

A Kṛṣṇa-tudat kapcsolata a hinduizmussal

Mahārāṇī Devī Dāsī
(Dr. Banyár Magdolna)

A szerzőnek az ISKCON¹ történetét tárgyaló PhD-disszertációja² Max Weber hinduizmus-konceptióján alapul. Ebben Weber adottnak veszi, hogy a hinduizmus születés útján hagyományozódó válás, amely így nem törekszik tanai terjesztésére. Ugyanúgy, ahogy a hinduizmus és a Kṛṣṇa-tudat egyáltalán nem érthető meg a hinduizmus legfontosabb kulturális vonásainak a tényleges súlyuk és valódi jelentésük szerint való kezelése nélkül,³ a hinduizmus és a Kṛṣṇa-tudat kapcsolatának megértéséhez is elengedhetetlen a

hinduizmus misszionáláshoz való viszonyának a megvilágítása. Ehhez pedig alaposan szemügyre kell venni mind a hinduizmus definícióját, mind annak egyik legfontosabb fogalmát: a dharmát.⁴

E tanulmánynak tehát nem a Kṛṣṇa-tudat hinduizmuson belüli elhelyezkedésének elemző bemutatása a célja, hanem hogy mely tényezők okozzák e kapcsolat problematikáját. A Kṛṣṇa-tudat leginkább vallási megújulási mozgalom,⁵ szerves része és folytatója a hinduizmus gauḍīya-vaiṣṇava reformmozgalmának. A hinduizmus és a Kṛṣṇa-tudat kapcsolatának lényege, hogy tisztán vallási szinten tartoznak össze. A Kṛṣṇa-tudat sem része, sem variációja a hindu kasztrendszernek: a hinduizmushoz mint társadalmi rendszerhez kizárólag kulturális szinten kapcsolódik. A Kṛṣṇa-tudat a védikus kor őind szentírásokban leírt, és a gauḍīya-vaiṣṇava⁶ hagyomány által értelmezett

¹ Az A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda által 1966-ban alapított International Society for Krishna-consciousness, a Kṛṣṇa-tudat Nemzetközi Szervezete, amelynek tagja a Magyarországi Kṛṣṇa-tudatú Hívők Közössége (MKTHK) is.

² *Krisna társadalma. Max Weber hinduizmus-konceptiójának társadalomtörténeti alkalmazása.* ELTE BTK, Történelemtudományok Doktori Iskola, Atelier: Európai Historiográfia és Társadalomtörténet Program, 2011.

³ Lásd: Mahārāṇī 2012.

⁴ Szanszkrit szó, jelentései például: vallás, kultúra, törvény, kötelesség, alaptulajdonság.

⁵ Lásd: Kamarás 1998: 11–27.

⁶ A *vaiṣṇavizmus* a hinduizmus legnagyobb ága, a saivizmus és a saktizmus mellett. A *vaiṣṇavizmus* Viṣṇut tekinti a legfőbb Istennek, és négy fő ága vagy tanítványi láncolata van, amelyek legfontosabb tételeikben nem térnek el egymástól. A különbségek abból adódnak, hogy az egyes ágak Isten melyik megtestesülését tekintik a leginkább imádandónak. A *gauḍīya*, más néven bengáli-*vaiṣṇavizmus*, amelyhez az ISKCON is tartozik – és amit Nyugaton Kṛṣṇa-tudatnak neveznek –, Kṛṣṇát tekinti az Istenség Legfelsőbb Személyiségének, azaz minden létező végső eredetének, akinek Viṣṇu is az egyik inkarnációja, azaz megszemélyesült formája. Az imádat legfőbb tárgya pedig Kṛṣṇa azon megjelenése, amikor női társával, Rādhārāṇīval van együtt.

társadalmi rendszerét, a varṇāśramát⁷ tekintint saját maga számára kiindulási alappal, amelyből a kasztrendszer később kialakult, annak eltorzulásaként.

1. A hinduizmus és a Kṛṣṇa-tudat kapcsolata a hinduizmus definíciójának tükrében

Max Weber vallásszociológiai tanulmányainak hinduizmusról szóló részében⁸ a hinduk népszámlálásbeli arányváltozását áttekintve, ami 1881–1911 között 5%-kal csökkent, megállapítja, hogy ennek elsősorban vallási oka van: a hinduizmusra hivatalosan nem lehet áttérni. E tény pedig szerinte a hinduizmus lényegének fontos sajátosságait tárja fel. A hinduizmus ugyanis szigorúan születés által áthagyományozódó vallás: „más úton az ember voltaképp egyáltalán nem kerülhet be a vallás közösségébe, vagy legalábbis ennek vallásilag teljes értékű köreibe. A hinduizmus egyáltalán nem akarja átfogni az »emberiséget«. Aki nem születik hindunak, az – bármilyen legyen is a hite vagy az életvitele – megmarad kívülállónak,⁹ bar-

bárnak, akinek a számára, legalábbis elvileg, hozzáférhetetlenek a hinduizmus által kínált üdvjavak.”¹⁰ Továbbá a hinduizmus a szektákhoz hasonlóan „exkluzív” abban az értelemben is, hogy ismer olyan vallási bűnöket, amelyek örökre kizárnak valakit a hinduk közösségéből. Például a marhahúsevés jóvátehetetlen véték: „teljességgel lehetetlen volna a hindu közösségben olyan ember, akiről megállapítják, hogy szándékosan tehenet ölt.”¹¹

Mindez felveti a Kṛṣṇa-hívőkkel kapcsolatban gyakran felmerülő, és a Kṛṣṇa-tudat hiteles hindu vallás voltának megkérdőjelezésére felhasználható problémát: ha a hinduizmus nem missziós vallás, akkor a Kṛṣṇa-hívők, akik például az utcán megszólítják a járókelőket, és alkalomadtán megpróbálják őket „megtéríteni”, vajon miért teszik azt, amit tesznek? A feleletes válasz egyszerű lehet: azért, mert nem hinduk, mely megállapítást a kasztrendszer által jellemzett hindu társadalom szempontjából még a Kṛṣṇa-hívők is elfogadják. Valójában azonban a hinduizmus és a Kṛṣṇa-tudat kapcsolatának problémája ennél lényegesen összetettebb, és a válaszhoz a weberi koncepció – bár sok szempontból túlhaladt már rajta az idő – kiváló szempontokat ad.

