
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

V. ÉVFOLYAM 3. SZÁM

2009

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Ötödik évfolyam, 2009/3. szám

A folyóirat megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatja.

Kiadja: Zsigmond Király Főiskola, Budapest
Főszerkesztő: S. Szabó Péter
Alapító főszerkesztő: Bencze Lóránt

Szerkesztők:

Adamik Tamás (Disputa)
Rónay Péter (Hírek)
Kendeffy Gábor (Tudományunk története és műhelyei)
Luft Ulrich (Vallástudós életpályák)
Németh György (Források)
Jakab Attila (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:

Hoppál Mihály, Peres Imre, Ruzsa Ferenc, Schweitzer József,
Szigeti Jenő, Török László, Zentai Tünde

A Szerkesztőség címe:

1039 Budapest, Kelta u. 2.
Tel.: 454-7600, fax: 454-7623
e-mail: vtsz@zskf.hu

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Dr. Bayer József

A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve 15% kedvezménnyel
megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.
Tel.: 267-5979

harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

A tipográfiai tervet Pintér Zoltán készítette, a nyomdai előkészítést
Csernák Krisztina, a nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte.
Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

TARTALOM

AKTUÁLIS

- S. SZABÓ PÉTER: A Vallástudományi Szemle beszélgetése
Ritoók Zsigmonddal Bolyai-díjjal való kitüntetése alkalmából 7

TANULMÁNYOK – APOKALIPTIKA

- PERES IMRE: Az ima apokaliptikus vetületei vallástörténeti kontextusban 13
SZEGEDI MONIKA: Szándéketika és pszicho-kozmikus összeomlás:
apokaliptika a buddhizmusban 32
ROZGONYI BOTOND: Az újprotestáns egyházak apokaliptikája 54
ÖTVÖS CSABA: „A hiány gyökere”. Apokaliptikus eszkatológia
a Cím nélküli iratban (NHC 11,5) 72

FORRÁS

- KATÓ PÉTER: Dionüsziosz álma: egy vallásos egyesület Philadelphiában
(TAM V,3,1539) 95

DISPUTA

- ADAMIK TAMÁS: Megjegyzések Szent István király *Intelmeinek*
1-10. fejezeteihez 111

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

- VASSÁNYI MIKLÓS: „Szellemhívók” – Knud Rasmussen és az inuit
sámánizmus. Vallástudomány-történeti bevezető és forrásközlés 133

VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK

- BANYÁR MAGDOLNA: Az indiai értelmiségiek ortodox üdvvtanai
Max Weber hinduizmus konstrukciójában 157

- HÍREK 185

- RECENZIÓK 195

- A Vallástudományi Szemle című folyóirat jellegéről és céljairól 239

AZ INDIAI ÉRTELMISÉGIK ORTODOX ÜDVTANAI MAX WEBER HINDUIZMUS KONSTRUKCIÓJÁBAN

BANYÁR MAGDOLNA

Max Weber hinduizmusról alkotott konstrukcióját vallásszociológiai tanulmányainak¹ hinduizmussal foglalkozó része tartalmazza. Ez a hinduizmust és a buddhizmust együtt tárgyaló tanulmány három részből áll,² amelyek közül a hinduizmus társadalmi rendszerét feldolgozó elsőt egy korábbi, helyütt megjelent tanulmányban³ ismertettük. Jelen munka tárgya Webernek a második részből kibontakozó elképzelése az indiai ortodox, azaz hindu vallási irányzatokról.⁴ Szándékaink szerint Weber konstrukciójának bemutatása során az olvasók egy izgalmas szellemi kalandban vehetnek részt, amelyben fokozatosan feltárulnak a fő hindu vallási irányzatok között lévő egyáltalán nem elhanyagolható filozófiai különbségek, valamint az, hogy egy nyugati tudós miként érti és interpretálja azokat, és saját „konceptuális kerete”⁵ miatt hogyan jut a hindu hagyománnyal több szempontból szöges ellentétben lévő következtetésekre.

Előjáróban érdemes felidéznünk a weberi konstrukció néhány, az előző tanulmányban bemutatott kulcsfogalmát. A Weber által elsődlegesen vizsgált gazdasági etika „a vallások pszichológiai és pragmatikai összefüggéseiben gyökerező

¹ Weber többi világvallást vizsgáló vallásszociológiai tanulmányait 1911-1920 között írta. A tanulmányok magyar nyelven, *Világvallások gazdasági etikája* címmel (Weber 2007a), válogatásban jelentek meg. A magyar nyelvű válogatás a hinduizmusra vonatkozó tanulmányt nem közli teljes terjedelmében, így szükséges volt egy, a teljes művet tartalmazó kiadás áttekintése is (Weber 2007b).

² I. A hinduizmus társadalmi rendszere, II. Az indiai értelmiségi ortodox és heterodox üdvtanai, III. Az ázsiai szekta- és üdvöztítővallásosság.

³ Banyár M., A hinduizmus társadalmi rendszere Max Weber konstrukciójában, in: *Vallástudományi Szemle* (2009/2).

⁴ Tanulmányom a magyar válogatás (Weber 2007a) *Hinduizmus és buddhizmus* főfejezetének II. részén – *Az indiai értelmiségi ortodox és heterodox üdvtanai* – alapul. A magyar válogatás ezt a részt teljes terjedelmében tartalmazza. Itt azonban csak az ortodox, azaz hindu vallásokat tárgyaljuk (310-377. oldal), a dzsainizmussal és régi buddhizmussal foglalkozó részeket nem.

⁵ Leo Strauss kifejezése arra, hogy egy tudós miért nem tud teljesen objektív lenni. Lásd: Strauss 1999, 46.

gyakorlati cselekvési indítékokat” jelenti,⁶ és három dimenziója van: (1) a vallást hordozó rétegek életvitele, (2) a szenvedés szerepét és megoldását tartalmazó vallási tanok és ígéretek, valamint (3) a vallási kvalifikáció. A hinduizmus társadalmi rendszerének kifejtése során Weber számára az első dimenzió jelentette az alapot, amely mélyebb összefüggéseinek feltárásához „virtuóz” módon behozta a második dimenzió szempontjait is. A hinduizmus ortodox vallásainak elemzését – ami lényegében a második dimenzió – viszont a vallási kvalifikáció aspektusait tartalmazó harmadik dimenzió szövi át.

A kasztrendszer központi jelentősége Weber szerint a hinduizmus (1) vallási tanbeli – *mata*, vélemény, ami mulandó – és (2) rituális-etikai – *dharma*, kötelesség, ami örök – elemeinek kölcsönös kapcsolatában nyilvánult meg. A *mata* alapján kialakuló felekezeti megosztottság megszokott Indiában, ahol az éles tanbeli ellentéteket is toleránsan viselik. A vallás nyugati elképzeléséhez sem a hinduizmus, hanem inkább a *szampradája*⁷ fogalma áll közel. A *szampradája*k nem a születésen, hanem a közösen vallott üdvélcélokon és üdvutakon alapulnak, így a zárt kasztrendszerrel szemben nyitottak. Egy *szekta*⁸ sem a tanai miatt válik eretnekké, hanem akkor, ha elszakítja az egyes embert saját vele született rituális és kasztkötelességétől, dharmájától, mert így elveszíti a kasztját, ezáltal a hindu közösséget is, amihez kizárólag kaszt révén lehet tartozni.

Weber szerint minden hindu filozófia és vallás a lélekhiten alapul. A hinduizmusnak is vannak dogmái, olyan hitigazságai, amelyek tagadása eretnekségnek számít, és a hindu közösségből való kizárással jár. Két hindu dogma van: a *szanszárahit* – lélekvándorlás – és a vele összefüggő *karmatan*. E kettő adja a hindu kasztrendszer egyedülálló *teodíceáját*. Eszerint minden egyes etikailag jelentős cselekedet elkerülhetetlenül hatást gyakorol a cselekvő sorsára – karmájára –, és semmilyen hatás nem mehet veszendőbe. Az érdemek és vétkek afféle folyószámát alkotnak, ami megmásíthatatlanul meghatározza a lélek sorsát az újraszületésnél, így végül is az ember sorsa egyedül saját cselekedeteitől függ. „Az egyes ember abba a kasztba születik, amelyet valamelyik korábbi életében a magatartásával megérdemelt.”⁹ Az

⁶ Weber 2007a, 52.

⁷ A *szampradája*t más néven *paramparának* is nevezik, ami szó szerint azt jelenti: „egyik a másik után”. A tanítók és tanítványok egymást követő láncolata biztosítja, hogy a transzcendentális tudás és a hagyomány töretlenül folytatódjék nemzedékről nemzedékre.

⁸ *Szekta* definíciója: „vallási virtuózoknak vagy legalábbis vallási szempontból speciális kvalifikációjú személyeknek az exkluzív egyesülete – a megfelelő kvalifikáció megállapítása után, egyéni felvétel útján tesz szert új tagokra.” (Weber 2007a, 245.) Az egyház pedig az üdvösség univerzalisztikus tömegintézménye, az államhoz hasonlóan azt az igényt támasztja a híveivel szemben, hogy minden gyermekük hozzá tartozzon, azaz születéssel lehet bekerülni az egyházba.

⁹ Weber 2007a, 297.

egyén tehát úgy javíthatja eljövendő társadalmi esélyeit, ha a kaszt rituális rendje szempontjából példászerű életet él.

A hindu „hit” kevés közös eleme közül az egyik a Védák autoritásának vitathatatlansága. „Gyakorlatilag ez egyszerűen annak az elismerése, hogy a hindu tradíció autoritása a Védákon és azok világképének folyamatos magyarázatán alapszik; valamint hogy a bráhmanok¹⁰ annak vezető rendje.”¹¹ Mivel a weberi szóhasználat szerint ortodox indiai vallások számítnak csak hindunak, a Védák, valamint a bráhmanok autoritását megtagadó heterodox vallások – dzsainizmus és buddhizmus – pedig nem, jelen tanulmányban ez utóbbiakat nem tárgyaljuk.¹²

1. A BRÁHMANI¹³ VALLÁSOSSÁG ANTIORGIASZTIKUS ÉS RITUALISZTIKUS JELLEGE

Weber az indiai vallásosság jellegére nézve azt tartotta a döntő tényezőnek, hogy hordozói, a bráhmanok – vagyis az előkelő papi nemesség, akikből az idők folyamán a művelt, írástudó réteg is kikerült –, nem vették át a régi mágikus rítusok orgiasztikus – tánc, szexuális és alkoholos mámor, húsevés – és emocionális-eksztatikus elemeit, hanem a Védákban leírt áldozatokat és imát vették alapul a rituáléhoz. Egyrészt azért, mert a régi mágikus rítusok túl vulgárisak voltak, másrészt pedig mert kellemetlen riválist jelenthettek varázshatalmuknak, ami a védikus rituálé ismeretén alapult.

