
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

V. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

2009

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Ötödik évfolyam, 2009/2. 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: vtszemle@gmail.com

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

TANULMÁNYOK – KÁNON ÉS APOKRIF

TÓTH ANNA JUDIT: Júdás evangéliuma	7
HUBAI PÉTER: Az áldozat értelme Júdás evangéliumában	23
ADAMIK TAMÁS: Az apokrif Barnabás evangélium	37
NAGY ILONA: A sült kakas csodája: apokrif források és folklór-variációk	55

FORRÁS

TÁLAS ZSOMBOR: Igazság, Jóság, Türelem és <i>qigong</i> – a kínai Falun gong	73
--	----

DISPUTA

NEMERKÉNYI ELŐD: Szent István Intelmei Florus és Quintilianus között	95
--	----

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

SZABÓ NOÉMI GYÖNGYVÉR: Az egyháztörténet – írás irányai és műhelyei. Különös tekintettel a középkori magyar egyháztörténetre	107
---	-----

VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK

BANYÁR MAGDOLNA: A hinduizmus társadalmi rendszere Max Weber konstrukciójában	135
--	-----

HÍREK	167
-------	-----

RECENZÍÓK	189
-----------	-----

A <i>Vallástudományi Szemle</i> című folyóirat jellegéről és céljairól	205
--	-----

Útmutató szerzőknek és szerkesztőknek	207
---------------------------------------	-----

A HINDUIZMUS TÁRSADALMI RENDSZERE MAX WEBER KONSTRUKCIÓJÁBAN

BANYÁR MAGDOLNA

Max Weber a társadalomtudomány legjelentősebb alkotóinak egyike, akinek diszciplinákat átfogó munkássága a mai napig kiindulási alapot, megkerülhetetlen viszonyítási pontot jelent. Rendkívül szerteágazó és terjedelmes munkásságának tetemes részét vallásszociológiai művei adják. Weber vallási tárgyú vizsgálataiban a protestantizmusra helyezi a legnagyobb hangsúlyt, és az összes többi vallást „csak” azért vizsgálja, hogy azokkal összehasonlítva még jobban megértse a kapitalizmus egyedülálló, kizárólag Nyugaton létrejövő gazdasági-társadalmi formációját, aminek legjelentősebb forrását a protestantizmus gazdasági etikája adja.¹ De nem mellékesen foglalkozik a többi vallással sem, hiszen főműve, a *Gazdaság és társadalom* részeként megalkotja átfogó vallásszociológiáját, valamint nagyszabású tanulmányokat szentel az egyes világvallások elemzésének, így a hinduizmusnak is. Weber hinduizmusról alkotott konstrukcióját vallásszociológiai tanulmányainak² hinduizmussal foglalkozó része tartalmazza³.

1. A VALLÁSSZOCIOLÓGIAI TANULMÁNYOK TÁRGYA

Weber hinduizmus konstrukciójának megértéséhez szükséges ismerni annak kontextusán túl a szerző tartalmi és módszertani alapelveit is. Weber vallásszociológiai tanulmányainak kiindulópontja: a racionalizáció folyamata egy társadalmi-gazdasági forma „gazdasági éthoszának” és vallási hittartalmainak összefüggéseiben

¹ Vö: Simon 2003, 437–457.

² Weber többi világvallást vizsgáló vallásszociológiai tanulmányait 1911–1920 között írta. A tanulmányok magyar nyelven, *Világvallások gazdasági etikája* címmel (Weber 2007a), válogatásban jelentek meg.

³ A *Hinduizmus és buddhizmus* rész 1916-ban került először kiadásra. Bár e tanulmány ma ismert végleges szövegét annak második kiadására (1917) Weber kismértékben átdolgozta (Lásd: Weber 2007a, 239.), ez nem érintette jelentősen annak fogalmi apparátusát. 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).

vizsgálva. Ezt a bevezetésben így fogalmazta meg kérdésként: „A modern európai kultúrán nevelkedett ember elkerülhetetlenül és jogosan a következő kérdésfeltevés fényében közelíti meg az egyetemes történelmi problémákat: a körülmények miféle láncolata vezetett oda, hogy éppen a Nyugat talaján és csakis itt tűntek fel olyan kulturális jelenségek, amelyek – legalábbis ahogy mi szívesen képzeljük – *egyetemes* jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak?”⁴ „Problémánk, ha úgy tetszik, kultúrtörténetileg: a nyugati polgárságnak és sajátságosságának a keletkezése”⁵, továbbá a társadalmi rend mely sajátos alkotórészéből származtatható az a gazdasági „jutalom”, ami lehetővé tette a tudományos ismeretek technikai alkalmazását. Egyáltalán: mely szférák és milyen irányban racionalizálódtak, és vajon „miért nem terelődött ott [Keleten] a racionalizálás olyan pályájára sem a tudományos, sem a művészi, sem az állami, sem a gazdasági fejlődés, amilyen a Nyugat sajátja?”⁶

Ez utóbbi kérdéssel, majd konklúziójával egyben megkezdí további vallás-szociológiai vizsgálódásai tárgyának a kijelölését is: „a gazdasági racionalizmus kialakulása a racionális technikán és a racionális jogon kívül függ általában az ember olyan képességeitől és hajlandóságaitól is, amelyek bizonyos fajta gyakorlati-racionális *életvitelre* irányulnak. Ahol ezt lelki természetű gátak akadályozták, ott súlyos belső ellentmondásokba ütközött a *gazdaságilag* racionális életvitel kibontakozása is. Mármint az életvitelt formáló legjelentékenyebb elemek közé tartoztak a múltban mindenütt a mágikus és vallási hatalmak és a beléjük vetett hitben gyökerező etikai kötelesség-felfogások. Az itt összegyűjtött és kiegészített tanulmányokban *ezeke*ről lesz szó.”⁷

1.2. A VILÁGVALLÁSOK GAZDASÁGI ETIKÁJA

Weber kulcsfogalmát, a „gazdasági etikát” úgy bontja ki, hogy tisztázza annak „dimenzióit” oly módon, hogy világossá teszi, mely jelenségek tartoznak azokhoz és melyek nem, mindezt konkrét példákon keresztül mutatva be.

1.2.1. A gazdasági etika első dimenziója: *a vallást hordozó rétegek életvitele*

Első megközelítésben a gazdasági etika: „a vallások pszichológiai és pragmatikai összefüggéseiben gyökerező *gyakorlati cselekvési indítékokat*” jelenti⁸. Majd ponto-

⁴ Weber 2007a, 9.

⁵ Weber 2007a, 17.

⁶ Weber 2007a, 18.

⁷ Weber 2007a, 19.

⁸ Weber 2007a, 52.

sít: a vallásilag meghatározott életvitel csak egyik eleme, „dimenziója” a gazdasági etikának. Ezt pedig szerinte a legteljesebben azon réteg⁹ életvitelét vizsgálva lehet megragadni, amely az adott vallás gazdasági etikáját leginkább meghatározta és kialakította.

1.2.2. A gazdasági etika második dimenziója: vallási tanok és ígérek

Másik fontos dimenziója a gazdasági etikának: az adott vallás által hirdetett tanok és adott ígérek. E dimenzió meghatározó eleme a *szenvedés* szerepének, jelentőségének, céljának és megoldásának a megítélése az egyes vallásokban. Ugyanis eszerint válnak el egymástól a legélesebben a világvallások. Az így kialakuló vallási üdvvtanok két legfőbb koncepciója Weber szerint az evilági jutalmakat jelentő „újjászületés” mágikus elképzelése, és a túlvilági elégtételt adó „megváltás”. Hogy melyik került előtérbe egy adott vallásnál, azt a vallásosságot leginkább hordozó rétegek, mégpedig elsősorban az értelmiségi rétegek sajátosságai határozták meg. A „megváltás”-hitek kialakulása kiváltképp hozzájuk köthető, mert csak ott tudtak jelentőségre szert tenni, ahol egy szisztematikusan felépített, racionális világkép is társult hozzájuk. „... az 'eszmék' által teremtet 'világképek' váltó gyanánt igen sokszor meghatározták, hogy milyen pályákra terelte a cselekvést az érdekek dinamikája. Hiszen a világképhez igazodott, hogy 'mitől' és 'mi végre' akart és [...] tudott az ember megváltást nyerni.”¹⁰ E világképek háttérében pedig mindig racionális állásfoglalások rejtőztek, amelyek megmagyarázták az élet amúgy érthetetlen és értelmetlen jelenségeit, és eleget tettek annak az emberi elvárásnak is, hogy az egész „kozmosz” értelmes egésszé álljon össze. Ahol a világ értelmét tisztán gondolati síkon megragadó értelmiségi rétegek uralták a vallást – például Indiában –, ott a világtól elforduló kontempláció nyugalma és mozdulatlanságába való belemerülés vált az egyéni üdvkeresés mintájává, ahol pedig a világban praktikusán tevékenykedő rétegek, lovagok, hivatalnokok, polgári rétegek stb. váltak vallásilag mérvadóvá, ott a szervezett hierokrácia került uralomra – például az európai kereszténységben. De mindkét esetben kisebb vagy nagyobb arányban megtalálhatóak voltak azok a „nyugati” értelemben vett polgári rétegek, amelyekben megvolt az életvitel gyakorlati racionalizmusára való hajlam, mivel egész létezésük a természet és az emberek gazdasági kalkuláción alapuló uralásán nyugodott. „... az ő körükben mindig fennállt az a lehetőség, hogy a technikai és gazdasági racionalizmus hajlamához kapcsolódva meginduljon az élet *etikailag* racionális szabályozása.”¹¹

⁹ Wolfgang Schluchter, Weber műveinek egyik legjelentősebb mai kutatója szerint Weber ebben a művében a rétegekről nem szociológiai, hanem kulturális értelemben beszél. (*Paradoxes of Modernity*. 62–63. idézi Sár 2008, 46.)

¹⁰ Weber 2007a, 65.

¹¹ Weber 2007a, 69.

