

Kriřna Vāsudeva koht varajases hinduistlikus traditsioonis

Ester Eggert

Kriřna Vāsudeva on üks vastuolulisemaid jumalusi hinduistlikus panteonis. Esiteks ei olekski justkui tegemist eraldiseisva jumalusega, vaid ühega Viřnu kümnest avataarast. Ometi eristusid viřnuistlikus traditsioonis juba kristliku ajaarvamise alguses koolkonnad, mis käsitasid Kriřnat iseseisva ja ülima jumalusena — *svayam bhagavān*'ina. Niisuguse eristumise taustsüsteem on äärmiselt keerukas ja väärrib uurimisvaldkonnana kahtlemata tähelepanu.

Eepilisel ajastul (4. saj e.m.a – 4. saj m.a.j) kuju võtnud *Mahābhārata*'s on Kriřna kaval nõuandja vendadele Pāṇḍavatele ning *Bhagavadgītā*'s, *Mahābhārata*'sse kuuluvas veidi hilisemas lisanduses,¹ on Kriřna ülim jumalus. Samal ajal tekib puraanades ja *Mahābhārata* lisas *Harivaṃśa*'s Kriřnast uus aspekt. Teda kujutatakse jumaliku lapse ja veetleva jumaluse-na, kes saadab korda kangelastegusid ja ahvatleb karjusetüdrukuid endaga vallatlema. Traditsiooniliselt peetakse puraanasid ja eriti *Bhāgavata* puraana kümnendat raamatut aluseks uuele religioossele *bhakti*-liikumisele, mille eesmärgiks on isiklik pühendumine jumalale ja tema läheduse otsimine.

Mahābhārata ja puraanade Kriřnale on uurijad küllaldaselt tähelepanu pööranud,² ent samal ajal on käsitlused Kriřna ehk isanime kasutades, Vāsudeva varajasest arenguloost katkendlikud ja sageli üldistavad. Mitmed autorid on väitnud, et kuna sõna *kr̥ṣṇa* on sanskriti keeles 'must', siis peitub

¹John Brockington. *The Sanskrit Epics*. Leiden: Brill, 1998, lk 270.

²Vt nt Alf Hiltebeitel. *The Ritual of Battle*. Albany: State University of New York Press, 199; David R. Kinsley. *The Divine Player*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.

hilisema jumaluse aluspõhi Hindustani poolsaare “tumedanahaliste pärismaalaste” kultuuris,³ samuti on arvatud, et *kṛṣṇa* osutab lihtsalt kurjusele.⁴ Sageli jäävad sellesisulised väited aga põhjendamata, mis tingib vajaduse uurida sõna *kṛṣṇa* konnotatsioone India kirjanduse vanimas kihistuses, s.t peamiselt veedakirjanduses. Sõna esinemiskordade uurimine on vajalik ka testimaks hüpoteetilist võimalust, et Krišna kujunes eraldiseisvaks jumaluseks mõne teise jumaluse epiteedi põhjal. Näitena võiks siinkohal tuua Šiva kujunemise Rudra epiteedist.⁵

Käesolev uurimus rajaneb ulatuslikul tekstianalüüsil. Uuritud on sõna *kṛṣṇa* konnotatsioone ja selle seotust eri jumalustega. Erilist tähelepanu on pööratud tekstikohtadele, kus *kṛṣṇa*’t on võimalik tõlgendada nimena, ning nimelise tõlgenduse võimalikkuse korral on omakorda analüüsitud, kellele nimi viitab ja kas selle kandja on tekstis jumalikustatud. Mahupiirangute tõttu ei saa kõiki üksikasju käesolevas kirjatöös välja tuua. Tulemusi selgitatakse kokkuvõtlikult, pöörates suuremat tähelepanu hinduistliku traditsiooni seisukohalt olulisematele tekstidele ja tähendusrikkamatele tekstikohtadele.

Üldaktsepteeritud arusaama kohaselt Krišna Vāsudevat *Rigveeda*’s ei esine. Küll aga on peamiselt hinduistliku taustaga autorid püüdnud väita, et sõna *kṛṣṇa* saab siiski konkreetse jumaluse nimena tõlgendada mõnedes, peamiselt Indraga seotud värssides. Kokku on põhilisi vaidlusaluseid tekstikatkeid kolm: 1.101.1; 2.20.7a; 8.96.13–15.⁶ Asjakohaseim ja kõige näitlikum neist on viimane:

13. Must tilk langes ühes kümne tuhandega Aṃśumatī’sse
Võimas Indra seda ihkas, ohtes relvad kõrvale pani.
14. Tilka Aṃśumatī kaldapealsel vilamas silmas.
Nagu must pilv vette langes. Oo, sõdalased, lahingusse sammuge.
15. Nõnda tilk Aṃśumatī rüpes õige kuju võttis.
Uskmatute hõimud Indra ühes Bṛhaspatiga alistas.

³Nt Sarvepalli Radhakrishnan. *Indian Philosophy*: Vol. I. New Delhi: Oxford University Press, 2008, lk 87.

⁴Wendy Doniger. *The Hindus — An Alternative History*. New York: Oxford University Press, 2009, lk 91.

⁵Arthur Anthony Macdonell. *Vedic Mythology*. Strasbourg: K. J. Trübner, 1897, lk 74.

⁶Kasutatud originaaltekst: http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gret_utf.htm#RV (19.09.2010).

