

BÁCSVÁN LÁSZLÓ

Guru-sishja parampara – a tanítványi láncolat. A nyugati vaisnavizmus idegenségének egy sajátos aspektusáról

„Az első a Guru
A második az Anya
S a harmadik Isten.”
(Ósi indiai mondás)

A tanulmány egy tágabb vizsgálódás keretébe illeszkedik, mely a magyarországi vaisnavizmussal (és ezen belül elsősorban a Krisna-tudatos mozgalommal) kapcsolatos idegenségkonstrukciókat próbálja számba venni. A hazai vaisnavák, azaz Visnu- (vagy Krisna-) hívők választott kultúrája és világnézete számos ponton különbözik a dominánsnak tekinthetőtől. Ezen különbségek egyike az a sajátos guru szerep, mely a nyugati kultúrában nem vagy csak részlegesen található meg. A guru ugyanis több mint pap, több mint lelki vezető, olyan feltétlen autoritás, akinek az élet szinte minden területén befolyása lehet tanítványaira. A Nyugaton megjelenő guru szerep ugyanakkor differenciáltabb, a személyes jelenlét részlegessége mellett a nyugaton megszokottabb intézményes formák is fontossá válnak. Ez csökkentheti a kulturális különbségből adódó idegenségérzetet, miközben a guru szerep beillesztése egy Nyugaton működő vaisnava mozgalomba korántsem problémamentes.

Előjáróban

A vaisnavizmus, vagyis a Visnu-hit nyugati megjelenésével először az 1990-es évek elején találkoztam, és mint a legtöbben, én is az ISKCON, azaz a Krisna-tudatú mozgalom képviselőin keresztül. Kezdetből fogva megismerésre érdemesnek találtam ezt a miénktől oly különböző kultúrát, amelynek egyre több aspektusára figyeltem fel az évek folyamán. Ugyanakkor egyre inkább azt tapasztaltam, hogy a különböző hindu (és itt már nem csak a krisnásokra gondolok) és egyéb keleti szellemi-vallási mozgalmak jelentős értetlenséget és idegenkedést váltanak ki sokakból, egzotikum helyett gyanús idegenként tekintenek rájuk.

Az idegenség konstrukciója, a kulturális távolságra épülő idegenkedés nyilvánvalóan bonyolult, sok szempontból elemezhető jelenség, így a leírás és az elemzés teljességére e szöveg keretén belül nem is törekedhetek. Ezért az idegenségkonstrukciók általános leírása és a nyugati vaisnavizmus vázlatos bemutatása után két tekintetben szűkítem le az elemzést. Egyfelől az idegenség lehetséges komponensei közül egyet, a guru fogalmát és szerepét helyezem a középpontba, másfelől pedig a praktikus példáimat elsősorban az általam legjobban ismert közösség, a Krisna-tudatú mozgalom gyakorlatából veszem.

2006 9 (1):53–68.
Tabula

53

Vallás és idegenség: a vaisnavizmus pozíciója

Az idegenség fogalmának jelentős elméletörténete és irodalma van a társadalomtudományokban¹ (elsősorban a szociológia és a kulturális antropológia területén), sőt, az utóbbi időben határozottan divatba jött a vele való foglalatosság, ám ez alkalommal csak egy, a téma szempontjából releváns fogalmi megközelítéssel élünk, az ismeretlen-idegen váltás mozzanatából kiindulva.

Ha ugyanis saját territóriumunkon belül jelenik meg egy addig távoli és többé-kevésbé ismeretlen csoport és kultúrája, akkor az ismeretlen gyorsan idegenné, távoli és érdekes egzotikumból a saját világunkat fenyegető veszéllyé válik. Az idegen kényelmetlenné, problémássá teszi saját (kulturális) univerzalitásunk kétségeiként tétélezését, „Jelenléte kihívás az ortodox tájékozódási pontok és az egyetemes rendteremtő eszközök számára” (Bauman 1997). Egyszerűen fogalmazva tehát *idegenné* az az ismeretlen válik, aki idejön, és nem megy el, vagy Simmel híres meghatározása szerint: az a vándor, aki ma idejön, és holnap itt marad. A nyugati világnak az elmúlt évszázadban az idegenség problémájával a gyarmatosítás és főleg a posztkoloniális folyamatok kapcsán kellett szembenéznie, és ez közvetett módon a Krisna-tudat mozgalmával és a Nyugaton megjelenő keleti vallási-szellemi áramlatokkal kapcsolatban általában is releváns. Hisz például a gyarmatosító Nagy-Britannia is kénytelen volt elviselni a második világháború utáni migrációt, mert az indiai vagy pakisztáni bevándorlók brit alattvalók vagy azok lezármazottai voltak.

Az idegenség konstrukciójának és a hozzá kötődő reprezentációknak ugyanakkor egyik legfontosabb eleme a határsértés mozzanata, legyen szó fizikai, kulturális, morális vagy épp ízlésbeli határokról. Az idegen az, aki jelenlétével folytonosan hermeneutikai problémát generál, mert kérdésessé teszi a magunk által és magunk számára konstruált világ alapfeltevéseit, méghozzá saját határainkon belül. Heller Ágnes (1997:69) megfogalmazásával élve „Az idegen, akinek mi nem értjük a különbözőségét, állítólag szintén nem ért minket, mert a különbözőséget érzékeli bennünk. Az idegen a kivétel, mi pedig a szabály.” Heller ráadásul megkülönbözteti a „csoportidegen fogalmát”, vagyis különbözőséget tesz aközött, hogy valaki önmagában vagy egy csoport tagjaként szembesül az idegenség helyzetével. Az egyénileg megélt idegenség ebben a megközelítésben az egyszerűbb szerep, hisz alapvetően az alkalmazkodás kérdése köré szerveződik, a csoportidegen azonban a csoport nyújtotta biztonság talaján nagyobb valószínűséggel ragaszkodik saját világához (Heller 1997:69). „A csoportidegenek viszont [...] úgy viselkednek, mintha ők lennének a szabály, mi pedig a kivétel.” Egyszerűen fogalmazva tehát e gondolat szoros rokonságot mutat Simmel korábban már idézett megfogalmazásával. A csoportosan megjelenő idegenek esetében pedig megalapozottan beszélhetünk a *kölcsönös idegenség* helyzetéről, hiszen itt nem egyén és csoport viszonyáról, hanem csoportközi relációkról van szó, bár ezeket a csoportok mérete és kulturális beágyazottsága természetesen befolyásolja.

Az idegen társadalmi megkonstruálása tehát a kulturális differencia (kölcsönös) percepciójával, azaz az ismeretlenség megtapasztalásával kezdődik, és e differencia alapvető és tartós jellegűként való elgondolásával folytatódik. Az ismeretlen-idegen – szemléletbeli – váltás lényege, hogy az idegenné váló ismeretlen tartós jelenléte önmagában is probléma, mert eleve relativizálja a saját csoport által elfogadott, magától értetődőnek,

sőt univerzálisnak tekintett tudások, szemléletmódok, értékek s normák rendszerét, vagyis a csoport tagjait értelemben vett kultúráját. Hiszen ha egy kisebb vagy nagyobb embercsoport tagjai hosszabb időn át nem vagy csak igen korlátozott mértékben találkoznak a sajátjuktól alapjaiban eltérő kultúrákkal, és csak a velük élő idegenekkel kapcsolatban kialakult, bejáratott eljárásmodokat működtetnek, hajlamosak lehetnek saját kultúrájukat mint az *egyetlen valódi* kultúrát szükségszerűnek és univerzálisnak tekinteni. Mert a velünk élő idegen nem abban az értelemben idegen, mint például a bevándorló, léte és hatása természetes része saját identitásunknak és az azt kialakító folyamatoknak. Ilyen értelemben nem kívül áll saját világunkon, hanem épp hogy annak egyik alapvető viszonyulási pontját jelenti. A falu bolondja, a zsidó ószeres vagy a cigány lókupec csak annyiban és *épp annyiban* idegen, hogy saját világunk határait jelölhetjük ki általa, de határhelyzetében is a határ innenső oldalán lévőként is tekintünk rá. De van eset, mikor az idegen pont attól az, hogy semmiképpen nem hozzánk tartozónak érzékeljük.

