

A vallástörténet és a vallásgyakorlat viszonya

Puskás Ildikó

Azt hiszem a megelőző, különlegesen aktuális és magvas gondolatokat hordozó előadásokkal szemben én egy kicsit konkrétabb kérdéskört tekintek át. Talán a szakterületemből adódóan, talán mert úgy érzem, hogy mivel ezt a konferenciát egy indiai eredetű vallási közösség hívta életre, érdemes egy kicsit az indiai világban körülnéznünk, s a vizsgálatokból bizonyos tanulságokat a konferencia számára, esetleg további gondolataira, munkájára nézve is levonhatunk.

Meglehetősen távoli időbe tekintünk vissza, valamikor az i. e. III. évezred tájára, amikor nagy civilizációs központok léteztek a világban. Válasszuk most közülük az Indus civilizációt egy pillanatnyi, mikroszkopikus vizsgálat tárgyául. Sok mindent tudunk és sok mindent nem tudunk erről a civilizációról. Jelenlegi ismereteink szerint minden jel arra mutat, hogy egy teokratikus közösségi irányítás alatt álló társadalomról volt szó. Ez pedig

egyáltalán nem mindegy, ugyanis ha teokratikus közösségről beszélünk, akkor alapvetően azt kell tudnunk, hogy a közösség irányítói egyszersmind papok is voltak. Rögtön egy másik megszorítást is tennék. Papi voltak mellett természetesen birtokában voltak a közösség irányítását szolgáló minden egyéb ismeretnek is. Egyszerre voltak a vallás gyakorlói, irányítói és valamiféle olyan tudás birtokosai, amely a közösség életét hétköznapi szinten is szabályozza. Igaz, mindez még eléggé reflektálatlanul együvé tartozott, s nagyon nehéz megrajzolni a tapasztalatra épülő tudás és a tudomány viszonyát, ám ha csak olyan apró tényekre hívom fel a figyelmüket, hogy az egész mezőgazdasági kalendáriumot olyan konkrét, tulajdonképpen tudományos vagy tudományossá váló megfigyelések sorozatára építve alakították ki, amely a csillagok ismeretével függött össze, a folyók áradásával kapcsolódott össze, akkor érthető, hogy miként létezett együtt otthonukban a vallásos, szakrális tudás és a köznapi tudásból tudománnyá váló ismeretek teljes tárháza. A csatornázásokhoz használt mérnöki mérőműszerek, a városok védelmére épített gátak, a városok magas szintű építészeti tervezettsége, komfortszintje, higiénés kultúrája, vagy közigazgatási, külkereskedelmi szervezettsége alapján tudjuk, hogy e társadalom irányítói a legmagasabb szinten feleltek meg minden velük szemben támasztott követelménynek.

Ez az Indus civilizáció azonban, talán éppen saját tudásának – nem feltétlenül az isteni szférával összefüggő, hanem a felhalmozott tapasztalati tudásnak – köszönhetően – a közhiedelemmel ellentétben – nem esett áldozatul semmiféle árja hódításnak az i.e. XVIII. század táján, hanem megtalálta egy új *modus vivendi* lehetőségét, amikor elhagyta a minden szempontból veszélyeztetett, veszélyhelyzetbe került területét. Nem hiszem, hogy sok példa van rá a bibliai exoduson kívül, amikor egy népcsoport előre megfontolt tervek és szándékok