90 KRIŠNA VĀSUDEVA VARAJASES HINDUISTLIKUS TRADITSIOONIS

13. *ava drapso aṃśumatīmatiṣṭhadiyānaḥ kṛṣṇo daśabhiḥ sahasraiḥ āvat tamindraḥ śacyā dhamantamapa snehitīrṇmaṇā adhatta*

14. *drapsamapaśyaṃ viṣuṇe carantamupahvare nadyo aṃśumatyāḥ nabho na kṛṣṇamavatasthivāmsamiṣyāmi vo vṛṣaṇo yudhyatājau*

15. *adha drapso aṃśumatyā upasthe 'dhārayat tanvaṃ titviṣāṇaḥ viśo adevīrabhyācarantīrbṛhaspatinā yujendraṃ sasāhe*

Srinivasa Ayyangar käsitab sõna *kṛṣṇa* siinkohal otseselt hilisema jumaluse nimena.⁷ Radhakrishnan väidab aga 14. sajandil elanud Sāyaṇa kommentaarile tuginedes, et antud tekstikatke viitab *kṛṣṇa*'de hõimu jumalikustatud kangelasele Krišnale.⁸ Mõlemad tõlgendused ignoreerivad originaalis esinevat sõna *drapsaḥ*, mille tõlkevasteteks on näiteks 'vihm' ja 'sperma' ning sageli peetakse seda ka Soma epiteediks.⁹ Antud kontekstis tulekski sõna tõlgendada Soma epiteedina. Niisugust arusaama toetab *Rigveeda* hümn 10.94, kus Soma tilkadele viidatakse sõnadega “mustad käbedad” (*kṛṣṇā iṣirā*). Samuti annab Soma Indrale lahingus jõudu ning kehastub kohati tema välgunooleks (*Rigveeda*, 9.47).

Seega tuleb järeldada, et hilisemat Krišna-nimelist jumalust siiski *Rigveeda*'s ei leidu. Sõna *kṛṣṇa* ei funktsioneerigi ka mõne jumaluse järjepideva epiteedina. Teatavat suurenenud esinemissagedust võib täheldada seoses Agni ja Somaga, ent siinkohal puudub järelduste tegemiseks piisav järjepidevus. Seosed Agniga on pigem juhuslikud, viidates näiteks tulesst tekkinud mustadele sütele, ja suuremaid paralleele Somaga ei toeta muu veedakirjandus.

Küll aga esineb juba *Rigveeda*'s nimi Krišna (1.116.23; 1.117.7; 8.85.3; 8.85.4). Tegemist on veedade laulikute rišidega, kes pole usutavasti kuidagi seotud hilisema jumalusega. Aga et juba India kirjanduse vanimas kihistuses kandsid auväärseid isikud nime Krišna, siis võib järeldada, et antud nimi polnud halvustava ega alavääristava alatooniga. Krišna kasutamine nime jätkub terves veedakirjanduses ning ka pühatekstide juurde kuuluvas kommentaarkirjanduses.

Sõna *kṛṣṇa* konnotatsioonidest rääkides tuleb tõdeda, et need on äärmiselt mitmekülgsed. *Rigveeda* puhul on ehk enim kuulsust kogunud pärismaalaste allutamisele viitavad värsid, kuid õigupoolest on selliseid värsse

⁷P. T. Srinivasa Ayyangar. *The Stone Age in India*. New Delhi: Asian Educational Services, 1988, lk 51.

⁸S. Radhakrishnan 2008, lk 87.

⁹Monier Monier-Williams. *Sanskrit-English Dictionary*. New Delhi: Manohar, 2006, lk 500.

väga vähe. “Rassiviha” ilmub taas nähtavale alles *dharmasūtra*’tes. Näiteks *Āpastamba dharmasūtra* 1.9.27.11 märgib, et ühe päeva mustast rassist (*kṛṣṇa varṇa*) isikut teeninud preester peab patu lunastamiseks kolm aastat vaeva nägema.

Musta värviga on siiski seotud mõned ebausud. Näiteks peetakse veedakirjanduses varest (*kṛṣṇa śakuni*) halvaendeliseks linnuks (nt *śaunaka* koolkonna *Atharvaveeda*, 12.3) ja märgitakse, et altari ehitamisel ei tohi kasutada musti telliseid ning need tuleb ohverdada hirmuäratavale jumalannale Nirtile (nt *mādhyamaḍina* koolkonna *Śatapatha brāhmaṇa*). Valdav osa sõna *kṛṣṇa* kasutustest veeda- ja kommentaarkirjanduses seonduvad aga ohvriiituse kirjeldamisega, mille puhul nimetatakse näiteks erinevate jumaluste tarbeks sobivaid ohvriloomade värvusi. Loomulikult tuleneb laialdane ohvriiituse kontekst antud temaatika tähtsusest eriomaselt *Jadžurveeda*’s, braahmanates, *gṛhyasūtra*’tes ja *śrautasūtra*’tes.

Arvestades asjaolu, et sõna *kṛṣṇa* esineb tekstides äärmiselt sageli ja ebausust ning “tumedatest pärismaalastest” kõnelevad tekstikohad on statistiliselt vähemuses, ei saa antud sõnale omistada üheselt negatiivset varjundit ega teha vettpidavaid järeldusi Krišna Vāsudeva pärinemise kohta tumedama nahavärviga draviidide kontekstist. Konnotatsioonide analüüsimise juurest tuleb nüüd aga liikuda edasi konkreetse nime ajalooliselt varasemate esinemiskordade juurde.

Varasemate upanišaadide kirjanduses esineb sõna *kṛṣṇa* väga harva, veelgi vähem leidub seda tekstides nimena. *Chāndogya* upanišaad 3.17.6a on siinkohal erand, mis pole märkamata jäänud ka varasematele uurijatele ning on tekitanud rohkelt vaidlusi.

a–b) Kui Ghora Āngirasa oli seda Krišna Devakīputrale öelnud ning too oli ihadest vaba, sõnas ta [Ghora Āngirasa]:

c–d) Kui tema lõpp läheneb, siis [ta] nende kolmega saavutagu: “Oled hävimatu, muutumatu, teravdatud hingus.” Nõnda kaks värssi (ṛc) kõnelevad.

a) *tad dhaitad ghora āṅgirasah kṛṣṇāya devakīputrāyoktvovāca* / b) *apipāsa eva sa babhūva* / c) *so ’ntavelāyām etat trayam pratipadyetākṣitam asy acyutam asi prāṇasaṃśitam asīti* / d) *tatraite dve ṛcau bhavataḥ* //

Probleemseks on osutunud värsis 3.17.6a sisalduv nimi Krišna Devakīputra ehk Devakī poeg Krišna, ja nimelt seetõttu, et hilisemas puraanade mütolooias on Krišna Vāsudeva emanimeks just Devakīputra. Vaidlused on eelkõige keskendunud küsimusele, kas tegemist võib olla lihtsa kokkusattu-

92 KRIŠNA VĀSUDEVA VARAJASES HINDUISTLIKUS TRADITSIOONIS

musega, aluspõhjaga hilisemale jumalusele või juba ülistatud jumalus Krišna enesega? Kui aga viimane variant peaks tõe vastu, siis oleks Krišna mitmete sajandite võrra iidsem jumalus, kui on traditsiooniliselt arvatud.