És bár a jelen társadalmait a modernizációs megközelítésekkel kiindulva gyakran szokás szekularizáltként leírni, a szekularizáció nem jelenti feltétlenül a vallás kiszorulását a társadalmi osztályozások jelentős elemei közül. Hisz úgy tűnik, a vallás iránti igény nem tűnik el az intézményes vallásgyakorlás jelentőségének csökkenésével párhuzamosan, inkább más, gyakran individualizáltabb módon nyilvánul meg. Ennek fényében tehát tekinthetünk a vallási differenciára is úgy, mint az idegenség konstruálásának egyik lehetséges alapelemére. Hisz az adott társadalomban dominánsnak számítótól eltérő vallások (és képviselőik) akkor is az ismeretlen (és potenciális idegen) státusába kerülhetnek, ha a társadalom tagjainak csak egy kisebbsége vallásgyakorló. Mert az intézményes vallás elutasítása (mint a szekularizáció egy dimenziója) és egy intézményesedő vallási mozgalom (mint a hazai kisegyházak jó része) differenciája legalább annyira releváns lehet, mint a konkurens vallási rendszereké.

A krisnások potenciális és persze sok területen realizálódó idegenségének egyik forrása, hogy igen gyakran egy új vallási mozgalom képviselőiként tekintenek rájuk, pedig esetükben nem egy új vallásról, hanem egy régi, indiai eredetű, a hinduizmusba sorolható vallás, a vaisnavizmus (Visnu-hit) egyik ágának megújulási mozgalmáról van szó (Kamarás é. n.; 2001:81). (Azaz csak a nyugati világban új, épp eredetének földrajzi és szellemi távolsága okán.) Ha analógiát keresünk a kereszténységben, sokkal inkább a katolikus karizmatikus mozgalmakra kell gondolnunk, mint a néhány évtizedes múlttal rendelkező pünkösdisták közösségeire.

A vallási mozgalmat nemzetközi szinten összefogó ISKCON-t (*International Society for Krishna Consciousness*, vagyis a Krisna-tudat Nemzetközi Szervezete) A. C. Bhaktivedanta Swami vagy ahogy követői nevezték, Srila Prabhupada, egy indiai vallási tanító alapította New Yorkban, miután 1966-ban a Krisna-hit terjesztésének céljával érkezett az indiaiak által is a nyugati világ centrumának tekintett Egyesült Államokba. Az általa képviselt tradíció azonban jóval régebbi, a bengáli vaisnavizmus *tanítványi láncának* tagjaként egy fél évezredes² (és a megelőző évezredek hagyományától nem független) szemléletet és vallásgyakorlási módot igyekezett Nyugaton meghonosítani. A vallási megújulás és a már korábban megfogalmazódó missziós igény találkozásából jött létre a Krisna-tudatú mozgalom.

Magyarországon először az 1970-es évek végén jelent meg az ISKCON, alapvetően az illegálitás körülményei közt, majd a létrejövő kis csoport belső válsága és szakadása

után 1987-ben vetette meg újra a lábát. A Magyarországi Krisna-tudatú Hívók Közössége (MKTHK) 1990 óta bejegyzett egyház, amely mellett működik egy másik gaudiya-vasinava közösség is (az említett válság nyomán létrejövő Magyar Vaisnava Egyház), sőt legújabban egy harmadik, Brahmana Misszió néven ismert csoport is.

A krisnásokra tehát (és az egyszerűség kedvéért mostantól e megjelöléssel illetjük a hazai vaisnavák legnagyobb csoportját) tekinthetünk úgy, mint idegenekre, mert az általuk képviselt értékek, követett normák és közvetített tudások a saját világunktól térben és időben elválasztott kultúra elemei. Mind erkölcsi és esztétikai (értékelő), mind kognitív és egzisztenciális (világkép) elemeit tekintve eltérő szemléletet képviselnek (Geertz 1997:7), és nem pusztán annyiban, amennyiben egy vallási és egy szekularizált szemlélet különbözhet egy adott kultúrán belül. Mert a krisnások nem tekintik értéknek a civilizáció anyagi fejlődését, elutasítják a nyugati tudomány jelentős elemeit (például az evolúcióelméletet), és sajátos világképükre épülő gyakorlataik is megkülönböztetik őket környezetüktől.

Az idegenséget a többkultúrújúságot már eleve adottként megélő társadalmakban nem is feltétlenül az etnikai vagy vallási megkülönböztetések konstruálják, hanem a „kint” és „bent” sajátos elkülönítése, például a társadalmi réteghez tartozás alapján. Legalábbis makroszinten, hiszen a mindennapi életben a kategóriák sokszor nehézkes beazonosítása okán már e dichotómia is túlságosan megterhelő lenne, ezért strukturálisan szükséges egy harmadik kategória, a *semleges idegen* (például az utcán szembejövő, általunk nem ismert személyek), akikkel kapcsolatban nem érzékelünk közvetlenül valamiféle releváns differenciát, ezért elfogadását vagy elutasítását nem is tesszük kérdésessé (lásd Radtke 1997:43).

Az idegenség (vagy más terminológiával: kulturális másság) számos dimenzióban jelenhet meg (Kapitány Á. – Kapitány G. 1996): a tárgykultúra, idő- és térkihasználás, személyközi viszonyok és kommunikációk, családmodellek, nemi szerepek, a hatalom és befolyás forrásai és eszközei vagy a siker társadalmi kritériuma egyaránt sajátosak a krisnás közösségben. Hiszen öltözködésükben, mindennapi tevékenységeikben is igyekeznek az indiai (szerzetesi) életet a lehető legtökéletesebben megvalósítani. Kora hajnalban kelnek, napi több órát töltenek vallási szertartásokkal és gyakorlatokkal, szigorú laktovegetáriánusok, nemi életet a házasságon belül is csak gyermeknemzési céllal élnek, és a sor még sokáig folytatható. A legtöbbünk számára szigorúnak tűnő szabályok és lemondások foglalják keretbe életüket, *akárcsak a keresztény vagy éppen buddhista kolostorok szerzeteseiét*. Az előbbihez hasonló általánosabb megfogalmazások szintjén ugyanis már nem is biztos, hogy másságuk, idegenségük olyan számottevő, például egy katolikus szerzetesi közösséggel vagy bármilyen radikálisabb csoportkultúrával összevetve.

Ezért megkockáztatható az a kijelentés, hogy a krisnásokkal kapcsolatos idegenségkonstrukció elsődleges forrása a kulturális differencia mellett az újdonságjelleg, a történelminek nevezett egyházakhoz képest igen rövid idejű jelenlét a nyugati világban és különösen Magyarországon.³ Ráadásul markáns és jól látható kisebbséget alkotnak a többségi társadalommal szemben,⁴ elkülönülésüket tudatosan tartják fenn, és ebből a pozícióból küzdenek a minél szélesebb körű elismerésért.