1.1. A „hindu” szó jelentései

A Kṛṣṇa-tudat és a hinduizmus kapcsolatának értelmezési nehézségeit alapvetően a „hindu” szó eredete, jelentésváltozásai

⁷ A varṇāśrama négy foglalkozási rendet (varṇa) – brāhmaṇák (papok), kṣatriyák (uralkodók), földművesek és kereskedők (vaiśyák), valamint a kétkezi munkások (śūdrák) –, valamint négy lelki, életkori rendet (āśrama) – tanulók (brahmacārya), házasok (gṛhastha), visszavonultak (vānaprastha) és lemondottak (sannyāsa) – foglal magába.

⁸ Világvallások gazdasági etikája 2007: 239–442.

⁹ Puskás Ildikó a *Lélek a körforgásban* című könyvében a hinduizmus sajátosságait a következőkben határozza meg: „a hinduizmus egyetlen földrajzi terület vallása [...] nem kinyilatkoztatott [...] idegen tőle a térítő szándék: ahová Indián kívül eljutott, oda a gazdaság, a társadalom és

a kultúra járulékos elemeként került.” (Puskás 2000: 250–251.)

¹⁰ Weber 2007: 245.

¹¹ Uo. 247.

és kirekesztő jellegű használata okozza.¹²

A „hindu” szó a tradicionális szanszkrit irodalomban egyáltalán nem szerepel. Az elismert oxfordi indológus, A. Macdonell is csak egyszer említi, azért, hogy ismertesse a kifejezés bevett, földrajzi magyarázatát: „*A Sindhu (a mai Sindh), ami szanszkritul egyszerűen »folyó« jelent, az ārya telepek nyugati háttárfolyója volt, így az ókori népek, melyek azon az égtájon kapcsolatba kerültek az āryákkal, természetesen róla nevezték el az egész szubkontinentet. A görög nyelvbe »Indos«-ként átkerült folyónévből alakult ki az »India« elnevezés, ami görögül azt jelenti: az Indus folyó országa. Az ókori perzsába a Sindhu folyó neve mint »hindu« került át, ami az Avesztában már az ország nevéként szerepel. Ennél pontosabb a mai perzsa elnevezés, a »Hindusztán«, azaz »az Indus folyó földje«, ami helyesen a szubkontinensnek csak arra a részére vonatkozik, ami a Himalája és a Vindhya-hegység között terül el [nagyjából Észak- és Közép-India].»¹³ Vagyis azok a hinduk, akik az Indus folyó országában, azaz Indiában élnek. Tehát a „hindu” szó nem utal sem vallásra, sem születési helyzetre, egyedül a lakóhelyre.*

Az újkorban azonban a „hindu” kifejezés egy mindent magában foglaló, általános érvényű kifejezéssé vált, ami a történelem során először próbálta meg definiálni a *Védák* követőit. Eszerint egy igaz

hindu alapvető ismérve, hogy szentírásként fogadja el a *Védákat*.¹⁴ A hinduizmus jogi meghatározásában, melyet az Indiai Legfelsőbb Bíróság tett közzé 1966-ban, a legelső kritérium az, hogy tagjai tisztelik a *Védákat*, és mint legfelsőbb tekintélyt fogadják el azokat vallási és filozófiai kérdésekben egyaránt. Vagyis a „hinduizmus” kifejezés markáns vallási tartalmat kapott.

Az elmúlt egy-kétszáz év során a „hindu” és a „hinduizmus” szó – különféle neo- és konzervatív alakjaiban – kvázi-etnikai, másokat kizáró önmeghatározásként a Nyugattal való kapcsolatban jelent meg. Gyakran használták a közösségi, sőt etnikai tudat táplálására, olykor pedig közösségek közti erőszak szítására is. A „hindu” szó tehát átalakult etnikai, sőt faji megjelöléssé, a nemzeti büszkeség kifejeződésévé. Így a „hindu” szó, ami hiányzik mind a védikus szövegekből, mind a későbbi szanszkrit nyelvű epikus értekezésekből, a későbbi, nemzeti nyelvű irodalomban önmegjelölésként jelenik meg, de csupán az ellenséges „másikkal” folytatott párbeszédben.

Ez a drámai jelentésváltozás azonban zavarja a *vaiṣṇavákat*, különösen a *gaudīya-vaiṣṇavákat*, akik szerint végső soron minden élőlény a legfelsőbb, személyes Isten örök szolgája, a *Védák* pedig olyan lelki tudást tartalmaznak, amely minden élőlényre egyformán vonatkozik, és mindegyikük jogos öröksége.¹⁵

¹² Az 1.1. alfejezet Hṛdayānanda Dāsa Goswami: *Kinek a nevében szól a hinduizmus?* (Hṛdayānanda 2007: 11-24.) című tanulmányán alapul.

¹³ Macdonell 1972: 142.

¹⁴ A buddhizmust és a dzsainizmust, noha indiai földön jöttek létre, nem sorolják a hindu vallások közé, mert elutasítják a négy *Védát* mint legfelsőbb tekintélyt.

¹⁵ Például a *Bhagavad-gītāban* (9.32) Kṛṣṇa

1.2. A hinduizmus definíciójának nehézségei

A társadalmi életrend, azaz a kasztrendszer központi jelentősége Weber szerint a hinduizmus (1) vallási tanbeli – *mata*, vélemény, ami mulandó – és (2) rituális-etikai – *dharma*, kötelesség, ami örök – elemeinek kölcsönös kapcsolatában nyilvánult meg.

