛte in dharme, katerih varuhi so bogovi (predvsem Varuṇa), ter kje se stikata področji kozmičnega in etičnega. Ali sta v resnici ločena, ali je odnos med Vasiṣṭho, vedskim pesnikom, izbranim vidcem, prijateljem Varuṇe, ter Varuṇo omejen na področja tradicionalne vedske religioznosti ali pa se iz tega odnosa in v njem vzdiguje neko novo poglavje vedske religioznosti, povezano z moralnostjo?

Že omenjena RV 5, 85, 5 je delo pesnika Atrija Bhaume. Pripisanih mu je samo nekaj himen iz pete maṇḍale *Ṛg-vede*, med njimi omenjena, ostale so delo njegove družine oziroma širšega kroga avtorjev.⁸⁰ V njej sta prestopki in prošnja, da bi ta greh bog Varuṇa odvezl od nas, znak zavedanja, da smo napačno ravnali nasproti prijatelju-zavezniku in gostu (*mitriya ter aryamiya*), prijatelju, bratu ali prebivalcu, naj bo to domačin ali tujec/priseljenec.⁸¹ Kitica se znotraj himne vsebinsko ujema z osmo (zadnjo), ki govori o primerjavi z goljufanjem pri kockanju, o prestopkih, ki so bili storjeni bodisi hote bodisi nehote, avtor himne pa prosi za odvezo in za prijateljstvo, da bi bil priljubljen pri mogočnem vladarju, asurskemu Varuṇi. V pričujoči kitici imamo nedvomno pred seboj dokaz, da je zavedanje greha že tesno povezano in vključeno v sistem medčloveških odnosov. Bergaigne v svoji analizi posebej poudarja stavek 7c, v prevodu: "ali nasproti člana tuje družine", in ga nedvoumno navezuje na logiko medčloveških odnosov.⁸² Vprašanje je, ali se v tej logiki nekaj spremeni? Se skupaj s kulturnim odnosom (greh neplačevanja dakṣiṇā - tj. 'pristojbin/daril' ob žrtvovanju, greh, če ne damo miloščine/hrane potujočemu brahmānu), v katerega stopa človek z Varuṇo, v tej kitici kaže tista tendenca, v kateri se izraža moralna potreba človeka? Kajti videli bomo, da je Varuṇa Bog, v katerega usmiljenje se verjame. Varuṇa je prijatelj, *kakor je prijatelj* moj bližnji, naj bo to brat, sosed ali gost/zaveznik in prijatelju zaupamo. Pogoji prijateljstva (ki ga morda lahko razumemo tudi že kot kvalitativno presežen odnos zavezništva) je medsebojno zaupanje, v nasprotju z igranjem le na karto recipročnega (preračunljivega) zaupanja. Ko ga prevaramo, smo izgubili njegovo zaupanje in s tem posredno lahko izgubimo tudi zaupanje vase. Zato se pesnik zaveda potrebe odveze, ki mu jo lahko podeli samo Varuṇa kot 'Resnična beseda/Resnični govor' in prosi, da bi mu bil zopet drag (*priyasah*). V himni, posvečeni Varuṇi (RV 2, 28), je Bog eden izmed sinov Āditi in Monarh (*svarāj*) - in pesnik si želi stopiti v odnos prijateljstva, ki je kakor zveza (*yujya*) med dvema tovarišema. To je odnos, ki temelji v 'ṛta', v resnici, katere Gospodar je Varuṇa, in pesnik prosi Boga za naklonjenost:

⁸⁰ Prim. *Der Rig-Veda I-III* (über. von K. F. Geldner), Vol. I, Harvard UP, Cambridge 1951, I.

⁸¹ P. Thieme (*Gedichte aus dem Rig-Veda*, Reclam, Stuttgart 1993, 51) misli, da gre pri tujcu za priseljenca-slужabnika.

⁸² Prim. A. Bergaigne, n. d., 178-79. Bergaigne ugotavlja, da se iz naturalističnih pojmovanj tu "morda vpeljuje neki moralni element". Prim tudi himno Nebu in Zemlji (RV 1, 185, 8).

“Vi nam bodite, sinovi Āditi, neprevarani,
milostni v odnosu prijateljstva,⁸³ Bogovi!” RV 2, 28, 3cd

“Odveži od mene greh kakor vez!
Naj podpiramo, o Varuṇa, tvoj vrelec ṛte!” RV 2, 28, 5ab

“Naj ne odidemo iz svetlobe v pomanjkanje,
odstrani z nas zaničevanje, da bi živeli!” RV 2, 28, 7cd

Prijateljstvo Boga je na poseben način poudarjeno tudi v himni kralju Somi, kjer se združujejo dosedaj omenjene tendence s tistimi, ki jih prinašajo predvsem himne Varuṇi. Himna pesnika Pragāthe (RV 8, 48) prinaša eno najzanimivejših pričevanj odnosa med človekom in Bogom, kot ga razume vedski pesnik:

“Vsrkana v srce nam bodi, Kapljica, prijetna,
kakor oče sinu je zelo drag,
modri prijatelj prijatelju, daleč čaščen,
o Soma, vodi nas naprej, da bi dolgo živeli!” RV 8, 48, 4

V tej kitici odmeva dvojni glas - glas odnosa med prijateljema ter skozi uporabljen izraz ‘suševaḥ’ (‘zelo prijazen’, ‘zelo drag’) Kralja Somo nagovarja ponižni glas človeka. Zato je v nadaljevanju izražena prošnja, da bi bil usmiljen, ko bo red medosebnih odnosov porušen:

“Če uničujemo Tvoje svete zakone -
usmili se nas, o Bog, kot prijatelj, da bomo boljši!” RV 8, 48, 9cd

To je že glas, s katerim stopa pred nas Varuṇa. V himnah 7, 86-89 bomo pričali o odnosu, ki v sebi poveže prijateljstvo z zvezo v resnici (*ṛta*). Varuṇa bo **usmiljeni in sočutni Bog, ki bo odpustil**.⁸⁴ V njem se bodo združile poteze kralja, vladarja, ki ima absolutno oblast nad svetom in ki v pravičnosti vlada nad vsem, kar je, ter intimnega prijatelja. Želimo pa se seveda tudi vprašati, kako lahko razložimo to dejstvo, namreč da je vedski človek v številnih himnah (tudi drugim bogovom - Rudri,⁸⁵ Agniju, Somi ter ostalim) opisal predstavo usmiljenega in sočutnega Boga.

R. Panikkar v svoji antologiji vedskih tekstov⁸⁶ loči med zgodnjim vedskim ter poznejšim upanišadskim videnjem življenja. Vedsko ‘prijetno življenje’, ki ga Panikkar

⁸³ Ta in vsi sledeči poudarki v himnah in drugih odlomkih so naši.

⁸⁴ Pri tem omenimo čudovito antropomorfno podobo, ki jo opisuje Ježić v svoji knjigi o vedski religiji (*Rgvedski Himni*, 47) - ko je namreč bog Savitar (RV 1, 35, 9a. 10a) poimenovan z epitetom ‘hiraṇyapāṇi/hiraṇyahasta’ - tj. dobesedno ‘zlatodlan’. Epitet napotuje na podobo razprte dlani, ki ponazarja sonce in njegove žarke. Ker je sonce vir življenja in svetlobe, je to podoba “darežljivega in dobrohotnega boga” (prav tam).

⁸⁵ Rudri so v celoti posvečene le tri himne v RV - 1,114; 2,33 ter 7,46. Toda v njih je s toliko večjo močjo navorjen usmiljeni Bog (1,114, 2), ki je imenovan skupaj z Ādityami (1,114, 11), Bog, ki prizanesljivo gleda na nas (2, 33, 7d: glagol ‘abhi-caks’) ter usmiljeni Bog, ki nas in naše naslednike ohranja v blaginji (7, 46, 3).

⁸⁶ R. Panikkar, *The Vedic Experience*, Motilal Banarsidass, Delhi 1989, 475: “*Sukha* je beseda za to [...] Brez dvoma obstaja trpljenje in so ovire, toda različne ovire, s katerimi se človek srečuje na svoji poti, so vse zunanje in skoraj vedno premagljive.”

imenuje z izrazom 'sukha' in ki ga zlo napada kot nekaj zunanjega, človeku neimanentnega, postavi v nasprotje do upanišadskega (in buddhističnega ter jinističnega) življenja kot duhkha, kjer je zlo človeku imanentno. Zlo pride v človeka kot bolezen, kot posledica napake pri opravljanju kulta. Greh je nekaj nečistega, kar se drži človeka. Toda če se znova vprašamo, ali ni greh povezan tudi z notranjim zavedanjem krivde, če parafraziramo Panikkarja - ali ni tudi že v stari vedski kulturi prisotno občutje življenja kot prostora trpljenja, v smislu kot sam Panikkar uporablja pojem duhkha? O tem govorijo himne Varuṇi iz sedmega kroga *Ṛg-vede*, katerih avtorstvo pripisujejo modremu Vasiṣṭhi in njegovi družini. V zbirki himn, ki so se ohranile v sedmem krogu *Ṛg-vede*, je družina Vasiṣṭhe svoje himne posvetila domala vsem pomembnejšim bogovom. Po oblikovni in izpovedni moči pa iz tega okvira gotovo izstopajo himne, ki so posvečene samo Varuṇi (brez Mitre). Varuṇa je v njih dobil poteze, ki jih lahko primerjamo s potezami Boga/Gospoda v spokornih psalmih. Na to primerjavo je opozarjalo že kar nekaj proučevalcev indijske religije in zgodovine religij.⁸⁷

