

KERÉKNYOMOK



TÁRSADALMI, ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



2025

TARTALOM

TANULMÁNYOK

- 3 Porosz Tibor**
A szociális identitás az
anátman-tan tükrében,
avagy a Buddha társadalom-
szemléletének alapjai
- 71 Keller Mirella**
Értekezés *chan* buddhista
szövegekről
– A tea, a meditáció
és a megvilágosodás esete
- 86 Béres Judit – Kuzder Rita**
A tibeti népi buddhizmus
megjelenése a kispikái prózai
műfajokban és a népdalokban
- 122 Tóth Sándor**
Környezetetika
– Lehetőségek és kihívások
- 172 Kelényi Béla**
Korunk *mandalái*
– Tenzing Rigdol
Egy gondolat életrajza című
installációja

ARCHÍVUM

- 201 Hidas Gergely**
Egy kiadatlan kézirat
Schmidt József hagyatékából
- 203 Schmidt József**
A Dsátakák könyve.
Páli mesék, regék, elbeszélések

KRITIKÁK, RECENZÍÓK

- 275** Matthew T. Kapstein (ed.)
*Tibetan Manuscripts and Early
Printed Books. Volume I.
Elements, Volume II.
Elaborations.* Ithaca and London:
Cornell University Press. 2024.
(Kuzder Rita)
- 278** Richard Salomon. *The Buddhist
Literature of Ancient Gandhāra:
An Introduction with
Selected Translations.*
Somerville: Wisdom Publications.
2018. (Hidas Gergely)
- 281** Summaries in English

T A N U L M Á N Y O K

POROSZ TIBOR

A szociális identitás az *anátman*-tan tükrében, avagy a Buddha társadalomszemléletének alapjai

A Buddha személyiségre vonatkozó és univerzális érvényű szubsztanciaellenes *anátman*-tana egyben a nem-identitás tana is, ezért a jelen írás azt vizsgálja, miként értelmezi e szemlélet a szociális identitás problémáit. Ennek kiderítéséhez a szöveg felvázolja a Buddha társadalomszemléletét, számba veszi az identitások típusait, áttekinti az egyéni és a társadalmi identitások kontrolljának a stratégiáit, majd felhívja a figyelmet arra, hogy az antik, a modern és a jelenkori szociális identitások nem tekinthetők a társadalom stabil és változatlan tényezőinek. Ezzel összhangban áll a Buddha felfogása a társadalmi identitásokról, melyeket meghaladhatónak tart, ám a társadalmi lét e negatív ontológiájából végül is nem az ontológiai bizonytalanság következik, mert a Buddha számára a társadalom tényleges ontológiai alapja a társadalmi aktorok kölcsönösségen alapuló dinamikus kapcsolati hálózata.

Kulcsszavak: a Buddha társadalomszemlélete, identitás, szociális identitás, szociális kontroll, ontológiai bizonytalanság, negatív ontológia, kölcsönös kötelezettségek hálózata, buddhista etika

„Az egész világban identifikáció nélkül leszek”

(*Sabbaloke ca atammayo bhavissāmi*).

(A Buddha: A nem-identitás beszéde; AN 106/iii, 444).

A Buddha: „Nem valamilyenként megfontolva járok a világban”

(*Akiñcano manta carāmi loke*). (Snp v. 455).

Bevezetés

Saját identitásunk az önmagunkról kialakított kép. A „*Ki vagyok én?*” kérdésre többféle válasz adható, így ez az énfogalom alapulhat a testi tulajdonságok, az érzések és az érzelmek, a gondolatok, az elvek és a hitek, a késztetések és a motivációk, a célok, a döntések, az emlékek, a szokások és a viselkedési mintázatok, valamint a személyiség karaktervonásainak a tudatosításán és számbavételén. Az önreflexió ezeket többnyire valamilyen stabil, a lényegüket illetően folytonos, változatlan, a személyhez tartozó tulajdonságokként, már-már szinte tárgyi vagy dologi jellegzetességgel felruházott rögzített vonásokként, esetleg a személyiség legbelsőbb lényegi magvaként értelmezi, és összefoglalja egy megélt életstílus, illetve egy elbeszélhető élettörténet, a narratív identitás keretein belül. Mindez által ezek a sajátosságok egyúttal a másoktól különbözés, az egyediség vagyis az individuum „önmaga” mivoltának az egyértelmű megfogalmazásai is. Ezért ez a személyes identitás ebben a formában – már pusztán csupán a másoktól megkülönböztetés által is – a szociális térben is elhelyezi önmagát, ennyiben tehát voltaképpen másokra is reflektál.

A másoktól elhatárolódó „önmagam” szocialitásának további velejáró sajátossága a valamelyik – vagy akár több – „mások”-ból álló csoporthoz tartozás önkategorizációja, vagyis a szociális identitás. A „szociális” kifejezés e helyütt szándékosan kissé általános, mivel arra utal, hogy egyaránt vonatkozhat egyfelől a személyesebb „társas, közösségi”, és másfelől a személytelenebb „társadalmi” jelentéstartalmakra, melyek megkülönböztetése az alábbiakban jelentőséggel rendelkezik majd.

Mínthogy a személyes identitás és a szociális identitás egyfajta mentális reprezentációt jelentenek, felmerül a kérdés, hogy ennek az identitásnak van-e ontológiai referenciája, és ha igen, akkor annak mi az ontológiai státusa? Az identitás a tárgyiasító, dologiasító nézetekben „objektív”, esszenciálisan létező jelleget kap, azaz mint a személy és a szociális helyzet természettől vagy istentől eredő adottsága jelenik meg, vagy éppen szubsztanciális értelemben fogalmazódik meg, azaz olyan változatlan lényegiségként, amely a folytonos változások és a kiszámíthatatlan történések káoszában megadja az egyéneknek és a csoportoknak az ontológiai biztonság érzését. A szubsztancialitás elve egyúttal szerves kapcsolatban áll az egyének – illetve a legszélesebb értelemben vett egyediség – filozófiai absztrakciójával.

Az empirikus alanyok absztrahálása – a görög és az indiai antikvitástól kezdve – úgy fogja fel az egyéneket, hogy a „szubjektum” terminus metafizikai tartalmat nyer. Ekkor a „szubjektum” kifejezés jelentése szerint ontológiailag a tulajdonságok hordozója, és filozófiailag általában is az egyedi jelenségek identitása, ennyiben a létező dologban megbúvó lényegi mag, a dolgok alap-vetése (ὑποκειμενον, *hüpo-keimenon*; *sub-iectum*), stabil megalapozása (ὑπόστασις, *hüpo-sztaszisz*; *sub-stantia*). Az ind védikus metafizikai

hagyományban a szubsztancia ezen alanyiságát hagyományosan a spirituális tartalmú „önmagam” (*ātman*) megnevezés fejezi ki, ami az egyedi dolgokban levő univerzális transzcendens entitás, és e hagyomány végső célja az „az vagy te” (*tat tvam asi*) (Ch. Up. VI. 8, 7) belátásával ezzel az őseredeti szubsztanciális végső entitással (*ātman*, avagy másként *Brahman*) levő azonosság megtapasztalása¹.

Minderre tekintettel feltűnő, hogy a történelmi Buddha páli nyelven fennmaradt beszédeiben – és a későbbi buddhizmus szövegeiben is – a legalapvetőbb tanítás az önmagátlanság (páli: *anattā*; szanszkrit: *anātman*). Ennek következtében a Buddha által talán a leggyakrabban ismételt mondat annak felismerését szorgalmazza, hogy bármiről legyen is szó, „ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem önmagam” (*ñetaṃ mama, ñeso’ham asmi, ñeso me attā*). Az ily módon létrejövő nem-identitás (p.: *atammayatā*; sz.: *atanmayatā*) jelentőségét aláhúzza az, hogy a Buddhánál olyan megfontolások között szerepel az első helyen, amelyek valamennyi jelenséggel kapcsolatban megalapozzák az *anattā* észlelését. Ennek a belátásához a gyakorló megfogadja, hogy „az egész világban identifikáció nélkül leszek” (*sabbaloke ca atammayo bhavissāmi*), és ezáltal a számomra az „Én” kreálása (*ahaṃ-kāra*) és az „enyém” kreálása (*mamaṃ-kāra*) meg fog szűnni (AN 6, 104). A Buddha szerint a „nem-azonosság” elve nem csupán az egyének személyes szintjére vonatkozik, hanem valamennyi egyedi létezőre érvényesnek tekinthető, és ezzel – egyebek mellett ezzel is – közvetlenül elutasítja a végső szubsztanciális entitással azonosulni kívánó védikus hagyományt. A „nem-identitás” tehát általánosan nem is más, mint szubsztancianélküliség, azaz mint a teljességtől és a tökéletességtől mentesség, vagyis mint az ilyen értelemben vett létezés-deficites *negatív ontológia*².

Mivel az individuális és az univerzális identitásnélküliség ilyen radikálisan jelenik meg a Buddha tanaiban, kérdésként vethető fel, hogy van-e ennek valamilyen követhető lenyomata a Buddha társadalomról alkotott felfogásában? Sokak számára talán még az is kérdés lehet, egyáltalán van-e bármilyen társadalomszemlélete a Buddhának?

A jelen írás arra vállalkozik, hogy vázlatosan bemutassa a Buddha társadalomra vonatkozó gondolatait, amelyek egy koherens társadalomszemlélet körvonalait rajzolják meg, egyúttal jelzi azok eltéréseit a kortársai véleményeitől. A tanulmány a továbbiakban a társadalomtudományok kifejezései közül kiemelten a státus és a kontraktus, a szociális identitás, valamint az identitás és a kontroll fogalmai segítségével elemzi a Buddha felfogását, és azt összeveti a nyugati nézetekben megfogalmazott elképzelésekkel. E mellett a szöveg röviden felhívja a figyelmet arra, hogy az antik, a modern és a jelenkori társadalmi identitások nem tekinthetők stabilnak és változatlanoknak, nem a társadalom biztos ontológiai alapjai. Ugyanakkor a társadalmi lét e negatív ontológiájából mégsem

1 Porosz 2023, 2024

2 Porosz 2023, 2024

az ontológiai bizonytalanság következik, mivel – amint az a Buddhának a szociális identitásról alkotott álláspontjában és általában a társadalomszemléletében is megfogalmazódik – a társadalom tényleges alapjának a társadalmi aktorok kölcsönösségen alapuló dinamikus kapcsolati hálózata tekinthető, mely az individuális és az univerzális szintekhez hasonlóan szintén nem szubsztanciális tartamú.

1. *A Buddha társadalomszemléletének vázlat*³

1.1. *A társas viszonyok és a szenvedés*

A buddhizmust jellegzetes módon többnyire kétféle sztereotíp megközelítésben értelmezik. Vagy úgy tekintik, mint ami személyes vallás, egyéni etikai vállalás és gyakorlás, vagy olyan tanok összességének tartják, amelyek történeti és filozófiai szempontból tárgyalhatók. Lényegében mindkét értelmezés eltekint a Buddha és a buddhizmus társasságra, társadalmiságra vonatkozó megállapításaitól és társadalomszemléleti felfogásától. Kétségtelen, hogy egy kidolgozott, önálló, nyugati értelemben vett társadalomfilozófiáról vagy szaktudományról hagyományosan nincsen szó, de ténylegesen a Buddhától és a buddhizmustól elválaszthatatlanok a társadalomra vonatkozó állásfoglalások. Ezek a vélemények összegyűjthetők, így ez alapján egy a Buddhára jellemző sajátos társadalomszemlélet főbb elemei rekonstruálhatók, illetve ezen elemek gyakorlati megvalósulásai még a mai buddhizmus világában is kimutathatók⁴.