Henry Thomas Colebrooke¹⁰ väitis esimesena, et Krišna Devakīputra näol on kahtlemata tegemist hilisema jumalusega, kes oli tuntud juba iidsest ajaloost. Varasematest uurijatest toetasid niisugust tõlgendust veel näiteks Albrecht Weber¹¹ ja Maurice Winternitz¹². Friedrich Max Müller¹³ võtab küll veidi ettevaatlikuma seisukoha, kuid nõustub üldiselt Colebrooke'iga, öeldes, et Krišna Devakīputra tõsteti ilmselt teksti loomisele järgnenud paari sajandi jooksul jumaliku staatusesse.

Ent antud teooriale on jagunud ka oponente. Näiteks Arthur Anthony Macdonelli ja Arthur Berriedale Keithi¹⁴ arvates on *Chāndogya* upanišaadi Krišna Devakīputra näol tegemist lihtsa kokkusattumuse või euhemerismiga. Macdonell ja Keith liigitavad end küll kindlalt varajase Krišna teooria oponentide leeri, kuid samal ajal on selles kontekstis kaheldav ka nende endi euhemerismiteooria. Siinses töös mainitud varasemad autorid alates Colebrooke'ist kõnelevad õigupoolest samuti euhemerismist. Tõsi, väidetakse küll, et Krišna Devakīputra on samastatav hilisema jumalusega, kuid keegi ei ütle, et ta ka *Chāndogya* upanišaadis jumalusena esineb. Euhemerismiteooria kohaselt tuginevadki jumalused algsetel tegelikult elanud isikutel. Seega võib tinglikult öelda, et Macdonell ja Keith nõustuvad samuti varajase Krišna teooriaga.

Rõhutada tuleb ka seda, et nime Krišna Devakīputra ei tohiks kontekstist välja lõigata. Kui vaadelda terve *khaṇḍa* 3.17 sisu, siis võrdsustatakse selles erinevaid inimlikke tegevusi (söömine, joomine, naermine), olekuid (nälg, janu) ja isikuomadusi (lahkus, õiglus, ausus) jumalatele pühendatud riitustega. Tuuakse esile, et selline õpetus on äärmiselt sarnane *Bhagavadgītā*'s esitatud karmajooga doktriiniga, mis omakorda tõestavat,

¹⁰Henry Thomas Colebrooke. *Miscellaneous Essays*: Vol. II. London: H. Allen and Co, 1873, lk 197.

¹¹Albrecht Weber. *The History of Indian Literature*. London: Trübner and Co, 1882, lk 71.

¹²Maurice Winternitz. *A History of Indian Literature*: Vol. I. Tõlkinud Srinivasa Sarma. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2003, lk 438.

¹³Friedrich Max Müller. *The Upanishads: Part I. (Sacred Books of the East: Vol I.)*. Oxford: Clarendon Press, 1879, lk 52

¹⁴Arthur Anthony Macdonell, Arthur Berriedale Keith. *Vedic Index of Names and Subjects*: Vol. I. London: John Murray, 1912, lk 184.

et Krišna Devakīputra on samane *Bhagavadgītā* Krišnaga.¹⁵ Sarnasused on tõesti olemas, kuid *Bhagavadgītā* on vaid väike edasiarendus upanišaadide filosoofiast ja seega õpetuslikult upanišaadide sisuga võrreldav. Pealegi sisaldub karmaõpetus juba upanišaadides, kus rõhutatakse samuti isetu ja ihadest eemaldunud teguviisi olulisust.¹⁶ Seega ei saa niisuguste sarnasuste alusel põhjapanevaid järeldusi teha.

Liikudes nimede kokkulangemiste juurde, tuleks esmalt viidata *Kauṣītaki brāhmaṇa* värssidele 30.9.22–30.9.24, kus esineb nimi Krišna Āṅgīrasa. *Chāndogya* upanišaad 3.17 nimetab Krišna Devakīputra õpetajana kedagi Ghora Āṅgīrasat. Eelkõige on küsimuseks, kas säärase nimeliste seoste kaudu on võimalik väita, et Krišna Āṅgīrasa ning Krišna Devakīputra on üks ja sama isik? Benjamin Preciado-Solis esitab antud teooria toetuseks Hemchandra Raychaudhuri argumendi, mille kohaselt kuulus Krišna *bhoja*'de klanni, kes olid tihedalt *āṅgīrasa*'dega seotud.¹⁷ Seda väidet pidavat toetama *Rigveeda* värss 3.53.7. Ent õigupoolest ei toeta eelmainitud värss seost *āṅgīrasa*'de ja *bhoja*'de vahel. 3.53.7 sisaldab küll sõna *bhoja*, kuid sellega ei tähistata klanni. Tegemist on omadussõnaga, mis tähendab 'küluslik'.¹⁸ Veelgi enam, Monier Monier-Williams ning Macdonell ja Keith¹⁹ ei märgi oma teostes, et *Rigveeda*'s üldse *bhoja*-nimelist klanni mainitaks. Seega võib järeldada, et Raychaudhuri argument ei vasta tõele.

Probleemne on ka asjaolu, et hilisemad puraanades sisalduvad legendid ei maini Ghora Āṅgīrasat Krišna Vāsudeva õpetajana.²⁰ *Harivaṃśa*, Višnu puraana, Brahma puraana ja *Bhāgavata* puraana nimetavad Krišna Vāsudeva õpetajana hoopis Sāṅdīpani-nimelist isikut.²¹ Loomulikult ei saa sellele tuginedes täie kindlusega väita, et Krišna Devakīputra ja hilisem Krišna Vāsudeva pole omavahel seotud, kuid antud nimede vastuolu toetab kindlasti teooriat, et Krišna Devakīputra ei saanud veel olla osa puraanades

¹⁵Lionel David Barnett. *Hindu Gods and Heroes*. New York: E. P. Dutton and Co, 1922, lk 82.