Poteze usmiljenega Boga v himnah napotujejo na pomembno dejstvo: odpuščanje, ki je posledica božjega usmiljenja, je akt, ki presega delovanje vedskih bogov v okviru vsakdanjega kulta. To je dogajanje, ki stopa korak naprej: iz neosebnega odnosa, iz razmerja med človekom in Bogom, ki kot simbol in moč predstavlja določeni vidik kozmičnega dogajanja, stopa zdaj človek v odnos, ki je kvalitativno drugačne narave. Ta odnos je utemeljen v prijateljstvu, kakor smo že pokazali s primeri himn, ki niso posvečene samo Varuṇi. Iz tega religijsko-antropološkega okolja raste možnost, ki vodi do Boga, ki odpušča. Odpuščanje ni potrebno, če ni greha. Toda odpuščanja tudi ni, če si

⁸⁷ Prim. M. Ježić (n. d., pogl. "Brahman i psalam"), kjer je himne Varuṇi primerjal tudi s psalmom 51 in odprl vprašanje možnosti kontaktnih sorodnosti med semitsko in indoevropsko kulturo. Nekateri starejši interpreti vedske kulture so bili naklonjeni tezi semitskega vpliva na Indoevropejce: Keith polemizira s hipotezo, da je Varuṇov moralni značaj izvorno semitski (A. B. Keith, n. d., 103), Oldenberg (n. d., 195) se sprašuje, ali ni Varuṇa predstavnik starejše in višje kulture (v primerjavi z Indro) ter zaradi etičnih potez semitskega Jahveja omenja možnost vpliva semitske kulture in s tem prenos etičnih potez na staro indoevropsko kulturo. G. van der Leeuw prikazuje v svoji *Phänomenologie der Religion*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1933, fenomenološko sorodnost psalmov in vedskih himn. Thieme opozarja na izjemno (tipološko) podobnost med opisom Boga v psalmu 139 ter "vsemogočnosti" in "vsevednosti" Varuṇe v *King Varuṇa*, n. d., 1092. Po drugi strani se tudi semitisti zavedajo podobnosti, tako npr. E. R. Dalglish v svojem, za primerjavo psalmov z literaturo starega Bližnjega vzhoda klasičnem delu, *Psalm Fifty-One in the Light of Ancient Near Eastern Patternism* (Leiden, Brill 1962, 252) vidi med vedskimi in grškimi/rimskimi na eni ter hebrejskimi teksti na drugi strani zanimive paralele v religijskem izrazu, ki pa "niso le resno omejene, temveč prečkajo heterogenost kultur". Seveda je edina možnost stikov bilo obdobje mitanskega kraljestva, ki je v sredini drugega tisočletja pr. Kr. obvladovalo prostor severnega dela porečja Evfrata in Tigrisa. V vazalskem dogovoru mitanskega (indijskega? - verjetno je šlo za del Indijcev, ki se niso spustili v dolino Inda) kralja Mattiwaze (oziroma Kurtiwaze) s hetitskim kraljem Šuppiluliumom (l. 1877 so v Tel el Amarni najdeni mitanski dogovori z egipčanskimi faraoni, 1907 pa je pri današnji Ankari najden vazalski dogovor s hetitskim kraljem, ki ga v nadaljevanju omenjamo in katerega čas datirajo okoli 1380-1346 pr. Kr.; opiramo se na M. Ježić, *Ṛgvedski himni*, 23, 65 isl.), se Mitaneec takole obrača na bogove in se pri prisegi zvestobe zavezuje z imeni bogov Mitre in Varuṇe:

"dingir.meš

dingir.meš

mi-it-ra-aš-ši-il

u-ru-wa-na-aš-ši-el"

Interpreti (Prim. P. Thieme, *The »Aryan« Gods of the Mitanni Treatises*, v: isti, *Kleine Schriften*; prim. tudi M. Ježić, prav tam; prim. G. Dumézil, n. d., 41-43) so različnih mnenj, ali je v tem pojavljanju imen Mitre in Varuṇe (ter poleg njiju v drugih odlomkih tudi "in-da-ra"/Indra ter "na-ša-at-ti-ya-an-na"/Nāsatye!) poleg mitanskih in hetitskih dokaz, da je bilo kraljestvo indijsko oziroma da je indijska oblika pogodbe vplivala na semitske dogovore/zaveze med kralji in vazali ter celo na poznejšo izraelsko zavezo med ljudstvom in edinim Bogom (YHWH).

ne stojita nasproti človek v zavesti krivde in njegov Bog. In zdaj je človek v tem odnosu (pesnik Vasiṣṭha) svojemu Bogu *bliže* kot kdaj koli prej:

“Ko se vzpenjava, Varuṇa in jaz, RV 7, 88, 3ab
ko vodiva ladjo v sredo morja, [...]”

Vode, opisane v kitici, so seveda nebeške vode Varuṇe in simbol večne resnice vsega, kar je. Pesnik je zdaj več kot le pesnik, je poslanec in izbranec, ki mu je dana ‘milost’, da je stopil v Božje nebeško bivališče in videl njegov svetleči obraz (ki ga simbolizira Agni), stal *iz oči v oči* z njim in občudoval njegovo bleščečo in mogočno podobo in ta se mu prikazuje kot sonce:

“Zdaj pa, ko sem prišel pred pojav tega, RV 7, 88, 2
imam obraz Varuṇe za Agnijevega.”
Tako naj Gospod teme, v nebesih sijaj,
me vodi, da bi videl lepoto!”