A *mata* alapján kialakuló felekezeti megosztottság megszokott Indiában, és a köztük lévő, sokszor éles tanbeli ellentéteket toleránsan viselik. Weber szerint Indiában teljes a véleményszabadság, és egyáltalán nem ismerik a dogmákat,¹⁶ például a keresztény tanokat elfogadhatja bárki anélkül, hogy megszűnne hindunak lenni. Vagyis a szektához tartozás a hindu vallásosság kezdetétől teljesen normális jelenségnek számít. Weber ez alapján teszi meg egyik legfontosabb megállapítását: „*aligha lehetséges még tovább fokozni a »toleranciát« egy és ugyanazon valláson belül. [...] azt a következtetést kell levonnunk mindebből, hogy a hinduizmus valami más, mint az általunk használatos értelemben vett »vallás«.*”¹⁷

Weber itt arra mutat rá, hogy a hinduizmus vallásként való értelmezése – mely szerint az igaz hindu a *Védák* követője –

kijelenti: „*Óh, Pṛthā fia! Aki Nálam keres menedéket, az még ha alacsony sorban született is — nő, vaiśya [kereskedő] vagy śūdra [munkás] —, elérheti a legfelsőbb célt.*” (Bhaktivedanta Swami 2004 alapján, későbbiekben: *Bhg.*)

¹⁶ Webernek ez a kijelentése úgy értelmezhető, hogy a hinduizmusnak nincs olyan kidolgozott dogmatikai rendszere, mint például a kereszténységnek.

¹⁷ Weber 2007: 262.

rendkívül félrevezető. B. Holdrege ezt így fogalmazza meg: „*A »hinduizmus« és a »judaizmus« kategóriái már önmagukban is problematikusak [...], mert a »vallás« kategóriájához hasonlóan olyan elméleti koncepciókat képviselnek, amelyek megpróbálnak egységet erőltetni megannyi teljesen eltérő vallási rendszerre. A »hinduizmusnak« nevezett szerteágazó valami nagyon sokféle »hinduizmust« foglal magában. Az ortodox bráhmanikus hagyománynak a védikus korszaktól kezdve India egész történelmén át folyamatos kihívásokkal kellett szembenéznie a konkurens tradíciók és mozgalmak – helyi falusi hagyományok, aszkéta csoportok, a bhakti-valláshoz tartozó felekezetek, tantrikus mozgalmak, majd később a reformmozgalmak – részéről. Miközben a bráhmanikus hatalom centripetális erejével igyekezett magába olvasztani és a maga arcára formálni a konkurens áramlatokat, addig ezen ellentétes hatalmi központok centrifugális ereje továbbra is érvényesült, melynek eredményeként létrejött az a heterogén vonulatokból álló suta képződmény, amit a nyugati tudósok nagy előszeretettel »hinduizmusnak« neveznek*”.¹⁸

Vagyis lényegében véve az a helyzet, hogy míg a hinduizmuson belül rendkívül nagy a tolerancia az egyes vallásfelekezetek vagy *sampradāyák*¹⁹ között abban a

¹⁸ Holdrege 1996: 1.

¹⁹ A *sampradāyát paramparānak* is nevezik, mely utóbbi szó szerint azt jelenti: „egyik a másik után”. A tanítók és tanítványok egymást követő láncolata, ami biztosítja, hogy a transzcendentális tudás és a hagyomány töretlenül folytatódjék nemzedékről nemzedékre.

tekintetben, hogy kölcsönösen elfogadják egymást igaz hinduként, addig könnyen kirekesztenek a „hinduságból” olyasvalakit, aki bár szigorúan követi egy adott hindu *sampradāya* összes szubtilis hitelvét és viselkedési szabályát, de nem hindu családban született – például egy nyugati Kṛṣṇa-hívőt. Ez pedig megmutatja a „hindu” fogalom zavarosságát: bár hivatalosan tiszta vallási jelentésű, de a valóságban etnikai alapon is működik, és a két szempont egyesítéséből „logikusan” következik, hogy hindunak csak születni lehet. Azonban ez meglehetősen ingatag tudományos alap ahhoz a közhelyszerű tételhez, hogy a hinduizmus nem missziós vallás, hiszen értelmetlen is lenne misszióznia, mert nem lehet rá áttérni. E tételt Weber explicit módon ugyan nem cáfolja, de megállapításai implicite azt is jelentik, hogy a hinduizmus sokkal bonyolultabb és ellentmondásosabb jelenség annál, semmint hogy ilyen sommás kijelentéseket lehetne tenni róla ilyen bizonytalan érvek alapján.²⁰

2. Hinduizmus és misszionálás

2.1. A „dharma” fogalma

Weber szerint egy szekta nem a tanai miatt válik eretnekké, hanem akkor, ha elszakítja az egyes embert saját veleszületett rituális és kasztkötelességétől – *dharmájától*

–, vagy lerombolja azt. Az egyén így elveszíti a kasztját, ezáltal a hindu közösséget is, mert ahhoz kizárólag kaszt révén lehet tartozni.²¹ A *dharma* alapja a szent hagyomány, amely a *brāhmaṇák* ítélkezési gyakorlatát és irodalmilag racionálisan kifejtett tanításait jelenti. A *dharma* kasztonként különböző, és az ismeretekben elért haladással továbbfejleszthető.²²