1.2.3. A gazdasági etika harmadik dimenziója: vallási kvalifikáció

A gazdasági etika harmadik dimenziója a vallások által kínált üdvjavak hozzáféréseinek nem egyetemes, hanem vallási kvalifikációhoz kötött volta.¹² Emiatt minden intenzív vallásosság hajlamos egyfajta rendi tagolódásra, ahol a vallásilag magasan kvalifikált rétegek 'heroikus' vagy 'virtuóz' vallásossága szemben áll a tömegek vallásosságával, akik valójában vallásilag 'botfülűek'. De hogy miként hatott a vallás a mindennapi életvitelre, azt az határozta meg, hogy a vallási virtuozitás milyen engedményeket volt képes tenni a vallásos szabályokban annak érdekében, hogy azok tömegek számára is követhetők legyenek. Az egyik pólusként ott, ahol a virtuóz-vallásosság kontemplatív természetű volt – mint Indiában –, nem vezetett belőle semmiféle híd a mindennapi emberi cselekvéshez, hiszen az evilági tevékenység, különösen a gazdasági, csekélyebb értékűnek számított. E vallásoknál szakadék választotta el a vallási virtuózok és a „laikusok” mindennapi életvitelét. A másik pólusként azonban a nyugati protestantizmus virtuózai olyan aszketikus szektákba tömörültek, ahol Isten akaratához igazodva az életnek az evilágban való megformálására, etikai racionalizálására törekedtek. Eljutottak oda, hogy a mindennapi cselekvést racionálisan hivatássá, és az üdvözülés útjává léptették elő. Weber szerint e két szélső pólus között a legkülönbözőbb kombinációk jöttek létre az idők során, mert: „a vallások éppoly kevésbé voltak kiagyalt könyvek, mint maguk az emberek. Valamennyien történeti, nem pedig logikailag vagy akár csak pszichológiailag ellentmondásmentesen konstruált képződmények voltak.”¹³

Jelen tanulmány tárgya a hinduizmus társadalmi rendszerének weberi konstrukciója¹⁴. Ennek kifejtése során Weber számára az első dimenzió jelenti az alapot, amely mélyebb összefüggéseinek feltárásához – nem szigorú rend szerint, hanem „virtuóz” módon, amikor és ahol gondolatmenete és következtetései belső logikája megköveteli – behozza a második dimenzió szempontjait is. A harmadik dimenzió nem jelenik meg érdemben ebben a részben. A weberi konstrukció másik „fele” a hinduizmus ortodox és heterodox vallásról – ami egy későbbi tanulmány

¹² Sár Eszter a *Világvallások...-ról* írt recenziójában (Sár 2008.) három „dimenziót” különít el: 1. az egyes vallásoknak a társadalmi élet egészén belül elfoglalt helye; 2. a vallás intézményes gyakorlóinak közösségi pozíciója; 3. az adott vallás eszmerendszerének elemei. Vagyis nagyon hasonló, mint ami számomra csupán a bevezetések alapján kirajzolódott. Ugyanakkor Sár. 1. dimenziója – ami helyett nálam a vallási kvalifikáció szerepel – meglehetősen kevésbé specifikált.

¹³ Weber 2007a, 76.

¹⁴ Tanulmányom a magyar válogatás (Weber 2007a) bevezetéseinek és a *Hinduizmus és buddhizmus* főfejezet I. részén – *A hinduizmus társadalmi rendszere* –, valamint a I. részbe be nem került alfejezeteken (Weber 2007b, 25–29: *The Place of the Vedas*; 49–54: *Caste and Sibi*; 55–100: *The Main Grouping of the Castes*) – vagyis a teljes weberi szövegen – alapul.

tárgya lesz – elemzi mélyrehatóan a vallási kvalifikáció szempontjait tartalmazó harmadik dimenziót.

2. A VALLÁSSZOCIOLÓGIAI TANULMÁNYOK MÓDSZERTANA

Weber a bevezetőben vallásszociológiai tanulmányainak módszertanáról is szót ejt. Míg a *Protestáns etikában...*, azaz vallási tárgyú vizsgálódásai elején a kauzális összefüggéseknek¹⁵ csak az egyik irányát vizsgálja: a vallási hittartalmakat a független, a gazdasági érzületet pedig a függő változóként – miként függ egy gazdaság „éthosának” kialakulása az adott társadalom vallásaitól –, addig későbbi munkájában a többi világvallást már a másik irányú kauzalitás szempontjából is górcső alá veszi. Vagyis azt is megnézi, hogy a vallások miként változnak a gazdasági tényezők hatására. De kihangsúlyozza, hogy mindezt csak a célból, és csak olyan mélységben teszi meg, hogy megtalálja azokat az összehasonlítási pontokat a kultúrvallások között, amelyek kihangsúlyozzák a nyugati kultúrafejlődés sajátosságait, hiszen fő célja továbbra is és mindvégig ez utóbbi vizsgálata marad. Éppen ezért óva inti az olvasót vallásszociológiai fejtegetései jelentőségének túlbecsülésétől és az egyedi vallások szemszögéből történő megítélésétől. Majd azt is megjegyzi, hogy munkája szigorúan empirikus alapokon nyugvó józan fejtegetés, és nem alkalmas arra, hogy igehirdetés alapjává váljon vagy látványosság legyen¹⁶. Csak azért írta őket, mert nincsenek olyan munkák, amelyek az ő szempontjai szerint dolgoznák fel a témát, és nem kíván többet teljesíteni, mint hogy megállapításai a lényegre illetően ne legyenek tévesek. És tudományos credójához híven: „Minden tudományos munkánál sokkal inkább az a rendeltetésük, hogy csakhamar 'elavuljanak’.”¹⁷

2.1. IDEÁLTÍPUSOK ALKALMAZÁSA

A *Világvallások gazdasági etikája* bevezetésében kijelenti, hogy vallásszociológiai tanulmányaiban nem egyenlő mélységgel vizsgálja az egyes területeket. „Azokat a vonásokat kell igen erősen kidomborítani, melyek az egyes vallásoknak a többivel ellentétben sajátjai, és egyúttal összefüggésünk szempontjából fontosak.”¹⁸ Ugyan-

¹⁵ Weber szerint nem lehet általános társadalmi törvényszerűségeket megállapítani, csak az egyedi történelmi eseményeket leírni és magyarázni. A társadalomban csak valószínűségi összefüggések vannak. (Lásd: Andorka 1997.)

¹⁶ Mert aki igére vágyik, az járjon vallási összejöveletekre, utalva a tudomány általa vélt funkciójára, amely élesen elválik a valláséről. (Lásd: Weber 1998.)

¹⁷ Weber 2007a, 20.

¹⁸ Weber 2007a, 76-77.

akkor mindehhez bizonyos önkényességgel kell élnie, ami azt jelenti, hogy az egyes vallások etikáját sokkal egységesebbnek ábrázolja, mint az a történelem során valaha is volt. Így rengeteg eleven ellentétet és fejlődéskezdeményt figyelmen kívül hagy, fontos vonásokat pedig logikailag zártabbnak és statikusabbnak mutat be, mint amilyenek azok a valóságban. „Egy-egy vallás összképéből ugyanis mindig azokat a vonásokat domborítjuk ki, amelyek a gyakorlati életvitel alakulása szempontjából más vallásokhoz képest döntő vonások voltak.”¹⁹ Weber beismeri azt is, hogy a vallások néprétegekre gyakorolt hatását csak úgy lehetne teljességében megismerni, ha az „ideáltípusok” összefüggéseket szembesítené az etnográfiai-néprajzi tényekkel.

Erdélyi Ágnes, Weber műveinek egyik legjelentősebb magyar fordítója szerint a weberi életmű éppen fogalomalkotásának köszönhetően megkerülhetetlen ma is, mert Webernek „... sikerült megtalálnia azt a terepet, azt a keskeny 'határsávot', mely történelem és teória között húzódik, és amelyen a társadalom- és történelemtudományok esetében is lehetőség nyílik tudományos fogalomalkotásra.”²⁰ Csak ezen a keskeny mezsgyén kerülhet el egyrészt a merőben historikus, leíró jellegű, másrészt a történettudományban használhatatlan tisztán teoretikus fogalomalkotás.

2.2. TARTÓZKODÁS AZ ÉRTÉKÍTÉLETEKTŐL

Weber fontosnak tartja kiemelni, hogy munkájában, amiben gyakran él az egyes kultúrák összehasonlításának módszerével, egyetlen szó sem esik a közöttük esetlegesen fennálló értékbeli viszonyról. Gondosan kerülendőnek nyilvánítja a saját értékítéllettől áthatott személyes kommentárokat, amelyekkel kapcsolatban az „intuíciónak” gyakori emlegetése csupán a tárgytól való távolság hiányát leplezi, amit éppúgy kell megítélnünk, mint az emberekkel való hasonló viszonyt.²¹ E kissé körmönfont megfogalmazással²² Weber arra hívja fel a figyelmet, hogy aki belekeveri munkájába saját értékpreferenciáit, az megszegi a tudományos objektivitás kritériumát.

E kijelentések alapját a weberi társadalomtudományi szemlélet sarkkövét jelentő, a tények és értékek szigorú szétválasztására vonatkozó elv adja.²³ A tudomány és a

¹⁹ Weber 2007a, 78.

²⁰ Erdélyi – Cs. Kiss – Erényi – Szigeti – Somlai Péter 1999, 11.

²¹ Weber 2007a, 21.

²² Bár Weber gondosan ügyelt arra, hogy ne legyen elitélő, azaz saját értékpreferenciától áthatott a kijelentése, mégsem tudta megspórolni a „megítélni” szót.

²³ 1904-ben írja meg a tudományos objektivitásról, az értékítélet-mentességről és az ideáltípusokról szóló módszertani írásait, lásd: Weber 1998. Weber olyan makacsul és – sokszor – kilátástalanul képviselte az értékmentesség elvét, hogy mind a nagyközönség, mind a maga számára Don Quijote-szerű alakként mutatkozott meg. (Felkai 2006, 310.)

személyes értékelés szerint ugyanis két teljesen különböző nézőpontot képvisel. A tények objektívek és tudományosan bizonyíthatók, az értékek azonban szubjektívek és igazolhatatlanok. Az egymással harcban álló értékek rangsorát sem lehet egyértelműen felállítani, hiszen az hit kérdése, amivel elsősorban a vallások foglalkoznak. És bár a tudományok önállósodásuk kezdetétől igyekeztek megszabadulni a vallással terhelt értékítéletektől, véleménye szerint a tudomány általában mégsem képes megmutatni az utat az abszolútumhoz vagy a személyes boldogsághoz, mert csak eszköz, és nem cél. Weber ugyan az értékmentes tudomány álláspontját képviseli, de nem tagadja az értékeket, csak az értékítéleteket, mert a tudományt az érdekli, ami van, nem pedig az, aminek lennie kéne, ezért tartózkodik a minősítéstől és a morális fejtegetésektől.

Weber a történettudományt is kételkedéssel szemlélte, amennyiben az értékítéletekkel terhelt. „Hajlandó vagyok pontról pontra kimutatni, hogy történészeink munkáiban, amint a tudomány embere a saját értékítéletével hozakodik elő, vége a tények teljes megértésének [...] hogyan lehetne elérni azt, hogy a hívő katolikus és a szabadkőműves az egyház és állam formáit vagy a vallás történetét tárgyaló kollégium során – vagy e dolgokról valaha is – ugyanarra az értékelésre jusson? Ez kizárt.”²⁴ Más az empirikus magyarázat és más a hit, de hű lehet valaki mindkettőhöz anélkül, hogy összekeverné őket. A vallástudományban például régóta ismert tétel, hogy a vallástudós gondolkodását és eredményeit nagyban befolyásolhatja a világnézete.²⁵ 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”,²⁶ és alacsonyabb rendűnek, ostobaságnak, tévedésnek, babonáságnak tekintették azok jelenségeit. Továbbá: „Maga a vallástudomány 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 elsőprő tévedést lát.”²⁷

Leo Strauss főművében a modern pozitivista tudomány értékmentes objektivitása elvének legkövetkezetesebb kifejtőjének nevezte Weber, és részletesen elemezte értékelfogását.²⁸ Strauss szerint Weber elfogadta az időtlen értékek lehetőségességét, de mivel az értékek és a tények teljességgel különböznek egymástól, a társadalomtudomány pedig pragmatikus, és ténykérdésekre próbál válaszolni, így semleges marad az értékkérdésekkel szemben. Bár a tudósok személyes értékrendje, vagyis a „végső értékek” elfogadása vagy elutasítása alapján kerülnek be bizonyos

²⁴ Weber 1998, 145–146.

