

# **TATTVA**

**A Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola  
és a  
Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet Alapítvány  
tudományos folyóirata**

**Budapest, 2009**



# TATTVA

**A Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola  
és a  
Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet Alapítvány  
tudományos folyóirata**

## **Vaiṣṇavizmus és történetiség**

**Budapest, 2009**

# TATTVA

A Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola  
és a  
Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet Alapítvány  
tudományos folyóirata

A szerkesztőség címe:  
1062 Budapest, Andrássy u. 53.  
Telefon/Fax: (1) 321-77-87

Felelős szerkesztő:  
Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna)

Szerkesztőbizottság:  
Aṣṭa Sakhī devī dāsī (Dr. Szabó Csilla)  
Gaura Kṛṣṇa dāsa (Dr. Tóth-Soma László)  
Kṛṣṇa-līlā devī dāsī (Dr. Danka Krisztina)  
Rādhānātha dāsa (Dr. Sonkoly Gábor)

E szám szerkesztője:  
Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna)

Szakmai lektor:  
Amṛtānanda devī dāsī (Jeney Rita)

Munkatársak:  
Csadó Szilvia, Csibi Gábor, Kuszák Ágnes

Borító és tördelés:  
Tóth Sándor

*A korábbi számok nyomtatott formában megvásárolhatók  
a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola könyvtárában (1062 Budapest, Andrássy u. 53.),  
és elolvashatók folyóiratunk on-line változatában: a WWW.TATTVA.HU-n.*

Budapest, 2009

ISSN 1418-4060

# Tartalom

## Vaiṣṇavizmus és történetiség

**Bevezető • 7**

Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna):

**Megjegyzések a történelmi tapasztalatról és a történelem szerepéről • 9**

Gaura Kṛṣṇa dāsa (Dr. Tóth-Soma László):

**A hinduizmus történeti vonatkozásai • 19**

Sivarāma Szvámi:

**Missziós tevékenység a gaudīya-vaiṣṇavizmusban • 37**

Aṣṭa Sakhī devī dāsī (Dr. Szabó Csilla):

**Az indiai társadalom struktúrája**

Louis Dumont *Homo hierarchicus* című munkája alapján • 67

Amṛtānada devī dāsī (Jeney Rita):

**Karen Armstrong: A mítoszok rövid története • 97**

Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna):

**Voigt Vilmos: A vallási élmény története.**

**Bevezetés a vallástudományba • 103**

**Szerzők • 109**



# Bevezető

---

Kedves Olvasó!

A hinduizmus és a történetiség viszonya azóta foglalkoztatja a nyugati gondolkodókat, amióta Európában kialakult a történeti múlt, illetve az annak tanulmányozására szakosodott szaktudomány: a történettudomány. Európa a 19. századtól kezdve saját identitását történettudományossá formálta, és ezt kérte számon, ezt kereste más civilizációk és kultúrák esetében is. Ahol ilyet nem talált, azt „történelem nélküli”-nek nevezte, és automatikusan egy alacsonyabb civilizációs foknak feleltette meg.

Ebben a rendszerben az indiai hagyomány zavaró tényezőnek bizonyult, mivel egyrészt – írott, lineáris történeti hagyomány híján – a történelem nélküli kategóriába került besorolásra, ugyanakkor az Indiát jellemző vitathatatlan filozófiai kidolgozottság és irodalmi gazdagság miatt mégsem lehetett egyszerűen primitívnek tekinteni. Ebben a kontextusban merült fel az a mai napig érvényes tudományos kérdés, hogy vajon rendelkezik-e India történeti hagyománnyal, és ha igen, az mennyiben értelmezhető a nyugati normarendszerben. Van-e értelme India történetiségéről beszélni, és ha igen, milyen elemekből tevődik az össze?

A *Tattva* jelen száma a hinduizmus és a történetiség igen szerteágazó problémáját vizsgálja négy aspektusból. Mindegyik tanulmányban kulcsszerep jut a külső (nyugati) és a belső (indiai) felfogás ütköztetésének az adott fogalmak mentén.

Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna) a történelmi tapasztalat értelmezhetőségét vizsgálja a kétféle történeti idő (lineáris, illetve ciklikus) tekintetében. Ezen alapvető történetfilozófiai problémafelvetésen keresztül olyan ontológiai problémáig jutunk el, mint a létezés értelme, amelyet a szerző – a nyugati és az indiai filozófiai hagyomány alapján – a boldogság elérésében határoz meg. Mivel azonban a boldogság elérhetőségének eszméje folyamatos ellentétben áll a történeti tapasztalatból származó valósággal, a boldogság a ciklikus szemléletű *vaiṣṇava* számára az anyagi energián túli időtlen világban, a lineáris szemléletű gondolkodó számára pedig a jelenben és a közeljövőben rejlő lehetőségek maximális kiaknázásában rejlik.

Az indiai történelem és a hinduizmus kronologikus bemutatása Gaura Kṛṣṇa dāsa (Dr. Tóth-Soma László) tanulmányának témája, amely minden egyes, az

árja betelepülést alapító aktusnak tekintő nyugati megközelítés által meghatározott korszak (převédikus, védikus, klasszikus, középkori, modern) leírásánál a korszakhoz kapcsolódó tudományos polémiákat is ismerteti. Természetesen itt sem elkerülhető a külső hagyományon alapuló rendszer belső – ciklikus időfelfogású – kritikája.

A hinduizmus mint lokalizált, nem térítő vallás toposzát gondolja újra Sivaráma Szvámi a harmadik tanulmányban, melyből kiderül, hogy a térítés, illetve a miszsiós terjesztés nemhogy nem idegen a hinduizmustól, de a *digvijaya* (folyamatos, térben mozgó hitvita) hagyományának köszönhetően, illetve az intézményesült egyházszervezet hiányából adódóan bevett gyakorlatnak tekinthető. Ennek a gyakorlatnak a legjelentősebb késő középkori alakja Caitanya Mahāprabhu, aki jelentős vallásreformjának színteréül az egész világot nevezte meg, és Ő maga is jeleskedett a reform (*nāma-saṅkīrtana*) elterjesztésében az indiai szubkontinensen. Az Ő misszióját folytatják a 19–20. századi alapító atyák, akik az Indián túli világ felé is kiterjesztik a vaiṣṇavizmus ősi filozófiáját.

Az indiai hagyomány belső kategóriák alapján való értelmezésére tett kísérletet immár klasszikus munkájában Louis Dumont az 1960-as évektől kezdve. Az ezirányú kísérleteit összegző *Homo hierarchicus* c. könyv részletes ismertetésével, illetve *vaiṣṇava* kritikájával zárul a *Tattva* jelen tanulmányainak sora. Az ismertetés szerzője, Aṣṭa Sakhī devī dāsī (Dr. Szabó Csilla) arra hívja fel a figyelmet, hogy a – nyugati tudományosság által is számos cáfolatot kapott – dumont-i modell rengeteg értékes jeggyel rendelkezik az indiai társadalom-felfogásra vonatkozóan, de azok filozófiai értelmezésének hiányában nem érthetőek olyan fontos elemek, mint a *varṇāśrama-dharma* kasztrendszerre való torzulása, a lemondás elve, vagy a *brāhmaṇa* rend helyzete. Ennek ellenére üdvözlendő, hogy végre magyarul is elérhető e klasszikus munka rövid bemutatása, és annak *vaiṣṇava* értelmezése.

Jelenlegi számunkat két, összehasonlító vallástudományi illetve vallástörténeti tárgyú munka, Voigt Vilmos: *A vallási élmény története. Bevezetés a vallástudományba* és Karen Armstrong: *A mítoszok rövid története* című könyvének ismertetése zárja Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna) illetve Amṛtānanda devī dāsī (Jeny Rita) tollából.

Reményeink szerint e tanulmányok hozzájárulnak majd a belső és a külső hagyomány közötti értelmezési feszültségek enyhítéséhez, és jobban megismertetik olvasóinkat a vaiṣṇavizmus/hinduizmus idő- és történelem-felfogásával.

Rādhānātha dāsa (Dr. Sonkoly Gábor)



# Megjegyzések a történelmi tapasztalatról és a történelem szerepéről

**Banyár Magdolna**  
(Mahārāṇī devī dāṣī)

Bár a történelmi tapasztalatnak nincs egységesen elfogadott definíciója, jelentős történészek és filozófusok lényegében úgy határozták meg, hogy a történelmi tapasztalat az, amikor a „történelem” tudatosul az abban résztvevők, vagy az arról hiteles leírást kapók tudatában, s így voltaképpen alapját képezi a történelmi tudásnak.

Michelet romantikus szemléletében a történelmi tapasztalat például olyan erkölcsileg jelentős esemény, amely bevésődött a nép tudatába.<sup>1</sup> Egy kollektív, szájhagyomány útján átörökített tapasztalatról beszél, amely a hajdani emberek jellemének megítélésében csalhatatlannak mutatkozik.

Koselleck a 'tapasztalati tér' és a 'várakozási horizont' formális kategóriáit vezeti be a diskurzusba.<sup>2</sup> Ez a két általános kategória nem zárja ki, hanem feltételezi egymást: a kettő együtt alkalmas a történelmi idő tematizálására. Koselleck értelmezésében a tapasztalat mindazt tartalmazza, ami a saját élet emlékeiből (személyes élmény) és ami a mások életéről szerzett ismeretekből (közvetett, történelmi tudásunkból) előhívható. Nem egyedi tapasztalatokról beszél, hanem a tapasztalatok egymásra rétegződött összességéről.

Ricoeur az emlékezet–felejtés–történelem hármasáról értekezik.<sup>3</sup> Megállapítja, hogy a történészek történelme képes kiegészíteni, korrigálni, vagy akár cáfolni a jelen generáció, valamint az elődök és utódok emlékezetét – Ricoeur terminológiájában a történelmi tapasztalatot. Használja a kollektív emlékezet fogalmát is, ami nála azt jelenti, hogy az ember nem pusztán egyedül emlékezik, hanem mások emlékei révén is, valamint hogy évfordulókon és más nyilvános ünnepeken a csoport jellegzetes eseményeire emlékeznek. A kollektív emlékezetnek ugyanakkor elsőbbséget ad az írott történelemmel szemben, mert az biztosítja a kontinuitást a múlt és a jelen között.

---

<sup>1</sup> Lásd: Michelet 2007.

<sup>2</sup> Lásd: Koselleck 2002.

<sup>3</sup> Lásd: Ricoeur 1999.

Rüsen a negatív történelmi tapasztalatokról beszél.<sup>4</sup> Azt a kérdést boncolgatja, hogy a holocaust milyen módon kezelhető a történelmi események, tapasztalatok sorában. A múltbéli események megtapasztalásának tipizálására három kategóriát állít fel: normális, kritikai és katasztrofális (traumatikus). Egyes esetekben akár egyazon eseményt is lehet e három bármelyikébe sorolni, az értelmező státusától függően. A holocaust a legradikálisabb katasztrofális történelmi tapasztalat. Historizálásnak nevezi azokat a megszokott stratégiákat, amelyek a traumatikus élmények következményeinek leküzdésére irányulnak. Ezek a technikák a sokkoló történelmi élmények köznapi elbeszélésével kezdődnek, és történetírói stratégiákként teljesülnek be, elhelyezve a történelmi folyamatban az elhelyezhetetlent.

Lényegében tehát amikor az emberek a történelmi eseményeket – saját maguk, vagy a történészek érvei alapján – értelmezik és életvitelüket befolyásoló következtetéseket vonnak le belőlük: tanulnak a történelemből. Így a történelmi tapasztalat fontossága nyilvánvaló, hiszen nem csupán a történészi tudás alapelve, hanem a hétköznapi ember számára is elengedhetetlen tanulságok hordozója.

Ha a történelmi tapasztalat fontossága ilyen egyértelmű, akkor miért vannak olyan gondolkodók, akik kételkednek a létezésében, és miért van oly sok különböző álláspont a mibenlétére vonatkozóan? Bárhogyan is van, az a világnézeti-filozófiai rendszer, amelyet az elméletalkotó sajátjának vall, alapvetően meghatározza a történelmi tapasztalatra adott magyarázatát. A számos lehetséges gondolati rendszert a továbbiakban abból a szempontból vizsgálom, hogy milyen választ adhatnak annak függvényében, ahogy a *történelmi időt* elképzelik.<sup>5</sup>

A történelmi időt alapvetően kétféle módon lehet felfogni: lineárisan és ciklikusan. Persze léteznek olyan elméletek, amelyek kisebb-nagyobb arányban vegyítik a kettőt, de az egyszerűség kedvéért ezek vizsgálatától most eltekintünk. A lineáris szemlélet szerint a „történelem” egy meghatározott ponton elkezdődött, és többé-kevésbé egyenes úton, az időben előre haladva közelíti meg a „történelem” célját, amit elérve megszűnik létezni. A ciklikus látásmód szerint az időnek valójában nincs se kezdete, se vége, hanem örökké létezik, és ciklikusan ismétlődő eseményekből, állandóan újra kezdődő és befejeződő korszakokból áll.

---

<sup>4</sup> Lásd: Rüsen 2004.

<sup>5</sup> Vizsgálódásom alapállása *teológiai*, nem törekszem sem filozófiai, sem történettudományos alaposságra. Inkább a történelem lehetséges *funkcióját* szeretném megragadni a történelmi tapasztalat fogalmán keresztül.

Tekintsük most át e két történelmi perspektívát, és vizsgáljuk meg, hogy mi-ként közelítik meg a történelmi tapasztalat problematikáját!

## Történelmi tapasztalat a lineáris időfelfogásban

A zsidó–keresztény gyökerű nyugati hagyomány sajátja a lineáris és progresszív idő- és történelemszemlélet, melynek elméleti megalapozója a keresztény egyház egyik alapító atyja és legnagyobb teoretikusa, Szent Ágoston<sup>6</sup> volt. E felfogás szerint a történelem „A” pontból „B” pont felé halad, és az egymást követő civilizációk minőségi javulást hoznak mindaddig, amíg az emberiség el nem éri a tökéletes szintet, ahol mindenki Isten városának, az Isten szerint élő emberek közösségének polgára lesz. E világkép abból indul ki, hogy Isten egyszeri eseményként, az idő kezdőpontjaként teremtette meg a világot,<sup>7</sup> és az egyszeri és megismételhetetlen földi étellel rendelkező emberek kezébe adta, hogy abban élve és azt alakítva, a bűnhöz és boldogtalansághoz vezető emberi ragaszkodásaikat legyőzve „megigazulhassanak”, s így már földi létükben Isten városa mennyei közösségének tagjaivá válhassanak.<sup>8</sup>

A lineáris időfelfogáson alapul a mai nyugati „történelmi tudat” is, ami a modern világ három nagy „pátriárkájának” – Darwinnak, Marxnak és Freudnak – is közös vonása. Ők a történelmi *fejlődés* különféle elméleteivel magyarázták a természetet, a társadalom és az emberi psziché kérdéseit. Ez a fajta gondolkodásmód már a modern embernek is mintegy a második természetévé vált: a világ dolgait úgy próbálja megérteni, hogy azok múltját kutatja, kialakulásuk körülményeit vizsgálja, vagyis azt, hogy milyen történelmi fejlődésen és változáson mentek keresztül az idők folyamán, és ebből következően a jövőbeli fejlődésnek milyen irányai és lehetőségei valószínűek.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Lásd: Szent Ágoston 2006.

<sup>7</sup> Hogy mikor és hogyan történt a teremtés, abban a keresztény teológiának – Ágostonnal szemben, aki megtörtént valóságként ragaszkodott az Ószövetségben leírt kronológiához és eseményekhez – már nincs határozott és pontos elképzelése.

<sup>8</sup> Szent Ágoston elmélete sem idealizálja azonban a történelmi fejlődés folyamatát: „Szerinte ebben a világban Isten népe, az eljövendő mennyei Jeruzsálem polgárai szenvednek, sőt megölik őket, de lelkükben boldogok, mert Isten családjához tartoznak. Ugyanis mindaddig, amíg Jézus Krisztus végső diadala be nem következik, két ország, két városállam: a *civitas diaboli* és a *civitas Dei* állandó harcban áll egymással. [...] A *civitas diabolinak* nincs helye az eljövendő Isten országában, ahol nincs bűn, s amelynek kezdete van, de vége soha nem lesz” (Uo. 7).

<sup>9</sup> Lásd: William Deadwyler 2002.

Mivel úgymond nem babra megy a játék – nemcsak a létezését csupán egy életnyi időben elgondoló egyén szempontjából, hanem az emberiség „haladása” okán is, amely a jövő nemzedékek számára a boldogabb egyszeri létezés alapjait lenne hivatott megteremteni –, az emberi cselekvésnek, legtágabb nézőpontból: a történelemnek, nagy jelentősége van. A kemény időbeli korlátok miatt az embernek nincs sok lehetősége, hogy kijavítsa a boldogságát akadályozó hibáit, ha nem tanul belőlük, és az emberiségnek sincs sok esélye a „haladásra”, ha nem tanul a történelmi tapasztalatból. *Ezért* alapvető fontosságú a történelmi tapasztalat.

Amennyiben valaki tagadja a történelmi tapasztalat létezését, lényegében azt is kétségbe vonja, hogy az egyén képes a történelemben való *tudatos* részvételre; továbbmenve: képes a felelősségteljes viselkedésre az emberiség „haladása” érdekében – hiszen az rajta is múlik –, aminek érdekében tanulni igyekeznek saját és elődei korának tapasztalataiból.<sup>10</sup> Ezen a gondolati úton nem haladunk tovább, mert kiindulópontunknak – a lineáris időszemléletnek – gyökeresen ellentmondó, nihilista jellegű következtetésekre jutnánk.

A valódi kérdés így az, hogy az emberek milyen *mértékben* képesek tanulni a történelmi tapasztalatból. Ha az újra és újra megisméltendő háborúkra, vagy más fájdalmas eseményekre gondolunk, úgy tűnik: kevésbé. Ha azonban a vallási türelem növekedését szemléljük, akkor úgy látszik: valamennyire igen. Bár szinte mindent lehet egy szempontból fejlődésnek, más szempontból degradálódásnak minősíteni, mintha mégis lennének „haladó” tendenciák.

A történelmi tapasztalatból való tanulás mértékét meghatározó tényezők közül kettő kiemelhető. Egyrészt az, hogy az egyén mennyit képes tanulni a saját vagy mások *elemi* tapasztalatából általában, és mennyit csupán abból – vagy abból sem –, ha rossz dolgok történnek vele, nyilvánvalóan a saját hibájából. Ez elsősorban vele született *intelligenciájától*, de legalább ennyire *nevelése* mikéntjétől függ – melynek központi kérdése a *felelősségtudat* megfelelő kialakítása. Másrészt pedig, hogy az adott civilizáció mekkora hangsúlyt helyez a társadalmi *emlékezetre*: milyen szinten épültek ki annak intézményei, és az egyes ember hétköznapi életében is markánsan megjelenő módon funkcionálnak-e – ami azonban szorosan összefügg a nevelés problémakörével.

---

<sup>10</sup> Kivéve, ha valaki csupán a történelmi tapasztalat egyértelmű fogalmi megragadhatóságában nem hisz. Mindemelllett az, hogy a történelmi tapasztalat problémája élénken foglalkoztatja az érintett tudósokat, világosan mutatja: minden definiálási nehézség, és az egzakt megragadhatóság bizonytalansága ellenére a történelmi tapasztalat fontos eleme a történelemtudománynak.

Összegezve: a lineáris történelmi idő paradigmáját élő civilizációk közül azok képesek magas szinten tanulni a történelmi tapasztalatból, amelyekben az emberek a saját és mások életével kapcsolatos felelősségüket messzemenően kihangsúlyozó nevelést kapnak úgy, hogy folyamatosan előttük lebeg elődeik életének példája.

## Történelmi tapasztalat a ciklikus időfelfogásban

A ciklikus időfelfogás legisztább formában az óind vagy védikus szentírásokban található meg. A rendkívül terjedelmes védikus irodalomban a *purāṇák* és az *itihāsák* foglalkoznak a „történelemmel” és az alapját képező kozmológiai világképpel.<sup>11</sup> A világ létezésének és működésének forrásaként Isten személyét nevezik meg, aki különféle, személyes és személytelen energiáin keresztül teremti, formálja és irányítja a világot, mely két részre osztható: az örökké létező lelki világra és az ideiglenesen megnyilvánuló anyagi világra. Az anyagi világ azért ideiglenes, mert teremtett és pusztulással végződik, ám maga a folyamat nem egyszeri, hanem állandóan ismétlődő, mégpedig azért, mert az idő, Isten személytelen energiája lévén, örök. A megsemmisülés, éppen az idő örök volta miatt, sohasem végleges, és a teremtő minden korszakban, ciklikusan újra megteremti az univerzum minden részletét.<sup>12</sup>

A puránikus időszemléletben, bár az eseményeknek van időbeliségük, „történelemlről” csak abban az értelemben beszélhetünk, amennyiben az a teremtett világban történt és történő eseményeket rögzíti. E leírások célja nem más, mint példákon keresztül bemutatni a világ kétféle létezőjének – a lelki és az anyagi világnak – a működését, egymással való kapcsolatát, illetve az élőlények helyzetét és lehetőségeit ezekben a világokban. A védikus források pontosan megjelölik az emberi faj életcélját is, mégpedig abban, hogy magas szintű tudatossága révén képes kiszabadulni az anyagi világból, a születés és halál körforgásából, amit önmegvalósításnak, a lélek eredeti, tiszta létének neveznek. Ebben a kontextusban a „történelem” egyedüli értelme és funkciója: az önmegvalósítás bemutatása az azt elért hősök példáján keresztül. Az önmegvalósítás pedig minden korszakban lehetséges, csak a módszerek változnak a konkrét anyagi feltételeknek és körül-

---

<sup>11</sup> Lásd: Bhaktivedanta 1994.

<sup>12</sup> A ciklikus időszemlélet Ágoston és elődei számára is jól ismert volt, de azt – a Bibliát szövegszerűen kinyilatkoztatásként elfogadva – Ágoston idézett művében részletes kritika alá vette és elvetette.

ményeknek megfelelően.<sup>13</sup> Ezért aztán a ciklikus időszámítás földjén, Indiában, egészen a legújabb korig, egyszerűen csak azt rögzítették, amit fontosnak tartottak ebből a szempontból.<sup>14</sup> Hiszen nincs új a nap alatt: a dolgok körbe-körbe járnak. Születést születés, halált újabb halál követ, majd megint kezdődik a ciklus. Miért szentelnének hát annyi figyelmet a hétköznapi események sorrendiségének, ami a létezés szüntelenül forgó kerekén, a *samsārān* helyezkedik el?<sup>15</sup> Az emberek figyelmének inkább magára a *samsārāra* kell irányulnia, valamint arra, hogy miként *kerülhetnek ki* abból. Jobban járnak tehát, ha példamutató elődök életét és személyiségjegyeit tanulmányozzák, különösképp azon tulajdonságait, amelyek segítségével kiszabadulhatnak az idő kerekéből.<sup>16</sup> Vagyis a történelem ismerete rendkívül fontos, sőt a *Śrīmad-Bhāgavatam* – amely szintén egy *purāṇa*, vagyis az indiai történelem egyik tradicionálisan elfogadott krónikája –, egyenesen a hiteles bizonyítékok sorába helyezi:

*śrutih pratyakṣam aitihiyam anumānam catuṣṭayam  
pramāṇeṣv anavasthānād vikalpāt sa virajyate*

„A védikus irodalom, a közvetlen érzékelés, a történelem és a feltevés a bizonyíték négy fajtája. Az Abszolút Igazság megvalósítása érdekében mindenkinek követnie kell ezeket az elveket.”<sup>17</sup>

A ciklikus időszemléletben is elsődleges fontosságú tehát a történelmi tapasztalat, de egészen más *okból* és *aspektusból*, mint a lineáris időfelfogásban.<sup>18</sup>

---

<sup>13</sup> Lásd: Szabó 2007.

<sup>14</sup> A tudományosság bevett kritériumainak megfelelő indiai történetírás hiánya már régóta foglalkoztatja a tudósokat. Egy ismert szanszkritista így fogalmaz: „A történelem az indiai irodalom gyenge pontja. Ha pontosabban akarunk fogalmazni, nem is létezik. A történelmi érzék teljes hiánya olyannyira jellemző, hogy a szanszkrit irodalom egész ívére ráveti árnyékát, amiből fájóan hiányzik a pontos kronológia” (MacDonell 1922: 2).

<sup>15</sup> Max Weber is megállapítja, hogy a hindu világképben a világ és a társadalmi rend is örök, az egyes élet pedig csupán egy a sok ismétlődő élet közül, ezért végtelenül közömbös. Például ezért sem fejlődött ki Indiában említésre érdemes történetírás, mert túl gyenge volt a társadalmi és politikai viszonyok aktuális alakulása iránti érdeklődés, és nem tudta lekötni az életfolyamaton töprengő emberek figyelmét. (Lásd: Hidas 2007: 309.)

<sup>16</sup> Lásd: Devāmṛta 2008.

<sup>17</sup> Bhaktivedanta 1999: 293.

<sup>18</sup> Kivéve azokat az elméleteket, amelyek az idő ciklikussága okán állandóan ismétlődő események miatt arra a következtetésre jutnak, hogy a létezésnek semmi iránya, oka és célja nincs, ezért a történelemnek, így a történelmi tapasztalatnak sincs haszna.

Mindebből levonható az a következtetés, hogy az időszemlélet különbsége mellett a világnézet egy másik alapeleme is döntően befolyásolja a történelmi tapasztalat értékelését – mely elem szorosan összefügg az időszemlélet módjával –: a létezés *teleológiája*.

## **Történelmi tapasztalat a létezés céltételezése függvényében**

Azok a világnézetek, amelyek végső értelmet és célt tulajdonítanak a létezésnek, két alapvető módon tehetik azt: *immanens* és *transzcendens* irányultsággal. A tisztán immanens szemlélet a létezés értelmét és célját kizárólag az evilágban akarja elérni, mert nem feltételezi, hogy létezik egy másik világ. A tisztán transzcendens szemlélet a végső értelem és cél beteljesülését kizárólag a túlvilágon tudja elképzelni. A két szemlélet keveredhet is különböző arányban, de bárhogy is van, ahhoz, hogy a történelmi tapasztalatnak valódi fontossága legyen, szükséges, hogy a létezésnek legyen végső értelme és célja. Az ezek létét tagadó elméletek ugyanis – hosszabb vagy rövidebb gondolati úton – végül oda vezetnek, hogy a történelmi tapasztalat fontosságát is megtagadják.

De mi lehet a létezés végső értelme és célja? Minden következetesen végiggondolt elmélet a lehető legnagyobb *boldogság* elérésében nevezi meg a létezés értelmét és végcélját, amihez sok, az egyes világnézetek által többé vagy kevésbé hangsúlyozott részcélon keresztül vezet az út – például szabadság, egyenlőség, testvériség, haladás, felszabadulás, önmegvalósítás stb. Talán túlzottan elnagyoltnak tűnik ez a kijelentés, ezért érdemes néhány meghatározó gondolkodót példaként idézni.

Leo Strauss szerint a klasszikus görög filozófia nagyjai egyetértettek abban, hogy a legnagyobb közjó az erényesség, ami előfeltétele a boldogságnak, amire minden társadalom törekszik, mert a boldogság nem más, mint az erények tökéletes alkalmazása.<sup>19</sup> A modern filozófia az antik filozófiával való szembenállással vette kezdetét a 16–17. században, mely folyamat legfontosabb gondolkodójának Hobbes-ot tekintette Strauss, aki valójában a modernség egyik kezdeményezője volt, és a modern ember perspektíváját képviselte. Hobbes egyik híres posztulátuma szerint az élet megőrzése a legfőbb jó, míg az erőszakos halál a legfőbb rossz. Minden ember kölcsönösen fél a másiktól, mert potenciális gyilkosának

---

<sup>19</sup> Lásd: Leo Strauss filozófiatörténeti elemzéseit a politikai filozófiáról, melyek összefoglalását adja: Láncezi 1999.

tekinti. Az emberi élet pedig folytonos törekvés újabb és újabb vágyak kielésére, amelynek csak a halál vet véget. A vágyak normális személyiség esetében szükségszerűen valami kellemes élményre, végső soron a boldogság elérésére vonatkoznak. Rousseau filozófiájában az antik hagyományhoz való visszatérés Strauss szerint valójában a modernség kiteljesítését hozta. Rousseau úgy vélte, hogy az ember a civilizáció előtti természeti állapotában az igazán boldog, mert független, a civil társadalomban azonban boldogtalan, mert függő. Vissza kell tehát térnie a természeti állapotba, ahol szabadság és egyenlőség van. Rousseau szerint a szabadság a legnagyobb jó, még az életnél is fontosabb, és azonos a jóssággal, ami egyedül vezet el a boldogsághoz.

Lényegében Kant sem gondol mást az élet céljáról az egyszerű emberek – tehát valójában az emberiség – perspektívájából: „De legfőbb üdvét a nép nem a szabadságban látja, hanem természetes céljaiban, e három dologban tehát: hogy halála után *üdvözljön*, embertársai között élve a *magáét* közjogi törvények révén biztonságban tudja, s végül, hogy a pusztá *életet* fizikailag élvezni remélhesse (hogy jó egészségre és hosszú életre számíthasson tehát).”<sup>20</sup>

Jaspers a tudomány szerepének aspektusából közelítve meg a kérdést rámutat a tudomány Weber<sup>21</sup> által is megállapított alapvető hiányosságára az élet céljának megismerésében: „Más, modern értelemben vett tudományos igazságmegismerés csak a korábbi abszolút igazságeszmény súlyos megsértése árán érhető el. Az olyan kényszerítő erejű megismerés ugyanis, melynek módszereit és eredményeit minden ember elismeri, s mely egyedül képes elterjedni a világon úgy, hogy benne teljes konszenzus jöjjön létre, az a megismerés partikuláris, módszereit és szempontjait illetően relatív, s képtelen arra, hogy az életnek célt, valamint értelmet adjon.”<sup>22</sup> E körülmények között szükségszerűen csak a következőt tudja megállapítani: „Annak szubsztanciája, amiként és amiért élünk, a szabadság, szorosan kötődik annak mikéntjéhez, ahogyan a termelés, a képzés, a tanítás és a kutatás folyik.”<sup>23</sup> Azaz a létezés lényege a szabadság, amely – mint fentebb már láttuk – a boldogság egyik legfőbb előfeltétele.

Itt megint felmerül egy alapvető szempont: a boldogságnak mekkora *mértéke* az, amit egy eszmerendszer végső célként tűz ki magának, másként: amivel *beéri*? Éppen ez az a pont, ahol az immanens elméletek megoldhatatlannak látszó

---

<sup>20</sup> Kant 1997: 361.

<sup>21</sup> Lásd: Weber 1998.

<sup>22</sup> Jaspers 1990: 190.

<sup>23</sup> Uo. 185.



problémába ütköznek. Mert követőik bármennyire is próbálnak hinni az emberiség tökéletes boldogsága jövőbeni megvalósulásában, az idő előrehaladtával felgyülemelő történelmi tapasztalat – s ami még sokkal élesebb: a saját életüknek hűsbavágó tapasztalata – azt mutatja, hogy beláthatatlanul hosszú idő az, amíg ez a cél elérhető, ha elérhető egyáltalán. E sejtés nyomasztó súlyát pedig úgy lehet redukálni, ha *leszállítják* az elérhető boldogság mértékére vonatkozó igényüket. Ezzel azonban ismét egy olyan gondolati lejtőn indulhatnak el, ami a nihilizmus felé vezet.

A nem tisztán transzcendens világnézetek, amelyek a végcél realizálása „előszobájának” tekintik az evilágot, ugyanebbe a problémába ütköznek. Nekik azonban van „menekülő útvonaluk”: az a boldogság, ami nem érhető el az evilágban, majd kivívható lesz a másvilágon. De mivel az evilági lét is számos nem megvetendő örömforrást kínál, rendkívül *racionalis* dolog azon fáradozni, hogy jobbra tegyünk, aminek fontos eszköze lehet a történelmi tapasztalat.

A tisztán transzcendens irányultságú világnézetek – például a hinduizmus *vaiṣṇava* ága – követői eleve kizárják, hogy az evilágban bármiféle tartós boldogság elérhető lenne, ezért nem is igazán törekednek rá. Tekintetüket inkább a másvilágra szegezik, és egész életüket úgy alakítják, hogy az egyedül a transzcendens világban lehetséges tökéletes boldogságot mielőbb megtapasztalják.<sup>24</sup> Ebben pedig az e célt nagy valószínűséggel elérő történelmi személyiségek követendő, vagy az ezt el nem érők hibáinak intő példája nagy segítségükre lehet. Ennyiben fontos számukra a történelmi tapasztalat.

---

<sup>24</sup> E hit azonban nem egyszerű fanatizmus: világnézetükhöz olyan, a legapróbb részletekig kidolgozott vallásgyakorlat társul, amelyet követve már az evilágban megízlelhetik annak a boldogságnak a minden addigi tapasztaltnál finomabb „illatát”, amelynek majd teljesen részesei lesznek a transzcendens világban.

## Felhasznált irodalom

- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C. 1994: *Śrīmad Bhāgavatam*. Második és Harmadik ének. Stockholm.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C. 1999: *Śrīmad Bhāgavatam. Eleventh Canto, Part Two*. Los Angeles – London – Stockholm – Bombay – Sydney.
- Deadwyler, William 2002: A modern történeti tudat. *Tattva*, V. 1.
- Devāmṛta Swami 2008: *India története*. Budapest.
- Hidas Zoltán (szerk.) 2007: *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok, Válogatás*. Budapest.
- Jaspers, Karl 1990: *Az egyetem eszméje*, in: Csejtei Dezső et al (szerk.): *Ész, élet, egzisztencia I*. Szeged.
- Kant, Immanuel 1997: *A fakultások vitája*, in: *Történelemfilozófiai írások*, Budapest.
- Koselleck, Reinhart 2002: 'Tapasztalati tér' és 'várakozási horizont'. In: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*.
- Lánczi András 1999: *Modernség és válság. Leo Strauss politikai filozófiája*. Budapest.
- Macdonell, Arthur A. 1922: Sanskrit Literature 10. In: F. E. Pargited: *Ancient Indian Historical Tradition*. London.
- Michelet, Jules 2007: A francia forradalom története. In: Lajtai L. László (szerk.): *A történetírás mint tudomány*. Budapest.
- Ricoeur, Paul 1999: Emlékezet – felejtés – történelem. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest.
- Rüsen, Jörn 2004: Trauma és gyász a történelmi gondolkodásban. *Magyar Lettre International*, 2004/54.
- Szabó Csilla 2007: Időtlen történelem, avagy a purāṇikus idő. *Tattva*, X. 1.
- Szent Ágoston 2006: *Isten városáról. III. rész* (ford. Földváry Antal). Budapest.
- Weber, Max 1998: A tudomány mint hivatás. In: Uő: *Tanulmányok*. Budapest.