A buddhizmus tanítását három főbb részre szokás osztani, az „erkölcs”, a „meditáció” és a „tudás” vagy „bölcsség” tényezőire, miközben elmondható, hogy kiindulóponttá mindegyik esetében a társas viszonyok válnak. Már az egyéni belső megtisztulás, a megvilágosodásra törekvés etikai tartalma is magában foglalja a mások iránti viszony kérdését. A béke, a nyugalom a buddhista társadalmi etika kulcskérdése. A buddhizmusban az egyéni belső békének társadalmi következményei vannak: a közösség békéje a közösség tagjainak a békéjétől függ. Ez a kapcsolat a kölcsönösségen alapul, hiszen a belső béke alapja a megfelelő társas viszony, tehát az erényes emberek társasága. Ahogyan azt a Buddha többször is megfogalmazta, az üdvözülésnek négy kiemelkedő eszköze van, a megfelelő helyen élés, az erényes emberekkel társulás, az igaz felé irányulás és a múltban megtett érdemteli cselekedetek pozitív következményekkel

3 Ez a fejezet a 2008-ban elkészült, de megjelenési lehetőséget csak 2018-ban kapott tanulmány (Porosz 2018a) első részére támaszkodik a megfelelő módosításokkal.

4 Pl. Jayatilke 1969; Jones 1981; Khongchinda 1993; Gnanarama 1996; Collins 1998; Porosz 2008, 2018a

(AN 4, 31; Snp vs. 259-260). Mivel a megfelelő közösség létrejöttének kedvező feltételeit egyfajta mintaként, mintegy modell-szerűen megteremthetik a buddhista világiak és szerzetesek közösségei, ezért e szempontból is kiemelt jelentősége van annak, hogy a Buddha megalapította a követőit összefogó szerzetesi és világi Gyülekezetet (*saṅgha*).

A meditációs eljárások közül az egyik legalapvetőbb a „négy mérhetetlen” avagy a „négy legjobb időzés” (*brahmavihāra*), tehát a szerető jóság, a cselekvő együttérzés, az együttörvendés és a mindezeket személyválogatás nélkül mindenkre alkalmazó fölülemelkedettség, amely egyben az érzelmek, illetve a léthez kötő motivációk iránti egykedvűség is. Ez a meditáció már a korai buddhizmusban sem pusztán egyéni pszichológiai művelet, hanem egyúttal mások felé irányuló társadalometikai tett is, amely később a mahájána buddhizmusban bódhiszattva-ideálként kapott újabb megfogalmazást. A társadalmiságnak erre a vonatkozására utal a Buddha, amikor figyelmezteti a hallgatóit: „Magadra vigyázva másokra vigyázol, másokra vigyázva magadra vigyázol” (*Attānaṃ rakkhanto paraṃ rakkhati, paraṃ rakkhanto attānaṃ rakkhati*) (SN 47, 19).

A Buddha és a buddhizmus legfontosabb célja a szenvedés megszüntetése, ami a szenvedés feltételrendszerét képező láncolat felszámolása révén, illetve ennek kiindulópontja, a „nem-tudás” megszüntetése segítségével érhető el. Azonban a Buddha szerint a „nem-tudás” nem egy misztikus vagy metafizikai ködbe vesző kezdete a szenvedés keletkezésének, hiszen a „nem-tudás” létrejöttének szintén megvannak a feltételei. Keletkezésének közvetlen feltétele az öt akadály – az érzéki vágy, a rosszakarat, a lustaság-tompultság, a nyugtalanság-aggodalom és a kétely –, amely létezésének feltétele a rossz életvitel, ennek kiváltója az érzékek nem fegyelmzése, ez viszont az éber figyelem hiányának a következménye, amit az ostoba megfontolások eredményeznek, ezek a bizalom hiánya miatt keletkeznek, ami az igaz Tan helyett a téves tanok hallgatásából ered, azok pedig a hitvány emberekkel meglevő kapcsolat következményei (AN 10, 61-62). Mindezek szerint *a nem-tudásnak, így a szenvedés keletkezésének a kezdete végső soron egy szociális tényező, az erénytelen emberekkel meglevő kapcsolat*. Figyelemre méltó, hogy a szenvedés megszüntetéséhez vezető „Nemes Nyolcrétű Ösvény” is éppen az igaz nézet kialakításával kezdődik, ami értelemszerűen csak a megfelelő emberek társaságában lehetséges. Az ösvény tagjai közül a következő 4-5 – az igaz elhatározás, az igaz szó, az igaz tett, az igaz megélhetés és az igaz törekvés – szintén közvetlenül elválaszthatatlan a társas kapcsolatoktól, de az igaz éberség figyelme is együtt jár a társas viszonyok fegyelmével, az egymásra figyeléssel, ezáltal végül az igaz összpontosítás vagyis a meditáció sem csupán belső pszichológiai aktus, hiszen annak részben előfeltétele, részben következménye az életmód és a szociális viselkedés megváltozása.

1.2. A Buddha társadalmi környezete

A társas kapcsolatokra vonatkozó fenti alapvető álláspontok látszólag csak az üdvtani kereteken belül, illetve egy társadalometikai értelmezésen belül mozognak, azonban ennél tágabb körű jelentőségük is feltárulhat, ha a Buddhának a társadalomról alkotott véleményeit is szemügyre vesszük. A Buddha társadalomszemlélete három egymástól elválaszthatatlan területen fogalmazódik meg markánsan, így tetten érhető a társas viszonyok és a társadalmi cselekvés értelmezéseikor, ehhez kapcsolódóan a stratifikáció, a társadalmi rétegződés megítéléséhez fűződő felfogásában, illetve a politikai uralomról kifejtett véleményei nyomán. A Buddha társadalomra vonatkozó gondolatai természetesen nem függetleníthetők saját korától, annak társadalmi eseményeitől és kortársainak a társadalomra vonatkozó nézeteitől. Ennek megfelelően társadalomszemlélete a fenti három területen részben a papi rend – a bráhminok – legitimációs ideológiájának a bírálataként látható, részben a valóságos szociológiai helyzet empirikus leírásaként található meg, részben pedig a szocializáció és a társadalmi együttműködés kívánatos vagy ideális módjainak a megfogalmazásaként fejeződik ki.

A Buddha színrelépésekor a *Védák* ortodoxiáját el nem fogadó nézeteivel egy különös, a papi rend társadalmi vezető szerepét megkérdőjelező, bár nem feltétlenül közvetlenül politikai értelemben vett opposíciós mozgalom részévé vált. Az ind társadalomban zajló mély átalakulási folyamatok – a földművelés kiterjedése, a kézművesség felvirágzása, a második urbanizáció felgyorsulása, a családgazdálkodás megerősödése, a kereskedelem, a pénzforgalom és a banki tevékenység egyre nagyobb szerepe – az addigi társadalmi viszonyokat átalakították. A társadalom gazdasági és szociológiai differenciálódása mellett a társadalmi mobilitás egy sajátos formát is kapott a legkülönbözőbb társadalmi rétegekből származó remeték és aszkéták vándormozgalmában (DN 27)⁵. E mozgalomban a felemelkedés spirituális útját keresők, a vallási-filozófiai forrongás szereplői mellett a társadalomban a helyüket nem találó – a védikus szociális és vallási hierarchiából korábban kirekesztett – új önálló réteg, az orvosok is részt vettek. A politikai hatalomgyakorlásnak két fajtája volt ismert, a Himálaja-hegység tövében egy klán uralma alatt levő területen a vérségi elven alapuló nemzetségi-törzsi szervezet (sz.; p.: *gaṇa-saṅgha*) hagyományaira épülő, választott fejedelem (sz.; p.: *rāja*) irányítása alatt álló arisztokratikus köztársaságok, és a síksági nagy folyamok (Gangesz, Jamuná) völgyében a területiség elve alapján szervezett, és a szintén rádza (*rāja*) névvel illetett egyeduralkodó által kormányzott királyságok, míg a politikai uralmat mindkét államforma esetében a harcosok (sz.: *kṣatriya*) rendjéhez tartozók gyakorolták.

⁵ Pande 1990; Chakravarti 1996

E társadalmi, gazdasági, ideológiai és politikai változások a Buddha főbb működési területein, különösen Magadhában, tevékenységének kezdeti régiójában, nem jelentették a papi rend társadalmi befolyásának radikális csökkenését, mivel az ezen a területen eleve nem volt olyan jelentős, mint az ind szubkontinens északi, észak-nyugati részén⁶, ennek ellenére a Buddha a bráhminok ideológiájával számos lényegi ponton konfrontálódott. Ezzel összefüggésben a társadalomra vonatkozó nézetek közül a Buddha határozottan elvetette a rendek eredetével, azok társadalmi funkciójával, a társadalmi rétegződés szerkezetével kapcsolatos bráhmanikus eszméket.

1.3. A védikus hagyomány társadalomfilozófiai gondolatainak cáfolata

A társadalmi rendek tagozódására (sz.: *varṇa-vyavasthā*) nincsen utalás a korai védikus himnuszokban, a későbbiek (RV X. 90, 12; YV XXXI. 11; AV XIX. 6, 6) viszont már négy rendet említene, a papokat (sz.: *brāhmaṇa*), a katonai vezetőket (sz.: *rājanya* = *kṣatriya*), a köznépet (sz.: *vaiśya*) és a szolgákat (sz.: *śūdra*). A bráhmanikus ideológia szerint a rendek isteni eredetűek, amennyiben az istenek a kozmikus ember-őst (sz.: *puruṣa*) áldozati adományként szétarabolták, így a szájából lettek a papok, a karjából a katonai vezetők, a combjából a köznép és a lábából a szolgák (RV X. 90, 12). Más leírások a teremtet Pradzsápati testének részeiből (TaitS. VII. 1, 1, 4; JBr. I. 68-69), végső soron a kezdetek *Brahman*-jából (TaitBr. III. 12, 9, 12) eredeztetik a rendeket. A későbbi szövegek hasonlóképpen fogalmaznak: Krisna kinyilatkoztatja, hogy ő teremtetette a rendeket (BhG IV. 13), egyéb vélemények szerint a társadalom egyes részei között a testrészekhez hasonlóan szoros kapcsolat létezik (Manu IX. 294; MBh XII.: Śānti Parva 69, 63), egy politikai tankönyvben pedig kifejezetten azt hangsúlyozzák, hogy az állam részei megfeleltethetők az emberi testrészeknek (Śukra 1, 62).

Ezek szerint az isteni eredet a rendeket (sz.: *varṇa*) az emberek számára eleve elrendelt, változtathatatlan pusztá adottságnak tekinti, sőt, egyben a társadalom rétegződésének „*organicista*” elmélete is megjelenik, vagyis az emberi szervezetet – vagy éppen az isteni testalkatot – a társadalom metaforikus analógiájaként használják. Az isteni eredetű organizmus, vagy éppenséggel megint csak közvetlenül maguk az istenségek kijelölik, meghatározzák (VP i, VIII. 160-161) az egyes testrészek, tehát az egyes rendek feladatait, társadalmi kötelezettségeit (sz.: *svadharma*) is, amitől eltérni nem megengedett (BhG XVIII. 41-49; Manu I. 91). A fentiekből a bráhmanikus ideológia azon biológiai szemlélete is következik, amely úgy véli, hogy immár a jelenben a rendek társadalmi

6 Fick 1920

megkülönböztetése biológiai adottság, tehát pl. valaki azért lesz a papi rend tagja, mert – ahogyan gyakran a Buddha előtt is büszkén említették – hét generációig visszamenőleg bráhmin apától és bráhmin anyától származik, vagyis születése által lesz az ember bráhmin (DN 4; MN 98).