A *dharma* az egész indiai civilizáció egyik kulcsfogalma, és mint ilyen, rendkívül sok jelentésváltozáson ment át az évezredek során, és alapját adta olyan heterodox indiai vallásoknak is, mint a buddhizmus és a dzsainizmus.²³ A *dharma* sokrétű fogalmának megértéséhez szükséges áttekinteni a hindu vallásfilozófia alapjait.²⁴ A védikus írások különböző magyarázatai alapján felálló filozófiai iskolák és *sampradāyák* abban egyetértenek, hogy az Abszolút Igazság megismerése során három kategóriára és azok kapcsolatára kell magyarázatot találni, melyek: (1) az *īśvara*: „az irányító”, Isten, (2) a *jīva*: „az, ami él”, az egyéni lélek, valamint (3) a *prakṛti*: „az eredeti szubsztancia”, az anyagi természet. Aszerint, hogy ezekre és kapcsolatukra milyen magyarázatot adnak, három fő irány különböztethető meg a vallásfilozófiában általában: (1) a *śūnya-vāda*, vagyis „az üresség tana”, mely szerint nem léte-

²⁰ Talán az is hozzájárul a „nem missziós vallás” elképzeléshez, hogy a hindu vallások nem élnek a kizárólagosság igényével – hiszen a *Védákat* bárki szabadon értelmezheti –, így nem kirekesztő jellegűek, melynek ellenkezőjét szokták meg a nyugati emberek a keresztény misszionálással kapcsolatban.

²¹ Weber 2007: 263.

²² Weber 2007: 264-5.

²³ Lásd: Jany 2003: 54-56.

²⁴ Lilāvatāra 2009, Lilāvatāra 2010 és Tóth-Soma 1997 alapján.

zik semmi,²⁵ (2) a monista *nirviśeṣa*- vagy *advaita-vāda*, amely azt mondja, hogy a dolgok közötti különbség csak látszólagos, valójában nem létezik, mert „minden egy”,²⁶ valamint (3) a dualista *dvaita* filozófia, a „kettő-ség” elve, mely szerint létezik Isten, létezik az élőlény, és a kettő között különbség van, mégpedig az, hogy Isten végtelenül hatalmas, az élőlény pedig parányi.²⁷ E filozófiai irányzatok közül a második kettőben létezik az Abszolút Igazság, és a különféle hindu filozófiai iskolák, *sampradāyák* ezeknek a további kombinációi. A *vaiṣṇavák* például a *dvaita* irányzathoz tartoznak.

Bhaktivinoda²⁸ a *dharma* szó jelentését

²⁵ A buddhizmus tartozik ehhez az irányzathoz. A hindu vallásfilozófiai iskolák nem fogadják el ezt az értelmezést.

²⁶ Ez Śāṅkara, a 7-8. század fordulóján élt indiai filozófus tanítása is, aki megalapozta a védikus szentírások monista, *advaita* filozófiai magyarázatát, amely Isten személytelen természetét hangsúlyozza. Śāṅkara tanításainak másik megnevezése: *māyāvāda*.

²⁷ Logikailag a három kategóriából – Isten, élőlények, anyagi világ – kettőt háromféle módon lehet kiválasztani, azaz a dualizmust nemcsak *dvaita* módon, Isten és az élőlények közti különbségként lehet felfogni, ahogy a *vaiṣṇavák* teszik, hanem Isten és az anyagi világ, valamint az élőlények és az anyagi világ közti különbségként is. Ez utóbbi két dualizmust hangsúlyozza a Kapila-féle *sāṅkhya* filozófia. A Kapila-iskola nem emeli ki és nem különbözteti meg Istent, aki a *puruṣák*, az érző, transzcendentális élőlények közé tartozik. Aki kiemeli, és *puruṣa-viśeṣának*, azaz sajátos élőlénynek nevezi Istent, az a *yoga*-irányzat alapítója: Patañjali.

²⁸ Bhaktivinoda Ṭhākura (1838–1914), a *gauḍīya-vaiṣṇavizmus* egyik legnagyobb újkori tanítója. Bhaktivinoda nézeteinek ismertetése Magyar Márta: *A vallások összehasonlítása és fejlődésük*

elemelve megállapította, hogy az lételeméleti fogalom, amely a dolgok létezésének egy tőlük el nem választható lényegére utal. Ilyen értelemben a tűz *dharmája* a hő, a vízé a folyékonyság. A *vaiṣṇava* filozófia teleologikus álláspontja szerint a teremtésben minden dologhoz tartozik valamilyen cél, amely érdekében azt a Teremtő létrehozta. Az ember esetében minden *dharmának* minősül, ami beteljesíti Isten szándékát, és minden, ami ezzel ellentétes: *adharm*.

A *vaiṣṇava* értelmezés a *Vedānta-sūtra* (a Védák végkövetkeztetése) felfogását alkalmazza: a teremtésben kettős célirányosságra mutat rá Isten részéről. Egyfelől lehetőséget ad a *jīvák*nak arra, hogy egy anyagi testet magukra öltve Istent mint irányítót és élvezőt imitálják. Másfelől azonban, a teremtésnek meg kell mutatnia a *jīvák* számára e fenti kísérletük hiábavalóságát, és fel kell ébresztenie bennük a vágyat arra, hogy visszatérjenek az örök, boldogsággal és tudással teli lelki világba, eredeti otthonukba. A teremtést ennek megfelelően megelőzi a *dharma* lényegi, elsődleges formája: a *jīvák* eredeti viszonya Istennel a lelki világban, amely már azelőtt is fennállt, hogy különféle anyagi testek felöltése által beléptek volna az átmeneti anyagi teremtésbe. Az eredeti állapotukban tiszta lelkek *dharmáját* az Istennek végzett szerető szolgálat, a *bhakti* adja, melyet

szintjei Kedarnātha Daṭṭa Ṭhākura Bhaktivinoda szemével c. szakdolgozatának (2010) felhasználásával történt.

sanātana-dharmának,²⁹ örök *dharmának* neveznek.