# A hinduizmus történeti vonatkozásai

Gaura Kṛṣṇa dāsa  
(Dr. Tóth-Soma László)

## Bevezetés

A hinduizmus kialakulása és „őstörténete” a mai tudomány számára egy sajátosan homályos időszak, amelynek tisztázására – ha valaha is sor kerül rá – valószínűleg sok-sok esztendőöt kell várni. Ennek az oka többek között az, hogy maga a hindu vallási hagyomány nem a „modern történelmi tudat” keretei között szemlélte és jegyezte le saját „őstörténetét”, hanem egy, a modern tudomány számára szinte felfoghatatlan spirituális-történelmi mondanivaló és eseménytartalom alapján. Az évszámok és az események sorrendisége ebben a megközelítésben gyakran jelentőségüket veszítik, mert a történelem lényegét és értékét

elsősorban a belőle származó spirituális haszon határozza meg.

Természetesen a modern társadalom embere könnyebben tudja elemezni, illetve világképébe beépíteni a lineáris időszemlélet talajára helyezett történelmet, így e tanulmány is a modern indológia nevezéktanát és klasszifikációját használva ad bepillantást a hinduizmus történeti vonatkozásaiba. Mivel jómagam *vaiṣṇava* teológusként és vallásfilozófusként fontosnak tartom a hinduizmus szentírások (a védikus irodalom) alapján történő megértését – mert úgy hiszem, hogy annak lelki lényegéhez csak így lehet igazán közel kerülni –, a modern történettudomány megközelítését néha kommentálva, máskor azzal vitatkozva fűzöm egy csokorba gondolataimat.

A mai hinduizmus kialakulásának és fejlődésének folyamatában a középkor kezdetéig általában három fő korszakot különböztetnek meg<sup>1</sup> amelyek az ún. 1) *árják előtti korszak*, 2) a *védikus korszak* és 3) a *klasszikus korszak*, amely elnevezések, jelentéstartalmuk bizonytalansága miatt, inkább mesterséges felosztást jelentenek, mint eseményhű nomenklatúrát.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Glassenapp, 1977.

<sup>2</sup> Más szerzők a hinduizmus őstörténetét az itt tárgyaltakhoz képest némiképp eltérően mutatják be. Mittal, S. – Thursby, G. (2006) a következő szakaszokat különbözteti meg: *pre-védikus kor* (az Indus-völgyi civilizáció i. e. 3000 és 1500 között), *védikus árja kor* (i. e. 2000-től 800-ig), az *upanišadok kora* (i. e. 800-tól 400-ig) és az ún. *klasszikus korszak* (i. e. 400 – i. sz. 600).

## A hinduizmus definíciója

A hinduizmus fogalmát ma a kutatók szinte egyöntetűen a Védakon alapuló indiai kultuszok és vallási formák gyűjtőnévének tekintik, ezért ezt a terminust meglehetősen tág összefüggésben tárgyalják. A hinduizmus e felfogás szerint magában hordozza az ún. védikus vallást, a brahmanizmust, a tantrizmust és az indiai helyi vallásokat is.

Nagyon fontos megértenünk, hogy amit ma hinduizmusként ismerünk, az egy a védikus szentírások által évezredekkel korábban lefektetett vallási-társadalmi rendszer átalakult formája, amely mára már csak árnyéka önmagának. Az oly dicső és bölcs filozófiai és teológiai tanítások is lassan-lassan a homályba vesznek, az emberek elfelejtik alkalmazásuk értelmét, ugyanakkor az eredeti védikus társadalmi rendszer (*varṇāśrama-dharma*) is összekuszálódott, modernizálódott, elanyagiasodott.<sup>3</sup>

A hinduizmus eredeti formájában, *mint vallási rendszerben* a szentírások tanúsága szerint az egyén és a társadalom célja is az önmegvalósítás, illetve az ebbe az irányba történő haladás volt. Törvényeit, társadalmi szerkezetét, vallás-gyakorlatát, szertartásait és lételméleti filozófiáját az úgynevezett védikus irodalom határozta meg.<sup>4</sup> Sokszínűségére jellemző, hogy vallási irányzatokból áll, melyeknek a célja egyaránt az önvaló és Isten megértése, a transzcendens utáni kutatás. Olyan társadalom ez, amely alapvetően, eredeti formájában az úgynevezett *īśāvāsyā* elvet követi, amely azt jelenti, hogy „mindennek a birtokosa és forrása Isten, s az emberi élet célja az Ő megismerése”.<sup>5</sup>

A hinduizmus *társadalmi rendszer* abban az értelemben, hogy valamennyi irányzata elfogadja a társadalom négy társadalmi rendre és négy lelki osztályra való felosztottságának isteni eredetét. Ez a társadalmi berendezkedés szoros és kölcsönös kapcsolatban áll az egyének és a társadalom vallásos életével, morális értékeivel. Amíg eredetileg e társadalmi rendek tagjait leginkább a birtokolt tulajdonságok, képességek és hajlamok alapján sorolták a különböző

---

<sup>3</sup> Az eredeti, vagyis a hindu szentírások által felvázolt védikus társadalomban (*varṇāśrama-dharma*) az emberiséget négy, tulajdonságok és képességek alapján meghatározott társadalmi rendre (*varṇa*) és ugyanannyi életkor és lelki fejlettség alapján meghatározott lelki osztályra (*āśrama*) osztják.

<sup>4</sup> Védikus irodalomnak a hagyomány a négy Védát, a hozzájuk kapcsolódó *upanišadokat*, és az ezek szellemiségét szigorúan követő egyéb szentírásokat (pl. *purāṇák*, *itihāsák*, *dharmaśāstrák* stb.) nevezi.

<sup>5</sup> *Śrī Īśopaniṣad*, 1. mantra

osztályokba (*brāhmaṇák* – tanítók, szellemi irányítók, *ksatriyák* – vezetők, hivatalnokok, *vaiśyák* – kereskedők, gazdálkodók, *śūdrák* – kézművesek), addig ma elsősorban születés alapján, gyakran a szükséges tulajdonságok mérlegelése nélkül dől el, hogy mely csoport tagja valaki. E megmerevedett társadalmi rendszert nevezik ma „kasztrendszernek”. A társadalom és vallás ilyenfajta megmerevedése, eltorzulása kb. az i. e. 1. évezredre vált általánossá, amelynek hatására természetesen alakultak ki a védikus kultúrát és felfogást többé-kevésbé tagadó, azzal szembehelyezkedő, vagy attól elforduló vallási irányzatok, többek között a *buddhizmus* és a *dzsainizmus*.

Most tekintsük át a ma ismert hinduizmus kialakulásának a modern indológia által felállított szakaszait a szükséges észrevételekkel egyetemben.

## **Árják előtti vagy pre-védikus korszak (Indus-völgyi időszak)**

Az ún. árják előtti korszakot az i. e. 3–2. évezredet megelőző idősakra helyezi a tudomány. A modern tudományos felfogás szerint az i. e. 2. évezredben India területére beáramlott árják voltak azok, akik kultúrájuk és az őslakosok kultúrájának szintézisével elindították a mai hinduizmus kialakulásának folyamatát. Nyugaton a múlt század első évtizedeiben még az volt az uralkodó nézet, hogy Indiába kizárólag az északról beáramlott árják hozhattak magukkal egy ilyen magasan fejlett kultúrát és vallást, s hogy az árják feltételezett bevonulása előtt a Gangesz vidékének lakosai szegényes kultúrájú, primitív népek voltak. E nézeteket alapvetően megváltoztatták azok a nagy archeológiai felfedezések, amelyeket 1921–22-ben az Indus vidékén tettek. Ebben az időszakban Mohendzsodaro (Szindh tartomány) és Harappa (Pandzsáb tartomány) területén egy magasan fejlett civilizáció városainak romjait tárták fel. Az ott talált tágas épületek, művészi kidolgozott eszközök, gyönyörű plasztikák a kultúra magas fokáról árulkodtak. A tudomány bizonytalanságban van azzal kapcsolatban, hogy melyik nép volt ennek az ősi kultúrának a megteremtője. Az itt talált leletek egy része azonban azt sejteti, hogy a mohendzsodarói és harappai kultúra a védikus árja civilizáció képviselői voltak. Ez a feltételezés egyben megkérdőjelezi az árja bevándorlás elméletét, s előtérbe helyezi azt a gondolatot, miszerint a védikus árják India eredeti őslakosai voltak, s fejlett kultúrájuk valójában egy saját talajon kialakult civilizáció volt.

Mindkét elmélet körül heves viták folynak.<sup>6</sup> Az Indus-völgyi civilizáció Mohendzso-daro és *Harappa* városaiban talált leletei közül sok szobrocská és pecsételőkö került elő, amelyek egy anyaistennő kultuszára utalnak<sup>7</sup>. A vadállatokkal körülvelt *itiphallikus* alakot egyesek Śiva előképének (proto-Śiva) tekintik. A pecsételőkövek egy részén áldozati rítusok ábrázolása látható. Sir John Marshall megerősíti a Mohendzso-daróban és Harappában található kultúra hindu jellegét.<sup>8</sup> A leletek között nagyszámú *śiva-lingam* található. Mindezekon kívül még a fák és a kígyók rituális értékére utaló jelek, valamint a napjaink hindu fürdőire emlékeztető mohendzso-darói Nagy Fürdő is ezt támasztja alá. Bármi is legyen az igazság, ha el is fogadnánk az árja bevándorlás elméletét, akkor is feltételeznünk kellene az árja bevándorlók és az Indus-völgyi civilizáció közötti korai és szoros kapcsolatot<sup>9</sup>.

A Harappában és Mohendzso-daróban felfedezett civilizációt a történettudomány Indus-völgyi civilizációnak nevezte el, amelynek hanyatlása az i. e. 2000–1500 körül következett be, az árják migrációjának köszönhetően. Ha ezt a feltételezést elfogadjuk, akkor ez az esemény jelentené egyúttal az árja (más szóval védikus) civilizáció kialakulásának kezdetét is. Felmerül azonban egy kérdés: ha a két civilizáció – ahogy többen gondolják – teljes mértékben ellenségesen viselkedett egymással, vagyis a betolakodó árják leigázták az Indus-völgy békés földművelőit, akkor hogyan történhetett meg a vallásos kultuszok ilyen mértékű transzplantálása a nomád árják életébe?<sup>10</sup>

Az árja civilizáció eredetével kapcsolatban elsőként azt kell tisztáznunk, mit is takar maga a név. Max Müller maga is hangsúlyozta, hogy a szanszkrit *ārya* szó egy nyelvre utal, és nem egy népcsoportra.<sup>11</sup> A nyelv pedig a szanszkrit, a Védák eredeti nyelve. Figyelemreméltó az a tény, hogy mindeddig India terü-

---

<sup>6</sup> Az árja-bevándorlás kérdésével foglalkozó tudományos vitát és az ezekben felhasznált régészeti, nyelvészeti, történeti stb. bizonyítékokat a legátfogóbb módon Edwin F. Bryant *The Quest for the Origins of Vedic Culture: The Indo-Aryan Migration Debate*. c. könyve foglalja össze.

<sup>7</sup> Eliade, 1994.

<sup>8</sup> Marshall 1966: I.52.

<sup>9</sup> Eliade, 1994.

<sup>10</sup> Újabban sokan úgy gondolják, hogy az ún. *árja bevándorlás* folyamata nem egy erőszakos hódítás volt, hanem egy lassú bevándorlás, és a kultúrák közötti bizonyos mértékű keveredés. Az utóbbi időben ezért használják inkább ezzel kapcsolatban a '*migráció*' kifejezést a 'hódítás' helyett.

<sup>11</sup> Müller 1887: 120-1.

letén kívül nem került napvilágra semmilyen, a Védákéhoz hasonló nyelvezetű vagy tartalmú írásos emlék, olyan, amelyet a Védák őseinek tekinthetnénk. Ezzel kapcsolatosan azt is érdemes megjegyezni, hogy az árja bevándorlás elméletével kapcsolatba hozható, sokak által feltételezett indo-európai vagy indo-germán ősnyelv létezése bizonyítékok híján mindmáig csupán hipotézis maradt. E tények is inkább az „őslakos-elméletet” valószínűsítik jobban.

Ezen „őslakos-elmélet” mellett tör lándzsát Ganganath Jha, D. S. Triveda és L. D. Kalla is, akik az árják bennszülött származásának szószólói. Míg Jha azt próbálja bebizonyítani, hogy az árják eredeti hazája az ún. Brahmaṛṣi-deśa volt, Triveda a Devikā folyó környékét említi Multanban.<sup>12</sup> Kalla szerint az árják eredeti otthona Kasmír és a Himalája vidéke volt. Az árják bennszülött származásának alátámasztására kiemelik, hogy írásos bizonyítékok tömege mutatja, hogy a védikus árják az ún. Sapta-sindhut, a „hét szent folyó vidékét” tartották az eredeti otthonuknak. Ezekon kívül nincs utalás arra, hogy valamilyen külső országból jöttek volna, és lehetetlen, hogy az árja népek mindent elfelejtettek volna eredeti otthonukról, ha az bárhol Indián kívül volt. Valójában minden vándorló nép kötődik érzelmileg az őshazájához, de a védikus árják irodalmában erre semmi jel nem utal.<sup>13</sup>

Egy másik érv e nézet alátámasztására az, hogy a védikus irodalom az árják magasan fejlett gondolatainak kifejeződése volt. Ha e népcsoport ténylegesen kívülről jött volna Indiába, természetesnek tünne, hogy nyomára bukkanjunk gondolataiknak és irodalmi tevékenységüknek néhány helyen azok közül, ahol keresztülvándoroltak. Mindezzel azonban sehhol nem találtak erre utaló jeleket. Az a feltételezés, miszerint az árják Indiába kerülésük után érték el magasan fejlett irodalmi és intellektuális színvonalukat, szintén nem ad magyarázatot arra, miért hiányzik mindennemű irodalmi emlék az összes területről, amelyeken keresztül feltételezetten Indiába kerültek<sup>14</sup>.

A *Ṛg-vedában* található földrajzi adatok azt mutatják, hogy a *Ṛg-veda* összeállításainak otthona Pandzsáb és a környező területek voltak. A *Ṛg-veda* számos földrajzi helyet említ, többek között az Indus folyót és mellékágait, Pandzsáb öt folyóját, vagyis a Śatadrut, a Bipasát, a Ravit, a Chenabot és a Jhelumot, valamint a Gangeszt, a Yamunāt, a Sarayūt és a Sarasvatīt, ezenkívül a Krumu (Kurram), a Gomati (Gomal), a Kubhā (Kabul) és a Suvastu (Swat) folyókat.

---

<sup>12</sup> Triveda 1938-39.

<sup>13</sup> Chaudhuri 1993: 36.

<sup>14</sup> Chaudhuri, 1993; Roy, 1995.

A *R̥g-veda* huszonöt folyó nevét említi a harmincegy közül, amely az összes Védában előfordul<sup>15</sup>. Ezenkívül a Himalája neve is felbukkan. Ezekből az adatokból szintén arra a következtetésre jutunk, hogy az *árják* őshazája valójában India volt.

A fenti gondolatok fényében logikusnak tűnik az a következtetés, hogy az úgynevezett Indus-völgyi civilizáció valójában a ma védikus (árja) kultúrának nevezett civilizáció korábbi formája volt. Ily módon régészetiileg is lehetségessé válik a védikus kultúra sok ezer évre visszamenő datálása. Mivel semmi nyomát nem találták vasnak az Indus-völgyi civilizáció lelőhelyein, ez a fejlődés kalkolitikus (rézkor) korszakában lehetett, amely figyelemreméltó hasonlóságot mutat Elám, Mezopotámia és a Sumér Birodalom proto-hisztórikus korszakával, amely i. e. 2750 körülre tehető.

Amiatt, hogy a városok legalacsonyabb rétegei a talajvíz szintje alatt találhatóak, nehéz feltárni őket, így e civilizáció létrejöttének legkorábbi idejét nem lehet helyesen megállapítani. A civilizáció felső határa többé-kevésbé egyértelmű marad.

A legutóbbi időkig az Indus-völgyi civilizáció időszakát az Elámban és Mezopotámiában talált Indus-völgyi pecsételőkövek és a Mohendzso-daróban talált ékírásos feliratok alapján határozták meg. Ezenkívül Eshnumnában találtak egy, a késői mohendzso-darói periódushoz tartozó pecsétet az i. e. 2600–2500 közötti időkből származó rétegekben.<sup>16</sup> Ez természetesen még korábbra, i. e. 2800 körülre toltá vissza Mohendzso-daro korai időszakát.<sup>17</sup>

Ezt támasztja alá a Frankfort által Tell Ashmarban talált indiai eredetű cilinderpecsét és egy *brahmaṇi*-bikát ábrázoló váza Tell Agrabból, ami szintén i. e. 2800-ra helyezi vissza az Indus-völgyi civilizációt.<sup>18</sup> Gadd, Fabri és Rjabchikov is i. e. 2800-nál húzza meg az Indus-völgyi civilizáció alsó határát.<sup>19</sup> Az Indus-völgyi kultúra festett és festetlen fazekasságának összehasonlítása a hasonló sumér, elámi és egyiptomi darabokkal azt mutatja, hogy az Indus-völgyi civilizáció virágkora nem lehetett később i. e. 2600–2200-nél. A kerámialeletek azt mutatják, hogy legkorábbi időszaka i. e. 3000-re tehető. A Mohendzso-daróból, Lothalból, Kalibanganból és Surkotadából származó leleteken elvégzett kar-

---

<sup>15</sup> Mukherjee, 1995.

<sup>16</sup> Chaudhuri 1993: 28.

<sup>17</sup> Fabri 1938: VI.433–436.

<sup>18</sup> Bahadur–Dikshit 1938: V. 56.

<sup>19</sup> Gadd 1932: XVIII.3–22; Rjabchikov 2001; Fabri 1938: VI.433–436.



bon-teszt kb. i. e. 2900 és 2400 közöttre teszi az indusi civilizáció korát.<sup>20</sup> A Harappából előkerült leletek radio-karbon vizsgálatának eredménye is e kultúra i. e. 3100 körüli virágzását valószínűsítette, amely eredmény többé-kevésbé egybevág Sir John Marshal és mások véleményével.<sup>21</sup>

A témával foglalkozó tudósok azon a véleményen vannak, hogy a szentévekenység nem volt folyamatos a múltban, és szerintük nem kizárható annak lehetősége sem, hogy az indusi kultúra korának alsó határa i. e. 4000 körül van, tehát mintegy 6000 évvel ezelőtt.<sup>22</sup>

Természetesen az indusi civilizáció ezen időszaka e kultúra kialakulásának valószínűleg nem a kezdetét jelentette. Nyilvánvaló, hogy történelme ennél sokkal ősből korszakokba nyúlik vissza. E feltételezéssel kapcsolatban meg kell említenünk, hogy a vallási hagyomány szerint az általunk ismert i. e. 3–1. évezredre tehető árja civilizáció csupán egy kevésbé fejlett maradványa volt a már jóval korábban meglévő ősi árja kultúrának. E civilizáció korát azért is különösen nehéz rögzíteni, mert Mohendzso-daro, Harappa, Csanhu-daro és Junkar városok legelső rétegeit – ahogy már említettük – elérhetetlenné teszi a talajvíz. A jelenlegi tudásunk alapján e civilizáció jóval i. e. 3500 előttre nyúlhat vissza.<sup>23</sup>

A fenti adatokból, ahogy már utaltunk rá, az a nyilvánvaló elgondolás adódik, hogy az Indus-völgyi és az árja civilizáció valójában szorosan összekapcsolódik mind etnológiailag, mind vallásilag. Nevezzük ezt egyszerűen védikus civilizációknak, amelyről a Védák és a *purāṇák* bőséges információt nyújtanak.

## A védikus korszak

A hinduizmus ún. védikus korszakát az i. e. 3–4. évezredtől, az árja törzsek feltételezett, s ahogyan már rámutattunk, megkérdőjelezhető bevándorlásától számítja a történetírás. Az árják szentírásait, amelyekben vallási nézeteik kifejezést nyertek, „Védák”-nak (a szent tudás könyveinek) hívják. Vallásukat ezért „védikus vallás”-nak is nevezik. Legősibb kifejeződését a *Ṛg-veda* himnuszai őrizték meg, amelyekben többféle istenség tiszteletével találkozunk. Ezek az istenségek többnyire különböző égitestek és természeti jelenségek (az ég, a föld, a

---

<sup>20</sup> Kalyanaraman, S. 1997: 4.

<sup>21</sup> Mittal, 2006. II. 612.

<sup>22</sup> Chaudhuri 1993: 28.

<sup>23</sup> Chaudhuri, 1993.

nap, a hold, a hajnal, a tűz stb.) uralkodó istenségei s egyben megszemélyesítői voltak. Közülük a legfontosabbak: Agni, a tűz, Mitra és Varuṇa, a vizek, valamint Indra, az esőzés és villámlás félistene.<sup>24</sup> Bár Glassenapp kijelenti, hogy a Védák politeizmusa egyedüli princípiumként határozta meg a kor vallásosságát, s bizonyos mértékig elfogadja a henoteizmus érvényesülését, Eliade figyelmeztet, hogy már a *Ṛg-vedában* (1.164.46) megfigyelhető, hogy az istenek sokasa egyetlen isteni elvben fogalmazódik meg<sup>25</sup>. Más szóval, a *Ṛg-veda* már eleve meghatározza a monoteizmus alapvető elvét, amelyet ma a hinduizmus „kései gyermekének” tartanak, s amely ténylegesen az *upanisadokban* valamint a *purāṇákban* fogalmazódik meg a maga teljességében.

A védikus India lakói foglalkoztak ugyan földműveléssel, de úgy tartják, hogy gazdaságuk elsősorban pásztorkodó volt. A jószág töltötte be a pénz funkcióját is. Fogyasztottak tejet, tejterméket, gabonát, zöldséget, s főleg az alsóbb kasztokban, húst is. A lovat rendkívül nagyra becsülték, ám azokat kizárólag háborúban, rajtaütésekkel és királyi szertartásokon használták. A törzseket katonai vezetők (rádzsák) irányították. E vezetők, királyságaik élén az egyes tartományok fejedelmeiként tartoztak felelősséggel a vezetésük alatt álló területért a fejedelmi gyűlés (*sabhā* vagy *samithi*) előtt. Általánosan elfogadott nézet, hogy ekkor már a társadalom négyes tagozódása funkcionális működését tekintve is bizonyíthatóan létezett, bár a *Ṛg-vedában* erre már a korábbi időkkel kapcsolatban is találunk utalást.

A *Ṛg-veda* himnuszai a védikus korszak életének csupán néhány vonatkozására derítenek fényt. A bennük lévő ábrázolások meglehetősen általánosak: az árják szeretik a zenét és a táncot, fuvolán, lanton és egyfajta hárfán játszanak, kedvelik a kockajátékot (*Ṛg-veda* 10.34). Ez utóbbi elfoglaltság az állandóan virtuskodó, békeidőben így „harcoló” *kṣatriyák* (harcosok) kedvelt tevékenysége volt. Számos himnusz utal a különböző árja törzsek közötti összecsapásokra is.

---

<sup>24</sup> A *védikus szentírások* szerint az úgynevezett félistenek bizonyos „szakirányú” hatalommal Isten által felruházott személyek, akik a különböző természeti jelenségekért, illetve törvényekért felelősek. Az anyagi világhoz tartozó teremtmények, akik korlátozott élettartammal rendelkeznek (halandóak). Számuk a védikus leírások szerint 33 millió. A hindu hagyományok és a hinduizmus írásos emlékeinek felületes szemlélői a legfelsőbb Abszolúttal egyenlő szinten állónak fogadják el ezeket az istenségeket, s így a politeizmus tényét vélik felfedezni e vallásfilozófia tanításai között, alapvetően helytelenül (Lásd Tóth-Soma 1997).

<sup>25</sup> Eliade, 1994.

Bár a védikus vallásban főképpen férfi félistenalakok a jellemzőek, néhány női alak is helyet kap a sorban. Az a néhány félistenő, akiknek a neve ismert, elég rejtélyes szerepet játszik a hindu hitvilágban: Aditi, a félistenek anyja; Uśas, a hajnal istennője; Rātrī, az éjszaka úrnője, akinek a *Ṛg-veda* is egy szép himnuszt szentel (10.127). Meg kell még említenünk a „Nagy Istennő” kardinális szerepét a hinduizmusban, aki valójában Durgā, az anyagi természet istennője, Śiva feleségének (Satī, Pārvatī, Umā) eredeti formája. Tiszteletének legbelsőbb eredete Śambhuval (Śiva) való ősnemzői kapcsolatából adódik. Nem csoda, hogy a védikus kor anyaistenségének szerepét kapta meg, hiszen az ő méhe szolgált az anyagi teremtés bölcsőjeként. Alakja tehát nem a brahmanizmuson kívül eső vallásosság győzelmét jelenti, hanem egy mély, jelentőségteljes hindu kapcsolattrendszer kifejeződését.

A védikus kor szövegei több más istenséget is említenek. Néhányuk társadalmi és vallási fontossága a történelem folyamán némileg elhalványul, majd feledésbe merül, mások viszont a későbbiekben páratlan jelentőségre tesznek szert. Az előbbieket között említhetjük meg a hajnal istennőjét és az ég lányát, Uśast; Vāyut, a szélnek és különböző megfelelőinek (pl. a lélegzet) az istenségét, Parjanya, a vihar és az esős évszak istenét, valamint Sūryát, a napistent.

A második kategóriát Rudra-Śiva és Viṣṇu képviselik. A védikus himnuszokban ugyan kevés utalást találhatunk rájuk, az *upaniśadokban* valamint a *purāṇákban* bőséges leírások tárgyalják dicsőségüket. Bár a Védák – amelyek az önvaló megértésének útjához az anyagi motiváltság oldaláról közelítenek – szinte alig beszélnek egy mindent átható, mindenek felett álló legfelsőbb személyről, mégis kijelentik, hogy a legfelsőbb hajlék (*param padam*) valójában Viṣṇu lakhelye, ahol az emberek Isten örömét tartják a legfelsőbb célnak (*Ṛg* 1.155.5). Viṣṇut a *Ṛg-veda* az emberek iránti jóindulata miatt is kiemeli (1.186.10). Ő Indra barátja és szövetségese, és segít neki a démoni lényekkel (az *asurákkal*) szembeni harcban, s ő az, aki három lépéssel átszeli az univerzumot (*Ṛg* 1.155.6). A *Ṛg-veda* kijelenti továbbá, hogy ő tartja fenn a világegyetem felső részét (7.99.2). Viṣṇu egyszerre képviseli a határtalan térbeli kiterjedést – ami lehetővé teszi a kozmosz megszervezését –, az életet hirdető jóságos és mindenható energiát, a világot tartó kozmikus tengelyt, valamint a teremtés és fenntartás legvégső okát. Mindezek ellenére Viṣṇu csak később (az i. e. 4. században) vált India-szerte a társadalomban is legfelsőbbként elfogadott istenné a hindu istenségek között, elfoglalva a szentírások által leírt, őt megillető helyet.

Morfológiai szempontból Rudra (Śiva) éppen ellentétes típusú istenség. Nincs barátja a félistenek között, aszketikus, magányosan élő személy, akinek a felada-

ta a teremtés során a végső pusztítás. Egy teremtett, időlegesen megnyilvánuló világban rendkívül fontos esemény a megnyilvánulatlaná válás, a mulandó dolgok elpusztítása, amely folyamat irányítása a hindu hagyományok szerint tehát Rudra feladata. A hegyek között él, s ő a szellemek és a vadállatok ura. Míg az istenek általában keleten élnek, Rudra északon, a Himalájában. Ki van rekesztve a védikus *soma*-áldozatból. Némileg „antiszociális” jellemzői miatt erős a tendencia negatív istenségként való értékelésére. A védikus szövegek alapján Rudra-Śiva a vad és démoni (vagy legalábbis ambivalens) hatalmak megtestesülésének tűnik, de említett, „kötelességszerűen” elfogadott tulajdonságai mellett számos kiváló tulajdonsága van. Ő az orvosok orvosa, s a *purāṇák* szerint Viṣṇu híve és az élőlények jóakarója. Eredete és tulajdonságai sokat vitattak: egyesek a halál, ugyanakkor a termékenység istenének is tekintik. Rendkívül kettős alakja ellenére Śiva nagy népszerűsége tett szert a védikus korban. Bizonyos időszakokban a legfelsőbb istenségként tisztelték. Nagy népszerűsége még ma is tart Indiában. Önálló, kultuszszerű imádata mellett Viṣṇu híveként is számon tartják. Az indiai *vaiṣṇava* templomok szomszédságában felállított szentélyekben a templom védelmezőjeként tisztelik Śívát.

A védikus vallási rendszer fontos szakrális megnyilvánulásai voltak a különböző rituális áldozatok, amelyekben a társadalom papi (*brāhmaṇa*) rétegének volt a legjelentősebb, mondhatni kizárólagos szerepe.<sup>26</sup> Ezen áldozatok nagy része, amelyeket a már említett természeti félistenek elégedettsége érdekében végeztek, valójában olyan közönség számára voltak előírva, akiket elsősorban a földi javak gyarapítása (jó egészség, hosszú élet, jó utódok, az állatállomány gyarapodása, gazdagság stb.), tehát anyagi vágyaik kielégítése foglalkoztatott<sup>27</sup>. Ebből a szempontból a Védák himnuszai nem tükrözik a védikus vallást teljes egészében, hiszen hiányzik belőlük annak szellemisége, a transzcendens utáni kutatásra való törekvés. Bár Eliade kijelenti, hogy „nem kell kizárnunk azt a gondolatot, hogy bizonyos vallási eszmék, amelyek később váltak népszerűvé, már a védikus korban megfogalmazódtak”, hozzá kell tennünk, hogy ezek az eszmék az *upaniṣadok* szövegeiben már ott voltak, a Védák titkos, csak bennfentesek számára tanulmányozható részeiként, s az eredeti Védáktól való elválasztásuk olyan lenne, mintha egy madarat fosztanánk meg dús tollazatától. Az

---

<sup>26</sup> A *brāhmaṇák* monopol helyzetét s az általuk képviselt vallásos rendszert és annak gyakorlati vonatkozásait figyelembe véve nevezik a hinduizmus e korszakát – és tágabb értelemben magát a hinduizmust – *brahmanizmusnak* is.

<sup>27</sup> Eliade, 1994.

*upanişadok* tanításainak India szellemi életében rendkívül jelentős szerepe van, s a hindu világkép számos jellegzetes vonást köszönhet nekik, amelyek a hosszú évezredek során is megőrződtek. Ezek közül a legfontosabbak között kell megemlíteni azt a nézetet, amely szerint az élőlények között, tehát az emberek, az állatok, sőt még a növények között is, lényegüket tekintve a különbség csak fokozati. A különbség az azonos lényegű, de egyéni tulajdonságokkal rendelkező lelkek által a *karmájuk* – előző életük tetteinek visszahatásai – alapján kapott anyagi testükben és sorsukban van. Jellemző még a hit a világ teremtésének és elpusztításának („világfolyamat”) kezdet és vég nélküli folyamatában, valamint a *samsāra* – az ismétlődő születés és halál – kötelékeitől való megszabadulásba vetett remény, illetve az a hit, hogy ez a megszabadulás (vagy megváltás) csak az anyagi indíttatású cselekvéstől való tartózkodás és a szenvedélytől és tudatlanságtól mentes lemondás révén érhető el.

Az *upanişadok* szellemiségének egyre nagyobb mértékű elterjedése gyakorlatilag a védikus korszak végét és egyben a klasszikus korszak kezdetét is jelzi. E korszaknak két fő jellemző vonása van: 1) az indiai társadalmi és vallási átalakulásnak az a két áramlata – a Védák ritualista előírásain alapuló irány és az *upanişadok* szellemisége által meghatározott vonulat –, amelyek eddig látszólag egymástól függetlenül haladtak, ekkor fokozatosan egyetlen áradattá egyesülnek: a szó mai értelmében vett hinduizmussá, vagy másképpen korai brahmanizmussá. A két áramlat teljes függetlenségéről természetesen nem beszélhetünk, hiszen ahogyan azt a későbbiekben látni fogjuk, az említett két irányvonal eredetileg tökéletesen kiegészítette egymás erkölcsi, morális és transzcendentális funkcióját. 2) A papi réteg törekvéseivel szemben új üdvtanok (az üdvözülés módjáról szóló tanítások) bukkantak fel, amelyek azután önálló vallási formákká fejlődtek, és kb. i. sz. 1000-ig heves versengést folytattak a brahmanizmussal. Ilyen önállóvá fejlődött és dogmatikájukban is eltérő vallások a már említett dzsainizmus és a buddhizmus.

## A klasszikus korszak

A hinduizmus utolsó, i. e. 1000 körül kezdődő és kb. i. sz. 600-ig tartó időszakát klasszikus korszaknak nevezik. E kifejezés talán a legmegfelelőbb, hiszen az indiai kultúra ebben a korszakban nyerte el máig is érvényes alakját, továbbá mert azt a nyelvet is, amelyen ennek a kornak a szellemi hagyatéka ránk maradt, „klasszikus szanszkrit”-nak hívják.

A hinduizmus klasszikus korszakában bekövetkezett változások közül talán a legszembetűnőbb az istenek világának értékelésében, illetve a hitvilágban bekövetkezett változások.

Bár a védikus természeti istenségek (Agni, Indra, Varuṇa, Mitra stb.) tisztelete továbbra is fennáll, mások egyre inkább háttérbe szorítják őket. A hitvilág legelőkelőbb helyét most három istenség foglalja el: Brahmā, Viṣṇu és Śiva. Bár hármójukat gyakran azonos szinten állónak tekintik, tudni kell, hogy a legfelsőbbnek, a mindent átható, örök lénynek egyedül Viṣṇut tarja a védikus irodalom<sup>28</sup>. Cselekedetei és tulajdonságai, amelyeket a Védák (*Ṛg* 1.22.17; 1.33.18), a *purāṇák* (*Śrīmad-Bhāgavatam*, nyolcadik ének) és más szentírások is megemlítenek, részletesen rávilágítanak a helyzetére.

Brahmā, aki az univerzum teremtésében döntő szerepet játszott, nem saját tetszése szerint teremtette azt a semmiből, és nem is önmagából sugározta ki mint ősök, ezért vele kapcsolatban semmiképpen sem használható a „legfelsőbb” és a „világteremtő” kifejezés. A leírások szerint ő maga is Viṣṇutól származik, s az általa megalkotott Védákat is Viṣṇu kinyilatkoztatása szerint hozta létre.

Viṣṇu jelentősége Brahmāénál jóval nagyobb. Bár valódi helyzetét a Védák kinyilatkoztatják, sokkal kevesebb figyelmet kap bennük, mint például a már említett félistenek. Ennek ellenére népszerűsége messze túlmutat bármely más istenségén. A hinduizmus klasszikus korszakában, a kinyilatkoztatott szentírások leírásainak megfelelően India két leghatalmasabb istenének egyikeként találkozhathatunk Vele. Sok hindu valamennyi istenség közül kifejezetten őt tartja a legfelsőbbnek. Ő a világ fenntartója. Amikor az emberiséget az a veszély fenyegeti, hogy a gonosz hatalmak és a vallástalanság elterjedése erkölcsi pusztulásba döntik, ő jelenik meg emberi vagy állati alakban mint hal, teknős, vadkan, ember-oroszlán, törpe *brāhmaṇa* vagy mint Paraśurāma, Rāmacandra vagy Kṛṣṇa, hogy megmentse azt. A jövőben Kalkiként jelenik majd meg, hogy a vallásos elveket helyreállítsa. Több szentírás foglal állást amellett, hogy valójában ezen inkarnációknak és magának Viṣṇunak is az eredeti forrása maga Kṛṣṇa, aki a védikus időszámítás szerint a harmadik történeti korszakban (*dvāpara-yuga*) eredeti formájában jelent meg a fizikai világban.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Tóth-Soma, 1996.