Mint a legtöbb erősen elkötelezett vallási csoport, a krisnások is a fennálló körülmények megváltoztatását tekintik elsődleges feladatuknak az ahhoz való alkalmazkodás helyett, legalábbis hosszú távon. Wallis felosztása szerint a vallási mozgalmak lehetnek

a világot igenlők, a világot elutasítók vagy a világnak otthont adók (Hamilton 1998:255–256). E klasszifikációban, ahol az egyes kategóriákra leginkább mint ideáltípusokra tekinthetünk, a krisnások alapvetően a világot elutasító kategóriába sorolhatók, a modern nyugati(as) társadalom és civilizáció fundamentumainak megkérdőjelezése okán. (És emez elutasítás mögött természetesen a világ megváltoztatásának szándéka áll, ennyiben nyilvánvalóan megpróbálnak a világnak „otthont adni”, ebből is látszik, hogy tiszta kategóriákat találni néha meglehetősen nehéz.)

A továbbiakban az idegenségkonstrukciók lehetséges dimenziói közül egyet, a guru, vagyis a lelki tanítómester sajátos helyzetét szeretném részletesebb elemzés tárgyává tenni, mert a guru által megjelölt kulturális vonatkozási rendszer mind a vallási kommunikáció, mind pedig a szociális struktúrák szempontjából érdekes kérdéseket vet fel, sőt, a guru bizonyos értelemben a nyugati vaisnavákkal kapcsolatos idegenségkonstrukciókat modellezi egy sajátos részterületen. A guruszerep pozíciója a társadalmi kapcsolatok rendszerében hasonlatos a vaisnavák pozíciójához a nyugati társadalmak kulturális rendszereiben.

A guru szerepe és jelentősége a vaisnava kultúrában

A guru a leggyakrabban használt fordításban lelki tanítómestert jelent, azaz olyan személyt, aki – mivel maga is birtokában van a vallási tudás alapelemeinek és megvalósítása eszközeinek – alkalmas lehet arra, hogy ezt másoknak is átadja, vagyis hogy tanítványokat fogadjon el. Esetében alapvető fontosságú az önmegvalósítás, azaz a vallás alapelemeinek megvalósítása saját élete gyakorlatában, mert ez, valamint saját mesterének hitelessége biztosítja saját hitelességét.

A guru kifejezés ugyanakkor Nyugaton is meghonosodott, és sokféle, igen gyakran nem is vallási értelemben használatos. Sőt, a Keleten honos guruszerephez hasonlóakkal is találkozhatunk, bár jellemzően ezek korlátozottabb érvényűek, különösen akkor, ha nem valamely teológiai-világnézeti rendszerhez, nézőponthoz kötődnek. Hivatásrendek, tudományos iskolák esetében is tapasztalható a mester-tanítvány viszony, amely azonban bármekkora személyes hatáson, karizmán alapul, csak részleges kiterjedtségű, nem hatja át az élet egészét, mint – legalábbis ideáltipikus formájában – a keleti guru tevékenysége.

A guru fontosságát – ha nem is azonos súllyal, de – gyakorlatilag minden hinduista (és természetesen nem csak hinduista) irányzat elismeri, a vallási és az általános (kulturális) szocializáció kulcsszereplőjének tekinti (Klostermaier 2001:47–49). A guru valójában a hinduizmus legfontosabb szereplője, a közte és tanítványa között fennálló viszony az indiai tradíciók szerint meglehetősen szabadságot élvezett, és bizonyos területeken ma is élvez a hivatalos és társadalmi kontrollal szemben (Smith 2003:167). Ugyanis a hinduk szerint az egyén – akadémikus képzettségeivel együtt vagy azok ellenére – nem képes önállóan birtokba venni a vallási tudást, csak egy avatott vezető segítségével, sőt irányításával. A vallási tanítás lényegének megértése ugyanis nem pusztán intellektuális feladat, hanem gyakorlati megvalósítások sorozata, melyeknek szerves része a guru szolgálata is.

A kinyilatkoztatott szentírások (a gaudiya-vaisnavák számára például a *Bhagavad-Gita* vagy a *Bhagavata Purana*) helyes értelmezésére a kezdő vallásgyakorlónak nincs

esélye Isten segítségével, ezt pedig a közvetlenül Istentől alászálló tanítványi láncolatlan keresztül, vagyis a guru személyén át kaphatja meg a tanítvány.

A guru így nem pusztán azért Isten képviselője, mert rendelkezik a megfelelő tudással és képzettséggel vagy formális (rituális) avatással, hanem azért rendelkezik mindezzel, mert a személyes kapcsolatok láncolatán keresztül az egyedül hiteles forrásból jutott hozzá, és maga is változatlan tisztasággal adja azt tovább. Ezt nevezi a vaisnava hagyomány *guru-sishja paramparának* vagy *sri guru paramparának*, azaz a lelki tanítómesterek és tanítványaik láncolatának. A mester így jóval több önmagánál, személyében a korábbi mesterek tanítása, tapasztalatai és megvalósításai összegződnek.

A guru legfontosabb sajátossága tehát az, hogy tanítványai számára feltétlen autoritást jelent, és ebből persze a hívők szélesebb körére kiterjedő tekintélye is következik. Hiszen a vaisnava kultúrában is alapvető fontosságú a legitimáció kérdése, mely egyfelől karizmatikus, de alapvetően mégis tradicionális, hiszen a guru karizmájának elsődleges forrása a tanítómestert Istennel összekötő személyes láncolat, és ennek segítségével a tradíció változtatások nélküli továbbvitele.

A guru nem egyszerűen pap, hanem az élet egészét irányítani képes és hivatott személy. Gyógyító, szociális munkás, tanító, szülő integrált egysége, a valláson kívüli világot is elsődlegesen ő közvetíti tanítványa számára (Smith 2003:172–173). A guru hagyományosan férfi, bár vannak köztük nők is, feleségek vagy özvegyek, akik a házasságon belül vagy azután a vallásnak szentelik életüket.⁵ Az ISKCON-on belül is kaphatnak ugyan a nők lelkészi avatást, ám a női tanítómesterek a szervezetben nincsenek jelen.

Guru és tanítvány viszonyában meghatározó elem a kölcsönösség, mert bár kapcsolatuk nem a szimmetrián vagy partnerségen alapul, hanem az autoritás és az engedelmesség fogalmi köré rendeződik, kettejük viszonyának létrejötté mégis a kölcsönös választáson alapul. Az avatáskor a tanítvány elfogadja tanítómesterét, és vállalja, hogy feltétlen engedelmességgel követi utasításait, a guru pedig felelősséget vállal a tanítvány lelki fejlődéséért, előrehaladásáért a vallási tudás elsajátításában, sőt végső soron a tanítvány esetleges negatív tetteinek, hibáinak karmikus következményeiért, visszahatásaiért is. Ezért kettejük kapcsolata nem pusztán intézményes, hanem ideális esetben igen személyes, nem pusztán szerepek, de személyiségek találkozása is.