A rendekre vonatkozó bráhmanikus ideológiát a Buddha többféle érvelési móddal is elutasította. *Biológiai érveket* használva rámutatott arra, hogy egy bráhmin anya gyermeke ugyanúgy fogan meg, ugyanolyan a terhesség alatt, ugyanúgy születik meg és szopik, mint bármely más rendhez tartozó anya gyermeke, ezért nem állítható, hogy a papság a legnemesebb rend, a többi pedig hitvány. Továbbá, ha egy a papi rendhez tartozó ifjú egy harcos rendbélivel házasodik, és gyermekük születik, akkor a gyermek hasonlítani fog az apjára is és az anyjára is, így mondhatni mindkét rendhez tartozik. Egyébként sem lehet senki biztos abban, hogy hetedízíglén minden felmenője valóban csak a papi rendből származik. Ráadásul – hangzik egy *vallási* érv is – a fogamzáskor az anyán és az apán kívül szellemlény (*gandhabba*) formájában egy korábban élt egyén cselekedeteinek a következményei is jelen vannak, az pedig nem tudható, hogy az illető melyik rendhez tartozott (MN 93). A Buddha konkrét esetben arra is rámutatott, hogy egy a papi származására büszke ifjú felmenői között rabszolga leány is akadt (DN 3), tehát a rendek vérségi tisztasága tulajdonképpen pusztán kitaláció. Mindezek mellett a Buddha egy alkalommal kifejtette, hogy a füvek, a fák, a férgek, a rovarok, a csúszó-mászók, a halak, a madarak és a négylábúak születésükből eredően sokfélék és különböznek egymástól, de az emberek születésüktől fogva nem eltérőek megkülönböztető jegyekben, hiszen ugyanúgy van fejük, hajuk, fülük, szemük, szájuk, orruk, válluk, nyakuk, hasuk, hátuk stb., tehát a születés nem tesz köztük különbséget. Különbségeik pusztán elnevezések (Snp vs. 600-611; MN 98).

A rendek isteni eredetének ideológiájával szemben a Buddha egy mitikus elbeszélés keretébe illesztett *történeti érvet* alkalmazott. Elmondta, hogy a kezdeti időkben a rizst fogyasztó lényeknek még nem voltak nemi szerveik, ám amint ezek kialakultak szexuális életet éltek, és a szégyenérzet miatt rejtőzködés céljából saját házat építettek, illetve családot alapítottak. Ezek az emberek a rizst eredetileg szükségleteik szerint ették, és az magától újra nőtt, azonban egyszer valaki kényelemből több étkezésre is elegendő rizst tárolt, majd példáját egyre többen és többen követték, így az álló rizs szemeit befedte a por és a toklász, ezért az nem nőtt újra magától, ezzel az üres mezők kiterjedtek, végül a rizs csak elkülönült nyalábokban nőtt. A probléma megoldása érdekében az emberek összegyűltek, és úgy határoztak, hogy a rizsföldeket felosztják egymás között és elkerítik azokat. Később egy mohó ember másvalaki földjének a rizséből evett, és tettét letagadta, de amikor legközelebb rajtakapták, akkor verekedés tört ki és megütötték. Így keletkezett a lopás, a hazugság és a büntetés. Ekkor az emberek ismét összegyűltek, és közösen úgy döntöttek, hogy vezetőnek kiválasztják maguk közül a legalkalmasabbat, így ő lett

az uralkodó rádza, illetve a földek fölötti felügyeletet ellátókkal kialakult a harcosok rendje. Voltak azután olyanok, akik a rossz tetteket és életmódot, valamint ennek következményeit el akarták kerülni, ezért egy részük a magányba vonult meditálni, viszont akik nem voltak képesek meditálni, azok a falvak és a városok közelében telepedtek le, és könyveket állítottak össze, így jött létre a papok rendje. A családban élő többiek közül a sokféle polgári foglalkozást űzők lettek a polgári köznép rendje, míg a vadászok az alárendelt szolgálai renddé lettek. Mind a négy rend tagjai között voltak olyanok is, akik elvonultak remetének (DN 27).

A fentiekből is látható, hogy a Buddha az uralom és a rendek eredetét a társulások megegyezéseken nyugvó, vagyis mondhatni a „*társadalmi szerződésen*” alapuló család, magántulajdon, munkamegosztás és államiság „*történeti*” kialakulásának folyamatából vezette le. A bráhmaikus hagyomány szerinti négy rend itteni említése azzal magyarázható, hogy e beszédet a Buddha egy a papi rendbe tartozó ifjúnak mondta el, és e beszédében nem a valóságos aktuális társadalmi rétegződésről kívánt szólni, hanem csak azok isteni eredetét kívánta cáfolni. A fenti szövegben emellett az is látható volt, hogy a társadalom szerkezetének kialakulására vonatkozó történeti érvelést a Buddha olykor *pszichológiai érveléssel* egészítette ki, amikor például arra utalt, hogy van, aki pszichikai képességei, hajlamai alapján választ magának foglalkozást és lesz valamely társadalmi réteg tagjává. E ponton figyelemre méltó, hogy mindeközben nem képviselte a társadalom egyfajta pszichologisztikus értelmezését, amely szerint az egyes jellemek, karakterek mintegy biológiai-pszichológiai meghatározottsággal eldönteneék, ki melyik társadalmi réteghez tartozik.

Részben történetiek – tudniillik az egyes egyének tágabb értelemben vett történetéhez kapcsolódnak – a Buddha társadalomra vonatkozó *vallási érvei*, amelyek lényegében a múltbeli tettek hatásának továbbélését bemutató „karma-tanban” fogalmazódtak meg. A „cselekvés” (sz.: *karma*) kifejezés a bráhmaikus szövegekben az áldozó tevékenységet, egy vallásos rituálét jelentett (ŠBr. I. 1, 2, 1), majd később filozófiailag általánosítva valamennyi egyéni tetre és következményére vonatkozott, és azt fejezte ki, hogy a jó tettek következménye jó, a rosszaké rossz lesz (Bṛhad. Up. III. 2, 3 és IV. 4, 5).

Ezzel szemben a „karma-tant” a Buddha teljesen egyedülálló szempontból képviselte. A szélsőséges álláspontok közötti középúton elvetette azt a következményetikai nézetet is, amely szerint minden cselekedetnek szükségképpen automatikusan van karmikus következménye, és azt is, amely szerint tetteinknek egyáltalán nincsen későbbi hatása. Ezek helyett szándéketikai álláspontból úgy vélte: csak azon tetteknek van karmikus következménye, amelyekben a szándékoltság (*cetanā*), a test, a beszéd és a tudat akaratlagos belső motivációja szerepet játszik (AN 6, 63). Ebből következően például egy rovar véletlen eltaposása nem jár karmikus következményekkel, de ha e tett szándékos ölés volt, akkor igen. Elutasította azt a kortárs véleményt is, amely szerint van egy önálló entitás, egy

változatlan Én-mag vagy Lélek (*ātman/attā*), aki a karmikus hatásokat hordozva a halál után újjászületik, és azt is, amely szerint a halál után nem élnek tovább az egyének életük során végrehajtott tetteinek a következményei (SN 44, 10). Ezek helyett úgy vélte: bár nincsen lélekvándorlás, nincsen egyfajta örök lény vagy halhatatlan lélek, „aki” újjászületne, de van újraszületés a jövőben (*punabbhava, abhinibbatti*) (lásd pl. SN 12, 38; SN 12, 40; SN 35, 72; AN 3, 76-77), amennyiben a halálunk után tetteink következményei egy következő születésben (*samparāya*), egy új, másik testet felvéve (*aññañca kāyaṃ upādiyati*) mégiscsak érvényesülnek (SN 35, 87; SN 12, 37).

Egyébként a karmának ez az értelmezése ismét alkalmat adott a Buddhának arra is, hogy elutasítsa a rendek születésből fakadó különbségeinek a szemléletét, mivel szerinte bármely rendbe születik is valaki, a múltbeli tetteinek hatása mindenkinél ugyanúgy működik (MN 93). A „karma-tan” társadalmi vonatkozásai megmutatkoznak abban a gondolatában, amely szerint a jó tettek később kedvező, a rossz tettek előnytelen társadalmi helyzetbe történő újraszületéshez vezetnek, tehát a lények a tetteik örökösei, a tetteikből születnek, a tetteikhez kötődnek, a tetteik a menedék – ez az, ami silánynak vagy kiválónak különbözteti meg őket (MN 135). A Buddhának a múltbeli tettek hatására vonatkozó ezen nézete a fentiek alapján számára eleve mást jelentett, mint kortársai hasonló megfogalmazásai, hiszen nála nem a tetteknek az egyéni döntési lehetőségeken túllevő, mechanikusan érvényesülő külső hatásáról van szó, mely szerint a jó tettek következményei feltétlenül jók, a rossz tettek pedig mindig negatív következménnyel járnak. E helyett azt hangsúlyozza, hogy ha valaki a rossz tettei után jókat cselekszik, vagy éppen a jó tettei után rosszakat, akkor az utóbbi, az aktuális cselekedet fölülírja a korábbi tettek hatásait (MN 136).

A Buddha számára a múltbeli tettek és azoknak egy új életre kiható következményei a „karma-tannak” csupán egyik értelmezése. A „cselekvés” (*karma/kamma*) ugyanis a jelen tetteinek a megnevezése is. Ha egyes jelenbeli tetteink fölülírhatják egyéb tetteinket, akkor kérdés, hogy ez milyen formában történhet meg? Lehetséges-e ez bizonyos érdemszerző vagy tisztító rituálékkal? Azon túl, hogy a Buddha általában is elvetette a rituálék gyakorlatát, nagyon határozottan elítélt minden véres áldozatot (AN 4, 39; AN 7, 47; MN 51), ami egyébként a bráhmanikus ideológia és gyakorlat lényegi eleme volt. A véres áldozati és a tűz stb. rituálék helyett a jótéteményeket javasolta a kedvező következmények elérése céljából (SN 3, 9). Mindezek mellett a bráhmanikus rituálék ellen tiltakozó, a megtisztulás lehetőségét kereső vándoraszketák módszereit is üdvözteti hatásuk alapján értékelte (MN 8; MN 12). Személyre szabottan helytelenítette azok végzését, amennyiben az az üdvös tulajdonságok csökkenéséhez és a károsak növekedéséhez vezet, de elfogadta akkor, ha az erények növekedtek és az erénytelenség csökkent (AN 10, 94).

Ezen a ponton már a Buddha *etikai érvelésével* találkozunk. Ez ahhoz az eljáráshoz vezet, amellyel a jelenbeli tettnek etikai tartalmat adott, mint pl. a bráhminok által

„legjobbnak”, „legkiválóbbnak” értelmezett „bráhmín” kifejezés esetében ez látható: nem a születés által, hanem a jelen tettei által lesz valaki kitaszított vagy pap (Snp v. 136 és v. 142). Ennek megfelelően azt nevezi papnak/bráhmínnek, aki érényes tulajdonságokkal rendelkezik, függetlenül attól, hogy egyébként milyen társadalmi rendbe született az illető (DN 4; MN 98; Snp vs. 620-647; Ud 1, 5; Dhp vs. 385-423). A négy rend között nem lehet semmiféle különbséget tenni, hiszen az emberek közötti különbség abban mutatkozik meg, hogy ki milyen erkölcsi tulajdonságokkal rendelkezik a megvilágosodásra törekvéskor (MN 90).