¹⁶S. Radhakrishnan 2008, lk 246.

¹⁷Benjamin Preciado-Solis. *The Kṛṣṇa Cycle in the Purāṇas*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1984, lk 25.

¹⁸M. Monier-Williams 2006, lk 767.

¹⁹A. A. Macdonell, A. B. Keith 1912, vol. II, lk 112.

²⁰Vt V. R. Ramachandra Dikshitar. *The Purāṇa Index: Vol. I*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2003, lk 569.

²¹Vt André Couture. *Kṛṣṇa's Initiation at Sāṅdīpani's Hermitage*. — *Numen*, 2002, nr 1, vol. 49, lk 37–60

94 KRIŠNA VĀSUDEVA VARAJASES HINDUISTLIKUS TRADITSIOONIS

lõplikult välja arenenud Krišna Vāsudevast ümbritsevast mahukast legendide kihistusest.

Bimbanbehari Majumdar pakub välja radikaalsema tõlgenduse.²² Kui üldiselt arvatakse, et Krišna Devakīputra on antud upanišaadi kontekstis Ghora Āngirasa õpilane, siis Majumdar väidab, et Krišna on juba siin *acyuta* ('muutumatu', sagedasti kasutatav epiteet *Bhagavadgītā*'s) ning sõnad "Oled hävimatu, muutumatu, teravdatud hingus" ei ole mitte õpetus Krišna Devakīputrale, vaid temale suunatud kiidulaul. Nii pidavat lahenema ka vastuolu, mis tuleneb asjaolust, et hilisemates tekstides ei nimetata Ghora Āngirasat Krišna Vāsudeva õpetajana.

Majumdari hüpotees on sisuliselt mugav kõikvõimalike vaidluste lahenemisel varajase Krišna Vāsudeva otsingutel, kuid selle toetuseks pole eriliisi argumente. Värss 3.17 võimaldab puhtgrammatiliselt tõepoolest erinevaid tõlgendusi ning Majumdari oma pole sellest aspektist vale. Ent kui Krišna Vāsudeva oleks juba *Chāndogya* upanišaadi loomise ajal olnud kõrgelt austatud jumal, kelle kohta käivad samad epiteedid, mis esinevad hiljem *Bhagavadgītā*'s, siis võiks arvata, et sama laadi tõendeid leiduks ka teistes upanišaadides ja mujal kaasaegses religiooses kirjanduses. Veelgi enam, upanišaadid on valdavalt üles ehitatud õpetussõnadena õpetajalt õpilasele ning selles valguses on loogilisem järeldada, et Krišna Devakīputra on siiski Ghora Āngirasa õpilane.

Seega pole võimalik *Chāndogya* upanišaadi Krišna Devakīputra ja Krišna Vāsudeva samasust üheselt kinnitada ega ümber lükata. Nii säilib teoreetiline võimalus, et hilisem populaarne jumalus eksisteeris mingil kujul juba *Chāndogya* upanišaadi loomise ajal ehk u. 6. sajandil e.m.a. Katkendlikku materjali aitavad aga siinkohal täiendada Panini (5. või 4. saj e.m.a) grammatika *Aṣṭādhyāyī* ja veidi hiljem *Mahābhāṣya* — Patandžali kommentaar Panini teosele.

Sõna *kṛṣṇa* Panini tekstis ei esine. Küll aga esineb (4.3.98) nimi Vāsudeva — Krišna isanimi. Suutra 4.3.98 on uurijate seas hulgaliselt vaidlusi tekitanud, sest nimi Vāsudeva esineb kõrvuti nimega Ardžuna, kes on *Mahābhārata*'st tuntud eepiline kangelane ja Krišna kaaslane. Veelgi huvitavam on antud tekstikatke seepärast, et 4.3.95 kuni 4.3.100 vaatlevad sõna *bhakti* eri kasutusvaldkondi.

²²Bimbanbehari Majumdar. *Kṛṣṇa in History and Legend*. Calcutta: University of Calcutta, 1969, lk 4.

Kõnealune suutra 4.3.98 sõnab: *vāsudeva arjunā-bhyām vuṇ* (Vāsudevale ja Arjunale [sobib sufiks] *vuṇ*). Vastavalt suustrastiili omapärale on Panini grammatikareeglid väljendatud äärmiselt lakooniliselt. Seega on tekst ainult ühele reale keskendudes täiesti mõistetamatu. Kui aga heita pilk antud suutras vahetult eelnevatele ja järgnevatele ridadele, muutub kontekst selgemaks.

Suutras 4.3.96 öeldakse:

elutule [asjale, mis] ei ole kohanimi [sobib sufiks] *ṭhak*.

Suutra 4.3.97 jätkab:

maharaadžale [sobib sufiks] *ṭhañ*.

Suutra 4.3.98 sisu on esitatud eespool. Suutras 4.3.99 lausutakse:

Gotra'le [või] *kṣatriya*'le [sobib sufiks] *vuñ*.

Suutras 4.3.100 on veel lisatud:

Hõimupealikele [sobib sufiks], mis [sobib] väikeriigile, eeldusel et valitseja mitmuse vorm on sama mis riigi mitmuse vorm.