Varuṇa je pesniku razodel naravo in bistvo svetlobe in teme (2cd), katerih Vlada je, in ga vpeljal v skrivnost dneva in noči. Otto kitico 88, 2 interpretira kot pričevanje za (mistično) videnje, ki ga je pesnik doživel pri Varuṇi - na to napotuje ravno pojav “čudežnega svetlikanja”,⁸⁸ veličastne igre svetlobe, ki je značilna za tovrstna videnja. Pesnik je po zaslugi Boga postal videc (ṛṣi),⁸⁹ pesnik in njegov ‘intimni’ prijatelj:

“Varuṇa je postavil Vasiṣṭho v čoln, RV 7, 88, 4
Umetnik je napravil ṛṣija z mogočnostmi.
Častilca Pevec, v srečo dni,
kakor daleč se raztezajo nebesa in zore.”

Odnos, v katerega stopa pesnik, pa je odnos prijateljstva, ki je zaradi storjenega greha zdaj omajano. Vasiṣṭha kljub temu še vedno upa, da prijateljstvo in s tem naklonjenost Boga nista dokončno izgubljena. Prošnje so v množini, Vasiṣṭha je grešil s svojimi tovariši. Toda edino on je tisti, ki je že enkrat okusil Varuṇovo prijateljstvo:

“Kaj se je zgodilo z najinimi prijateljstvi, RV 7, 88, 5-6
ko sva bila nekoč združena brez nevarnosti?
Varuṇa, o Samodelujoči, šel sem v
veliko palačo, tvojo hišo s tisočnimi vrati.”

“Varuṇa, ko stari prijatelj in dragi zaveznik
grehe je storil nasproti tebi,
naj ne trpimo teh kazni grešnega, Živeči.
Podeli, o Pevec, zaščito temu, ki te časti.”

⁸⁸ R. Otto, *Varuṇa - Hymnen des Rig-Veda*, Verlag Ludwig Röhrschei, Bonn 1948, 19.

⁸⁹ Geldner (n. d., vol. II, 260) bistvo vidca opisuje takole: “Bistvo ṛṣija je v tem, da gleda z notranjim očesom čudesa sveta ter božanske skrivnosti.”

Greh je zato še toliko večji, ker je Vasiṣṭha Božji izbranec.⁹⁰ R. Otto tukaj odpuščanje Varuṇe primerja z veličino greha: če je Varuṇa odpustil pesniku, katerega greh je največji, saj je prelomil že sklenjeno prijateljstvo z Bogom, potem bo odpustil tudi drugim (njegovim tovarišem), s katerimi skupaj prosi za (ponovno) naklonjenost.

V himni 7, 88 smo torej priča vsej dialektiki odnosa med človekom in Bogom, ki se je dvignil iz neosebne moči simbolov in bogov vedskega panteona kot (osebni) Bog, prijatelj, ki pesnika vpelje v božanske skrivnosti in mu razodene svojo skrivnostno in mogočno naravo. V to dialektiko zdaj stopa vprašanje pesnika-človeka, ki se, soočen z osebno stisko, z vprašanjem "kateri greh" ("pr̥che tad eno") neposredno obrača na Boga usmiljenja.

V ozadju himne 7,86 je verjetno spor Vasiṣṭhe z Viśvāmitro. Omenili smo že opis boja v 7,18 (himne, ki začenja ciklus himn, posvečenih Indri),⁹¹ ko pleme Tr̥tsujev pod vodstvom kralja Sudāsa in s pomočjo Indre premaga sovražna plemena. Vasiṣṭha je tudi v drugih himnah Indri opisoval boje in zmage kralja, kateremu je bil zavezan. Himna 7, 104 pa ponuja razloge, zaradi katerih je po mnenju Panikkarja⁹² nastala tudi himna 7, 86. Viśvāmitra je očitno s krivimi besedami, z lažjo (da je kakor hudobni demon - 'rakṣas'), pri kralju Sudāsu ovadil pesnika. Vasiṣṭhova jeza, ki je namenjena zlim demonom, je razumljiva, kajti on je človek, ki opeva Indro in boje Sudāsa in ki s svojo besedo vselej stoji v resnici:

"Pozornemu si pokazal lepo razločljivo -
resnica in neresnica si v besedi tekmujeta."

RV 7, 104, 12ab

"Danes naj umrem, če sem sovražnik,
če sem uničil človeško življenje."

RV 7, 104, 15ab

Njegova opora je Soma, ki ščiti pravičnega in resnicoljubnega. Toda notranja bolečina, ki se je ne da premagati z jezo, ostaja. Ta bolečina je tista, ki ga postavlja pred varuha r̥te, resničnega govora, pred Boga 'Resnično besedo' - Varuṇo. V nasprotju s himno 7, 104 je zdaj pesnik pred Bogom sam s svojo obtožbo. Panikkar pravi takole: "Vasiṣṭha je izgubil naklonjenost svojega kralja Sudāsa in, tako čuti, tudi Varuṇe."⁹³ Ali ga je zapustil samo kralj ali pa ga je zapustil tudi Bog? Kakršen koli je že vzrok bolečine in motiv himne, pred Varuṇo je zdaj v celoti razprostrta pesnikova notranjost in vsa (grešna) človeška narava:

"Sprašujem se, o Varuṇa, greh želim videti,
približam se modremu, da bi ga vprašal,
enako mi govorijo tudi pesniki:
'Varuṇa se jezi nate!'"