<sup>29</sup> A védikus időszámítás szerint az univerzum létezésének ideje egy teremtés alatt Brahmā 100 évével egyenlő. Brahmā egy napja 2000 *catur-yugát* (négyes korszak) foglal magában, amelyek közül mindössze egy *catur-yugának* a harmadik korszakában jelenik meg Kṛṣṇa eredeti formájában (Lásd *Bhagavad-gītā* 8.17).

Az említett isteni *avatārok* (alászállások, inkarnációk) közül India-szerte Rāmacandra és Kṛṣṇa alakja a legnépszerűbb. Rāma egy királyfi volt, aki később Ayodhyā királyaként a tökéletes uralkodó szerepében mutatott példát az erkölcsös és istenhívő életre. Feleségét, Sītāt elrabolta a démoni Rāvana. Rāma egy hatalmas hadsereg élén Hanumān, a majomisten közreműködésével visszaszerezte hitvesét. Kṛṣṇa szintén királyi vérből származott. Mivel nagybátyjának, a kegyetlen Kamsának, Mathurā királyának azt jósolták, hogy Kṛṣṇa fogja megölni, Kamsa megparancsolta, hogy országában pusztítsanak el minden újszülött fiúgyermeket. Kṛṣṇa azonban megmenekült ettől a gyermekmészárlástól, és Vṛndāvanában, a pásztorok között nőtt fel egyszerű pásztorfiúként. Isteni tulajdonságairól már gyermekkorában tanúbizonyságot tett. Csodálatos kedvteléseiről és isteni tulajdonságairól szóló történetek alapján méltán vált India legszeretettebb istenalakjává.

Viṣṇu mellett a hinduk legnépszerűbb istensége ma Śiva (névének jelentése: áldott, kegyes). Pusztító, betegségeket küldő arculatát Rudrának nevezi a hindu hagyomány, s a Védákban is ez az aspektusa kerül előtérbe.<sup>30</sup>

Akárcsak Viṣṇut, Śivát is számos hindu tekinti a legfelsőbb istenségnek, így a hindu vallásban két fő vallási irányzat áll egymással szemben. Míg az egyik Viṣṇut, a másik Śivát tartja a világ legfelsőbb helyzetben lévő egyetlen és örök irányítójának, addig a többi istenséget mindkettő az ő alárendeltjeinek, a *samsārának* kiszolgáltatott lelkeknek tekinti, akiknek a kozmikus történelemben meghatározott feladatokat kell ellátniuk.

A már korábban említett istenségeken kívül a hinduk ősidők óta tiszteltek számos istennőt is, akiknek az alakja a Védák himnuszaiiban erősen háttérbe szorult, viszont e klasszikus korszakban fokozottan előtérbe került. Lakṣmīn, a szerencse istennőjén és Sarasvatīn, a tudás félistennőjén, Viṣṇu és Brahmā hitvesein kívül a legjelentősebb istennői alak Durgā (jelentése: nehezen megközelíthető, áthatolhatatlan), az anyagi energia megszemélyesülése, aki Śiva felesége, s akit Umānak, Gaurīnak, Satīnak és Pārvatīnak is neveznek. Bár különböző formákban (s különböző neveken) jelenik meg, mindig ugyanazt az anyagi energiát (*māyā*) személyesíti meg. Durgā tehát az anyagi természet azon örökkévaló erejének megszemélyesítője, amely létrehoz, majd ismét elpusztít. Ebben a félelmetes alakjában, ahogy már említettem, ma különösen Bengálban tisztelik őt sokan, és borzalmat keltő módon, összekuszált hajjal, kiöltött nyelvvel, koponyákból

---

<sup>30</sup> A *purānák* Śivának tizenegy Rudra-formájáról tesznek említést (*Śrīmad-Bhāgavatam* 3.12.12; 5.25.3).

álló nyaklánccal, holttesteken táncolva ábrázolják. Híveinek egy része a világ legfőbb uralkodójának tartja, az őserőnek (*śakti*), akitől minden más isten függ, úgy, hogy még férje, Śiva is háttérbe szorul mögötte.

A fent említett istenségek kultusza teljesen eltérő attól, amelyben a védikus áriják legfontosabb isteneit részesítették. Az imádatot nem a szabadban felépített áldozati helyeken vagy arénákban mutatják be, hanem kisebb-nagyobb templomokban, szentélyekben, ahol az istenségek szoborformájának (*mūrti*) ételt, italt és sok más imádati kelléket ajánlanak fel. A gazdag templomi szertartások mellett e rítusok nagy szerepet játszanak az egyének magánéletében is, életük az első perctől az utolsóig e vallásos hangulatban zajlik. Természetesen a huszonegyedik század elején India egyre nagyobb mértékű elnyugatiasodása fokozatosan kitermeli azokat a generációkat, amelyek már nem követik a több ezer éves hagyományokat, s egyre kevesebben ismerik saját, rendkívül gazdag kultúrájukat. Még 15–20 évvel ezelőtt is látható volt, hogy az indiai gyermekek meséskönyvként a *Rāmāyaṇát* vagy a *Mahābhāratát* lapozgatták, s nagyszerű történeteit lelkesen hallgatták, olvasták, vagy egyes epizódjait színdarabként eljátszva esetleg meg is elevenítették.

A hinduizmus őstörténetén túl említsünk meg két másik korszakot is, amelyek már napjainkhoz is közelebb állnak, s jelentősek többek között azok miatt az építészeti emlékek miatt is, amelyek ezekből az időszakokból maradtak ránk.<sup>31</sup>

## A hinduizmus középkori szakasza

Ez a negyedik szakasz kb. 1000 évig (i. sz. 600–1600) tartott. Ezt a korszakot az Isten iránti odaadást (*bhaktit*) hangsúlyozó mozgalmak nyilvános elterjedése jellemezte, amely leginkább a széles körű templomépítkezésekben, az irodalom és más művészetek felvirágzásában, valamint a legfontosabb szentírások helyi nyelvekre való lefordításában mutatkozott meg. Ebben az időszakban terjedtek el és váltak széles körben is ismertté és tanulmányozottá az ortodox hindu filozófiai iskolák (*darśanák*) tanításai.

---

<sup>31</sup> Mittal–Thursby 2006: 15–17, 23.



## A modern hinduizmus

A hinduizmusnak az 1600-as évektől a napjainkig tartó periódusát szokás *modern hinduizmusnak* nevezni. Ebben az időszakban következett be többek között a két hódító birodalom, a muszlim-mogul és az angol birodalom bukása, valamint India mint nemzetállam megalakulása. A 19. század a hinduizmus reneszánszát hozta, ekkor kezdtek el a Dekkán-félszigetről nagymértékben kiáramlani és a világban egyre jelentősebb hatást gyakorolni a különböző hindu irányzatok és filozófiák.

## Utóhang

Láthattuk, hogy a mai értelemben vett hinduizmus, bár ősi talajon áll, mégis állandóan formálódik. Olvasztótégelyként magába fogad mindent és mindenkit, s így érthetően csak a több ezer éves hagyományokkal rendelkező tanítványi láncolatokon keresztül áthagyományozódó ágai őrzik meg eredeti, a szentírásokban rögzített jellegét.

A hétköznapiok feltartóztathatatlanul zajlanak, s a társadalom tagjai számára szinte magától értetődően halványulnak a gyökerek, s egészülnek ki a saját hagyományok más kultúrák elemeivel. Ennek köszönhetően találhatunk néha hindu emberek házi oltárán egyszerre buddhista, keresztény szikh, muszlim, bahái stb. szentképeket, ereklyéket is egymás mellett, mint a transzcendens felé törekvő ember életének kellékeit.

## Felhasznált irodalom

- Arya, Ravi Prakash 1997: *Rg-veda Samhitā* (Vol. I-IV). *Sanskrit text, English translation and notes. According to the translation of H.H. Wilson and Bhāṣya of Śāyanācārya*. Delhi, Parimal Publications.
- Atkins, S. D. 1941: *Pūṣan in the Ṛg-Veda*. Princeton, Princeton University Press.
- Atkins, S. D. 1947: Pūṣan in the Sāma, Yajur and Atharva Vedas. *Journal of the American Oriental Society*, LXVII.4.
- Bahadur, R. – Dikshit, K. N. 1938: *Lectures on the prehistoric civilisation of the Indus valley*. Madras, G. S. Press.
- Basham, A. L. 1967: *The Wonder that Was India*. Calcutta, Rupa & Co.
- Bhaktivedanta Swāmī (ford. és komm.) 1995: *Śrīmad Bhāgavatam I–XII*. Los Angeles, BBT.
- Bryant, E. F. 2001: *The Quest for the Origins of Vedic Culture: The Indo-Aryan Migration Debate*. New York, Oxford University Press.
- Chaudhuri, K. C. 1993: *History of Ancient India*. Central Educational Enterprises, Calcutta.
- Choudhury, P. 1993: *Aryans I-IV*. Delhi.
- Eliade, M. 1996: *A jóga*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Eliade, M. 1995: *Vallási hiedelmek és eszmék története I–II*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Fabri, C. L. 1938: The Age of the „Indus Valley Civilisation”. *Indian Academy of Sciences, Current Science*, Vol. VI, Delhi.
- Gadd, B. M. 1932: Seals of Ancient Indian Style Found at Ur. *Proceedings of the British Academy*.
- Glasesnapp, H. 1977: *Az öt világvallás*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Kalyanaraman, S. 1997: *Sarasvati river*. Sarasvati Sindhu Research Centre, Chennai.
- Keith, A. 1925: *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Cambridge.
- Lakatos István – Szabó Lőrinc – Tellér Gyula – Weöres Sándor 1994: *Szanszkrit líra*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Marshall, J. 1996: *Mohenjo-daro and the Indus Civilization I*. New Delhi, Asian Educational Services.
- Mittal, J.P. *History of ancient India*. Vol. II., Atlantic Publishers & Distributors, 2006.

- Mittal, S. – Thursby, G. 2006: *Religions of South Asia*, London – New York, Routledge.
- Mukherjee, K. N. 1995: Elements of Natural Science in Ṛg-veda. *Indian Journal of Landscape systems*, 18.1.
- Müller, F. M. 1887: *Biographies of Words and the Home of the Aryas*, Oxford.
- O’Flaherty, Wendy Doniger 1982: *Hindu Myths. Sourcebook Translated from the Sanskrit*. Harmondsworth, Penguin Books.
- O’Flaherty, Wendy Doniger (ford.) 2000: *Rig-Véda* (angolból magyarra fordította Pék Zoltán). Budapest, Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
- Pillai, G. G. 1958: *Hindu Gods and Hidden Mysteries*. Allahabad.
- Prajnan Yati, B. 1983: *Twelve Essential Upanishads I-IV*. Madras, Śrī Gauḍīya Math.
- Rjabchikov, S. V. 2006: *Quasi-Bilingual Sources for the Decipherment of the Indus Script*. Krasnodar, The Sergei Rjabchikov Foundation.
- Roy, S.B. 1995: *Mohenjodaro and the Lanka of Ravana: A New Hypothesis*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- Tóth-Soma László 1997: *Veda-Rahasya. Bevezetés a hinduizmus vallásfilozófiájába*. Szeged, Bába és Társa.
- Trivedi, D. S. 1938–39: The Original Home of the Aryans. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*.



# Missziós tevékenység a gaudīya-vaiṣṇavizmusban

Sivaráma Szvámi

## Bevezetés

Gyakori nézet, hogy a hinduizmus<sup>1</sup> nem missziós, azaz nem térítő vallás. Ilyenkor általában felvetődik a kérdés: az ISKCON-os hívek, a „krisnások”, akikkel az utcán találkozunk, és akik a járókelőket megszólítva alkalomadtán megpróbálják őket „megtéríteni”, vajon hinduk, csak éppen egy másfajta hinduizmust képviselnek? Vagy talán nem is hinduk? De akkor milyen valláshoz tartoznak?

Kulturális szempontból a hinduizmust alapvetően papi kultúrának tartják. Vezetői a papi értelmiség, azaz a

*brāhmaṇák*,<sup>2</sup> társadalmában pedig a *brāhmaṇákra* jellemző kulturális jegyek dominálnak. Ilyen például az *ahiṃsā*,<sup>3</sup> a nem-ártás vagy erőszakmentesség elve – ennek része például az is, hogy a hinduk szent állatként tisztelik a tehenet, s értelemszerűen a húsát sem eszik meg. A húsevés általában véve sem fér össze az erőszakmentesség elvével, de aki egy tehenet bármilyen módon bánt, az örökre kirekeszti magát a civilizált, vagyis a jámbor – *ārya*<sup>4</sup> – emberek köréből, és soha többé nem lehet tagja a hindu közösségnek. A

<sup>1</sup> A „hindu” szót először a perzsák használták azokra az emberekre, akik a Szindu folyó (a mai Indus) déli oldalán éltek. A Szindu folyó választja el az egykori Közép-Keletet (Perzsiát) és Afganisztánt Indiától, amelyet akkor még Bharatának neveztek. Mivel a perzsák a nyelvükben nem tudták az „sz” hangot kiejteni, a folyót egyszerűen csak „hindunak” nevezték, és a folyó másik oldalán élő emberekről csak mint „hindukról” beszéltek. A „hindu” név egy idő után már nemcsak az adott népre, hanem e nép vallására is utalt. Manapság a „hindu” szót Viṣṇu, Kṛṣṇa, Śiva, Durgā stb. imádóira utalva használják. Szentírásaikat Védáknak, a tudás könyveinek nevezik, amelyekben a „hindu”, „hinduizmus” szavak egyáltalán nem szerepelnek.

<sup>2</sup> Tanító pap, a védikus társadalom tevékenységek szerinti felosztásában a legmagasabb társadalmi rendbe tartozó személy.

<sup>3</sup> Az erőszaknélküliség elve, mely szerint nem szabad kárt, fájdalmat okozni más élőlényeknek. Ez az alapelv kiterjed a szavakkal okozott szenvedésekre is. Az embernek meg kell próbálnia a lehető legkevesebb erőszakkal élnie. Az indiaiak nagy része éppen ezért húsmentesen táplálkozik, mivel ehhez nincs szükség az állatok elpusztítására.

<sup>4</sup> A védikus kultúra követője. Civilizált ember, olyan spirituálisan emelkedett valaki, aki tisztában van vele, hogy az emberi élet eredeti célja a lelki fejlődés.

számos kulturális jellegzetesség közül a mi szempontunkból ezek a legmeghatározóbbak.

Társadalmi szempontból a hinduizmust általában a kasztrendszerrel azonosítják, melynek fő jellegzetessége az, hogy a születés életre szólóan determinálja az ember társadalmi helyzetét. Az egyes kasztok számára előírt köteleességek a szentírásokban vannak lefektetve. Ez a születésen alapuló, klasszikus hindu kasztrendszer szilárdan tartotta magát egészen a múlt század közepéig, és erős társadalmi hierarchiát eredményezett. Az ortodox hinduk politikai szinten ma is képviselik ezt az eszmerendszert. A hinduizmusba ennek értelmében nem lehet „betérni”, csak beleszületni, ezért nem is érdemes missziós tevékenységet folytatni, hiszen az hiábavaló volna. A hinduizmus nem ismeri el az egyéni megtérés lehetőségét, ugyanakkor mégiscsak létezik a hinduizmusba való betérés, de nem egyének, hanem kizárólag csoportok – népek, törzsek – számára. E sajátságokon alapul az a felfogás, hogy a hinduizmus nem missziós vallás.

Mindezek mellett India a múlt század közepéig híres volt egyedülálló vallási toleranciájáról. A védikus szentírásokat ma is sokféleképpen értelmezik, s a különféle értelmezések alapján különböző iskolák (szanszkritul *sampradāyák*<sup>5</sup>) jöttek létre, melyek vallásfilozófiájukat tekintve jelentősen eltérhetnek egymástól. Tanulmányunk fő témája a *gauḍīya-vaiṣṇava* vallásértelmezés, amely a 15–16. században került újfent előtérbe Śrī Caitanya Mahāprabhu<sup>6</sup> vallási reformer munkássága nyomán.

A különféle szentírás-értelmezések alapján más fényben is megvizsgálhatjuk a kasztrendszer és annak eredetét. Az indológia elismeri, hogy a buddhizmus előtti időkben – a védikus korban – még nem a születés határozta meg a társadalmi osztályokba való bekerülést, hanem az, hogy valaki milyen tulajdonságokkal és milyen személyes karizmával rendelkezett. E szempontok alapján dőlt el, hogy ki milyen társadalmi rendbe került. Mindennek meghatározó társadalomképe a *varṇāśrama-dharma*.<sup>7</sup> De hogyan történhetett, hogy mindez feledésbe

---

<sup>5</sup> Szó szerint: „a forrással összekapcsolódva”. Megszakítatlan, hiteles tanítványi láncolatok, melyek a Legfelsőbb Úrtól származó tudást adják tovább.

<sup>6</sup> Śrī Caitanya Nyugat-Bengálban jelent meg a 15. század végén (1486). Ő kezdte el tanítani Isten szent neveinek közös éneklését. Caitanyáról a *gauḍīya-vaiṣṇava* hagyomány azt tartja, hogy Ő maga Kṛṣṇa.

<sup>7</sup> A védikus társadalmi rendszer, amely négy foglalkozás szerinti és négy lelki rendre osztja a társadalmat. A *varṇāśrama* az emberi társadalom felépítésének eredeti rendszere, melyet maga Kṛṣṇa hozott létre azzal a céllal, hogy a társadalom minden tagja megfelelő lelki nevelésben részesüljön, és így alkalmassá váljon arra, hogy hazatérjen, vissza Istenhez.

merült, s a kasztrendszer megmerevedett és születésen alapuló társadalommá vált? Caitanya Mahāprabhu e probléma „megoldásaként” visszatért az eredeti *bhāgavata* vallásossághoz, amely két fő szentíráson, a *Bhagavad-gītā*<sup>8</sup> és a *Śrīmad-Bhāgavatam*<sup>9</sup> alapul. Eszerint az embernek van egy örök kötelessége, amely mindenki számára ugyanaz: a *sanātana-dharma*,<sup>10</sup> Isten odaadó szolgálata. Ez azt jelenti, hogy mindannyian Isten gyermekei vagyunk, és mindannyiunknak az a feladatunk, hogy szeressük és szolgáljuk Őt. Ilyen értelemben nincs különbség az emberek között. Az, hogy ki hova születik, nem befolyásolja, hogy elnyerheti-e Isten szolgálatát, ami nemcsak kötelesség, hanem az emberi élet célja is. Caitanya Mahāprabhu volt az, aki felélesztette ezt az elvet, és rávilágított arra, hogy a vallásgyakorlatot nem monopolizálhatja egyik kaszt vagy társadalmi réteg sem, hanem az mindenki előtt nyitva áll. Caitanya Mahāprabhu ezzel nagy hatású reformot hajtott végre, és az általa elindított mozgalom – a *gauḍīya-vaiṣṇava sampradāya* – mind a mai napig él. Ennek egyik legerősebb ága napjainkban az ISKCON,<sup>11</sup> melynek hazai képviselője a Magyarországi Kṛṣṇa-tudatú Hívők Közössége.

Előadónk,<sup>12</sup> Sivarāma Svāmi, a Magyarországi Kṛṣṇa-tudatú Hívők Közösségének vezető lelkésze, Śrīla Prabhupāda,<sup>13</sup> az ISKCON alapítójának tanítvá-

---

<sup>8</sup> A *Bhagavad-gītā*t India Bibliájának tartják. „A Magasztos Isten Éneke”, mely egy filozófiai párbeszéd Kṛṣṇa és híve (barátja), Arjuna között. A *Mahābhārata* részeként az ősi védikus tudás legfontosabb elemeit tartalmazza.

<sup>9</sup> Védikus szentírás, a hagyomány szerint 5000 évvel ezelőtt jegyezte le Vyāsadeva, Isten irodalmi inkarnációja. A *Śrīmad-Bhāgavatam* a legtekélyesebb *purāṇa* (történelmi mű), mely a Legfelsőbb Úrról szóló teljes tudást foglalja össze.

<sup>10</sup> A *sanātana* szó azt jelenti, „örökkévaló”. A *sanātana-dharma* az élőlény örök elfoglaltságára és kötelességére utal, amely a hindu felfogás szerint Isten szolgálata. Ez az örök vallás, az emberiség legmagasabb rendű hivatása (*dharmája*).

<sup>11</sup> International Society for Krishna Consciousness, a Kṛṣṇa-tudat Nemzetközi Szervezete.

<sup>12</sup> Az előadás 2008. november 22-én hangzott el a Zsigmond Király Főiskola „A hinduizmus jelene” c. kurzusának keretében. A kurzus vezetője Banyár Magdolna (Mahārāṇī devī dāsī), aki a bevezetőt tartotta.

<sup>13</sup> A. C. Bhaktivedanta Svāmi Śrīla Prabhupāda (1896–1977) *vaiṣṇava* (Viṣṇu-hívő) szerzetes.

1965-ben lelki tanítómesterének kérését teljesítve Indiából Nyugatra utazott, hogy terjessze a védikus kultúra és a Kṛṣṇa-tudat tanításait. Missziójának beteljesítése céljából 1966-ban létrehozta az ISKCON-t (International Society for Krishna Consciousness, a Kṛṣṇa-tudat Nemzetközi Szervezete). Közel hetvenkötetnyi angol nyelvű könyvet írt és fordított. Munkásságát legfőképp három jelentős védikus írás – a *Bhagavad-gītā*, a *Śrīmad-Bhāgavatam* és a *Caitanya-caritāmṛta* – fordítása és részletes magyarázata jelenti.

nya. Sivaráma Szvámi arról fog beszélni, hogy a védikus szentírások<sup>14</sup> milyen alapot adnak a *gaudīya-vaiṣṇavák*<sup>15</sup> missziós tevékenységéhez; bemutatja továbbá a *gaudīya-vaiṣṇavizmus* intézményes és történeti háttérét, egészen a jelen időkig.

## 1. A vallás lényege – az örök dharma

A „hinduizmus” valójában kulturális címke, s röviden azokra vonatkozik, „akik Indiában élnek”. A muszlimok nevezték így az indiaiakat, amiből az következik, hogy ők nem tekintették magukat a „hindu” kategória részének. A hinduk szentírásai többé-kevésbé mind védikus szentírások. Az egyik legfőbb ezek közül a *Bhagavad-gītā*, amely ötezer éve, Kṛṣṇa szájából hangzott el. A védikus szentírások a *bhāgavata-dharmáról* tanítanak. A *bhāgavata* olyan tudás, amely egy mindörökre felszabadult tanítótól származik, vagy amely közvetlenül Bhagavāntól, Istentől száll alá. A *bhāgavata-dharma* a védikus rendszer vallása, amely nem más, mint az örökkévaló Isten imádata.

A *dharma* mindig változatlan. Nem változik sem ma, sem pedig ezer vagy ötezer évvel ezelőtt. A legkönnyebben a víz és a tűz példáján keresztül szemléltethetjük a *dharma* mibenlétét és örök voltát. A víz legfontosabb tulajdonsága az, hogy folyékony: ötezer éve is folyt, ma is folyik. A hinduknál is folyik a víz, a buddhistáknál is folyik, mindenkinél folyik. A víz e tulajdonsága túlmutat minden koron és kultúrán, ez egy örök tulajdonság. Erre mondjuk, hogy ez a víz *dharmája*. A Duna, a Gangesz, a Temze, az Amazonas mind folyók a föld különböző részein. Van azonban valami, ami közös mindegyikben. Lehet, hogy máshol vannak, másféle állatok élnek bennük, az egyik befagy télen, a másik

---

<sup>14</sup> A Védák a hinduizmus szanszkrit nyelvű szentírásai. A *veda* szó tudást jelent. A Védákat örökkévaló szentírásoknak tekintik, amelyek magától Istentől származó kinyilatkoztatások. Az eredeti négy Védá a *R̥g-*, a *Yajur-*, a *Sāma-* és az *Atharva-veda*. A védikus szentírások hatalmas terjedelműek. A hagyomány szerint bármely mű, amely a Védák végkövetkeztetéseit tárgyalja azok jelentésének megváltoztatása nélkül, védikus írásnak fogadható el, még akkor is, ha a Védákkal nem egy időpontban keletkezett. A *gaudīya-vaiṣṇava* hagyomány legfontosabb szentírásai: a *Bhagavad-gītā*, a *Śrīmad-Bhāgavatam* és a *Caitanya-caritāmṛta*.

<sup>15</sup> Gauḍa Bengál régi elnevezése. A *gaudīya* (bengáli) *vaiṣṇavizmus* a Kṛṣṇa, Isten inkarnációjának tartott bengáli szent tanító, Caitanya (1486–1543) személyéhez kötődő vallási-filozófiai irányzat, melynek legfőbb tanítása, hogy az istenszeretet (*bhakti*) bárki számára elérhető. A *gaudīya-vaiṣṇava* tanítványi láncolat egészen Kṛṣṇáig vezethető vissza.



viszont nem, egyvalami azonban közös bennük, mégpedig az, hogy folynak. Ez a közös tulajdonság a folyók *dharmája*.

A tűz *dharmája* az, hogy ég. Ötezer éve is égett a tűz, most is ég, a jövőben is égni fog. A tűz e tulajdonsága független attól, hogy ki gyújtja meg a tüzet. Mindegy, hogy egy hindu gyújtja-e meg vagy egy buddhista, egy zsidó vagy egy ateista. Mindegy, hogy hiszünk-e benne vagy sem, a tűz mindig meg fogja égetni a kezünket, ha hozzáérünk.

Ez a *dharma*. A *dharma* a dolgok örök természete, amely sohasem változik. Felmerülhet a kérdés, hogy mi a *dharmája* az embereknek, mi az, ami közös minden élőlényben? Talán a vallás? Nem ez a helyes válasz. Vallás és *dharma* között különbség van: az egyik változik, a másik viszont soha. A vallás egyfajta hit. A különféle vallások követői különféle istenekben hisznek, más-más rítusokat végeznek. A vallás változhat a kor, a földrajzi elhelyezkedés, a kulturális milió függvényében. Ami viszont nem változik, az a vallás legbensőbb lényege, a vallások közös tulajdonsága. Ha mélyrehatóan vizsgáljuk a vallásokat, akkor megtalálhatjuk a vallások lényegét, amely nem más, mint a szolgálat. A szanszkrit *sevā* szó azt jelenti, hogy „szolgálat”. Ha körülnézünk a világban, láthatjuk, hogy mindenki végez valamilyen szolgálatot. A szülők szolgálják a gyereküket, a férj a feleségét, a feleség a férjét, az alkalmazott a főnökét, a polgárok az államot. Ez a tulajdonság mindenkiben ott van. A kérdés csak az, hogy kit vagy mit szolgálunk? Amikor ez az örök szolgálat Isten felé irányul, *dharmáról* beszélünk. Ez a lélek, az ember örök *dharmája*.

## 2. Térítő vallás-e a vaišņavizmus?

Felmerülhet a kérdés: mi szükség van térítő vallásokra? Miért kellene elmondani, megmagyarázni azt, ami úgysis természetes? Ha mindenki Isten szolgája, és ez közös mindenkiben, akkor miért kell téríteni? Miért akarnánk bárkinek is megmutatni valamit, ami már úgysis ott van benne? A válasz az, hogy azért, mert megfélemlítettünk erről. Elfelejtettük, hogy kik vagyunk eredetileg, és ebből adódóan a vallás sem jelenti többé az örök *dharmát*, Isten örök szolgálatát. Ezért, amióta létezik India, amióta létezik a világ, mindig jelen van az a mozgalom, amelyik átadja az embereknek az arról szóló tudást, hogy kik ők valójában, mi az önvalójuk, mi a *dharma*, mi a lényege az emberi életnek.

Az emberi lét lényege Isten szolgálata. Hogy egy katolikus, egy *vaišņava* vagy egy zsidó szolgálja-e Öt, valójában részletkérdés. A vallások mind meg-

adják a lehetőséget, hogy szolgáljuk Istent és megismerjük Őt. Vannak azonban olyan elemek, olyan filozófiák, olyan hitek, amelyek akadályozzák ezt a természetes *dharmát*, és ebben az esetben kötelességünk átadni azt az alapvető elvet, amely közös mindegyik vallásban. Ekkor válik szükségessé a misszió, a térítés.

A *Śrīmad-Bhāgavatamban* Śiva<sup>16</sup> így fogalmaz:

*tapyante loka-tāpena sādhaveḥ prāyaśo janāḥ  
paramārāadhanam tad dhi puruṣasyākhilātmanah*

„Azt mondják, hogy mivel az emberek szenvednek, a nagy személyiségek szinte mindig önként vállalják a szenvedést. Úgy tartják, hogy ez a mindenki szívében jelen lévő Istenség Legfelsőbb Személyisége imádatának legmagasabb rendű formája.”<sup>17</sup>

A legjobb szolgálat, amit valaki végezhet, az, ha felébreszti másokban a tudatot, hogy ők Isten örök szolgálói. Śiva több mint ötezer éve beszélt erről, tehát ez nem újkeletű elképzelés.

A *Bhagavad-gītāban* Kṛṣṇa azt mondja Arjunának: „Aki átadja másoknak azt a bensőséges tudást, amit most elmondtam neked, az nagyon kedves Nekem.”

*ya idaṁ paramaṁ guhyaṁ mad-bhakteṣv abhidhāsyati  
bhaktim mayi parāṁ kṛtvā mām evaiṣyati asaṁśayaḥ*

*na ca tasmān manuṣyeṣu kaścin me priya-kṛtamaḥ  
bhavitā na ca me tasmād anyaḥ priyataro bhuvi*

„Aki ezt a legnagyobb titkot a *bhaktáknak* elmagyarázza, az kétségtelenül eléri a tiszta odaadó szolgálatot, s végül visszatér Hozzám. Nincs és nem is lesz soha nála kedvesebb szolgám ezen a világon.”<sup>18</sup>

A védikus tradícióban, a szentírásokban jelen van tehát a küldetés, amely szerint kötelességünk felébreszteni és erősíteni az emberekben azt a tudást, hogy Isten örök szolgálói vagyunk. Ez a legjobb szolgálat, amit Istennek végezhetünk, s egyben a legtöbb, amit az emberekért tehetünk. Így vehetjük leginkább hasznát tudásunknak és emberi létünknek.

---

<sup>16</sup> Az anyagi természet tudatlanság-kötőerejéért (*tamo-guṇa*) felelős félisten, aki megsemmisíti az anyagi kozmoszt. A legkiválóbb *vaiṣṇavának*, vagyis az Úr Kṛṣṇa hívének tartják.

<sup>17</sup> Bhaktivedanta 1993–1995: 8.7.44. vers.

<sup>18</sup> Bhaktivedanta 2004: 18.68–69.

Kṛṣṇa ötezer éve mondta el mindezt, majd ötszáz éve Śrī Caitanya újra kijelölte e missziót.

## 2.1. Misszió – „Isten nevében”

A szanszkrit nyelvben nincs megfelelője a *misszió* szónak, nincs ilyen szanszkrit kifejezés. Caitanya ötszáz évvel ezelőtti megjelenése azonban nagyon fontos ebből a szempontból, mert Ő pontosan meghatározta saját küldetését:

*pr̥thivīte āche yata nagarādi-grāma  
sarvatra pracāra haibe mora nāma*

„Nevem éneklését minden városban és minden faluban hallani fogják.”<sup>19</sup>

A szanszkrit *pr̥thivī* szó azt jelenti, hogy föld, a *nagara* jelentése város, a *grāma* pedig falut jelent. Az Úr Caitanya azt akarta, hogy követői járják be az egész világot, és minden városban, minden faluban prédikáljanak, s énekeljék az Úr Szent Nevét. Ezzel bevezette Kṛṣṇa szent nevei, azaz a Hare Kṛṣṇa-*mahāmantra*<sup>20</sup> éneklését. Ezért vagyunk mi „krisnások”, ezért ismernek így bennünket az emberek. A Hare Kṛṣṇa-*mahāmantra* éneklése az a módszer, amelynek segítségével felébreszthetjük Kṛṣṇa-tudatunkat, vagyis megérthetjük, hogy Isten örök szolgálói vagyunk. Ez az a gyakorlat, amelynek el kell terjednie minden faluban és városban az egész világon. Ez tehát a Caitanya Mahāprabhu által pontosan meghatározott, egyértelmű küldetés.

Śrī Caitanya nem volt kaszton kívüli (*mleccha*); rangos *brāhmaṇa* családba született, mozgalma miatt mégis sokan támadták őt a *brāhmaṇa*-közösségből. Tiltakoztak az ellen, hogy Caitanya követői között muszlim tanítványok is voltak, s prédikátorai között is akadtak muszlimok. Ez Indiában abban az időben nem volt bevett gyakorlat. Caitanya azonban azzal bízta meg minden tanítványát és követőjét, hogy terjesszék a Kṛṣṇa-tudatot a világ minden falujában és városában.

<sup>19</sup> Bhaktivedanta 1993–1995: 4.30.37. vers, magyarázat (az idézett verset lásd: *Caitanya-bhāgavata*, *Antya* 4.126).

<sup>20</sup> A *hare* szó Isten gyönyöreenergiájára utal, a *kṛṣṇa* szó a legvonzóbbat, a *rāma* az örök boldogságot jelenti. A *mahāmantra* kifejezés azt jelenti: nagy *mantra*, ima. Az ima tehát így fordítható le: „Ó, Uram, ó Uram energiája, kérlek, fogadj szolgálatodba!” (A teljes *mahāmantra* így szól: *Hare Kṛṣṇa Hare Kṛṣṇa, Kṛṣṇa Kṛṣṇa, Hare Hare, Hare Rāma Hare Rāma, Rāma Rāma, Hare Hare*).

De mit is jelent a Kṛṣṇa-tudat? Caitanya Mahāprabhu azt mondja:

*yāre dekha, tāre kaha 'kṛṣṇa'-upadeśa  
āmāra ājñāya guru hañā tāra' ei deśa*

„Mindenkit taníts arra, hogy kövesse az Úr Śrī Kṛṣṇa utasításait, amelyek a *Bhagavad-gītāban* és a *Śrīmad-Bhāgavatamban* olvashatók! Válg hát lelki tanítómesterré, s próbálj meg mindenkit felszabadítani ezen a vidéken!”<sup>21</sup>

*Kṛṣṇa-upadeśa* azt jelenti, hogy Kṛṣṇa tanítása: a *Bhagavad-gītāé*, melyet az Úr mondott el, illetve a *Śrīmad-Bhāgavatamé*, amely azt tanácsolja, hogy az ember imádja Śrī Kṛṣṇát. Caitanya azt kéri tehát, hogy bárhová megyünk is, bárkivel is találkozunk, adjuk át neki Kṛṣṇa tanítását. Ez a vers, ezek a szavak képezik Caitanya tanításának magját, ez jelenti annak a misszióknak az alapját, amelyet *Caitanya-vaiṣṇavizmusként* ismerünk.