Antud kontekstis on Vāsudeva jumalikustamine siiski kaheldav. Vaadeldes suutrate 4.3.95–100 üldist konteksti, on selge, et Panini ei viidanud sõnaga *bhakti* säärasele religioossele pühendumisele, mis selle sõnaga hiljem seostus. Vastasel juhul peaks religiooselt mõtestama ka esemed ja eluta looduse, sugulusliinid (*gotra*), sõdalased (*kṣatriya*) ja hõimupealikud (*janapadin*). Võib väita, et suutrad 4.3.95–100 määratlevad hoopis sõnamoodustusreegleid, mille abil saab märkida meelepärast objekti. Samuti tuleks vaadelda huvipakkuvate suutrate üldist struktuuri. Panini ei kasuta nendes suutrates muudel juhtudel näitesõnadena konkreetseid nimesid ega objekte. Vāsudeva ja Ardžuna on siinkohal erandid. Ent millist kategooriat nad kokkuvõttes tähistavad? On selge, et kṣatriatega tegemist ei ole, sest nende sufiks on eraldi määratletud. Seega võiks arvata, et nad on jumalused, kuid nii tekib küsimus, miks Panini ei kasuta lihtsalt sõna *deva* või siis mõnda üldtuntumat jumalust. Võib järeldada, et *deva* või muu jumalik määratlus Vāsudevale ja Ardžunale ei rakendunud. Seega on pigem tegemist rahvalugude kangelastega, kes võivad küll olla “meelepärased” (*bhakti*), kuid mitte veel religioosses tähenduses.

Grammatik Patandžali on oma teoses *Mahābhāṣya* eespool käsitletud Panini suutrale ka kommentaari kirjutanud:

96 KRIŠNA VĀSUDEVA VARAJASES HINDUISTLIKUS TRADITSIOONIS

Miks kutsutakse Vāsudevat *vun*? Miks ei ole ta ühes *gotra*’te ja kuulsate *ṣatriya*’tega *vuñ*? Ei ole ju erinevust, kas Vāsudevat kutsutakse *vun* või *vuñ*. Sel vormil on ju sama rõhk. Põhjus on säärane: “Ütlen, et Vāsudeva on grammatiline erand (*pūrvanipātam*) või ei ole ta tuntud *ṣatriya* — ta on teatavasti austusväärne (*tatrabhavata*). (Patandžali 4.3.98)

kimartham vāsudevaśabdāt vun vidhīyate na gotraṣatriyākhyebhyaḥ bahulam vuñ iti eva siddham / na hi asti viśeṣaḥ vāsudevaśabdāt vunaḥ vā vuñāḥ vā / tat eva rūpam saḥ eva svarāḥ / idam tarhi prayojanam / vāsudevaśabdasya pūrvanipātam vakṣyāmi iti / atha vā na eṣā ṣatriyākhyā / saṃjñā eṣā tatrabhavataḥ //

Patandžali tekst toetab seega Panini teose põhjal tehtud järeldust, et Vāsudeva on küll analüüsitud kontekstis austusväärne isik või kangelane, kuid see ei tähenda, et tegemist oleks jumalaga. Kõik uurijad sellega ei nõustu. Peamiseks probleemseks sõnaks osutub *tatra-bhavat*, millele püütakse kohati omistada jumalikku tähendust. Väidetakse, et *bhavat* on samane sõnaga *bhagavat*, mida kasutatakse hiljem *Bhagavadgītā*’s Krišna Vāsudevale viidates.²³ Monier-Williamsi sanskriti keele sõnaraamat seda tõlgendust ei toeta — *bhavat* on sõnastikus eraldi märksõna ning seda defineeritakse tavapärase austava tiitlina, millel puudub jumalik mõõde.²⁴

Siinkohal on nähtavad küll hilisema Krišna Vāsudeva kultuse alged, kuid eespool vaadeldud Panini suutra ja Patandžali kommentaar ei anna alust arvata, et kõnealuses grammatilises näites mainitud Vāsudeva oleks jumalikul tasemel austatud. Patandžali kommentaar on pikemalt ja selgemalt lahti kirjutatud kui Panini põgus lausekatke, kuid analüüsi tulemused viitavad järeldusele, et ka Patandžali ajal oli Vāsudeva veel eepiliste rahvajuttude kangelane, keda ei saa nimetada jumalikuks kultusobjektiks.

Küll aga tuleb tunnistada Krišna Vāsudeva staatuse pidevat tõusu. Kui antud teema Patandžali ajal poleks olnud oluline, ei kaasanuks ta seda oma kommentaari. Seega võib väita, et kultuse alged hakkasid ühiskonnas järjest enam esile kerkima. Niisugust järeldust toetavad ka teised Vāsudevale viitavad tekstikatked Patandžali teoses. Näiteks 3.1.26.6 kirjeldab Kaṃsa ja Vāsudeva konflikti jutustamist eepiliste laulikute poolt ning samuti antud konflikti kujutamist näitelaval. Sama teemat puudutab põgusalt ka 3.2.111.

²³Priyatosh Banerjee. Some Observations on the Interpretation of the Paninisutra Vasudevarjunabhyam vun and the Antiquity of the Bhagavatas. — Journal of the Bihar Research Society, 1954, vol. XL, Part I.

²⁴M. Monier-Williams 2006, lk 749.

Patandžali 4.1.114 loetleb *vṛṣṇi* klanni nimedena Vāsudevat ja Bāladevat (*vṛṣṇyanaḥ avakāśaḥ vāsudevaḥ bāladevaḥ*). *Vṛṣṇi* klann on üks Vana-India tunnustatud suguvõsadest, mis leiab mainimist näiteks *śatapatha brāhmaṇa*’s ja *Taittirīya saṛṣṃhitā*’s, ning *Bhagavadgītā* tekstile tuginedes väidetakse, et Krišna Vāsudeva oli algselt *vṛṣṇi* prints. Arvatakse, et *vṛṣṇi*’d võisid olla mitteaarja päritolu või siis kohalike tumedanahaliste põliskasukatega tugevalt segunenud.²⁵ Samas ei ülistanud *vṛṣṇi*’d puraanade andmetel Krišna Vāsudevat jumalana.²⁶

Patandžali 4.1.114 toetab teooriat, et Krišna Vāsudeva alged peituvad *vṛṣṇi* klannis. Samas puuduvad piisavad andmed väitmaks, et tegemist oli päriselt elanud isikuga. Samuti ei esitle eespool vaadeldud tekstikatke Krišnat jumalana. Puuduvad kiitvad epiteedid ja laiem kontekst. Seega on ka antud lõigus tegemist pigem rahvajuttude kangelasega.