A valódi (rendszeres és *face to face*) személyes viszony természetesen a legtöbb esetben inkább csak ideáltípus, egy-egy gurunak ugyanis számtalan tanítványa lehet, akár több különböző és földrajzilag egymástól távol eső helyen is, ezért a vele való kommunikációban, kapcsolatban (vaisnava terminológiával: társulásban) nem mindig a személyes elem dominál. A guruval társulni ugyanis utasításain keresztül is lehet, azaz a személyes interakción túl az általa továbbadott tanítás és a vallás gyakorlásával vagy az életmód általános kérdéseivel kapcsolatos előírásainak követése, betartása által is. Ilyenkor a távol lévő tanítómesterrel a kommunikáció gyakran közvetett, például levelezés útján megvalósuló, de a magyarországi vaisnavák körében arra is van példa, hogy mester és tanítvány ráadásul nem is beszél egy nyelvet, ezért a levelezés közvetettsége a (mások általi) fordításból eredően is erősödik. A guruval ráadásul halála („eltávozása”) után is társulhat a tanítvány, éppen utasításainak követése révén, a mester-tanítvány kapcsolat így mindenképp túlterjeszkedhet a közvetlen kapcsolatok dimenzióján, hisz a guru tanításaiban is tovább él.

Amikor a tanítványt elfogadó tanítómesterrel nem vagy csak igen ritkán lehetséges a személyes kontaktus, szükség lehet egy olyan lelki vezetőre is, aki a mindennapok praktikus kérdéseiben tudja segíteni a tanítványt. Ekkor a guru szerepe mintegy szétválik, az avató tanító (*diksa-guru*) mellett megjelenik az „alkalmazott” lelki vezető (*siksa-guru*), aki a mindennapokban felügyeli és irányítja a tanítvány tevékenységét és lelki fejlődését, aki látszólag kettős kötődésbe kerül, két autoritás mellett kötelezve el magát. Valójában azonban e helyzet nem jelent kettős kötődést, hisz egyfelől mindkét vezető ugyanannak a tanítványi láncolatnak (gyakran eltérő felhatalmazással bíró) képviselője, másfelől leggyakrabban a *siksa-guru* maga is vezetettjének *diksa-gurujától* kapott avatást (*diksát*), így ugyanazt a tekintélyt követik. Ez azért is fontos, mert a tanítvány számára minden esetben a *diksa-guru* az egyetlen és feltétel nélkül követendő vezető, és a *vaisnavák* a *siksa-guru* tevékenységét csak akkor tartják elfogadhatónak, ha az támogatja a *diksa-guru* szolgálatát, követését, és semmiben nem mond ellent tanításainak. Az ISKCON esetében ezt úgy tartják biztosíthatónak, ha az avatott követők egyáltalán nem fogadnak el *siksát*, azaz tanítást a szervezeten kívüli *vaisnaváktól* (Sivarama Swami 2001:45).

A guru tehát eredendően egy mester által személyesen felhatalmazott és megfelelő tulajdonságokkal (megvalósításokkal) rendelkező személy a tanítványi társaságban, de a modern és különösen a nyugaton megjelenő *vaisvaizmusban* már nem egyértelműen az, legalábbis ami a személyes közvetlenséget illeti.

Az ISKCON esetében felmerül ugyanis a kérdés, hogy egyfelől egyértelmű a *parampara* folytonossága az alapító, Srila Prahupada esetében, és egyértelmű a személyes guruszerep a ma működő lelki tanítómesterek viszonyaiban, ám kérdéses a tanítványi láncolat kontinuitása egy nagyra növekvő és egyre inkább intézményesedő szervezetnél. Azaz szervezeti szinten világos a *vaisnava* hagyománnyal való kapcsolat, de problémás lehet a vallásgyakorlat mindennapi szintjein.

Ezt az ISKCON nyugati *vaisnavái* kétféleképpen hidalják át. Egyfelől úgy tekintenek magukra, mint Prabhupada tanítványaira, akivel nem személyében, hanem utasításain keresztül társulnak, és így mint valódi lelki tanítómesterre tekinthetnek rá, másfelől pedig létezik a nemzetközi mozgalomnak egy irányító testülete (*Governing Body Comission – GBC*), amely mint közösség képviseli a *parampara* folytonosságát. (Ennek eredeti tagjai maga az alapító jelölte ki, személyes meghatalmazottjaiként, lásd Tasi, szerk. 2002:22.) Ennek megfelelően ma a GBC nemcsak operatív irányító testület, hanem a mozgalom első számú filozófiai-teológiai autoritása is, melynek e szervezeten belül joga és feladata az avatást adó lelki tanítómesterek kijelölése.

Ennyiben tehát a nyugati krisnás mozgalom is alkalmazkodott a társadalom szervezeti elvárásaihoz, és intézményesítette a guru szerepét abban az értelemben, hogy a személyes viszonyok szintje felett már testületi döntés kérdésévé tette a spirituális vezetők pozícióját is.⁶

És ez a – keleti tradícióhoz képest egyértelmű – váltás a nyugati társadalom és vallássság sajátosságaival legalább annyira összefügg, mint a mozgalom világméretű törekvéseivel, valamint a működés lehetséges univerzalizálásának kidolgozásával. Mindez csökkentheti az idegenség mértékét Nyugaton, de elsősorban (valószínűleg) a tanítás átadásának hatékonyságát, a mozgalom gyors, ám kontrollált növekedését szolgálja. A személyes döntések helyét így egyre nagyobb mértékben veszik át standardizált eljárások (például az avatást megelőző tanfolyamok és vizsgák), és bár a guru egy szerve-

zeti rendszerben is megőrzi szellemi-filozófiai autoritását, a formális szervezeti irányítás egyre inkább a professzionizálódó testületek kezébe kerül.

Természetesen a vezető testületekben is helyet kaphatnak a lelki tanítómesterek, és a tagok gurujaként is megőrizhetik jelentős befolyásukat. Ezért fontos hangsúlyozni, hogy a formális irányítástól kerülnek távolabb, miközben e távolság sok esetben csak látszólagos.

A vallási kommunikáció különbségei – a személyes közvetlenség és az intézményes távolságtartás ideáltípusai közt

A krisnások újdonságának, ismeretlenségének tehát – sok egyéb tényező mellett – fontos eleme lehet a hagyományos keleti guruszerep megjelenése egy Nyugaton létrejövő és terjeszkedő vallási mozgalom által, még úgy is, hogy a lelki tanítómesterek tradicionális pozíciója némiképpen új kontextusban jelentkezik. Ez azonban – mint már korábban megjegyeztem – még nem teszi a nyugati vainsnavákat és – szűkebben véve – figyelmünk tárgyát, az ISKCON-t új vallási mozgalommá.

Az új vallási mozgalmakat ugyanis meg kell különböztetni a tradicionális vallások megújulási törekvéseitől, melyek legfeljebb újabb formákat keresnek a transzcendens, spirituális tartalmak jelenvalóvá tételére, új társadalmi körülmények közötti működtetésére, viszont alapvetően tartózkodnak a tanítások radikális át- vagy újraértelmezésétől, és folytonosságot vállalnak a szellemin túl a vallási tradíció intézményes (nemritkán egyházi) történetiségével is. Az új vallási mozgalmak ugyanakkor – esetlegesen tradicionalista gyökereikkel együtt – a vallás megélésének nemcsak új formáit kínálják, hanem új alapokat is, melyekkel gyakran járnak együtt az intézményrendszer és életmód újszerű formái, valamint a fokozottabb társadalmi elzárkózásra törekvés is.