RV 7, 86, 3

Tu je zdaj pred nami osebni odnos. Strah pred zapuščenostjo od Boga in bolečina (ki je morda posledica bolezní vodenice, ki so jo povezovali z Varuṇo in o kateri govori

⁹⁰ Prim. R. Otto, n. d., 20.

⁹¹ To so himne 7, 18-32 ter 7, 82-85, ki so posvečene Indri in Varuṇi.

⁹² Prim. R. Panikkar (n. d., 515). Panikkar se opira na indijsko izročilo, ko omenjeno himno vidi kot vzrok Vasiṣṭhove presunljive izpovedi v RV 7, 86.

⁹³ Prav tam.

himna 7, 89)⁹⁴ sta tisto, kar Vasiṣṭho napeljuje k osebni izpovedi in k prošnjam za njegovo usmiljenje. Temelj prošnje pa je zaupanje - Varuṇa je bil njegov dobri prijatelj in Vasiṣṭha, ki je že uzrl skrivnosti nebeškega dogajanja, mu je bil nekoč drag:

“Kateri greh, Varuṇa, je bil največji
zakaj si želel ubiti pesnika, prijatelja?
Povej mi to, ti ki si silen in nezmotljiv,
k tebi želim priti s poklonom, brez greha.” RV 7, 86, 4

“In tako se pogovarjam s seboj:
kdaj bom znotraj pri Varuṇi?
Katero nesrdito žrtev naj okusi?
Kdaj bom v naklonjenosti izkusil njegovo usmiljenje?” RV 7, 86, 2

Grehi, za katerih odpuščanje pesnik prosi Varuṇo, so mnogoteri, in pesnik jih ne našteva posebej. Ni neznailno, da v njih vedski človek vidi tudi delo drugih. Nekateri so bili lahko storjeni celo med spanjem, ne da bi pesnik sploh vedel zanje. Toda ne glede na vzroke, ti grehi človeka vežejo kakor vezi, s katerimi je privezana živina:

“Osvobodi nas grehov očetov
ki smo jih storili mi s telesi,
osvobodi, o Kralj, kakor tatu živine,
kakor telička vrvi, Vasiṣṭho. RV 7, 86, 5-6

To ni moj razum, o Varuṇa, ta zapeljanost,
pijača, jeza, kocke, nerazumnost.
Starejši je žalitev mladega kriv,
celo spanje ni čuvar nepravičnosti.”

Vezi, ki človeka držijo, so bolečine, ki mu ne dajo miru. V nevarnosti, ki jo predstavlja smrtna bolezen, je človek prepuščen edinole veri⁹⁵ v svojega Boga. To je bog “Resnična beseda”, njegova moč je moč nad vsem živim in mrtvim. Klic in prošnja za

⁹⁴ Geldner (n. d., 256) postavlja za vodenico obolelega Vasiṣṭho (o tem himna 7, 89) v položaj, ko se le-ta odloči spregovoriti Varuṇi o vseh svojih grehih.

⁹⁵ Thieme podaja v svoji razpravi *King Varuṇa* (v: isti, n. d., §23, 1098-99) naslednjo etimologijo imena ‘Varuṇa’: iz inde. korena *‘ver’ - govoriti iskreno, z resnico (iz katerega imamo derivativa - latinski ‘vērūs’ ter slov. ‘véra’), sskt. ustreza inde. korenu beseda ‘vrata’ - obljuba, zaveza (angl. ‘oath’). Varuṇa kot “Resnična beseda” (“True speech/Wahrheitswort”) je torej tisti, “ki ljudi naredi modre” (prav tam; prim. RV 7, 86, 7c). Z odmevom, ki jo ima beseda ‘vera’ v slov. jeziku, lahko rečemo: dokler govorimo resnico, smo verni in s tem verodostojni, kajti vera izhaja iz iskrenosti govora. **Izguba resnice** in s tem **dvom v lastno iskrenost** pomenita tisti vzvod, ki kot krivda kliče k usmiljenju Boga. Ježić Varuṇo in Mitro na podlagi te etimologije prevaja kot ‘Rota’ ([star.]slov. ‘rota/rotiti’ in ‘porota!’) in ‘Mir’. Na podagi teh izpeljav opozarja na izjemno dejstvo, da vedski Āditye v naš čas in hrvaški (in tudi slovenski!) jezik izročajo tri ključne izraze: ‘bog’ (Bhaga) ‘mir’ in ‘(po)rota’ (*Sūkte Mitri in Varuṇi* ..., 125)! O etimologiji za ‘mir’ in ‘rota’ gl. Bezlajev *Etimološki slovar slovenskega jezika* (Druga knjiga, SAZU, Ljubljana 1982, 185 ter Tretja knjiga, dop. in ur. M. Snoj in M. Furlan, SAZU, Ljubljana 1995, 198 isl.). Posebej je pomemben star. pomen ‘róta’ kot ‘prisega’ (tudi povezava s staroindijskim ‘vrataḥ, n./’zapoved, postava, obljuba’ in ‘vratapā-/’ohranjajoč, držeč se zakona’, prav tam; prim. tudi etimologijo izraza ‘mír’ v zvezi z sti. ‘mitrás’/ ‘prijatelj’; prav tam).