Bhaktivinoda szerint mivel sokféle élőlény van, ezért az anyagi teremtés is sok egymástól különböző életformát, így Istenhez visszavezető utak sokaságát tartalmazza. Az ember előtt a szabad akarat formájában mindig ott a választási lehetőség, hogy rátér-e ezekre az utakra vagy sem. Az ember életének valamennyi szakaszában lehetősége van arra, hogy Isten szándékának megfeleljen, de arra is, hogy figyelmen kívül hagyja azt. Az ember magatartási mintáinak van egy átmeneti, testi élethelyzetéből: korából, neméből, társadalmi helyzetéből adódó köre, amely alkalmas arra, hogy átvezesse a szerető odaadó szolgálatot megtagadó *adharma* állapotából a *sanātana-dharma* elfogadásához. Ezeket nevezi a köztes vagy másodlagos vallás elveinek: *taṭasthā-* vagy *upadharmának*. A *sanātana-dharmával* ellentétben a másodlagos vallás nem egyformán vonatkozik mindenkire, mert nem a lélekkel, hanem a testtel kapcsolatos, és nem hoz létre közvetlen kapcsolatot Istennel, de felszabadít a kény, a düh, a mohóság, az önzés stb. kényszerítő szokásai alól. A *varṇāśrama-dharma* ilyen másodlagos vallás, azaz *upadharma*.

A védikus írások a *varṇāśrama* társa-

dalmi rendet isteni eredetűnek mutatják be,³⁰ ami kötelező érvénnyel bír az emberi lények számára. A *varṇāśrama* szerinti kötelességek végzése, azaz a *varṇa* (kaszt) és az *āśrama* (életkor és lelki helyzet) *dharma* tehát nem öncélú, hanem Isten elégedettségét szolgáló³¹ *upadharma*, amely segít az embereknek abban, hogy beteljesítsék a *sanātana-dharmát*. Vagyis a rétegenként változó *dharmák* fölött van egy közös, minden ember számára örökön érvényes *dharma*: Isten szerető szolgálata, hiszen az élőlény nem más, mint Isten örök szolgája.³²

2.2. A misszió filozófiai alapjai

E ponton érkeztünk el oda, hogy vallásfilozófiai és történelmi érvek alapján megállapítsuk: a *vaiṣṇavizmus*, különösképpen a *gauḍīya-vaiṣṇavizmus* nagyon is missziós jellegű, valamint hogy körülhatároljuk e missziót.³³

³⁰ *Bhg.* 4.13: „Az emberi társadalom négy osztályát Én teremtettem az anyagi természet három kötőereje és a rájuk jellemző munka szerint. Tudd meg, hogy bár Én vagyok e rendszer alkotója, Én mégis nem-cselekvő és változatlan vagyok!”

³¹ *Śrīmad-Bhāgavatam* 1.2.13: „Óh, kétszer születettek legkiválóbbjai! A végkövetkeztetés ezért az, hogy a tökéletesség legmagasabb szintje, amelyet az ember az életrendek és kasztok szerinti felosztás alapján saját dharmájának előírt kötelességét végezve érhet el, nem más, mint örömet okozni az Istenség Személyiségének.” (Bhaktivedanta Swami 1993–1995)

³² *Caitanya-caritāmṛta, Madhya-līlā* 20.108: *jīvera , svarūpa' haya — Kṛṣṇera , nitya-dāsa'*. Az élőlény alapvető helyzetében Kṛṣṇa örök szolgája. (Bhaktivedanta Swami, 1998; későbbiekben: Cc.)

³³ A 2.2. alfejezet Śivarāma Swami: *Missziós tevékenység a gauḍīya-vaiṣṇavizmusban* c. munkája (2009) alapján íródott.

²⁹ A *dharma* szót szokták törvénynek, természetnek, illetve vallásnak is fordítani. A „vallás” szó azonban nem teljesen megfelelő, mert általában rendszerbe foglalt hitet értünk alatta, ami az ember élete során megváltozhat. A *sanātana-dharma* viszont a transzcendenssel való örök kapcsolatára vonatkozik, amit nem lehet megváltoztatni.

A *vaiṣṇava* misszió tartalma a *sanātana-dharmának* mint az élőlények ontológiai kötelességének a megismertetése az egész emberiséggel azért, hogy mindenki számára lehetővé váljon a végső önmegvalósítás: az Istenszeretet és a visszatérés a transzcendentális világba, Isten társaságába. A fentiek alapján azonnal látható, hogy egyedül a *dvaita* megközelítésben van helye a *sanātana-dharmának*, hiszen csak akkor létezhet szolgálat Isten és az élőlények között, ha mindkét kategória valós létező.

Van azonban egy másik feltétele is a *sanātana-dharma* megvalósulásának. Istent végső formájában ugyanis kétféle módon lehet tételezni: személyként, ahogy a dualista *vaiṣṇavák* gondolják, vagy személytelen energiaként, ahogy a monista Śāṅkara-követők tételezik. Szolgálni azonban csak egy személyt lehet, és ha Isten nem személy, a *sanātana-dharma* elveszíti a realitását. A perszonalista *vaiṣṇavák* olvasatában az imperszonalista *māyāvādīk* (Śāṅkara követői) az élőlényeket megfosztják természetes helyzetüktől, attól, hogy ők Isten szolgái, és ezzel elveszik tőlük létük értelmét, az önmegvalósítás lehetőségét: Isten szerető szolgálatát is, amely az élet végső célja elérésének egyedül lehetséges módszere. Ezért a *vaiṣṇava ācāryák*³⁴ mindig kemény filozófiai vitában állnak a *māyāvādīkkal*,³⁵

³⁴ *Ācārya*: a védikus irodalmat részletesen ismerő, az abban foglaltakat saját életében alkalmazó és tanító vallásalapító, vallásmegújító nagy tanító.