A Buddha *szociológiai érveléssel* is azt hangsúlyozta, hogy az azonos tevékenységek nem tesznek társadalmi különbséget az emberek között. Az aktuális tettek társadalmi jelentőségét e szempontból abban látta, hogy mindenkinek a tevékenysége, a munkája (*kamma*) jelöli ki számára a társadalmi helyzetét, szerepét, szociális funkcióját, tehát a jelen tetteknek nemcsak erkölcsi, de szociológiai tartalma is van (Snp v. 650 és vs. 651-652). A négy renden kívül még a sokféle társadalmi réteg létezését is közvetlenül a munkamegosztásból eredeztette, és az emberek közötti különbségeket nem a születés által adotttnak, hanem az eltérő foglalkozásokon alapuló elnevezésnek tartotta, amikor kijelentette: aki a tehenek tartásából él, az gazda; aki valamely mesterségből él, az szakember; aki áruk eladásából él, az kereskedő; aki mások szolgálatából él, az szolgál; aki mások meglopásából él, az tolvaj; aki a fegyverhasználatból él, az katona; aki az áldozati szolgálatokból él, az áldozó pap; aki pedig a falvakból és országokból nyer hasznót, az király (Snp vs. 612-619; MN 98).

Az érveit olykor ironikusan az abszurditásig vitte, amikor a papi rendhez tartozó hallgatóságának kifejtette, hogy a papokhoz hasonlóan a többi rend tagjai is lemehetnek a folyóhoz lemosni magukról a szennyet, és a többi rend tagjai által csiholt tűz is éppoly forró, mint a papok által csiholt tűz (MN 93; MN 96; MN 90). Arra is felhívta a figyelmet, hogy a négy rend létezése nem eleve elrendeltség, hiszen a görögöknél, a perzsáknál és más szomszédos népeknél csak két rend létezik, az urak és a szolgák, ráadásul ott az úrnak születettekből válhat szolgál, a szolgának születettekből lehet úr (MN 93). A szolgáltság kérdését még a saját társadalmi viszonyai közepette sem a merev bráhmanikus hierarchizáltság szerint fogta fel – amely szerint az alacsonyabb rendbe tartozók automatikusan csak az azonos vagy a magasabb rendhez tartozóknak a szolgálói lehetnek, de a magasabb rendűek nem szolgálhatnak alacsonyabb rendűeket –, ugyanis kijelentette, hogy aki a szolgálattételtől rosszabb lesz, az inkább ne szolgáljon, viszont aki attól jobb lesz, az szolgáljon, függetlenül attól, mely társadalmi rendbe született (MN 96).

Amennyiben valaki a felmenő őseit aszerint tartja számon, hogy milyen családban született, úgy ez alapján nevezik el papnak, harcosnak, köznépnek vagy szolgának, de az így jelölt név, illetve a nemzetség (p.: *gotta*; sz.: *gotra*), csupán konvencionális elnevezés. A Buddha nemcsak elviekben, de a gyakorlatban is valamennyi társadalmi rétegből

származó számára nyitva hagyta a megvilágosodás lehetőségét, valamennyien a szerzetesi Gyülekezet tagjai lehettek, mert bármely rendből származik is valaki, képes a Buddha tanítását követni (MN 96; Snp v. 648). Ebben a gondolatában a Buddha a nemzetségi elvet saját értelmezése szerint buddhizálta, vagyis megfosztotta a vérségi, biológiai jelentésétől, és üdváni tartalmat adott neki. Ennek megfelelően a szakja törzsben született Buddha a szerzetesi Gyülekezetének tagjait „Szakja-fiak”-nak (*sakya-puttiyā*) (AN 8, 19) nevezte, miközben a Gyülekezet (*saṅgha*) létrehozásának szerveződési modellje a nemzetségi-törzsi gyülekezet (*gaṇa-saṅgha*) volt. Itt nem egyszerűen arról van szó, hogy az ő szakja nemzetségéből nagyon sokan lettek szerzetesek, hanem sokkal inkább a nemzetségi elv átértelmezéséről lehet beszélni. Hasonló jelenség ez ahhoz, ahogyan a Buddha a „bráhmín” szó jelentését buddhizálta. Miként nem a születése, hanem az erényessége révén lesz valaki bráhmín, ugyanúgy „Szakja-fiú” sem a születése, hanem a Buddha követése által lehet valaki (DN 27). A szerzetesi közösség identitását az adja, hogy még ha hatvanan hatvan felé mennek is, de egyazon tanító egyazon tanait követik és adják át (Vin i, 20-21), így közöttük ez lesz az átvitt értelemben vett „vérségi, nemzetségi” kapcsolat, és ez az – a szerzetesek egymást „testvér”-nek szólították –, amiért mind testvérei egymásnak (Thag vs. 155-156). Összhangban áll ezzel az, hogy a Buddha azokat, akik a vérségi származásukat otthagynak, az otthonhontalanságba vonulva a világi vagy szerzetes „átlagember” élete helyett a „nemes gyakorlók” nemzetségét (*gotta/gotra*), tehát a megvilágosodás világfölköti útját választották, azokat „áttérőnek”, vagyis nemzetséget váltónak, új nemzetségi taggá válónak (*gotrabhū*) nevezte el (AN 9, 10; AN 10, 16).

Mindebből az következik, hogy a Buddha a „Szakja-fiak”, a Gyülekezet üdváni közösségének létrehozásával egy sajátos alternatív társadalmi csoportot hozott létre, amely nem tartozott sem valamely vérségi elvű kötelékhez, sem pedig valamelyik területi elvű politikai szerveződéshez, miközben decentralizált irányítású, mégis jól szervezett, saját szabályozási rendszerrel rendelkező, nagy területen működő közösséget alkotott. A Gyülekezet a társadalomban a világi törvénykezésen kívül állt, tehát a világi jogrendszer nem volt érvényes rá. Ennek egyik példája az a szerzetes, aki a király erdejéből fát lopott a kunyhója megépítéséhez, de a király emiatt nem tudta elítélni, mivel a tolvaj szerzetes volt, igaz, viszont az illetőt kizárták a Gyülekezetből (Vin iii, 42-45). További esetenként említhető egy házasságtörő asszony, aki a világi ítékezés elől – a férje az érvényes jog szerint meg akarta ölni – szerzetesnőnek állt be, így büntetlen maradt (Vin iv, 225). Jellemző Angulimála története is, aki veszélyes rablógyilkos volt, de amint a szerzetes Gyülekezet tagja lett – egyébként nem sokkal később megvilágosodott Méltóvá (*arahat*) is vált –, védetségét élvezett a világi törvénykezés alól (MN 86).

A Buddha tehát a *társadalmi mobilitásnak* alapvetően kétféle útját látta, amelyek a kedvezőtlen társadalmi helyzetből és kötelékektől megszabadíthatnak. Az egyik az erényes világi élet ebben az életben. Ez részben nagyobb társadalmi megbecsülést eredményez,

részben egy későbbi születéskor kedvezőbb társadalmi helyzethez vezet. Az erényes tettek annyiban is hozzájárulnak a társadalmi mobilitáshoz, amennyiben egy a Buddhát követő világi bizonyos foglalkozásokat nem választ, tehát nem lesz mészáros, vadász, madarász, halász, tolvaj, hóhér vagy börtönőr, nem kereskedik fegyverrel, élőlényekkel, hússal, kábítószerrel és mérgekkel (MN 51; AN 5, 177), hanem helyettük más jellegű munkát végez. A másik a teljes eloldódás a társadalmi rétegződéstől, kilépés a termelői és a családi életből, mintegy kivonulás a világi társadalomból és csatlakozás a szerzetesek Gyülekezetéhez, magasabb szinten meg áttérés a világfölötti „nemes gyakorlókhoz”.

1.4. A társadalmi rétegződés empirikus szemlélete

A Buddha a társadalmi rendek egyenlőségét hirdette, aminek első pillanatra ellentmondani látszik az, hogy a harcosok rendjét számos alkalommal helyezte a papok fölé. A közelebbi vizsgálatnál azonban kiderül, hogy ez azokban az esetekben történt, amikor a papi rendhez tartozó beszélgetőpartnerei a papok elsődleges szerepét, privilégiumait igényelték és hangoztatták, viszont ha a beszélgetések során nem volt jelen bráhmin, akkor a papok és a harcosok rendjeit együtt, egy szinten említette. Hasonló különbség látható a rendek négyes beosztásával kapcsolatban is. Ha a Buddha papokkal – esetleg királyokkal – beszélgetett, akkor a társadalom négyes rétegződését hozta szóba, ellenben ha nem volt jelen pap, illetve ha a szerzeteseihez és a világiakhoz szólt, akkor hármas rétegződésről beszélt, a „harcosok”, a „papok” és a „gazdálkodók” rétegeiről, olykor még negyediknek hozzátette a világi társadalomból kivonult „remetéket” is. Mindez, és a társadalom bráhmanikus ideológiájának a bírálata arra utal, hogy a Buddha a társadalom hierarchikus négy rendbe osztásának bráhmanikus megfogalmazásait fikciónak tekintette, ami helyett a társadalom valóságos viszonyait másfajta kategóriákkal és másfajta beosztással lehet kifejezni.

A Buddha a társadalom rétegződésével kapcsolatban háromféle fogalmi rendszert használt⁷:

1. Az egyik az általa bírált bráhmanikus ideológia fogalmi rendszere, vagyis a négy „rend” (sz. *varṇa*; p.: *vaṇṇa*): a „harcosok” (p.: *khattiya*), a „papok” (p.: *brāhmaṇa*), a „köznép” (p.: *vessa*) és a „szolgák” (p.: *sudda*). E rétegződés alapja a születés (p.: *jāti*). A Buddha által használt többi – alábbiakban említett – fogalomkészlet már a saját szemléletét, igazából az akkori empirikus valóságot tükrözi.

⁷ Chakravarti 1996

2. A társadalmi rétegződést a legátfogóbban a már említett hármas vagy négyes beosztással adta vissza. Eszerint a társadalom három főbb részre tagolható: a „harcosok” (p.: *khattiya*), a „papok” (p.: *brāhmaṇa*) és a „gazdálkodók” (p.: *gahapati*) rétegeire. Ezek viszont ekkor nem rendek, hanem egészen általános funkcionális beosztások, társadalmi státusok a „politikai hatalom”, a „vallás” és a „gazdaság” értelmében. A világi életből kivonultak rétege a „remeték” (p.: *samaṇa*), akik bármely társadalmi rétegből kikerülhetnek.
3. Akkoriban az egyén helyét a társadalomban szűkebb értelemben véve a család és a munkamegosztásban elfoglalt helye jelölte ki. A Buddha fogalomhasználatában ennek megfelelően a társadalmi rétegződés konkrét képzőerei: a „család” (p.: *kula*), a „munka” (p.: *kamma*) és a „mesterség” (p.: *sippa*). A „család” fogalma alá elsősorban a „harcos” (p.: *khattiya*), a „pap” (p.: *brāhmaṇa*) és a „gazdálkodó” (p.: *gahapati*) családok tartoznak.