psihično in fizično ozdravitev se prepletata s to vero in s tem povezanim zaupanjem v Božje usmiljenje:

“Naj še ne grem, Varuṇa,
v hišo gline, Kralj!
Usmili se, Dobri Vladar, bodi milosten!⁹⁶

RV 7, 89

Ko hodim okrog tresoč se, ves napihnen
kakor vreča, o Ti s kamnitim orožjem,
usmili se, Dobri Vladar, bodi milosten!

Kakor koli že sem zaradi šibkosti
šel v napačno smer,
usmili se, Dobri Vladar, bodi milosten!

Stoječega je sredi voda
žeja našla, največjega pesnika,
usmili se, Dobri Vladar, bodi milosten!

Kar koli, Varuṇa, delamo ljudje kot žalitev nebeškega rodu,
s čimer zakrivamo tvoje zakone z neuvidevnostjo,
ne kaznuj nas zaradi grehov, o Bog!”

Za vodenico (na kar zelo verjetno napeljujejo verzi 1., 2., in 4. kitice) oboleli pesnik se v strahu pred smrtjo obrne k Bogu. Ne želi si še “oditi v hišo gline” (glinasto žaro). Kakršen koli zločin je že zagrešil, s prošnjo k usmiljenju si želi pridobiti naklonjenost Dobrega Vladarja (*sukṣatra*) in Varuṇo odvrniti od maščevanja. Narava greha, zaradi katerega pesnik trpi, v himni ni podrobneje opisana. Morda je storil napako in nevedoč prekršil Varuṇove zakone ali pa je to storil v pomanjkanju razuma, morda je njegov greh posledica kake druge nepazljivosti.

V himni 7, 89 smo priča najbolj izraziti prošnji po Božjem usmiljenju v vseh *Vedah*. Prošnje za usmiljenje so prisotne tudi v himnah Agniju, Somi (o tem že omenjena himna 8, 48; Soma je prav tako kot Agni intimni prijatelj in sopotnik v življenju ljudi), Rudri (2, 33, 7d: “gleda na nas s sočutjem”), Savitru (1, 35, 9a) ter drugim bogovom, a se nikjer ne pojavijo s tako silovitostjo in v takšnem odnosu in obsegu. Tu zdaj ne gre samo za (najvišjega) boga kulta, ki smo mu dolžni zahvalo. Agni je ‘usmiljeni’ (*sumṛlikas*) bog, toda Agni je obenem tisti, ki sporoča Varuṇi prestopke ljudi. Agni je kot priča vsakodevnega življenja in “prijatelj hiše”⁹⁷ (kot zemeljski ogenj - ognjišče v hiši ter kot prostor daritve) tisti, ki nenehno opazuje človekova dejanja.⁹⁸ Soma je prav tako usmiljen “kakor oče do sina” (10, 25), omenjeni motiv kot podlago primerjave za odpuš-

⁹⁶ Besedna zveza, ki se v molitvi ponavlja, je: “mṛṇa sukṣatra mṛṇaya” (glagol ‘*mṛṇ’ , v *Vedah* ‘*mṛṇ’).

⁹⁷ RV 4, 11.

⁹⁸ Prim. A. Bergaigne, n. d., 169. O Agniju kot usmiljenem bogu glej str. 169-174. Ker so se nekateri grehi (poleg očiščevanj z vodo) tudi ‘sežigali’, je jasno, da igra Agni v vedski moralnosti pomembno vlogo. O usmiljenju Agnija in prošnjah za odpuščanje glej himni RV 7, 93,7; 10, 150, 3. V himni RV 4, 1, 2 - 5 prosijo pri žrtvovanju prijatelja Agnija za usmiljenje prijatelja Varuṇe. Bergaigne smisel žrtvovanja v tej himni razume moralno! Geldner (n. d., 256): “Varuṇa ima kot najstarejši med bogovi prvo pravico do žrtve.” (412).

čanje in usmiljenje pa smo srečali tudi v himni 8, 48, 4. Za zaključek našega vprašanja o usmiljenju in sočutju pa je izjemno zanimiva kitica 10a iz te himne.