A bráhmani irodalom formalisztikusan ritualizálta az egész emberi életet. A bráhmanok mellett a családfők is a rituális köteleességek hordozóivá váltak, amelyeket a grihja-szútrákban írtak le, a későbbi dharmá-szútrák azonban már az egyes ember társadalmi kötelezettségeinek összességére kiterjesztették a fennhatóságukat, rituális és ceremoniális előírásokkal átszőve az egész életet. A szútrák megalkotásához szükséges tudás a bráhmanokat büszkévé tette, és kialakította bennük azt a sziklaszilárd meggyőződést, hogy a tudás minden üdvösség feltétele, míg a

¹⁰ A legmagasabb rend vagy kaszt a hindu társadalmi rendszerben a bráhmanoké: a védikus szentírásokat ismerő és értelmező papoké. Az eredeti szanszkrit terminus: bráhmána, a „bráhman” ennek angol változata. A továbbiakban a szövegelhűség miatt mi is a „bráhman” szót használjuk.

¹¹ Weber 2007b, 29.

¹² A hindu vallásokat, azok legnagyobb ágát, a vaisnavizmust némileg előtérbe helyezve mutatom be a továbbiakban – a hinduknak kb. 70, az indiaiaknak pedig 56%-a vaisnava (Lásd: Drutakarma dásza 2007, 101., de vannak más becslések is a vaisnavák számára vonatkozóan, például Klostermaier (2001, 90.) 300 millió körülire teszi azt). Léven vaisnava teológus is, Weber elemzéseit nem csupán ismertetni fogom, hanem ha szükséges, vitatkozom is azokkal.

¹³ Mint ebből a szövegből kivülálglik, Weber két kategóriába sorolja a hindu vallásokat: megkülönböztet klasszikus, azaz bráhmani és nem klasszikus, azaz népies vallásokat.

tudatlanság erkölcsi fogyatékoság, a balsors legfőbb okozója. Mindez maga után vonta a racionalizmust, azaz minden irracionális üdvösségkeresés elvetését is.

Weber a bráhman értelmiségi réteg szociológiai jellemzőinek alakulását is megkísérli nyomon követni. Szerinte Indiában még a történelmi korban is ellentét feszült a nemzetségi és a személyes karizma között. Egy-egy novícius – brahmácsári – kvalifikációjáról a tanult papság döntött. Később a bráhmani réteg hasonult a védikus kor papi nemességéhez: a független papság mint nemzetségi karizmatikus kaszt – amely birtokában van az előírt kvalifikációknak – már megingathatatlanul magához ragadta a szellemi-papi autoritást. A bráhmanok maguk nem futottak be „hivatali pályát”, jövedelmük nem állami vagy hivatali illetményből, hanem rögzített föld- és terményjáradékokból származott, egyéneknek élethosszig, iskolák és kolostorok számára pedig örökre.

Egy bráhman legmagasabb pozíciója az angol uralom idejéig a konzultáló jogász, a bráhman-főpandit,¹⁴ az ország első embere lehetett. Indiában a legitim központi hatalom nélküli, sok kis részállamra tagoltság idején az egyes uralkodók legitimitását rituális korrektségük adta, amit a bráhmanok tanúsítottak.

2. A DHARMA ÉS A TERMÉSZETJOG HIÁNYA

Az önállóan létező papi hatalomnak azonban számolnia kellett az ugyanolyan önálló uralkodói és politikai hatalommal. A bráhmanok és ksatriják¹⁵ közötti erőviszonyok hosszú ideig ingatagok voltak, bár a ksatriják bráhmanokkal szembeni kötelességét meghatározta a dharmájuk. Minden rendnek más és más a dharmája, de csak a bráhmanok értelmezheték mértékadóan a dharmát a szent iratok alapján. Weber szerint rendkívül fontos következményei voltak annak a ténynek, hogy néhány általánosan érvényes rituális tilalmat leszámítva – például tehénölés – minden rendnek külön privát- és szociáletikája volt. Azon túl, hogy egymással összeegyeztethetetlen rendi etikák léteztek egymás mellett, az is kivilágolt, hogy az emberek nem egyenlőnek, hanem mindig egyenlőtlennek születnek, de mindenki előtt ugyanazok a lehetőségek állnak rendelkezésre az üdvözülésre, azonban csak a következő életében.

Weber neokantiánus gyökereihez híven Kant történelemfilozófiai koncepcióját veszi alapul, amikor kijelenti, hogy a „radikális rossz”¹⁶ nem volt lehetséges

¹⁴ A pandit szanszkrit jelentése: tudós.

¹⁵ Az uralkodók, hadvezérek, vezető adminisztrátorok rendje.

¹⁶ Kant különbséget tesz a diabolikusság és a bestialitás között. A bestialitás az ember természetes, az érzékiségen alapuló hajlandósága a rossz iránt. Ezzel szemben a diabolizmus (a bűnözés) a tudat teljes fényénél elkövetett gonosztettet jelent, gonoszság elkövetését a gonoszság miatt, vagyis a törvény opponálását. De diabolikus az is, ha valaki ostobaságból követ el gonosz-

bráhmani világrendben, hiszen olyan sem létezett, hogy „bűn”. Csak a konkrét kaszt dharmája elleni rituális vétség létezett. „Ebben a hierarchikusságában örökévaló világban nem volt sem üdvözülten boldog ősalapot, sem üdvözült végső birodalom; ennél fogva nem létezett az embereknek és a dolgoknak – a pozitív társadalmi renddel szembeállított – ’természetes’ rendje, nem létezett tehát semmiféle ’természetjog’ sem. [...] Mindazok a problémák, melyek Nyugaton életre hívták a ’természetjogot’, Indiában éppenséggel teljes egészében és elvileg hiányoztak. Hiszen egyszerűen nem létezett az emberiség semmiféle ’természet adta’ egyenlősége valamely fórum, legkevesbé valamilyen világ fölötti ’Isten’ előtt. [...] ez teljesen és mindörökre kizárta a társadalomkritikai és természetjogi értelemben ’racionális’ spekulációk és absztrakciók megszületését, és megakadályozta bárminemű ’emberi jogok’ kialakulását.”¹⁷ Mindennek illusztrálására Weber a ksatrija dharmát elemzi, és megállapítja, hogy az indiai, úgynevezett jogrendben a fejedelem és a politika megőrizte sajátosan öntörvényű módját. Ha a fejedelem vereséget szenvedett, vagy alattvalóinak rosszul ment a sora, az a mágikus vétségek vagy a hiányzó karizma bizonyítéka volt. Tehát a király sikere volt a döntő, aminek semmi köze nem volt a jogaihoz, és aminek érdekében zavartalanul túltette magát mindenfajta lovagi szokáserkölcson. Minden tekintetben érvényesült a „a legpörébb ’machiavellizmus’”¹⁸. Továbbmenve: a politikai etika problémája sohasem foglalkoztatta az indiai elméleti gondolkodást. A fejedelem dharmája merőben amorális – háborút vezetni a hatalom kedvéért, az ellenfelet csellel, megtévesztéssel, lovagiatlan és alattomos eszközökkel legyőzni, az alattvalókat spicikkel, provokátorokkal összeesküvések szításával kordában tartani és a kincstár szempontjából hasznosíthatóvá tenni –, és teljesen hiányzott belőle a nyugati értelemben vett ideológia.

A vaisnava teológus tovább már nem hagyhatja szó nélkül ezeket a megállapításokat. Weber az indiai vallásfilozófiai irányzatok közül a Sankara¹⁹ féle monizmust – szanszkrit terminológiával: advaita filozófiát – tekinti a bráhmani gondolkodás meghatározójának, hiszen megállapításai csak a monizmus szemszögéből nézve értelmezhetők érvényesen. Bár kétségtelen, hogy a mindent egy elvre visszavezető monista vallásfilozófiai koncepció közelebb állhat a tudósok – így a Weber által felhasznált hinduizmussal foglalkozó szakirodalom szerzőinek – racionalizmusához, mint a dualista vaisnava felfogás, a bráhmanok közötti dominanciája azonban

tettet. Az ember ostobasága mindig diabolikus, Kant szerint egyenesen ördögi kegyetlenség. A radikális rossz olyan gonoszság, mely egyesíti a diabolizmust a bestialitással. (Lásd: Kant 1980 és <http://www.e-books.com.mk/03essays/acin/tekst.asp?lang=eng&id=11>).

¹⁷ Weber 2007a, 319.

¹⁸ Weber 2007a, 321.

¹⁹ A 7-8. század fordulóján élt filozófus, aki megalapozta a védikus szentírások monista filozófiai magyarázatát, ami Isten személytelen természetét hangsúlyozza.

korántsem valós. Elég arra utalnunk, hogy a vaisnavák eredetüket a legkorábbi védikus időkig vissza tudják töretlenül vezetni,²⁰ és máig a hindu népesség körülbelül 70%-át adják. Weber már csak ezért is lényegesen megalapozottabban feltételezhetné a vaisnava vallásfilozófia bráhmani gondolkodásra gyakorolt döntő hatását a nála sokkal később megjelenő monista szentírás-magyarázaté helyett. A két irányzat számos filozófiai alapkérdésben gyökeresen ellentmond, és követőik éles, mondhatni történelmi vitát folytatnak egymással.²¹ E vita gyakorlati jelentősége éppen a dharma fogalma körül kristályosodik ki a legvilágosabban.

A védikus írások²² különböző magyarázata alapján felálló hindu vallásfilozófiai iskolák abban egyetértenek, hogy az Abszolút Igazság megismerése során három kategóriára és azok kapcsolatára kell magyarázatot találni, amelyek: (1) az Ísvara: „az irányító”, Isten, (2) a dzsiva: „az, ami él”, az egyéni lélek, valamint (3) a prakriti: „az eredeti szubsztancia”, az anyagi természet. Aszerint, hogy ezekre és kapcsolataikra milyen magyarázatot adnak, három fő irány különböztethető meg a vallásfilozófiában általában: (1) a súnja-váda, vagyis „az üresség tana”, ami szerint nem létezik semmi,²³ (2) a nirvisésa, ami azt mondja, hogy a dolgok közötti különbség csak látszólagos, valójában nem létezik, mert „minden egy”,²⁴ valamint (3) a dualista, azaz dvaita filozófia, a „kettő-ség” elve²⁵, ami szerint létezik Isten, létezik az élőlény, és a kettő között különbség van, mégpedig az, hogy Isten végtelenül hatalmas, az élőlény pedig parányi. Ezek a filozófiai irányzatok az Abszolút Igazság háromféle alapértelmezését adják, és a különféle teológiai iskolák ezeknek a további kombinációi.

²⁰ Tóth-Soma, 119.

²¹ Lásd: Sivaráma Szvámi 2009.