A bráhmaikus és a Buddha által bemutatott társadalomrétegződési modell néhány ponton egyezést mutat, valójában azonban az azonos vagy hasonló kifejezések mást jelentenek az egyik értelmezésben, mint a másikban. A közös pont az, hogy mindkét modell említi a „papokat” és a „harcosokat”, és ezek mindkét esetben családi kötelekhez, tehát a „születéshez” vagy a „családhoz” kapcsolódnak. Ugyanakkor a bráhmaikus és a Buddha által adott értelmezés főként éppen ezen utóbbi mozzanatok alapján különböztethető meg. A bráhmaikus ideológia szerinti „születés” nem pusztán valamely családba vagy nemzetségbe születés, hanem egyúttal a család által áthagyományozódó foglalkozásba születést, vagyis a négy közül valamelyik „rendbe” születést is jelenti, noha a rendek ekkorra ténylegesen már semmiféle homogén foglalkozási csoportokat nem képviseltek. Így a „köznép” (*vessa*) a földművelőket, a marhatenyésztőket és a kereskedőket kellene hogy jelentse, viszont ezek korántsem alkotnak egy egységes társadalmi rendet. Hasonló a helyzet a „szolgákkal” is. A „papi” rendbe születettek között is voltak akik földműveléssel és nem papi tevékenységgel foglalkoztak, de a „harcosok” sem voltak mind katonák, ők ezért talán még a leginkább „nemesség”-nek nevezhetők. A Buddha „család” vagy „születés” fogalmai nem utalnak közvetlenül a foglalkozásra, inkább a nemzetségi-rokonsági kapcsolaton keresztül – pl. a Buddha magát születése szerint nem a harcok rendbe tartozónak, hanem szakjának mondta – az elkülönült társadalmi funkciókat, a társadalmi státust mutatják, ahova a család gyermeke (*kulaputta*) megszületik. Mint az fentebb már látható volt, e szemléletnek egy sajátos szublimált formája a Buddhánál a „Szakja-fiak” családja és nemzetsége.

A bráhmaikus „születés” szó foglalkozásokat is magában tartalmazó jelentése csíra formájában már a jóval későbbi – kifejlett formában az i. sz. 4. századi – „kaszt”-rendszer előképe, amikor is több száz, vagy akár több ezer foglalkozási kaszt létezett. Ezek akkorra

már szociológiai értelemben is valóban kasztok, azaz olyan zárt rétegek, amelyek más rétegekből nem vesznek fel tagot és a rétegek közötti kapcsolat szigorúan szabályozott, így jellemző az endogámia és az öröklött foglalkozás, amikor valaki egy másik csoport foglalkozását nem gyakorolhatja, csak azt amelybe beleszületett, ezen kívül ételt csak magasabb rangú csoport tagjaitól vagy saját csoportjának tagjaitól fogadhat el, szolgáltatot viszont csak magasabb rangú vagy vele azonos csoport tagjai számára végezhet. Nem is véletlen hogy a kasztok neve szanszkritul „születés” (*jāti*). A Buddha idejében azonban a „*jāti*” nem a későbbi kasztokat jelentette, hiszen kasztok ekkor még nem voltak. A „*jāti*” kifejezés egyrészt eszményként a rendekre utalt, miközben a bráhmanikus „rendek” már nem léteztek – szociológiai értelemben a rendeknek már nem felelt meg semmi empirikusan –, csupán a bráhminok legitimációs ideológiájának az elemei voltak. Másrészt a Buddha használatában a „rendektől” eltérő jelentésű „család”-ba születést fejezte ki. Ilyen értelemben mondható, hogy a Buddha „család” és „születés” fogalma inkább a társadalom rokonság alapú rétegződésére utal, mintsem a konkrét foglalkozáshoz is kapcsolódó bráhmanikus „születés” vagy „kaszt” jellegű kifejezésre⁸. Mindezt nem csupán az mutatja, hogy a „pap” és a „harcos” kifejezések mást és mást jelentenek a bráhmanikus értelmezésben és a Buddhánál, hanem az is, hogy a valós társadalmi viszonyokról szólva a Buddha a „köznépet” és a „szolgákat” nem is említi mint szociológiailag önálló társadalmi réteget vagy rendet.

A Buddha korában a család kiemelt társadalmi-gazdasági szerepet kapott. Az egyes családok a családfők társadalmi rangjának megfelelően voltak ismertek, tehát aszerint, hogy vagy főként a politikai hatalomgyakorlás területén űzték a különböző foglalkozásokat, tehát a régi bráhmanikus ideológia szerint a gyermekeik harcosnak/nemesnek (*khattiya*) születtek, vagy valamilyen papi tevékenységet folytattak, tehát a régi ideológia szerint gyermekeik papi (*brāhmaṇa*) születésűek, netán a gazdálkodás körébe tartozó valamely foglalkozást űzték, vagyis az új eszmény szerint a gyermekek gazdálkodói (*gahapati*) családba születtek. A társadalom értékítélete alapján ezekben a családokban születni magas rangot jelentett, viszont voltak olyan családok is, amelyek alacsonyrendű születésnek számítottak. Ilyenek voltak a társadalomból kirekesztettek (*caṇḍāla*), a kosárcsészítők (*veṇa*), a vadászok (*nesāda*), a bognárok (*ratthakāra*) és az utcaseprők (*pukkusa*) családjai. Ezek szerint tehát a korábbi bráhmanikus négyrétegű hierarchizált rétegződési rendszer két kategóriája megváltozott tartalommal ugyan megmaradt, de a korábbi rendszer helyett egy kétrétegű, alacsonyabb és magasabb rendű beosztás volt érvényes, amelyben a harcos, a pap és a gazda azonos társadalmi elismertségben részesült.

8 Wagle 1995

Ez a magasrendű családba születés az, ami az egyének társadalmi státusát az elvontan használt fogalmak, a „hatalom”, a „vallás” vagy a „gazdaság” szintjén mutatta meg. Különösen jól látszik ez a „gazdaság” (*gahapati*) fogalmának körén belül. A „*gahapati*” kifejezés jelentéseit magyarul a leginkább a „gazda” fejezi ki, amennyiben a Buddha szóhasználatában a „*gahapati*” jelenti azt, aki a politikai uralom vagyонképzésre képes gazdasági bázisa, aki mezőgazdasági termények (gyümölcsösök, gabona, marha, valamint szolgák, arany és ezüst) tulajdonosa, földművelő, mezőgazdasági befektető, adófizető, aki a családgazdaság feje, a családgazdaságban bér munkásokat alkalmazó munkáltató, illetve tekintélyes családfő, házigazda⁹. A gazda ugyan olykor terményei kereskedelemével vagy tőkebefektetéssel is foglalkozott, ő a tőkés mezőgazda (*setthi-gahapati*), a „*gahapati*” kifejezés azonban nem jelöli a tőkést (*setthi*), azt, aki önálló munkaként a tőkéjével bankári, hitelezői, üzletkötői és kereskedői tevékenységet végez, tehát a „*gahapati*” szó nem fedi le az összes gazdasági tevékenységet. Az egy külön kérdés, hogy a társadalmi státus nem mindig esett egybe az illető megszólításának módjával, így tőkések, kereskedők és bankárok is szólítottak „házigazdának”¹⁰, ami inkább a családfői mivoltukra, mint gazdasági hovatartozásukra utalt. Mindemellett a „*gahapati*” kifejezés összességében mégis a „gazdaság” megjelenítője. Ennek oka, hogy a „gazda” a korabeli társadalomban úgy gazdaságilag, mint státusát tekintve a középpontban állt, miközben másrészt az egyéb gazdasági tevékenységek a „munka” ágazatai között találhatók.

Az egyén társadalomban elfoglalt helyzetét a család mellett a születéssel nem öröklődő „munka” és „mesterség” is kifejezte. A „munka” legfontosabb ágazatai a földművelés, az állattenyésztés (marhatenyésztés) és a kereskedelem voltak, miközben ezek a fogalmak a mesterségek között is szerepelnek, mint földművelő, tehenész vagy kereskedő szakma. A családokhoz hasonlóan a foglalkozásokra is érvényes volt, hogy kétrétégűnek, alacsonyabb és magasabb rendűeknek osztották be. A Buddha leírásai alapján azok végeztek magasrendű munkát, akik tulajdonosként és termelőként magukért dolgoztak, és azok végeztek alacsony rangú munkát, akik másokért dolgoztak. A szakmák közül azok számítottak magasabb rendűnek, amelyek szellemi munkák, és azok alacsonyabb rendűnek, amelyek fizikai munkák.

Ily módon a társadalom a Buddha által elmondottak szerint a család, a munka és a főbb mesterségek két rétegben hierarchizált beosztása alapján tagolódott, amit a mellékelt táblázat szemléltet:

9 Chakravarti 1996

10 Wagle 1995

rang	család (<i>kula</i>)	munka (<i>kamma</i>)	mesterség (<i>sippa</i>)
magas (<i>ukkaṭṭha</i>)	harcos/nemes (<i>khattiya</i>), pap (<i>brāhmaṇa</i>), gazda (<i>gahapati</i>)	földművelés (<i>kaṣī</i>), kereskedés (<i>vaṇijjā</i>), állattenyésztés (<i>gorakkhā</i>)	földművelő (<i>kassaka</i>), kereskedő (<i>vāṇija</i>), tehenész (<i>gorakkha</i>), számoló (<i>gaṇaka</i>), könyvelő (<i>muddika</i>), írnok (<i>lekḥā</i>), íjász (<i>dhanuggaha</i> , <i>issatha</i>), királyi szolgálattevő (<i>rājaporisa</i>), elefánt-vezető (<i>hatthāroha</i>), lovas (<i>assāroha</i>), szekérharcos (<i>ratthika</i>), költő (<i>kāveyya</i>)
alacsony (<i>hīna</i>)	kitaszított (<i>caṇḍāla</i>), kosárkészítő (<i>veṇa</i>), vadász (<i>nesāda</i>), bognár (<i>ratthakāra</i>), szemetes (<i>pukkusa</i>)	raktározás (<i>koṭṭhaka-kamma</i>), hulladékgyűjtés (<i>pupphachaḍḍaka-</i> <i>kamma</i>)	nádmunkás (<i>naḷakāra</i>), borbély (<i>nahāpita</i>), fazekas (<i>kumbhakāra</i>), takács (<i>pesakāra</i>), bőrműves (<i>cammakāra</i>)

Amint azt a táblázat is mutatja, a magas rangú családban születettek a magas rangú foglalkozásokat űzték, és ebből a szempontból a származás a továbbiakban többnyire nem befolyásolta a munkavégzést, bár néhány sajátosság itt is akadt. A királyok és a szolgálatukban állók, valamint a katonák a nemesség köréből kerültek ki, míg a miniszterek és az állami bürokrácia tagjai között gazda származású nem található, az adminisztratív és a jogi területeken pedig a legtöbben a papi, illetve a nemesi családokból származtak¹¹.

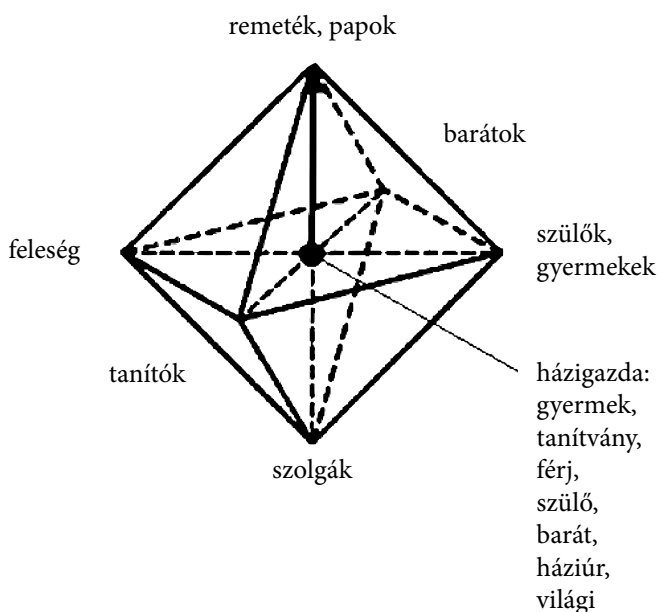
Bár ez a társadalomszerkezet a Buddha részéről leíró és nem normatív jellegű, de azért a Buddha az itt található értékhierarchizáltságot is etikai és vallási tartalomként kezelte. Megfogalmazása szerint az alacsony rangú családban születettek szegények, akiknek alig van mit enni és inni, nehezen jutnak ruhához, ezen kívül csúnyák, betegek, vakok, nyomorékok, bénák, valamint helytelenül viselkednek tettel, szóval és gondolatban. Azoknak az ostobáknak jut ez a sors, akik korábbi életükben nem éltek erényes életet, rossz dolgokat gondoltak, beszéltek és tettek. A magas rangú családban születettek természetesen mindezeknek a tulajdonságoknak az ellenkezőjével rendelkeznek (MN 129; MN 135). A felsorolásban említettek egyértelművé teszik, hogy a tettek erkölcsi tartalmáért minden egyén maga felelős, és mindenkinek módjában áll választani a magatartásformák között.