Samas toetab seos *vṛṣṇi*’dega näiliselt Krišna kui “tumedanahaliste pärismaalaste” jumala teooriat, kuid see tõlgendus on problemaatiline. *Vṛṣṇi*’d olid omakorda *yādava* klanni haru ning seda klanni on peetud suguvõsaks, mis võis küll algselt olla *ārya* päritolu, kuid segunes tugevalt pärismaalastega ja aitas seega aarjalaste kultuuril Indias kindlamalt kanda kinnitada ning kasutas tumedanahalisi pärismaalasi ja aarjalasi ühendava lüliina just Krišnat.²⁷ Ent seda laadi väiteid on nimetatud meelevaldseks, sest *yādava*’te segunemise kohta mitteaarjalastega puuduvad kindlad tõendid.²⁸

Seega leidub India kirjanduse vanimas kihistuses küll viiteid Krišna Vāsudevale, kuid need on katkendlikud, ning allikate põhjal otsustades võib väita, et juba u 4. sajandil e.m.a oli Krišna Vāsudeva küll tuntud rahvajuttude kangelasena, ent tema jumalikustamisest veel esialgu rääkida ei saa. Aga India ajaloo puhul on väärtuslikuks informatsiooni allikaks raidkirjad ning raidkirjalisi tekste tuleks käsitleda ka varajase Krišna Vāsudeva otsingutel.

Kokku on praeguseks säilinud kaheksa enne kristliku ajaarvamise algust loodud ja tänini säilinud Krišna Vāsudevat puudutavat raidkirja. Üldistuste

²⁵Dines-Chandra Sircar. *Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1971, lk 17.

²⁶V. R. Ramachandra Dikshitar. *The Purāṇa Index: Vol. III*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2003, lk 313.

²⁷A. D. Pusalker. *Traditional History from the Earliest Time to the Accession of Parīkṣhit*. — *The History and Culture of the Indian People: The Vedic Age*. Mumbai: Bharatiya Vidya Bhavan, 1996, lk 319–320.

²⁸B. Majumdar 1969, lk 274.

98 KRIŠNA VĀSUDEVA VARAJASES HINDUISTLIKUS TRADITSIOONIS

teele kaldumisega riskides võiks nimetada kaht peamist piirkonda: iidsete linnade Vidiśā ja Mathurā ümbrust. Ent tähelepanu väärib siiski ka esimesest sajandist e.m.a pärinev²⁹ kuninganna Nāganikā raidkiri, mis kõrvutab Vāsudevat traditsiooniliste brahmanistlike jumalustega, nagu Indra ja Varuna.³⁰

Vidiśā piirkonnas asub aga kõige tuntum varajase Krišna traditsiooniga seondud raidkiri, Heliodorose sammas. Heliodorose ehk Besnagari sammas asub tänapäeva Madhya Pradeshi osariigis Śuṅga dünastia (184–75 e.m.a) iidse pealinna Vidiśā läheduses. Samba asukoht on tähelepanuväärne, sest tegemist on tolle ajastu India kaubandus- ja kultuurikeskusega. Sambast kõigest mõne kilomeetri kaugusel asuvad lisaks Vidiśā linnale muuhulgas üks kuningas Aśoka (võimul 274–232 e.m.a) raidkiri ning Sāñcī budistlikud stuupad, mis kerkisid heldete annetajate toel suure kaubatee äärde 3. sajandil e.m.a.

On tähelepanuväärne, et Heliodorose samba püstitaja oli “sissetungija”. Nimelt oli Heliodoros Indokreeka kuninga Antialkidas Nikephorose saadik Vidiśā ümbruses ja mujal Põhja-Indias valitsenud Śuṅga dünastia juures. Küsitavaks jääb küll, kas Heliodoros ning teised Aleksander Suure sõjakäigu järel Indias kanda kinnitanud kreeklased võtsid tõepoolest omaks kohaliku religiooni (ja olid sealjuures esimesed, kes Krišna Vāsudevat jumalikuksustasid) või on Heliodorose samba näol tegemist austusavaldusega kohalikele valitsejatele ning nende uskumustele. Sellele küsimusele tuleb vastust otsida raidkirja sisust:

Seesinane jumalate jumala Vāsudeva Garuḍa-sammas on püstitatud *bhāgavata* Heliodorose, Dioni poja, Taxilast tulnu poolt, kes on kreeklaste maharaadža Antialkidase saadik armulise Kautsīputra Bhāgabhadra juures tolle õitseva valitsusaja neljateistkümnendal aastal. Kolm surematut sammu juhivad taevastesse: enesekontroll, heldus, valvsus.

(de)vadevasa vā(sude)vasa garuḍadhvaje ayam / karite i (a) heliodorena bhaga / vatena diyasa putrena takhkhasilākena / yona-dūtena (a)gatena mahārājasa / aṃtalikitasa upa(ṃ)ta sakāsam raṇa / (ko)sīpu(tra)sa (bhā)

²⁹B. Preciado-Solis 1984, lk 23.

³⁰Originaalteksti vt James Burgess. Report on the Elura Cave Temples and the Brahmanical and Jaina Caves in Western India. (Archaeological Survey of Western India. Vol. V.) London: Trübner and Co, 1883, lk 60.

*ga bhadrassa trātarasa / vasena ca (tu) daseṃna rājena vadhamānasa // trini amutpadāni (ia) (su) anumhītani neyaṃti (svagaṃ) dama cāga apramāda*³¹

Kuna Vāsudevat nimetatakse siinkohal *devadeva*’ks ehk jumalate jumalaks, ei ole põhjust kahelda, et vähemalt Heliodorose jaoks oli Vāsudeva juba jumalikku staatusesse tõusnud. Veelgi enam on oluline Heliodorose enesemääratlus *bhāgavata*’na ehk Višnu või Krišna Vāsudeva kummardajana. Seega oli esimene nüüdseks teadaolev Krišna Vāsudeva kui jumala austaja kreeklane.