²² India ősi, szanszkrit nyelvű szentírási. A véda szó tudást jelent, a védikus irodalom pedig magába foglalja az eredeti négy Védát – Rig, Atharva, Jadzsur és Száma – az upanisadokat, a Mahábháratát (amelynek az egyik fejezete a Bhagavad-gítá) a Rámájánát – azaz az itihászát – és a puránákat.

²³ A buddhizmus is ehhez az irányzathoz tartozik.

²⁴ Ez Sankara tanítása is, melynek másik neve: advaita filozófia, ami azt jelenti „nem-dualista”, azaz kettősségektől mentes.

²⁵ Logikailag a három kategóriából – Isten, élőlények, anyagi világ – kettőt háromféle módon lehet kiválasztani, azaz a dualizmust nem csak dvaita módon, Isten és az élőlények közti különbségeként lehet felfogni, ahogy a vaisnavák teszik, hanem Isten és az anyagi világ, valamint az élőlények és az anyagi világ közti különbségeként is. Ez utóbbi két dualizmust hangsúlyozza a Kapila-féle szánkhja filozófia (Lásd: 7. pontban). A Kapila-iskola nem emeli ki és nem különbözteti meg Istent, aki a purusák, az érző, transzcendentális élőlények közé tartozik. Aki kiemeli, és Purusa visésának, azaz sajátos élőlénynek nevezi Istent, az a jóga irányzat alapítója: Patanydzsali.

A védikus írások a varnásrama-dharma társadalmi rendet isteni eredetűnek mutatják be,²⁶ ami így örök, és kötelező érvénnyel bír az emberi lények számára. A varnásrama szerinti kötelességek végzése, azaz a varna (kaszt) és az ásrama (életkor és élethelyzet) dharma azonban nem öncélú, hanem Isten elégedettségét szolgálja.²⁷ Vagyis a rétegenként változó dharmák fölött van egy közös, minden ember számára örökkön érvényes dharma, amit szanátana dharmának neveznek. Ez pedig Isten szerető szolgálata, hiszen az élőlény nem más, mint Isten örök szolgálja.²⁸ Leszögezhető azonban, hogy egyedül a dvaita megközelítésben van helye a szanátana dharmának, hiszen csak akkor létezhet szolgálat Isten és az élőlények között, ha mindkét kategória valós létező.

Van azonban egy másik feltétele is a szanátana dharma realitásának, a szolgálat lehetőségességének. Istent végső formájában ugyanis kétféle módon lehet tételezni: személyként, mint a dualista vaisnavák teszik, vagy személytelen energiaként, ahogy a monista Sankara-követők gondolják. Szolgálni azonban csak személy lehet, és ha Isten nem személy, a szanátana dharma elveszíti realitását. A perszonalista vaisnavák olvasatában az imperszonalista májávádík (Sankara követői) az élőlényeket megfosztják természetes helyzetüktől mint Isten szolgálai, és ezzel elveszik tőlük létük értelmét, az önmegvalósítás lehetőségét: Isten szerető szolgálatát is, amely az élet végső célja elérésének egyedül lehetséges módszere. Ezért a vaisnava ácsárják²⁹ mindig kemény filozófiai vitában állnak a májávádikkal.

Isten imperszonalista felfogása a formákban megnyilvánuló változatosságot is illuzórikusnak tekinti, így valóban tagadja a „végső birodalom” létezését, amely a természetjog alapját képezhetné. A vaisnavizmus álláspontja azonban ennek ellenkezője: az anyagi természet, prakriti mellett létezik a szacs-csid-ánanda³⁰ lelki világ, „az üdvözültén boldog” birodalom, amely az anyagnak a forrása, és mint ilyen, az anyagi világ végső „mintája”,³¹ az élőlények eredeti otthona, ahol Isten

²⁶ 4.13. versben Krisna ezt mondja: *csátur-varnjam majá szristam guna-karma-vibhágasah/ taszja kartáram api mām viddhī akartāram avajamam*// Az emberi társadalom négy osztályát Én teremtettem az anyagi természet három kötőereje és a rájuk jellemző munka szerint. Tudd meg, hogy bár Én vagyok e rendszer alkotója, Én mégis nem-cselekvő és változatlan vagyok!

²⁷ 1.2.13. versben Szúta Gószvámi ezt mondja: *atah pumbhīr dvidzsa-srésthā varnásrama-vibhágasah/ szvanusthitaszja dharmaszja szansziddhīr hari-tósanam*// Óh, kétszer születettek legkiválóbbjai! A végkövetkeztetés ezért az, hogy a tökéletesség legmagasabb szintje, amelyet az ember az életrendek és kasztok szerinti felosztás alapján saját dharmájának előírt kötelességét végezve érhet el, nem más, mint örömet okozni az Istenség Személyiségének.

²⁸ Ml 20. 108. versben Csaitanja Maháprabhu ezt mondja: *dzsívéra 'szvarúpa' haja — krisnéra 'nitja-dász'* Az élőlény alapvető helyzetében Krisna örök szolgálja.

²⁹ Kiemelkedő jelentőségű, számpradája alapító tanítók.

³⁰ Örök, teljes tudással és boldogsággal teli, amelyek a lelki világ jellemzői, szemben az átmeneti és szenvedéssel teli anyagi világgal.

³¹ Lásd: Sivaráma Szvámi 2004

folyamatosan jelen van különféle „inkarnációiban”. A lelki világ törvényei adják az anyagi világ működési elveit is,³² így a földi természetjog alapjául szolgálhatnának.³³ Ennélfogva szintén létezik jámborság és bűn, amelyek a törvények és alkalmazóik – a ksartiják – cselekedeteinek vezérfonalát adják: jámbor az a tett, ami közelebb visz Istenhez és az élet céljához, bűnös pedig az, ami eltávolít tőlük.

3. TUDÁS, ASZKÉZIS ÉS MISZTIKA INDIÁBAN

Weber szerint a hinduizmus képes volt arra, hogy elismerje az élet és a tudomány minden egyes területének a külön jogát, amivel valódi szaktudományokat teremett, például: matematika, grammatika, formális logika. A metafizikai előföltételek társadalmilag rögzített megingathatatlansága miatt azonban minden filozófia szükségképpen visszaszorult az egyéni megváltástörekvés terepére, és erőteljesen korlátozta mind a szaktudományos, mind az általános gondolkodás kérdésfelvetéseit. Így mindenütt csak a mindennapi életben hasznosítható technikai diszciplínák jöttek létre, és az egyetemes etikának semmiféle alapelve nem alakult ki. Az indek nyugati filozófiai etikával párhuzamba állítható irodalma azon technikai eszközöknek a metafizikailag és kozmológiailag alátámasztott diszciplínája, amelyek segítségével az ember kiszabadulhat ebből a világból. A világ vallási eszkatológiája nem volt lehetséges, csak az egyes egyén gyakorlati eszkatológiájáról lehetett szó, aki azon fáradozott, hogy kiszabaduljon az újrászületések „kérekéből”. E fejtegetésben ismét Weber monista nézőpontja érvényesül. A vaisnavák szerint van egyetemes etika: a szanátana dharma, és az anyagi világ nem szorul megváltásra, mert létezése a benne lakó élőlények érdeke, akik itt élve visszaállíthatják elfeledett szeretetteli kapcsolatukat Istennel,³⁴ ami csak egyéni szinten, kizárólag saját törekvésből lehetséges.

A papokról szólva Weber megállapítja, hogy a „bráhmaṇok rétege sohasem tudta teljesen levetni az őket eredetükhöz, a mágusaszkézishöz fűző köteléket.

³² Azzal a lényeges különbséggel, hogy a lelki világban az összes élőlény számára előbbre való Isten öröme a sajátjánál, azaz abszolút szeretetük van Isten iránt, míg az anyagi világban élők a saját boldogságukat tartják a legfontosabbnak, ebből következően állandó közöttük az érdekellentétből eredő összeütközés, ami szükségessé teszi olyan intézmények fenntartását, amelyeknek a lelki világban nincs funkciójuk.

³³ A hindu jogi gondolkodás nem ismeri a természetjogot mint a jog alapját képező, ember alkotta elméleti konstrukciót. A hindu hagyomány szerint az Isten által kinyilatkoztatott törvényeket Brahmá, az élőlények teremtetője adta át Manunak, az emberiség ősatyjának a Mánava-dharmasásztra vagy Manu-szanhita formájában. Sok szempontból még ma is Manu törvényei határozzák meg az indiai jogi gondolkodást.

³⁴ Lásd: Bhaktivedanta 2002.

A novíciusok neve (brahmácsárin) a mágikus novíciustisztaságot jelentő szóból ered, és a szemlélődő erdei életre mint az – úgyszólván – 'időskori ellátmányos' egzisztenciára vonatkozó előírásoknak (ezt ma legtöbbször egy őseredeti szokásnak, az öregek megölésének az enyhített változataként értelmezik) ugyanez a forrása.³⁵ Mára mindkét előírás elavulttá vált. A gnózis típusú szemlélődő misztika, a klasszikus³⁶ bráhmáni életvitel koronája a célja minden teljes képzésben részesült bráhmánnak, bár azok száma, akik ténylegesen ennek szentelték volna az életüket, már a középkorban is csekély volt.

A vaisnava álláspont szerint a varnásrama védikus időkben érvényes szabályait a mai korban már nem lehet a Mánava-dharmasásztrában³⁷ leírt módon követni, de nem azért, mert elavultak, hanem mert az emberek már nem képesek betartani őket. Éppen ezért például az átlagembernek ma már tilos szannjászivá válnia.³⁸ A szemlélődő misztika pedig kizárólag a monista bráhmána számára jelenti az életvitel legmagasabb rendű formáját. A Bhagavad-gítában, ami minden hindu vallási irányzat alapvető szentírása, Krisna az önmegvalósítás – más néven jóga: összekapcsolódás Istennel – négy útját³⁹ írja le, összhangban a Védák kijelentéseivel, melyek közül egyértelműen a bhaktit ajánlja a legmagasabb rendűként, nem pedig a tudás szemlélődő művelését, a dzsnyánát.

Weber a bráhmanok mentalitását tovább elemezve felteszi a következő kérdéseket: Hogyan viszonyult a bráhmanképzés az askézishez és a misztikához? Hogyan kapcsolódtak hozzájuk az e képzés talaján kisarjadt filozófiák, hiszen csak az askézissel és a misztikával szoros összefüggésben jöhettek létre a hindu megváltástanok, valamint a buddhizmus is? Majd így válaszol: „Az indiai askézis

³⁵ Weber 2007a, 324.