²⁵ Lásd: Voigt 2004.

²⁶ Voigt 2004, 32.

²⁷ Voigt 2004, 54–55.

²⁸ Lásd: Strauss 1999, II. fejezet.

társadalmi jelenségek a társadalomtudomány látóterébe és válnak annak tárgyává, minden további munka, illetve ezeknek a tárgyaknak az ok-okozati elemzése szempontjából közömbös, hogy a téma tanulmányozója elfogadta vagy elutasította a vizsgált értékeket.

Strauss azonban ennél még tovább megy, mert szerinte nem csupán a személyes értékítélet okozhat problémát a sajáttól eltérő kultúra vizsgálatánál. Sőt azt lehet mondani, hogy csak az objektivitás felszínes értelmezése esetén elég a személyes értékítéletektől való tartózkodás. A probléma ugyanis ennél sokkal mélyebben gyökerezik, így nehezebben megfogható: a tudós saját kultúrájának és tudományosságának fogalmait tartalmazó, minden esetben adott konceptuális keretében. „Manapság közhely azt mondani, hogy a társadalomtudósok nem szabad saját társadalmának mércéit más társadalmak megítélésére alkalmaznia. Szakmai büszkeségéhez tartozik, hogy se nem dicsér, se nem vádol, csak megért. A megértéshez azonban konceptuális vagy vonatkoztatási keretre van szüksége. Az esetek többségében ez a vonatkoztatási keret csupán visszatükrözése annak a módnak, ahogy a társadalom – melyben a tudós él – egy adott korban önmagát értelmezi. Ennek következtében a sajátjától eltérő társadalmakat olyan fogalmakkal fogja értelmezni, melyek teljesen idegenek ezektől a társadalmaktól. Konceptuális keretének prokrusztészi ágyába fogja belekényszeríteni ezeket a társadalmakat.”²⁹ Strauss e kritikai megállapításai pedig különösen érvényesek Weber vallásszociológiai tanulmányaira, ahol a szerző szinte mást sem tesz, mint a nyugati társadalomtudományos fogalmakkal próbálja megközelíteni és leírni a nem nyugati kultúrákat és társadalmakat is.

2.3. A FORRÁSOK

Weber megjelöli a kutatásai során használt forrásokat is: elsődlegesen a szakirodalom, majd egyéb monumentális, dokumentatív és irodalmi alkotások. Megjegyzi azonban, hogy ezekben több okból sem bízhat teljesen, ami miatt aztán „főként az Ázsiára vonatkozó részek tökéletesen *ideiglenes* jellegűek.”³⁰ Ezek az okok: egyéb

²⁹ Strauss 1999, 46. Strauss ezt már az ötvenes évek legelején megállapította, amikor a tudomány-filozófia és -történet még G. Sarton nyomán ott tartott, hogy vizsgálta ugyan a társadalmi kereteket, de úgy, mint ami a tudomány *tartalmáról* semmit nem mond, azt nem határozza meg. A marxista tudománytörténészek (J. Needham, J. D. Bernal) és a posztkoloniális gondolkodók (D. M. Bose, G. Prakash) a nyolcvanas években kezdték felvetni a társadalmi keretek és a tudós általuk meghatározott gondolkodásának és fogalmainak problémáját. Eljutnak oda, hogy nincs univerzális tudás, minden tudás csak lokálisan, abban a kultúrában érvényes, amire vonatkozik, és egy adott társadalomtudományi kategória csak annak a társadalomnak a leírására használható, amelyben született. (Kapil Raj tudománytörténész 2008. február 26-án az Atelier-ben elhangzott előadása alapján.)

³⁰ Weber 2007a, 20.

forrásai nem eredeti nyelvűek, hanem fordítások, így értékükről csak a szakirodalom alapján tudna meggyőződni, azonban a szakirodalom is ellentmondásos, ezért annak az értékét sem tudja megnyugtatóan megítélni. A *Világvallások gazdasági etikája* bevezetésében is „visszatér” erre, megjegyezve, hogy mivel csupán fordított forrásokra tudott hagyatkozni, munkája semmilyen formában sem tekinthető „végeredménynek”³¹.

A *Hinduizmus és buddhizmus* tanulmány hivatkozott irodalmában Weber 124 művet sorol fel, amelyek a 19. sz. második és a 20. sz. első éveiben születtek³². A Weber által használt adatbázis az Indiában tízévenként megtartott népszámlálás statisztikáin, valamint az azokból korabeli szerzők által írt szociológiai közleményeken alapul.³³

3. A HINDUIZMUS TÁRSADALMI RENDSZERE

3.1. INDIA ÉS A HINDUIZMUS ÁLTALÁNOS HELYZETE

Weber a hinduizmus részletes ismertetését a korabeli, 19. sz. végi 20. sz. eleji indiai helyzet nagy ívű áttekintésével kezdi, melyben kitér annak lehetséges történelmi gyökereire is³⁴.

India a falvak világa, ahol a lehető legszilárdabban érvényesült a születés szerinti rendi tagozódás. De kereskedő világ is, amelyre még az uzsorakölcsön is jellemző. Megállapítja, hogy az uralkodók hadviselése, a politika és a pénzgazdálkodás *racionalis* volt: a „politikát pedig egyenesen 'machiavellista' szellemben teoretizálták.”³⁵ A gazdálkodási és pénzrendszer a nyugati patrimonialis³⁶ minta szerint alakult ki,

³¹ A „végeredmény” szó illetően használata meglehetősen talányos, hiszen nem lehet pontosan érteni, hogy mit jelez: azt, hogy nincs még vége a kutatásnak, mert eredményei pontosításra szorulnak az eredeti források alapján, vagy azt, hogy ilyen körülmények között egyáltalán nem is várható, hogy tudományosan vállalható végkövetkeztetésre jusson. Weber tisztában van ezzel, amikor hozzáteszi, hogy *semmilyen értelemben sem* „végeredmények”, de szándéka minden esetben azt nyilvánvalóvá tenni, hogy megállapításait egyáltalán nem tekinti vitathatatlannak.

³² Külön figyelmet érdemel, hogy Weber forrásai között Monier-Williams-en kívül egyáltalán nem szerepelnek a „klasszikus” angol India-kutatók és indológusok – W. Jones, H. H. Wilson, C. Wilkins, C. Grant, J. Mill, M. Müller – munkái.

³³ *Census of India* 1901-től. Itt Weber külön megjegyzi, hogy a szociológiai elemzéseket kora legjobb szakmai irodalmának tartja.

³⁴ A továbbiakban a *Hinduizmus és buddhizmus* című tanulmány I. része elemzés alapja. (Weber 2007a, 239–310., valamint Weber 2007b, vagyis a teljes mű angol nyelvű kiadása.)

³⁵ Weber 2007a, 242.

³⁶ Minden tradicionális, az úr személyes előjogain alapuló uralom.

a kézművesség magas fokon specializált. Weber úgy látja, hogy az indiai jog számos olyan elemet tartalmaz, amelyre ráépülhetett volna a kapitalizmus, ráadásul: „A szerzési vágy mindig is erős volt az indiaiak valamennyi rétegében, és sehol sem volt olyan csekély mérvű az antikrematizmus,³⁷ sehol sem becsülték oly nagyra a gazdagságot.”³⁸

Az indusok ápolták a racionális tudományt is – pl. matematika, grammatika –, valamint a filozófiai iskolák és vallási szekták³⁹ szinte valamennyi szociológiai típusa kifejlődött náluk. Az ezekkel szembeni és ezek közötti tolerancia azonban összehasonlíthatatlanul nagyobb volt, mint bárhol Nyugaton a legújabb időkot megelőzően.

Az előzőekben már vázolt alapkérdést és problémafelvetést Weber a hinduizmusra vonatkozóan itt, vizsgálódásai legelején megfogalmazza: „Most tehát azt kell megvizsgálnunk, hogy a (nyugati értelemben vett) kapitalista fejlődés elmaradásában milyen szerepet játszhatott – nyilván számos más mozzanaton kívül – az indiai vallásosság.”⁴⁰ Majd e vallásosság egyik legfőbb jellemzőjeként megállapítja, hogy annak hordozói a bráhmaṇok⁴¹, bevezetve ezzel elemzésébe a gazdasági etika első dimenzióját: a vallást hordozó rétegek életvitelét.

Weber a hinduk népszámlálásbeli arányváltozását áttekintve, ami 1881–1911 között 5%-kal csökkent, megállapítja, hogy ennek elsősorban vallási oka van: a hinduizmusra hivatalosan nem lehet áttérni. E tény pedig szerinte a hinduizmus lényegének fontos sajátosságait tárja fel. A hinduizmus ugyanis szigorúan születés által áthagyományozódó vallás: „más úton az ember voltaképp egyáltalán nem kerülhet be e vallás közösségébe, vagy legalábbis ennek vallásilag teljes értékű körébe. A hinduizmus egyáltalán nem akarja átfogni az ‘emberiséget’. Aki nem születik hindunak, az – bármilyen legyen is a hite vagy az életvitele – megmarad kívülállónak, barbárnak, akinek a számára, legalábbis elvileg, hozzáférhetetlenek a hinduizmus által kínált üdvösségjavak.”⁴² A hinduizmus a szektákhoz hasonlóan „exkluzív” abban az értelemben is, hogy ismer olyan vallási bűnöket, amelyek örökre kizárnak valakit a hinduk közösségéből. Például a marhahúsevés jóvátehe-

³⁷ vagyonellenesség

³⁸ Weber 2007a, 243.

³⁹ 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.

⁴⁰ Weber 2007a, 243.

⁴¹ A legmagasabb rend vagy kaszt a hindu társadalmi rendszerben a bráhmaṇoké: a védikus szentírásokat ismerő és értelmező papoké.

⁴² Weber 2007a, 245.

tetlen vétek: „teljességgel lehetetlen volna a hindu közösségben olyan ember, akiről megállapítják, hogy szándékosan tehenet ölt.”⁴³

3.2. A HINDUIZMUS TERJEDÉSÉNEK MÓDJAI

A történelmi források szerint a hinduizmus 800 év alatt több mint 200 millió embert hódított meg annak ellenére, hogy nem végzett kimondott térítő tevékenységet. Ez mutatja a hinduizmus meglehetősen nagy vonzerejét, aminek mibenlétét Weber az alábbiakban vázolja.