A guru ugyanakkor maga a tradíció megszemélyesítője. A nyugati mozgalmak autentikussága éppen abból fakad, hogy lelki vezetőik valamely nagy elismertségű tanítványi láncolat tagjai – és ez saját legitimációs igényeik szempontjából is alapvető jelentőségű.

Az új vallási mozgalmak kapcsán gyakran jelenik meg a szekta kifejezés is, különösen a jehovisták, a szcientológusok, egyes karizmatikus (például pünkösdisták) keresztény közösségek, valamint a krisnások kapcsán, és csak igen ritkán értékmentes értelemben, holott a szekta a társadalomtudományokban (és főleg a szociológiában) alapvetően értékmentes fogalomként válik fontossá. Max Weber és Ernst Troeltsch az egyház és a szekta fogalmi különválasztásánál még a szerkezeti különbségek leírására szorítkozik. Klasszifikációjukban az egyház nagy, szilárdan felépített vallási szervezet, a szekta pedig elkötelezett hívők jellemzően alulról szerveződő közössége, mely sokszor éppen a nehézkessé váló, eredeti tanításaiktól eltávolodni látszó egyházak elleni tiltakozásként jön létre (lásd Giddens 1995:447). A szekta tehát eredetileg a tradicionális egyházakról leváló, saját tanrendszerrel és szervezettel rendelkező vallási közösség, nem pedig egy eredendően elzárkózó, a destruktivitás lehetőségét magában hordó csoport. A klasszikus és neoklasszikus szekták a vallási tiltakozás mozgalmi (Kamarás 1998:17), melyek

eleve több típusba sorolhatók (például konverzionista, profetikus, introverzionista stb.), és fogalmilag csak nagy nehézségek árán választhatók el más vallási közösségektől.

A szekta szó ugyanakkor ma már legtöbbször eleve negatív konnotációkkal terhelt, miközben a szekták sajátosságait felsorakoztató szövegek nemritkán olyan általánosságban fogalmazzák meg leírásaikat, hogy azok nemcsak a célzott csoportra vagy csoportokra lehetnek érvényesek, hanem jóformán tetszőleges vallási közösségekre, a történelminek nevezett egyházakat is beleértve.⁷ A szekta olyanfajta bélyeggé vált a modern társadalmak szimbolikus osztályozási harcában, amely mögött már egyre kevésbé megalapozott, érvényes ismeretek vagy racionális érvek állnak, sokkal inkább társadalmi-kulturális konfliktusok, értékek és gyakran érdekek összeütközései. Ezért nem tartom szerencsésnek e kifejezés használatát e szövegben, hiszen a cél nem pozitív vagy negatív előítéletek (akár részleges) igazolása vagy cáfolata, hanem egy olyan, az értékmentesség normáját szem előtt tartó elemzés, amely a vaisnava közösséget és a többségi társadalomhoz fűződő viszonyát a maga saját logikája szerint próbálja megérteni. Ráadásul a Krisna-tudat mozgalma több szerző szerint is kevésbé illik a szekta hagyományos fogalma, Wallis (1984) szerint is inkább kultusznak tekinthető.

A vallási közösségek felosztása pusztán egyházakra és szektákra (és az ezekhez kapcsolódó átmeneti formákra) ráadásul indokolatlanul leszűkíti a klasszifikációs lehetőségeket, mint több szerző is rámutat, a valóban létező vallások szervezeti megoldásai csak a két végletnek tekinthető előbbi fogalmaknál szélesebb spektrumon helyezhetők el. Howard Becker a Weber és Troeltsch által kidolgozott tipológiát továbbfejlesztve az egyház-szekta dichotómiát kiegészítette a felekezet és a kultusz kategóriájával (Giddens 1995:447–448). Felosztásában a felekezet egyfajta megállapodott, intézményesült szekta, melynek létrejötté a modern társadalmakban szinte szükségszerű, hiszen az intézményes-szervezeti társadalmak idején a protestáló szektákra is jelentős nyomás nehezedik az intézményes legitimációval kapcsolatban.

A kultuszok viszont a vallási közösségek leglazább, legkevésbé intézményesült típusát jelentik, ahol a hangsúly a személyes élményen, meg tapasztaláson van, nem pedig a formális viszonyokon és kanonizált tanításokon. Ilyen kultusznak tekinthető például a spiritualizmus vagy (a vaisnavizmushoz hasonlóan szintén indiai eredetű) transzcendentális meditáció.

Az ISKCON jellemzően nemzeti szinteken (is) szerveződő nyugati vaisnava közösségei az előbbi kategóriák közül ma már (Wallis [1984] vélekedésével ellentétben, vagy azt meghaladva) csaknem egyértelműen a felekezetek közé sorolhatók, hiszen a térítés és formálódás kezdeti szakasza, illetve az ezzel járó külső és belső konfliktusok után kialakították működésük stabil, intézményes kereteit. Ezért a magyarországi Krisna-híveket is mint vallási közösséget, mozgalmat, felekezetet vagy – jogi státusának megfelelően – egyházat említhetjük, egy több ezer évre visszanyúló vallási tradíció megújulási mozgalma részeseként.

Felvetődik tehát a kérdés, hogy a személyes és intézményes vallásosság dimenziójában hol is helyezhetők el a modern nyugati vaisnava törekvések, avagy az intézményesültségnek megfelelően megalapozottnak tekinthető-e a krisnások idegenségéről, illetve az idegenség többség általi konstrukciójáról beszélni a guru személyes szerepével kapcsolatban. Hisz a guruszerep idegensége egyfelől evidensnek látszik, másfelől viszont a

lehetséges nyugati analógiák és a nyugati vaisnava mozgalom intézményesülése már jóval erősebben árnyalják a képet.

A legkülönbözőbb vallások, vallási irányzatok értenek egyet abban, hogy szükséges közvetítő Isten és ember között; e nagyon általános megfogalmazás közös lehet a vaisnavák és jó néhány nyugaton honos egyház, például a katolikusok álláspontjában. Természetesen mindkét említett kultúrkörben (az egyszerűség kedvéért: indiaiban és nyugatiban) jelen van a transzcendens személyes megtapasztalásának fontossága, sőt némelykor e megtapasztalás elsődleges érvényességének nézete is, de hangsúlyosabban jelenik meg valamely közvetítő közeg és annak sajátos működésmódja. És itt már jelentős az eltérés.

Kissé leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy a vaisnavizmus (miként általában a hinduizmus vagy éppen a buddhizmus) elsősorban a vallási tudás személyes átadására és inkorporációjára, míg a nyugati tradíció hangsúlyosabban az intézményes közvetítettségre tekint meghatározóként. Ez az egyház-szekta különválasztásnak is alapja lehet, hiszen a szekta mint a radikalizmust a hajlékonysággal ötvöző csoport képére igencsak illik a karizmatikus vezetés ideája. A – közvetlenül megtapasztalható – személyes autoritás eleve gyanús, mert az „elhajlás” lehetőségét hordozza magában, legalábbis egy szervezeti-intézményes működésmódot stabilnak és alapvetőnek tekintő szemlélet számára. Vagyis a hagyományos nyugati egyházakban is jelen van a személyesség és a karizma (gondoljunk csak a pápai tekintélyre vagy a szentek kultuszára), de az intézményesség keretein belül, míg a vaisnavizmusban (nyugati és keleti mozgalmaiban egyaránt) a karizma hozza létre, és sokszor elsősorban az tartja fenn az intézményes kereteket.⁸

A különbség, miként az idegenség ebből származtatható lehetséges konstrukciós elemének pozíciója azonban korántsem ilyen egyértelmű. A személyes és intézményes forma kettéválasztása sokkal inkább tekinthető ideáltípusnak, azaz olyan elméleti szerkezetnek, mely segít megérteni a differenciát, ám önmagában nem írja le, és pláne nem magyarázza azt.