³⁶ Weber előszeretettel alkalmazza a klasszikus jelzőt, szinte kizárólag a Sankara-féle monizmus jellemzésére, amit a bráhmáni gondolkodás csúcspontjának, és a legnagyobb hatású hindu vallásfilozófiai irányzatnak tekint. Ez azonban egyrészt az ő szubjektív értékítélete – amivel megszegi a tények és értékek szigorú szétválasztásának saját maga által felállított szabályát –, másrészt a tényeknek sem felel meg. Így a klasszikus jelző alkalmazása a monizmusra csak a szó szűkebb értelmében érvényes, azaz mint tökéletes és elismert szellemi teljesítmény. A klasszikus szó azon jelentéstartalma, hogy „hagyományos”, azonban már fölöttebb problémás. A vaisnavizmus sokkal inkább tekinthető hagyományosnak mind ősiségét, mind követőinek számát tekintve.

³⁷ Lásd: Büchler 1915.

³⁸ Ál 17.164. versben Csaitanja Maháprabhu ezt mondja: *asvamédham gaválambham szannjászam pala-paitrikam/ dévaréna szutótpattim kalau panyesa vivardzsajét//* Ebben a Kali-korban őt tiltott tett van: tilos lovat áldozni, tehenet áldozni, tilos a szannjászam rendbe lépni, tilos az ósatyáknak húst ajánlani, valamint tilos az embernek a fivére feleségével gyermekeket nemzenie.

³⁹ Karma-jóga, dzsnyána-jóga, dhjána- vagy astánga-jóga és bhakti-jóga. Lásd: Bhaktivedanta 2004.

technikai szempontból alighanem a világ racionálisan legfejlettebb aszkézise volt. Szinte nincs olyan aszketikus módszer, amelyet Indiában ne gyakoroltak volna virtuóz módon, és amely ne racionalizálódott volna igen gyakran valamiféle elméleti diszciplínává is”.⁴⁰ A klasszikus aszkézis eredete itt is a mágusi eksztázis, célja pedig a mágikus erők megszerzése. Hiszen megfelelő mértékű és minőségű aszketikus teljesítménnyel mindenfajta kívánt hatás előidézhető.

Weber megállapítja, hogy a racionalizált aszkézis és eksztázis minden korrekt bráhmaéletvitel alapvető eleme. De nem csak a brahmácsárík és az erdőbe visszavonult időződő bráhmaanak (vánaprasztha) élete volt aszketikusnak teljesen szabályozott, hanem a grihasztháké⁴¹ is. Bráhma grihasztháknak⁴²:

- tartózkodniuk kellett a vagyonszerzés plebejus formáitól, például kereskedés, uzsora, személyes földművelés, és
- szigorúan vegetáriánusoknak kellett lenniük, valamint semmilyen formában nem fogyaszthattak alkoholt.

További szabályok:

- házasságtörés tilalma és a szexualitás féken tartása;
- a harag és megvetés kimutatásának megvetése;
- szigorú tisztasági parancs;
- igazmondás, és a kellemetlen dolgok elhallgatása;
- nagylelkű adományozás.

A bráhmaanak mindig hangsúlyozták árja mivoltukat, ami mindmáig a „gentleman” jelenti.⁴³ „Hisz már az eposzi kor ismerte azt az alapelvet, hogy az ember nem a bőrszínének, hanem képzettségének és csak annak köszönhetően árja.”⁴⁴ E kijelentésével Weber ismét megcáfolja azt az indológiai tételt⁴⁵, amely szerint a varnának és az árjaságnak faji eredete volna.

Weber megállapítja, hogy a bráhmaanak nagyon határozottan elutasították a nőket mint a méltatlan és irracionális szexuális orgiasztika hordozóit, akik létezése súlyos zavarkeltést jelent az üdvösséghez vezető meditációban. Ugyanakkor a férj nem bánhatott tiszteletlenül és türelmetlenül a feleségével, fontos ügyet azonban nem volt tanácsos rábízni és teljesen megbízni sem benne. Bár Weber nem foglalkozik részletesen a nemek témájával, de felvillantja éles szemét, amivel tévedhetetlenül „kiszúrja” a hindu tradíció egyik jelentős ellentmondását: a női nem megítélését és a két nem kapcsolatát.

⁴⁰ Weber 2007a, 325.

⁴¹ A grihasztha ásrma a családfenntartók életrendje.

⁴² Szanszkrit terminológiával: sznátaka.

⁴³ Az árja a vaisnava hagyományban jámbor embert jelent, aki követi a varnásrama-dharmát, azaz betartja varnájának és ásrámájának szabályait. Így nem csak a bráhmaanak árják.

⁴⁴ Weber 2007a, 328.

⁴⁵ Banyár 2009, 158. és 161.

A következőkben Weber kifejti, hogy a bráhmaṇok gondolkodása hogyan vált szükségképpen monistává és imperszonalistává. Weber szerint a klasszikus bráhmaṇi tanítás egyik alaptétele, hogy a rituális és erényes cselekedetek önmagukban csak az újrászületés esélyeit javíthatják, de nem vezetnek „megváltáshoz”. Ezt mindenkor csak valamiféle nem mindennapi, a kasztkötelességeken minőségileg túllépő magatartás, a világból menekülő aszkézis és szemlélődés nyújthatja. A világból menekülő aszkézis és a szemlélődő misztika fejlődése azonban a mágikus üdvállapotok racionalizálását és szublimálását hozta magával, mégpedig három irányba: (1) „üdvözült boldogság”, azaz a személyes üdvállapot elérése; (2) a szent tudás elnyerése szenvedélymentes ekstázis alapján, és (3) misztikus istenkeresés és istenbirtoklás, majd a Vele való misztikus közösség megvalósítása. A harmadik, az istenivel való egyesülés a bráhmaṇi gnózis fejlődésével a legfőbb isteni lény elszemélytelenítésének irányába fordult. Egyrészt azért, mert (1) ez minden kontemplatív misztikában benne rejlő tendencia; másrészt (2) mert a bráhmaṇi gondolkodás a megingathatatlan rituáléhoz kötődött, így az isteni hatalom működését a világ örök, megváltoztathatatlan, személytelen törvény által irányított rendjében érte tetten, harmadrészt pedig (3) a világ racionális értelmezése, az üdvcélok és üdvutak racionális megalapozása miatt. E mondatok kulcsot adnak annak megértéséhez, hogy Weber miért a monista nézőpontból szemlélte az egész hindu – ortodox – vallási hagyományt.

Weber a racionalizáció folyamatát tekintette a gazdasági-társadalmi fejlődés legfontosabb elemének, mintegy szinonimájának, így „kerekké vált a világ”, amikor a hindu vallásfilozófiai hagyományban is azonosította és domináns befolyással ruházta fel azt. Nem volt azonban következetes, mert nem vetette fel az ebből a tételből logikusan következő kérdést: ha a bráhmaṇok a hindu társadalom vezető értelmiségei, akik egészen a legalsóbb társadalmi rétegekig hatóan döntő befolyást gyakoroltak, akkor racionalizálódásuk miért nem „szívárgott le”, és idézett elő a kapitalizmushoz vezető mentalitást?

E problémát Weber is felismerhette, mert a következő fejtegetésekben mintha e kérdés „méregfogát” próbálná meg kihúzni, bár nem sok sikerrel, mert egyszer elismeri a bráhmaṇok kulturális monopolhelyzetét, másszor pedig elvitatja tőlük. Weber azt valószínűsíti, hogy a vallásfilozófiai spekulációk terepén a bráhmaṇok soha nem voltak tartós monopolhelyzetben. Az előkelő bráhmaṇok mellett létezett ugyanis az előkelő laikusok üdvösségkeresése is: a heterodox megváltásvallások – dzsainizmus, buddhizmus – éppen az ő köreikben nyertek legfőbb támaszt, de csak India bizonyos területeire korlátozódva, ami lényegében nem érintette az ortodox, azaz hindu papi hatalom folyamatos erősödését. India kultúrájának hordozója pedig a papi hatalom volt, nem pedig a változékony politikai képződmények.

Tudásuk ezoterikus jellegét a bráhmaṇok nem tudták megőrizni, így a ksatrija ifjúság nevelését kiegészítették védikus képzéssel is, és épp ezáltal tudtak erős be-

folyást gyakorolni a laikus gondolkodásra. A filozófusiskolák közti éles ellentétek dacára a bráhmaṇok meg tudták őrizni rendi egységüket. A bráhmaṇok iránt leginkább az aszketikus vándortanítók voltak ellenségesek, akik maguk is többnyire egy ortodoxként elismert bráhmaṇi iskolából – nyájja – származtak.

4. A SRAMANÁK ÉS A BRÁHMANI ASZKÉZIS

Weber továbbfűzi gondolatait, amelyek most a bráhmaṇok befolyáscsökkenése mellett érvelnek: ahogy a filozófiában és a tudományban, a bráhmaṇok a személyes, misztikus üdvösségkeresésben sem őrizték meg monopóliumukat, bár szeretnék volna például a remete csodatévő, szent karizmát hordozó szerepét mint hatalmi pozíciót megtartani. Ezért bár hivatalosan⁴⁶ a mai napig csak bráhmaṇok lehetnek teljes értékű remeték – sramanák –, azaz szannjászik, de ez a soha fel nem adott monopóliumigény a valóságban sohasem érvényesült.

Weber szociológusként különösen érdeklődött a szervezetek iránt, és itt megint egy, a hinduizmus alapvető sajátosságát – miszerint a hindu vallások nem alakítottak ki intézményrendszert és intézményi hierarchiát – érintő kérdést tesz fel: mennyiben lehet „szerzetesekről” és „kolostorokról” beszélni a buddhizmus előtti időszakban? Megállapítja, hogy bár a késői hinduizmusban bizonyos tant, iskolát – parisad⁴⁷ – huszonegy iskolázott bráhmaṇ alapíthatott, és egy guru⁴⁸ csak öt tanítványt fogadhatott magához, a buddhizmus előtt azonban még távol állt a bráhmaṇoktól a tömegpropaganda. Itt még tisztán a személyes kapcsolat jelentette a közösségszerveződés alapját, és a parisadok, a remeték, valamint a világi papok és tanítványaik voltak a spekuláció és a tudomány fejlődésének a hordozói. De mégis ezek a közösségek váltak a kolostorok – math – kiindulópontjaivá, amelyek azonban csak a szektakonkurencia és a hivatásos szerzetesség korában váltak tömeges jelenséggé.

A mathok arra szolgáltak, hogy biztosítsák a bráhmaṇoknak a lehetőséget, hogy a megélhetés gondja nélkül szerezzék meg a Veda-tudást. Gyakran a bráhmanság elismerésének előfeltételévé vált valamely kolostorhoz való tartozás, azaz a rítusok elvégzésére és daksinā – adomány, ajándék – elfogadására való kvalifikációt jelentette.

A gurut vagy gószáint⁴⁹ a tanítványával összefűző kegyességi kötelék a hindu etikában rendkívül szigorú, így csaknem mindenfajta vallási szerveződés-

⁴⁶ A Mánava-dharmasásztra előírásai szerint.

⁴⁷ A parisat szanszkrit szó jelentése: valakiknek a köre, társasága.