3.2.1. *Animista törzsek áttérése*

Az animista törzsek nagy vonalakban az alábbi lépésekben hinduizálódnak: egy animista törzsi terület uralkodó rétege elkezd utánozni néhány sajátosan hindu szokást, például: kerülik a húst, főleg a marhahúst; nem isznak szeszes italt; követik a tisztasági szokásokat; endogámiát kezdenek gyakorolni; lányaik nem házasodnak alacsonyabb rétegekkel; ezekkel nem is érintkeznek és nem esznek együtt; tiltják az özvegyházasságot; meghonosítják a gyerekházasság intézményét; bevezetik a halott-égetés és a halotti áldozat (sráddha) rituáléját; saját isteneiket átkeresztelik a hindu istenek és istennők neveire; végül leteszik saját törzsi papjaikat, és bráhmanokat kérnek fel, hogy végezzék a rítusokat, továbbá tanúsítsák, hogy a törzs uralkodó rétege valójában ősi ksatrija⁴⁴ családoktól származik. Erre azonban gyakran csak az alacsonyabb rendű bráhmanok hajlandók, akik nagyrészt azért alacsonyabb rendűek, mert húsevők és borivók között teljesítenek szolgálatot. Ezek a bráhmanok átvesznek vagy egyszerűen csak kitalálnak és igazolnak valamilyen minél régebbi ksatrija családfát; kiküszöbölik az életvitelben még meglévő szabálytalanságokat; a kétszerszületetteknek⁴⁵ bevezetnek valamifajta védikus képzést a szentelt zsinór ceremóniával; majd hindu módon szabályozzák az egyes foglalkozási osztályok rituális jogait és kötelességeit. Végül az „áttért” uralkodó réteg megpróbál egyenrangú partnerként kapcsolatba kerülni az ősi ksatrija rétegekkel, azaz házasságra és asztalközösségre lépni velük, valamint elfogadtatni magát és saját bráhmanjait az előkelő bráhmanokkal. Mindez csak többszöri próbálkozásra szokott sikerülni,

⁴³ Weber 2007a, 247.

⁴⁴ Az uralkodók, hadvezérek, vezető adminisztrátorok rendje.

⁴⁵ A bráhmanok, ksatriják és vaisják – földművelők, kereskedők, pénzemberek – rendje, akik részesülhetnek az ún. szentelt zsinór ceremóniában, és tanulmányozhatják a védikus szentíráásokat, azaz megszülethetnek a „Védák által” is.

és ha hosszú idő múlva be is fogadják az új kasztot, a hátrányos megkülönböztetés maradványai tartósan sújtják tagjait⁴⁶.

3.2.2. A vendégtörzsek hinduizálásának folyamata

A fentihez hasonló, intenzív terjedési folyamat a hindu területeken *belül* is végbement, a vendégnépek esetében. A vendégnépek azok a vendégmunkások, akik olyan alantas és tisztátalan tevékenységeket végeztek, amelyeket a hinduk nem voltak hajlandók, és megmaradtak eredeti törzsi kötelékeikben. De csak akkor számítottak vallási értelemben is tisztátalan párianépnek, ha teljes egészében vendégnépek voltak. Nem rendelkeztek saját földdel, ezért arra voltak utalva, hogy a földterülettel rendelkező népek szükségleteit elégítsék ki. E népek mágikusan beszennyezettnek számítottak, és sohasem tartoztak a falu társadalmi kötelékébe. De ez nem jelentett jogfosztottságot: rituális jogaik és kötelességeik szabályozottak voltak, és ha valamelyikük megsértette ezeket, saját közösségük is szankcionálta őket. Mindemellett azonban voltak tisztátalan barbárnak számító vendégnépek is, akik teljes egészében megtartották saját vallásukat, és teljesen figyelmen kívül hagyták a hinduizmus intézményeit.

A vendégnépek áttérésének folyamata az animista törzsekéhez hasonló, vagyis első lépésben a régebben vendégeskedő tagok igénybe veszik a bráhmanok bizonyos szolgálatait, például horoszkópot készíttetnek velük. Mivel a tisztátalan hindu kasztok foglalkozásait vették át, azok gyakorlásával együtt járt bizonyos hindu előírások követése is, majd gazdasági függőségük növekedésével egyenes arányban kénytelenek lettek alkalmazkodni a hindu értékrendhez és szokásokhoz, míg végül minden tekintetben egy hindu kaszt jellegzetességeit öltötték magukra.

Tehát a hinduizmus nagyon lassan, egész társadalmakat és népeket fogadott be, mert az egyén közvetlenül nem válhat hinduvá: csak egy kaszt tagjaként. „És a terjeszkedés mindig úgy megy végbe, hogy a befogadás megtörténte után mindnyájan ahhoz a fikcióhoz tartják magukat, hogy az illető társadalmi alakulat mindig is kaszt volt, olyanformán, ahogyan egy katolikus dogmát sem lehet újonnan megalkotni, mint egy modern törvényt, hanem mindig is érvényben lévő igazsággént csak 'megtalálni' és 'definiálni' lehet.”⁴⁷

⁴⁶ Weber itt lábjegyzetben ezt a fontos megjegyzést teszi: „gyakran az előkelő kasztokban is jobban különböznek egymástól a különböző szektákhoz tartozók – például a vaisnavák és a saivák –, mint a különböző kasztok tagjai.”

⁴⁷ Weber 2007a, 254.

3.3. AZ ÁTTÉRÉS ÉS BEFOGADÁS MOTIVÁCIÓI

3.3.1. A bráhmaṇok részéről a befogadás motivációi

Anyagi természetűek: a szolgálataikért járó javadalmak növekedése, gazdag ajándékok a „tanúsítványokért”.

3.3.2. Az áttérés motivációi a befogadottak részéről

Az animista törzsek vagy vendégnépek uralkodó rétegei részéről, akik az áttérés „motorjai”: a hindu közösségbe való beépülés vallásilag legitimálta vezető társadalmi helyzetüket, és minden más vallásnál eredményesebben biztosította pozíciójukat az uralmuk alatt lévő osztályokkal szemben. Továbbá a páriánépeknek az áttérés munkaalkalmat biztosított, ráadásul az alsóbb kasztok szakszervezeti jellegű legitim érdekképviseletet is kaptak általa befelé és kifelé. Weber megfigyelte, hogy az elnyomott rétegek számára különösen vonzóak a hindu vallási remények, ezért „sokkal ritkábban hallunk ezeknek a negatív előjogokkal terhelt népeknek a hinduizmus elleni ellenállásáról, mint várhatnánk.”⁴⁸

E ponton Weber egy fontos kérdést fogalmaz meg, amire a választ lényegében már a megtérés motivációit taglalva megadta: Miért nem történtek a rendkívül merev hindu társadalmi renddel szemben gyakrabban lázadások, és hogy a „nagy, történelmileg jelentős vallási forradalmak egészen más, viszonylag magas kiváltságokkal terhelt rétegekből indultak ki”.⁴⁹ Ezzel a kérdéssel fogalmazza meg Weber a hinduizmus saját maga számára – mint az alsó rétegek elégedetlensége által motivált forradalmakhoz szokott nyugati tudós – legnagyobb talányát, és azt mondhatni, hogy lényegében az egész további okfejtésében erre a kérdésre ad feleletet.

Miután Weber vizsgálódásaiba bevezeti a 2. dimenziót: a vallási tanokat és ígéreteket is, válaszával tovább árnyalja korábbi megállapításait. Eszerint a befogadás nem volt más, mint a társadalmilag gyenge rétegek alkalmazkodása a szilárdan adott kasztrendszerhez, gazdasági helyzetük legitimálása értelmében. Továbbá restaurációja során a hinduizmus azért aratott rendkívül gyorsan elsöprő győzelmet, mert az uralkodó rétegeknek olyan egyedülállóan erős vallási megerősítést tudott adni, amelyre a többi indiai megváltásvallás nem volt képes.

A kasztrendszer vonzereje olyan nagy volt még Weber korában is, hogy mindent átalakított a saját formájára, amivel csak kapcsolatba kerül. „Így a bráhmaṇizmus ellen szemben határozottan ellenséges vallási mozgalmak közül – amelyek a kasztrendszer mint olyan ellen, tehát közvetlenül a hinduizmus egyik alapja ellen irányultak – a

⁴⁸ Weber 2007a, 256.

⁴⁹ Weber 2007a, 256.

legtöbb ismét kasztrendszerbe torkollott.⁵⁰ A kasztellenes szekta ugyanis kiszakította követőit a rituális kötelezettségek végzéséből, ezért azok kasztonkívüliek lettek, így hasonlónak váltak egy felekezeti vendégközösséghez. Az, hogy a hindu közösség a továbbiakban milyen magatartást tanúsított velük szemben, attól függött, hogy milyen életvitelt folytattak. A kasztok hierarchiájával körülvevő közösség azonban saját magát sem érezhette másnak, mint egy sajátos rituális kötelezettséggel rendelkező kasztnak, amelynek szükségképpen érdeke fűződött ahhoz, hogy más kasztokkal szemben biztosítsa saját társadalmi rangját. Ezért például az iszlám lakosság körében is kialakultak kasztok.

Weber konklúziója: a hindu életrend vonzereje abból fakadt, hogy legitimálta a társadalmi rangot és a hozzá kapcsolódó gazdasági előnyöket.

3.4. A TAN ÉS RÍTUS A HINDUIZMUSBAN

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

A *mata* alapján kialakuló felekezeti megosztottság megszokott Indiában, és a köztük lévő, sokszor éles tanbeli ellentéteket toleránsan viselik. Weber szerint Indiában teljes a vélemény szabadság, és egyáltalán nem ismerik a dogmákat⁵¹, például a keresztény tanokat elfogadhatja bárki anélkül, hogy megszűnne hindunak lenni. Vagyis a szektához tartozás a hindu vallásosság kezdetétől teljesen normális jelenségnek számít. Weber ez alapján teszi meg egyik legfontosabb megállapítását: „aligha lehetséges még tovább fokozni a 'toleranciát' egy és ugyanazon valláson belül. [...] azt a következtetést kell levonnunk mindebből, hogy a hinduizmus valami más, mint az általunk használatos értelemben vett 'vallás'.⁵²

A vallás nyugati elképzeléséhez leginkább a *szampradája*⁵³ fogalma áll közel: ezek nem a születésen, hanem a közösen vallott üdvéclokon és üdvutakon alapulnak, így nyitottak. A hindu az idegen vallások esetében azonban nem a tan, hanem a *dharma* iránt érdeklődik.

⁵⁰ Weber 2007a, 257.

⁵¹ Webernek ez a kijelentése némileg ellentmond a 9. pontban tárgyaltaknak. Inkább úgy lehet értelmezni, hogy a hinduizmusnak nincs olyan kidolgozott dogmatikai rendszere, mint például a kereszténységnek.