A közös elem a közvetítettség, a közvetítő azonban egyaránt lehet intézmény és személy, és a különbség nem elsősorban kvantitatív (azaz hogy többen vagy éppen egy személy a tudás átadója), hanem kvalitatív, esetünkben a helyzet alapvető differenciájából ered.

Például a katolicizmussal összehasonlítva lehet közös pontnak tekinteni a vezetői autoritás legitimitását (az Istentől eredő tanítványi láncolat vagy a Krisztus által felhatalmazott Szent Pétertől származó „jogfolytonosság”), de egyértelmű a különbség a személyes vezető szerep tekintetében. Mert a keresztény pap Isten üzenetének közvetítője, Isten képviselője, de nem *elsősorban* személyes tulajdonságai, megvalósításai révén, hanem az egyház, vagyis egy, az isteni szándékot önmagáértelenül megjelenteni hivatott és megjelenítő intézmény felhatalmazása által. Egyszerűen fogalmazva: a katolikus pap és az ISKCON lelki tanítómestere egyaránt egy *végző soron* személyes eredetű legitimitációval bíró testülettől nyerte felhatalmazását, de egy ISKCON-guru esetében nagyobb a személyesség súlya, és mindenképpen más a pozíciója a hívők szemében. Hiszen tanítványai a vallási közösséghez rajta keresztül, tőle függő módon kapcsolódnak, nem egy templomhoz vagy templomi közösséghez kötődnek elsősorban, hanem gurujuk személyéhez – a guru biztos pont, a többi változhat. Személyes tulajdonságai az intézményesültség alacsonyabb foka és ezzel összefüggésben az intézményekre való

nagyobb közvetlen ráhatása révén alapvetőbben határozhatják meg egy közösség működését, mint a jelentősebb szervezeti függésben működő nyugati társainál. A guru nem isten, csak Isten képviselője, de rá *éppen ezért* istenként kell tekinteni.

Ennek illusztrálására álljon itt egy rövid idézet Srila Prabhupada (egyik tanítványa által írt) „hivatalos” életrajzából (Satsvarupa Dasa Goswami 1992:94–96):

„És most – mondta végül [*Prahupada – B. L.*] – elmondom nektek, mit jelent az avatás. Az avatás azt jelenti, hogy a lelki tanítómester elfogadja a tanítványt, és vállalja, hogy gondját viseli, a tanítvány pedig elfogadja a lelki tanítómestert, és vállalja, hogy Istenként imádja.

[...]

– Amit ma reggel mondtál – kérdezte Howard –, az azt jelenti, hogy a lelki tanítómestert Istennek kell elfogadnunk?

– Azt jelenti, hogy ugyanaz a tisztelet jár neki, mert Isten képviselője. Ezért éppen olyan, mint Isten, mert Istent hozhatja el őszinte tanítványának.”

Az idézett szöveg jól adja vissza, hogy mit is jelent a guru, hogy mi is az a személyesség, amelyet semmiféle intézményi felhatalmazás nem pótolhat. És az ISKCON, miként a hazai közösség, a MKTHK, szervezeti jellege és operatív kérdésekben megnyilvánuló intézményes viszonyai ellenére erre a személyes kapcsolatra épít, sőt az intézményes viszonyok is sokszor e személyességből nyerik legitimációjukat.

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a hagyományos nyugati egyházak életében ne lenne jelen a karizma (hiszen a katolikus szentkultusz, a reformáció vagy a zsidóság haszid mozgalmak is nehezen lennének magyarázhatók nélküle), a személyesség ereje azonban a működésnek inkább csak egy lehetséges, nem pedig *szükséges* feltétele, mint a vaisnaváknál. Mert e különbség mögött az a szemléletbeli eltérés húzódik meg, amely a vallási intézmények szükségességéhez kapcsolódik. Egy hindu számára a vallás személyes ügy, megvalósításaihoz nincs feltétlenül szüksége egyházra, a hívők bármifajta közösségére vagy éppen templomra. Ezek mind csak kellékek, segédeszközök a lelki fejlődés útján, amelyet azonban egyedül, a guru irányításával kell végigjárnia (lásd például Kozma 2001:115–176). Ezért nagy a guru jelentősége, mert egyedüli segítő lehet, és mással nem behelyettesíthető. Akár egy szülő esetében: a kapcsolat és az elköteleződés – bár itt szabadon választott, ám – egy életre szól, a guru olyan apa- vagy éppen anyafigura, amely szerepre a nyugati egyházak papja nem törekszik, és ha mégis megvalósul, az mindenképp kivételként értelmezhető.

A személyesség ugyanakkor – mint már utaltam rá – nem feltétlenül jelent rendszeres közvetlenséget, a diksa-guruval való kapcsolat néhány esetben igencsak közvetett, ám ez nem csorbítja a lelki tanítómester személyes autoritásának jelentőségét, miközben a siksa-guruét természetesen megnöveli.

A közvetettség és intézményesültség persze távolságot is teremt az eredeti, indiai vallási kultúrának a nyugati típusú egyházat nem ismerő jellegéhez képest, hiszen a hinduista irányzatok nyugati áttörésének sokáig egyik jelentős akadálya az volt, hogy hiányzott az intézményes jelleg, vagy nem kellő mértékben jelent meg, így ezen kezdeményezések nem voltak kompatibilisek az alapvetően szervezeti jelleget öltő modern nyugati társadalmakkal. Az ISKCON sikerének egyik titka viszont éppen az, hogy működésének különböző területeit képes volt intézményesíteni, és a személyes vezetés mellett a személytelenebb szervezeti formákat, a testületi döntések és irányítás elemeit is

képes volt beemelni gyakorlatába. Ez természetesen egy hosszabb folyamat, amely még mindig nem zárult le, de a mozgalom jó ideje egyértelműen ebbe az irányba változik. A változás ugyanakkor nem konfliktusmentes. Az alapító halála után az ISKCON-on belül is feszültségek alakultak ki, mert a Prabhupada által guruvá avatott vezetők közül többen nem voltak hajlandóak elfogadni a legfelsőbb irányító testület, azaz a GBC fennhatóságát, éppen guru voltokra hivatkozva (Hridayananda dasa Goswami 2002). Ki alakult egyfajta „zonális acaryarendszer”, amely széteséssel fenyegette a mozgalom szervezetét – sőt helyi szinten ez be is következett, mint a magyar vaisnavák esetében. Komoly kérdésnek bizonyult, hogy egy vaisnava guru képes-e – hitelességét és a közvetített tudás tisztaságát megőrizve – egy irányító testület felügyelete alatt tevékenykedni, vagy sem. A válasz igen volt, méghozzá arra az érvelésre alapozva, hogy a guru maga is követő, csak akkor hiteles, tehát csak akkor tekinthető egyáltalán gurunak, ha a tanítást változtatás nélkül adja tovább. Meg kell tehát különböztetni a gurut az acaryától, a vallásgyakorlatban reformokat is bevezetni hivatott mestertől. A guru a vaisnava tradíció nagy acaryáinak követője, így az ISKCON-guruknak is alá kell rendelniük magukat az acaryaként tisztelt Prabhupada szándékai szerint, azáltal létrehozott testületnek (Hridayananda dasa Goswami 2002). Ami természetesen nem jelenti azt, hogy a GBC minden tekintetben korlátok közé szorítaná a guruk működését, a lényeg épp annak a kényes egyensúlyi helyzetnek a megtalálása, ahol a személyesség ereje és az intézményesség stabilitása nem megy egymás rovására. És ez már egy másfajta guruszerep, mint ami Indiában működött/működik, miközben még mindig a személyes tulajdonságokon és megvalósításokon alapul.