## 2.2. Guru-paramparā – a tanítványi láncolat

A *Caitanya-vaiṣṇavizmus*, más néven *gauḍīya-vaiṣṇavizmus* az egész világon elterjedt. Léteznek más tanítványi láncolatokhoz<sup>22</sup> tartozó, küldetéssel rendelkező *vaiṣṇavák*<sup>23</sup> is, de ők mindig India határain belül maradtak. Egyértelmű tehát, hogy amit ma Kṛṣṇa-tudatú mozgalomnak nevezünk, annak Caitanya az alapítója.

A szentírások tanításai egy megszakítatlan lelki láncolat, a *guru-paramparā* révén mindig változatlanul öröklődnek nemzedékről nemzedékre, s így érintetlenül jutnak el a modern időkbe is. Ha visszafelé követjük ezt a láncolatot tizen-négy generáción át, akkor Caitanyához érkezünk, ha harminckilenc generációval ezelőttre tekintünk vissza, a tanítványi lánc kiindulópontján Kṛṣṇát találjuk. Caitanya óta azonban nemcsak a tanításokat, hanem a misszió elvét is – ami az ő tevékenysége óta fontos részét képezi a tanításoknak – átörökíti a *guru-*

---

<sup>21</sup> Bhaktivedanta 1998: *Madhya-līlā* 7.128.

<sup>22</sup> *Guru-paramparā*: magával Kṛṣṇával kezdődő tanítványi láncolat, amelyen keresztül a lelki tudás alászáll.

<sup>23</sup> A Legfelsőbb Úr, Viṣṇu ill. Kṛṣṇa híve. A *vaiṣṇavizmus* a hinduizmus legősibb és legelterjedtebb irányzata.

*paramparā*. Caitanya Mahāprabhu tanításait életrajza, a *Caitanya-caritāmṛta*<sup>24</sup> tartalmazza a legrészletesebben.

### 2.3. „Idővel azonban megszakadt e lánc...”

Mint említettük, a *dharma* jelentése: Isten szolgálata. A kereszténység legfőbb parancsa az, hogy szeressük Istent,<sup>25</sup> és valójában ez a *dharma*, a vallás lényege, hiszen ha szeretünk valakit, akkor biztos, hogy szolgáljuk is. A szeretet nem lehet passzív. Valakit nem lehet távolról szeretni, csak úgy, ha teszek is az illetőért valamit. Amíg él a vallásban ez a hangulat, a hinduizmusban, a védikus kultúrában nincs szükség misszióra, prédikálásra. Amikor azonban a vallásgyakorlatból elvész a lényeg vagy elhanyagolják, akkor már szükség van rá. Kṛṣṇa a *Bhagavad-gītāban* ezt így magyarázza:

*evam paramparā-prāptam imam rājarṣayo viduḥ  
sa kāleneha mahatā yogo naṣṭaḥ parantapa*

„E legfelsőbb tudomány ily módon, a tanítványi láncon keresztül szállt alá, s a szent királyok így értették meg azt. Idővel azonban megszakadt e lánc, ezért tűnik az eredeti tudomány elveszettnek.”<sup>26</sup>

Ilyen az idő természete. Sokszor láthatjuk, hogy a vallásokból csak a rítusok, a külsőségek maradnak meg, de a lelke, a lényege az egésznek elvész. Ez nem csak vallások esetében következhet be. Előfordul, hogy jó szándékú, idealista politikusok nekilátnak, hogy megváltoztassák a világot, az idő múlásával azonban nehéz a lelkesedést, a tiszta szándékot megtartani.

### 2.4. A buddhizmus és a monizmus

Indiában két fő filozófiai irányzat – a buddhizmus és a monizmus – elterjedésének volt köszönhető, hogy az utóbbi ezer-ezeröttszáz évben a *vaiṣṇavák* nagy

---

<sup>24</sup> Kṛṣṇadāsa Kavirāja a 16. század második felében bengáli nyelven írt életrajza Śrī Caitanyáról.

<sup>25</sup> „Szeressed azért az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből” (*Szent Biblia*, Ford.: Károli Gáspár, Magyar Biblia-Tanács, Budapest, 1987, 5 Móz. 6.5).

<sup>26</sup> Bhaktivedanta 2004: 4.2 vers.

lendülettel megkezdték térítő missziójukat. Úgy látták, megérett a helyzet arra, hogy átadják a többi embernek a *dharma* eredeti jelentését.

Kétezer ötszáz éve a buddhizmus volt a legelterjedtebb Indiában, egészen addig, amíg Śāṅkara<sup>27</sup> (i. sz. 7-8. század) meg nem jelent és be nem vezette új, monista tanait. Śāṅkara tanításai jelentősen csökkentették a buddhizmus térhódítását, és valamelyest újraélesztették a védikus kultúrát.

A „buddhizmus” kifejezés szanszkrit megfelelője a *śūnya-vāda*, ami azt jelenti: „az üresség tana” (*śūnya* = üresség), a monizmust pedig a *nirviśeṣa* szó jelöli, mely imperszonalizmust, személytelen filozófiát jelent.

A buddhizmus alapelve az, hogy nem létezik Isten és nem létezik lélek. Minden, ami létezik, pusztán illúzió. Amikor az illúziót elpusztítjuk, elérjük a *nirvāṇát*, amely e filozófia szerint a végső cél. A *nirvāṇa* a végső helyzet, ahol semmi nincs. Semmi, csak űr.

A buddhizmus fő képviselője a 2500 évvel ezelőtt élt Buddha, a monizmusé a 7–8. század nagy tanítója, Śāṅkarācārya. Buddhával ellentétben Śāṅkara hitelesnek tekintette a védikus szentírásokat, és azok alapján prédikált. Śāṅkarācārya szembehelyezkedett Buddha ateista filozófiájával. Prédikáló körútja során egész Indiát beutazta, s filozófiai vitákra hívta ki a buddhista hívőket. Rövid, harminckét éves pályafutása alatt sikerült teljesen kiszorítania a buddhizmust Indiából.

Śāṅkarācārya tehát visszatért a védikus szentírásokhoz, de új magyarázattal látta el őket. Filozófiája értelmében Isten valójában nem más, mint az emberek összessége, az összes lélek együtt alkotja Istent. Mivel most illúzióban vagyunk, azt hisszük, hogy különállóak vagyunk Istentől, a valóság azonban az, hogy egyek vagyunk Vele, nincs különbség Isten és a lélek között.

A buddhista tanok tehát megsemmisítik a lelket és az Istent, a monizmus viszont a különbséget semmisíti meg a lélek és Isten között.

A *vaiṣṇavizmus* és más monoteista<sup>28</sup> vallások szerint azonban Isten és a lelkek különálló létezők: különböznek egymástól, ugyanakkor kapcsolat van közöttük. Szolgálni és szeretni Istent, ez a valódi helyzetünk. Ha mi nem létezők, illetve ha Isten nem létezik, akkor nincsen szolgálat sem, akkor nincs semmiféle *dharma*. Ez a legfőbb eltérés a hinduk, valamint a buddhisták és a monisták felfogása között. A hinduk vagy *vaiṣṇavák* perspektívájából ezek a filozófiák a valóság teljes félreértelmezéséhez vezetnek. Amikor a valóságról beszélünk, tudnunk kell, hogy mi a

---

<sup>27</sup> Nagy középkori filozófus, aki megalapozta az *advaita* (kettősségek nélküliség) filozófiai tanát, ami Isten személytelen természetét hangsúlyozza.

<sup>28</sup> Egyistenhívő.

teljes igazság: mi élőlények honnan jövünk, miért vagyunk, hova megyünk, mi az élet a célja? A buddhista és a monista magyarázatok nem adnak kielégítő válaszokat ezekre az alapvető kérdésekre. Az erről szóló tudást tanításaikkal teljesen megsemmisítik. Az ateista és a személytelen filozófiák elpusztítják a *dharma* okát, megsemmisítik a *dharmát*. Hatásukra az emberek Isten iránti természetes engedelmessége azonnal megszűnik. A kapcsolat, a szolgálat Isten felé, a *dharma* eltűnik.

Ilyenkor van szükség a misszióra. Ebben a helyzetben a *vaiṣṇavák*, a Kṛṣṇa-hívők ezt kötelességüknek érzik. A prédikálás célja nem az, hogy egy keresztény hinduvá váljon. Śrīla Prabhupāda mindig hangsúlyozta ezt, amikor keresztényekkel beszélt. Az a legfontosabb, hogy a keresztények hűen kövessék a Bibliában leírtakat, értsék és őrizzék meg vallásgyakorlatuk tisztaságát, ne hagyják, hogy beszennyezze azt e két filozófia.

Három filozófiát különböztettünk meg tehát:

1. a *śūnya-vāda*, vagyis „az üresség tana”, mely szerint nem létezik semmi, a valóság „nulla”;
2. a *nirviśeṣa*, mely azt mondja, hogy a dolgok közötti különbség csak látszólagos, valójában nem létezik különbség, mert „minden egy” (Śāṅkara tanításának másik neve: *advaita* filozófia, mely azt jelenti „nem-dualista”, azaz kettősségektől mentes);
3. a dualista, azaz *dvaita* filozófia, a „kettő-ség” elve, mely szerint létezik Isten, létezőnk mi, e kettő között pedig különbség van, mégpedig az, hogy Isten végtelenül hatalmas, mi pedig parányiak vagyunk, s a kötelességünk az, hogy szolgáljuk Őt.

Amikor a dualista elv háttérbe szorul vagy egyéb filozófiai spekulációk akadályozzák kötelességünk végzését, szolgálatunkat Isten felé, akkor van szükség a misszióra, a térítésre.

## 2.5. Para-tattva – az Abszolút Igazság

Amikor Istenről beszélünk, elfogadjuk, hogy minden Isten, s hogy Ő a *para-tattva*, az abszolút, végső igazság. Ez a kijelentés azonban – azaz hogy minden Isten – nem ad teljes képet sem a világról, amelyben élünk, sem pedig rólunk, élőlényekről, emberekről.

Isten, az élőlények (a lelkek), valamint a világ (az anyagi természet) viszonyát a különféle filozófiák eltérő módon értelmezik, ám ez a három kategória mindig megtalálható a tanításokban:

1. *īśvara*: „az irányító”, azaz a Legfelsőbb Irányító, Isten;
2. *jīva*: „az, ami él”, vagyis az élőlény, az egyéni lélek;
3. *prakṛti*: „az eredeti szubsztancia”, azaz a világ, az anyagi természet.

Amikor az Abszolút Igazságról beszélünk, meg kell határoznunk, hogy e három dolog között mi az összefüggés.

Mivel a buddhisták szerint minden illúzió, valójában nem létezik semmi, így ez a három dolog sem. Ám amikor a semmi illúzióba kerül, „tapasztalja” ezt a három aspektust. Ezt az elméletet ugyanolyan nehéz megmagyarázni, mint az ősröbbanását, amely szerint a világ egy robbanásból keletkezett. E tudományos teória voltaképpen a buddhista filozófia megfelelője. Śāṅkarācārya *advaita* filozófiája ezzel szemben azt hirdeti, hogy ez a három kategória létezik ugyan, de valójában nem különbözik egymástól, ugyanarról a dologról van szó. A buddhizmushoz hasonlóan pedig úgy véli, hogy amikor ez az egyetlen létező az illúzió hatása alá kerül, e három dolognak látja magát. A két nézet nagyon hasonló, de míg a buddhizmus szerint az eredeti állapot egyfajta üresség, tehát semmi sem létezik, addig a monizmus azt állítja, hogy az eredeti állapot egy differenciálatlan energia, minden egy, a különbségek csak látszólagosak.

A *dvaita* elmélet szerint azonban létezik különbség. Alapvető különbség van Isten és az élőlények között, és különbség van Isten és a természet között is.

A fent ismertetett filozófiai irányzatok az Abszolút Igazság háromféle alapértelmezését képviselik. A különféle teológiai iskolák ezeknek a további kombinációi.

Leszögezhetjük azonban, hogy egyedül a *dvaita* megközelítésben van helye a *dharmának*, a szolgálatnak. Hiszen csak akkor létezhet szolgálat Isten és az élőlények között, ha mindkét kategóriát valós létezőnek tekintjük. Számunkra ez az egyetlen elfogadható filozófia, és ez az alapelv mindegyik *vaiṣṇava* filozófiában megtalálható.

Amikor más vallások képviselőivel Istenről beszélgetünk, mindig felmerül a kérdés: Isten egy személy vagy sem? Nagyon sokszor találkozunk azzal a nézettel, hogy Ő nem egy személy, hanem egy transzcendens létező, egyfajta energia, amely túl van a személyiség fogalmán. Ez az elképzelés többek közt arra vezethető vissza, hogy önmagunkat egy hibákkal teli, jelentéktelen személynek látjuk, és nagyon nehéz elképzelnünk, hogy létezhet valaki, aki tökéletes, végtelen és hatalmas, ugyanakkor egy személy. Ez egy olyan korlát, amelyet a saját személyiségünk állít elénk, s könnyebb úgy áthidalnunk, ha Istent nem személyként képzeljük el. Ennek azonban következménye van: ha Isten nem



egy személy, szolgálni sem tudjuk Őt, akkor pedig vége a *dharmának*. Kiesünk örök, természetes helyzetünkből, elveszítjük létünk értelmét, mert már nem lehet többé szolgálni Istent.

Śaṅkarācārya tehát a középkorban, prédikálókörútjai során az *advaita*-filozófiát népszerűsítette Indiában, melynek volt előnye és hátránya is. Bizonyos szempontból azt lehet mondani, hogy a „nullánál” minden jobb – az „egy” jobb, mint a semmi. Jobb azt mondani, hogy létezik Isten, akivel egyek vagyunk, mint azt, hogy semmi sem létezik. Amikor Śaṅkara megpróbálta bebizonyítani ezt a tételt, illetve újra „felfedezte” a védikus szentírásokat, fontos tettet hajtott végre, hiszen a buddhisták azokat majdnem ezeröttszáz éven keresztül megtagadták.

Hátránya volt viszont Śaṅkara tanainak, hogy a *vaiṣṇavák* célja, a szentírások közvetlen jelentése megint nem valósulhatott meg. Azt állítani, hogy hiszünk Istenben, de az Isten – aki a minden – mi magunk vagyunk, szintén egyfajta ateizmus. Ha létezik Isten, de egyek vagyunk vele, milyen kapcsolatról beszélhetünk? Mi a célja ennek az egésznek, ha semmilyen módon nem tudjuk szolgálni Őt?

### 3. A négy fő vaiṣṇava tanítványi láncolat missziós tevékenysége

A *vaiṣṇava sampradāyák* tiszta lelki láncolatok, önálló filozófiai iskolák. A Śaṅkara utáni évszázadokban a négy teista *vaiṣṇava* iskola (*sampradāya*) képviselőjeként megjelenő nagy tanítók, az *ācāryāk*<sup>29</sup> látták, hogy Śaṅkara imperszonalista tana mennyire veszélyes lehet a *dharmára* nézve, és attól tartottak, hogy a hinduk teljesen félreértik majd saját szentírásaik közvetlen üzenetét, és elfelejtik életük eredeti célját. Hiszen ebben a felfogásban mindenki Isten, s mindegy, hogy kit imád, végül mindenki ugyanarra a helyre kerül. Ennek az lesz a következménye, hogy elvész a *dharma*, a vallás lényege, a szolgáló hangulat.

#### 3.1. Rāmānujācārya

Rāmānujācārya (1017–1137) Dél-Indiában, *brāhmaṇa* családban született. A szentírások – más nagy személyiségekhez hasonlóan – az ő születését is megjósolták: Śaṅkarācāryáról, Rāmānujācāryáról és Buddháról is olvashatunk jóslato-

---

<sup>29</sup> Emberi példájával is tanító tanár, lelki tanítómester.

kat a Védákban. Rāmānujācārya 120 évig élt, s hosszú élete alatt beutazta egész Indiát. Tanításában hangsúlyozta, hogy Isten, a parányi lelkek és a világ egyaránt létezik. Az ő felfogása szerint az Abszolút Igazság nem azt jelenti, hogy „minden egy”, de létezik egy minősített egység e három dolog között: a világ és a lelkek mind Isten energiái. Ebből a szempontból tehát nem különböznek Istentől, de ahogy az energiát birtokló személy különbözik magától az energiától, ugyanúgy létezik köztük is különbség. Rāmānujācārya is hangsúlyozta az egységet, mert Śaṅkara óta Indiában sokan hitték úgy, hogy „minden egy”. Emellett azonban igyekezett megmagyarázni, hogy valójában mi az, ami „egy”. Ez a Nap és a napfény példáján keresztül szemléltethető a legérzékletesebben: amikor a Nap fényét látjuk, magát a Napot azonban nem, a Nap mint bolygó akkor is létezik. Van-e különbség a Nap bolygó és a napfény között? Mondhatjuk, hogy nincs, mivel egyik függ a másiktól. Ám mégis van különbség, hiszen amikor a napfény bent van a szobában, a Nap bolygó nincs bent. Mivel Isten teremtette a világot és az élőlényeket, ezek függenek Tőle – ugyanúgy, ahogy a napfény függ a Naptól –, és van különbség Isten és köztük. Ezt a minősített egységet hangsúlyozta Rāmānujācārya, akinek filozófiája *viśiṣṭādvaita-vāda* néven vált ismertté.

Rāmānujācāryát Lakṣmaṇa<sup>30</sup> inkarnációjának tartják, Lakṣmaṇa pedig Isten egyik inkarnációja. Természetes hát, hogy a vérében volt a *dharm*a, a Kṛṣṇa – Isten – iránti odaadó szolgálat. Érdekesség, hogy Rāmānujācārya lelki tanítómestere eredetileg *māyāvādī*<sup>31</sup> volt, ezért később olyan komoly nézeteltérés alakult ki közöttük, hogy a *guru*<sup>32</sup> többször is Rāmānuja életére tört. Ő azonban igen sikeresen prédikált, így számos követője lett, s végül a saját *guruja* is megtagadta a *māyāvādī* filozófiát, és egykori tanítványának a tanítványául szegődött.

Rāmānujācārya látta, mekkora befolyást gyakorolt Śaṅkara *advaita* filozófiája az emberekre, s hogy e tanítások akadályozzák a *dharm*a természetes megnyilvánulását. Prédikálni kezdett hát, és utazásai során sikeresen vette fel a harcot Śaṅkara tanáival szemben, jelentősen csökkentve azok indiai befolyását. Hatására a *brāhmaṇák* újra a dualista filozófia szerint tanították az embereket örök kötelességükre, Isten szolgálatára. Rāmānujācārya tehát missziót teljesített a *dharm*a megmentése érdekében.

---

<sup>30</sup> A *Rāmāyaṇa* című óind eposz egyik hőse, Rāma fiatalabb féltestvére, aki elkísérte Rāmát a száműzetésbe.

<sup>31</sup> A személytelen filozófia híve (imperszonalista), aki szerint Isten forma- és személyiségnélküli.

<sup>32</sup> Lelki tanítómester.

### 3.2. Madhvācārya

A következő jelentős *vaiṣṇava ācārya* Madhva (1238–1317) volt, aki szintén Dél-Indiában született, a 13. században. Madhva a hagyomány szerint Hanumān,<sup>33</sup> a majomisten inkarnációja, Hanumān pedig Vāyué, a szélistené.

Madhvācārya szintén felismerte Śāṅkara rendkívüli jelentőségét, ezért kötelességének érezte, hogy terjessze a valódi *dharmát*. Missziója kapcsán többször is beutazta Indiát, egész életében prédikált, és folytatta Rāmānujācārya küldetését. *Dvaita-vāda* filozófiájában azonban már sokkal erőteljesebben hangsúlyozta a létezők (Isten, lélek, világ) közötti különbséget. Tanítása szerint Isten és az élőlény semmilyen szempontból nem lehet „egy”. Mindig két külön entitást alkotnak, s amíg Isten és az élőlény kettő, addig létezik szolgálat is.

Rāmānujācārya filozófiájában tehát Isten és energiái egyek, ugyanakkor mégis különbözőek. Madhvācārya ezzel szemben az örökké fennálló különbséget hangsúlyozza Isten és az élőlény, illetve Isten és az anyagi világ között.

### 3.3. A nagy filozófiai párbajok

Ebben az időben komoly nézetkülönbségek és viták alakultak ki a különböző vallási iskolák között. E viták nagy súlyú, meghatározó eseményeknek számítottak. Madhvācārya félelmetes ellenfél volt, hatalmas testi ereje, de kiváltképp nagy tudása miatt India-szerte tisztelték. Rāmānujācārya és Madhvācārya nem könyvekkel járták az országot, és nem volt könyvtáruk sem. Memorizálták és betéve tudták a szentírásokat, minden tudás a fejükben volt. Ismerték egymás írásait és tanait, s a szentírások minden egyes verséhez fűzött magyarázataikat is.

A viták akkoriban szigorú szabályok szerint zajlottak: mindig volt vesztese és nyertese, s a vesztes a nyertes tanítványa lett. Manapság egy vitának már nincsenek ilyen következményei. Amikor a különféle vallások képviselői leülnek beszélgetni egymással, arra törekednek, hogy a vallásaik közös vonásait emeljék ki, a különbözőségekről nem illik beszélni. Azt sem vizsgálják, hogy a másik vallásnak van-e számukra valami tanulságos mondanivalója. Ugyanúgy távoznak a vitáról, ahogy megérkeztek.

A vita győztesére van egy találó szanszkrit kifejezés: *dig-vijayī*. A *dig* az égtájakat – észak, dél, nyugat, kelet – jelöli ebben a kifejezésben, a *vijayī* pedig

---

<sup>33</sup> Rāma királyfi majom követője, odaadó híve és szolgája.

„győztest”, „bajnokot” jelent. *Dig-vijayī* az, „aki minden égtájon mindenkit legyőzött”.

Az *ācāryāk* tehát „mozgó könyvtárakként” utaztak a szélrózsa minden irányába, és prédikáltak. Térítő körútjaik során Śaṅkara követőit vitára hívták ki. Madhvācārya olyan félelmetes ellenfélnek bizonyult, hogy amikor híre ment, hogy észak felé indul, Śaṅkara követői délre mentek, mikor pedig délnek indult, Śaṅkara követői észak felé húzódtak. Madhvācārya a filozófiai viták során olyan megcáfolhatatlan, tökéletes magyarázatokat adott, hogy ellenfelei kénytelenek voltak elfogadni őket. A vesztes beletörődött helyzetébe, s annak ellenére, hogy eddig más filozófiát képviselt, meghódolt ellenfele előtt.

A vita addig tartott tehát, amíg valaki nem veszített. Azok, akik a vitát hallgatták, szintén elfogadták a győztes fél magyarázatait. Ha például egy templom száz papja közül a főpapot vitára hívták ki és az veszített, akkor a másik kilencvenkilenc is automatikusan veszített. Ezeket a vitákat akkoriban nagyon komolyan vették.

### 3.4. Viṣṇusvāmī és Nimbārkācārya

A következő két *vaiṣṇava* iskola képviselője Viṣṇusvāmī és Nimbārkācārya. Rāmānujához és Madhvához hasonlóan az Abszolút Igazság meghatározásakor ők is három valóságos és örök kategóriát tételeztek: Istent, a lelket és az anyagot. A három kategória között fennálló azonosságokat és különbségeket illetően azonban magyarázataik némiképp eltértek egymástól. Abban viszont mind a négy *vaiṣṇava* iskola egyetért, hogy a létezők e három valóságos kategóriája nem *śunya* (üres), nem *advaita* (kettősségnélküli), hanem mindig van különbség közöttük. A különbség abból adódik, hogy Isten végtelenül hatalmas, a másik két létező pedig az Ő energiája, potenciája.

Mindegyik lelki tanítómesternek, aki új tanítást mutat be, tehát a *dharmát* valamely más módszerrel fejezi ki, kötelessége magyarázatot írni a szentírásokhoz, hogy az emberek meg tudják azokat érteni. Főleg a *Vedānta-sūtrát*<sup>34</sup> volt szükséges magyarázniuk, de az *upaniṣadokhoz*<sup>35</sup> és a *Bhagavad-gītához* is kellett kommentárt írniuk. Amikor egy új filozófiai iskolát alapít valaki, akkor a szentírás-

<sup>34</sup> Filozófiai tanulmány, amely tömör aforizmákban fejezi ki a védikus irodalom mondanivalójának lényegét. A hagyomány szerint szerzője Vyāsadeva.

<sup>35</sup> Az *upaniṣadok* gyűjteménye a Védák részeként 108 filozófiai művet foglal magában, melyek az Abszolút Igazság és a transzcendentális tudás témájával foglalkoznak.

okból vett idézetekkel kell alátámasztania filozófiáját, másképp iskoláját nem ismerik el hivatalosnak. Minden hiteles *sampradāya* tanulmányozza a *vedāntát* (a Védák végkövetkeztetését), ám mindegyiknek megvan rá a saját magyarázata, így Śaṅkarának, Rāmānujának és a többi lelki tanítómesternek is.

India kultúrája a védikus szentírásokon alapszik. A nagy *ācāryák* célja mindig az, hogy a hívők – a *vaiṣṇavák*, a *śaiviták*<sup>36</sup> és más filozófiai iskolák követői – tisztán lássák, hogy aktív kapcsolat létezik az élőlény és Isten között.

A misszió mindig ugyanaz: az embereket az Isten-tudat felé vezetni, és a vallás elveinek betartására ösztönözni. Ezek az *ācāryák* azonban soha nem hagyták el az országot, India határain kívül soha nem prédikáltak.

## 4. A gaudīya-vaiṣṇavizmus

### 4.1. Śrī Caitanya Mahāprabhu

Śrī Caitanya 1486. február 18-án született Nādia (Navadvīpa) városában, Bengálban, szintén egy mélyen vallásos *brāhmaṇa* családban. A több mint ötezer éve lejegyzett *Śrīmad-Bhāgavatam* megjósolja Caitanya eljövetelét:

*kṛṣṇa-varṇam tviṣākṛṣṇam sāṅgopāṅgāstra-pārsadam  
yajñaiḥ saṅkīrtana-prāyair yajanti hi su-medhasaḥ*

„A *kali* korszakban az intelligens emberek közös énekléssel imádják Isten inkarnációját, aki örökké Kṛṣṇa nevét éneкли. Testének színe nem feketés ugyan, Ő mégis Kṛṣṇa maga. Társai, szolgálói, fegyverei és bensőséges barátai kísérik.”<sup>37</sup>

A szentírások mindig megjósolják az isteni személyek, inkarnációk eljövetelét. Ez a bizonyíték megjelenésük hitelességére. Másképp mindenki annak állíthatná be magát, aminek akarja. Ugyanígy Buddha eljöveteléről is találunk jóslatot a *Śrīmad-Bhāgavatamban*:

*tataḥ kalau sampravṛtte sammohāya sura-dviṣām  
buddho nāmnāñjana-sutaḥ kīkaṭeṣu bhaviṣyati*

---

<sup>36</sup> Az Úr Śiva híve.

<sup>37</sup> Bhaktivedanta 1993–1995: 11.5.32. vers (lásd *Caitanya-caritāmṛta*, *Ādi* 3.52. vers, magyarázat).

„Ezután a *kali-yuga* kezdetén az Úr mint Buddha, Añjanā fia jelenik majd meg Gayā tartományban, hogy félrevezesse azokat, akik irigyek az istenhívőkre.”<sup>38</sup>

A vers tehát még anyja nevét (Añjanā) és a tartományt (Gayā) is megadja, ahol majd Buddha megjelenik, egyben misszióját is megfogalmazza. Abban az időben, amikor az Úr Buddha megjelent, az emberek ateisták voltak, s ő azért jött el, hogy félrevezesse őket.

Caitanyával nagyon sokat foglalkoznak a szentírások, mivel Caitanya valójában maga Kṛṣṇa. A különbség Caitanya és Kṛṣṇa között az, hogy amikor Kṛṣṇa több mint ötezer éve eljött erre a világra és elbeszélte a *Bhagavad-gītā*t, mindenki elismerte, hogy Ő maga Isten. Kṛṣṇa tetteit és kalandjait a *Śrīmad-Bhāgavatam* tizedik éneke írja le.

Caitanya viszont nem Kṛṣṇaként, Istenként jött el, hanem egy hívőként, Isten szolgáljaként, hogy megmutassa az embereknek, hogyan kell Istent szolgálni. Rāmānujához és Madhvához hasonlóan ő is a *dharmáról* prédikált, arról, hogy mindnyájan Isten szolgálói vagyunk.

Az írások elmondják, hogy az Úr a *kali-yugában*<sup>39</sup> *channa-avatāraként*,<sup>40</sup> „rejtett” inkarnációként jön el. Caitanyát azért nevezik rejtett inkarnációnak, mert bár Ő maga Kṛṣṇa, mégis Kṛṣṇa híveként, *bhaktajaként* viselkedik, nem pedig úgy, mint Kṛṣṇa.<sup>41</sup>

A közönséges emberek ezért nem ismerték Őt fel, a valóság rejtve maradt előttük. Nem érthette mindenki, hiszen nem Istenként cselekedett, hanem Isten szolgáljaként. Az Ő küldetése az volt, hogy bevezesse a jelenlegi kornak megfelelő vallásgyakorlatot, amely mindenki által követhető.

A szentírásokban az áll, hogy a *kali-yuga* emberei számára a megfelelő vallásgyakorlat Isten szent neveinek az éneklése, amely felébreszti és erősíti a szívükben az Isten iránti elfeledett szeretetüket. Istent szolgálni, szent neveit énekelve – bármilyen vallásról legyen is szó, ez mindegyikben közös elv. A *dharma* ez: szolgálni Istent.

A *dharmára* való hajlamot mindig az adott kornak megfelelő vallásgyakorlat által lehet felébreszteni és erősíteni. Más koroknak mások az áldozati módszerei.

---

<sup>38</sup> Bhaktivedanta 1993–1995: 1.3.24.

<sup>39</sup> A hagyomány négy, körforgásszerűen egymást váltó földtörténeti kort (*yugát*) különböztet meg: *satya-*, *tretā-*, *dvāpara-*, és *kali-yuga*. Jelenleg a *kali-yugában*, a legdegradáltabb korban él az emberiség, mely kb. 5000 évvel ezelőtt kezdődött, és összesen 432 ezer évig tart.

<sup>40</sup> *Avatāra*: „aki alászáll” a lelki világból.

<sup>41</sup> Bhaktivedanta 1993–1995: 3.16.22. vers, magyarázat.

A világtörténet első korszakában, a *satya-yugában* a meditáció volt a megfelelő módszer. A *tretā-yugában* nagy áldozatokat mutattak be. A *dvāpara-yugában* az Úr templomi imádata volt az érvényes áldozati módszer. A *kali-yugában* azonban ezek az áldozati formák nem hatékonyak, nem alkalmazhatóak az önmegvalósításra. Az ajánlott módszer az Úr szent nevének, dicsőségének és kedvteléseinek hallgatása és éneklése.

Isten neveit mindenki énekelheti. Nem kell hozzá templomba menni, otthon is lehet végezni, nemcsak papoknak, hanem mindenkinek, és mindenkire egyaránt hatással van.

## 4.2. Nāma-saṅkīrtana

Caitanya Mahāprabhu ezért bevezette a *nāma-saṅkīrtanát*, a szent név éneklését (*nāma* = név, Isten neve; *kīrtana* = éneklés; *saṅkīrtana* = közös éneklés). Amikor azt látjuk, hogy a katolikusok rózsafüzérrel, a *vaiṣṇavák* pedig a *japa-mālával*<sup>42</sup> imádkoznak vagy halkán *mantrákat*<sup>43</sup> mondanak, akkor az *kīrtana*, *nāma-kīrtana*. De ha „krisnásokat” lát valaki felvonulni a belvárosban, miközben együtt éneklük Isten szent neveit, akkor az *nāma-saṅkīrtana*, kongregációs éneklés. Ez olyan, mint amikor a templomban vagy a zsinagógában közösen imádkoznak, közösen énekelnek.

Caitanya kihozta a vallást az utcára, hogy azok számára is elérhetővé tegye, akik nem hajlandók bemenni a templomba. A *saṅkīrtana* gyakorlata Caitanya előtt is létezett, vagyis ő nem talált ki semmi újat, csak hirdette a *nāma-saṅkīrtanát*, hogy mindenki megismerhesse ezt az üdvözítő módszert. Saját példájával hirdette az embereknek, hogy bárhol és bármikor gyakorolhatják a szent név éneklését.

Abban az időben Nādia városa (Caitanya születési helye) és egész Észak-India muszlim uralom alatt állt. 1506-ban, amikor Caitanya Mahāprabhu húszéves volt, helybéli követői már mindenfelé énekeltek Kṛṣṇa szent nevét az utcákon, ami nagy feltűnést keltett. A muszlim helytartó be akarta tiltani Caitanya tevékenységét, és erőszakkal lépett fel ellenük. Egy alkalommal katonák ütöttek rajtuk, összetörték a dobjaikat, és betiltották az utcákon való éneklést, a *nāma-saṅkīrtanát*.

Caitanya ekkor polgári ellenállási mozgalmat szervezett. Több százezer embert hívott össze, hogy lázadjanak fel. Nem történt erőszak, nem voltak fegyve-

---

<sup>42</sup> 108 fagolyóból álló meditációs füzér.

<sup>43</sup> Transzcendentális hang, elmetisztító hangrezgés.

rek, nem sérült meg senki, de több százezer ember tiltakozott a kádi, a muszlim helytartó ellen. Ekkor a kádi visszavonta a parancsot, amellyel betiltotta Caitanya mozgalmát, és még garanciát is adott arra, hogy Caitanya zavartalanul folytathassa tevékenységét.

Ez történelmi tény, és azok a történészek, akik nem hisznek Caitanya istenségében, azt mindenesetre elismerik, hogy ő volt az első, aki az embereket arra buzdította, hogy védjék meg a saját vallásukat és változtassanak a sorsukon, mivel a muszlim uralkodók akkoriban nagyon kegyetlenül bántak a hindukkal.

Caitanya Mahāprabhu *saṅkīrtana*-mozgalma által valóra vált a szentírások jövődöleése: *yajñaiḥ saṅkīrtana-prāyaḥ yajanti hi su-medhasaḥ*: „A kali korszakban az intelligens emberek együttes énekléssel imádják az Istenség inkarnációját, aki örökké Kṛṣṇa nevét éneкли.”<sup>44</sup>

Caitanya követőiként a *nāma-saṅkīrtanát* hirdetjük mi is, amikor felvonulunk a Szekérfesztiválon,<sup>45</sup> vagy más alkalmakkor a Belváros utcáin és a Vörösmarty téren. Ki kell hozni a vallást a templomokból, mert ezzel lehetőséget adunk az embereknek arra, hogy hallják Isten nevét. Ha más vallásokban éneklük Isten neveit, az eredmény ugyanaz lesz. Mindegy, hogy az emberek Kṛṣṇa, Allah vagy Buddha nevét éneklük-e, fel fog ébredni bennük a *dharma*, az Isten iránti szeretet és szolgálat (*sevā*).

### 4.3. Acintya-bhedābheda-tattva

A korábban élt nagy *ācāryákhoz* hasonlóan Caitanya is hagyott hátra szentírás-magyarázatok. Ezek egy olyan vallásfilozófiai rendszert alkottak, amely magában foglalja és egyesíti a négy *vaiṣṇava* iskola teológiáját. *Acintya-bhedābheda-tattva*<sup>46</sup> elmélete szintézist teremtett Rāmānujācārya, Madhvācārya, Viṣṇusvāmī és Nimbārkācārya tanításainak látszólagos ellentmondásai között.