⁵² Weber 2007a, 262.

⁵³ A *szampradáját* 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.

3.4.1. A dharma a meghatározó

Weber megállapítja, hogy egy szekta nem tanai miatt válik eretnekké, hanem akkor, ha elszakítja az egyes embert saját vele született rituális és kasztkötelességétől – dharmájától –, vagy lerombolja azt. Az egyén így elveszíti a kasztját, ezáltal a hindu közösséget is, mert ahhoz kizárólag kaszt révén lehet tartozni.

A dharma alapja a szent hagyomány, amely a bráhmanok ítélkezési gyakorlatát és irodalmilag racionálisan kifejtett tanításait jelenti. A dharma kasztonként különböző, és az ismeretekben elért haladással továbbfejleszthető: a korábban nem ismert, ám ennek ellenére mindig is érvényes igazságok bráhmanok általi „megtalálásával”.

3.4.2. A Védák szerepe a hinduizmusban

A Védák átadása szájhagyomány útján történt, és a nem bráhmanok elől vissza volt tartva e tudás. A hindu „hit” kevés közös eleme közül az egyik a Védák autoritásának vitathatatlansága. Azok a szekták, amelyek nem ismerik el a Védák autoritását, nem hinduk. De mit jelent valójában a Védák autoritása, amikor a Védák nem tartalmaznak racionális etikát, és a hinduizmus alapjait képező isteni és emberi dolgokról sem beszélnek? Sőt, még a hinduizmus három fő Istene – Brahmá, Visnu, Siva – is alig van megemlítve bennük, és leginkább csak Indrát és Varunát nevezik meg, akik a mai hinduizmusból már szinte el is tűntek. Így a Védák inkább csak formálisan tekinthetők a hinduizmus alapjának, de abszolút módon értelmezve már nem elengedhetetlenek. A téhen szentsége és megölésének tilalma viszont például abszolút tiltás minden hindu számára.

Weber szerint a Védák mélyére nézve egyetlen nyomát sem lehet felfedezni a hindu doktrína két alapvető elemének, a lélekvándorlásnak és a karmatannak. A védikus vallás csak Jama és az istenek királyságát ismeri, de sem a bráhmanok, sem Siva vagy Visnu mennyországa, sem a létkerék, az újjászületés vagy a nirvána nincs megemlítve benne. Ezért Weber erre a következtetésre jut: „Gyakorlatilag ez [a Védák autoritása] egyszerűen annak az elismerése, hogy a hindu tradíció autoritása a Védákon és azok világképeinek folyamatos magyarázatán alapszik; valamint azt, hogy a bráhmanok annak vezető rendje. A Védák csak a hinduizmus klasszikus formája későbbi kifejlődésének kezdeti és előzetes lépéseit tartalmazzák.”⁵⁴

⁵⁴ Weber 2007b, 29.

3.5. A KASZT LÉNYEGE

Weber azt is megállapítja, hogy a Védák nem ismerik a kaszt fogalmát sem, bár megemlíti a négy fő kasztnevet, de nem ismerik a kasztrendszer tartalmát úgy, ahogy a hinduizmus legfőbb jellegzetességeként kialakult. A kasztjogok és kötelességek, valamint a bráhmanok pozíciója a hinduizmus alapintézményei, de a kaszt a fontosabb, mert kaszt nélkül nincs hindu, míg a bráhmanok tekintélyéhez való viszonyulás felettébb különböző lehet.

3.5.1. *A bráhmanok helyzete*

Még ha el is utasítja valamely hindu kaszt a bráhmanokat mint tanbeli és rituális autoritásokat, kasztja, azaz társadalmi rangja akkor is a bráhmanokhoz képest értelmeződik, hiszen nekik van benne központi szerepük: „a kaszt a bráhmanok felől meghatározott társadalmi rang.”⁵⁵

Bár a hindu kasztrendszer már Weber idejében mélyreható megrázkódtatásokon ment keresztül, és a kasztok közötti rangviszonyok megrendültek, de még szilárdan állt az egész építmény.

3.5.2. *A törzs és a kaszt*

Weber azzal a módszerrel tisztázza a kaszt fogalmát, hogy összehasonlítja a nyugati társadalomfejlődés lehetséges megfelelőivel.

Először megkülönbözteti a törzset a kaszttól, hiszen a törzsnek van saját területe, a kasztnak nincs; a törzset egybekapcsolja a vérbosszú kötelessége, ami kasztnál nincs; a törzsben minden szükséges tevékenységet végeznek, a kasztban viszont csak azokat, amelyek űzésével nem veszítik el a kasztjukat; a törzsben mindenféle társadalmi rangú ember van, a kaszt pedig magának a társadalmi rangnak a kifejeződése; a törzs eredendően politikai szervezet, míg a kaszt sohasem az, végül a kaszt lényegi elemei az endogámia és az asztalközösségi szabályok, a törzsnek azonban soha.

3.5.3. *A céh és a kaszt*

Weber úgy véli, az indiai fejlődés fontos sajátossága, hogy a városi kereskedő- és kézműves céhek létrejötte felé mutató kezdemények nem vezettek sem nyugati jellegű városi autonómiához, sem valamiféle nyugati típusú „gazdasággá” szerveződéshez. A kasztrendszer szelleme szerint teljesen különbözik a céhrendszertől.

⁵⁵ Weber 2007a, 266.

A születésen alapuló rituális korlátok megszűnése és az asztalközösség ugyanis elengedhetetlen a nyugati típusú polgárság létrejöttéhez. A kasztok kizárták a polgárság és a foglalkozási csoportok, céhek, szolidaritását és politikai szerveződését is. A fejedelmeknek a kasztrendszer megszilárdítása volt az érdekük, hiszen: „Ha a fejedelem szem előtt tartotta a számára fontos kasztok rituális hagyományait és az ezekre alapozott társadalmi igényeit, akkor nem csak kijátszhatta őket egymás ellen – mint történt is –, hanem egyáltalán nem is volt tőlük félnivalója, különösen, ha a bráhmanok az ő oldalán álltak.”⁵⁶

3.5.4. A rend és a kaszt

Az osztályok Weber rendszerében a dologi javak és munkakvalifikációk alapján hasonló érdekű és gazdasági helyzetű emberek csoportjai, a rendek pedig az életvitelben kifejeződő hasonló társadalmi megbecsültségen alapulnak, és lehetnek nyitottak vagy zártak. A kaszt így zárt, születésen alapuló rend, de nagyban különbözik is annak nyugati típusaitól, éppen legfontosabb elemeiben.

A legfontosabb, jogilag is szabályozott kaszt jellegzetesség: a *szigorú endogámia*. Ez azonban eredetileg csak azt jelentette, hogy a lány nem köthetett házasságot alacsonyabb kasztú férfival, de a férfi köthetett házasságot alacsonyabb kasztú nővel. A poligámia miatt az alacsonyabb kasztú leányok előtt nagy házassági piac nyílt, míg a legmagasabb kasztúaknak csak a sajátjukra korlátozódott, és még az sem volt monopolisztikusan garantálva számukra. Így a lányok férjhez adása a szülők legnagyobb gondja lett: megfizethetetlen hozományok, gyerekházasság, leánygyilkosság lett a következmény, éppen a magasabb rangú kasztokban.

A második legfontosabb kasztjellegzetesség: az *asztalközösség tilalma* a társadalmilag alacsonyabban állókkal. Az étkezési szabályok arra vonatkoznak, hogy: mit szabad enni; kivel szabad egy asztalnál étkezni; kinek a kezéből fogadható el bizonyos fajta étel, azaz ki főzhet, valamint kit kell megakadályozni abban, hogy akár csak egy pillantást is vessen az ételre.

Végso soron minden kaszt társadalmi rangja attól függ, hogy a bráhmanok együtt esznek-e velük, és melyik alkasztba tartozó bráhman végez számukra vallási szolgálatot. A kasztok közötti rangviszonyok a szokásos rendi tagozódáshoz képest sokkal nagyobb mértékben vallási-rituális jellegűek, „s ha az ’egyház’ kifejezés (mint láttuk) nem volna alkalmazhatatlan a hinduizmusra, azt mondanánk: ’egyházrendi’ rangsorral van dolgunk.”⁵⁷

Az ipari kasztok tradicionalizmusa nem csak az egyes termelési ágak elhatárolásán, hanem azon is alapul, hogy a konkurenciával szemben biztosítsák a tagok

⁵⁶ Weber 2007a, 274.

⁵⁷ Weber 2007a, 278.

megélhetését: míg a bráhmant a rendi etikett védi, addig más kasztok vevőkörét maga a kasztszervezet szavatolja, mégpedig örökletesen.

3.5.5. *A nemzetség és a kaszt*

A nemzetség a kaszt mellett a hinduizmus alapintézménye, és a hindu társadalom minden másíknál nagyobb mértékben alapul a nemzetségi karizma elvén. A harcok királyok és embereik hősök voltak, akik személyes és mágikus tulajdonságainak kiválóságát, a karizmájukat harci sikereik bizonyították. Az utódlás jogi rendezésénél az a hiedelem győzedelmeskedett Indiában, hogy a karizma a nemzetséghez tartozik, és a képesített utódot a nemzetségen belül kell megtalálni, mert a karizma öröklődik. Ez a hiedelem végül áthatotta az egész társadalmi rendszert: már nem csak a hősi, mágikus tulajdonságokat kötötték a nemzetségi karizmához, hanem az uralom bármely formáját, sőt a különleges tehetségeket, például a kézműves mesterségekhez szükséges képességeket is. De ez nem volt konfliktus mentes folyamat: a nemzetségi karizma rendszerint összeütközésbe került a kizárólag a személyes felhatalmazottságon alapuló egyéni karizma régi és eredeti elvével.

A nemzetségi karizma a hatalom szférájában fejeződött ki a legerőteljesebben: Indiában a családi kapcsolaton alapuló örökletes hatalom vált normálissá, és bár az egyes esetekben ezt a nemzetségi karizmát nem volt mindig könnyű érvényesíteni, de rendre legyőzte az egyéni karizmát. A mágikus nemzetségi karizma nagyban hozzájárult a kasztrendszer megszilárdulásához, ugyanakkor vissza is hatott rá, mert a kasztrendszer stabilizálta a nemzetséget.

3.6. A KASZTOK FŐ CSOPORTJAI

Weber korának társadalomtudománya a négy fő kasztra, varnára – bráhmanok, ksatriják, vaisják, súdrák – úgy tekintett, mint pusztán irodalmi konstrukcióra. Azonban ez az álláspont Weber szerint nem tartható tovább, mert az ősi indiai szentírások és törvénykönyvek utalásai a négy fő varnából álló társadalmi struktúrára a történelmi valóságot tükrözik. Ezek valójában sohasem voltak kasztok a mai értelemben, hanem inkább egyszerű státuszcsoporthoz tartoztak. A varnák számára előírt kötelességek kizárólagosak voltak, és csak szükséghelyzetben végezheték a mások számára előírt tevékenységeket.