szerint változtat úgy, s nem kényszerből, szállásterületet, ahogy az Indus civilizáció lakossága tette. Számunkra azért érdekes ez a kérdés, mert India történetében az i. e. II. évezredben új jelenség figyelhető meg, egy új népcsoport megjelenése, s e kettő találkozása fogja kialakítani azt a valamit, amit ma mindannyian *indiai*nak nevezünk. Az új népcsoport, amelyik India térképén, tehát az indiai szubkontinens térségében megjelenik, az indoeurópai nyelvi közösség indoíráni ágához tartozó indoárja törzsek szövetsége volt. Nagyon nyomatékosan szeretném hangsúlyozni, hogy míg az Indus civilizáció jellegzetes, letelepült életmódra épülő bronzkori, írásbeliséggel rendelkező magas civilizáció volt, addig az újonnan érkezők civilizációja nomád, félnomád életmódot folytató, elsősorban állattartó, laza törzsszövetségben élő emberek konglomerátuma volt, vallási és kulturális tradíciójukat nagy gazdagság jellemezte, szájhagyomány útján megőrzött szövegekben öröklődött generációról generációra, mígnem, már Indiában, a Védák gyűjteményévé alakult. Így két, egymással alig összehasonlítható népcsoportnak kellett megtalálnia azt, hogyan éljen együtt. Több évszázados folyamat keretében alakították ki a továbbélés lehetőségét. E folyamat végeredményét nézzük itt meg. De addig is, amíg ez a végeredmény kialakul, nagyon keserves vajúdsági periódusoknak vagyunk tanúi; nevezetesen új társadalmi forma, új vallás van születőben, nagy nyelvi átalakulások zajlanak, s mindenekelőtt életformaváltás megy végbe, ami történelmi paradigmák szerint általában lefele történő nivellálódással veszi kezdetét. Ám e két dolog találkozása olyan erőteljes és annyira robbanó hatású lesz, hogy szükségszerűen magas szintre való emelkedéshez vezet. Mindezt valójában azért vázolom ilyen tág kontextusban és ilyen nagyon tömörítve, mert a hódító árják magukkal hozott vallási öröksége egy egészen másfajta világhoz és világszemlélethez tartozik. Számukra a természettel való együttélés az alapkérdés. Törvényeik, gondolkodásaik szabályozói a természet jelenségei, illetve a természet olyan jelenségei, amelyeket valamilyen módon isteni erőként fogalmazznak meg. Egészen más az Indus civilizációban a helyzet, ahol egy olyan kettősség figyelhető meg mindjárt az első pillanatban, amely egyrészt a termékenység-kultuszban, az Anyaistennő mindenhatóságában gyökerezik, másfelől (legalábbis amióta az Indus civilizáció magas korszakának a társadalmi értelmezése lehetségessé vált) a kezdet kezdetétől meglévő egyfajta nagyon érdekes, meditációra, elmélyülésre, kutatásra való hajlamban. Innen származnak a legkorábbi jógára utaló ábrázolások, a jógaülés első megjelenítései. Abszolút egyértelmű a helyzet, hogy itt befelé forduló, a világot belülről is megérteni akaró társadalomról van szó. Ez nem mondható el a korai védikus társadalomról, amelyet az árják magukkal hoztak. Számukra a világ roppant egyszerű, háromlépcsős: van az emberi világ, az atyák vagy ősök világa, és az istenek világa.

Ha két ilyen különböző rendszer összetalálkozik, akkor vagy kataklizma, vagy valami zseniálisan új születhet belőle. Azt kell mondanom, hogy mindkét folyamat lezajlott, s megszületett a zseniálisan új dolog, ami majd praktikus megjelenésében a *hinduizmus* nevet fogja kapni. Ami azonban ehhez a folyamathoz vezetett, a robbanásszerű fejlődés mellett útjára indította a vallás és a tudomány kettéválását. Az első pillanatban úgy nézett ki, hogy a kétféle papság – mert itt valójában kétféle papságról van szó – megtalálja a fúzió lehetőségét. Valóban így is történt: megpróbálták kidolgozni az előzőekkel teljesen szemben álló, azok iránt szinte közömbös vallási elképzelést, amelyet viszont kitűnően ismerünk a szövegekből, hiszen ránkmaradtak ezek papi redakciói. S ez a vallás, ellentétben az Anyaistennő és a harminckét védikus természeti Isten kultuszával, először egy spekulatív teremtető Istent állított a kultusz középpontjába, olyan Istent, akit mégcsak nem is különösebben antropomorf módon fogalmazott meg, de akit egyszerre nevezett a Teremtés és a Teremtmények Urának. Csakhogy miközben a papok, tulajdonképpen az okos emberek (a későbbiekben értelmiségi-

eknek nevezem őket) ezen gondolkoztak, s ilyen megoldásokat próbáltak találni, addig a társadalom valóságában, az együttélés sokféle formája (pl. a keresztházasságok) révén egészen másfajta folyamatok zajlottak le. Ezekben a folyamatokban azt vesszük észre, hogy a kétféle népcsoport találkozása során a vegyesházasságokban egyszer csak megjelenik – a régészeti bizonyítékok tanúsága szerint – a kiásott házhelyek területén a háziszentély. Az a háziszentély, amelyben az Indus civilizáció isteni idoljait tisztelik, noha – s ezt most hangsúlyozni szeretném – a korai védikus vallásban mégcsak nem is antropomorf istenekről volt szó. Tehát valami más alakul ki. S amikor itt arról beszélünk, hogy egy nagyon furcsa kettősség veszi ismét kezdetét (szerencsénkre módunkban áll megvizsgálni egy ilyen kettősséget), arra kell felfigyelnünk – amikor vallástudományról beszélünk –, hogy a vallásnak – valójában bármely vallásnak (összehasonlító vallástörténettel is foglalkozva, nyugodtan állíthatom, hogy minden vallásnak) – mindvégig megvan ez a kettős vonulata, nevezetesen az, hogy van egy népi vallásosság, s van egy teologizált vallásosság. A látszat szintjén persze mintha együvé tartozna e kettő, a valóságban azonban elég élesen elkülönül. Hadd mondjam azt, hogy miközben a mindennapi áldozatok gyakorlata egy sajátos sztereotípiá szerinti indiai család életében, addig egy *brāhmaṇa*, aki születésénél, örökségénél fogva a szent örökség hordozója, annak vizsgálója, továbbörökítője és mindenekelőtt értelmezője, nem feltétlenül csak pap, hanem ennél jóval nagyobb tudással is rendelkezhet, s ez a tudás oly sokoldalú lehet, hogy akár nem is kell foglalkoznia ezekkel a szent szövegekkel (de ismernie kell azokat), hanem egyszerűen és mindközönségesen a társadalom számára ún. értelmiségi feladatokat kell ellátnia. S talán még az is megér egy fél mondatot, hogy ebben a születő új társadalomban ezt a speciális értelmiségi réteget fogják legtöbbször értékelni és legjobban megbecsülni. De ezt csak zárójelben jegyzem meg. A népi vallásosság és a teologizált vallásosság között azonban a kettősség napjainkig fennmarad, s ezt nem szabad elfelejtenünk, amikor vallástudománnyal, vallásgyakorlattal, a vallások vizsgálatával foglalkozunk.