1.5. A társadalmi kapcsolatrendszerek

A Buddha a bráhmaikus *svadharma* ideológiával szemben az egyéni tettek felelősségét, erkölcsi tartalmát hangsúlyozta a társadalmi kötelezettségek esetében is. E kérdés megfogalmazásakor a társas viszonyok kapcsolatrendszerét tekintette kiindulópontnak, és minának a család szerkezetét alkalmazta. Amiként a társadalom középpontjában a gazda áll, úgy a társas kapcsolatok szerveződésének a csomópontja is a házigazda avagy a családfő. Amikor tehát a Buddha ezt a szerkezetet adta meg, akkor deskriptív módon a reális valóságból indult ki, míg a társadalmi kötelezettségek felsorolásakor már inkább preskriptíve a normatív követelményeket mutatta be.

Ideális esetben a társadalmi viszonyok hálózata nem más, mint a kölcsönös kötelezettségek gyakorlásának a hálózata. E kötelezettségi rendszer középpontjában tehát a házigazda áll, és a mások felé irányuló köteleességteljesítések úgy veszik körbe, mint a hat égtáj. A kölcsönösségen alapuló társas viszonyok kezdete nem más, mint *keleten* a gyermek kötelességei a szülők iránt, azaz a szülők támogatása, haláluk után az emléküik megőrzése, az örökségükre méltónak lenni, gyermekeket nemzeni; és a szülők kötelezettsége a gyermekeik felé, vagyis a gyermekeket táplálni, őket a bűntől óvni és erényre nevelni, művészetekre és tudományokra oktatni, jól házasítani, örökséget hagyni rájuk. *Déli* irányban a tanítványnak vannak kötelességei a tanítóval szemben, tehát tisztelni, szolgálni, engedelmeskedni, szükségletei kielégítésében segíteni, a tanításkor figyelni; és a tanítóknak is vannak kötelezettségei a tanítvány felé, így a jóra rávezetni, a tudományt és a tant tanítani, tudását megszilárdítani, barátai és társai előtt róla jót mondani, veszedelmektől megóvni. *Nyugaton* a férj és a feleség egymás közötti kötelezettségei találhatók, amikor a férj jól bánik a feleségével, tiszteli őt, hű hozzá, eléri, hogy más emberek is tiszteljék, és anyagi képességei szerint megfelelő ruhát, ékszert ad neki; míg a feleség rendben tartja a házat, vendégszerető a rokonokkal és a vendégekkel, hű a férjéhez, takarékoskodik, tennivalójában ügyes és szorgalmas. Az *északi* irány a házigazda és a barátai viszonyát jelképezi, melyben a házigazda – ha elég gazdag – megajándékozza a barátait, udvariasan beszél velük, segíti érdekeik érvényesítését, magával egyenlőnek tekinti őket, megosztja velük a javait; a barátok viszont vigyáznak a házigazdára, vigyáznak a vagyonára, a veszélyben menedéket nyújtanak neki, a bajban mellé állnak, a családjá iránt jóindulatúak. A *nadír* a házigazda és a szolgáló viszonyának felel meg, ahol a házigazda tekintetbe veszi a szolgáló erejét és munkabírástát a munkák elosztásánál, kellő táplálékot és bért ad neki, betegségben ápoltatja, saját kedvenc ételeiből neki is juttat, időnként pihenőnapot ad; viszonzásul a szolgáló tiszteli az urát, csak akkor tér nyugovóra, ha ellátta feladatait, megelégszik azzal, amit kap, lelkiismeretesen dolgozik és uráról jót mond. A *zenit* irányával jelképezve a házigazdának világi törekvőként a remeték és a papok felé vannak kötelességei, amelyek keretében jó

tettel, jó szóval és jó gondolatokkal viseltetik irántuk, szívesen látja őket otthonában és anyagi szükségleteikről gondoskodik; a remeték és a papok ellenszolgáltatásként lebeszéli a házigazdát a bűnökről, erényre intik, jóakarattal vannak iránta, tanítják őt, és a kételyeit eloszlatják, az utat mutatják (DN 31).



Amint látható, a kapcsolatrendszer csomópontjában álló házigazda egyszerre, egyidejűleg több társadalmi szerepet is betölt, és a különböző kisközösségekben dinamikusan változik, hogy a társadalmi élet résztvevői közül kivel szemben milyen paritásos kötelezettségei vannak. A tisztességes munkával megszerzett vagyon megfelelő felhasználását szintén ez a kapcsolatrendszer határozza meg. A vagyon helyes használata az, ha a házigazda a szüleit, a feleségét, a gyermekeit, a barátait és a szolgáit elégedetté és boldoggá teszi, ha a családjának a szerencsétlenségek és a káresetek ellen védelmet nyújt, ha a rokonainak, a vendégeinek, a halottaknak, a királynak és az istenségeknek ajándékot kínál fel, és ha a remetéknek, a papoknak adományokat juttat (AN 4, 61).

A családi gazdálkodás közösségének e modellje voltaképpen egy ideális társadalom viszonylatrendszerét, horizontális és vertikális rétegződését írja le, ahol az erkölcsi-eszmei értékek őrzőit és továbbadóit, a társadalom gazdasági és politikai életében közvetlenül részt nem vevő remetéket, papokat és szerzeteseket éppúgy a közösség tagjai tartják el, mint ahogyan a hasonló szerkezetben ábrázolható ideális politikai államhatalomnak is gondoskodnia kell az alul levő kiszolgáltatottak szociális szükségleteiről.

1.6. A politikai uralom

A Buddha a politikai uralom két formája (köztársaság és királyság) között nem tett értékrendbeli különbséget, amennyiben az államok vezetői betartják az erkölcsösség szempontjait, és ezen alapulva érvényesülnek a kölcsönös kötelezettségek elvárásai immár a hatalmon levők és a többiek viszonylatában is. E feltételek teljesüléséhez az szükséges, hogy

- (1) közmegegyezés jöjjön létre
- (2) az igazságosság és a jog előírásait betartsák.

A közmegegyezésre vonatkozó igényt a Buddha már abban a fent bemutatott történetben is jelezte, amely a világ egyik legrégebbi „társadalmi szerződés” elvét fogalmazta meg az államiság keletkezésének leírásakor. Ebben a szövegben és több más helyen is, a politikai uralom vezetője és irányítója a „király”, ez azonban nem a királyság intézményének előnyben részesítésére utal, mivel a Buddha csupán a helyes kormányzás modelljének a bemutatására használja a „királyt”.

Egy mitológiai formába öntött történet szerint az erényes világuralkodó „kerékforgató” (p.: *cakkavatti*; sz.: *cakravartin*) nagy király, egy „nagy ember” (*mahāpurisa*), aki az erényeket és az egyetemleges törvényszerűséget (p.: *dhamma*; sz.: *dharma*) érvényesíti. Testén 32 különös ismertetőjegy található, és uralmát hét drágaság biztosítja. Hatalmának alapjai és biztosítékai jelképesen a következő drágaságok: a kerék, az elefánt, a ló, a kormányzó, a drágakő, az asszony és a házigazda (DN 17; DN 26; DN 30; MN 129). Ezek közül a kerék (*cakka*) az erkölcsi értéket és az egyetemes törvényszerűséget (*dhamma*) jelenti, amely a napkoronghoz hasonlóan uralja a Földet, így a törvényességet fenntartó király uralmának a jelképe. Az elefánt és a ló az uralom eszközei, hiszen a korabeli hadsereg négy tagja az elefántok, a lovasság, a harci szekerek és a gyalogság seregeiből állt össze. A kormányzó a király tanácsadója és vezére, ily módon ő is a hatalom eszköze. A drágakő már a királyság pénzügyi alapja, a teli kincstár jelképe, az asszony pedig a család, a föld, illetve a termékenység szimbóluma, ennyiben szintén az uralom gazdasági alapja. A házigazda a gazdálkodó és adófizető tulajdonost jelenti, így tehát ő az uralom harmadik anyagi alapja.

Ha az égen egy kerék jelenik meg és magasan van, akkor erkölcsi és jogi szempontból minden a törvények szerint működik. Ha mégis akad olyan király, aki nem tartja be a törvényeket, akkor az égi kerék egyre lejjebb süllyed, majd eltűnik. Hogy a rend ismét helyre álljon, ismét meg kell hallgatni a bölcseket, akik elmagyarázzák, mi a törvény, mi a helyes kormányzás, meg kell hallgatni a tanácsadókat, a királyi szolgálattevőket, míg azután újra forgatják a kereket (DN 26).

A nagy király voltaképpen „Tan- király” (*dhamma-rāja*). Bár van hadserege, mégis erőszak nélkül uralkodik, és inkább az erénnyel, a törvénnyel, a Tannal (*dhamma*) kormányoz (DN 26; DN 30). Védelmezi a nemeseket és kíséretüket, a hadsereget, a papokat és a polgárokat, a városi és a vidéki lakosokat, a remeteket, valamint a vadakat és a madarakat. A Buddha maga is „Tan- király” (Snp v. 554), aki a védelem ernyőjét nyitja a testi, a szóbeli és a gondolkodásbeli tettek fölé, és ezzel a Tan kerekét forgatja (AN 3, 14; AN 5, 133). Eszerint a „Tan- királynak” két típusa van – amint a „nagy embernek” is, hiszen mindketten „nagy emberek” – vagyis egyfelől az, aki a politikai uralmat gyakorolja és másfelől a spirituális hatalom birtokosa, miközben mindketten a Tant használják eszközként az uralom gyakorlásához. A Buddha úgy véli, senki nem lehet egyszerre mindkettő, a kerékforgató nagy királyoknak le kell mondaniuk a trónról, ha a megvilágosodást választják.

A Buddha szerint a politikai hatalomnak – tehát pl. a jó királynak – biztosítania kell a társadalom periferiájára szorultak, a vagyontalanok, a szegények ellátását is, mert e nélkül a társadalom erkölcsi romlásnak indul, hiszen elterjed a lopás, a rablás, az ölés stb., illetve megszületik a hatalom erre adott erőszakos válaszlépése (DN 26). A társadalmi erkölcsösség alapja tehát mindenki elsődleges gazdasági szükségletének a kielégítése, míg a politikai hatalom szerveződésének és fennmaradásának feltétele a kölcsönös kötelezettségekben megjelenő erkölcsösség.