---

<sup>44</sup> Bhaktivedanta 1993–1995: 11.5.32.

<sup>45</sup> Az évente megrendezésre kerülő Szekérfesztivál (*ratha-yātrā*) jelentős *vaiṣṇava* ünnep, melynek során a hívők az Úr Jagannāthát imádják, akit Kṛṣṇa különleges megjelenési formájának tartanak. A felvonulás során hatalmas szekereken húzzák az istenszobrokat, miközben a Hare Kṛṣṇa *mahāmantrát* éneklük. Nagyon színes és izgalmas fesztivál, melyen sok *vaiṣṇava* hívő vesz részt.

<sup>46</sup> Śrī Caitanya Mahāprabhu tana, Isten és energiái egyidejű azonosságáról és különbözőségéről.



Az *acintya* szó jelentése: felfoghatatlan. A *bheda-abheda* jelentése: különbözőség – nem-különbözőség. Ez más szóval azt jelenti, hogy kettő és egy, vagyis különböző és azonos. A *tattva* jelentése: igazság, Abszolút Igazság, alapelv, filozófia.

Az *acintya-bhedābheda-tattva* tana szerint Isten (*īśvara*), a lélek (*jīva*) és a természet (*prakṛti*) *egyek*. Semmi sem lehet különböző Istentől abban az értelemben, hogy Isten és Isten energiája ugyanaz. Ugyanakkor különböznek is egymástól, mert van önálló azonosságuk. Azonosak vagyunk Istennel, hiszen a lélek minőségileg olyan, mint Isten. De mások is vagyunk, mert Isten is egy önálló személy, és a lelkek is önálló személyek. Isten végtelen, mi pedig parányiak vagyunk. *Bheda-abheda*, azaz különbség és egység. Mindennek van azonban egyfajta dinamikája, és fontos, hogy ezt megértsük. Amikor azt mondjuk, hogy különbözünk Istentől, az érthető. Amikor azt mondjuk, hogy azonosak vagyunk Istennel, az is érthető. Ennek a két állításnak azonban van egy idő-dimenziója is, mégpedig az, hogy egyidejűleg vagyunk Tőle különbözőek és Vele azonosak. Caitanya *acintya-bhedābheda-tattva* tana az Abszolút Igazság tökéletes magyarázata, a legteljesebb filozófia.

Általában nem tapasztalunk olyat, hogy bizonyos dolgok egyszerre azonosak és különbözőek lennének. Vagy az egyik, vagy a másik eset áll fenn. Ezért amikor e kettő egyesítéséről beszélünk, az számunkra felfoghatatlan. Például az, hogy Isten és az Ő energiái egyszerre egyek és különbözőek, elképzelhetetlen dolog. Caitanya ezért *acintyának* (felfoghatatlannak) nevezte filozófiájának ezt az elméletét.

Isten végtelenül hatalmas, mi pedig parányiak vagyunk, éppen ezért nem szükséges az Abszolút Igazság minden aspektusát megértenünk. Például Caitanya vagy Kṛṣṇa figuratív ábrázolásait látva felmerülhet bennünk a kérdés: hogy lehet Istennek teste, amelynek határai, korlátai vannak? Hogy lehet, hogy Istenben minden benne van, ugyanakkor ott áll a földön? Hogyan lehetséges, hogy látjuk Őt, ha Ő végtelen, és Benne van minden? Ez *acintya*, felfoghatatlan. Attól, hogy valamit nem tudunk elképzelni, az a valami még létezhet.

Egy másik védikus szentírásban, a *Brahma-saṁhitāban*<sup>47</sup> szerepel egy kifejezés, mely jól megvilágítja az *acintya-bhedābheda* elméletét: *aṅḍāntara-stha-*

---

<sup>47</sup> Ősi írás, az Úr Brahmā Kṛṣṇához szóló imáinak gyűjteménye.

*paramāṇu*.<sup>48</sup> Ez azt jelenti, hogy Isten minden energiájával és egész teremtésével benne van minden atomban, ugyanakkor minden Istenben van. Ha Isten mindegyik atomban benne van, akkor az egész teremtés is benne van mindegyik atomban. Ez *acintya*, elképzelhetetlen. De ha ezt nem tudjuk felfogni, az nem Isten hibája, hanem a mi hiányosságunk. Kicsik vagyunk, és vannak korlátaink. Ezek a dolgok akkor válnak érthetővé a számunkra, ha elég bizalmunk van, hogy elfogadjuk Isten határtalan fenségét és elképzelhetetlen voltát. Hogyan kerül az univerzum az atomba, miközben az atom építi fel az univerzumot? Isten képes arra, hogy univerzumokat tegyen atomokba, vagy bármi másba. Ez az *acintya-bhedābheda-tattva*. Valójában nem Caitanya találta ki ezt a filozófiát, ez a Védák eredeti tanítása. Amikor azt mondjuk: egy vagyok Istennel, ez csak egy része a valóságnak. Amikor azt mondjuk: különbözöm Istentől, ez is csak egy része a valóságnak. De a teljes valóság az *acintya-bhedābheda-tattva*, az egyidejű azonosság és különbözőség tana.

## 5. A gaudīya-vaiṣṇava tanítványi láncolat missziós tevékenysége

Caitanya tehát bevezette a *nāma-saṅkīrtanát*, Isten szent nevének közös éneklését, mely felébreszti Isten iránti szeretetünket. Egyértelműen meghatározott egy missziót, mégpedig egy nemzetközi, világméretű missziót, amelyről korábban senki sem beszélt. A küldetés egyrészt az, hogy minden faluban és minden városban világszerte énekeljük Kṛṣṇa nevét, másrészt pedig az, hogy akivel találkozunk, annak adjuk át Kṛṣṇa tanítását (*kṛṣṇa-upadeśa*). Caitanya volt az első tanító, az első lelki tanítómester, aki meghirdette a *vaiṣṇavák* nemzetközi misszióját. Ennek pedig az volt az oka, hogy előre látta, a buddhizmus (nihilizmus) és a monizmus eszméi világszerte el fognak terjedni. Caitanya célja nem csupán az volt, hogy megismertesse a *vaiṣṇavizmust* a világgal, hanem hogy a többi vallást megtisztítsa ezektől a veszélyes tendenciáktól.

---

<sup>48</sup> *Eko 'py asau racayitum jagad-aṅḍa-koṭim | yac-chaktir asti jagad-aṅḍa-cayā yad-antaḥ || aṅḍāntara-stha-paramāṇu-cayāntara-stham | govindam ādi-puruṣam tam aham bhajāmi.* „Az Istenség Személyiségét, Govindát imádom, aki teljes részeinek egyikeként belép minden univerzum létébe, belép minden atomba, és így szerte az anyagi teremtésben határtalanul kinyilvánítja végtelen energiáját” (Bhaktivedanta 1993–1995: 2.9.35. vers, magyarázat; az idézett vers eredetijét lásd: *Brahma-saṁhitā* 5.35).

Caitanya Mahārabhu negyvennyolc éves korában elhagyta a világot, de a missziót pontosan meghatározta. Az ő nyomdokait követve sok *vaiṣṇava*, Kṛṣṇa-hívő folytatta küldetését. Magyarázatokot fűztek a szentírásokhoz, könyveket nyomtattak, tanítottak, utaztak. Így terjedt a misszió egészen a 19. század közepéig, de mindvégig India határain belül maradt. Észak-Indiában, Bengálban, ahol már ismerték, megerősödött a *vaiṣṇavizmus*, de máshol nem igazán terjedt el. A *vaiṣṇavák* számára áthidalhatatlan problémának tűnt vallásuk Indián kívüli elterjesztése, az, hogy kaszton kívüli, érinthetetlen emberek, akik tehenet esznek, megértsék a legmagasabb szintű filozófiát, és elfogadjanak egy számukra idegen vallást. A nihilizmus és buddhizmus által megfertőzött, materializmus uralta nyugati világban hogyan fognak az emberek elfogadni egy számukra különös vallásgyakorlatot, a szent név éneklését, valamint egy idegen kultúrát és öltözködésmódot?

## 5.1. Bhaktivinoda Ṭhākura

Két jelentős személyiséget kell megemlítenünk, akik révén Caitanya missziója mégis kijutott Indiából: Bhaktivinoda Ṭhākurát és fiát, Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākurát.

Bhaktivinoda Ṭhākura (1838–1914) jámbor kalkuttai *vaiṣṇava* családban látta meg a napvilágot. A brit uralom azonban az ő életére is nagy hatással volt, az angolok megbízásából ugyanis az egyik legfőbb bírónak nevezték ki. Abban az időben Indiában mindössze négy olyan bírói poszt volt, melyet indiai tölthetett be, a többiek mind angolok voltak. Bhaktivinoda Ṭhākura számára ez nagy felelőséggel járó, magas szintű pozíciót jelentett.

Akkoriban – és ez a materializmus egyik aspektusa – voltak már nyomdák, lehetett könyvet nyomtatni, volt vasút, új utak, sokkal könnyebbé vált a közlekedés. Bhaktivinoda Ṭhākura *vaiṣṇava* hívőként hirdetni kezdte Caitanya misszióját India-szerte. Több mint száz könyvet írt, melyek nyomtatásban is megjelentek, és tevékenységével felélesztette a *saṅkīrtana*-mozgalmat Indiában. Caitanya elképzeléséhez hűen azonban azt szerette volna, hogy a misszió nemzetközi méreteket ölthessen, hiszen nemcsak egy indiai vallást képviselt, hanem az Abszolút Igazságról prédikált, mely mindenhol egyformán érvényes. Kapcsolatba lépett hát különböző egyházak képviselőivel, professzorokkal, más vallások híveivel Angliában, Amerikában és Kanadában. Ezek voltak a nemzetközi misszió kezdeti lépései.

## 5.2. Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura

A 20. század első felében Bhaktivinoda fia, Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura (1871–1936) folytatta ezt a missziót, aki egész életében cölibátusban élő *sannyāsi*<sup>49</sup> maradt. Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākuráról elmondhatjuk – s ez a mai korban már nagyon ritka –, hogy a középkori nagy *ācāryákhoz* hasonlóan neki is fotografikus memóriája volt, ezért „két lábon járó könyvtárnak”, élő enciklopédiának tartották. Nemcsak a szentírásokat ismerte kitűnően, hanem nagy tudós és asztrológus is volt.

Egészen 1915-ig folytatta tanulmányait, s közben szigorú lemondásokat gyakorolt. Ezután kezdte el prédikáló tevékenységét, melyet huszonegy éven keresztül, 1936-ig, halála napjáig folytatott. Ő is aktívan utazott, tanított és könyveket nyomtatott. Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura nagy hangsúlyt fektetett a könyvnyomtatásra, hogy maradandóvá váljanak a tanítások, hiszen a szó elszáll, az írás megmarad. Azt vallotta, hogy Caitanya missziójának sikere érdekében ki kell adni a Caitanya követői által írt könyveket, hiszen a modern korban már mindenki olvas. Voltak olyan idők – és ez elég hosszú időszak volt –, amikor a Bibliát csak a papok tudták elolvasni, mivel a köznép analfabéta volt. Később már a gazdag embereknek is voltak könyveik, de az írás-olvasás általános elterjedése elég újkeletű. Bhaktisiddhānta tehát nyomdákat nyitott, hogy ezen a kommunikációs csatornán keresztül tudja megszólítani az embereket. Indiában összesen négy nyomdája volt, ahol napilapokat, folyóiratokat, könyveket nyomtatott. A kornak megfelelő nyelven, olyan kontextusban fogalmazta meg Caitanya tanításait, hogy azok India modern, értelmiségi közönsége számára érthetőek és relevánsak legyenek. A védikus szentírások nyelvezeté, a védikus kultúra kontextusa helyett inkább modern nyelvezetet használt, hogy az emberek el tudják fogadni Caitanya tanítását és filozófiáját, s lássák annak mélységét, teljességét és tökéletességét.

Utazásai során sok tanítványt avatott fel, és arra inspirálta őket, hogy utazzanak külföldre. Tanítványokat küldött Angliába és Németországba, s azt tervezte, hogy maga is elmegy Angliába, ám megbetegedett, majd 1936-ban elhagyta ezt a világot.

---

<sup>49</sup> A lemondott életrendhez tartozó személy, szerzetes.

### 5.3. Śrīla Prabhupāda

Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura egyik legkiválóbb tanítványa Śrīla Prabhupāda volt. A. C. Bhaktivedānta Svāmī Prabhupāda (1896–1977) volt az, akinek sikerült elterjesztenie a *saṅkīrtana*-mozgalmat Nyugaton.

Sok tanítvány próbálkozott ezzel, amikor Bhaktisiddhānta még közöttük volt, de mesterük halálakor, 1936-ban visszatértek Indiába, s ezzel leállt a nemzetközi misszió. Indiában folytatták ugyan munkásságukat, de külföldön többé nem próbálkoztak.

A *bhakti* szó, amely azt jelenti: szeretetszolgálat, mindhárom *ācārya* nevében benne van. A *bhaktivedānta* kifejezés két tagjának jelentése: „odaadó szolgálat” és „a Védák lényege”. Prabhupāda tehát a Védák lényegét képviseli és tanítja az odaadó szolgálat szemszögéből.

Prabhupāda egy kalkuttai *vaiṣṇava* családban született. Apja *caitanya-vaiṣṇava*, vagyis *gauḍīya-vaiṣṇava* volt. Prabhupādát ennek szellemében nevelték, így öltözködött. A családjában rendszeresen olvastak fel különböző szentírásokból, legfőképpen a *Śrīmad-Bhāgavatamból*, s apja megtanította neki a Hare Kṛṣṇa-mantra éneklését is. Gyermekkorában sokszor a templomban játszott, és voltak saját istenszobrai is, melyeket otthon imádott. Igen vallásos *vaiṣṇava* családban nevelkedett tehát.

Prabhupāda ifjúkorában családot alapított, magára vállalva egy család fenntartásának felelősségét, ám amikor a gyerekei felnőttek, visszavonult Vṛndāvanába. Vṛndāvana Kṛṣṇa születési helye, Agra és Delhi között helyezkedik el Észak-Indiában. Ötezer éve itt jelent meg Kṛṣṇa, és itt mutatta be kedvteléseit.

Prabhupāda 1959-ben vonult vissza és 1965-ig élt Vṛndāvanában, s ezalatt könyveket írt. 1936-ban kapott erre utasítást a lelki tanítómesterétől, néhány hónappal azelőtt, hogy Bhaktisiddhānta elhagyta ezt a világot. Prabhupāda akkor megkérdezte mesterét, mivel szolgálhatná őt még jobban. Mivel Prabhupāda angol iskolákba járt és jól beszélt angolul, Bhaktisiddhānta azt válaszolta: – Ismered Caitanya tanítását, filozófiáját. Menj, és mutasd be angol nyelven a világnak!

A küldetés teljesítése harminc évig váratott magára. Prabhupāda sokáig nem tudta, hogyan is hajtsa végre ezt a feladatot, ám amikor 1959-ben eldöntötte, hogy visszavonul, nekilátott lelki tanítómesterétől kapott feladata megvalósításának. Könyveket írt és képezte magát. Nem volt vagyona, ezért szüksége volt támogatásra, hogy utazni tudjon és megkezdhesse misszióját.

## 5.4. Az ISKCON és a missziós tevékenység napjainkban

Śrīla Prabhupāda 1965-ben New Yorkba utazott és elindította a Kṛṣṇa-tudatos mozgalmat, s 1966 júliusában hivatalosan is megalapította az ISKCON-t.

A hatvanas évek New York-i ifjúsága elvetette azt a kultúrát, amelyben felnőtt, és ez megszülte a hippy-mozgalmat. A hippik mindenre nyitottak voltak, főleg a kábítószerre és a szabad szerelemre. De éppen mivel nyitottak voltak, elfogadták Prabhupādát is. Nagyon kíváncsiak voltak Indiára, arra, hogy miről is szól ez a kultúra, hiszen valamilyen alternatíva után kutattak. Nem Prabhupāda volt az első indiai tanító, aki Amerikába utazott. Vivekananda már sokkal korábban, 1893-ban járt Chicagóban, de Prabhupāda volt az első *vaiṣṇava*, aki 1966-ban ténylegesen találkozott az amerikai ifjúsággal.

Prabhupāda 1966 és 1977 között tizenháromszor utazta körbe a világot. Amerikából Európába utazott, azután Európából tovább Ázsiába. Ebben az időben hihetetlenül nagy volt a Kṛṣṇa-tudat iránti fogékonyság. Egyrészt azok voltak befogadóak, akik lemondtak a saját kultúrájukról, materialista életmódjukról, vagy nem találták meg a boldogságot a saját vallásukban. Egészen addig nem volt példa rá, hogy valaki Indián kívül vált volna *vaiṣṇava* hívővé. Prabhupāda a prédikációi során hangsúlyozta, hogy bármilyen vallású az ember, nem elég csak beszélni róla, hanem komolyan követni kell az adott vallás tanait és előírásait. Amikor személyesen találkozott keresztény emberekkel, nem az volt a célja, hogy áttérítse őket, nem próbálkozott azzal, hogy valakit is rábírjon arra, hogy hagyja el a saját vallását, hiszen a misszió lényege nem ez. Azt hangsúlyozta, hogy legyenek jó hívők, akik mentesek a monizmus és a nihilizmus befolyásától, és persze a materializmusétól, ami valójában csak e kettő egyik változata.

Így terjedt el a Kṛṣṇa-tudatos mozgalom. Prabhupāda száznyolc *vaiṣṇava* templomot alapított és közel hetven könyvet írt. E könyvek közül a legtöbb eredeti szanszkrit szentírásokat tartalmaz az ő angol fordításában, melyekhez magyarázatokot írt. Központokat hozott továbbá létre különböző nagyvárosokban, valamint éttermeket, ahol az érdeklődők megismerkedhettek a *vaiṣṇava* kultúrával és a jó vegetáriánus ételekkel. Prabhupāda úgy gondolta, hogy az emberek a filozófián vitázhatnak ugyan, de az evést és a kultúrát, ahonnan ezek az ételek származnak, biztosan szeretni fogják, azon nem vitatkoznak majd. A Kṛṣṇa-tudatnak a kultúrán keresztüli bemutatása jó módszer arra, hogy azok is megismerhessék, akik nem szívesen mennek be egy templomba.

A városban szükség van templomokra, hogy elérhető legyen az üzenet ott, ahol a legtöbb ember megfordul. De egy nagyvárosban nem lehet megvalósítani

a teljesen önálló életmódot, amely – amennyire a lehetőségek engedik – független a külső hatásoktól. Prabhupāda ezért farmokat hozott létre, s inkább a vidéki életre buzdította híveit, arra, hogy alapítsanak farmközösségeket, és éljenek ott a következő mottó jegyében: „Egyszerű élet, magasszintű gondolkodás”.

Mindezekén túl Prabhupāda létrehozta a Bhaktivedanta Intézetet azzal a céllal, hogy azok a tudósok, professzorok, fizikusok, matematikusok, akik felkeresték, alapítsanak egy intézményt, amely vitába száll a modern tudomány elképzeléseivel, többek között az evolúció és az ősröbbanás elméletével, s azt vizsgálja, hogy fizikailag és matematikailag lehetségesek-e ezek, vagy csupán álomról, vakhitről van szó?

Śrīla Prabhupāda nyolcvankét éves korában elhagyta ezt a világot, s azóta nélküle folytatódik a Kṛṣṇa-tudatos mozgalom. Prabhupāda nemcsak teológus, filozófus és egyházvezető, de jó menedzser is volt. Új formát adott az indiai vallásnak, ami eddig nem volt általános vagy népszerű: az intézményi formát. Nyugaton inkább megszokott az intézményesített vallás – a katolikus egyház, a református egyház és a többi egyházak már régóta ilyen keretek között működnek. Indiában azonban guruk tevékenykedtek, akiknek voltak követőik, de ennek intézménye, jogi egysége, alapítványa nem volt. Bhaktisiddhānta, Prabhupāda lelki tanítómestere kezdte el ennek indiai bevezetését, a Gauḍīya-maṭha nevű intézmény révén. Prabhupāda próbálta meggyőzni istentestvéreit (Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura tanítványait), hogy anyagilag támogassák nyugati utazását, de ők nem ismerték fel az Indián kívüli misszió jelentőségét. Ezt a különleges dolgot Prabhupāda kezdte el. Indiában még ma is elég ritka, hogy egy vallás intézményesített formában létezzen.

Amikor Prabhupāda létrehozta az ISKCON-t, ő volt a vezetője, pár év múlva azonban úgy határozott, hogy az intézmény élére egy irányító testületet állít. 1970-ben megalakította a GBC-t (Governing Body Commission), mely egy nemzetközi irányító testület, és megtanította tanítványainak, hogyan vezessék az intézményt. Prabhupāda GBC-titkárokat jelölt ki arra a feladatra, hogy irányítsák a Kṛṣṇa-tudatot a világ különböző pontjain. Prabhupāda életében tizenkét ilyen területi titkár működött, akik eltávovása után felelős végrehajtókká váltak. Jelenleg körülbelül harmincöt GBC-vezető van. Az ő irányításuk alatt áll a templomok igazgatása, ők felügyelik a jogi ügyeket, és a spirituális élet sztenderdjeit is ők ellenőrzik. A GBC-vezetők évente találkoznak Indiában. Māyāpurban, Nādiában ül össze a tanács, Caitanya születési helyén, ahol a Kṛṣṇa-tudatos mozgalom nemzetközi központja is található. Mivel Prabhupāda személyesen, fizikai mivoltában már nincs jelen, ez a nemzetközi irányító testület vezeti a Kṛṣṇa-tudatos mozgalmat.

1970-ben Prabhupāda egészségügyi okokból visszatért Indiába. Hazautazása nagyon érdekes eseménynek számított, mivel több tucat amerikai tanítványát is magával vitte, azzal a céllal, hogy elindítsa a Kṛṣṇa-tudatos mozgalmat Indiában, annak eredeti származási helyén. Ez nagyon megragadta az indiaiakat, mivel ők azért tanultak és úgy próbálták formálni az életüket, hogy olyanokká váljanak, mint az európaiak, és főleg mint az amerikaiak. Most pedig azt látták, hogy ezek a fiatal amerikai férfiak és nők életmódot változtattak, elhagyták országukat, még a vallásukat is, és Indiába jöttek, hogy azt csinálják, amit az indiaiaknak még a nagyszülei tanítottak. Ez hihetetlen élmény volt számukra, és nagyon erős inspirációt jelentett. Hogyha a külföldiek tudják ezt csinálni, akik kaszton kívüliek, *mlecchák*, akkor ők miért nem teszik?

A Kṛṣṇa-tudat a mai napig él és terjed Indiában. A Caitanya-, Rāmānuja- és Madhva-féle prédikáló missziókat többé-kevésbé mindenki ismeri. Lehet, hogy az indiaiak időközben felvettek különböző rossz szokásokat, de azokról nagyon könnyen lemondanak, és el tudják fogadni a Kṛṣṇa-tudatot, mert számukra természetes, hogy Isten egy személy, és hogy az élőlények Isten szolgálói. Ez a hagyomány a sajátjukként bennük él, hiszen a szülei és a nagyszülei is ennek szellemében éltek. Csak mostanában, körülbelül az utóbbi ötven évben jellemző, hogy a materializmus hatása felerősödött Indiában. Ha indiaiak gyakorolják a Kṛṣṇa-tudatot, az teljesen természetes, azt mindenki elfogadja. De amikor egy nyugati embert látnak, vagy kínaiakat, oroszokat, afrikaiakat, akkor azt az indiaiak nagyon furcsállják, és szégyellik magukat azért, hogy ha a külföldiek képesek gyakorolni a vallásukat, akkor ők miért nem.

## 5.5. Az ISKCON tevékenysége Magyarországon

Magyarországra 1973 körül érkeztek az első Kṛṣṇa-hívők. A kommunizmus alatt csak inkognitóban, titokban jöhettek. Civil ruhában, parókával a fejükön érkeztek, turistának álcázva magukat, s könyveket hoztak és prédikáltak azoknak az embereknek, akikkel találkoztak. 1980-ban, amikor Kanadából Angliába utaztam, néhány ottani hívő megállította a Hungarocamion sofőreit, és könyveket adtak nekik, *Bhagavad-gītákat*, hogy vigyék magukkal és adják oda az ismerőseiknek, barátaiknak.

1984-ben egyházszakadás történt, melynek következtében a hívek egy jelentős csoportja külön vált, és önálló közösséget alapított. Magyarországon közel



félszáz krisnás vált ki, és függetlenedett az egyháztól. Vettek egy kis tanyát Balástyán, amit Nandafalvának neveztek el.<sup>50</sup>

Ez idő tájt hívtak engem Magyarországra, mert valaki megtudta, hogy egy kicsit beszélek magyarul. Akkoriban GBC-felelősként a munkaterületem Anglia, Írország és Skócia volt. De mivel én voltam az egyetlen, aki tudott magyarul, eljöttem. 1986 nyarán utaztam Budapestre, és az ismerősök otthonában tartottunk programokat 1989-ig, a rendszerváltásig.<sup>51</sup> 1989-től azok, akik először kapcsolódtak be a Kṛṣṇa-tudatos mozgalomba, nagy felelősséget vállaltak magukra. Azóta Prabhupāda könyvei már magyar nyelven is olvashatóak. Több központot hoztunk létre Magyarországon: Budapesten, Debrecenben, Egerben, Kecskeméten, Pécsen, Szegeden. Van egy farmunk Somogyvámoson, Krisna-völgyben, főiskolánk<sup>52</sup> pedig Budapesten, az Oktogonon található.

Ezek az intézmények biztosítják a lehetőséget, hogy folytathassuk a missziót, átadhassuk a tanítást azoknak, akik a vaiṣṇavizműst saját vallásukként akarják gyakorolni, valamint azoknak a már hívő embereknek, akik fontosnak tartják megvizsgálni a saját életüket, filozófiájukat és vallásukat abból a szempontból, hogy mentesek-e a nihilista és monista hatásoktól, melyek akadályozzák a vallások természetes fejlődését, a hívek Isten iránti szeretetét és szolgálatát.

---

<sup>50</sup> Magyar Vaisnavák néven, egyesületi formában ők alkotják a hazai krisnások kisebb ágát.

<sup>51</sup> A Magyarországi Krisna-tudatú Hívők közössége (MKTHK) 1989-ben vált hivatalosan bejegyzett egyházzá.

<sup>52</sup> Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola.

## Felhasznált irodalom

Bhaktivedanta, Swami Prabhupāda A. C. 1993–1995: *Śrīmad-Bhāgavatam* (1–9. ének). Stockholm, Bhaktivedanta Book Trust.

Bhaktivedanta, Swami Prabhupāda A. C. 1998: *Caitanya-caritāmṛta*. Stockholm, Bhaktivedanta Book Trust.

Bhaktivedanta, Swami Prabhupāda A. C. 2004: *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*. Stockholm, Bhaktivedanta Book Trust.

# Az indiai társadalom struktúrája

Louis Dumont *Homo  
hierarchicus* című munkája  
alapján

**Aṣṭa Sakhī devī dāśī**  
**(Dr. Szabó Csilla)**

Jelen tanulmányban Louis Dumont francia társadalomkutató 1966-ban megjelent *Homo hierarchicus* című munkájának szakirodalmi előzményeit, kutatási célját, kiindulópontját, struktúráját, elemzési módszerét és eredményeit kíséreljük meg bemutatni. Ennek fényében kitérünk a tudós helyzetére és szerepére, lehetőségeire és korlátaira az ismeretszerzés és ismeretátadás folyamatában.

## 1. Egy 20. századi társadalom- történész: Louis Dumont

Louis Dumont (1911–1998)<sup>1</sup> társadalomtörténészi, antropológusi szemlélete Marcel Mauss tanítványaként formálódott. Dumont tudományos munkássága szempontjából meghatározó jelentőséggel bírt, hogy bár mestere filozófus, teoretikus volt, de a konkrét valóság felé fordult, s azt tanította, hogy csak a tényekkel való szoros kapcsolat viheti előre a szociológiát.<sup>2</sup> A másik fontos tanítás, amely Dumont kutatásainak alappillérvé vált, arra helyezi a hangsúlyt, hogy egy szociológiai meghatározásnak ki kell fejeznie a modern nyugati társadalomban és az archaikus társadalmakban meglévő közöset. E felfogás alapja pedig az emberi nem egysége, egyfajta közös társadalmi tudat. Ily módon vetette el a primitív (civilizálatlan) és civilizált népek szembeállítását, és fogadta el Mauss álláspontját a különbözőképpen civilizált népekről.<sup>3</sup> Mauss kutatásai és eredményei igen közel kerültek egy „egésznek” mint struktúrának a meghatározásához, amelyet Claude Lévi-Strauss korai strukturalizmusa teljesített ki, s amely ily módon ugyancsak komoly hatást gya-

---

<sup>1</sup> A Louis Dumont életrajzára vonatkozó adatokhoz vö. Julliard–Winock 1996: 404–405.

<sup>2</sup> Vö. Louis Dumont 1998: 143.

<sup>3</sup> Dumont 1998: 148–149.

Magát az antropológiát pedig úgy határozta meg Mauss, hogy az az emberi nem egységéről tanúskodik, amelynek tablójához a különbségek megfigyelésére van szükség.

korolt Dumont munkásságára.<sup>4</sup> Ennek nyomán hangsúlyozza ki kutatásaiban azt a megállapítást, miszerint az elvek alakítják az embert társadalmi szereplővé, és az elvek a történelem tárgyai. Tudományos gondolkodásának irányát befolyásolta továbbá a marxizusból való kimozdulás, valamint a demokráciára mint társadalmi berendezkedésre való reflektálás szándéka. Vizsgálódásai kiterjedtek a gazdasági individualizmus ellentmondásaira is, amennyiben azok erősítik az állam beavatkozását, illetve disszonanciákat keltenek a nemzeti ideológiákban. Kutatásaiban India társadalmára specializálódott, s mélyrehatóan tanulmányozta az indiai kasztrendszer természetét.

## 2. A Homo hierarchicus

Louis Dumont *Homo hierarchicus* című munkájának kutatási tárgya az indiai társadalom. E tárgy nem volt új a szerző számára, hiszen két évvel korábbi publikációja (*La Civilisation Indienne et Nous*, 1964) már alapot nyújtott a folytatáshoz. A tárgy mellett a téma is maradt: a nyugati individualizmus alternatívájaként bemutatni a holisztikus indiai társadalmat, mégpedig a társadalomban megnyilvánuló „egész-rész” (közösség-egyén) közötti kölcsönös kapcsolatok elemzésével. Ezután több mint tíz év elteltével (1977–1991) látott napvilágot *Homo equalis* című kétkötetes munkája a demokrácia elvére alapuló nyugati, egyenlőségi társadalomról. Dumont életművének tehát alapkérdésévé vált e két eltérő típusú társadalmi rendszer egyidejű szemlélete, és valamiféle kapcsolat felkutatása. A *Homo hierarchicus* ezen életmű egyik alappillére, amelyben kísérletet tesz egy, a nyugati társadalomtudományok véleménye szerint „hierarchikus” működő társadalom bemutatására.

---

<sup>4</sup> A strukturalizmus megjelenése az egyes társadalomtudományokban, így az antropológiában is elsősorban annak köszönhető, hogy megnövekedett e diszciplínák elméleti érdeklődése önnön tevékenységük iránt. A tudományos vizsgálatok arra irányultak, hogy megpróbálják modellezni a valóság működését. A tapasztalás hagyományosnak tekinthető jellemzői (pl. tett, tapasztalat, érték, választás) helyett ily módon a megismerés más típusú kategóriáira (jel, elem, viszony, sorozat stb.) épültek a megközelítés módszerei. A hangsúly a történeti tapasztalatról áttevődött a történeti érthetőségre.

## 2.1. Szakirodalmi előzmények

A szociológia és az indológia területén már a 19. század utolsó évtizede óta történtek kísérletek az indiai társadalom bemutatására. Francia és angolszász társadalomkutatók egyaránt igyekeztek feltárni a nyugati társadalmi modelltől alapjaiban eltérő kasztrendszer rejtjelmeit, az egyes társadalmi rétegek kapcsolat- és szokásrendszerét. Maga Marcel Mauss volt az indiai társadalom szociológiai megközelítésének egyik úttörője, aki 1897-ben kiadott *Essay on Sacrifice* című munkájában az áldozatvégezés szociológiai elemzését adta. A meghatározó eredményeket felmutató India-kutatók között kell megemlítenünk ezután C. Bouglé<sup>5</sup>, G. Dumézil, A. M. Hocart<sup>6</sup> és M. N. Srinivas<sup>7</sup> nevét, akik a kaszt- és *varna*-rendszer működésébe adtak betekintést, a későbbiek egyben reflektálva, kiegészítve és korrigálva a korábbi kutatási eredményeket. Természetesen a továbbiakban is számos szociológus és antropológus vizsgálta az indiai falusi és városi társadalom jellegzetességeit, s elmondható, hogy e szerteágazó kutatásokból igencsak különböző eredmények születtek.

Dumont szociálandropológusként mintegy húsz évet töltött terepmegfigyeléssel, helyszíni adatgyűjtéssel munkájához. Ismerte és használta is a szakirodalmat, s munkájába szervesen beépítette a korábbi India-kutatások eredményeit. A *Homo hierarchicus* végén részletes válogatott bibliográfiát közöl a társadalomtudományok India-kutatásaira vonatkozóan, melyet korrekt módon kiegészít azoknak a bibliográfiáknak a lajstromával, amelyek teljessé teszik a fellelhető és számottevő szakirodalmi hivatkozásokat.

Dumont sajátos kérdésfeltevése és elemzési szempontja, melyeket alább részletezünk majd, szükségessé tette számára, hogy az India-kutatások mellett az individualizmus és a holizmus klasszikus és modern társadalomfilozófiai szakirodalmát is számba vegye a *Homo hierarchicus* megírásakor. Így találunk részletes leírást többek között Platón, A. Tocqueville, J. J. Rousseau és Polányi Károly szabadság és egyenlőség viszonyáról alkotott nézeteiről.

Ami a szakirodalomhoz való viszonyát illeti, saját megfigyeléseihez képest Dumont hol támaszkodik és megerősíti, hol bírálja és korrigálja elődei leírásait.

---

<sup>5</sup> Bouglé 1908.

<sup>6</sup> Hocart 1938.

<sup>7</sup> Srinivas 1952.