³⁵ A négy fő *vaiṣṇava sampradāya* megújítói is misszionáltak, de csak India határain belül, és az akkori két fő vallási irányzattal, a buddhizmussal és a Śāṅkara féle monizmussal szálltak szembe,

és a *sanātana-dharma* végzését megakadályozó tanok elterjedésekor szükségét látják a misszionálásnak.³⁶ A misszió fő célja azonban nem az, hogy valaki egy adott vallásról áttérjen egy másikra, hanem hogy valamilyen formában gyakorolja a *sanātana-dharmát*: Isten szerető szolgálatát.

A *gauḍīya-vaiṣṇavák* missziójukat kiegészítik a *sanātana-dharma* beteljesítése e világkorszakra megszabott módszerének, a Hare Kṛṣṇa-*mahāmantra*³⁷ éneklésének: a *saṅkīrtana-yajñának* az elterjesztésével. Caitanya Mahāprabhu³⁸ így határozta meg küldetését: „Minden városban és faluban hallani fogják nevem éneklését.”³⁹ Arra kérte követőit, hogy járják be az egész világot, és prédikálják a Hare Kṛṣṇa, azaz a szent nevek éneklését, mert ezt tekintette annak a módszernek, amelynek segítségével az élőlények feléleszthetik istentudatukat, vagyis megérthetik, hogy Isten örök szolgái. Caitanya Mahāprabhu másik legfontosabb kérése: „Mindenkít taníts arra, hogy kövesse az Úr Śrī Kṛṣṇa uta-

rendkívül sikeresen.

³⁶ A misszionálás azonban nem csak szükséghelyzetben kötelessége a *vaiṣṇaváknak*. A *Bhagavad-gītāban* (18.68-69) Kṛṣṇa kijelenti, hogy aki az odaadó szolgálat legnagyobb titkát tanítja másoknak, az kétségtelenül eljut a tiszta odaadó szolgálatig, s végül visszatér Hozzá.

³⁷ *hare kṛṣṇa hare kṛṣṇa kṛṣṇa kṛṣṇa hare hare/hare rāma hare rāma rāma rāma hare hare*

³⁸ 1486–1534. A *gauḍīya-vaiṣṇavizmus* hindu reformmozgalmának megalapítója, akit követői Kṛṣṇa rejtett inkarnációjának tekintenek, mely nézetüket a védikus irodalomból vett idézetekkel is alá tudják támasztani.

³⁹ *Caitanya-bhāgavata, Antya-khaṇḍa*, 4.126.

*sításait, amelyek a Bhagavad-gītában és a Śrīmad-Bhāgavatamban állnak! Légy így lelki tanítómester, s próbáld meg mindenkít felszabadítani ezen a vidéken!*⁴⁰ Ezek a szavak adják a *gauḍīya-* vagy *caitanya-vaiṣṇavizmus* missziójának⁴¹ magját.

2.3. A misszió szociológiai alapjai

Weber is határozottan megkülönbözteti a kasztrendszer az eredeti védikus *varṇāśrama* társadalmi rendszertől. Kijelenti, hogy a *Védák* bár megemlíti a négy fő kasztnevet vagy *varṇát*, de nem ismerik a kaszt fogalmát és a kasztrendszer tartalmát úgy, ahogy az a hinduizmus legfőbb jellegzetességeként kialakult, továbbá a *varṇāśrama* társadalmi struktúra történelmileg létező formáció, de a *varṇák* sohasem voltak hindu értelemben vett kasztok, hanem inkább egyszerű státuszcsoportok. A kasztrendszer élén a *brāhmaṇák* állnak, akik a rituális tudás monopóliumával rendelkeznek, és tudásuk titkosságát utódaik tanításának monopóliuma automatikusan biztosítja. Ezért a *brāhmaṇák* oktatásra való képessége úgy jelenik meg, mint amivel együtt születtek. Azonban Weber számára nyilvánvaló, hogy a papság a védikus időkben még nem volt egy zárt, örökletes státuszcsoport.⁴²

E kijelentéseivel Weber közvetve hitelesíti számos *vaiṣṇava* tanító harcát azért,

hogy származásától függetlenül minden embernek elismert joga legyen a szent tudáson és a vallásos rituálék végzésén keresztül elérhető üdvözülés, hiszen mint láttuk, a *sanātana-dharma* minden élőlényre vonatkozik. E harc nem a nem-hinduk jogainak elismerésére irányult elsősorban – bár lényegében ezt is megvívták egyúttal –, hanem arra, hogy feloldja a kasztrendszer azon rigid szabályát, mely szerint kiemelkedő vallásos tevékenység végzésére és a lelki tanítói státus elnyerésére csak a született *brāhmaṇák* jogosultak. Hiszen nem a születése tesz képesítetvé valakit ezekre, hanem Isten iránti odaadásának, azaz a *sanātana-dharma* beteljesítésének magas szintje.

A *vaiṣṇava* tradíció a *Śrīmad-Bhāgavatam* mellett elsősorban Kṛṣṇának a *Bhagavad-gītában* tett kijelentésére alapozza azt az elvet, mely szerint egy ember *varṇába* való tartozását a személyes tulajdonságai, képességei és az általa végzett munka határozza meg,⁴³ nem pedig egy bizonyos családba való beleszületése, mint a kasztrendszerénél. Továbbá, ahogy T. Hopkins is rámutat: a „Bhāgavatában leírt vallás egyik legfontosabb ismérve az, hogy teljességgel hiányoznak belőle a származás vagy státus által meghatározott előjogok, melyek az ortodox ceremóniákban való részvételhez egyébként szükségesek. [...] A Bhāgavata azt is többször hangsúlyozza, hogy a bhakti nem függ semmilyen más (alternatív) üdvözülési módtól. [...] Itt az elsődleges cél annak a nézetnek a megcáfolása, mely szerint a bhakti által garantált üdvözülésben bár-

⁴⁰ Cc. *Madhya-līlā* 7.128.