3.6.1. *Bráhmanok*

A legmagasabb varna a bráhmanoké, akiknek előírt kötelességei: áldozatok végzése, a Védák tanulmányozása és tanácsadás azok alapján, adományok elfogadása

és aszketikus lemondások végzése. A bráhmanok tudása titkos volt, amit utódaik tanításának monopóliuma automatikusan biztosított. Ezért a bráhmanok oktatásra való képesítettsége úgy jelent meg, mint ami a születéssel jár együtt.

Weber korára a bráhman kaszt monopolizált magának néhány foglalkozást, például: a főzést a magasabb kasztokhoz tartozó előkelő házakban, valamint azokat az adminisztratív posztokat, amelyek írástudást és műveltséget igényeltek. Orvosok azonban a szigorú rituális tisztasági előírások miatt már csak súlyos megkötésekkel lehettek.

A bráhmanok sohasem alkottak törzset, bár több mint felerészben szinte egy tömbben: a Gangesz völgyében és Bengálban éltek. „Nyilvánvaló, hogy a papság a védikus időkben nem egy zárt, örökletes státuszcsoporthoz tartozott, még ha létezett is a nép szemében nemzeti karizma bizonyos papi nemzetségeknél a régi mágusok személyes karizmája mellett. [...] A bráhmanoknak a mágikus 'családi pap' szerepkörben való gyökerezése majd kiemelkedése magyarázza, hogy a papi 'hivatal' kifejlődése miért maradt idegen a hindu papságtól.”⁵⁸

A bráhmanok elsődleges jelentősége a Védák⁵⁹ származó, mágikusan hatásos formulákat tartalmazó „tudásuknak” köszönhető, amellyel győzelmet arattak a régi papok pusztán mesterségbeli tudása fölött. „A teljes jogú bráhman hatalmának döntő forrása a Védákban való jártassága volt, amely tudást különlegesen karizmatikusnak tekintették.”⁶⁰

A bráhmanokra gazdaságilag nagyon szigorú etikett megkötések vonatkoztak: nem végezhettek mások szolgálatával járó foglalkozást a saját megélhetésük érdekében, és szolgálataikért nem fogadhattak el fizetséget, csak ajándékot és adományt, ami egyben monopolizált gazdasági kiváltság és rituális kötelesség volt számukra.

Amikor a bráhman befejezte tanulmányait, a megfelelő ceremóniákat elvégezve családos ember, ún. grihasztha vált belőle. Amikor pedig megpillantotta a fia fiát, akkor visszavonult a családos élettől és erdőlakó remeteként élt tovább. E mára már csak elméletileg meglévő kasztkötelesség végzése során, remeteként vállalt komoly aszkézise következtében további csodálatos mágikus képességekre tett szert.

A bráhmanok között a legmagasabb rangot a királyok családi papjáié, a puróhitáié jelentette. A kiemelkedő bráhmanok azonban sohasem váltak állandó hivatalnokokká vagy a faluközösségek és hindu szekták fogadott papjaivá, különösen sűrűn nem, mert az minden esetben erőteljesen degradálta a bráhmanokat.

⁵⁸ Weber 2007b, 58.

⁵⁹ Leginkább az Atharva védából, amiből például az asztrológiai tudás is eredeztethető.

⁶⁰ Weber 2007b, 59.

3.6.2. *Ksatriják*

Weber szerint a klasszikus irodalom ksatrijája hasonlított egy középkori lovagra. Nem illeszkedett bele a feudális hierarchiába, társadalmi helyzetét a nemzetségi karizma határozta meg, egészen a kasztok kikristályosodása előtti időig. A ksatriják királyok, alkirályok, és az alacsonyabb rétegekben falusi előjárók voltak speciális gazdasági privilégiumokkal.

A klasszikus források úgy írják le a ksatrijákat, mint akik vallási kötelessége a nép politikai és fegyveres védelme. Ha a király nem védi meg alattvalóit a tolvajoktól és rablóktól, akkor köteles megtéríteni a kárukat. A király felelős volt alattvalói bűneiért. Azt a királyt, aki hibásan ítélt, mágikusan megterhelte az így szándékosan vagy véletlenül megsértettek bűne. Azt a királyt tekintették jónak, akinek az alattvalói prosperáltak, és elkerülte őket az éhség, amit mindig mágikus sértés, vagy a királyi karizma elégtelensége jelének vettek. Szükség esetén a király büntetést rótt ki, de a nép tőle is megszabadulhatott, ha folyamatosan híján volt a karizmának.

A klasszikus és középkori források szerint a ksatrija dharmája a háborúskodás volt. A harcosi etikett szerint az ágyban való meghalás nem csak becstelen, de egyenesen bűnös tettnek számított, ami szemben állt a kasztdharmával.

Az ősi ksatriják még Buddha ideje körül is magasan képzett város- és palotalakó nemesek voltak, akiket a radzsputok⁶¹ szorítottak ki később. Az ősi ksatriják képzettség tekintetében vetekedtek a bráhmanokkal, és a bráhman ellenes megváltásvallások – például buddhizmus – támogatói voltak. A radzsputok azonban már meghódoltak a brahminikus képzettség magasabbrendűsége előtt, és patrimoniális rokonságukkal együtt a hindu restaurációt támogatták.

A nemzetségi karizma elve szerint csak az uralkodó klán tagjai adhattak hűbért. A kezdeti időkben a hűbér nem tartalmazott földesúri jogokat, csak politikai eredetű gazdasági és személyes jogokat. A ksatriják tehát királyi nemzetségek voltak, nem pedig feudális földesurak.

A királyi adminisztráció patrimoniális alapon szervezett bürokráciát jelentett, ami kifejlesztette a hivatalnokok hierarchikus rendjét, és nem csak bráhmanokból állt, hanem más kasztok írástudóiból is. A hivatalnokok magas fokon szervezték meg a birodalmat és az alattvalók életét. A buddhista és más jámbor uralkodókkal szemben azonban a hindu királyi adminisztráció lényegében két dolog: a haderő fejlesztése és az adószedés megszervezése érdekében működött. Az adószedés jogát „bérbe adták”, és az adószedőkből jött létre a földesurak osztálya, akiket Bengálban zamindarnak neveztek, de ők is inkább bürokratikus osztálynak tekinthetők.

⁶¹ A radzsputok a zsoldoskatonák messze legkiemelkedőbb törzse, akik a ksatrija szokásokat felvéve a legteljesebben hinduizálódtak.

A feudális kapcsolatok tehát bár jelen voltak Indiában, de nem formálták döntően sem a nemességet, sem a földesurakat.

A ksatrija rend fogalma ugyan távolról sem tisztázott, de a Weber idejében ksatrijaként elismert kasztok többé-kevésbé viselték a ksatrija jellemvonásokat, amelyek összekeveredtek azoknak a történelmi változásoknak a lenyomatát viselő jellemzőkkel, amiken a hinduizmus politikailag átment a klerikális adminisztráció felemelkedése után.

3.6.3. *Vaisják*

A klasszikus tanítások harmadik rendjének, a vaisjáknak a helyzete Weber szerint még a ksatrijákénál is problematikusabb. A vaisják hasonlítanak a nyugati szabad polgárokhoz, de a bráhmanokkal és ksatrijákkal szemben nincsenek társadalmi, gazdasági és rituális privilégiumaik. A súdrákkal ellentétben azonban megvan az az előjoguk, hogy birtokolhatnak földet.

A klasszikus források és a törvénykönyvek szerint a vaisják elsősorban földművesek, akik biztosítják a magasabb kasztok fogyasztási javait, de megengedett számukra a kamatra való pénzkölcsönzés és a kereskedelem is. A klasszikus korszak végére azonban a vaisja, mint eredendően földműves kaszt koncepciója teljesen eltűnt, és a kereskedelem vált az elsődleges vaisja foglalkozássá és egyben identitássá. A földjáradék vált a hűbéri gazdasági rendszer döntő forrásává és legfontosabb elemévé, a vaisják pedig a felsőbb kasztok adószedőivé váltak.

Weber a földbérletek és falvak különböző típusai bemutatásán keresztül részletesen elemzi a földművesek lesüllyedésének és a kereskedők felemelkedésének folyamatát. Megállapítja, hogy az indiai földművesek nagy tömegeit elsősorban a nagy királyságok gazdasági és bürokratikus államrendje redukálta pusztá „kipréselendő” földbérlelőkké, valamint nem kapták többé meg a kétszerszülötteknek járó elismertséget sem, és egyedül rituális okokból őrizhették meg vaisjaként való elfogadottságukat. Ez összefüggött azzal, hogy egyrészt elszigetelődtek a harc képzett hivatásos lovagságtól, és nem voltak hadra foghatók, másrészt a népesség növekedésével szükségessé vált az intenzívebb mezőgazdasági termelés, ami megnövelte a versenyt a szabad, családi gazdaságból élő földművesek között. Az ahimszá – erőszakmentesség – vallási elvének kifejlődésével pedig a földművesek nem csupán deklaszálódtak, hanem rituálisan is degradálódtak, hiszen a föld megművelése során kukacokat és bogarakat pusztítanak el, nem beszélve az állattartókról, akik „véres” tevékenysége mély társadalmi megvetést váltott ki.

A modern korról szemben a védikus időkben a kereskedelem és a pénzkölcsönzés még gyanús és megvetendő tevékenységnek számított. Később azonban a városi fejlődéssel arányban rossz hírük eltűnt, sőt a pénzvagyom és a kereskedelem lett és

maradt a vaisják elsődleges jellemzőjévé, kasztrangjuk alapjává. E folyamat során azonban a vaisja rend számos krízisen ment keresztül.

Weber úgy látja, hogy az i. e. hetedik századtól kezdve ezer éven át a kapitalizmus is terjedt és fejlődött Indiában. A piacok váltak az adminisztráció központjaivá, és a legtöbb város elvesztette puszta hercegi erődtítmény jellegét. A gazdag nemesek beköltöztek a városba, ahol felérték a földjáradékukat. A három magasabb rendet, a szekuláris és papi nemességet, valamint a kereskedőket már csaknem egyenrangúnak tekintették: gyakran házasodtak egymás között, és a hercegekkel egyenlő elbánásban részesültek.

A fegyelmezett hadseregük és szervezett hivatalnokságuk révén felemelkedő patrimoniális hercegeket azonban egyre jobban zavarta a céhektől való gazdasági függésük, akik gyakran finanszírozták a háborúikat. A hercegségek és a burzsoá plutokraták közötti ellentét azonban Weber szerint természetes. Az indiai viszonyok – elsősorban az abszolút pacifizmust keményen hirdető megváltásvallások (dzsainizmus és buddhizmus) megjelenése, valamint a városi fejlődés alakulása – végzetes következményekkel jártak a burzsoázia hercegekkel vívott küzdelmére. A formálódó kasztrendszerrel együtt ezek megakadályozták, hogy a városoknak önálló hadereje alakuljon ki, és végül a céhek régi függetlensége a királyokkal szemben, valamint a városi polgárságot reprezentáló szerepe teljesen eltűnt. A városok a művelt papok lakhelyeül szolgáló helyekké váltak – hasonlóan a korai középkor püspöki székhelyeihez. A nyugaton ismert köztársasági városi irányítási rendszer sehol sem alakult ki, mert a királyi hivatalnokok végeztek mindenféle adminisztrációt.