V njej je bog Soma nagovorjen z izrazom, ki v največji meri predstavlja možnost razlage nekaterih vedskih himn v antropološko-etičnem smislu: "Naj bom združen s **sočutnim prijateljem**" ("ṛdūdareṇa sakhyā"). Izraz, ki je sestavljen iz besed 'ṛdu' (kot 'mṛdu', mf.:⁹⁹ mehko, nežno, ...) ter 'udara' (notranjost, trebuh, drob, želodec, pozneje maternica), pomeni "mehko/milo/nežno notranjost", lastnost sočutnega človeka, ki je vzgiban s pogledom na trpljenje drugega, človeka, ki ga takšen pogled *prizadene*. To se zdaj pričakuje od Some, v RV 3, 54, 10 od Āditiy (katerim pripada Varuṇa: "ṛdūdārās ādityāsas") ter v 2, 33, 5c od Rudre ("ṛdūdaraḥ suhavo"). Ali ne potrjuje obstoj takšnega izraza (skupaj z vsemi poimenovanji Varuṇe in drugih bogov z izrazi korena za usmiljeno delovanje 'mṛd/mṛl') ravno prisotnosti antropološko-etične potrebe vedskega človeka in hkrati etične (za)vesti, Vasiṣṭhove himne pa morda izraz te potrebe v samem osrčju vedskega življenja in kulta? Človek, kakor smo videli pri Vasiṣṭhi, vidi v Bogu najboljšega zaveznika in prijatelja, izguba le-tega ga vodi v trpljenje in hkrati hrepenenje po ponovni združitvi z njim. Bog je usmiljen **in** sočuten, ker vidi človeka, ki je v stiski. Človek ta odnos zaznava kot izraz intimnosti, povezave z Drugim, ki je kakor moj bližnji in ga izraža z besedami, v katerih je neizogibno prisotna investicija emocionalnosti, občutij. Zdi se, da se vedski človek zaveda oziroma **občuti** dejstvo, da je svet, ko ga definirajo že omenjeni "krogi bližine bližnjega"¹⁰⁰ (RV 5, 85) svet, v katerem je inherentno prisotno trpljenje. Z zavestjo, izraženo v izrazih, kot so 'ṛdūdara', 'sumṛlikāya' idr., želi isti človek z zaupanjem v Božjo dobroto in naklonjenost ohraniti in *etično osmisliti* odnos, ki ga ima s svojim Bogom že iz časov davnine.

Bibliografija

Izdaje Rgvede v sanskrtu:

- *Die Hymnen des R̥gveda I-II* (hrsg. von T. Aufrecht), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1955.
- *R̥gveda with Commentaries*, Vol. I-VIII (ed. by Vishva Bandhu), Vishveshvaranand Vedic Research Institute (VVRI), Hoshiarpur 1963-1966.
- *Rig Veda, A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes* (ed. by B. A. van Nooten and G. B. Holland), Dept. of Sanskrit and Indian Studies, Harvard Univ., Cambridge 1994.

Prevodi Rgvede in ostalih del:

- *Atharva-veda-samhita I-II* (tr. by W. D. Whitney), Motilal Banarsidass, Delhi 1984.

⁹⁹ M. Monier-Williams (*A Sanskrit English Dictionary*) 'ṛdu' povezuje z 'mṛdu' (226) ter podaja za 'ṛdūdara', mfn. pomen "imeti mehko ali prijetno notranjost" ("having a soft or pleasant inner nature"). H. Grassman, *Wörterbuch zum R̥g-Veda*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1955, 289, pa izpeljuje za 'ṛdu' "sladka tekočina" ("süsse Flüssigkeit") ter za 'ṛdūdara' izvorno "razkrivajoč sladko tekočino" ("süsse Flüssigkeit erschliessend"; Grassman ta pomen navezuje na 'dara'/'dr' in 'ā*dr') ter "ki daje dobro, dober, ljubezniv" ("Gutes gebend, gutig, freundlich").

¹⁰⁰ M. Ježić (*Pojam praštanja...*, 118).

- *Der Rig-Veda I-IV* (aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen von K. F. Geldner), Harvard UP, Cambridge 1951-1957.
- Otto, R., *Varuna-Hymnen des Rig-Veda*, Verlag Ludwig Röhrschei, Bonn 1948.
- Pacheiner-Klander, V., *Kot bilke kot iskre - Izbor sanskrtske lirike*, MK, Ljubljana 1973.
- *The Laws of Manu* (tr. by W. Doniger), Penguin, London 1991.
- *The Zend-Avesta* (tr. by J. Darmesteter and L. H. Mills), Motilal Banarsidass, Delhi 1992-1994 (Sacred Books of the East, Vol. 4, 23, 31).
- Thieme, P., *Gedichte aus dem Rig-Veda*, Reclam, Stuttgart 1993.
- *Upaniṣads* (tr. by P. Olivelle), Oxford UP, Oxford 1996.

Slovarji in drugi priročniki:

- Bezljaj, F., *Etimološki slovar slovenskega jezika*, Druga knjiga, SAZU, Ljubljana 1982; Tretja knjiga, dop. in ur. M. Snoj in M. Furlan, SAZU, Ljubljana 1995.
- Grassman, H., *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1955 (3, izd.).
- Mayrhofer, M., *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen/ A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*, Bde. I-IV, Carl Winter, Heidelberg 1956-1980.
- Monier-Williams, M., *A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi 1999 [1899].