⁴¹ Az India határát átlépő, világméretű misszió Bhaktivinoda Ṭhākura munkásságával kezdődött, mert az ő idejében már voltak nyomdák, vasút stb., és sokkal könnyebbé vált a közlekedés.

⁴² Weber 2007 (a): 58.

⁴³ Bhg. 4.13: lásd: 30. lábjegyzet.

mi jelentősége lenne az illető származásának, társadalmi helyzetének vagy kaszthoz tartozásának.”⁴⁴

Az egyik legnagyobb *gauḍīya-vaiṣṇava ācārya*, Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura⁴⁵ filozófiai vitában legyőzte a *smārta*-vagy *kaszt-brāhmaṇákat* (1911), és lényegében elfogadottá tette azt az elvet és gyakorlatot, hogy kaszthelyezettől függetlenül bárki beavatást nyerhet valamely *sampradāyába*, végezheti a vallásos rituálékat, és lelki tanítómesterré válhat, amennyiben a védikus kultúra magas szintű követésében megnyilvánuló személyes tulajdonságai, valamint hitének, a szentírások ismeretének és Isten iránti odaadásának szintje erre alkalmasá teszi.⁴⁶

Bhaktisiddhānta „győzelmének” hatását tanítványa, Bhaktivedanta Swami „terjesztette ki” a nem-hinduk tömegeire, hiszen lényegében ő volt az első olyan *ācārya*, aki a *gauḍīya-vaiṣṇava sampradāyát* teljességében hitelesen képviselve adta azt át a nyugati világban élő, nem-hindu családban született követőinek az ISKCON keretei között. Lényegében Halbfass is ennek a „győzelemnek” a folyománya-it írja le: *„Az örökletes kasztrendszerhez való ragaszkodás talán kevésbé merev a felekezeti hinduizmusban, mint a keményvonalas »ortodoxiában«. Ez az idegenekkel szembeni viszonyulásra is hatással van. A vallási vagy szoteriológiai*

közösségben a választott tagság meghatározóbb lehet, mint az örökletes kaszthoz tartozás. E nyitottság és rugalmasság olykor az indiai szubkontinens határain túlra is kiterjed, olyannyira, hogy még a mlecchákat⁴⁷ is a szoteriológiai közösség lehetséges tagjainak tekintik.”⁴⁸ Azt pedig, hogy – döntően Bhaktivedanta Swami tevékenysége nyomán – mára lényegében elfogadottá vált ez az elv Indiában, az is mutatja, hogy az ISKCON legsikeresebb missziós területe napjainkban éppen India, és az ISKCON templomait és *brāhmaṇáit* széles körű elismerés övezi.⁴⁹

2.4. A Śāṅkara-féle monizmus alapján interpretált hinduizmus

Valójában a Śāṅkara-féle monizmus alapján interpretált hinduizmus-képben – amely messze a legelterjedtebb az indológusok között – található meg a vallásfilozófiai gyökere annak a felfogásnak, hogy a hinduizmus nem missziós vallás, és kérdőjeleződik meg azoknak a hindu felekezeteknek a hitelessége, mint például a *gauḍīya-vaiṣṇaváké*, amelyek bármilyen szintű hiterjesztést tűznek ki célul.

Bár kétségtelen, hogy a mindent egy elvre visszavezető monista vallásfilozófiai koncepció közelebb állhat a tudósok – így a Weber által felhasznált, hinduizmussal foglalkozó szakirodalom szerzőinek – racionalizmusához, mint a dualista *vaiṣṇava* felfogás, a *brāhmaṇák* közötti dominanciája azonban korántsem biztos.

⁴⁴ Hopkins 1966: 11–12.

⁴⁵ 1874–1936. Bhaktivinoda Ṭhākura fia, A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda lelki tanítómestere.

⁴⁶ Lásd: Keśava 1996.

⁴⁷ A húst korlátlanul evő népcsoportok, valamint a görögök megnevezése.

⁴⁸ Halbfass 1988: 193.

⁴⁹ Ennek folyamatáról lásd: Brooks 1998.

Elég arra utalni, hogy a *vaiṣṇavák* eredetüket a legkorábbi védikus időkig töretlenül vissza tudják vezetni,⁵⁰ és máig a hindu népesség kb. 70%-át adják.⁵¹ Weber már csak ezért is lényegesen megalapozottabban feltételezhetné a *vaiṣṇava* vallásfilozófia *brāhmaṇa* gondolkodásra gyakorolt döntő hatását a nála sokkal később megjelenő monista szentírás-magyarázaté helyett.

A két irányzat számos filozófiai alapkérdésben gyökeresen ellentmond egymásnak, és vitájuk gyakorlati jelentősége, ahogy korábban láttuk, éppen a *dharma* fogalma körül kristályosodik ki: a rétegenként változó *dharmák* fölött van egy közös, minden ember számára örökkön érvényes *dharma*: Isten szerető szolgálata, amit a *dvaita* és perszonalista *vaiṣṇavák* *sanātana-dharmának* neveznek. Az imperszonalista *māyāvādik* pedig megfosztják az élőlényeket e természetes helyzetüktől (hogy Isten szolgái), és ezzel elveszik tőlük az önmegvalósítás lehetőségét.

Isten imperszonalista felfogása a formákban megnyilvánuló változatosságot is illuzórikusnak tekinti, így valóban tagadja a „végső birodalom” létezését, amely a természetjog alapját képezhetné. A *vaiṣṇavizmus* álláspontja azonban ennek ellenkezője: az anyagi természet, *prakṛti* mellett létezik a *sac-cid-ānanda*⁵²

lelki világ, „az üdvözülten boldog” birodalom, amely az anyagnak a forrása, és mint ilyen, az anyagi világ végső „mintája”,⁵³ az élőlények eredeti otthona, ahol Isten folyamatosan jelen van különféle „inkarnációiban”. A lelki világ törvényei adják az anyagi világ működési elveit is,⁵⁴ így a földi természetjog alapjául szolgálhatnának.⁵⁵

Felhasznált irodalom:

Banyár Magdolna: *Kṛṣṇa társadalma. Max Weber hinduizmus-konceptiójának társadalomtörténeti alkalmazása.* ELTE BTK, Történelemtudományok Doktori Iskola, Atelier: Európai Historiográfia és Társadalomtörténet Program, 2011.