3.6.4. *Súdrák*

Weber szerint a súdrák jelentették az indiai gazdaság alappillérét. A súdrák rendjéből kialakuló iparos kasztoknak két fő csoportja létezik: a rituálisan és társadalmilag degradáltaké, akik nem adhatnak vizet a bráhmanoknak, és nem szolgálhatják őket mint házipapokat, valamint a kevésbé degradáltaké, az ún. tiszta súdráké, például a háziszolgáké. A súdra osztály elsősorban ősi falusi iparokat űző mesteremberekből és munkásokból áll, akiknek nincs teljes joguk földhöz jutni. Inkább csak „kertet” kapnak, vagy fizetséget a munkájukért, ami elengedhetetlen tartozéka a földművesek háztartásának.

A törvénykönyvek a súdrák számára a felső osztályok kötelességtudó szolgálatát írják elő, és csak akkor válhatnak önálló kereskedővé vagy mesteremberré, ha nem találnak szolgálatot. Az írások szerint a súdrák lakhelye általában a város, és a városi gazdaság alakulása jelentős hatást gyakorolt a súdra osztály fejlődésére.

Weber tipizálja a mesteremberek kasztjait, de megállapítja, hogy a súdra archetípusát egyik sem reprezentálja. Sőt azt is beismeri, hogy arra a feltételezésére, miszerint a súdrák egyik rétege nagyon hasonlított a nyugati rabszolgákéra, nincs

közvetlen bizonyítéka. Weber szerint a mesterembereknek négy fő fajtája van: (1) az egyes, önálló falvak szolgálói, akik a falu határában laknak és fix fizetséget vagy egy kis földet kapnak, a munkájukhoz szükséges eszközöket pedig a falufőnök biztosítja; (2) a saját önkormányzattal rendelkező falvak iparosai, akik szolgálataikat vagy termékeiket a saját magukéból állítják elő eladásra, amit személyesen, vagy kereskedőkön keresztül bonyolítanak, és a falufőnök területén dolgoznak; (3) a királyok, hercegek, templomok vagy földesurak saját földjein letelepült mesteremberek, akik szabad emberek és jobbágyok is lehetnek; (4) független mesteremberek, akik a település bizonyos utcáit foglalják el, és napszámosként ajánlják szolgálataikat vagy portékájukat árulják a bazárban.

A magasabb iparos kasztok – például az építőművészek – a tanoncság rendszerét is működtetik. Ugyanakkor az indiai mesteremberek eszközei technikailag rendkívül egyszerűek, és általában saját maguk készítik őket. A kasztrendszer megszilárdulásával a legtöbb iparos kaszt vevőköre örökölhetően biztosítottá vált.

A legelső rétegeket teljesen tisztátalannak tekintették, elsősorban azért, mert olyan foglalkozást végeztek, ami fizikailag nagy piszokkal járt, például az utcát söpörték, vagy rituálisan tisztátalan dolgokat érintettek meg közben, például az állatbőr feldolgoása során.

3.7. A KASZTOK FAJTÁI ÉS A KASZTHASADÁS MÓDJAI

Vannak foglalkozási és törzsi kasztok. A kasztrendszer – a törzsek befogadásán kívül – csak kaszthasadás révén módosulhat. A kaszthasadás abban fejeződik ki, hogy a kaszt bizonyos tagjaival a többiek elutasítják a házasságot és az asztalközösséget. A kaszthasadás bekövetkezhet:

- A kaszt tagjainak helyváltoztatásával, mert az kizárja a tagok rituális korrektségének ellenőrizhetőségét. Ennek veszélyét elkerülendő Indiában még ma is nagyon kicsi a belső vándorlás.
- A kaszt tagjainak egy része többé már nem ismer el bizonyos rituális előírásokat, vagy újakat vesz fel (1) valamilyen szektához tartozás miatt; (2) vagyoni differenciálódással, amivel együtt a tehetősebbek elkezdik egy magasabb kaszt rituális kötelességeit követni; (3) foglalkozásváltás, munkatechnika megváltozása által, ami még ma is komoly akadálya a technikai újításoknak, valamint (4) a rituális hagyomány megrendülése okán.
- Rituálisan nem megengedett, kasztközi érintkezéssel.
- Belső nézeteltérések eredményeként.

Majd ezek után Weber levonja egyik legfontosabb, a korabeli indológusok⁶² legtöbbjét cáfoló következtetését, amelyet a későbbiekben (3.11. pontban) részletesebben ki is fejt: „Minden történelmi jel arra utal, hogy a voltaképpeni szigorú kasztrendszer eredeti középpontja a foglalkozási kasztok környékén keresendő.”⁶³

3.8. A KASZTFEGYELEM

A kasztszervezet megfeleltethető a régi faluközösségnek, amelynek élén az örökletes falufőnök és a nemzetség- vagy családfők tanácsa áll. A falufőnök tisztség nemzetségi karizma alapján öröklődik: alkalmatlanság esetén le lehet váltani, de ugyanabból a családból követi valaki. Nincs tehát nyugati értelemben vett választás, csak a nemzetségi karizma kötelezőszerű elismerése vagy közfelkiáltással való beiktatása. Ez az elv Indiában minden szervezetet áthat, mert a bráhmanok is támogatják.

Az összes kaszttag vagy családfő gyűlése – szabhá – és a kasztok választott képviselőiből álló pancsáját illetékességi köre semmiképpen sem terjedt ki a foglalkozással kapcsolatos kérdésekre, hanem leginkább csak a rituális problémákra, például: nemek közötti etikett vétségek, házasságtörés, degradáló tevékenységek végzése, kasztjogok kívülállók általi megsértése. A kasztok kényszerítő eszközei: külső személyekkel szemben a bojkott, belső tagokkal szemben a pénzbírság, a rituális jóvátételre kötelezés és végső esetben a kiközösítés.

Ezen testületek hatalma Weber vizsgálódásainak idején növekvőben volt, ami a bráhman hatalom alóli emancipációs mozgalom jellemző mozzanata szerinte. A legtöbb határozatukat már a bráhmanok bevonása nélkül hozták, bár formálisan elismerték valamely szentszék jogi illetékességét. Tehát már létezett a bráhmanoktól független autonóm jogalkotás, de még mindig csak a szent jog kinyilatkoztatásának felismerése formájában.

A bráhmanok és a ksatriják soha nem rendelkeztek ilyen egységes szervezetekkel: a bráhmanoknak nem volt rá szükségük, a ksatrijáknál pedig a házipapok – puróhita – biztosították a rituális rend megőrzését. Azonban náluk is erős volt a rendi szolidaritás.

⁶² Büchler Pál például így ír: „Osztályokat különböztetnek meg a védák, melyeknek rendkívül jellemző neve: *varna*, ami *színt* jelent. Ha semmi egyéb bizonyítékunk nem volna, már ez is egymagában elég annak bizonyítására, hogy a kasztrendszer anthropologiai okokból indul ki: a honfoglalók világosszínű s a mai hinduknál sokkal fehérebb bőrű emberfajhoz tartoztak, míg az ott talált bennszülöttek egészen a feketéig menő különféle sötétszínű néptörzsekhez tartoztak. Egészen természetes, hogy a kultúrában összehasonlíthatatlanabban magasabban álló árják a saját népjellegüket megőrizni iparkodtak s azonnal a legszigorúbb törvényekkel elzárkóztak a gyűlölt és megvetett népfajoktól.” (Büchler 1915, 36–37.)

⁶³ Weber 2007a, 281.

Ezzel Weber befejezi a kasztrendszer leírását, és rátér kiinduló kérdése tárgyalására: milyen hatásokat gyakorolt a kasztrendszer a gazdaságra.

3.9. A KASZTOK ÉS A TRADICIONALIZMUS

Könnyen belátható Weber szerint, hogy a kasztrendszer lényegében negatívan hatott a gazdaság fejlődésére. Ezekre azonban csak következtetni lehet, ezért a továbbiakban csupán általánosságokat fogalmazhat meg, például: a modern gazdaság akadály a kasztrendszer „szelleme”: „a valószínűtlenség netovábbjának kell tartanunk, hogy a kasztrendszer talaján valaha is *létrejöhett* volna az ipari kapitalizmus modern szerveződési formája.”⁶⁴

A modern ipari kapitalizmus angol ösztönzésre ugyan bevonult Indiába is, de csak a lakosság 0,3%-át volt képes munkásként alkalmazni. Az indiai munkás ugyanis csak addig hajlandó dolgozni, amíg annyit nem keres, hogy önállósíthassa magát és visszaköltözzön a szülőfalujába, hasonlóan az európai munkásokhoz a korai kapitalizmus idején. Mindezek mellett Weber szerint a hindu kézműves rendkívül szorgalmas, sokkal inkább, mint a muszlim.

Ugyanakkor a kasztrendszer a munka nagyfokú intenzitását fejlesztette ki, és jelentős vagyonfelhalmozáshoz is vezetett. Ennek az az oka, hogy a hinduizmus kiemelt jelentőséget tulajdonít a kasztbeli köteleességek teljesítésének. Ezzel pedig egy másik vonalon Weber újból bevonja az elemzésbe a vallási tanok dimenzióját.

3.10. A KASZTRENDSEZER JELENTŐSÉGE A VALLÁSI ÜDVÖSSÉG SZEMPONTJÁBÓL

Weber szerint minden hindu filozófia és vallás a lélekhitet 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* – lélek-vándorlás – és a vele összefüggő *karmatan*. E kettő adja a hindu kasztrendszer egyedülálló teodiceáját.

A bráhmáni racionalizmus e dogmákat a társadalmi rendszerre is alkalmazta, amelyek így rendkívüli jelentőséget nyertek a kasztrendszerben. Az az elv tehát, hogy minden egyes etikailag jelentős cselekedet elkerülhetetlenül hatást gyakorol a cselekvő sorsára – karmájára –, és semmilyen hatás nem mehet veszendőbe, összekapcsolódik az egyes emberek társadalmi szervezetén belüli sorsával. Mivel pedig az érdek és vétkek afféle folyószámlát alkotnak, ami megmásíthatatlanul

⁶⁴ Weber 2007a, 289.

meghatározza a lélek sorsát az újrászületésnél, végül is az ember sorsát egyedül a saját cselekedetei határozzák meg.

Az egyes ember így állandóan saját sorsa javításával foglalkozik, amiben pedig éppen a kaszthovatartozása esetleges a legkevésbé, vagyis fel sem merül benne a „születés véletlenének” társadalomkritikai gondolata: „Az egyes ember abba a kasztba születik, amelyet valamelyik korábbi életében a magatartásával megérdemelt.”⁶⁵ Az egyén tehát úgy javíthatja eljövendő társadalmi esélyeit, ha a kaszt rituális rendje szempontjából példászerű életet él.