## 2.2. A cél

Dumont már rögtön munkája előszavában felhívja az olvasó figyelmét arra, hogy a kasztrendszer tanulmányozása nemcsak Indiáról szóló ismereteink miatt szükséges, de az általános szociológiai kutatásnak is fontos feladata. Kihangsúlyozza továbbá azt a tényt, hogy mindeddig összesen két francia szerzőtől jelent meg említésre méltóan fontos, e témára vonatkozó munka, ezek is még a 19–20. század fordulóján születtek. A második világháború után megnőtt az angolszász és indiai antropológusok és tudósok érdeklődése a téma iránt, és Dumont fontosnak ítélte a francia társadalomtudományi kutatások ez irányú felzárkózását, fejlődését.<sup>8</sup>

Dumont célja több a kasztrendszer pusztá leírásánál, ismertetésénél. Tudósként része egy társadalomnak, egy kultúrának, amely az indiaival összehasonlítva, alapvetően eltérő értékrend alapján működik. Dumont életművének célja két eltérő modell, az indiai hierarchikus és a nyugati egyenlőségi társadalom összehasonlítása, abból a célból, hogy a különbségek és az esetleges hasonlóságok feltárásával jobban megérthessük saját, azaz nyugati társadalmi helyzetünket, valamint hogy felderíthessük, vajon mai globális világunkban a kettő között milyen interakciók érvényesülnek, és ezek a kapcsolatok milyen módon, milyen irányban befolyásolják magukat a modelleket.<sup>9</sup>

## 2.3. A kiindulópont

A nyugati tudósok India-kutatásainak többsége, központi elvrendszerük tekintetében szembeállítja egymással a nyugati társadalmi rendszert és a kasztrendszert. A kutatók – általában önkényesen – kiemelnek néhány specifikus jellemzőt az indiai társadalom vonatkozásában – pl. emberi jogok tagadása, katonai szellem, nyugati ember számára torz rendszer –, amelyeket anomáliaként értékelnek, s ily módon ezeket automatikusan szembeállítják saját, megszokott társadalmi normáikkal. Hiányosságként róható fel nekik, hogy a kasztrendszert nem intézményként közelítik meg és értelmezik. Az indiai társadalomra vonatkozó etnológiai, antropológiai kutatások általános hozzáállásáról elmondható, hogy „primitív” vagy „archaikus” társadalomként kezelik és írják le vizsgálati tárgyukat.

---

<sup>8</sup> Dumont 1986: 7 (a továbbiakban: HH).

<sup>9</sup> HH 294–301.

Dumont merőben új alapokra helyezi kutatásait. Kilép a globális és lineáris emberiségfejlődés vizsgálatának értékrendjéből, eltávolítja magától mint nyugati gondolkodótól az indiai társadalmi modellt, és oly módon kívánja vizsgálni a kasztrendszer, mint amely teljesen kívül áll a nyugati rendszeren, amelyhez egyébként maga mint szemlélő is tartozik.<sup>10</sup>

Dumont nem a nyugati értékrendhez kíván viszonyítani. A vizsgálatot a morális és politikai egyenlőségelv természetének, hatásainak, megvalósítási feltételeinek megértése szempontjából tartja fontosnak. Nem önmagában, hiszen ezek a kérdések érintik a nyugati társadalmat is. Feltárásuktól azt várja, hogy így a nyugati társadalmi problémákra vonatkoztatva is könnyebben megérthetjük majd e kérdéseket. Az ehhez szükséges kiindulópont a saját, nyugati értékek feladása (melyek magukban foglalják, hogy az ember az Emberi Jogok Nyilatkozatától kezdve létezik), majd ezt követően intellektuális kísérlet más értékek megértésére. Dumont már munkája elején kihangsúlyozza, hogy amennyiben elutasítjuk ezt a kiindulópontot, teljesen haszontalanná, sőt, lehetetlenné válik a rendszer megértésére tett próbálkozásunk.<sup>11</sup>

## 2.4. Struktúra és egységek

### 2.4.1. A hierarchikus társadalom elméleti megközelítésének akadályai és lehetőségei

A *Homo hierarchicus* bevezetőjében Dumont elméleti bázist ad témájához, melynek célja, hogy elvezesse az olvasót a hierarchikus társadalom elméleti modelljéhez.

Az individuumot középpontba állító modern nyugati gondolkodásmódban egyre mélyebb problémát jelent egyén és közösség viszonyának tisztázása, és ily módon egyre komolyabb szerepet kapnak azok a diszciplínák – szociológia, antropológia –, amelyek a gyakorlatban térképezik fel és analizálják ennek működési mechanizmusait. Dumont kihangsúlyozza a szociológia tudományának két kardinalis elvét, az egyenlőség és szabadság kérdését, melyek meghatározóak az individuum mint a globális társadalmi rendszer, az emberiség „alkotóeleme” szempontjából. A szociológia feladatát épp az ember társadalmi természetének

---

<sup>10</sup> HH 14.

<sup>11</sup> HH 15.

felfogásában határozza meg.<sup>12</sup> Kihangsúlyozza továbbá azt a tudománytörténeti tényt is, hogy az ókori filozófusok nem választották szét az ember kollektív aspektusát a többitől. Azaz számukra az ember attól ember, mert egy közösség tagja, amely éppannyira társadalmi, mint politikai szervezet.<sup>13</sup> Platón *Államában* például a hangsúly a társadalomra mint egészre, s az emberre, mint kollektív lényre esik. Az eszmény a társadalom szervezetében értelmeződik, amely feltételezi egyben a hierarchiát is, és természetesen elfogadott, hogy az egyes ember aláveti saját helyzetét az általános rendnek.<sup>14</sup> A szociológia azonban a modern társadalmat vizsgáló tudomány, mely modern társadalomban az emberi lét egyenlővé válik az individuális emberi léttel, s ez képezi mindennek a mértékét. A társadalom szerepe eszközzé redukálódik, s egy olyan önálló szubsztanciát jelöl, amely nem akadályozhatja az egyének szabadságát és egyenlőségét.<sup>15</sup>

A szabadság és egyenlőség eszméje attól kezdve merül fel, amint az embert individuumként kezeljük.<sup>16</sup> Dumont két klasszikus teoretikust emel ki e témával kapcsolatban: Jean-Jacques Rousseau-t és Alexis de Tocqueville-t. Rousseau a szabadságot az ember elidegeníthetetlen jogának tekintette, ám nézete szerint az egyenlőtlenség elkerülhetetlen. Tocqueville a demokrácia értelmezése szempontjából vizsgálta egyenlőség és szabadság kérdését. Arra a következtetésre jutott, hogy a feltételek, helyzetek és jogok alapján különféle definíciók születnek. Amíg az angol forradalom szülte demokráciában a szabadság jelentette az egyenlőséget, addig az amerikai örökölte a szabadságot és nagymértékben fejlesztette az egyenlőséget, a francia pedig kizárólag egyenlőségről beszélt. A szabadság problémájával kapcsolatban is más-más megfigyeléseket tett. Amíg Franciaországban szétvált a vallásos ember és a szabadságszerető ember, addig az Egyesült Államokban működik a kapcsolat a vallás és a szabadság szelleme között. Véggkövetkeztetésében pedig kijelenti, hogy az ember nem birtokolhat egyidejűleg tökéletesen vallási függetlenséget és politikai szabadságot, tehát a vallás és a politika területének szét kell válnia.<sup>17</sup> Ami az individualizmus kérdé-

---

<sup>12</sup> HH 18.

<sup>13</sup> HH 20.

<sup>14</sup> HH 22–23.

<sup>15</sup> Dumont megállapítását azzal egészíti ki, hogy a modern társadalomban a nemzet jelenik meg kollektív individuumként, amely akarattal és kapcsolatokkal rendelkezik (HH 23).

<sup>16</sup> Mivel az emberi természet minden egyes emberben létezik, ebből adódóan minden egyes embernek szabadnak kell lennie, és minden ember egyenlő.

<sup>17</sup> HH 27–29.



sét illeti, ugyancsak új, demokráciából eredő eszményről van szó, mely korábban ismeretlen volt. Jellemzője, hogy az egyén izoláltan cselekszik, és kifejezi akarátát, csak a közeljövő érdekli, és ritkán hajlandó feláldozni magát. A társadalmi rétegek közelednek egymáshoz és keverednek.

Dumont fontosnak tartja e megállapítások ismertetését, hiszen azok jelentős hatást gyakoroltak a modern nyugati egyén- és társadalomkép formálódására. Éppen itt lát torzulást, amely befolyásolja az indiai társadalom megközelítését is. Dumont kimondja, hogy az egyén tekintetében nemcsak elvek, de értékek birtoklását is számításba kell vennünk, amely elvek és értékek elkerülhetetlenül rendelkeznek bizonyos fajta hierarchiával a társadalmi életben. Ez a hierarchia teljesen független mind a természetes egyenlőtlenségektől, mind a hatalommegosztástól. Előjáróban hozzát teszi ehhez, hogy az indiai társadalom esetében eredendően nem áll fenn kapcsolat a hierarchia és a hatalom között, az egyenlőség eszméje pedig mesterséges képződmény ebben az aspektusban. A hierarchia természetes funkciója az, hogy egybefoglalja a társadalmi szereplőket, a társadalmi kategóriákat.<sup>18</sup>

Dumont véleménye szerint a hierarchia modern tagadása alapvető akadályát képezi a kasztrendszer megértésének.<sup>19</sup> Amennyiben viszont a megértés a cél, fel kell adnunk ideális vagy éppen divatos, saját rendszerünkre jellemző társadalmi normáinkat, s nem az ehhez való viszonyítás alapján, hanem önnön fejlődésének útját kísérve kell feltárnunk a más elveken és értékeken nyugvó társadalmi modelleket.

#### 2.4.2. A kasztrendszer leírásának tudománytörténete

A „kaszt” szóról mindenekelőtt tudnunk kell, hogy spanyol illetve portugál eredetű.<sup>20</sup> Jelentése: „valami, ami nem kevert”. A spanyolok faji értelemben használták a kifejezést, majd a portugálok alkalmazták Indiában a 15. század közepétől.<sup>21</sup> Maguk az indiaiak más kifejezést (*varṇa*) használtak társadalmi csoportjaik megjelölésére, melyről később lesz szó bővebben. Ily módon elmondható, hogy a társadalomtudományi diszciplínák – legyen szó akár történelemtől, indológiáról vagy szoci-

---

<sup>18</sup> HH 34.

<sup>19</sup> HH 35.

<sup>20</sup> A kifejezés a latin *castus* szóból ered.

<sup>21</sup> Az angol nyelvben emberi faj értelemben bukkant fel először a kifejezés a 16. század közepén. Az indiaiakra a 17. század elejétől alkalmazták. Mind az angol, mind a francia nyelv a kasztot népcsoport, osztály értelemben használja (HH 36–38).

ológiáról – már kezdettől fogva egy olyan kifejezést alkalmaztak vizsgálataikban, mely az indiai társadalmi modell szempontjából mesterséges volt.

A tudománytörténetben igen eltérő megközelítési módokat találunk a kasztrendszerrel kapcsolatban. Dumont alapvetően három csoportra osztja a nyugati interpretációkat: 1) Magyarázó attitűdök. Ezek a napjainkban is előforduló megközelítésmódok vagy voluntarista hangvételűek, melyek a *brāhmaṇák* privilegiált helyzetére helyezik a hangsúlyt, vagy bizonyos jellemvonások, például a rendi elkülönülés extrém fejlődésének eredményét látják e modellben, s másodrangúnak ítélik a kasztok vallási aspektusát, vagy történeti magyarázatok után kutatnak, mint például az indoeurópai vagy dravida magyarázat, a faji vagy a diffuzionista magyarázat.<sup>22</sup> 2) Leíró attitűd. Ez a megközelítésmód a 20. század előtt érvényesült. 3) Szociológiai és helyszíni antropológiai megfigyelések. Ezek különösen a második világháború után szaporodtak meg. Tárgyuk általában nem maga a kasztrendszer, hanem annak egy-egy aspektusa, s gyakran alkalmaznak összehasonlítást a Nyugattal. Általában nem adnak magyarázatot a hierarchia megértésére, s gyakran bocsátkoznak a kasztrendszer eredetét illető spekulációkba.<sup>23</sup>

### 2.4.3. A kaszt mint struktúra

A társadalomtudományok rendszerként beszélnek a kasztokról, ám abban igen különbözőek a vélemények, hogy mi a lényege annak a struktúrának, amely rendszerré szervezi a kasztokat. Dumont mindenekelőtt arra hívja fel a figyelmet, hogy India meghatározatlan számú kisebb földrajzi területből áll, s az egyes földrajzilag behatárolható területeken más és más kritériumok alapján szerveződő kasztrendszerek működnek. Különbözik a számuk, az elnevezésük, a funkciójuk, más a hierarchia kritériumainak fejlődése, és más a jogrendszerük is. A kasztrendszerek mellett pedig ott találjuk az érinthetetlenek csoportját, akiknek hierarchiában elfoglalt helye megint csak régióként változó.<sup>24</sup> A helyzetet bonyolítja továbbá az a fentebb említett tény, hogy maga a 'kaszt' szó mesterséges fogalom az indiai társadalom szempontjából, és maguk az indiaiak relatívan használják, értelmezik önmagukra nézve. Ha például egy indiai személyt kaszt-

---

<sup>22</sup> HH 38–45.

<sup>23</sup> HH 47–49.

<sup>24</sup> HH 51–52.

beli hovatartozásáról kérdezzük, vagy valamelyik *varṇa* nevét fogja említeni, vagy egy kasztét, vagy egy alkasztét, vagy egy nagycsaládét.<sup>25</sup> Ebben az alap helyzetben kell tehát a kutatónak megtalálnia azokat a kritériumokat, melyek a sokféle eltérés ellenére rendszerbe, struktúrába szervezik a társadalmat.

Dumont szerint a kaszt mint csoport egyfajta hangulatot képvisel, mely különböző rendekből tevődik össze. A szakirodalom megoszlik annak kérdésében, hogy vajon az alkasztok – amelyek rendelkeznek azokkal a legfontosabb tulajdonságokkal, melyek a kasztot jellemzik – tömörülnek kaszttá,<sup>26</sup> vagy a kaszt bontható további alkasztokra, melyekben bizonyos kritériumok – például a különböző alkasztok közötti házasodás – már nem olyan merevek.<sup>27</sup> Tovább csoportosítva a szakirodalmi eredményeket láthatjuk, hogy alapvetően kétféle értelmezés létezik a kasztrendszerre vonatkozóan. Egyfelől az empirikus értelmezés, amely meghatározott területen működő konkrét kasztokat vizsgál, illetve e kasztokon belüli és kasztok közötti individuális és kollektív kapcsolatokat. Másfelől az ideologikus értelmezés, amely pán-indiai intézményként beszél a kasztokról, melyek elvek és értékek formális rendszerét alkotják, s melyen keresztül nem csupán a családi kapcsolatok tárthatók fel, de a hindu jog, vagy a különböző kasztok kölcsönös alá- és fölérendeltsége is vizsgálható.<sup>28</sup>

Dumont álláspontja szerint nem érdemes az egységreszek felől megközelíteni a kérdést. A rendszer szempontját tartja alapra érdemesnek, mert annak elrendezése szilárd, míg az elemek változhatnak.<sup>29</sup> Hangsúlyozza, hogy struktúráról akkor van értelme beszélni, ha kapcsolatrendszerrel, és nem alkotóelemek rendszerével hozzuk összefüggésbe. Ami a kasztrendszerben biztosan megállapítható: egyfajta lineáris rend a legmagasabbtól a legalacsonyabbig, azaz minden kaszt felülmúlja az öt megelőzőt és magasabbrendű annál.<sup>30</sup> A kérdés már csak az, mi hozza létre és tartja fenn ezt a lineáris rendet.

Dumont álláspontja Célestin Bouglé század eleji szociológus véleményére épül. Bouglé szerint a kasztrendszert öröklődő csoportok alkotják, melyek egyszerre meg-

---

<sup>25</sup> HH 87.

<sup>26</sup> E nézetet képviseli többek között Émile Senart (*Castes dans l'Inde*. Paris, 1894) és Irawati Karve (*Hindu Society*. Poona, 1961).

<sup>27</sup> E nézet képviselője például E. A. H. Blunt (*The Caste System of Northern India with Special Reference to the United Provinces of Agra and Oudh*. London, 1931).

<sup>28</sup> HH 53–55.

<sup>29</sup> HH 52.

<sup>30</sup> HH 59–61.

különböztettek és összekapcsoltak. Az elkülönülés alapja az úgynevezett „tisztaság” és „kevertség” ellentéte, s ez a szempont válik végső soron a kapcsolatok alapjává is. Ezen belül beszélhetünk a hierarchia fokozata szerinti kapcsolatról (amelyben a tisztaság magasabb rendű a kevertségnél), illetve a munkamegosztás és az ebből adódó kölcsönös függőség szerinti kapcsolatról. Összegezve e megállapításokat elmondhatjuk, hogy a közösség mint egész a tisztaság és a kevertség szükségszerű egymásmellettségén alapul, és a kettő ellentéte alapján hierarchizálódik.<sup>31</sup>

Ami a tisztaság és kevertség kategóriáját illeti, mindenképpen egy részletesen kifejtendő kérdéskörrel van szó, mely specifikus jellemzője az indiai társadalomnak. Maga Dumont is ezt nevezi meg a társadalmi struktúra egyik alapvető alakító tényezőjeként.<sup>32</sup> A „tisztaság-tisztátalanság” kérdése több vonatkozásban is megjelenik a kasztrendszerben. Az ellentétpár vonatkozik egyrészt a kaszton belüliek és kaszton kívüliek (úgynevezett *caṇḍālák*) megkülönböztetésére. A tisztátalanság<sup>33</sup> ezzel egybevégezően vonatkozik a tisztátalannak számító munkákra, például a halott állatok bőrének feldolgozására. Másfelől vonatkozik a nem vegetáriánus életmódra. Harmadrészt beszélhetünk folytonos és ideiglenes tisztátalanságról. A szülő nő, a haját vágó személy, az étkező *brāhmaṇa*, a családtagját gyászoló bizonyos ideig számít csak tisztátalannak, amely állapot megfelelő módon, általában fürdés útján megszűnik. A folytonos tisztátalanság csoportjába foglalkozásuk miatt sorolhatók bizonyos személyek, például a bábaasszony vagy a fodrász. Emellett vannak olyan társadalmi funkciók, foglalkozások, amelyek képviselői soha nem szennyeződnek be – ilyen a király –, vagy bizonyos ideiglenes tisztátalansági állapotok nem vonatkoznak rájuk – például a *brahmacāri*<sup>34</sup> nem lesz tisztátalan szülei halálakor, a papok nem szennyeződnek be, ha halotti ceremóniát tartanak. Nehézséget jelent ugyanakkor a rendszerezés szempontjából, hogy egyes kasztok minősége, társadalmi szerepe régióként változhat. Másfelől számításba kell vennünk, hogy nem csak e kritérium hozhat létre választóvonalakat az egyes kasztok között.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> HH 64–65.

<sup>32</sup> Dumont hangsúlyozni kívánja mindemellett, hogy nem ez az egyetlen ok (HH 67).

<sup>33</sup> Az angol nyelv gyakran használja szinonimaként az érinthetlenség fogalmát.

<sup>34</sup> A négy életrend közül a *brahmacārik* cölibátusban élő, általában tanuló korú fiúk, férfiak.

<sup>35</sup> Például a *brāhmaṇák* kasztja tisztának számít abból a szempontból, hogy vegetáriánus, és abból a szempontból is, hogy nem engedi az özvegyek újraházasodását. A *caṇḍālák* kasztja ezekből a szempontokból tisztátalan. E két kaszt között azonban előfordulhat egy olyan kaszt is, amelyik vegetáriánus ugyan, de elfogadja az özvegyek újbóli házasságát (HH 80–81).

A fenti példák alapján Dumont végül is megállapítja, hogy a tisztaság elvén alapuló megkülönböztetés mindenképpen megalapozza a társadalmi helyzetet, s a társadalmi rendben elfoglalt hely összefügg a tisztaság mértékével.<sup>36</sup> Dumont fontosnak tartja annak hangsúlyozását, hogy a tisztaság/tisztátalanság kritériumai vallási megfontolásból fakadnak. E struktúra-rendező elvet egészen Manu törvénykönyvéig visszavezeti, mely a hindu szentírások, a Védák alapján megadja az emberi társadalom működésének normarendszerét.

#### 2.4.4. A varṇák hierarchiája

Az indiai társadalmat szervező struktúra vizsgálata után Dumont a hierarchiát, azaz a társadalmi autoritási rendszer szisztematikus beosztását veszi nagytitkos alá. Előjáróban megállapítja, hogy India esetében nem beszélhetünk a kaszttok hierarchiájáról anélkül, hogy ne vennénk figyelembe a kérdés vallási aspektusait, vallási értékeit. A kasztrendszer esetében ez az úgynevezett *varṇák* ismeretét is jelenti.<sup>37</sup>

A tisztaság/tisztátalanság kritériuma melletti másik hagyományos struktúra-rendező elv az indiai társadalomban a *varṇák* intézménye. A négy *varṇa* a következő: *brāhmaṇák* (papság mint értelmiség), *kṣatriyák* (köztisztviselők, vezetők, harcosok), *vaiśyák* (kereskedők, állattartók, földbirtokosok), *śūdrák* (kézművesek, munkások, szolgák). A kaszton kívüli *caṇḍālák* nem tartoznak egyik *varṇához* sem. A *varṇák* hierarchiája dichotómiák sorozatából épül fel, melyek a következők: 1) A négy *varṇa* együttese két részre osztható: az első három *varṇa* tagjai lelki avatásban részesülnek, így „kétszer születettek” válnak, míg a *śūdrák* nem kaphatnak avatást. 2) A kétszer születettek is két csoportra oszlanak: a *vaiśyák* és a *kṣatriyák* felajánlhatnak vallási áldozatot, a *brāhmaṇák* viszont nemcsak felajánlhatnak, de erre egyedül jogosultként végre is hajthatnak áldozatokat. A *brāhmaṇák* privilégiuma a tanítás és az adományok elfogadása is. Nem büntethetők, és nem adóznak.

A *varṇák* ismertetésénél Dumont megállapítja, hogy a nyugati kultúrával elentétben a spirituális hatalom felsőbbrendűsége politikailag soha nem fejlődött ki, azaz teljesen elkülönül egymástól a lelki-spirituális hatalom és a világi-anya-

---

<sup>36</sup> Természetesen továbbra sem csak higiéniai tisztaságról van szó.

<sup>37</sup> HH 93.

gi hatalom.<sup>38</sup> Más kutatók ezzel ellentétes véleményét, mely szerint megegyezés figyelhető meg a hatalommegosztás és a társadalmi-vallási helyzet között, úgy indokolja, hogy szerzőik kívülről szemlélik a társadalmi helyzetek fokozatait.

A hierarchia megfigyelésénél Dumont fontosnak tartja megemlíteni, hogy a kasztokra jellemző mentalitásban és tettekben gyakran keverednek a szokásjogok és a törvények, ami igaz ugyan, hogy meghatároz bizonyos hatalmi viszonyokat, de mégsem tartozik a hierarchia elvéhez, még akkor sem, ha esetleg évszázadok óta a hierarchia megnyilvánulásaként fogadják el. Ilyen szokásjog például az, hogy az egyes kasztok és alkasztok kitől milyen élelmiszert fogadhatnak vagy nem fogadhatnak el.<sup>39</sup>

#### 2.4.5. A munkamegosztás szerepe

A kasztrendszer megfelel egyfajta specializációnak, amely a csoportok kölcsönös függését eredményezi. A munkamegosztás elválasztja ugyan egymástól a csoportokat, de az elkülönülés lényege a közösségi szükséglet. Dumont kihangsúlyozza, hogy a kasztrendszer nem egyszerűen és nem tisztán csak foglalkozási rendszer. A kasztok elnevezése utalhat ugyan valamely foglalkozásra, de utalhat etnikumra vagy osztályra is. A kasztok elkülönülésében a foglalkozás csak az egyik, noha markáns kategória, bár inkább külső, mint valós megjelölés. Gyakran tapasztalhatjuk például, hogy egy kaszt tagjai nem azt a foglalkozást űzik, melyre a kaszt elnevezése utal.<sup>40</sup>

A cél elsősorban az egység, a közösség rendszerének fenntartása, s ezen belül a gondoskodás minden egyes tag létfenntartásáról, társadalmi funkciójának megfelelően. Hiszen maguk a szükségletek a különböző kasztok funkcióiból adódnak. Gazdasági szempontból egyfajta faluközösségként működik a rendszer, amelyben a kapcsolatok többsége személyes, termények és szolgáltatások közvetlen cseréje zajlik, s amely védelmet nyújt a szegényeknek.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> HH 100.

<sup>39</sup> HH 103–115.

<sup>40</sup> Uttar Pradesh államban például a *kahār* kasztban halászokat, vízszállítókat, asszonyok szolgálóit egyaránt találunk (HH 126).

<sup>41</sup> A falvakban működő, kasztok együtteséből álló szolgáltatási és vízszolgáltatási rendszer neve dzsadszmáni-rendszer (a szanszkrit *yajamāna* szóból, HH 128).

## 2.4.6. Házassági kapcsolatok

A házassági szokások is kapcsolatban állnak a kasztok elkülönülésével és a társadalmi hierarchiával. A házassági kapcsolat leggyakrabban endogám jellegű, azaz kaszton – csoporton – belüli. Ily módon a kaszt biztosítja saját reprodukcióját. Ez természetesen nem zárja ki teljesen a kasztok közötti házassági kapcsolatokat, vagyis az úgynevezett hypergámiát, például amikor egy család adományba adja a lányát egy *brāhmaṇának*, s így a lány magasabb osztályhoz tartozó férfihez megy feleségül. Mégis gyakoribb jelenség az endogámia, amely tovább erősíti az amúgy is több kritérium alapján elkülönülő csoportok izolációját.

Dumont említést tesz a házassági szokások klasszikus eredetéről, amely Manu törvényei alapján szabályozta a *varṇák* ebbéli kötelességeit. Manu törvényei a kétszer született *varṇák* számára engedi a *varṇák* közötti házasságot,<sup>42</sup> nem ajánlja viszont *sūdra* asszony házasságát *brāhmaṇával* vagy *kṣatriyával*, mert ez az egész családot lehúzza a *sūdrák* szintjére.

## 2.4.7. Táplálkozási szokások

Az étkezés legmagasabb rendű formája az indiai társadalomban a vegetarianizmus, s ez a mai napig alapvető szokás maradt. A vegetarianizmus *dharma* szerinti, azaz vallási kötelesség, és a magasrendű civilizáció ismérve. Hagyományosan a *kṣatriyáknak* engedélyezett volt a húsevés, azoknak az állatoknak az elfogyasztása, melyeket vadászat során ejtettek el. Igaz ugyan, hogy a védikus Indiában nagy tere volt az állattenyésztésnek, de állatot kizárólag csak áldozati célból öltek. Manu törvényei az áldozatban felajánlott állat elpusztítását nem számítják ölésnek.<sup>43</sup>

Az úgynevezett *ahimsā*, vagyis erőszaknélküliség elve újabb keletű, a buddhizmus és a dzsainizmus hatására terjedt el. Dumont ennek okát abban látja, hogy amikor a társadalom csoportjai *varṇákból* kasztokká alakultak, az *ahimsā* elve váltotta fel a bráhmanikus áldozati értékeket.<sup>44</sup> Dumont megállapítása szerint az *ahimsā* az önmegtartóztatás egyik jele, s a húsevés tilalma mellett más jellemzői is vannak, például az alkoholtilalom.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Az *anuloma* házasságban a férj magasabb kaszt tagja, mint a feleség, a *pratiloma* házasságban a férj alacsonyabb kasztból származik feleségénél.

<sup>43</sup> HH 187–189.

<sup>44</sup> HH 191.

<sup>45</sup> HH 188–190.

#### 2.4.8. A hatalom

Manu tradicionális törvényei szerint egy társadalomban a király rendelkezik a felségjoggal és a bírói hatalommal, a *brāhmaṇák* pedig a jogi hatalommal. Maguk a kasztok többnyire rendelkeznek saját önkormányzattal, amely alapvetően két funkciót lát el: egyrészt a belső viták rendezését, másrészt a kasztok közötti kommunikációt. A kasztok kormányzása többségi tekintélyre épül, és egy testület, az úgynevezett *pañcayat* irányítja. A felsőbb kasztoknál nincs testületi irányítás, hanem a hatalom megoszlik, és a közvélemény gyakorolja.

A király felső tekintélyt gyakorol a kasztok esetében, és előfordul, hogy közvetlenül is beavatkozik egy kaszt hierarchiájába, hogy megreformálja azt, vagy hogy bizonyos kasztok/alkasztok helyzetét megerősítse. Joga van ahhoz is, hogy valakit áthelyezzen egyik kasztból a másikba.

Dumont megemlíti, hogy bár a királyi hatalom és a kasztok belső hatalmi hierarchiája is a *dharmára*, azaz a vallási kötelességekre épül, ezek mellett működik még egy tisztán spirituális hatalom is a társadalomban, mely a *brāhmaṇa* vagy a *guru* személyében összpontosul.<sup>46</sup>

#### 2.4.9. A lemondás elve

Az indiai társadalomban tanúi lehetünk egy sajátos elv, a lemondás elve működésének, mely hatással van a társadalmi modell hierarchiájára is. A közösség tagjainak lehetőségük nyílik arra, hogy az úgynevezett lemondottak rendjébe lépjenek, ami tömören azt jelenti, hogy lemondanak azokról a szerepekről, melyek az emberhez mint társadalmi szereplőhöz tartoznak. Ily módon „kilépnek” a társadalomból, és kvázi társadalmi halottaknak tekinthetők. Dumont véleménye szerint a lemondás nem egy tisztán kulturális intézmény, hanem inkább egy igen fontos társadalmi csoport, a vallási közösség terméke. Vallási közösségnek minősíti azt a vallási csoportot, mely elsődlegesen azonos üdvtanokat valló lemondottakból áll, másodlagosan pedig azokból a világi szimpatizánsokból, akik közül mindenki elfogad egy lemondott rendbeli lelki vezetőt vagy gurut.<sup>47</sup> A hierarchia szempontjából ezek a lemondott személyek mintegy hierarchián kívülivé válnak, kapcsolatuk a társadalom tagjaival a társadalmi szerepmegosztás, struktúra szempontjából minimális.

---

<sup>46</sup> HH 214–216.

<sup>47</sup> HH 235–238.



## 2.4.10. A struktúra fejlődési iránya

Munkája zárásaként Dumont megpróbál egy jövőképet festeni az indiai társadalmi struktúra sorsára vonatkozóan. Felhívja olvasói figyelmét arra, hogy a fejlődés irányát kutatva nem a társadalom változására kell rákérdeznünk, hanem a társadalomban végbemenő változásokra. Melyek a jelenben megfigyelhető legfontosabb változások, és mi motiválja őket?<sup>48</sup>

A társadalmi struktúrában végbemenő változások általános oka a modernizáció megjelenése. E modernizáció része például a liberalizmus, az urbanizáció, a gazdasági fejlődés. A modernizáció nyomán tettenérhető alapvető változásokat szemlélhetjük egyfelől ideológiai, másfelől empirikus síkon. Ideológiai síkon megemlíthetjük a jogi és politikai egyenlőség megjelenését, bár ez nem hatott az általános hierarchia változásának irányába. Megfigyelhető bizonyos fajta vallási modernizáció (neo-hinduizmus), amely értékrendbeli reformokat indukált, például jelentősen tompította az érinthetelenség kérdését. A városok kialakulásával új foglalkozások jelentek meg, s ez tovább gyengítette a kasztok foglalkozási szeparációját. Ugyanakkor a városokba költözők megtartották kaszttudatukat, új kasztokat alakítottak, szolidaritás jellemzi őket. Megfigyelhető, hogy az endogámia elve stabil, viszont a tisztátalanság fogalma egyre relatívabbá válik. Ugyancsak gyengül a kasztok területi határa. Antibráhmanikus tendenciák jelentek meg, és bizonyos kasztok már nem alkalmaznak bráhmanákat papokként.<sup>49</sup>

Az indiai társadalom toleránsan viszonyul azokhoz a magatartásformákhoz, amelyek nem tradicionális elveken alapulnak. Kérdés persze a Kelet és Nyugat közötti egyre intenzívebb interakció minősége, s hogy vajon a modernitás képes-e felülkerekedni a hagyományokon. Dumond összehasonlításában a két különböző, hierarchikus és egyenlőségi társadalmi modell közötti alapvető különbségek három pontban ragadhatóak meg: 1) a többség képviseletében, 2) a társadalom egészében, és 3) az individuumban („kollektív ember” és „individuais ember”). Az indiai kasztrendszer specifikus jellemzőjeként pedig megemlíti a státus és a hatalom elválasztását, valamint a kölcsönös függőség és szeparáció együttes jelenlétét és egyidejű működését.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> E kérdésekre válaszolva Dumont többek között G. S. Ghurye: *Caste and Race in India* (London, 1932) és I. P. Desai – Y. B. Damle: *A Note on Change in the Caste* (1954) című munkáit használja forrásként.

<sup>49</sup> HH 282–291.

<sup>50</sup> HH 295.

## 2.5. Módszer

Dumont a kutatásban és a feldolgozásban használt módszerét aláveti munkája céljának, melyet korábban már ismertettünk. A módszer egyik összetevője elmélet és tapasztalat párhuzamossága. Dumont fontosnak tartja a korábban született elméletek ismertetését, összevetését, illetve egy társadalmi elméleti modell képeinek megrajzolását. Elengedhetetlennek tartja azonban, hogy e modell gyakorlati, tapasztalati megfigyelésekre támaszkodjon. Megemlíti nyitott kérdéseket, ellentmondásokat is, és jelzi, ha a tudomány álláspontja még nem kellően bizonyított, vagy még nem talált végső megoldásra. Gyakran él a szakirodalmi kritika eszközével, amennyiben azok téves következtetéseket vontak le, vagy hiányosak a tapasztalati megfigyelés terén. Ugyanakkor támaszkodik azokra a szakirodalmi munkákra, melyek eredményét érvényesnek tekinti.

Dumont kiindulópontja és végcélja is egyfajta párbeszéd kialakítása a nyugati és az indiai mint keleti társadalmi modell, és az ezt kialakító értékrend, gondolkodásmód között. Az indiai társadalmi modell vizsgálatakor főképpen a specifikumok kiemelésére koncentrálnak, de nem azzal a céllal, hogy különbséget tegyen vagy távolítsa a nyugati modellhez képest. Egyrészt meg akarja ragadni magának a modellnek a központi mozgatórugóit, másrészt reménykedik abban, hogy mindezek segítenek majd megérteni, vagy akár kiegészítő válaszokat adni a saját, nyugati társadalmi működésben érzékelt változásokra, torzulásokra. Feldolgozásában Dumont nem elégszik meg egy pusztán helyzetleírással. A társadalmi struktúrát érintő szinte minden egyes kérdésnél – legyen szó akár táplálkozási, házassági szokásokról, a tisztaság elvárásáról vagy foglalkozási hierarchiáról –, igyekszik megkeresni a tapasztalt kép eredetét. Így jut el minden esetben a Védákhoz és a Védák részeit képező Manu-törvényekhez, melyek meghatározzák egy hierarchikus társadalom modelljének normáit.

## 2.6. Eredmény

Dumont kiindulópontja és hipotézise szerint egy saját értékrendünktől és tapasztalatunktól eltérő társadalmi modell vizsgálatakor el kell vonatkoztatnunk saját kultúránktól, és fel kell hagynunk saját normarendszerünk mérceként való alkalmazásától. Munkájában így módon Dumont nem arra kíváncsi, hogy vajon az indiai társadalmi modell milyen hátrányokkal és „fejletlenségekkel” rendelkezik a nyugati társadalmakhoz képest. Társadalomtudós kollégáihoz hasonlóan le-

írást ad a kasztrendszeréről, kiemelve a kasztrendszer struktúráját és hierarchiáját befolyásoló főbb elemeket, de mindezt azzal a céllal teszi, hogy megtalálja e tényezők eredetét, hogy felfedezze azt az elvrendszert, amely meghatározza társadalom és egyén kapcsolatát, helyzetét és szerepét. Dumont munkájának kiindulópontja, leírási módszere sajátos úton vezeti az olvasót a végkifejletig, melynek célja a Nyugati ember, a *homo aequalis*, az egyenlőségi társadalom megértése.