Ent oluline on ka küsimus, kas Heliodorose sambal olev raidkiri austab Vāsudevat iseseisva jumalusena või on ta osa višnuistlikust avataarade süsteemist. Ühest küljest viitab sõna *devadeva* Vāsudeva ülimuslikule staatusle, kuid raidkirja sisu ja ka samba määratlus Garuda-sambana osutavad Višnule, sest Garuda on inimlind, kes on Višnu ratsuks. Kuigi nüüd on samba tipus paiknenud linnukujuline embleem kadunud, ütleb raidkirja sisu selgelt, et see seal kunagi asus.

Samuti on tõenäoline, et raidkirja teises osas mainitud kolm sammu viitavad Višnu mainitud müütilistele sammudele taevakaarel *Rigveedas*.³² Lisaks on väidetud, et raidkirja tekstis kasutatud sõna *devadeva* võib võrrelda *Rigveeda* värsiga 1.50.10, kus Sūrya kohta kasutatakse sõnu *devam devatrā* (‘jumal jumalate hulgas’).³³ On tähelepanuväärne, et samale hümnil viitab Ghora Āṅgīrasa *Chāndogya* upanišaadis, kui ta õpetab Krišna Devakīputrat, kuid upanišaadis ei kõnelda siiski otseselt kolmest sammust ja ka nende mõte on erinev. Seega oleks paralleelide tõmbamine siinkohal meelevaldne.

Ent vähem oluline pole ka see, et Heliodoros oli saadik Taxilast (Takšašīlast). Esiteks oli Taxila näol tegemist tolle ajastu India intellektuaalse keskusega.³⁴ Õigupoolest algab *Mahābhārata* kirjeldusega, kuidas eepose teksti esmakordselt Taxila linnas valitseja Janamejaya juures jutustatakse. Kuigi *Mahābhārata* ei ole ajalooallikana usaldusväärne, viitab Taxila mainimine siiski selle paiga prestiižile ja mingil määral ka suure eepose päritolule. Eepilised legendid levisid algselt Põhja-Indias jõudes lõunasse hiljem. Seetõttu ei ole Heliodorose enesemääratlus *bhāgavata*’na sugugi üllatav. Veelgi enam, Indias kanda kinnitanud kreeklased kaasati sageli ting-

³¹Originaaltekst: B. Preciado-Solis 1984, lk 23.

³²L. D. Barnett 1922, lk 89.

³³B. Preciado-Solis 1984, lk 34.

³⁴Hartmut Scharfe. *Education in Ancient India*. Leiden: Brill, 2002, lk 141.

100 KRIŠNA VĀSUDEVA VARAJASES HINDUISTLIKUS TRADITSIOONIS

likult India ühiskondlikku hierarhiasse ning *Manusmṛti* (10.43–44) nimetab neid madalateks kšatriateks ehk sõdalaste kasti liikmeteks.³⁵

Raidkirja teksti ja konteksti analüüsi põhjal võib järeldada, et teatud Põhja-India aladel oli Krišna Vāsudeva 2. sajandi lõpus e.m.a jumalikutatud. Keerulisem on vastata küsimusele, kas ja kui palju nähti teda ühena Višnu kehastustest ja mil määral oli tegemist iseseisva ja eraldi austatava jumalusega. Heliodorose raidkirjas esinev sõna *devadeva* näitab ühest küljest, et Vāsudeva oli kõrgelt austatud jumalus, kuid raidkirja üldisem sisu ja kontekst osutavad višnuismile. Seega oli Krišna Vāsudeva sel ajal veel Višnu kehastus, kuid tema staatus iseseisva ja populaarse jumalusena oli selgelt kujunemas. Samas tuleks Heliodorose raidkirja käsitleda koos samas piirkonnas asuva, samast ajast pärit teise Garuda-sambaga.

Raidkirjas nimetatakse maharaadža Bhāgavatat, kes käskis püstitada Garuda-samba koos *bhagavat* Vāsudeva templiga.³⁶ Antud valitseja täpse tausta osas ajalugu vaikib. Aga et Besnagari Garuda-sambas pärineb samast kohast ja ajast kust ka Heliodorose sammas, ning maharaadža Bhāgavatat ei mainita otseselt üheski teises raidkirjas, tekstis ega müntidel, siis on alust arvata, et Bhāgavata on samane Heliodorose raidkirjas nimetatud Kautsīputra Bhāgabhadraga.

Selline oletus asetab Heliodorose samba põhjalikumasse kohalikku konteksti. Sel puhul pole vaja oletada, kas ka kohalikud elanikud ja valitsejad Vāsudevat kummardasid. Veelgi enam, Besnagari Garuda-sambal oleval raidkirjal on märgitud, et samba püstitamise ajaks oli maharaadža Bhāgavata valitsenud kaksteist aastat, Heliodorose samba raidkiri sõnab aga, et kreeklaste saadik lasi teksti kivisse raiuda Kautsīputra Bhāgabhadra neljateistkümnendal valitsusaastal. Nendele väidetele tuginedes on Besnagari Garuda-sambas paari aasta võrra vanem.

Seega oli Vāsudeva kultus Kesk- ja Põhja-Indias levinud juba kristliku ajaarvamise eelsetel sajanditel. Kultuse leviku ulatust on keeruline määratleda, kuna Heliodorose sammas ei anna vastust küsimusele, kas ka samba püstitaja ise antud uskumusi järgis. Besnagari Garuda-samba tekst on aga sedavõrd lakooniline, et jääb arusaamatuks, kas Vāsudeva on osa višnuistlikust süsteemist või on tegemist omaette jumalusega.

³⁵Arthur Llewellyn Basham. *The Wonder That Was India*. London: Picador, 2004, lk 60.

³⁶Originaalteksti vt B. Preciado-Solis 1984, lk 23.

Vidišā piirkonnale lisandub siinkohal Mathurā ümbrus, kus Vāsudeva raidkirjades figureerib eelkõige *mahākṣatrapa Śoḍāsa* nimi. Ühest küljest kalduvad Mathurā raidkirjad käesoleva uurimuse ajalistest piirjoontest välja, kuid need on siiski kaasatud, kuna Śoḍāsa valitsusaega on paigutatud nii 1. sajandisse e.m.a kui ka 1. sajandisse m.a.j.