E differencia pedig a domináns (nyugati) kultúra viszonylatában épp csökkentheti is az idegenséget – és hogy az indiai vaisnavizmussal kapcsolatban mennyire növeli, az fontos, de jelen szöveg szempontjából nem releváns kérdés. Az eredetihez képest nagyobb fokú intézményesültség ugyanakkor csak egy eleme a krisnások speciális pozíciójának.

A krisnások idegensége sajátos, egyfajta „félidegenség”. A bhakták⁹ és egyéb követők e társadalomban, kultúrában szocializálódtak, de új kultúrát (és némelykor új együttélési formát) választottak. A változás folyamata leírható akkulturalizációként vagy reszocializációként – amely azonban nem számolja fel a személyiség és a hozzá kapcsolódó társas kapcsolatrendszer teljes korábbi struktúráit.

Pozíciójuk is más, mint mondjuk egy Indiából érkező gurué (miközben az ISKCON-guruk jellemzően nyugati származásúak), idegenségük nem személyes jellegű, inkább megszemélyesített, nem elsősorban őket tekintheti a többség idegennek, csak az általuk képviseltek – embereket (hindukat, a vaisnava tanítványi láncolat tagjait) és vallási-kulturális javakat (tudásokat, rítusokat, mentalitást stb). A bhakták nem tekinthetnek idegenként a többségi társadalom tagjaira, mint ahogy azok sem rájuk. A megtérés révén az egyén igen mélyen involválódhat a közösségbe és az általa képviselt kultúrába, de az azonosulás nemigen jelenthet teljes feloldódást, a korábbi szocializációs minták teljes törlődését. De talán éppen ez idegenségük egyik leglényegesebb forrása. Hiszen egy – jobbára fiktív – indiai guru esetében a többségi társadalom számára is egyértelmű lehet, hogy épp azt a kultúrát képviseli, amelyiket, és hogy nem is tehet másként, tehát nem is várható tőle más, ám a vaisnavává vált nyugatiaknál pont ez a magátólértetődőség hiányzik. Egy Krisna-hívó indiai természetes, míg nyugati társa választása már kérdése-

ket vehet fel, az eredetileg elsajátított kultúra elhagyásának szándéka már magarázatot igényelhet. Egy indiai guru egzotikus, egy európai már idegenkedést válthat ki.

Helyzetük ilyen szempontból egy tipikus *cross-culture* helyzet, legtöbbjük esetében nem teljes kultúraváltás, hanem egy köztes kultúra kidolgozása történik. (Ez alól legfeljebb az Indiába távozó, és ott prédikáló, India közösségekben működő bhakták jelenthetnek kivételt, de a közösség tagjainak nagy része nem ebbe a körbe tartozik.) Ugyanakkor maguk a bhakták valódi kultúra-, sőt világváltásnak élik meg megtérésüket, amely gyökeres változásokat hoz életmódjukban, kapcsolatrendszerükben és végső soron személyiségükben (Kamarás 2001:87). Ám azt hiszem, idegenségük éppen ebből a *cross-culture* helyzetből ered, ezen keresztül érthető meg. Mert míg egy indiai esetében természetesnek vesszük a kötődést az adott vallási kultúrához, addig egy nyugati születésű és szocializációjú bhakta esetében pont az a kérdés, hogy miért tolja félre addigi élettörténetét, és teszi magát kívülállóvá saját világában?

És éppen ez a – jobb híján – félidegenségnek nevezett konstrukció az, amely tetten érhető a vallási tudás átadásának folyamatában is. Mert a *guru-sishja-parampara* nyugati, ISKCON-beli megvalósulása egyszerre kötődik az indiai védikus hagyományhoz, és alkalmazkodik a jelen modern társadalmainak kívánalmaihoz.

Az ISKCON-guru egyszerre apa, pap, tanító, életvezetési tanácsadó, ahogy indiai megfelelője is, de egyúttal egy racionálisan kialakított szervezet vezető menedzsere, de legalábbis vezető konzultánusa, amely indiai társa számára már korántsem szükségszerű. És a menedzserhasonlat egyáltalán nem távoli analógia, hanem napi gyakorlat, ami különbözik attól az évezredek gyakorlattól, amelyet még nem befolyásolt a Nyugathoz való (részleges) alkalmazkodás kényszere.

És így lesz a krisnások sajátos viszonyainak kérdése kommunikációs kérdés, és nem csak abban a szűk értelemben, hogy a vallási tradíció átadása nyilvánvalóan lényeges, adott helyzetekben meghatározó kommunikációs folyamat. Mert a mai nyugati vaisnaváknál valódi interkulturális kommunikációnak is tanúi vagyunk, amely e helyütt nem jelent mást, mint kultúrák egymásra hatását, a találkozások, adaptációk sajátos játéktérét. A hatás ugyanis, melyet a vaisnava tradíció gyakorolt a nyugati társadalmakra, ha nem is tűnik túlzottan jelentősnek, mindenképpen letagadhatatlan, miként az is, hogy a vaisnava gyakorlat sem kismértékben adaptálódott a nyugati viszonyokhoz. És ez az egymásra hatás jelenti a kultúraközi kommunikációt, amely az idegenség és távolságtartás jelenléte mellett is jelen van, illetve részben általuk is alakul, miközben alakítja őket.

A kultúraközi kommunikáció kérdése átvezet egy másik lényeges kérdéshez is (amelyet e helyütt nem tárgyalok, legfeljebb csak megemlítek), a multikulturalizmus diskurzusához. Mert feltehető a kérdés, hogy a hazai és általában a nyugati krisnások pozíciója (az aktuális domináns csoportokhoz és kulturális mintákhoz képest) mennyiben tekinthető multikulturálisnak, azaz inkább a szegregáció, a tudatosan alakított vagy kívülről jövőként elviselt szegregáció jellemző-e rájuk, vagy éppen a kölcsönös egymásra hatások tudomásulvétele és használata, mert e második már a multikulturalitás lehetőségét hordozza, az idegenség háttérbe szorulásának esélyével együtt.¹⁰

A guru szerepe, autoritásának személyessége látszólag a nyugati vaisnavák idegen-séget erősíti egy személytelenedő (az individualizáció és az intézményesülés folyamatai által meghatározott) társadalomban, ugyanakkor éppen ez jelentheti a kapcsolódások és egymásra hatások egy lényeges pontját. A vallásosság hagyományosan intézményes

formáitól távolodó, személyes viszonyulást kereső nyugati ember számára vonzó is lehet a keleti tradíció (mint ahogy, úgy tűnik, az is, és ez lehet az ISKCON sikerességének egyik magyarázata), a szervezeti jelleg erősödésével pedig csökkenhet a távolság a keleti és nyugati vallásgyakorlás formális kereteinek tekintetében.