Dumont kutatói gondolkodásmódjának különleges volta abból az antropológusi attitűdből fakad, mely elfogadja, természetesnek veszi a kultúrák sokféleségét, különböző értékvilágokkal és világképekkel együtt. Mint egy nyugati társadalomhoz tartozó egyént, természetszerűleg foglalkoztatják a saját társadalmára vonatkozó kérdések, melyek tanulmányozása azonban nem mindig ad biztos választ, vagy ígér megnyugtató megoldásokat. Dumont bízik abban, hogy egy teljesen más normarendszerű társadalom struktúrájának vizsgálata ellentétként segíthet megérteni saját helyzetünket, és adott esetben kínálhat megoldásokat olyan kérdésekre, melyek a rendszeren belül esetleg zsákutcába kerültek. Dumont módszere segít kikerülni saját normarendszerünkből, és megkísérli, hogy ebből a külső perspektívából nézzünk majd rá saját társadalmi világunkra a folytatás, a *Homo aequalis* olvasásakor.

### **3. Az örök dilemma: a tudós objektivitása és szubjektivitása**

A világi tudományok, diszciplínák szinte születésük pillanatától, időről időre felvetik azt a kérdést, vajon hogyan és milyen mértékben lehet és szükséges távolságot teremteni a kutató és a kutatás tárgya között ahhoz, hogy megvalósuljon az ily módon szerzett tudás objektivitása. A tapasztalati megfigyeléseken alapuló nyugati tudományok hitelessége ugyanis egyfajta objektivitás követelményére épül. A társadalomtudományok egyes diszciplínáit, így a szociológiát vagy az antropológiát, többek között épp e követelmény hívta életre. Kutatóik megpróbálnak olyan módszerekkel dolgozni, melyek háttérbe szorítják saját perspektívájukat. Kérdés azonban, vajon az eredmények csoportosítása és értékelése során mennyire érvényesülhet ez a törekvés.

Dumont határozott álláspontot képvisel e kérdésben, melynek követelményét nemcsak önmagától mint kutatótól, de az olvasótól is elvárja. El kell felejtünk nyugati normarendszerünket ahhoz, hogy megérthessünk egy más normarendszer

alapján működő társadalmi struktúrát. Tapasztalati megfigyeléseit nem hasonlítás alapján értékeli, hanem igyekszik feltárni az eredetet, az eredeti célt, és ahhoz képest értékelné a változásokat. Ez nagyon lényeges módszertani megközelítés, hiszen igyekszik elterelni a hangsúlyt arról, vajon mi, a saját értékrendszerünkkel hogyan éreznék magunkat egy másik struktúrában (rosszul). Ehelyett arra kíváncsi, hogy – India esetében – a kasztrendszerben élő egyének hogyan érzik magukat, azaz számukra működőképes-e a rendszer, illetve mennyire rugalmas a struktúra, milyen változásokat tűr el a társadalmi igényeknek megfelelően. Dumont felismeri, hogy mindehhez meg kell ismernünk a struktúrát kialakító forrást, amely a mai napig legitimálja az egyének számára a közösséghez való tartozásuk kritériumait.

Dumont ténymegállapítása szerint minden elemzett kritériumnál figyelembe veendő a spirituális eredet. Több alkalommal is hivatkozik Manu törvényeire mint e spirituális alapra, s mindez kétségtelenül segíti abban, hogy munkája során megközelítse az objektivitást. Kérdés azonban, vajon képes-e helyesen értelmezni és korrelálni ezt a spirituális alapot. A hinduizmuson belüli *vaiṣṇava* filozófia válasza az, hogy nem minden esetben.

#### **4. A tudat természete és a tudás fogalma: ismeretadási és ismeretszerzési eljárások a vaiṣṇava filozófia alapján**

A kutató tudata, legyen akár társadalomtudományi vagy természettudományi megfigyelésről szó, mindig alárendelt saját korábbi tapasztalatainak, valamint a megfigyelés helyének és idejének. A hindu *vaiṣṇava*<sup>51</sup> filozófia az embernek ezt az állapotát feltételekhez kötöttségnek nevezi, mely állapot sokféle minőségben<sup>52</sup> befolyásolhatja a tudatot. Akármelyik minőségről legyen is szó, amennyiben megfigyelését tapasztalati eredményekre építi, a szubjektivitást nem kerülheti el.

E filozófia a tudásszerzésnek alapvetően három fajtáját különíti el. Beszél egyfelől az érzékszervi tapasztalat útján szerzett tudásról, melyet *pratyakṣának* neveznek. Beszél másfelől az *anumānáról*, amikor az érzékszervi tapasztalatok útján nyert információkból von le az elme következtetéseket. Mindkettő induktív megismerési módszer, és olyan tapasztalatokra épít, amelyek ab ovo tökélet-

---

<sup>51</sup> A hinduizmus *vaiṣṇava* ága Viṣṇut imádja az Istenség Legfelsőbb Személyiségéeként.

<sup>52</sup> Jóság minősége (*sattva-guṇa*), szenvedély minősége (*rajo-guṇa*), tudatlanság minősége (*tamo-guṇa*).

lenek és szubjektívek.<sup>53</sup> A harmadik tudásszerzési módszer a *śabda* útja, mely deduktív megismerési folyamat. A *śabda* Istentől ered, és a Védákon keresztül írja le a világ tudatos teremtésének és fenntartásának működési mechanizmusát. A *veda* szó tudást jelent, s a Védák tágabb értelemben magukban foglalják Manu törvényeit is, melyek az emberi társadalom rendszerét és szabályait írják le. A *vaiṣṇava* filozófiában tehát magára az emberi társadalomra vonatkozó szabályok is Istentől erednek, és ily módon harmóniában állnak a természet más mozgó és mozdulatlan lényekre vonatkozó törvényekkel.

Annak a társadalomnak a tagjai, akik a kasztrendszerben élnek, több ezer éve a Védákat fogadják el a teremtés, a világrend hiteles leírásaként. Ismeretszerzési módszerük alapvetően a *śabdán* alapul, s ez vonatkozik egyéni helyzetük megítélésére éppúgy, mint a társadalom modelljére. A Védákban foglalt tudás nagy része napjainkban a Védák lényegét tömörítő *Vedānta-sūtrában*, az *upanīśadokban* és a *purāṇákban* férhető hozzá. Mindezekben részletes leírásokat találhatunk az emberi társadalom természetéről, szerkezetéről, céljáról és kötelességéről.

## 5. Az isteni teremtés szociológiája a vaiṣṇava szentírásokban

### 5.1. A varṇāśrama-rendszer

A *Bhagavad-gītāban* Kṛṣṇa<sup>54</sup> maga nyilatkozik az emberi társadalom teremtésének szociológiai alapjáról: „Az emberi társadalom négy osztályát Én teremtettem az anyagi természet kötőerői és a rájuk jellemző munka szerint.”<sup>55</sup> A védikus szociológia a társadalom felépítésének jellemzésekor társadalmi testről beszél, amelyben az egyes társadalmi rétegek egy-egy testrésznek feleltethetők meg. Az emberi társadalom négy rendje, amelyre Kṛṣṇa fentebb idézett szavai utalnak, a következők: *brāhmaṇák*, *kṣatriyák*, *vaiśyák* és *sūdrák*. A *brāhmaṇák* az értelmiség, akik tudásukkal, a Védák alapos ismeretével segítik a társadalom többi rétegének életét és munkáját. A *brāhmaṇák* rétege a társadalmi testben a fejnek

---

<sup>53</sup> Még ha mérőeszközzel történik a tapasztalatszerzés, az sem lehet tökéletes, hiszen magát az eszközt is a tökéletlen érzékszervek alkották.

<sup>54</sup> A Védák Isten számtalan nevét említik, melyek ugyanazt a személyt jelölik, de különböző tulajdonságaira utalnak. A „Kṛṣṇa” név egyik jelentése: a mindenkit vonzó.

<sup>55</sup> Bhativedanta 1993: 205.

felel meg. A *kṣatriyák* a kormányzók, a közigazgatásban tevékenykedők, akik a közösség szervezését és gyakorlati működésének irányítását végzik. A *kṣatriyák* a társadalmi testben a karnak felelnek meg. A *vaiśyák* földműveléssel, téhenvédelemmel és kereskedelemmel foglalkoznak, tehát munkájuk a társadalom mindennapi létszükségleteiről gondoskodik. Ők a gyomornak felelnek meg. A *śūdrák* a kétkezi munkások, a társadalmi test lábai. E társadalmi test jól mutatja számunkra azt, hogy a védikus társadalom nem hierarchikus felépítésű, hiszen az egyes részek funkcionálisan egészítik ki és segítik egymást, s ily módon minden „szerv” működésére szükség van ahhoz, hogy az egész test fennmaradjon. Ha bármelyiket elválasztjuk a testtől, akkor a test és a leválasztott testrész egyaránt életképtelen lesz. Kṛṣṇa egyértelműen tájékoztat bennünket arról, hogy a társadalmi test egyes rétegeit különféle egyéni természet és munka jellemzi. Nincs fontossági sorrend az egyes rétegek között, hiszen a test egészséges működéséhez csak arra van szükség, hogy az egyének tudatában legyenek saját természetüknek, és annak megfelelő munkával járuljanak hozzá a társadalom életéhez. A négy társadalmi rendet négy lelki rend, úgynevezett *āśrama* egészíti ki, melyek a következők: 1) *brahmacarya* – a családos életet megelőző, cölibátusban töltött tanulókorszak, melyben az egyén megtanulja fegyelmezni érzékeit és elméjét, s melyben kifejleszti természetéhez illő képességeit;<sup>56</sup> 2) *gṛhastha* – családos élet, melyben az egyén utódokat nevel és gondoskodik családjá létszükségleteiről; 3) *vānaprastha* – a gyermekek felnevelése után a szülők eltávolodnak a családi élettől, fokozatosan lemondanak az anyagi szükségletek előteremtéséről, meditációjuk tárgya egyre inkább Isten szolgálata lesz;<sup>57</sup> 4) *sannyāsa* – az egyén lemond minden társadalmi és egyéni tulajdonáról és szerepéről, és teljesen Istenre bízta magát, elmerülve a szolgálatában.<sup>58</sup> E négy társadalmi és négy lelki rendből álló rendszert *varṇāśrama* rendszernek nevezik. Azt, hogy az egyén mely társadalmi rendbe, *varṇāba* tartozik, természete, hajlamai és képességei határozzák meg. Azaz a születés, a családi körülmények mindezt nem befolyásolták a bráhmaikus kultúrában.

A *Bhāgavata-purāṇa* tudományosnak nyilvánítja e *varṇāśramát*, azaz egy olyan rendszernek, amely egy konkrét cél érdekében meghatározott struktú-

---

<sup>56</sup> Általában az egyén 25 éves koráig tart. Előfordul azonban, hogy egy férfi élete végéig e lelki rendben marad. Nem házasodik meg, és életét teljesen Isten szolgálatának szenteli.

<sup>57</sup> Általában 50 és 75 éves kor között élnek e rendben.

<sup>58</sup> A nők mindig védelemre szorulnak, ezért soha nem lépnek a *sannyāsa* rendbe. Gyermekként apjuk, a családos életben férjük, majd később legidősebb fiuk védelme alatt élnek.

rával rendelkezik: „A védikus utasítások tulajdonságaink és tetteink alapján mindannyiunkat a *varṇāśrama* csoportjaihoz kötnek. Ezeket kikerülni rendkívül nehéz, mert létük tudományos alapokon nyugszik. Eleget kell hát tennünk a *varṇāśrama-dharma* szerinti kötelességeinknek, miképpen a bikák is abba az irányba kényszerülnek menni, amerre a hajcsár húzza őket az orrukba fűzött kötélnél fogva.”<sup>59</sup> A *varṇāśrama*, azaz a rendek és kasztok szerinti felosztás célja a zavartalan társadalmi érintkezés és a nemesebb gondolkodáson alapuló önmegvalósítás. Arra szolgál, hogy előmozdítsa az egyén lelki tulajdonságainak kialakulását annak érdekében, hogy ezáltal fokozatosan megérthesse spirituális önazonosságát, és az alapján cselekedjen, s így megszabaduljon az anyagi köteleletektől, a feltételekhez kötött léttől.

A *varṇāśrama-dharmát* a szentírások azért írják elő a civilizált emberi lény számára, hogy felkészítsék őt az emberi élet sikeres befejezésére.<sup>60</sup> A *Mahābhārata* kilenc tulajdonság elsajátítását javasolja minden emberi lénynek: 1) ne legyen dühös, 2) ne hazudjon, 3) egyenlően ossza szét tulajdonát, 4) legyen megbocsátó, 5) csak saját törvényes feleségével nemzzen gyermekeket, 6) törekedjen szellemi és testi tisztaságra, 7) ne legyen ellenséges senkivel szemben, 8) legyen egyszerű, és 9) támogassa a szolgálkat vagy a hátrányosabb helyzetűeket. Senkit sem lehet civilizált embernek nevezni, amíg szert nem tett ezekre az alapvető tulajdonságokra. Emellett a *brāhmaṇáknak*, a vezetőknek, a kereskedők társadalmának és a *sūdráknak* szert kell tenniük azokra a *dharmájuk* szerinti tulajdonságokra, amelyeket minden védikus szentírás megemlít. A jó intelligenciával rendelkező ember számára az érzékek szabályozása a leglényesebb tulajdonság. Ez jelenti az erkölcs alapját. Nem szabad olyat tennie, amit a szentírások tiltanak. Egy *kṣatriyának*, az irányító osztály tagjának legfőképpen azt tanácsolják, hogy adakozzon, de semmilyen körülmények között ne fogadjon el adományt. A vezetőknek ismerniük kell a szentírásokat, de nem szabad tanítaniuk azokat. A monarchiát csak akkor szabad fenntartani, ha az uralkodó kellőképpen felkészült, és tisztában van királyi kötelességeivel. A *vaiśyáknak*, a kereskedők közössége tagjainak főként azt tanácsolják, hogy védelmezzék a teheneiket. A tehénvédelem a tejtermékek, a vaj és a túró előállításának növelését jelenti. A mezőgazdaság és az élelmiszerek szétosztása jelenti az elsődleges kötelességet a kereskedő közösség számára, akik jól ismerik a védikus tudományt,

---

<sup>59</sup> Bhaktivedanta 1993–1995: V/22 (5.1.14. vers).

<sup>60</sup> Az önmegvalósítás különbözik az alacsonyabb rendű állatok életétől, akik csupán az evéssel, az alvással, a védekezéssel és a párással törődnek.

és akiket adományozásra neveltek. Ahogy a *ksatriyák* feladata az állampolgárok oltalmazása, a *vaiśyáké* az állatok védelme. A *śūdrák* a csekélyebb intelligenciával megáldott emberek, akik nem lehetnek függetlenek. Feladatuk az, hogy hűségesen szolgálják a társadalom három magasabb kasztját. Különösen fontos utasítás, hogy sohasem szabad pénzzel foglalkozniuk.<sup>61</sup> A felsőbb kasztoknak ügyelniük kell a *śūdrák* életfenntartására. Egy *śūdrának* nem szabad elhagynia urát, ha az megöregszik és magatehetetlen lesz; annak pedig gondoskodnia kell róla, hogy szolgálói mindennel elégedettek legyenek. Minden áldozat végrehajtása előtt először a *śūdrákat* kell elégedetté tenni bőséges étellel és ruhákkal.<sup>62</sup>

A *varṇák* a különféle foglalkozások szerinti csoportokat jelentik, míg az *āśramák* az önmegvalósítás fokozatos fejlődését szolgálják. A kettő kapcsolódik egymáshoz, s mindkettő függ a másiktól. Az *āśrama-dharma* fő célja az, hogy felébressze az egyénben a tudás és a lemondás iránti vágyat.<sup>63</sup>

## 5.2. A varṇāśrama célja

A *varṇāśrama* társadalom céljáról a *Bhāgavata-purāṇa* kijelenti: „A tökéletesség legmagasabb szintje tehát, amelyet az ember az életrendek és kasztok szerinti felosztás alapján saját *dharmájának* előírt kötelességeit végezve érhet el, nem más, mint örömet szerezni az Istenség Személyiségének.” Mindezt más védikus szentírások is megerősítik: „Amikor a négy kasztban és a négy *āśramában* az emberek minden tettüket Kṛṣṇának szentelik, e tettek jelentik a legmegfelelőbb módszert arra, hogy elérjék az élet legmagasabb rendű célját.” Illetve: „Aki a *varṇāśrama-dharma* kötelességeit Kṛṣṇának szentelve végzi, alkalmassá válik az ötféle felszabadulásra, s így a lelki világba, Vaikuṅthára kerül. Ez az élet legmagasztosabb célja, s ez minden kinyilatkoztatott szentírás véleménye.”<sup>64</sup>

A Védák részletesen szólnak test és lélek kapcsolatáról, e két szubsztancia különbségéről és természetéről. A *varṇāśrama* célja az, hogy e filozófia alapján az egyén képes legyen megkülönböztetni magát a testétől, és tudatára ébredjen egyfelől lelke helyzetének – mely Isten szerves része, örökkévaló és mindig bol-

---

<sup>61</sup> Amint egy *śūdra* vagyont halmoz fel, nyomban bűnös élvezetekre, borra, nőkre és szerencsés játékokra költi pénzét.

<sup>62</sup> Bhaktivedanta 1993–1995: 1.9.26. vers, magyarázat.

<sup>63</sup> Bhaktivedanta 1993–1995: 1.9.26. vers, magyarázat.

<sup>64</sup> Kṛṣṇadāsa 1996: 664 (2.9.256–257. vers).



dog eredeti helyzetében, azaz amikor Istent szolgálja –, másfelől anyagi teste helyzetének – mely mulandó, s az idő és az anyagi kötőerők hatása alatt áll, ezért mindig szenved. A *varṇāśrama* rendszerében minden egyén tetteinek és természetének megfelelő társadalmi helyet tölt be, azaz a rendszer tekintettel van arra, hogy az emberek különbözőek, s arra bátorítja őket, hogy a személyiségük-höz leginkább illő oktatást, munkát és életmódot válasszák. Mindez természetes úton biztosítja számukra az önmegismerést és az önmegvalósítást. Mindehhez a *brāhmaṇák* rendje biztosítja a tudást és a tudás közvetítését, a *kṣatriyák* rendje pedig az irányítást.

Felmerül a kérdés, vajon hogyan valósul meg a *varṇāśrama* alapelvei révén a fentebb említett etikai célkitűzés, mind az egyének, mind pedig a társadalom egészének szintjén. A Védák szerint Isten elégedettségét az olyan életforma szolgálja, melyben az önmegvalósítás fontosabb az anyagi gyarapodásnál, s amelyben az egyén megelégszik a létfontosságú javakból rá eső hányaddal, melyet Isten biztosít számára az anyagi természet révén.<sup>65</sup>

## 6. Vaiṣṇava szempontú kiegészítések a Homo hierarchicushoz

A fentebb vázolt filozófiai alapvetések tükrében Dumont megfigyeléseiről megállapíthatjuk, hogy azok számos esetben kiegészítésre és kiigazításra szorulnak. Igaz ugyan, hogy Dumont vizsgálatai már egy torzult, születés alapján determinált, megmerevedett kasztrendszerre vonatkoznak, ám a szerző a gyökerek keresésekor sem jut el az eredeti, valós modell filozófiájának és világszemléletének tisztázásáig.

### 6.1. Filozófiai alapok

Alapvető hiányosságként említhetjük, hogy Dumont, bár jelzi a *varṇa*-rendszer és a kasztrendszer különbségeit, és kitér a *varṇa*-rendszer jellegzetességeire, nem tárja fel annak filozófiai alapvetéseit. Ezek nélkül érthetlenné válik az egyének tudatos integrálódása a Manu törvényei által szabályozott társadalmi rendszerbe. Ezzel párhuzamosan figyelhetjük meg azt is, hogy Dumont nem fektet kellő hangsúlyt az egyén, valamint az egyes *varṇák* és *āśramák* kötelessége-

---

<sup>65</sup> Sivaráma 2004: 9.

inek (*dharmájának*) társadalomban betöltött súlyára, mely kötelességek az Isten személyével való kapcsolatból fakadnak.

## 6.2. A házasság szerepe

A házassági szokások jellemzőinél Dumont leírása a kasztok, alkasztok közötti házasság lehetőségeit vizsgálja. Eredménye korrekt, mégis nélkülözi a házasság társadalmi szerepének filozófiai meghatározását, amely az értelmezést nagymértékben kibővítheti.

A *varṇāśrama* társadalomban a házasság, hasonlóan a társadalom más jellemzőihez, elsősorban az egyének spirituális fejlődését szolgálta. Férfi és nő házasságkötését asztrológiai számítások előzik meg annak érdekében, hogy a házasulandók asztrológiai kompetenciája minél nagyobb mértékben egyezzen. Hiszen a hasonló karmájú és hasonló természetű egyének jobban megértik, így jobban is tudják segíteni és szolgálni egymást. Mivel az egyes kasztokban és alkasztokban hasonló természetű és képességű egyének tömörültek, természetes volt az endogámia kialakulása (hangsúlyozva, hogy az eredeti *varṇāśrama* nem születés, hanem hajlam szerint sorolta az egyént az egyes *varṇákba*). A házasság, a családi élet nem a vagyonszerzésre, nem az érzékkielégítésre irányult. A család tagjai segítették egymást a lelki fejlődés útján, és a gyereknevelés és a gyereknevelés is ebbe illeszkedett bele. A gyereknevelést asztrológiai számítások és tisztító ceremóniák sora előzte meg, a kedvező időpont kiválasztása és a szülők tisztasága érdekében. A védikus kultúrában a gyermeknevelést azt jelenti, hogy új testbe hívunk egy lelket, s a szülők tudatában voltak annak, hogy a megfelelő körülmények kedvezően befolyásolják azt, milyen lélek fog megszületni a családjukban. Birtokában voltak annak a tudásnak, melynek segítségével meghatározhatták a gyermek nemét és természetét.

## 6.3. A tisztaság szerepe

Dumont, bár nagy fontosságot tulajdonít a tisztaság/tisztátalanság társadalmat strukturáló kategóriáinak, nem tárja fel e kategóriák filozófiai hátterét. Miért olyan nagy érték a tisztaság e kultúrában? E tisztaság eleve három szinten értelmezendő: a test szintjén, mely az ember testének rendszeres tisztán tartását jelenti, s amely napi kétszer-háromszori fürdővel érhető el; az elme szintjén, mely

az ember gondolatainak tisztaságát jelenti, s amely szabályozó elvek követésével tartható (tartózkodás a bűnös tettektől, melyek ellentmondanak Isten törvényeinek); a lélek szintjén, amikor az egyén tisztában van eredeti lelki helyzetével, és ennek megfelelően él, azaz Isten szerető szolgálatát végzi. A *varṇāśrama-dharma* célja elérni ezt az istenszeretetet, így a tisztaság ennek egyik eszköze és jellemzője. A társadalmi *varṇák* tagjai eredetileg mind a „tisztá” kategóriájába esnek, hiszen ha *dharmájuk* szerint élnek és szeretettel fordulnak Isten felé, ez automatikusan biztosítja számukra az önmegvalósítás elérését. Aki valamilyen ok miatt kívül kerül e rendszeren – kaszton kívülivé válik –, „tisztátalan”, „érintetetlen” lesz, mert olyan életmódot folytat, például foglalkozása vagy étkezési szokásai révén, mely nem a *dharma* szerint való. E tettek visszahatásokkal járnak, melyek feltételekhez kötik az egyént, befedik tiszta tudatát, s ezáltal lehetetlenné válik számára a felszabadulás.

#### 6.4. Az áldozat szerepe

A védikus eredet leírását számos más olyan információval is ki lehet egészíteni, melyek megközelíthetőbbé és érthetőbbé teszik a kasztrendszer működését. A vegetáriánus étkezési szokásokat érintve például Dumont szót ejt az állatáldozatokról, de nem beszél arról, hogy a több ezer évvel ezelőtti korokban a tradíció szerint a *brāhmaṇák* képesek voltak úgy és olyan mantrákat elismételni, hogy a tűzbe lépett állat új, fiatalabb testben lépett ki a tűzből, sőt, gyakran emberi testet kapott. A védikus szemlélet szerint az élőlény az anyagi világban a születés és halál körforgásában él, és időről időre új testet kap (reinkarnáció). E „vándorlás” során a lélek egyre tudatosabb létformákba kerül, a legegyszerűbb növényi létformától az állati testeken át egészen az emberi létformáig. Az emberi létforma különlegessége abban áll, hogy az ösztönös cselekedetek mellett<sup>66</sup> tudatosan él, s ezáltal megkapja a lehetőséget egy olyan civilizált tudásra és életmódra, mellyel kiszabadulhat az anyagi létezés körforgásából, visszatérhet eredeti lakhelyére, a lelki világba, és Isten társaként élhet. Az áldozatokra vonatkoztatva e filozófiát, mindez azt jelenti, hogy e kultúrában gyakorlatilag nem állatáldozatról, hanem az élőlény fejlődésének meggyorsításáról volt szó. A reinkarnáció törvénye szerint ugyanis az élőlény, ha természetes úton vagy megfelelő módon bemutatott áldozat útján hagyja el a testét, következő életében egy fejlettebb tudatszintű testet kap.

---

<sup>66</sup> Evés, alvás, védekezés és szaporodás.

Ugyancsak az étkezési szokásoknál említi meg Dumont, hogy a *ṣatriyák* számára engedélyezett volt a húsevés. Ennek magyarázatául hozzátehetjük, hogy mivel a *ṣatriyák* kötelességeihez tartozott a harc, számukra engedélyezett volt a vadászat, a harci szellem fenntartása érdekében. Ily módon a vadászat során eljett állatokat, megfelelő áldozati felajánlás után, elfogyaszthatták. Húsevésük tehát megfelelően szabályozott volt.

## 6.6. A lemondás szerepe

Végül még egy téma, mely jelentős kiegészítésre és korrekcióra szorul. A kasztrendszer eredetét kutatva Dumont csak az egyes *varṇákról*, azaz társadalmi rendekről tesz említést. A spirituális rendekkel (*āśramákkal*) nem foglalkozik, pedig ezek éppúgy alapvető meghatározói a társadalmi struktúrának. A lemondott rendről esik ugyan szó, de a jelenséget Dumont a vallási közösségek hatásának tulajdonítja. Ez viszont tévedés. A hagyományos *varṇāśrama* társadalomban teljesen természetes dolog volt, hogy a családi kötelességek elvégzése után (gyermek felnevelése) az emberek komolyabb lemondások gyakorlásába fogtak. Lemondtak kényelmes otthonukról, vagyonukról, gyakran feleségükről. E lemondások célja a halálra való felkészülés volt, melynek pillanatában az ember nem viheti magával életében felhalmozott vagyontárgyait, hozzátartozóit. A lemondások felkészítik és hozzászoktatják az egyén elméjét arra, hogy anyagi dolgokhoz való ragaszkodását lelki ragaszkodásokkal váltsa fel. Ha a halál pillanatában anyagi vágyakra gondol, ennek megfelelő testet kap újjászületésekor. Ha képes Istenre gondolni, kikerül az anyagi világ születés-halál körforgásából, és visszajut Istenhez. Mivel a *varṇāśrama* célja éppen ennek biztosítása minden egyén számára, a lemondott (*vānaprastha* és *sannyāsa*) életrendek e társadalmi struktúra szerves részei. A *Bhāgavata-purānában* számos olyan leírást találhatunk, melyben szentéletű uralkodók példát mutattak e lemondás gyakorlásában. A megfelelő időben, a megfelelő utód kinevezésekor lemondtak királyi birtokaikról, vagyonukról, a pompás életmódról, s koldusként vonultak vissza egy nyugalmas erdőbe, s gyakorolták a jógát, azaz az Istennel való személyes kapcsolatot.<sup>67</sup> A lemondás társadalmi gyakorlata tehát egyáltalán nem felekezeti eredetű, sőt, komoly kulturális jelentőséggel bír.

---

<sup>67</sup> Például Yudhiṣṭhira Mahārāja, Parikṣit Mahārāja, Yayāti Mahārāja, Uttānapāda Mahārāja, Dhruva Mahārāja, Aṅga Mahārāja, Pṛthu Mahārāja, Pṛyavrata Mahārāja, Bharata Mahārāja, Sudyumna Mahārāja, Ambariṣa Mahārāja, Rāma király (Bhaktivedanta 1993–1995).

## 7. Hierarchikus-e az indiai társadalom?

A fenti kiegészítések, informatív jelentőségük mellett elsősorban a kasztrendszer filozófiai alapelveinek eredetét tisztázták. E filozófiai alapvetések feltártak egy olyan világtrendre vonatkozó értékrendet, mely megkérdőjelezi Dumont felvetését arra vonatkozóan, hogy az indiai társadalom struktúrája hierarchikus.

A nyugati tudománytörténet értelmezésében egy hierarchikus modell valamiféle alá- és fölérendeltségi rendszert feltételez. Dumont ezzel szemben maga hangsúlyozza, hogy az indiai társadalomban ez a „hierarchia” teljesen független mind a természetes egyenlőtlenségektől, mind a hatalommegosztástól. Kimondja, hogy az indiai társadalom esetében eredendően nem áll fenn kapcsolat a hierarchia és a hatalom között. Miért használja mégis a hierarchikus jelzőt? Mert ez a kifejezés jelent ellenpólust az egyenlőségi (nyugati) társadalom vonatkozásában. Dumont ily módon végül maga is a nyugati gondolkodás értékrendjének szószólójává válik, bármennyire is szerette volna ettől távol tartani magát és az olvasót is. Ráerőltet egy nyugati fogalmat az indiai társadalomra, amely fogalom értelmezhetetlen a *varṇāśrama* vonatkozásában, annál inkább rendelkezik azonban értelmezési tartományokkal a nyugati gondolkodó számára. Dumont leszögezi ugyan, hogy a hierarchia természetes funkciója az indiai társadalom esetében a társadalmi szereplők, a társadalmi kategóriák egybefoglalása, mely nem függ össze a hatalommegosztással,<sup>68</sup> kérdéses azonban, mennyire ragad meg az olvasóban a hierarchia kifejezés e szűkített értelmezése.

A *varṇāśrama* rendszere sem nem hierarchikus, sem nem egyenlőségi. *Varṇákba* és *āśramákba*, természetüknek megfelelően csoportosítja az egyéneket, melyek mindegyike sajátos jellemzőkkel rendelkezik. Ez a jellemző a *kṣatriyáknál* például a rend, a *vaiśyáknál* pedig a szervezettség. A *vaiṣṇava* filozófia szerint Isten teremtésében mindennek van egy sajátos természete, és ennek megfelelő hangulatban kapcsolódik Istenhez. E kapcsolat hangulatát hívják *rasának*.

## 8. Utószó: varṇāśrama és kasztrendszer

Egyetlen tisztázandó kérdés maradt hátra: hogyan lett a *varṇāśramából* kasztrendszer, és mi a különbség közöttük? E kérdés részletes vizsgálata önálló kötetet

---

<sup>68</sup> HH 34.

érdemelne, de a legfontosabb szempontok vázaltszerű ismertetése is érthetőbbé teszi az indiai társadalmi struktúrában bekövetkezett változásokat.

Mint korábban említettük, a *varṇāśrama* társadalom akkor funkcionál tökéletesen, ha az egyes *varṇákban* (társadalmi rendekben vagy kasztokban) és *āśramákban* (lelki életrendekben) élő egyének tisztában vannak életük céljával mind az egyén, mind a közösség szintjén (lelki fejlődés és Isten szolgálata), s ezt a helyzetüknek megfelelő *dharma* (kötelességek) követésével teljesítik ki. Zavar akkor keletkezik a társadalomban, amikor egyes emberek vagy embercsoportok letérnek a *dharma* útjáról.<sup>69</sup> Ez akkor következik be, amikor elvész a tudás, azaz amikor az irányításért felelős egyének, a *ṣatriyák* nem a *brāhmaṇák* útmutatása szerint vezetik a közösséget,<sup>70</sup> vagy amikor a társadalom tudást birtokló rétege, a *brāhmaṇák* félreértelmezik a *śabdát*. Mindez azzal jár együtt, hogy a *dharma* útjáról letérők nem tulajdonságaik, hanem születésük alapján vélik magukat egy kaszthoz tartozónak. Belőlük lesznek a kaszt-*brāhmaṇák*, a kaszt-*ṣatriyák* stb., akiknek képességei már nem tudják sem képviselni, sem ellátni az adott *varṇa* eredeti, tiszta funkcióit.<sup>71</sup> Megmerevedik a struktúra, a *varṇāśramát* felváltja a kasztrendszer. A kasztrendszer megőrzi bizonyos dolgokat a *varṇāśramából*, de mivel felborítja a társadalmi egyensúlyt, újabb és újabb kényszermegoldásokat alkalmaz a felmerülő társadalmi problémák kezelésére. Megőrzi a *varṇāśrama* külső jegyeinek egy részét, de egyre inkább elveszti a társadalom egészét átható értékrendszerét, és egyre szövevényesebben tagolja a társadalmat.

Végül ejtsünk szót arról, hogy léteznek olyan helyi – *vaiṣṇava* – közösségek, legtöbbjük Nyugat-Bengál területén, amelyek őrzik az eredeti *varṇāśrama* kultúra tradícióit. A nyugati kultúra és a globalizáció kihívásait csak nagyon eklektikus módon kezelni képes kasztrendszerrel szemben e *vaiṣṇava* közösségek

---

<sup>69</sup> „Az emberek a társadalom kasztjainak és rendjeinek kötelességei, valamint a védikus utasítások tekintetében lassan letérnek a fejlődő civilizáció útjáról. Az érzékkelégítés reményében jobban vonzódnak majd a gazdasági fejlődéshez, ennek eredményeképpen pedig nemkívánt népeség alakul ki” (Bhaktivedanta 1993–1995: I/838, 1.18.45. vers).

<sup>70</sup> „Ha a királyi rend amiatt, hogy nem szabályozza érzékeit, megsérti és megharagítja a *brāhmaṇa* rendet, akkor e harag tüze felégeti az egész királyi családot, és mindenkit bánattal tölt el” (Bhaktivedanta 1993–1995: I/309, 1.7.48. vers).

<sup>71</sup> „Ebben a korban számtalan úgynevezett kaszt-*brāhmaṇa* és kaszt-*gosvāmī* él, akik a *śāstrával* [védikus szentírásokkal] és az átlagemberek ártatlanságával visszaélve a születési jog alapján *brāhmaṇáknak* és *vaiṣṇaváknak* nevezik magukat. Ha valaki e csaló *brāhmaṇa-kuláknak* végez szolgálatot, abból semmi haszna sem származik” (Bhaktivedanta 1993–1995: IV/97, magyarázat a 4.21.40. vershez).