Weber szerint a karmatan a történelem során valaha is létrehozott legkövetkezetesebb teodícea. Még a legalsóbb kasztok jámbor hinduja is elérhetett bármilyen kíváncsi társadalmi helyzetet vagy üdvélt, de nem a mostani, hanem csak az eljövendő létezésben. A kasztok rendje és rangja örök, mint az égitestek pályája, és amúgy is értelmetlenség lenne ennek a rendnek a megdöntésére törekedni. A lázadás kísértése éppen a legalsóbb kasztokban volt a leggyengébb, mivel ők nyerhettek a legtöbbet a rituálisan korrekt viselkedéssel.

A hindu hivatásbeli erényesség a kötelesség lehető legtradicionálisabb felfogása, de nem a hűség és mértékletesség etikai tanaihoz kapcsolódott, mint a kereszténységénél, hanem az egyes ember egészen személyes üdvérdekeihez. Ezért volt lehetetlen a tradicionalizmust megtörni a gazdasági racionalizmussal.

3.11. A KASZTOK KIFEJLŐDÉSÉNEK TÖRTÉNELMI FELTÉTELEI INDIÁBAN

Weber a hinduizmus társadalmi rendszeréről alkotott konstukciója végén feltesz egy nagyon érdekes kérdést – Miért éppen Indiában jött létre a kasztrendszer? –, ami alkalmat ad neki arra, hogy főbb megállapításait történeti dimenzióba helyezve „ellenőrizze”, kiegészítse és összefoglalja azokat. Bár elismeri, hogy amit e részben elmond, csak feltételezés, melynek elemeiről az indológusok között is vita van. Ennek oka az a közismert nehézség, hogy Indiának a legutóbbi időig gyakorlatilag nem volt nyugati értelemben vett történetírása⁶⁶. Weber e tényt rendkívül lényeglátóan magyarázza: mivel 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. A társadalmi és politikai viszonyok aktuális alakulása iránti érdeklődés így túl

⁶⁵ Weber 2007a, 297.

⁶⁶ A tudományosság bevett kritériumainak megfelelő indiai történetírás hiánya már régóta foglalkoztatja a tudósokat. Egy ismert szanszkritológus, A. A. Macdonell 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 ivére ráveti árnyékát, amiből fájoan hiányzik a pontos kronológia.” (Pargiter 1922, 2.)

gyenge, mert nem tudja lekötni az életfolyamaton töprengő emberek figyelmét. E szemlélődő beállítottság korabeli indológiai magyarázatát pedig így cáfolja: „Teljesen megalapozatlan az a hiedelem, hogy Indiában az éghajlat okozta 'bágyadság' volna az oka a cselekvéstől való állítólagos idegenkedésnek. Nincs még egy ország a földön, ahol oly állandó lett volna a legvadabb háborúskodás, és ahol oly kíméletlenül és gátlástalanul kiélték volna a hódítás vágyát, mint Indiában.”⁶⁷

Weber itt visszatér a kasztok eredetének kérdéséhez, és a bevett indológiai elméletektől⁶⁸ merőben eltérő, korábbiakban vázolt magyarázatát egy kicsit bővebben is kifejti. Megállapítja, hogy „némelyek” a kasztokra tagolódást egyszerűen azonosították a faji tagolódással a négy fő kaszt megnevezése – varna – alapján, ami szint, azaz „nyilvánvalóan” bőrszint jelent. Úgy véli azonban, hogy bár Risley antropometriai vizsgálatait⁶⁹ bebizonyították, hogy az antropológiai ismertetőjegyeknek jellegzetes fokozataik vannak a kasztok jellege szerint, de a kasztrendszer mégsem „fajpszichológiai” produktum, amely az 'indiai léleknek' a 'vérben' rejlő titokzatos tendenciáiból magyarázható.⁷⁰ Az ősi védikus korszak például csak az árják és a daszjuk – barbárok – ellentétét ismerte. Weber szerint inkább az az ok, hogy az előkelő nemzetségek csak egyenrangúakhoz adták a lányaikat, mert a hódítók sohasem kötöttek a megvetett leigázottakkal egyenrangú félként házasságot. Ez a korlát a mágikus tisztátalanságtól való félelemmel együtt minden területen fenntartotta a születési jogokat és a nemzetségi karizmát, míg végül a kézművesek tevékenysége is örökletes jelleget öltött, mégpedig Indiában egyedülálló mértékben, és végül ez adta a kasztképződés gyökerét.

A kasztrendszerben kitüntetett helyzetük van a bráhmanoknak, melynek megtartásáért minden eszközt meg is ragadnak. A bráhmanok toronymagasan az uralkodó fölött állnak, aki nélkülük vezetetlennek számít, bár ennek a valóság sok helyen ellentmondott. A patrimoniális uralkodói hatalom a bráhmanok segítségével kerekedett felül a céhes polgárságon is, mert az indiai megváltásvallások apolitikus jellege miatt a városi polgárokból hiányzott mindenfajta katonai szellem. A bráhmanok egyeduralmának az idegen uralom szintén kapóra jött: egyrészt mert a hódítók, politikai veszélyességük miatt minden hatalmuktól megfosztották a bráhmanok legfontosabb ellenfeleit, a harcosokat és a céhek maradványait, másrészt a leigázottak számára ők jelentették a kézenfekvő menedéket, miközben a hódítók számára a domesztikáció legfontosabb eszközeként működtek. Így a kasztrendszer az iszlám uralom alatt is feltartóztathatatlanul terjedt. Weber a bráhmanok szerepét így összegzi: „A kasztrendszer mint zárt rendszer a következetes bráhmani

⁶⁷ Weber 2007a, 309.

⁶⁸ Lásd: 47. lábjegyzet

⁶⁹ Vö. *Census Report*, 1901, I, P. I, 489–509. (Weber 2007a, 300.)

⁷⁰ Weber 2007a, 300.

gondolkodás produktuma, és sohasem jutott volna uralomra a bráhma-
nok nagy befolyása nélkül, akik házipapok, jogi tanácsadók, gyóntatók, mindennemű élet-
helyzetben tanácsadók voltak, és akikre mint hivatalnokokra az uralkodóknak is
egyre nagyobb szükségük volt írásművészetük miatt a bürokratikus kormányzás
kezdetétől fogva.⁷¹

A kasztrendszer igazi építőköveit azonban a régi indiai viszonyok szolgáltatták:
a népek közötti munkamegosztás; a nagyszámú vendég- és párianép keletkezése; a
falusi kézműipar örökletes természetbeli járandóságokon alapuló megszervezése;
a vendégtörzsek kezén lévő belkereskedelem; a gyenge városi fejlődés; a foglalko-
zási specializálódás sajátos fejlődése, amely a rendek örökletes elkülönüléséhez
és a vevőkör örökletes védelméhez vezetett; az uralkodók által megszabott, adó-
zással kapcsolatos foglalkozási kötöttségek. A legerősebb azonban az uralkodók
legitimitással és domesztikációval kapcsolatos érdeke volt, hogy a bráhma-
nokkal együtt fenntartsák és megszilárdítsák a szent rendet. Ezek az elemek más helyeken
is megtalálhatók voltak, de India volt az, ahol *valamennyi* jelen volt. Ráadásul a
hódítások miatt az ellentétek itt a borszínben is egyedülálló módon manifesztá-
lódtak, így az idegennel való közösséget nem csak társadalmilag, hanem mágikus
módon is elutasították.

Összegző megállapításaiban tetten érhető Webernek Marxszal és az ún. tör-
ténelmi materializmussal szembehelyezkedő, idealizmusra hajló gondolkodása.
Az egész világon páratlan kasztrendszernek Weber szerint ugyanis gondolati
képződményként tényleges kialakulásánál jóval előbb készen kellett lennie. „A
kasztok legitimitásának a karmatannal és így a sajátos bráhma-
ni teodíceával tör-
ténő zseniális összekapcsolása teljes egészében a racionális etikai gondolkodásnak,
nem pedig valamiféle gazdasági 'feltételeknek' a produktuma.”⁷² De ez a rend csak
akkor vált uralkodóvá a benne élők gondolkodása és reménységei fölött, amikor az
újraszületési ígéretek révén frigyre lépett a reális társadalmi renddel, és olyan sémává
vált, mely alapján rendezni lehetett az egyes foglalkozási csoportok és párianépek
vallási és társadalmi helyzetét.

A hinduizmus vallásairól Weber végső konklúziója rendkívül éleslátó, de a
buddhizmusra sokkal inkább vonatkozik, mint a perszonális vagy imperszonális
transzcendencia mint végső cél felfogásával minden esetben rendelkező hindu
vallásokra. Weber úgy véli, minden gondolkodó elme könnyen eljuthat oda, hogy
teljesen értelmetlennek és elviselhetetlennek érezze az örökös ismétlődésre ítélt
életet. De a hinduk valójában nem az ismétlődő élettől, hanem az elkerülhetetlenül
bekövetkező haláltól félnek, amely újra és újra elszakítja őket ragaszkodásaiktól és
szeretteiktől, és ismeretlen viszonyok közé veti őket, ahol megint ugyanez a sors vár

⁷¹ Weber 2007a, 307.

⁷² Weber 2007a, 308.

rájuk. Így a hinduizmus valamennyi megváltásvallásának az a fő kérdése Weber szerint: hogyan lehet megszabadulni az újrászületés és -halás „kerekétől”, azaz megváltást nyerni az újból bekövetkező haláltól, vagyis megváltást az élettől.

Hivatkozott irodalom

- Andorka R., *Bevezetés a szociológiába*, Bp. 1997.
- Büchler P., *Manu törvényei*, Bp. 1915.
- Erdélyi Á. – Cs. Kiss L. – Erényi T. – Szigeti P. – Somlai., *Weber és a 20. század társadalomtudományi gondolkodása*, Bp. 1999.
- Felkai G., *A német szociológia története a századfordulótól 1933-ig I-II.*, Bp. 2006.
- Pargiter, F. E., *Ancient Indian Historical Tradition*, London 1922.
- Sár E., „Max Weber: Világvallások gazdasági etikája.” In: *BUKSZ Tavasz* (2008)
- Simon R. (szerk.), *A vallástörténet klasszikusai. Szöveggyűjtemény*, Bp. 2003.
- Strauss, L., *Természetjog és történelem*, Bp. 1999.
- Voigt V., *A vallási élmény története. Bevezetés a vallástudományba*, Bp. 2004.
- Weber, M., *Világvallások gazdasági etikája* (Vallásszociológiai tanulmányok, Válogatás) (szerk. Hidas Z.), Bp. 2007a.
- Weber, M., „A tudomány mint hivatás.” In: *Tanulmányok*, Bp. 1998.
- Weber, M., *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*, New Delhi 2007b.