Az indiai vallási gondolkodást alapvetően egy másfajta szemlélet határozza meg, mint az európai, amely egyszerre örököse az antik hagyományoknak, a zsidó és keresztény hagyományoknak, s amelyet, akár honnan is nézzük, alapjában véve (de nem kizárólagosan) egy lineáris szemlélet jellemez. Sokkal másabb ehhez képest a keleti világ, amelyet viszont – megint csak azt mondanám, hogy nem kizárólagosan, de alapvetően – egy ciklikus világszemlélet jellemez, s ez a ciklikus világszemlélet áthatja nemcsak a vallásos gondolkodást, de természettudományos gondolkodásukat is, amire érdemes odafigyelni a természettudósoknak. A ciklikusság azonban helyel-közzel, ha megfelelően nagy ívben képzeljük el, lineáris szakaszokat is magába foglal.

Mit jelent a ciklikusság? Nagyon leegyszerűsítve és lerövidítve azt mondanám, hogy a lélekvándorlás gondolatának az elfogadását, azt, hogy nem egyetlen élete van az embernek, hanem a léte pillanatnyi jelenlét a kozmosz és a mindenség körforgásában. Azt hiszem, hogy ez a végtelenített lehetőség gerjesztette az indiai vallásokban az olyan meghatározott megváltásigényt, amely viszont – mint megváltás – egészen más lesz, mint a nyugati vallások esetében. Nevezetesen a megváltás célja a létkörforgásból való kikerülés. Papok és gondolkodók, s a gondolkodók között immár filozófusok is, akik az *Upaniṣadokban* foglalják össze mondanivalójukat, e körül a gondolat körül fognak iskolákat létrehozni, ezekből születnek meg a legkorábbi indiai filozófiai rendszerek. Némelyikük jelentős hatással lesz majd a nyugati fejlődésre, akkor is, ha kevésbé látjuk, vagy kevésbé ragadhatjuk meg. Mindig azt akarják megfogalmazni, hogy az üdvözülés igazi lényege a létkörforgás megszakítása. Ennek a sokféle módját pedig az egyes indiai (és nem indiai) vallások különféleképpen határozzák meg.

A hinduizmus különböző ágazatai (bármelyiket is tévedés lenne szektának nevezni) – a śaiva, a vaiṣṇava, a tantrikus śākta – különféle utakat ajánlanak követőinek. A megváltás (a szamszárából való kikerülés) eltérő lehetőségeit a *Bhagavad-gītā* is megfogalmazza. Bár Krisna a *bhakti* útját állítja a középpontba, a kinyilatkoztatásban világossá teszi: az egyén maga választhat, hiszen az *áldozat*, a *tudás*, a *cselekedet*, a *jóga útja* éppúgy a kitűzött cél eléréséhez segíti a hindut, mint az *áhitatos istenszeretet*, a *bhakti*. Ebben a megértő türelem, a sokféleségben rejlő egység nemes példája kap hangot.

Nem feladatom, hogy egy általános bevezető előadásban ezeket az utakat konkretizáljam. Amiért mindezt elmondtam, s amiért történeti perspektívában próbáltam összefoglalni néhány gondolatot, az azért volt, mert azt gondolom, hogy amikor vallás és tudomány kérdéséről beszélünk, akkor a vallásokon belüli tudományos kérdésekről is kell beszélnünk, s az sem mindegy, hogy a toleranciában szegény világ mennyire képes megérteni egy másfajta gondolkodást, s mennyire segítik elő ezáltal az emberek egymáshoz közelebb kerülését.