⁴⁸ A guru tanítómestert jelent.

⁴⁹ Másként gószvámí, a szannjászik egyik megnevezése, ami azt jelenti: az érzékek ura.

nek alapul szolgálhatott. A tanítvány számára a guru még az atyainál is előbbre való autoritást jelentett. A helyes Veda-tudás ugyanis mágikus hatalmat adott a bráhmának, akinek így minden átka beteljesült. A helyes tudás azonban csak a gurutól ismerhető meg.

A Weber idejében nagyszámú indiai kolostor között filiációs rendszerű kapcsolat volt, de a hindu szerzetesség többsége mégis mindig vándorló és kolduló szerzetes maradt, mert mindig megvolt a lehetőségük, hogy kilépjenek a kolostorból. A kolostori regulák ennek megfelelően lazák és formai kötöttségektől viszonylag mentesek voltak. A szerzetesek életvitelére vonatkozó parancsok is csak a bráhmanok mindennapi viselkedési szabályainak a fokozását jelentették. Majd Weber megjegyzi, hogy ezzel szemben az ahinszá – minden élőlény élete feltétlen megkímélésének parancsa – több volt a vegetarianizmus fokozásánál: „Itt nyilvánvalóan sokkal inkább a minden élőlény egységére vonatkozó vallásfilozófiai meggyőződés játszott mérvadó szerepet”,⁵⁰ hiszen az állatokra is érvényes volt a szanszára és a karma.

5. A BRÁHMANI ÍRÁSBELISÉG ÉS AZ INDIAI TUDOMÁNY

Weber megállapítja, hogy a hindu szellemi kultúra nem tisztán írásbeli, mert a bráhmanok sokáig ragaszkodtak ahhoz az alapelvhez, hogy a szent tudást csak szájról szájra szabad áthagyományozni. Egészen az indiai középkor derekáig a szóbeli áthagyományozás játszotta a főszerepet, sőt a bírósági eljárás, az érdeképviselet és a hatalomgyakorlás is szóbeli volt. Minden hindu kultúra ismeri a tanulók közötti szóvita-versenyeket, vallási tárgyú beszélgetéseket. A teljes szent irodalom a könnyű bevéséshez és bármikori szóbeli reprodukáláshoz volt szabva, hiszen jellegzetességei: a verses forma, az epigrammatikus fogalmazásmód, a sok ismétlés, a rendkívül pedantérikus és gondolatritmikus rendszerezettség mind ezt szolgálták.

Majd e ponton Weber az európaiatól merőben eltérő indiai retorikai hagyományt és voltaképpen magát a védikus irodalomból kibontakozó kozmológiát semlegesnek és értékmentesnek éppenséggel nem nevezhető módon jellemezve beáll az indológia teológiai szempontból⁵¹ elfogadhatatlan főáramába,⁵² amely megfosztja a védikus irodalom nagy részét a relevanciától, és a mítoszok s mondák közé utalja, mivel emberi léptékkal felfoghatatlan nagyságrendű és minőségű jelenségeket

⁵⁰ Weber 2007a, 338.

⁵¹ Amikor teológiaiilag értékelem Webert, azt mindig a gaudija, azaz bengáli vaisnava teológia szempontjából teszem.

⁵² Vö: Dévámrita Szvámí 2008.

ír le.⁵³ „Indiában a pusztán a kimerítő szisztematikai teljesség érdekét szolgáló mérhetetlen dagályosság indult burjánzásnak a vallási és etikai irodalomban. A díszítő jelzők, hasonlatok és szimbólumok vég nélküli halmozása, a nagyság és az isteni jelleg fokozását célzó törekvés gigantikus számok és burjánzó fantáziaképek segítségével – mindez kimeríti az európai olvasót. [...] A képeknek és a tartalmilag száraz sematizmusoknak ebben a teljesen szemléletietlen, mert racionálisan szándékolt, szimbolista túláradásában az olvasó csak hosszú időközönként talál valóságosan – s nem csupán, mint oly gyakran, látszólagosan – mély felismerésre – s ez az upanisadok döntő részére is igaz.”⁵⁴

Weber úgy véli, hogy a tisztán empirikus tények iránti érdeklődést és érzéket megbéklyózta az a retorikai jellegű beidegződés, ami a jelentőset a tények fölötti síkon, a fantasztikumban kereste. Ezért például az indiai természettudomány nem jutott el még a racionális kísérletezésnek az előszobájába sem, és Weber idejében az európai 14. század színvonalán állt – kivéve az algebrát, grammatikát, anatómiát, orvostudományt és zenét. Minden természettudományi vizsgálódásnak szigorúan gyakorlati célja volt, az emberi együttélésre vonatkozó tudományok pedig pusztán rendőri és kameralisztikai diszciplínák maradtak. De mindez az indiai gondolkodás érdeklődési irányából fakadt, ami a világot és annak tényeit indifferensnek tekintette, és az attól való megszabadulást kereste.

6. AZ ÜDVTECHNIKA (JÓGA) ÉS A VALLÁSFILOZÓFIA FEJLŐDÉSE

Weber elképzelése szerint a kontempláció mint a szenvedélymentes eksztázis egyik módszere ezen az ismertetés alapján nyugodott: „Csak akkor beszél a lélekben Isten, ha a teremtmény hallgat.”⁵⁵ E módszerek egyrészt a mágusok autohipnotikus pszichológiai technikáin és tapasztalatain, másrészt a légzés lelassításának és időleges megállításának fiziológiai hatásán alapultak. Az így előállt érzésszerű állapotot a lélek üdvözült révületének, így szentnek tekintették. A jóga a régi eksztatikus varázslógyakorlat racionalizálását jelentette, és minden más technikánál na-

⁵³ Ez pedig nem pusztán egy ateista tudós álláspontja a vallások „mitikus” leírásaival kapcsolatban, hiszen tudvalevő, hogy Weber nem volt ateista. Elfogultságra és az idegen vallással szembeni szűkkeblűsége utal az, ha bár valaki hisz Isten emberi ésszel felfoghatatlan mindenhatóságában, mégis legfeljebb a saját vallása szentírásainak „fantasztikumait” képes elfogadni. Már ha nem utalja azokat is egyenesen a „tanító történetek” jóindulatúnak tűnő kategóriájába, amivel valójában nem tesz mást, mint elutasítja a szentírások autoritását a tudományos megismerés és az emberi tapasztalat felsőbbrendűsége nevében.

⁵⁴ Weber 2007a, 341.

⁵⁵ Weber 2007a, 344.

gyobb befolyásra tett szert mind az ortodox, mind a heterodox üdvstanokban, és az értelmiségi üdvtechnika legtipikusabb formájává vált. Weber idejére azonban főlébe kerekedett a bráhmanok misztikus és aszketikus üdvtechnikája, és a „jógi” a védikus képzésben nem részesült mágusok rétegét jelentette, akiket a bráhmanok nem ismertek el magukkal egyenrangúnak. „A jógatechnika gondolatilag azon az előföltevésen alapult, hogy az isteni megragadása irracionális eszközökkel előidézhető *irracionális* lelki élmény, aminek semmi köze a racionálisan bizonyítható ’ismerethez’. A klasszikus bráhmáni intellektualizmus sohasem osztotta teljesen ezt a felfogást. Az ő szemében a ’tudás’ mint olyan állt az üdvösséghez vezető utak középpontjában.”⁵⁶ A bráhmanok számára a helyes gondolkodás és a helyes megismerés jelentették a mágikus hatalom forrását.

7. A ORTODOX MEGVÁLTÁSTANOK

A jógatechnikát és a tudást szembeállító előbbi kijelentéseit Weber jelentősen árnyalja a következőkben, és ezzel közeledik a vaisnava teológiának ahhoz a Bhagavad-gítából származó alaptételéhez, amely szerint a különböző üdvutak mindegyike jóga – hiszen ugyanaz a céljuk: összekapcsolódni Istennel –, ám funkcionális hierarchia van közöttük.⁵⁷ Weber szerint tehát a klasszikus bráhmáni szemlélődés az isteni gnosztikus megragadásával járó üdvözült boldogság állapotaira törekedett, így az intellektualista üdvtechnikák – (1) a tudat kiürítése révén teret nyerni a szent számára, és (2) a belsőleg elszigetelő technikákat összpontosított meditációval

⁵⁶ Weber 2007a, 345–346.

⁵⁷ A karma-, dzsnyána-, dhjána- vagy astánga- és a bhakti-jóga gyakorlóit különböztetik a jógatechnikával elérni szándékozott céljaik, és ennek megfelelően fejlettségük szerint. A (1) karma-jógát gyakorlók – akik adományoznak, védikus rituálékot mutatnak be stb. – általában egy sokkal boldogabb következő életre vágnak az anyagi világ magasabb, ún. mennyei bolygóin; a (2) dzsnyána-jóga művelői a transzcendentális tudás megszerzésével ki szeretnének szabadulni az anyagi világból – azaz fel akarnak szabadulni – és örök nyugalomra lelteni Isten személytelen energiájával, a brahmadzsóttival összeolvadva; az (3) astánga-jógát végzők, azaz a légzésen és az érzékek fizikai szabályozásán alapuló klasszikus „jógik” Isten minden élőlényben jelen lévő formáját, az ún. paramátmát akarják megpillantani, a (4) bhakti-jóga gyakorlói pedig Isten végső, személyes formáját, Bhagavánt szeretnék elérni úgy, hogy szerető szolgálatával olyan mély vonzalmat fejlesztenek ki iránta, amely képessé és alkalmassá teszi őket társaságának az elérésére, így az anyagi világból való kikerülésre. Mivel a vaisnavák számára Isten személyes formája a végső és eredeti Abszolút Igazság, az őt elérő bhakti-jóga folyamatát tekintik a legmagasabb rendűnek. Azonban nem a technika, hanem a gyakorló célja határozza meg a sikert: így ha valaki például a karma-jóga gyakorlatait végezve szeretné elérni Bhagaván társaságát, azaz a karma-jóga tetteivel akar örömet szerezni neki, lehetséges, és akkor karma-jógája bhakti-jógnak számít, mégpedig a bhakti legalsó lépcsőfokának.

párosítva olyan állapotba kerülni, amely nem érzés, hanem tudás – közül a másodikat preferálták. Vagyis a klasszikus bráhmani kontempláció sohasem utasította el teljesen a jogagyakorlatokat, hiszen annak végcélja – az isteni megtapasztalása a szamádhiban⁵⁸ – szintén csak tudatosan volt megélhető.