Bhaktivedanta Swami, A. C.: *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van.* The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 1993.

a lelki világ jellemzői, szemben az átmeneti és szenvedéssel teli anyagi világgal.

⁵³ Lásd: Śivarāma Swami 2004.

⁵⁴ Azzal a lényeges különbséggel, hogy a lelki világban az összes élőlény számára előbbre való Isten öröme a sajátjánál, azaz abszolút szeretetük van Isten iránt, míg az anyagi világban élők a saját boldogságukat tartják a legfontosabbnak, ebből következően állandó közöttük az érdeklentétekből eredő összeütközés, ami szükségessé teszi olyan intézmények fenntartását, amelyeknek a lelki világban nincs létjogosultságuk.

⁵⁵ A hindu jogi gondolkodás nem ismeri a természetjogot mint a jog alapját képező, ember alkotta elméleti koncepciót. A hindu hagyomány szerint az Isten által kinyilatkoztatott törvényeket Brahmā, az élőlények teremtője adta át Manunak, az emberiség ősatyjának a *Mānavadharmaśāstra* vagy *Manu-saṁhitā* formájában. Sok szempontból még ma is Manu törvényei határozzák meg az indiai jogi gondolkodást.

⁵⁰ Tóth-Soma 1997: 119.

⁵¹ A hinduknak kb. 70, az indiaiaknak pedig 56%-a *vaiṣṇava* (Lásd: Drutakarma 2007: 101), de vannak más becslések is a *vaiṣṇavák* számára vonatkozóan, például Klostermaier (2001: 90) 300 millió körülire teszi azt.

⁵² Örök, teljes tudással és boldogsággal teli, melyek

- Bhaktivedanta Swami, A. C.:** *Śrī Caitanya-caritāmṛta*. The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm 1996.
- Bhaktivedanta Swami, A. C.:** *Śrīmad-Bhāgavatam* (1–10. ének I. kötet), The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm 1993–1995.
- Brooks, Charles R.:** *The Hare Krishnas in India*. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1989.
- Drutakarma Dāsa (Cremo, M. A.):** Māyāpura: A béke és ökológiai harmonia mandalája. In: *TATTVA*, X. évfolyam, 1. szám, Budapest, 2007, 97-114. o.
- Halbfass, Wilhelm:** *India and Europe*. State University of New York Press, Albany, 1988.
- Holdrege, Barbara A.:** *Veda and Torah*. State University of New York Press, Albany, 1996.
- Hopkins, Thomas J.:** The Social Teachings of the Bhagavata Purana. In: *Krishna, Myths, Rites and Attitudes*. University of Chicago Press, 1966, 3-22. o.
- Hṛdayānanda Dāsa Goswami:** Kinek a nevében szól a hinduizmus? In: *TATTVA*. X. évfolyam, 1. szám, 2007, 11-24. o.
- Jany János (szerk.):** *Szemelvények az ókori kelet jogforrásaiból : Válogatás az ókori Irán, India és Kína jogemlékeiből*. PPKE BTK, Piliscsaba, 2003.
- Kamarás István:** *Kṛṣṇások Magyarországon*. Iskolakultúra, Budapest, 1998.
- Klostermaier, Klaus K.:** *Bevezetés a hinduizmusba*. Akkord kiadó, Budapest, 2001.
- Keśava Dāsa:** *A vaisnavizmus története és irodalma*. Budapest, Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, 1996.
- Līlāvātāra Dāsa:** *Ṣaḍ-darśana: a hat ortodox hindu filozófiai iskola* (Oktatási segédanyag). Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, 2009.
- Līlāvātāra Dāsa:** *A védikus filozófia rendszerei: II. rész: A vedānta iskolái (sampradāyák)* (Oktatási segédanyag). Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola, 2010.
- Macdonell, Arthur A.:** *A History of Sanskrit Literature*. Munshirama Manoharlal, New Delhi, 1972.
- Magyar Márta:** *A vallások összehasonlítása és fejlődésük szintjei Kedarnātha Daṭṭa Ṭhākura Bhaktivinoda szemével* (szakdolgozat). ZSKF, Budapest, 2010.
- Mahārānī Devī Dasī (Dr. Banyár Magdolna):** A hindu kultúra egyes meghatározó vonásai. In: *TATTVA*. XV. évfolyam, 1. szám, Budapest, 2012, 67-80. o.
- Puskás Idikó:** *Lélek a körforgásban*. Ballasi, Budapest, 2000.
- Śivarāma Svāmī:** *Kṛṣṇa-saṅgati : Találkozások Kṛṣṇával*. Lál Kiadó, Somogyvámos, 2004.
- Śivarāma Svāmī:** Missziós tevékenység a gauḍīya-vaisnavizmusban. In: *TATTVA*, XII. évfolyam, 1. szám, Budapest, 2009, 37-66. o.
- The Chaitanya Bhagavata of Vrindavana Dasa Thakura (vol.1-7)*. Pundarika Vrajraj Press, New Delhi, 1998-2004.
- Tóth-Soma László:** *Veda-rahasya : Bevezetés a hinduizmus vallásfilozófiájába*. Bába és Társai Kiadó, Szeged, 1997.

Weber, Max: *Világvallások gazdasági etikája : Vallásszociológiai tanulmányok.* (Válogatás). Gondolat Kiadó, Budapest. 2007.

Weber, Max: *The Religion of India : the sociology of hinduism and buddhism.* Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 2007. (a)