Esimene kahest raidkirjast pärineb Mathurā linnast 10 kilomeetri kaugusel asetsevalt Morā kaevult. Tekstis märgitakse, et keegi Toṣā püstitas *vṛṣṇī* hõimu *pañcavīra* (s.t Kriṣṇa ja tema kaaslaste) auks kivist pühamu.³⁷ Teises raidkirjas on samuti juttu templist, mille püstitas Vāsudeva auks keegi Vasu. Samuti palutakse raidkirjas Vāsudeva õnnistust *mahākṣatrapa Śoḍāsale*.³⁸

Morā kaevu raidkirjast kõneldes on *pañcavīra*’d selgelt jumalikustatud, sest neile püstitatakse eraldi tempel. Oluline on küsimus, kas tolleaegne Mathurā võis olla “viie kangelase” ja seega ühtlasi Vāsudeva kultuse keskus. Ilmselt see siiski nii ei olnud, sest Mathurās leidub hulgaliselt jälgi teistestki religioonidest. Näiteks märgitakse samuti Śoḍāsa valitsusajast pärinevates raidkirjades, et Mathurā valitseja tegi hulgaliselt kingitusi ja annetusi budistlikule *sarvāstivāda* koolkonnale,³⁹ mis viitab sellele, et sküüdi päritolu valitsejad olid hoopis budismi toetajad.

Mõistuspärane on oletada, et sküüdid ei toetanud sellel varajasel perioodil otseselt ühtki religiooni. Väljastpoolt tulijatena oli neil küll kergem samastuda budistliku õpetusega, mis ei järginud ranget hinduistlikku kastsüsteemi, ent samal ajal olid kreeklaste või sküütide valdused ka viljakaks pinnaseks uute religioossete arusaamade ja jumalikustatud kangelaste levikuks, sest nende sisserändajate isiklikus religioosses raamistikus ei põhjustanud need uued lähenemised vastuolu braahmanite propageeritud iidse veedade religiooniga.

Seega on Mathurā varajased raidkirjad seotud nimelt sküüdi päritolu valitsejatega, kes toetasid samal ajal ka teisi religioone. Heliodorose sammas viitab aga Vāsudeva kultuse seostele kreeklastega, ent teisalt osutab Heliodorose sambaga lähestikku püstitatud teine Garuda-sammas, et Vāsudeva võis ka kohaliku elanikkonna seas populaarne olla. Hüpototeetiliselt jul-

³⁷Originaalteksti vt Dines-Chandra Sircar. *Select Inscriptions Bearing On Indian History and Civilization: Vol. I.* Calcutta: University of Calcutta, 1965, lk 122.

³⁸Originaalteksti vt Sonya Rhie Quintanilla. *History of Early Stone Sculpture at Mathura, ca 150 BCE – 100 CE.* Leiden: Brill, 2007, lk 262–263.

³⁹Nalinaksha Dutt. *Buddhist Sects in India.* New Delhi: Motilal Banarsidass, 1998, lk 132–133.

102 KRIŠNA VĀSUDEVA VARAJASES HINDUISTLIKUS TRADITSIOONIS

geksin siiski Krišna Vāsudeva populariseerimise au omistada lisaks eepilistele laulikutele ka kreeklaste ja sküütide järeltulijatele.

Aga kui joonistada ajatelt ja märkida sellele, et Krišna Vāsudeva oli potentsiaalselt mingil kujul tuntud juba *Chāndogya* upanišaadi loomise ajal (ehk tinglikult 8. saj e.m.a) ja 5. saj e.m.a tegutsenud Panini tunnustas teda vähemalt eepilise kangelasena ning 3. saj e.m.a – 1. saj e.m.a loodud kaheksa raidkirja viitavad samuti Krišna Vāsudevale, siis tekib vältimatult küsimus, miks ülejäänud vanem hinduistlik kirjandus temast vaikib. Vastus peitub asjaolus, et veedad ja nende kommentaarkirjandus kajastasid vaid eliitreligiooni ja vanemat brahmanistlikku usundit, milles Krišna Vāsudevale ei olnud kohta.

Tegelikkuses tuleks siia allikana lisada ka 4. sajandil e.m.a elanud kreeklaste saadiku Megasthenese ülestähendused, mis on säilinud tsitaatidena teiste autorite teostes, ning kaaluda Megasthenese kirjeldatud “India Heraklese” võrdsustamist Krišna Vāsudevaga.⁴⁰ Niisuguse hüpoteesi valguses võib aga julgelt väita, et Krišna oli rahvalikumal tasandil jumalikustatud juba vähemalt 5. sajandi lõpuks e.m.a.

Samas ei saa mahuka tekstianalüüsi järel teha kindlapõhjalisi oletusi Krišna päritolu kohta. Otseselt pole võimalik ümber lükata ka levinud arusaama, mille kohaselt on Krišnal tugev seos tumedama nahavärviga draviididega, ent selle tõlgenduse toetuseks ei leidu samuti materjali. Pigem joonistub välja seos sissetungijatega väljast ehk kreeklastega ja sküütidega. Lisaks õhnestab draviidide teooriat arusaam, et eepilised jutustused said alguse Põhja-Indiast ja Krišnal oli nähtavasti eepilises kirjanduses koht juba eepilise ajastu alguses peale. Niisiis jääb suur osa varajast Krišna Vāsudevast puudutavast ajaloost “õhus rippuvate” hüpoteeside tasandile. Loodetavasti suutis käesolev põgus ülevaade siiski mõningate hüpoteeside aluspõhja tugevdada.

ESTER EGGERT (sünd. 1986), BA (Lähis-Ida ja Aasia kultuurilugu), Tallinna Ülikooli Eesti Humanitaarinstituudi Lähis-Ida ja Aasia kultuuriloo osakonna assistent (alates 2008) ja magistrant (alates 2011).

⁴⁰ Antud teema kohta vt lähemalt Ester Eggert. *Kṛṣṇa Vāsudeva kui jumaluse kujunemine*. Tallinn: Eesti Humanitaarinstituut, 2011, lk 91–99.