A klasszikus jóga elutasította az irracionális önsanyargatást – a hatha jogát –, míg a klasszikus bráhmani tanítás a remeték virtuóz önsanyargatását nem utasíthatta el teljesen sohasem, „mivel kikezdehetetlennek bizonyult a *'tapasznak'*”⁵⁹ mint az istenkényszerítés eszközének a nép körében élvezett presztízse.”⁶⁰

Az ősi „óm” imaszótagra való állhatatos összpontosítás annak ismételtetése révén India ortodox és heterodox szótériológiájában egyaránt uralkodó elem volt. Majd Weber a monista szótériológiát gondolva az egyeduralkodónak kifejti, hogy ezen gyakorlatok célja mindig a világtól való eloldódás volt, az örök nyugalmat jelentő végső állapot és az istenivel való egyesülés elérése,⁶¹ és szóba sem jöhetett célként valamiféle örök mennybéli létezés, paradicsomi üdvözült boldogság, mint a keresztényeknél.⁶²

Ugyanakkor Weber rendkívüli éleslátásról tesz tanúbizonyságot következő, a keresztény teológiát is involváló megjegyzéseivel: „a klasszikus indiai szótériológiai gondolkodás számára [...] ostoba értelmetlenségnek, mert minden etikai arányossággal és igazságos viszonzással ellentétesnek tűnne fel az a gondolat, hogy valamely teremtmény e mulandó életben elkövetett cselekedeteiért vagy mulasztásaiért időben 'örök' jutalmak és büntetések járnak. Véges érdemekért a mennyben is csak véges időt lehet tölteni.”⁶³ Ezenkívül pedig a védikus és a későbbi hindu istenek⁶⁴ is ugyanolyan kevésbé voltak erősesek, mint az emberek, csak a hétköznapi embernél nagyobb volt a hatalmuk. Ez a bráhmani megváltásra törekvés számára nem lehetett a végső állapot. [...] Hiszen a megváltásra törekvés nem a világban

⁵⁸ A jógameditáció legmélyebb transzállapota, amikor a gyakorló elmerül Istennel való kapcsolatában.

⁵⁹ Vezeklés különféle testet sanyargató módszerekkel.

⁶⁰ Weber 2007a, 347.

⁶¹ Csak az imperszonalista monisták számára jelenti a végső célt. A vaisnavák mereven elutasítják a felszabadulás (mukti) szájudzsja szintjét – Isten személytelen energiájába való beolvadást –, mert fölösleges időpocsékolásnak tekintik. Mivel az élőlény sohasem veszíti el Istentől külön való, egyedi létét, azaz nem tud feloldódni Isten energiájában, ráadásul természete szerint örökké aktív, ezért képtelen huzamosabb ideig megmaradni a mozdulatlan nyugalom állapotában, sőt egy idő után kifejezetten szenved benne, és kénytelen visszajönni a változatossággal és tettekkel teli anyagi világba.

⁶² A vaisnavák számára éppenséggel a transzcendentális lelki világban tapasztalható örök boldogság elérése a végső cél.

⁶³ Az égben tartózkodás idején nem lehet karmát szerezni: az újrászületésre nézve csak a földi viselkedés a mérvadó.

⁶⁴ Az istenek is alá vannak vetve a helyesen alkalmazott rituálé mágikus hatalmának.

föllelhető szenvedést, bűnt, szeretetlenséget vagy tökéletlenséget utasította el, hanem a világ *mulandóságát*.⁶⁵ A világban Weber olvasatában csak két nem mulandó lényegiség lehet fel: az örök rend, és a lények, a lelkek.⁶⁶

Következő fejtegetéseivel Weber elismeri, hogy az imperszonalista monizmus mellett jelen van a perszonalista Istenfelfogás is a hindu vallásfilozófiában, sőt ez utóbbi az eredeti Istenkép. Ugyanis a hindu vallásokban a karma- és a szanszáratan közös elem, de a legfőbb Isten személytelensége és a világ teremtetlensége már nem az. A személytelen Brahman csak fokozatosan szorította ki a személyes atyaistent és világtéremtőt (Pradzsápatit). De továbbra is hajlott arra, hogy magára öltse valamilyen személyes, világ fölötti Isten vonásait, és a jogagyakorlat sohasem iktatta ki a személyes legfőbb Istent (Ísvara). De mi „értelme” van annak, hogy egy legfőbb Isten teremtette és kormányozza ezt a szenvedésekkel teli és mulandó világot? – teszi fel a teodíceai kérdést Weber, de nem ad rá kimerítő választ, mert a korábbiakban már megtette, inkább csak „köröz” egy kicsit körülötte. Megállapítja, hogy a szánkhjafilozófia⁶⁷ szerint egy hatalmas és jóságos Isten nem teremthetett ilyen világot: erre csak egy gazfickó lett volna képes. És mivel az ember végső soron csak önmagán képes segíteni, és mert a lelkek száma végtelen, nincs értelme semmilyen megváltásmiszióknak. Majd visszatérve megszokott monista nézőpontjába így összegez: „Nem a gonoszság értékeli le a teremtményt, hanem a mulandó, halálnak kitett világ metafizikai értéktelensége és a tudónak a világ értelmetlen nyüzsgése fölött érzett undora.”⁶⁸

Az indiai filozófia nagyrészt a léleknek mint az egyediesülés hordozójának a metafizikai struktúrájáról alkotott elmélet. A következetesen végigvitt jogatechnika pedig páratlan képességeket ébresztett fel az indekben: a saját lelki folyamatok, érzésszerű állapotok virtuóz, intellektuálisan tudatos megélését. Ebből természetesen következett az a felfogás, hogy az „Én” minden szellemi folyamaton, még a tudaton túl is fennálló egység (purusa), aki semmilyen saját cselekvéssel nem vesz részt a világ – prakriti – nyüzsgésében, de elszenvedi az életet, mivel azt hiszi, ő a cselekvő. De ha tudáshoz jut, és látja a maga valójában a prakritit, akkor az visszahúzódik, és a purusa számára lehetővé válik a lényegéhez illő, mozdulatlan nyugalom. Weber szerint az efféle spekulációból azonban semmiféle világi életre

⁶⁵ Weber 2007a, 348–349.

⁶⁶ A vainsavák szerint azonban nem csak a dzsiva (élőlény) örök az anyagi világban, hanem maga az anyagi világ (prakriti) – ami ciklikusan megsemmisül és újrateremtődik, ezért aktuális megnyilvánulása mulandó – és az idő (kála) is örök. Weber vélekedésével szemben a tett (karma), és így a „helyes” tettekből álló varnásráma-dharma ideiglenes, és valójában az élőlény szánátana-dharmája, azaz Isten szerető szolgálata az örök. Lásd: Bhaktivedanta 2004, Bevezetés.

⁶⁷ Az anyagi világ analitikus tanulmányozására épülő klasszikus hindu filozófiai iskola.

⁶⁸ Weber 2007a, 352.

szabott etika nem volt levezethető, sőt, a lehető legélesebb feszültségbe került a szent iratokból áthagyományozottakkal, mert nem csak az istenek világát, de a rituálét is megfosztotta a jelentőségétől. Ebből a helyzetből az ortodoxia az organikus relativizálással segítette ki magát: nincs etika, csak kasztok szerint differenciált dharma. De azért az árákra vonatkozó erénytant megfogalmazták, ami az összes kasztra érvényes: (1) egyetlen élőlénynek sem ártani, (2) igazat mondani, (3) nem lopni, (4) tisztán élni és (5) uralkodni a szenvedélyek fölött. De továbbra is kérdés maradt, hogy milyen értéket képvisel a védikus rituálé a megváltást kereső számára, és milyenek a felszabadulási esélyei azoknak, akik nem képesek a gnosztikus tudás begyakorlására.

Weber ezen megállapításai azonban csak a monista, májávádi felfogásban érvényesek. A vaisnavák számára az anyagi világ nem megvetendő, hiszen Isten teremtése, a cselekvés szükségszerű, mert a lélek örök természetéhez hozzátartozik, a rituálénak mély értelme és jelentése van, amennyiben Isten elégedettségét szolgálja, ami az egyetlen, mindenki számára érvényes etika és dharma, az üdvösség pedig nem csak a gnózion keresztül érhető el.

Weber szerint különösen nagy jelentősége volt annak a kérdésnek, hogy lehet-e valaki sramana, ha még nem nemzett utódokat, mert akkor ki fog gondoskodni az ősről? Ezért alakult ki az a felfogás, hogy csak az szerezhethet túlvilági érdemet, aki a családfői lét stádiumát is végigjárta. Azt pedig, hogy mégis elfogadják, ha valaki kikerüli a családi stádiumot, és utód nélkül válik sramanává, Weber így magyarázza: „Az, hogy a sramanák üdvösségkeresésének ily módon sikerült szétszakítania az ősök kultusza révén a nemzetséghez fűződő köteleket, a legfontosabb és a legrendkívülibb jelenségek közé tartozik, és egy körülményből magyarázható: azokból a mágikus erőkből, amelyekkel az aszkéta mindenki által elismerten rendelkezett [...] Indiában nagyobb súllyal esett latba, mint a szeretetteljes tisztelet diktálta köteleességek a család iránt.”⁶⁹ Ezáltal vált lehetségessé az is, hogy bráhmáni iskolák, aszkétaközösségek és kolostorok jöjjenek létre, és vált szabaddá a filozófiai üdvkeresés.

Érdekes, hogy Weber csak e ponton látja szükségét annak, hogy bemutassa a hindu vallásfilozófiai iskolák elméleti alapjait, miután már kiemelte közülük az egyiket, és mindent annak nézőpontjából interpretált. Olvasatában továbbra is a tudás a megváltás legfőbb eszköze, ami tartalmát tekintve két különböző utat választhat:

1. a megismerő egyén és a megismert anyag lényegileg különböző létező: dualizmus⁷⁰ (Kapila féle szánkhja);
2. a világ látszat, májja, egyedül a valóság fölötti isteni lét, a brahman a valós:

⁶⁹ Weber 2007a, 356.

⁷⁰ Lásd: 22. lábjegyzet.

monizmus. A világtól megszabadító megismerés pedig a Brahmannal való misztikus újraegyesülés révén valósulhat meg (védánta).⁷¹

A Sankara által magyarázott monista védánta iskola a későbbi ortodox bráhmani hinduizmus klasszikus rendszerévé vált, hiszen a bráhman kasztnak az volt az érdeke, hogy létezzék isteni hatalom, amelyet misztikusan lehet megközelíteni. „A nagy indiai tanrendszerek sokkal inkább büszke, és a maguk nemében következetes gondolkodók racionális koncepciói voltak. Az üdvjavak misztikus karaktere pedig, amely persze erőteljesen meghatározta tanaikat, egy, az életet annak értelmén *gondolkodó* réteggént, és nem az általa fölvetett feladatok megoldásában gyakorlati *cselekvéssel* szerepet vállaló réteggént viszonyuló értelmiségi réteg belső állapotának volt a következménye.”⁷² E ponton egyértelművé válik, hogy Weber azért ragaszkodott a monista interpretációhoz, mert az Istennel való misztikus egyesülésben elérhető cselekvés nélküli nyugalom mint legfőbb és végső üdvész tétélezése kellő magyarázatot ad arra, hogy bár a bráhmanok racionalizmusa rendkívül magas fokú volt, de mégsem vezetett semmifajta kapitalista gazdasági fejlődéshez. Az értelem nélküli, illúzióknak tekintett anyagi világot ugyanis a bráhmanok sohasem érdekesítették arra, hogy racionalizmusuk tárgyává tegyék, amivel egyben az anyagi világban történő bármifajta cselekvést is megfosztottak az értelemről.