Összegezve

A *guru-sishja-parampara* tehát létezik a modern Nyugaton is, és bár formájában e változat különbözhet az évezredes indiai gyakorlattól, abból származik, és a mesterek, valamint tanítványaik törekvései sem különböznek attól, amit elődeik képviseltek. A tanítás ugyanaz, és a vallási praxis is csak a szükséges mértékben idomul az eltérő környezethez. Ami különbözhet, az a tanítás átadásának technikai megvalósítása, de a vaisnava tanítómesterek a nyugati civilizáció eszközeit használva is ugyanazt prédikálják, mint a *parampara* korábbi tagjai. Profánul fogalmazva: egy guru akkor is Isten hiteles és személyes képviselője tanítványai számára, ha SMS-ben üzen, a közvetítettség nem változtat a lelki tanítómesterek különleges pozícióján.

De éppen ez teheti őket és követőiket idegenné egy olyan világban, mely eredetileg az övék is, illetve szerencsésebb esetben egy vonzó ismeretlenné, megismerésre érdemes egzotikumává, vagyis egy legitim kultúra hordozóivá és képviselőivé, az idegenség konstrukciójának negatív elemei nélkül.

JEGYZETEK

1. A társadalomtudomány klasszikusai közül mindenképp megemlítendő Georg Simmel (1977) és Alfred Schütz (1984) mint az idegenség tudományos diskurzusának meghatározó alakjai.
2. A bengáli vagy másképp gaudiya vaisnavizmus egy, követői által Krisna, azaz Isten megjelenésének tekintett 16. századi vallási tanító, Caitanya Mahaprabhu által alapított irányzat, mely az eksztatikus mantrázást (itt: Isten neveinek recitálását) helyezte a vallásgyakorlat középpontjába mint a jelen hanyatló társadalmi számára legmegfelelőbb módszert.
3. A hazai gaudiya-vaisnava közösség gyökerei az 1970-es évek végére nyúlnak vissza, az MKTHK a nyolcvanas évek végén kezdett szerveződni, és 1989-től bejegyzett egyház.
4. Hogy a MKTHK tagjai és szimpatizánsai összesen hányan vannak ma Magyarországon, azzal kapcsolatban legfeljebb becsléseket fogalmazhatunk meg. A néhány száz avatott, templomban élő bhakta köré néhány ezer laikus hívó és ennél feltehetően több szimpatizáns rendeződik, de a valláshoz és különösen az egyházi szervezethez való kötődés fokozatairól, árnyalatairól viszonylag keveset tudunk.
5. Az egyik leghíresebb női tanítómester a Sri Krisna-prema Vairaginak (eredeti nevén Ronald Nixon 1898–1965) avatást adó Jasoda Ma (Monica Cakravarti), India 1920-as évekbeli alkancellárjának felesége (lásd Klostermaier 2001:199–201).
6. Természetesen mindezt az alapítóguru személyes autoritásából, illetve a szervezet tagjainak mint tanítványoknak sajátos pozíciójából levezetve.
7. Lásd például Lugosi Győző tipológiáit, ahol a szekták sajátosságainak felsorolása (nyilvános, utcai események, a vezető elismerése feltétlen autoritásként, univerzalizmus stb.) csekély képzelőerővel is adaptálható akár a római katolikus egyházra is. Az utcai rendezvényekből, felvo-

nulásokból így lehet körmenet, a kizárólagos vezető megfellebbezhetetlen tekintélyéből a pápai tévedhetetlenség dogmája vagy a világtól való elvonulás, elzárkózás bélyegéből egy meglehetősen kultúrafüggetlen szerzetesi életideál.

8. Ennek egyik jellegzetes példája a Prabhupada guruja, Bhaktisiddantha Sarasvati által vezetett *Çaudiya Math*, amelyet Bhaktisiddha irányítása tartott egyben, és amelynek működése halála után hamar a belső konfliktusok áldozatává vált.
9. A *bhakta* szót (amely eredetileg rajongót, itt tulajdonképpen Isten rajongóját jelenti) alkalmazzák a Krisna-tudat képviselői a Krisna-hívekre, elsősorban az avatott tanítványokra, de sokszor a nem avatott követőkre is.
10. Itt a multikulturalitás egyfajta kölcsönös kommunikáción alapuló közéletet jelent az egymás mellett élő kultúrák szegregációjának, illetve összeolvadásának ideáltipikusnak tekinthető végpontjai között.

IRODALOM

BAUMAN, ZYGMUND

1997 Modernség és ambivalencia. In Multikulturalizmus. Feischmidt Margit, szerk. 47–59. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.

GEERTZ, CLIFFORD

1994 Az ethosz, a világkép és a szent szimbólumok értelmezése. In uő: Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. 5–21. Budapest: Századvég.

GIDDENS, ANTHONY

1995 Szociológia. Budapest: Osiris.

HAMILTON, MALCOLM B.

1998 Vallás, ember, társadalom. Budapest: AduPrint.

HELLER ÁGNES

1997 Az idegen. Budapest: Múlt és Jövő Lap- és Könyvkiadó.

HRIDAYANANDA DASA GOSWAMI

2002 A guru szerepe egy multi-guru társadalomban. Tattva 5(1):99–108.

KAMARÁS ISTVÁN

1998 Krisnások Magyarországon. Budapest: Iskolakultúra.

2001 Az odaadás nektárja. Tattva 4(1):79–98.

é. n. A Krisna-tudat Magyarországon.

Internetcím: <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/kamaras.html>.

KAPITÁNY ÁGNES – KAPITÁNY GÁBOR

1996 Kultúrák találkozási pontja – kultúraváltás. Szombathely: Savaria University Press.

KLOSTERMAIER, KLAUS K.

2001 Bevezetés a hinduizmusba. Budapest: Akkord.

KOZMA ANDRÁS

2001 A hindu istenalakok szimbólumai. Budapest: Saxum.

RADTKE, FRANK-OLAF

1997 Az idegenség konstrukciója a multikulturalizmus diskurzusában. *In* Multikulturalizmus. Feischmidt Margit, szerk. 39–46. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.

SATSVARUPA DASA GOSWAMI

1992 Prabhupada – he built a house in which the whole world can live. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust.

SCHÜTZ, ALFRED

1984 Az idegen. *In* A fenomenológia a társadalomtudományban. Hernádi Miklós, válogatta 405–413. Budapest: Gondolat.

SIMMEL, GEORG

1977 Philosophie des Geldes. Berlin: Duncker & Humblot.

SIVARAMA SWAMI

2001 Siksa az ISKCON-on kívül? Somogyvámos: Lál.

SMITH, DAVID

2003 Hinduism and modernity. London: Blackwell Publishing.

TASI ISTVÁN, SZERK.

2002 Kérdések és válaszok a Krisna-tudatról. Somogyvámos: Bhaktivedanta Book Trust – Lál.

WALLIS, ROY

1984 Elementary forms of the new religious life. London: Routledge.

LÁSZLÓ BÁCSVÁN

Guru-sishja parampara – the disciples' chain. About an aspect of strangeness of Western Vaishnavism

The article is embedded of a broader context of study about the construction of strangeness concerning Vaishnavism in Hungary. As can be observed, the Hungarian Vaishnavas' newly chosen culture and world-view differ in many respects from the dominant one. Part of the differences can be traced back to the role of guru in this religious movement, which is only partly or not present in Western societies. The guru is more than a priest or religious leader, he is rather an unquestionable authority whose impact covers all aspects of everyday life. This role is further colored in Western Vaishnavism by the fact that through the influence of Western institutional forms it became more differentiated.

Tabula
2006 9 (1):53–68.