A Buddha sarkalatos gondolata az erőszak elvetése. Szerinte az erőszakos embert el lehet kerülni az erőszaktól tartózkodással (MN 8). Hangsúlyozta, hogy még ha győztesnek is hiszi magát az erőszaktevő, sokkal inkább vesztes, mivel tette csak újabb ellenségeskedést szül, és máskülönben is, az illetőre pokolbeli újraszületés vár (Dhp v. 201; SN 42, 3). Nem tudta elfogadni az „igazságos háború” doktrínáját sem, éppúgy, mint a *svadharma* által előírt kötelezettségen alapuló hadviselést sem. Maga egy esetben békebíróként föl is lépett, és sikerült megakadályoznia egy víztározó miatt kitörni készülő háborút (Jāt 536.), igaz, egy másik alkalommal háromszori hasonló próbálkozása sikertelen maradt, aminek következtében utóbb tömegmészárlással kiirtották a szakja nemzetség még meglevő tagjait. A háború üdvtani szempontból is helyteleníthető, ugyanis alapja nem más, mint a vágyakozás, és emiatt akarnak egyesek másokat legyőzni, noha inkább önmagukat kellene legyőzniük (DN 21; MN 13; Dhp v. 103).

A Buddha egyértelműen lehetségesnek tartotta az erőszakmentes és igazságosságon alapuló kormányzást, és ezt olyan komolyan gondolta, hogy – már a megvilágosodása után (!) – egy időben még azt is fontolgatta, visszatérjen-e a szerzetesi életmódból a kormányzáshoz (SN 4, 20). Végül is elveinek gyakorlati alkalmazását nem közvetlenül önmaga hajtotta végre, hanem a Vaddzsí köztársaság vezetőit tanította meg a helyes kormányzásra (DN 16). Ebből azt a következtetést lehet levonni, hogy a „király” prototípusa mellett a köztársaság is modell-szerű értékkel rendelkezik abból a szempontból,

milyennek is képzelhette el a Buddha az ideális társadalom, illetve az állam gyakorlati működését az akkori körülmények között.

A tanítása szerint egy társadalom boldogulásának, emelkedésének az eléréséhez a következő törvényeket kell betartani (DN 16; AN 7, 21):

- (1) gyakran és rendszeresen gyűléseket kell tartani
- (2) egyetértésben kell megtartani a gyűléseket, egységben kell fellépni és cselekedni
- (3) a már elfogadott régi előírásokat nem szabad eltörölni, nem szabad felcserélni az el nem fogadottakkal
- (4) az időseket meg kell becsülni, tiszteletben kell tartani, és figyelembe kell venni a mondanivalójukat
- (5) a nemzetségbeli asszonyokat és lányokat nem szabad erőszakkal elvinni az otthonukból
- (6) a szentélyeket meg kell becsülni, tiszteletben kell tartani
- (7) biztosítani kell a szent embereknek az oltalmat és a védelmet, hogy közülük azok is az országba jöjjenek, akik még nem jöttek el.

A Buddha olyan fontosnak tartotta ezeket a szabályokat, hogy nem csupán többször is elmondta, de a szerzetesek Gyülekezetének szerveződése számára is irányadónak minősítette, bár az 5. pont ekkor a vágyak ellenőrzése lett, a 6. pedig az elmélkedésre alkalmas magányos hely előnyben részesítése. A nemzetségi-törzsi szervezet (*gaṇa-saṅgha*) decentralizált irányításának hagyományai tehát mintát jelentettek a Buddha számára nemcsak az ideális politikai uralom képeinek felvázolásakor, hanem az elvek szűkebb körű gyakorlati megvalósításakor, a szerzetesek Gyülekezetének (*saṅgha*) megszervezésakor is. Ennek megfelelően két vagy három szerzetes még csak csoportot (*gaṇa*) alkot, a Gyülekezet közösségét már négyen hozhatják létre. A Gyülekezetben nincsen kinevezett vezető vagy vezetőség, a döntéseket együtt, közösen hozzák. Az egyetlen informális rangsorolást az adja, hogy életkoruktól függetlenül az újonc szerzeteseknél nagyobb tiszteletet kapnak a rangidősek, tehát azok, akik már tíz éve szerzetesek, vagyis az „öregek” (*thera*), illetve azok, akik már húsz éve szerzetesek, azaz a „nagy öregek” (*mahāthera*). A Buddha a végrendeletének tekinthető szavaival megerősítette, hogy senkit nem jelöl ki a Gyülekezet élére vezetőnek, ehelyett a már elfogadott Fegyelmi Szabályokat és a Tant nevezte meg a szerzetesek vezetőjének (DN 16).

1.7. Gazdaság és társadalom

A Buddha leírásaiban hiányzik a „gazdaság” önálló fogalma, de éppígy nem található a „társadalom” önálló fogalma sem, ami persze nem jelenti azt is, hogy akkoriban ne létezett volna gazdaság vagy társadalom. A Buddha megfogalmazásai alapján kifejezhető az is, mit is jelentett a számára a „társadalom”, mégpedig ismételten kettős értelemben, tehát korának leíró ábrázolásaként, és egyszersmind normatív igényű bemutatásaként. A társas viszonyoknak a Buddha által idealizált formájában elsőként a szimmetrikusan szervezett csoportok (a szülő-gyermek, férj-feleség kapcsolatok stb.) tűnnek fel. Az alábbiakban – a 3.6.2. pontban – látható lesz ennek a kölcsönösségi viszonyban kibővített értelmezése is.

Polányi Károly reciprocitásnak nevezte a társadalom szerveződésének azt a módját, amelyben a szimmetrikus csoportok tagjai között gyakori a kölcsönös segítségnyújtás, illetve kialakul a jogok és a kötelezettségek kölcsönösségének rendszere.¹² Ez a rendszer nem csak duális formában működhet, hiszen lehetséges, hogy az „A” csoport a „B” csoport számára tesz szívességet, azt védelmezi, ajándékozza meg stb., viszont a „B” csoport ugyanezt a „C” csoport irányába teszi, és így tovább mehet számos csoporton keresztül, míg a kör utolsó tagja már az „A” csoportot támogatja, vagyis ezzel a reciprocitás az egyes csoportok számára nem közvetlenül érvényesül, a kapcsolatok tér-idő viszonylata kitágul. Valójában túlnyomó részt a duális rendszerben sem közvetlen reciprocitás van jelen, ugyanis az ajándékot, a szívességet nem azonnal követi viszonzás. Egy mai példával élve olyan ez, mint a kölcsönös születésnap ajándékozás, míg a közvetlen viszonzásra a karácsonyi ajándékozás lehet a példa. Így voltaképpen a gazdasági tevékenység, a „gazdaság” a reciprocitásban egy túlnyomó részt a rokonsági szimmetrikus kapcsolatrendszer intézményébe ágyazott cselekvési mód.

E viszonylatrendszer középpontjában a Buddhánál a „*gahapati*” áll, aki egy másik fajta működés, a redisztribúció középpontja is. A redisztribúció egy olyan mechanizmus, amelyben a megszerzett javak vagy az elvégzendő feladatok elosztása egy kézben összpontosul, és az elosztás módját általában a szokás vagy a törvény szabályozza. Ennek legелеmibb formája a háztartás, illetve a családgazdálkodás, de a központi elosztást végző bürokratikus államrendszer is e mechanizmus szerint működik. A nem piaci gazdaságokban, a törzsi társadalmakban a reciprocitás és a redisztribúció többnyire együtt járnak. A piactársadalom viszont már az árucseres mechanizmusának integratív szerepét feltételezi, ahol a szereplők (eladó-vevő) között elvileg mellérendeltségi viszony áll fenn, és a köztük levő kapcsolat a pénzforgalmon alapul, monetarizált.

12 Polányi 1976

Mindezt tekintetbe véve tehát a „*gahapati*” kifejezésnek kettős tartalma van. Egyrészt státusként jelenti a gazdát, a gazdálkodót, a „gazdaságot”, másrészt több szerep gyakorlójaként (gyermek, szülő, tanítvány, férj, barát, háziúr, világi) a társas viszonyok kapcsolathálózatának, vagyis a szűkebb értelemben vett „társadalomnak” a résztvevője, központi alakja. Amennyiben viszont a kölcsönös kötelezettségek hálózatának a remetéik és a papok, tehát a „vallás” is tagja, annyiban a „vallás” a „politikától” elkülönült, a tágabb értelemben vett civil „társadalom” részének tekinthető.

1.8. A társadalmi cselekvés szintjei

Ezzel kapcsolatban figyelemre méltó a Buddha azon megállapítása, amely a világi követők számára egyaránt fontosnak tartja a világi élet sikereit és az üdvösség gyakorlását. Amint mondja, van olyan, aki mindkét szemére vak, így nem képes sem vagyont szerezni és azt növelni, sem az üdvöset és a károsat felismerni. Van olyan, aki csak az egyik szemére vak, így képes vagyont szerezni és azt növelni, de nem képes az üdvöset és a károsat felismerni. Végül van, aki mindkét szemével lát, ezért képes vagyont szerezni és azt növelni, egyúttal az üdvöset és a károsat felismerni, tehát erényes módon cselekedni (AN 3, 29). A Buddha tehát nem húz éles határt a világi élet és az erkölcsösség közé, egyiket sem kívánja a másik rovására elnyomni.

Mindennek fényében a társadalomban három főbb szint különíthető el:

- (1) a pusztán anyagi szint, amikor az anyagi jólét és a biztonság megteremtése a cél
- (2) az anyagi és az erkölcsi-eszmei szint, amikor a mentális jól-lét a cél
- (3) a tisztán erkölcsi-eszmei szint, amikor a „világfölötti” törekvő végső célja a megsza-
badulás a szenvedéstől, a megvilágosodás.

Max Weber kifejezéseit felhasználva azt lehet mondani, hogy ezek közül az első szinten meghatározóan a *célracionalitás* működik, vagyis amikor a cselekvés és a cselekvő személy tárgyi, természeti és emberi környezete egy bizonyos tudatosan kiválasztott cél sikeres elérésének alárendelt eszközei. A harmadik szinten mindenekelőtt az *érték-racionalitás* érvényesül, vagyis amikor a cselekvő nincsen tekintettel a következményekre, a cselekvés motivációja nem valamely cél elérésének sikere, hanem az adott cselekvés valamilyen érték – pl. kötelesség, etikai elvek – érvényesüléséhez kapcsolódik. A középső szinten e kétféle cselekvési mód kiegyenlítetten van jelen.

A mindezen célok és szükségletek szerint élő emberek kapcsolatrendszerét tekinthetjük a Buddha értelemben vett „társadalomnak”. E kapcsolatrendszernek – tehát a társadalomnak – éppúgy részei a spirituális törekvők, mint a rázorulók, a szegények és

a koldusok. A társadalmi cselekvés alanyai közötti viszony hálózatos, a kölcsönös kötelezettségek felelősségének az elvét követi, ami alól kivételt csupán a legszegényebbek rétege jelent, amennyiben őket ugyan a társadalom részeiként, de akár egyoldalúan is segíteni kell.