Weber szerint a hat ortodox Védá-iskola⁷³ ortodoxiája abban nyilvánult meg, hogy nem vitatták a Védák autoritását, de mindig elismerték az üdvösség útjainak a pluralitását. A rituális műveleteket, az aszkézist és a tudást fogadták el kezdetől fogva klasszikusként,⁷⁴ de csak az aszkézis és különösképpen a tudás vezet túl a

⁷¹ A védánta a védikus írássok esszenciájának tartott Védánta-szútrák alapján a végső cél: Isten elérésével foglalkozik. A védántának két fő irányzata van: a monista, imperszonalista Sankara-féle mājávada, és a dualista, perszonalista vaisnava. Weber itt megint a mājávád nézőpontból közelít, hiszen a mājávádik kutatják elsősorban az anyagi világ elemzésének módszerével a lélek és az anyag különbségét firtató szánkhja filozófiát. A vaisnavák elsősorban a Védánta-szútrákat magyarázó, Bhágavata-puránára épülő bhágavatam filozófiát tanulmányozzák. A mājávádik is kutatják a Védánta-szútrákat, de saját magyarázatuk, a Sankara által írt Sáríra-bhásja alapján.

⁷² Weber 2007a, 359.

⁷³ A hat irányzat, szanszkrit terminussal sad-darsana: (1) nyjáda (logika), (2) vaisésika (atomelmélet), (3) szánkhja, (4) jóga, (5) karma-mimámszá (a gyümölcsöző cselekedetek tudománya) és (6) védánta. Ezek közül a szánkhja és a védánta számít a legelőkelőbbnek (lásd: Tóth-Soma 1997).

⁷⁴ Itt Weber kihagyja a bhaktit, azaz lényegében a bhágavata vallást, mert mint később látjuk, azt nem a klasszikus, hanem a „népies” vallásosság részének tekinti. Ez pedig felettébb problematikus, hiszen a vaisnava, kiváltképp a gaudíja – bengáli – vaisnava hagyomány a bhágavata vallást tekinti a legősibb vallásnak, sőt saját maga eredetének és tiszta formájának is (lásd: Sivaráma Szvámi 2009). A bhágavata vallás legfőbb szentírása pedig a Bhágavata-purána, amit a Védánta-szútrák természetes magyarázatának tartanak, hiszen a vaisnavák magukat is a védánta iskola részének tekintik, és távolról sem valamifajta új keletű népi vallásnak.

karmaláncolaton a megvilágosodáshoz, ami nem feltétlenül csak a halál után következik be: a tökéletes tudás által elért üdvözült boldogság már a jelenben élvezhető, és az ezt elért ember már megmenekült a karmaláncolattól. Ezt a tételt azonban a bráhmaṇok nem fogadták el maradéktalanul, mert túlságosan leértékelték a rituálét, és csökkentette jelentőségüket a sramanákkaival szemben, ugyanakkor nagy szerepet játszott a rituáléellenes heterodox megváltásvallások létrejöttében.

Weber a hinduizmus már említett fontos megkülönböztető vonására hívja fel a figyelmet, mégpedig arra, hogy a hinduizmusban nincs olyan hivatali szerv – egyház –, amely kegyelmeket adományozhatna az érdemek kincsestárából: az egyén kizárólag saját teljesítménye révén szerezheti meg az üdvösséget, ezért például a sramana is csak mint példakép vagy minta kapott jelentőséget. De már a régi hinduizmusban mint minden virtuózvallásban megvolt az emberek különböző vallási kvalifikációjának a tapasztalata. Míg a szánkhjában a társadalmi teljesítmények értéktelenek voltak az üdvösséghez való hozzájárulásukat tekintve, a védánta mindig értékesnek tartotta a rituális tetteket és a hagyományos kötelességeket ebből a szempontból is. De csak közvetett módon, vagyis mint olyat, ami lehetővé teszi a helyes tudás megszerzését, vagyis egyedül maga nem vezet el a megváltáshoz. Ez a megoldás azonban nem felelt meg a művelt laikusok, főleg a ksatriják igényeinek, akiknek rendi dharmája a világtól való mindenfajta meneküléssel összeegyeztethetetlen volt. Ám azt sem tűrheték, hogy vallásilag alacsonyabb rendűként kezeljék őket. Ennek Weber szerint két következménye volt: (1) a heterodox megváltásvallások kialakulása, és (2) az ortodox szótériológia továbbfejlődése. Ez utóbbi klasszikus irodalmi foglalat a Mahábhárata. A Mahábháratában megjelenő ksatrija dharmát, vagyis a háború etikai jelentőségét pedig a Bhagavad-gítá tárgyalja kimerítően.⁷⁵

⁷⁵ Webernek ez a megállapítása a puránák és itihászák (például a Mahábhárata) indológiai datálásán alapul, amely szerint – szemben ezen íráskorok saját maguk keletkezésére vonatkozó közléseivel, melyek kb. 5000 évvel ezelőtti időpontot jelölnek meg – ezek legkorábban az i. sz. első évezredben keletkeztek. Ezt a kézzel fogható bizonyítékot nélkülöző, döntően spekulatív datálást azonban ma már többen vitatják (lásd: Dévámrita Szvámí 2008). Érdekes egybeesés például, hogy a Mahábháratában leírt csillagállásokat vizsgáló legújabb asztronómiai kutatások megállapították, hogy az ott elbeszélte kuruksétra háború 5076 évvel ezelőtt, azaz i. e. 3067. november 22-én kezdődött (lásd: <http://drishtikone.com/?q=blog/krishna-and-mahabharat-historical-reality>). A probléma gyökere azonban, ahogy már korábban említettem, az írott indiai történelem hiánya és az a tudományosan bevett felfogás, hogy a puránák és az itihászák csak mítoszok és eposzok, szemben a hagyományos hindu felfogással, amely hiteles történelmi forrásként ismeri el őket, és nagyrészt történelmi tényeknek tekinti a bennük foglaltakat (lásd: Sacsiszuta 2005).

8. AZ ÜDVTAN ÉS A BHAGAVAD-GÍTÁ HIVATÁSETIKÁJA

Weber olvasatában az indiai középkor legfontosabb vallásosságának, a népies, nem klasszikus bhágavata üdvöztővallásnak Bhagavat, a legfőbb isteni lény: Krisna a központi alakja. Weber azonban lényeglátóan észreveszi, hogy a legfontosabb pontokon e vallás mégiscsak a régebbi korok előkelő értelmiségi rétegének a terméke. Krisna személye ugyan vitatott, de Weber korában már leginkább a bhágavata vallás isteni tisztelőiben részesített megalapítójának tekintik. Weber szerint azonban: „...voltaképpen nem lennének kényszerítő érvek a legegyszerűbb feltevés ellen, hogy Krisna alakja a régi epikus hagyományból ered, és a ksatriják egy része rendi hősként tisztelte.”⁷⁶ Weber itt nagyon óvatosan azt fogalmazza meg, hogy végső soron nincs kézzelfogható bizonyíték arra, miszerint Krisna ne volna a védikus korban élt történelmi személyiség, ami a hinduk, különösen a vaisnavák számára tény. De nem megy tovább ezen a gondolati úton, mert tudja, hogy akkor kétségbe vonható lenne az indológusoknak a puránák és itihászák datálására és státuszára vonatkozó állításainak helyessége, és ezzel a bhágavata vallás új keletű és népies volta is megkérdőjeleződne. Sőt azt is megfontolás tárgyává kellene tennie, hogy esetleg a vaisnavák nem egyszerűen csak „nagyot mondanak”, amikor azt állítják, hogy a bhágavata vallás a legősibb, aminek ők is a követői, és ami az előkelő védánta iskola szerves része, hiszen legfőbb szentírása a Védánta-szútrák természetes magyarázatának tekintett Srímad-Bhágavatam, amit hagyományosan az egész védikus irodalom szerzőjének tartott Védavjásza maga munkássága csúcsteljesítményeként értékelt.⁷⁷

Weber inkább a bhágavata vallás tartalmi értékelése irányába megy tovább, amikor megállapítja, hogy a Bhagavad-gítá eredetisége arra a kérdésre adott válaszában rejlik, hogy milyen értelemben lehet üdvértéke a kasztdharma szerinti cselekvésnek? Válasza teológiailag helytálló, és meglehetősen gyengíti azt a saját maga által is elfogadott teóriát, hogy a bhágavata vallás népies lenne. Eszerint a tudó ember végrehajtja kötelességét, de belsőleg egyáltalán nem részese a cselekvésnek. A tett gyümölcsre való vágy nélkül hajtja azt végre, mert ez a vágy okozza a karma kialakulását és az evilágba való belefalonást. A cselekedetről nem mondhatunk le addig, amíg van testünk, de annak gyümölcseről már igen. Ha így, önmaga

⁷⁶ Weber 2007a, 367.

⁷⁷ 1.1.3. versben Vjászdéva ezt mondja: *nigama-kalpa-tarór galitam phalam suka-mukhád amrita-drava-szamjutam/ pibata bhágavatam rasam álam muhur ahó rasziká bhuvi bhávukáh//* Oh, tapasztalt bölcssek, izleljétek meg a Srímad-Bhágavatamot, a Védikus Irodalom kívánságteljesítő fájának érett gyümölcsét! Sri Sukadéva Gószvámí ajkairól fakad e gyümölcs, s ezért még zamatosabbá vált, bár nektárja mindig ízletes volt mindenki, még a felszabadult lelkek számára is.

kedvéért⁷⁸ gyakoroljuk a cselekvést, akkor az mentes a karmától. A világon belüli cselekvést a világ iránt közömbösen végezni pedig Weber szerint a klasszikus indiai értelmiségi etika csúcspontját jelenti. A bhágavata vallás értelmiségi gyökere szerint az orgiasztikus extázis és aktív aszkézis feltétlen elutasításából is kitűnik.