értéktörző, egyszerű, békés és kiegyensúlyozott társadalmi élete vonzó megoldássá válhat a *dharma* útjáról letértek számára.

## Felhasznált irodalom

- Bhaktivedanta, Swami Prabhupāda A. C. 1993: *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*. Stockholm, Bhaktivedanta Book Trust.
- Bhaktivedanta, Swami Prabhupāda A. C. 1993–1995: *Śrīmad-Bhāgavatam* (1–9. ének). Stockholm, Bhaktivedanta Book Trust.
- Bouglé, Célestin 1908: *Essais sur le regime des castes*. Paris, PUF.
- Dumont, Louis 1986: *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard.
- Dumont, Louis 1998: *Tanulmányok az individualizmusról*. Pécs, Tanulmány Kiadó.
- Hocart, Arthur Maurice 1938: *Les Castes*. Paris, P. Geuthner.
- Julliard, Jacques – Winock, Michel 1996: *Dictionnaire des intellectuels français*. Paris, Seuil.
- Kṛṣṇadāsa, Kavirāja Gosvāmī 1996: *Śrī Caitanya-caritāmṛta*. Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm.
- Sivarāma Szvámi 2004: Varnāśrama: megoldás korunk társadalmi problémáira. *Vissza Istenhez Magazin*. 2004/3. 9.
- Srinivas, Mysore Narasimhachar 1952: *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Oxford.



# Karen Armstrong: A mítoszok rövid története

Amṛtānada devī dāśī  
(Jeney Rita)

Karen Armstrong brit származású szerzőnő vallástörténeti és összehasonlító vallástudományi témákban jelenteti meg műveit. Leghíresebb kötete *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam* 1993-ban jelent meg. Magyarul olvasható művei: *Isten története: a judaizmus, a kereszténység és az iszlám 4000 éve* (Európa 1996), *Jeruzsálem: egy város – három vallás* (Európa 1997), *Mohamed: az iszlám nyugati szemmel* (Európa 1998), *Az iszlám rövid története* (Európa 2005), *A mítoszok rövid története* (Palatinus 2006), *Buddha* (Tericum 2007).

*A Short History of Myth* című könyve 2005-ben jelent meg a Canongate Books

kiadásában. Magyar fordítását 2006-ban a Palatinus Kiadó jelentette meg Mítosz-sorozatának bevezető köteteként *A mítoszok rövid története* címmel.

A mű közérthető, ismeretterjesztő stílusban foglalja össze az őskortól napjainkig az ember mitológiával való kapcsolatát. Történelmi áttekintést kíván adni azokról a szellemi és társadalmi változásokról, melyek hatására az emberek átforgalmazták mitológiájukat.

Könyve első fejezetében Armstrong a mítosz definiálására tesz kísérletet. „Az emberek mindig is mítoszteremtő lények voltak” – írja, s a „mindig is” kezdetét a neandervölgyi ember időszakára teszi, amely időszakból ismertek az első olyan tudatos temetkezések, melyek mellékleteiből valamilyen túlvilági hitre lehet következtetni.<sup>1</sup> Az ember különállását a többi élőlénytől abban látja, hogy ő tudatában van halandóságának, és ezért „kitalál valamit”, amivel azt ellensúlyozhatja, valamint képzeletében túl tud lépni hétköznapi tapasztalatain.

---

<sup>1</sup> Armstrong nem nevezi meg, mely neandervölgyi temetkezésekre utal. Leírása szerint a sírokban fegyvereken és szerszámokon kívül megtalálták egy áldozati állat csontjait is. Ebből tehát arra következtet, hogy a neandervölgyi ember gondoskodott halottai túlvilági jólétéről. A neandervölgyiek szándékos temetkezése vitatott kérdés az ősrégészek körében mind az ásott sírgödört, mind a mellékleteket illetően. A leginkább szándékos temetkezés eredményének elfogadott sírt a Karmel-hegyi Kebara-barlangban tárták fel. Lásd: Göran Burenhult (szerk.) 1995: *Az első emberek*. Officina Nova, 70–73.

Megállapítása tehát, hogy az embert a transzcendens eszméjének megértése teszi elsősorban emberré,<sup>2</sup> ugyanakkor megfogalmazásából az derül ki, hogy a transzcendenst az ember találmányának tekinti, mely az élet elviselését hivatott megkönnyíteni. A mitológia és a tudomány között a következő párhuzamokat látja: mindkettőnek azonos az eredete: a képzelet; mindkettő az emberiség lehetőségeit hivatott kitágítani; mindkettő célja a világban való élet tökéletesítése, nem pedig a világból való kimenekülés módszerének megadása. Az a megállapítás, hogy a tudomány, illetve a mitológia és a vallás egyaránt a képzelet szüleménye, egy kívülálló nézőpontból szemlélve igaz lehet, de nem állja meg a helyét, ha a két fogalmat belülről vizsgáljuk meg. Belülről szemlélve a két fogalom eredete teljesen ellentétes irányú: míg a tudomány az empirizmust tekinti eszközének, addig a vallás alapja a kinyilatkoztatás. Az első egy lentről felfelé, míg a második egy fentről lefelé működő folyamatot tart a magáénak. Azzal, hogy a mitológia tárgya nem a világból való kimenekülés, hanem az e világban való teljesebb élet módszere, szintén nehéz egyetérteni. Véleményem szerint ez a jellemző csak a tudományra igaz, a mitológia, illetve a vallás mindkét témakörrel foglalkozik. A neandervölgyi sírok kapcsán a mítosz öt általános jellemzőjét írja le: 1. A mítosz az elmúlás félelméből ered. 2. A mítosz elválaszthatatlan a rítustól, profán környezetben sokszor felfoghatatlan. 3. A mítosz a végletekről, illetve az ismeretlenről szól. 4. A mítosz nem öncélú, hanem tanító jellegű: azt mutatja meg, miként kellene viselkednünk. 5. A mítosz egy transzcendens világot ír le. A mítosz definiálása során megfogalmazza a szó köznapi értelmét is: legenda, koholmány, nem igaz dolog. A mítosz szó e jelentését azzal indokolja, hogy a „mai ember” a mítoszok történeteit szintén hihetetlennek tartja. Ugyanakkor felhívja a figyelmet, hogy a mítoszt nem szabad egy alacsonyabb rendű gondolkodásmód termékének tekinteni. A mitológia időszerűségét abban látja, hogy az nyitottá teheti az embert az elragadtatásra, a játékra, az önformálásra, az emberi szellem megértésére. A mitológiát a pszichológia előfutárának tartja.

---

<sup>2</sup> A *Hitopadeśa* szintén ezt állítja: *āhāra-nidrā-bhaja-māithunam ca / sāmānyam etat paśubhir narāṇām / dharmo hi teṣām adhiko viśeṣo / dharmeṇa hīnāḥ paśubhiḥ samānāḥ*. Az emberekre és az állatokra is jellemző az evés, az alvás, a védekezés és a pázás. De az emberek kiváltsága az, hogy képesek a vallás (*dharmā*) gyakorlására. Vallás (*dharmā*) nélkül az állatok szintjén állnak. Mások az ember többletét az eszközkészítésben, az intelligenciában, az öntudatban és a nyelvben látják (lásd: Göran Burenhult (szerk.) 1995: *Az első emberek*. Officina Nova, 51.), illetve a szimbólumok használatának képességében (lásd: Renfrew–Bahn 1999: *Régészet. Elmélet, módszer, gyakorlat*. Osiris, 369).

Kronologikus sorrendben továbbhaladva, a második fejezetben Armstrong a vadásztársadalmak mitológiáját elemzi. A vadásztársadalmakban élők számára a mitológia a létfenntartás eszköze ugyanúgy, mint a vadászfegyver. Mindennapi cselekedeteik azon minták alapján történnek, ahogy hajdan az ősök tették, ezért tetteik nem profán cselekedetek. A profán és a szellemi világ nem válik el egymástól, a mítosz az élet természetes része. Armstrong az őskőkor első mítoszai egyikének az éghez kapcsolódó mítoszt tartja, hiszen az ég mélységének érzékelése már önmagában vallásos élmény. Az ég az ember számára megközelíthetetlen, és nem tud rá befolyással lenni. Az efféle mitikus tudat jellemzője nem a kívánságok beteljesülésének reménye, hanem a tiszta transzcendencia élménye. Ebből a transzcendens élményből következett az ég megszemélyesítése. A megszemélyesítés oka, hogy az emberek kapcsolatba tudjanak kerülni a transzcendenssel, részesülni tudjanak a szentségben. Armstrong az ég istenének tiszteletét tartja az első istenhitnek, mely egyistenhit, s az őskőkorra nyúlik vissza. Az égisten tisztelete felfedezhető a mai törzsi társadalmakban is. Jellemzője, hogy az égistent nem szokták ábrázolni, nincs szentélye vagy papja, mivel túl magasan áll az emberi kultuszok fölött. Az égisten távoli istenség, aki nincs jelen az emberek mindennapi életében. Armstrong ezt a távolságot tartja háttérbe szorulásának okának. Pusztán a természetfölöttivel foglalkozó mitológia nem kielégítő, szükséges, hogy az ember álljon a középpontjában. „A jó mítosz nem holmi tudósítás, hanem elsősorban útikalauz. Igazságára csak akkor derülhet fény, ha a gyakorlatban alkalmazzuk.”<sup>3</sup> Bár az égisten szerepe háttérbe került, a fölemelkedés vágya megmaradt a lebegésről, a repülésről vagy a hegyre feljutásról szóló mítoszok formájában. Az első fölemelkedési legendák eredetét Armstrong szintén az őskőkorban keresi, és a sámánizmussal hozza kapcsolatba. Az őskőkor mítoszait egy gondolati fonalra fűzi fel. Az égbeemelkedéstől eljut a sámánokig, a sámánoktól a vadászatig, a vadásztattól a barlangfestményekig, melyek vadászatot, illetve időnként sámánokat is ábrázolnak.<sup>4</sup> A felemelkedésnek ezt a nagyon korai időkre datálható vágyát Armstrong meglepő módon magyarázza: „Az emberiség leghőbb vágya valamiképpen „fölemelkedni” az emberlétben. Mihelyt az emberek evolúciója befejeződött, azt kellett tapasztalniuk, hogy beléjük gyökerezett a transzcendencia vágya.”<sup>5</sup> Azt akarja ezzel kifejezni, hogy amikor az embernek

---

<sup>3</sup> Armstrong 2006: 23.

<sup>4</sup> Gondolhatunk itt a Les Trois Frères-barlang sámánábrázolására, melyben emberalak ötvöződik ló, medve, madár és szarvas motívumaival.

<sup>5</sup> Armstrong 2006: 27.

fizikailag már nem volt hova fejlődnie, akkor a fejlődés igényét megtartva lelki-ekben akart tovább emelkedni? Az ember egyenes vonalú fejlődésébe vetett hite egy korábbi megjegyzéséből is átsejlik. A ma élő természeti népekről megjegyzi, hogy „az őskori emberekhez hasonlóan még vadászó társadalomban élnek, mert nem jutottak túl a mezőgazdasági forradalmon.”<sup>6</sup>

A gondolati fonalhoz visszatérve, a sámánnak a vadászatban is jelentős szerepe van. Rituáléjával a sámán elősegíti a vadászatot. A vadászat az őskor embere számára egyszerre siker és kudarc: a zsákmány elejtése siker a közösségnek, ugyanakkor egy élőlény elpusztítása lelkiismeret-furdalást okozhatott. Ehhez kapcsolódnak az állatok feltámasztására irányuló rítusok, illetve későbbi mítoszokban az állatáldozatok. A vadászat rítusaihoz szorosan kapcsolódnak a barlangok, melyeket Armstrong az első templomoknak tart. A barlangok funkciójának elemzésével eljut a beavatási szertartásokig, a beavatási szertartások jelentőségének leírása során pedig a hős mítoszának keletkezéséig. Hős azonban nem csupán a vadász, hanem a gyermekéért életét kockáztató anya is. Ezen a gondolon keresztül érkezik el az őskor másik lényeges kultusztárgyához: a nőábrázolásokhoz. Arra keresi a választ, hogy miben rejlett a nő jelentősége egy kifejezetten férfitársadalomban. Míg a férfi vadászik és életét a közösségért kockáztatja, addig az életet a nő viszi tovább. „A nőtény így az élet félelmetes jelképévé is vált, azé az életé, amely megkövetelte a férfiak és az állatok szüntelen feláldozását.”<sup>7</sup>

Míg az őskor mitológiájának kiindulópontja az ég volt, az újkőkoré a föld. Amint a vadászat szent mesterség, úgy a földművelés is az. A földműveléshez kapcsolódó rítusok célja az életerő megújítása, pótlása. A legtöbb kultúrában a föld a női princípiumot képviseli, ami a vetőmag révén termékenyül meg. Amint Armstrong korábban is érvelt a megszemélyesítés mellett, itt is azt teszi: „A mitikus képzet egyre konkrétabbat alkot: ami eredetileg alaktalan volt, az formát ölt és sajátossá válik.”<sup>8</sup> Így jut el a földművelés szentségétől a földistennőig. A fejezetet az anyaistennő különféle kultúrkörökből származó legendáival zárja. Ezek a mítoszok nyilván neolitikus gyökereik miatt kerülnek itt bemutatásra, annak ellenére, hogy nem a címben megnevezett időszakból származnak. Ugyanakkor a földistennő mítoszában kívül a neolitikum más, az őskorhoz képest különböző mitikus elemei nem kerülnek említésre. Ilyen például a letele-

---

<sup>6</sup> Armstrong 2006: 16.

<sup>7</sup> Armstrong 2006: 38.

<sup>8</sup> Armstrong 2006: 43.

pült életmódhoz kapcsolódó házpadló alá temetkezés rítusa, illetve a koponyák modellálása. Azt is érdemes megemlíteni, hogy az anyaistennő kultusza mellett nem törpült el a bikakultusz fontossága sem, mely minden bizonnyal a férfi princípium kifejeződése volt.

A „korai civilizációk” időszakától kezdve az írott forrásoknak köszönhetően a mitológiáról való jelenkori gondolkodás túllép a régészeti leletek önmagában való értelmezésén. A mítoszok leírt formában is rendelkezésünkre állnak az istenek neveivel és cselekedeteivel. A városi élet az embert a természettől eltávolította, ugyanakkor a civilizáció fenntartása egy örökös küzdelem, ez jelenik meg a teremtésmítoszokban, melyeknek sokszor az önfeláldozás is része. Armstrong összehasonlítja a „korai civilizációk” emberét a mai emberrel („velünk”). A korai civilizációk embere továbbra is az égi világ másának látta a sajátját, ahol ő élt, ott éltek az istenek is, így minden várost szent helynek tekintett. Ugyanakkor abban hasonlónak találja a mai emberhez, hogy sorsát irányíthatónak tartotta. Ennek köszönhetően az istenek némiképp háttérbe szorultak. Az ember–isten kapcsolat megromlásának tekinti az özönvíz-mítoszokat. Úgy gondolja, hogy a városi mítoszokba már „beszivárgott a történelem” is. Valószínűleg történelmi alakok szolgálnak egyes mítoszok alapjául, ilyen például Gilgames.

A Kr. e. 800–200 közötti időszak „tengelykorszak” elnevezése Karl Jaspers német filozófustól származik. Az elnevezés oka az, hogy a mai ember gondolkodása szempontjából ez az időszak központi helyet foglal el az emberiség szellemi fejlődésében. Armstrong ennek mintájára *A tengelykorszak* címet adja a Kr. e. 800–200 közötti időt tárgyaló ötödik fejezetnek. Ennek az időszaknak tulajdonítja a mai értelemben vett vallás létrejöttét. Ide sorolja a Kínában létrejövő konfucianizmust és a taót, az Indiában gyökerező buddhizmust és hinduizmust, a közel-keleti egyistenhitet, valamint a görög racionalizmust. E sok szempontból egymástól távol eső irányzatok egyik közös jellemzőjének azt tartja, hogy mindegyik köthető egy prófétához vagy bölcshez. Az is általánosan érvényesnek mondható róluk, hogy előtérbe helyezik az ember sorsától elválaszthatatlannak tűnő szenvedés kérdését. Ezenkívül a rítusok mellett nagy hangsúlyt fektetnek szellemi kérdésekre, a lelkiismeretre és az erkölcsre. A közös jellemvonások ellenére a felsorolt irányzatok meglehetősen különböznek, ezért Armstrong mindegyikről külön rövid jellemzést ad.

A tengelykorszakot követő időszak jellemzésénél (Kr. e. 200 – Kr. u. 1500) Armstrong a nyugati világra koncentrál. Már a görögöknél felmerült a mítosz és a logosz szembenállásának kérdése, és ez a dilemma megmaradt a görögöket követő időszakban is. A vallások szempontjából ez az időszak a nyugati világban

azért érdekes, mert mindhárom egyistenhit sokkal inkább történelmileg, mint mitikusan megalapozottnak tekinti magát. E vallások szerint Isten a történelembe is beleavatkozik. Ezzel szemben az Európán kívüli hagyományok megőrizték a mítoszhoz és a rítushoz való korábbi viszonyukat. A mítoszok igazságtartalmát illető kétség a görögök révén bekerült a nyugati gondolkodásba és a teológia azóta is időről időre kísérletet tesz a mitológia racionalizálására.<sup>9</sup>

A logosz és a mítosz összeegyeztethetlensége az ipari forradalom, illetve a felvilágosodás idején éleződött ki a legjobban. Az iparosodás és a felvilágosodás jellemezte nyugati társadalom szakított a mítosszal, a múltba tekintést felváltotta a jövőbe és a fejlődésbe vetett remény. A ráció világának hőse a tudós és a feltaláló lett. Az ember a tudomány segítségével képessé vált arra, hogy beavatkozzon a természet törvényeibe, ugyanakkor az élet értelmét megadó mítosz helyét nem váltotta fel semmi. A vallások megújítása során szintén háttérbe szorult a mítosz: a rítus helyett a történelmi esemény kapott hangsúlyt, s a szentírásához való hozzáállás is megváltozott. A szövegeket tudományos elemzésnek vetették alá, és tarthatatlanná vált a szószerinti értelmezés elve. A 19. század végére a logosz és a mítosz teljesen kettévált, a 20. század mégis hiányát érezte a mítosznak. Ezt Armstrong irodalmi és képzőművészeti alkotások elemzésével támasztja alá. Kihangsúlyozza, hogy erkölcsi tartásunk megőrzése és szellemi szükségleteink kielégítése érdekében továbbra is szükségünk van a mítoszra. A modern világ mítoszeremtőinek elsősorban azokat a művészeket tekinti, akik képesek műveikkel a befogadóban a mitikus élményhez hasonló hatást elérni. A művészeti alkotásokat azonban csak akkor tekinthetjük a mítoszok modernkori helyettesítőinek, ha mindkettőt az elme kitalációjának tekintjük. Ahogy Armstrong korábban a tudományt és a vallást közös eredetűnek tartotta, ugyanígy vélekedik a művészet és a vallás eredetéről. Nemcsak azt hagyja figyelmen kívül, hogy a vallás saját magát kinyilatkoztatásnak tekinti, de azt a különbséget is, hogy míg a művészet az emberi szféráról szól, addig a vallásban fontos szerepet játszik az isteni is. Ezért bár egy művészeti alkotás erkölcsi emelkedést hozhat az olvasónak, az isteni szférával önmagában nem tudja összekapcsolni.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Jó példa erre a katolikus egyház „teista-evolúció” gondolata.

<sup>10</sup> Bővebben lásd: Danka Krisztina 2001: *Mű és kinyilatkoztatás*. Asteriskos.

# **Voigt Vilmos: A vallási élmény története. Bevezetés a vallástudományba**

**Mahārāṇī devī dāsī  
(Banyár Magdolna)**

Ahogy Voigt Vilmos<sup>1</sup> könyvének címe is jelzi, *A vallási élmény története* (Timp Kiadó, Budapest, 2004) a vallástudomány, azon belül is kiváltképp az összehasonlító vallástudomány történetének és eredményeinek nagy ívű áttekintése, amely egyetemi tankönyvnek és ismeretterjesztő műnek készült. Megírásakor Voigt Vilmost kettős szándék vezette: nemcsak az összehasonlító vallástudomány legfontosabb tényeit akarta az olvasók elé tárni, hanem annak gondolkodásmódját is be kívánta mutatni. Mivel ez a terület hatalmas, a könyv terjedelmi korlátai miatt erősen szelektálnia kellett, így a tudományos eredmények közül csak a legfontosabbakat ismertette, de jelezte, hogy me-

lyek azok a területek, amelyek kimaradtak, és egy következő, e kötet folytatását jelentő munkában feltétlenül szerepelniük kell. (A folytatás azóta megjelent: *A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba*. Timp Kiadó, Budapest, 2006.) A szerző az utószóban azt is megjegyzi, hogy művében a vallási élményt a befogadók oldaláról közelítette meg, akikre a legmesszebbmenőig tekintettel volt: hallgatói, tanítványai és a szakma számára például rendkívül alapos és strukturált irodalomjegyzékkel szolgál, és a legtöbb részterületen világosan jelzi, hogy mik az ott eddig folyt kutatások üres területei és hiányosságai, felhívva ezzel figyelmüket azokra a témákra, amelyekkel a siker reményében érdemes foglalkozniuk. De a laikus „befogadóra” is különleges figyelmet fordított: műve szerkezeti felépítése rendkívül logikus és könnyen követhető, amit az is segít,

---

<sup>1</sup> Prof. Dr. Voigt Vilmos egyetemi tanár, az MTA (Néprajztudomány) doktora, az ELTE Néprajzi Intézete Folklore Tanszékének és Doktori Iskolájának a vezetője, az ELTE „örökös tagja”, hiszen 1958 óta, amikor megkezdte tanulmányait néprajz–magyar szakon, soha nem hagyta el az egyetemet. Ortutay Gyula „szárnyai” alatt kezdett, mert őt is a mesék, balladák világa érdekelte leginkább. Nemzetközileg elismert tudományos munkássága rendkívül kiterjedt és termékeny: 1960-tól 1120 önálló tudományos közleményt jegyez a folklórelmélet, folklóresztétika, magyar népköltészet, magyar őstörténet, szibériai sámánizmus, balti finn népek, Afrika folklórja területén. Munkássága második felében érdeklődése egyre erőteljesebben a vallástudomány és az összehasonlító vallástudomány felé fordult.

hogy mindvégig „vezeti” az olvasót, előre utalva arra, hogy mi és miért fog következni, valamint visszautalva a más kontextusban korábban elmondottakra. Nem mellékesen a könyv még szórakoztató is: szövegét át- meg átszövik az ironikus, olykor szarkasztikus, de minden esetben rendkívül pontosan célzott és nem bántó megjegyzések az ismertett szerzők tudományos elméleteire, azok esetleges magánéleti hátterére és a vizsgált korra vonatkozóan. Talán ez a tudományos művekben meglehetősen ritkán használt stíluselem adja Voigt munkáinak utánozhatatlanul egyedi jellegét.<sup>2</sup>

Könyve bevezetőjében Voigt egyértelműen tisztázza annak célját: a vallások egymással összevethető vonásainak bemutatása egyszerű és közérthető módon, ami azonban nem lép fel a tudománytörténeti rendszerezés igényével. Kijelenti továbbá, hogy könyve egyetlen vallást sem helyez a többi fölé, és objektív ugyan nem akar lenni – azt itt nem részletezi, hogy miért mond le eleve az objektivitás tudományos kritériumáról –, de legalább igyekszik nem szubjektív lenni – habár nem teljesen világos, milyen átmenet létezhet a nem szubjektív és az objektív között. Ennek okára később tesz egy utalást azzal, hogy „minél általánosabb egy, a vallással foglalkozó munka, annál szembeötlőbb alkotójának a világnézete, nem egyszer a vallásossága is.”<sup>3</sup> Nos, az ő jelen munkájában a vallásosság nyomait ugyan nem sikerült fellelni, de az egyértelmű, hogy messze a legnagyobb arányban a kereszténységgel foglalkozik – már-már azt a benyomást keltve az olvasóban, hogy mégiscsak a többi vallás fölé helyezi azt. A hinduizmus mindenestre bizonyosan marginális helyet tölt be Voigt érdeklődési körében. Részletesen kifejti, hogy összehasonlító vallástudományt művelni már csak nyelvi okokból sem könnyű, hiszen egészen más fogalmak léteznek a vallási jelenségekre a különböző nyelvekben, és még egy nyelven – a magyaron – belül sem egységes a használt fogalmak helyesírása. Az etimológia tudománya láthatóan közel áll a szerzőhöz, mert művében ezután is sűrűn lehet találkozni ilyesfajta fejtegetésekkel.

Ahogy Voigt könyve címében is jelezte, annak kulcsfogalma: a vallási élmény. Ezt művének rendkívül logikusan felépített szerkezetével szintén szemlél-

---

<sup>2</sup> Ami valószínűleg kivételesen szerencsés egyéniségéből és sorsából következik, amiről így beszél egy interjúban: „Sok nehézség ellenére középiskolás koromtól kezdve csak megelégedettséggel gondolok vissza mindenre. Szinte valamennyi kortárs kollégám életében adódtak komoly krízisek, kitolások, kényszerű munkahelyváltások, amelyekről én egész életemben megmenekültem.” (<http://www.klubhalo.hu/modules.php?name=News&file=article&sid=1252>)

<sup>3</sup> Voigt 2004: 6.



teti, aminek fizikailag is a közepébe helyezi a vallási élmény bemutatást. Könyve első felében Voigt megkísérli definiálni a vallást és az ahhoz tartozó jelenségek körét, valamint megpróbálja elhelyezni a vallástudományt a tudomány területén úgy, hogy áttekinti kialakulásának történetét. Majd tisztázza a vallástudomány átfogó tudományterületét alkotó egyes diszciplínák – elsősorban a vallásszociológia és a -pszichológia – „felségterületét” és egymáshoz való viszonyát. Ezután bemutatja – ügyelve a lehetséges történeti sorrendre – a vallástudomány alapfogalmait és kategóriáit: ősvallás, primitív vallás, voltaképpeni vallás, világvallások, néphit, népi vallásosság; vallásosság, egyház; religio, superstitio; a „szent” és a „szentség”; hiedelem, hit; majd műve közepére eljut a vallási élményhez. Az egyes témák kifejtésénél előszeretettel alkalmazza a szembeállítás rendkívül hatékony, mondanivalójának megértését nagyban elősegítő módszerét: ahol lehet – márpedig szinte mindig lehet –, fogalompárokat alkot, és a fogalmak azonosságait és különbözőségeit kiemelve, mintegy egymáshoz képest mutatja be azokat. A fogalmak ismertetését, ahol lehet, etimológiai szinten kezdi, majd bemutatja az azokkal kapcsolatos elméleti álláspontokat, szigorúan csak a legnagyobb és legismertebb szerzők munkáira támaszkodva – akik nagyrészt keresztények, ha nem egyenesen keresztény teológusok –, külön hangsúlyt helyezve a magyar tudósok lehetőleg minél szélesebb körű bemutatására. Majd a fogalomtisztázás után példákat hoz azok gyakorlati megnyilvánulásairól. Példái ismét a fent említett preferált vallás területéről származnak legnagyobb számban – igaz, ezt a tényt el is ismeri, és praktikus okokkal magyarázza, amelyeket ugyan nem fejt ki, de azok valószínűleg saját kutatási területéből és kulturális-vallási „determináltságából” adódnak.

Könyve második felében Voigt aztán azokból a fogalmakból és jelenségekből, amelyeket az első részben „nagylátószöggel” már bemutatott, sorra veszi az általa vélhetően legfontosabbnak tartottakat – a vallás kialakulása; primitív vallások és primitív gondolkodás; szokások, rítusok, ünnepek; Istenek és teizmusok –, újból, immár alaposabb, „fókuszáltabb” vizsgálat alá véve őket az első részben alkalmazott módszerrel. Művében ezért óhatatlanul előfordulnak ismétlések, de ezek nem zavaróak, mert egyrészt ismét „becsületesen”, maga vallja be őket, másrészt indokoltak, hiszen a legfontosabb megállapításokat hangsúlyozzák ki újból. Írása egyébként sem válik soha unalmassá: a már említett, bűvópatakként, időről-időre felbukkanó humora, amivel az éppen idézett szerzőt, teóriáját vagy annak keletkezési kontextusát éles elméjűen kommentálja, gondoskodik erről. Voigt gyakori szava a „közismert”, amit akkor alkalmaz, amikor valamilyen tény vagy jelenség ismeretét adottnak veszi. A probléma azonban az, hogy a kifejezés

olyan, mint a „generálszóz”: mindenre alkalmazható; elnyomja az eredeti ízeket úgy, hogy nem lehet tudni, mik is voltak azok, és túlságosan gyakran használva gyanús eredetűvé és unalmassá teszi az étrendet.

A mű egy ponton különösen érdekessé válik: Voigt könyve elejétől fogva egyértelmű tényként kezeli, hogy a vallástudós gondolkodását és eredményeit nagyban befolyásolhatja a világnézete, hiszen a sajátjától különböző vallást is az övének megfelelő fogalmak szerint fogja leírni. Ez utóbbira a bevezetésen kívül még számos helyen tesz kisebb-nagyobb utalásokat. Először akkor, amikor kifejti, hogy az összehasonlító vallástudomány területén hiányoznak az átfogó művek, és hogy a vallás tudományos vizsgálata a szerzők legjobb szándéka ellenére sem képes ideológiamentes lenni. „Még ha a szerző objektívan »egyformán távol tartja« magát a vallás különböző formáitól – ez a megoldás is a vallás bizonyos elutasításaként értelmezhető. Viszont ha valamely vallás értékeit pozitív módon mutatja be – ez meg az apologetika, ha éppen nem a propaganda vádját szülheti. [...] És minthogy a világban sok vallás volt és van, ha a vallástudományi munka csak ezek egyikének szempontjait veszi figyelembe: szűklátókörű és vak – ha viszont több vallást is egyenlő módon értékeli: eklektikus és hiszékeny jelzőket kaphat. Magam sem láttam olyan vallástudományi munkát, amellyel kapcsolatban e vádak el nem hangozhatnának. Természetes, hogy a vallástudománynak sem szabad kimerészkednie a tudomány sáncai mögül. Azt ugyan észrevételezik ilyen könyvek íróinál is, hogy ők maguk melyik vallást részesítik előnyben (vagy csak melyiket ismerik jobban), esetleg azt is, »mit hisz el« a szerző abból, amiről beszámol – mégis az látszik célszerűnek, ha a szerző nem kívánja előtérbe helyezni a maga meggyőződését.”<sup>4</sup> Ahogy az előzőekben láttuk, az ő jelen munkáján is megmutatkoznak az itt leírt szimptomák... Az egyházak által kidolgozott tudományos elméletekről is szót ejt: „Ahol azonban ideológiai harcról van szó, ott az egyházon belül lévő társadalomtudósok ritkán türelmesek, ritkán objektívak.”<sup>5</sup>

Voigt szerint a vallástörténet *interpretatio Graeca, Romana* vagy *Christiana* stb. névvel illeti azt, „amikor például a görögök, a rómaiak vagy a keresztények a sajátjuktól különböző vallásokat a »maguk« fogalmaival írták le.”<sup>6</sup>, és alacsonyabb rendűnek, ostobaságnak, tévedésnek, babonaságnak tekintették a sajátjuktól eltérő vallást és annak jelenségeit. Továbbá „Maga a vallástudomány

---

<sup>4</sup> Voigt 2004: 17.

<sup>5</sup> Voigt 2004: 30.

<sup>6</sup> Voigt 2004: 32.

is többféle megfogalmazását adja a vallásnak, annak megfelelően, hogy milyen ideológiát képvisel. [...] Másként definiálja a vallást az, aki ebben vitathatatlan életkeretet, toleráns partnert, méltó ellenfelet vagy éppen elsöprő tévedést lát.”<sup>7</sup> Ez különösen akkor szembetűnő, amikor az „ősvallást”, vagy az őstörténet vallási vonatkozásait interpretálják. De sajnos nem tudjuk meg, hogy ez a felismerés mióta jelent önreflexiót a vallástudósok számára, csak annyit, hogy A. Leroi-Gourhan (1911–1986) már tárgyalja ezt a témát.<sup>8</sup> Továbbá hogy Julien Ries, az egyik legjelentősebb kortárs valláskutató szerint 1949. január 18-a a modern vallástudomány születésnapja, mert ekkor jelent meg Mircea Eliade *Traité d’histoire des religions* című műve, ami meghozta azt a fordulatot, hogy „a vallások története végre nem a *mana*, hanem a *logosz* története lett – azaz a vallás nem a belső, irracionális, hanem a tudatra jellemző objektív szemlélettel kerül bemutatásra.”<sup>9</sup> Bár azt a továbbiakban Voigt nem teszi világossá, hogy ez igazából mit is jelent: mitől lesz a tudat csak úgy magától hirtelen objektív szemléletű pusztán attól, hogy a *logoszt* vizsgálja, és válik irracionálissá olyankor, amikor a vallást „belülről” szemléli? Csak nem azért, mert ez az előfeltevése annak, aki kitalálta (Dumézil, Eliade fenti könyvének előszavában), hogy a vallás, így a vallásos tudat maga is eleve irracionális?

Voigt ezen áttekintőnek szánt művéből nem derül ki egyértelműen: a vallástudomány önreflexiójának tekinthető tudománytörténet csak azért nem jelenik meg benne rendszerezetten mint önálló nézőpont, mert nem nagyon létezik ilyen – bár könyve elején lényegében kifejti, hogy igenis létezik –, vagy azért, mert ez Voigtnak nem egy bevett nézőpontja. Mivel azonban léteznek a vallástudomány tudománytörténetét bemutató munkák, „csupán” az *összehasonlító* vallástudomány tudománytörténetét nem írta meg még senki,<sup>10</sup> ezen fontos kritikai nézőpont gyakoribb és pontosabb alkalmazása Voigt jelen művében messzemenően indokolt lenne.

---

<sup>7</sup> Voigt 2004: 54–55.

<sup>8</sup> *Az őstörténet kultuszai*. Budapest, 1985-ben megjelent művében. Idézi: Voigt 2004: 113.

<sup>9</sup> Voigt 2004: 73.

<sup>10</sup> Bár Voigt szerint erre is vannak „bátor” kísérletek: H. P. de la Bollaie (1922–1925), J. de Vries (1961), E. J. Sharpe (1975), D. L. Pals (1996), de ezek vagy túlságosan nagy ívűek, vagy csak a vallások meghatározott körére terjednek ki.



## Szerzők

---

Amṛtānanda devī dāsī (Jeney Rita) indológus, régész, PhD-hallgató, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola adjunktusa.

Aṣṭa Sakhī devī dāsī (Dr. Szabó Csilla) PhD, történész, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola főiskolai tanára.

Gaura Kṛṣṇa dāsa (Dr. Tóth-Soma László) PhD, vallásfilozófus, főiskolai tanár, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola rektora.

Mahārāṇī devī dāsī (Banyár Magdolna), közgazdász, szociológus, PhD-hallgató, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola adjunktusa.

Rādhānātha dāsa (Dr. Sonkoly Gábor), a történelemtudomány kandidátusa, az ELTE tanszékvezető egyetemi docense, a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola címzetes főiskolai tanára.

Sivarāma Szvámi, vaiṣṇava teológus, a Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közösségének vezető lelkesze.