Drugo (razprave, članki):

- Bergaigne, A., *La religion védique d'après les hymnes du Rig-veda I-III*, Libraire Honoré Champion, Paris 1963.
- Bohnenberger, K., *Der altindische Gott Varuṇa*, Verlag der H. Lauppischen Buchhandlung, Tübingen 1893.
- Crawford, S. C., *The Evolution of Hindu Ethical Ideals*, Univ. Press of Hawaii, Honolulu 1982.
- Dandekar, R. N., *Asura Varuṇa, v: Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute (ABORI) XXI* (1940), Parts III-IV, Poona, 157-191.
- Dandekar, R. N., *Varuṇa, Vasiṣṭha and Bhakti*, Centre of Advanced Study in Sanskrit, no. 43, Univ. of Poona, Poona 1991.
- Dumézil, G., *Tridelna ideologija Indoevropcev* (prev. B. Rotar), Založba ŠKUC (Studia humanitatis), Ljubljana 1987.
- Gonda, J., *Die Religionen Indiens I*, Kohlhammer, Stuttgart 1960.
- Gonda, J., *The Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, Brill, Leiden 1966.
- Gonda, J., *The Vedic God Mitra*, Brill, Leiden 1972.
- Goyal, S. R., *A Religious History of Ancient India* (Volume One), Kusumanjali Prakashan, Meerut, 1984.
- Hillebrandt, A., *Vedische Mythologie*, M. & H. Marcus, Breslau, 1929.
- Hutter, M., *Religionen in der Umwelt des alten Testaments I* (Babylonier, Syrer, Perser), Kohlhammer, Stuttgart 1996.
- Ježić, M., *Pojam praštanja u brahmanizmu i kršćanstvu, v: Praštanje, Vijeće za pravdu ...*, Split 1995, 115-127.

- Ježić, M., *Rgvedski himni*, Globus, Zagreb 1987.
- Ježić, M., *Sūkte Mitri i Varuṇi ili blagorjeci Miru i Roti*, v: *Književna smotra* 91 (1994), 125-128.
- Keith, A. B., *The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads I*, Motilal Banarsidass, Delhi 1976.
- Kuiper, F. B. J., *Varuṇa and Viduṣaka (On the Origin of the Sankrit Drama)*, North-Holland Publ. Comp., Amsterdam, 1979.
- Leeuw, G. van der, *Phänomenologie der Religion*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1933.
- Lüders, H., *Varuṇa I/II*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1951/1959.
- Macdonell, A. A., *Vedic Mythology*, Motilal Banarsidass, Delhi 1995.
- Oldenberg, H., *Die Religion des Veda*, Wilhelm Hertz, Berlin 1894.
- Pacheiner-Klander, V., *Staroindijske verzne oblike*, ZRC SAZU, Ljubljana 2001.
- Panikkar, R., *The Vedic Experience*, Motilal Banarsidass, Delhi 1989.
- Sastri, G., *A History of Vedic Literature*, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta 1982.
- Simson, G. von, *Zum Ursprung der Götter Mitra und Varuṇa*, v: *Indo-Iranian Journal* 40 (1997), 1-35.
- Šmitek, Z., *The Image of the Real World and the World Beyond in the Slovene Folk Tradition*, v: *Studia mythologica Slavica II*, ZRC SAZU, Ljubljana 1999, 161-195.
- Thieme, P., *King Varuṇa*, v: isti, *Kleine Schriften II* (hrsg. von R. Söhnen-Thieme), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1995, 1084-1099.
- Thieme, P., *Mitra and Aryaman*, v: isti, *Opera Maiora* (hrsg. von W. Knobl und N. Kobayashi), Hozokan Publ. Co., Kyoto 1995, 199-285.
- Thieme, P., *The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treatises*, v: isti, *Kleine Schriften II* (hrsg. von R. Söhnen-Thieme), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1995, 396-411.

Rigvedic Hymns to Varuna and the Question of Morality in Old Vedic Religion

Lenart Škof

The paper looks at Rigvedic hymns dedicated to Varuna and the role of morality in early Vedic texts. Though Varuna is but one of numerous gods, he occupies a special position in old Vedic religious beliefs. As the supreme guardian of cosmic order, Varuna has the power over the acts of humans. His role in the development of moral awareness of ancient Indians, depicted in poet's Vasishtha's hymns to Varuna, is therefore of considerable interest. Varuna is depicted as a god with the oldest traces of the bhakti religious belief (Dandekar), then as a god from the group of Adityas (Thieme), and as the asura (Kuiper, Ježić). His royal nature is strongly emphasized as well. The paper examines the feelings of sin and guilt which are the result of man's moral awareness (Bergaigne). These feelings represent man's need to create a personal relationship with Varuna, and to translate this relationship into hymns. In the hymns dedicated solely to him, Varuna is depicted as a merciful and compassionate god. Of special interest is also the word 'rdudara', denoting compassion, which indicates man's compassionate and ethical orientation toward other people, and at the same time toward a merciful and compassionate god.