Majd ismét teológiaiailag is releváns, de a vaisnavizmus eredete és jelentősége szempontjából vitatható megállapításokat tesz, miközben valójában közeledik a hagyományos vaisnava állásponthez a bhágavata vallást illetően. Weber a bhágavata vallásosság sajátos motívumának tartja a klasszikus tanítástól idegen hitközpontúságot. A világban való cselekvés ugyanis csak akkor segíti az üdvösséget, ha kizárólag Krisna kedvéért történik: a vallási odaadás, a feltétel nélküli, bizalomteli engedelmesség, az egész élet Istenre, a megváltóra, Krisnára vonatkozik. „Ez a fogalom, talán bizonyos upanisadokban föllelhető halvány nyomait leszámítva az ősi klasszikus hinduizmusból már csak azért is hiányzik, mert előfeltételezi a világ fölötti, személyes Istent, s alapjában véve a karmakauzalitásnak, de legalább annak az ősi alapelvnek a megszegését jelenti, hogy a lélek a saját sorsának az egyedüli kovácsa.”⁷⁹ E megváltás- és hitközpontú vallásosság bár új keletű jelenségnek tűnik, de „oly egységesen átítatja a Bhagavad-gítát ez a hit, és oly nyilvánvalóan csak éppen ennek az elemnek a jelentőségére vonatkozó meggyőződés révén válik érthetővé már keletkezésében ez a mű, továbbá annyira magas színvonalú intellektuális kultúrával rendelkező virtuózvallási közösség ezoterikus tanításaként bukkan föl előttünk, hogy alighanem mégiscsak föl kell tennünk: a bhágavata vallásosságra a kezdettől fogva épp ez a mozzanat volt sajátosan jellemző. Mármint persze az isteni szféra személytelensége volt ugyan a tulajdonképpeni klasszikus felfogás, ám ez vélhetőleg még az értelmiségi rétegben sem volt következetesen egyeduralkodó.”⁸⁰ A jóga pedig mindig is ragaszkodott a személyes Istenhez, és a mágikus guru pozíciója is mindig ezt a feltétlenül autoritárius, személyes jelleget hordozta. Vagyis Weber végül nem tesz mást, mint erőteljesen kétségbe vonja azt az egész konstrukciójának alapját képező állítást, miszerint a személytelen Istenképet képviselő hindu vallásfilozófiai iskolák egyértelműen dominálnák a bráhmáni gondolkodást.

Weber azonban megtalálni véli a kétségeket feloldó elméletet: úgy látja, hogy a klasszikus bhágavata vallásból eleinte még hiányzó forró „szerelem” Krisna iránt motívumot az előkelő írástudó réteg nem fogadta be. Vagyis létezett egy klasszikus bhágavata vallás, ami azáltal diszkvalifikálta magát az értelmiség előtt, és csúszott át a népies vallások közé, mert megjelent benne az Isten iránti forró érzelem, azaz

⁷⁸ Itt teológiai szempontból „megbicsaklik” Weber gondolatmenete: attól, hogy önmagáért végzi, még nem lesz karmamentes a tett. Csak akkor nem jár egy tett karmikus visszahatással, ha azzal a motivációval végzik, hogy elégedetté tegyék vele Istent.

⁷⁹ Weber 2007a, 371.

⁸⁰ I.m., 372.

valójában a bhakti. Weber még tovább megy: a bhágavata vallás értelmiségi volta abban is megmutatkozott, hogy eleinte megtartotta a tudás üdvarisztokratizmusát. Sőt ez a vallás vonta le először azt a végső következtetést, hogy minden teljes szívvel járt üdvösségút elvezet ahhoz a célhoz, amelyre az üdvösségkereső törekszik. Mindez abból a karizmatikus vallási virtuózok számára egyértelmű felismerésből fakadt, hogy az embereknek különböző a vallási kvalifikációjuk. Krisnát megpillantani azonban sem védikus tudás, sem aszkézis útján nem lehetséges: a megváltás szempontjából a kegyelmi állapotban tanúsított állhatatosság a döntő, hiszen akkor halála órájában is Krisnára fog gondolni, így eljut hozzá. Ezzel Weber közvetve azt a teológiai helyes állítást teszi, hogy a tántoríthatatlan állhatatosságot egyedül lehetővé tevő forró odaadás Isten iránt, azaz a bhakti az, ami a bhágavata vallás szerint egyedül elvezet az élet végső céljához. Ezzel azonban a bhágavata vallás a legmagasabb rendűként azonosítja magát, ami elfogadhatatlan az erre a pozícióra szintén igényt tartó többi vallás számára, akik közül a monista és imperszonalista májavadik bírnak a legnagyobb hatással a nyugati tudósokra, így Weberre is.

Ami miatt a Krisnára mint legfőbb Istenre vonatkozó bhakti mint legmagasabb rendű üdvözülési út hiteltelen lehet egy keresztény gyökerű nyugati tudós számára, az Krisna „kicsapongó” személyisége: „Ami Krisnát, az üdvözítőt illetően minden nyugati ember számára szembeszökő, és ami megkülönbözteti őt a későbbi, a szektateológia által rendre büntelenként beállított üdvözítőktől, az az ő teljesen kétségbevonhatatlan és kétségbe sem vont erénytelensége.”⁸¹ Weber – helytálló – megítélése szerint ezt a problémát a bhágavata vallásnak is kezelnie kellett, amit azonban teológiai módon interpretál: „Az üdvtan úgy békélt meg ezzel a ténnyel, hogy egyfelől a szavakat nyilvánította egyedül lényegbevágónak, nem a tetteket, másfelől pedig erre is vonatkoztatta a világ iránti közömbösséget: a sors [...] által egyszer kifürkészhetetlenül elrendelt megtörténik, és érvényre jut, mindegy, miképp – legalábbis egy isten esetében.”⁸² Nem a szavak és a tettek között van a döntő különbség – hiszen a szavak is tettnek minősülnek –, hanem a gondolatok és a tettek között. Továbbá a sors, a karma nem minden esetben jut érvényre: a bhaktival nem csupán karmamentes tetteket lehet végezni, de a korábbi életek negatív visszahatásai is mérsékelhetők. Krisna látszólag etikátlan viselkedése a gaudíja vaisnava teológia rendkívül mélyen tárgyalt témája. De az összes közül az a más vallási hagyományokban is jól ismert érv a legerősebb, hogy Isten, Krisna az emberi viselkedés törvényeinek a megalkotója, de azok nem kérhetők számon rajta, hiszen Isten az egyetlen független cselekvő.

E ponton Weber befejezi az ortodox indiai vallások szociológiai jellegű vizsgálatát. A *Hinduizmus és buddhizmus* magyar fordításába javarészt be nem válogatott

⁸¹ I.m., 374.

⁸² Uo.

harmadik főfejezet – Az ázsiai szekta- és üdvözítővallásosság – IX. fejezetében,⁸³ amely az *Ortodox restauráció Indiában* témával foglalkozik, Weber történelmi perspektívába helyezi a hindu vallásokat. Az indiai történetírás már több helyütt említett súlyos hiányai miatt azonban ez a rész szükségszerűen spekulatív, ráadásul olyan nagy mértékben eltér például a vaisnava és bhakti hagyomány által megőrzött történelmi tudástól,⁸⁴ hogy leginkább talán tudománytörténeti dokumentumként lenne célszerű elemezni.

Hivatkozott irodalom

- Banyár M., *A hinduizmus társadalmi rendszere Max Weber konstrukciójában*, in: *Vallástudományi Szemle* (2009/2)
- Bhaktivedanta, Swami Prabhupāda A. C., *A Bhagavad-gítá úgy, ahogy van*, Stockholm 2004.
- Bhaktivedanta, Swami Prabhupāda A. C., *Csaitanja-csaritámrita*, Stockholm 1998.
- Bhaktivedanta, Swami Prabhupāda A. C., *Srí Ísopanisad*, Stockholm 2002.
- Bhaktivedanta, Swami Prabhupāda A. C., *Srímad-Bhágavatam* (1–9. ének), Stockholm 1993–1995.
- Büchler P., *Manu törvényei*, Budapest, 1915.
- Dévámrita Szvámi. *India története*, Budapest, 2008.
- Drutakarma dásza (Cremo, M. A.), *Májápur: A béke és ökológiai harmónia mandalája* in: *Tattva* (2007/1)
- Kant, I., *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*, (szerk. Hermann I.) Budapest, 1980.
- Klostermaier, K. K., *Bevezetés a hinduizmusba*, Budapest, 2001.
- Sacsiszuta dásza, *Ki és mikor írta a Bhágavatamot?* (Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola oktatási segédanyag) Budapest, 2005.
- Sivaráma Szvámi, *Missziós tevékenység a gaudíja-vaisnavizmusban*, in: *Tattva* (2009/1)
- Sivaráma Szvámi, *Krisna-szangati. Találkozások Krisnával. (Krisna Vrindávanában 3.)*, Somogyvámos 2004.
- Srtauss, L., *Természetjog és történelem*, Budapest, 1999.
- Tóth-Soma L., *Veda-rahasya. Bevezetés a hinduizmus vallásfilozófiájába*, Szeged 1997.
- Weber M., *Világvallások gazdasági etikája (Vallásszociológiai tanulmányok, Válogatás)* (szerk. Hidas Z.), Budapest, 2007a.
- Weber, M., *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*, New Delhi 2007b.
- <http://drishtikone.com/?q=blog/krishna-and-mahabharat-historical-reality>. Letöltés időpontja: 2009. szeptember 2.
- <http://www.e-books.com.mk/03essays/acin/tekst.asp?lang=eng&id=11>. Letöltés időpontja: 2009. szeptember 8.

⁸³ Lásd: Weber 2007b

⁸⁴ Lásd: Sivaráma Szvámi 2009

Max Weber magyar nyelven megjelent művei

- Gazdaság és társadalom. Szemelvények*, Budapest, KJK, 1967.
- Állam, politika, tudomány. Tanulmányok*, Budapest, KJK, 1970.
- Gazdaságtörténet. Válogatott tanulmányok*, Budapest, KJK, 1979.
- A protestáns etika és kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*, Budapest, Gondolat, 1982.
- Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 1, 1/1-2, 2/2-3-4.*, Budapest, KJK, 1987-1999.
- A politika, mint hivatás*, Budapest, Medvetánc füzetek, 1989.
- A tőzsde*, Budapest, Ikva, 1995.
- Tanulmányok*, Budapest, Osiris, 1998. (*A politika, mint hivatás*-t is tartalmazza)
- A megértő szociológia néhány kategóriájáról* (Erdélyi Á., *A társadalmi világ ideáltipikus felépítése. Tanulmányok*) Budapest, Typotex, 2003.
- A tudomány és politika, mint hivatás*, Budapest, Kossuth, 2004. (*A Tanulmányok* 1998. tartalmazza)
- Vallásszociológia. A vallási közösségek típusai*, Budapest, Helikon, 2005. (*A Gazdaság és társadalom* 1987-1999. tartalmazza)
- Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok*, Budapest, Gondolat – ELTE TTK, 2007.
- Politikai szociológia. Politikai közösségek. Az uralom*, Budapest, Helikon, 2009. (*A Gazdaság és társadalom* 1987-1999. tartalmazza)

Összes műve megtalálható

<http://agso.uni-graz.at/lexikon/klassiker/weber/49bib.htm> (csak német nyelvű bibliográfia)