1.9. Az ideális társadalom

A fentiekben többször is találkozni lehetett azzal a jelenséggel, amikor a Buddha társadalomra vonatkozó megfogalmazásai részben empirikus leírások, részben normatív elvárások. Az ezzel kapcsolatos megjegyzések alapján az látszik, hogy az ideális társadalom képe a következőkben felsoroltak modellként alkalmazásából rajzolódik ki: a nemzetségi-törzsi társadalom (*gaṇa-saṅgha*) eszménye, illetve annak a Buddha tanácsai alapján megvalósított változata a Vaddzsi köztársaságban; a *gaṇa-saṅgha* mintájára szervezett buddhista szerzetesi Gyülekezet (*saṅgha*); a „*gahapati*”-t a középpontba állító jogok és kötelezettségek kölcsönös felelősségén alapuló társadalmiság hálózata; a Tan-király mint az ideális uralkodó eszménye. Ezen eszmények főbb sajátosságainak összefoglalásával kiemelhető néhány olyan vonás, amelyek a Buddha ideális társadalmára jellemzőek:

- (1) a civil társadalom szerveződése teljesen független a politikai hatalomtól
- (2) a „gazdaság” nem csupán a monetarizált kapcsolatokat jelenti, hanem a szimmetrikus csoportok reciprocitás elvű tevékenységcseréit, juttatásait is
- (3) a civil társadalom és a gazdasági tevékenység a mindennapi élet személyes „én-te” viszony kapcsolatrendszerén alapul
- (4) a társadalom szervezetileg a több kis egyenrangú decentralizált csoport társulása
- (5) a társadalmi, gazdasági és politikai szervezetek irányításában az erkölcsiség szűrő a döntéshozatalnál
- (6) a szervezetiirányítás az alapvető erkölcsi értékek esetében kompromisszumtól mentes, miközben a döntéshozatalban a szervezet valamennyi tagja részt vesz
- (7) a társadalom, köztük a politikai hatalom felelőssége a szociálisan hátrányosak megsegítése, támogatása
- (8) az erőszakmentesség valamennyi társadalmi, gazdasági és politikai szervezet, illetve az állam működésének alapértéke
- (9) a természet védelme az erőszakmentesség része.

Ebben a felfogásban tehát a társadalom működését nem uralja a gazdaság, de nem is valamilyen vallási társulat vagy politikai intézmény határozza meg. Figyelemre méltó, hogy a Buddha a nem ártás elvének kiterjesztésével a társadalmat egy ökoszisztéma

részének tekintette, hiszen hangsúlyozta, hogy az ideális kormányzás védelmezi a vadakat és a madarakat, illetve a szerzetesek figyelmét gyakran külön is felhívta a növényvilág pusztításának kerülésére (Pāt V. 11; AN 4, 198; DN 1). Ez a felvetés látszólag egyszerűen vagyonvédelemnek is tűnhet, noha e szemléletben éppen az a lényeges, hogy sem a társadalmi, sem a természeti környezet nem valamilyen rövid távú haszonszerzés eszköze, hanem a felelősségi viszonylatrendszernek, magának az életnek a része, tartalma.

2. A társadalomszerveződés néhány elvi modellje

A Buddha társadalomszemléletének fent megrajzolt főbb vonásai közül a legfontosabbak a társadalomszerveződés különféle modelljei, a sajátosan buddhista gazdasági szemlélet és gazdaságtan, valamint az állam és a társadalom viszonya. E társadalomszemlélet a Buddhánál nem tűzte ki célul a társadalmi viszonyok elméleti vizsgálatát, szisztematikus elemzését és a társadalmi folyamatok prognosztizálását, csupán elszórt megjegyzésekben tárta fel korának társadalmi valóságát és fogalmazott meg normatív elvárásokat. Azonban a Buddha gondolatainak mai rekonstrukciójakor ez a szemlélet már rendszerezettebb formában és az egyes társadalomtudományokban született fogalomcsoportok segítségével talán jobban megérthető és pontosabban írható le, ezért ennek alátámasztásaként az alábbiak röviden felidéznek néhány, számunkra itt releváns társadalomszerveződési modellt.

2.1. Organicizmus és redukcionizmus

A társadalomelméleti alapok bemutatásánál látható volt, hogy a társadalom „organicista” és „társadalmi szerződésen” alapuló koncepciói konfrontálódtak egymással. Az általuk felvetett kérdések az évszázadok során ismételten újra és újra felmerültek: Honnan ered a társadalom és a társadalom belső rétegződése? Vannak-e, és ha igen, akkor honnan erednek a társas kapcsolatoknak, a társadalomnak és működésének az általános szabályszerűen érvényesülő működési elvei, a törvényszerűségei? Változatlan-e a társadalom? Mi a viszony az egyén és a közösség, a társadalom és az állam között? Ontológiailag valóságos-e a „társadalom”, vagy csak az azt alkotó egyének azok? A redukcionista álláspontnak van-e igaza, amely szerint a társadalom az egyének, az egyéni tulajdonságok és viselkedések összessége, vagy inkább az organicista elv érvényes, és a társadalom szerveződése determinálja az egyének, az alkotóelemek viselkedését? E kérdéskörnek számos később kifejtendő vonatkozása is van, azonban itt elégséges csupán az ebben rejlő módszertani problémára kitérni.

Az európai gondolkodásban a társadalom „organikus” szemlélete az antikvitástól kezdve a 19. századig végig jelen volt. Megtalálható Platón és Arisztotelész munkáiban éppúgy, mint a Buddha kortárs Menenius Agrippa meséjében, amellyel lecsillapította a Szent Hegyre kivonult plebejusokat. Ez utóbbi szerint, amiképpen az életben maradáshoz a test minden részének el kell látnia a maga feladatát, úgy a társadalom valamennyi részének is saját, a természet által a számára kijelölt feladata van a közösség fenntartása érdekében, ezért a plebejusoknak is teljesíteniük kell a kötelességeiket.

A tradicionális társadalmakban a rokonsági rendszeren alapuló közösségek tagjai, az egyének személyes ismeretségű *face to face* viszonyban állnak egymással, bár minél nagyobb szervezeti egységről van szó, mint amilyen a nagycsalád, a nemzetség, a törzs, annál kevésbé tartható fenn, hogy mindenki valóban személyesen ismerjen minden más csoporttagot. Ugyanakkor a vérségi, rokonsági rendszerek struktúrái mintegy eredendő természeti adottságként működnek és hatnak az egyének viselkedéseire és kollektív identitásként meghatározzák a személyes identitást. Ennek idealizált elméleti kifejezése az „organicizmus”.

E koncepció mintegy másik oldalaként folytonosan létezett a „társadalmi szerződés” elmélete is, kezdve a szofistáktól és az epikureusoktól, egészen a modern liberalizmusig. E gondolat háttereként említhető, hogy a tradicionális közösségek felbomlásával megkezdődött az antik modernizáció, vagyis a társadalom részrendszerekre tagolódott, az egyének különböző szerepei térben és időben elkülönültek egymástól, illetve eltérő intézményes keretekbe kanalizálódtak. Ezáltal a viselkedések és az identitások ugyan nagyrészt elveszítették természeti meghatározottságukat, de egyúttal a „társadalom” a személytelen egyéni identitásokból összeálló „tárgyi”, illetve „dologi” viszonyok adottságaként jelent meg. Ennek elidegenedett kapcsolati viszonyai szintén személytelen eszközrendszer (pl. jog, pénz) közvetítésével épültek ki. Megszületett az absztrakt „individuum”, ami miatt a társas viszonyok az atomizálódott egyediségek összekapcsolódásának mutatkoztak. Ennek idealizált elméleti kifejeződése Nyugaton a „társadalmi szerződés”.

A kétféle álláspontban közös vonás, hogy ugyan eltérő módokon, de mindkettő az empirikus alanyok absztrahálását végzi el. Az „organicizmus” a társadalmat olyan „egész”-ként fogja fel, amelynek minden elemét és azok működését a *struktúra*, a rendszer egésze határozza meg, így e rendszer az individualitás egyediségeitől elvonatkoztat. Viszont a „szerződés” elmélete nominalizmusával pusztá elnevezésnek tartja a társadalomnak mint egésznek ezt az önálló létezését, és *atomista redukcióval* a társadalmat az egyéni viselkedésre vezeti vissza, így szerinte az eredetileg különálló egyének közötti megállapodásból jön létre a társadalom és az állam. A hajdani antik modernizáció és az újkori kapitalista modernizáció egyik következményeként a társadalomfilozófiák az egyéneket immár olyan adottságként, absztrakt individuumként, vagyis másoktól elszigetelt, „autonóm” entitásként, a társadalom legkisebb és stabil, tovább nem osztható elemeként, egyfajta

atomi entitásaként értelmezik, amely atomi entitások végül is összekapcsolódnak, és ezzel összességében mintegy „társadalmi szerződés” formájában a társadalmat alkotják.

A kérdés az, vajon a redukcionizmus módszerét alkalmazta-e a Buddha akkor, amikor a bráhmaikus „organicista” elméletet elvetette, és a „társadalmi szerződésről” szolt? Magyarán, miben áll a különbség az ő szerződéses elmélete és annak európai válfajai között?

A válasz egyes részletei még az alább következő egyéb fejtegetésekből is ki kell hogy derüljenek, így egyelőre elegendő csak arra utalni, hogy a Buddha a szélsőséges álláspontokat mindig elutasította, ezek helyett inkább azokat meghaladva a fölöttük állót vagy a „közepet” találta meg, és ez ebben az esetben is így van. A Buddhánál egyfelől a társadalmiság nem természetadta, változatlan képződmény, mert az az egyének tevékenységei által meghatározott, másfelől az egyes egyének soha nem egymástól atomizáltan elkülönítettként jelennek meg, hanem mindig a társasság keretein belül definiálódik az egyén társadalmi-etikai értékminősége, amely érték a másokkal történő kapcsolatteremtés során válik explicitté, társas viselkedéssé. Erre utal a Buddha által előadott „történeti” mitológia is, amely szerint a társadalmiság (a család, a megállapodáson alapuló tulajdonelosztás, a munkavégzés) mintegy előfeltétele az állam kialakulásának, míg az európai „szerződéses” változatokban többnyire az elszigetelt individuumok hozzák létre az államot és ezzel a társadalmat, vagyis itt az állam és a társadalom között nincsen különbség. Az állam és a társadalom különválasztásának a gondolata majd különösen a modernizálódó 18. században kap erőteljes megfogalmazásokat, aminek politikai háttere akkorra már nyilvánvaló.

2.2. Státus és kontraktus

A Buddha tehát elvetette azt a bráhmaikus nézetet, amely szerint a születéstől kezdve adottságként megjelenő statikus organikus társadalmi struktúra, a rendek szerinti négy *svadharma* lenne az, ami az egyes egyének funkcióit, társadalmi kötelezettségeit meghatározza. E véleménnyel azonban nem azt állítja szembe, hogy az egyén a saját személyes belátása szerint dönt a jogairól és a kötelezettségeiről, hanem e jogok és kötelezettségek származására társadalmi, de a bráhmaikustól eltérő tartalmú magyarázatot ad.

A bráhmaikus és a Buddha által megfogalmazott szemlélet közötti különbségeket érdemes lehet a Henry Maine jogtörténeti fejtegetéseiből kölcsönzött kifejezések felhasználásával is megvilágítani. Maine fogalompárja a „társadalmi rang” (*status*) és a „szerződés” (*contractus*). A „státus” a törzsi társadalomra jellemző, ahol a születés, a családi pozíció határozza körül, határozza meg az egyén jogait és kötelezettségeit, míg a „kontraktus” szerinte az egyén felszabadítása, amennyiben a jogok és a kötelezettségek

kétoldalú megállapodásokból erednek. E koncepciót érzelmi hangsúlyeltolódással folytatta Ferdinand Tönnies, így nála a „státus” megfelelője a személyességet jelentő „közösség” (*Gemeinschaft*), és a „szerződés” helyett a szerinte a személytelenségre, az elidegenedettségre utaló „társadalom” (*Gesellschaft*) kifejezés áll (egyébként e fogalom párt Max Weber is átvette tőle). Tönnies szerint a „közösség” társadalmi viszonyai a rokonságon, a barátságon, a szomszédosságon alapulnak, melynek központi intézményei a család, a családjog és a rokonsági kapcsolatok, ezzel szemben a „társadalom” társas viszonyait a csere és az ésszerű kalkuláció jellemzi, központi intézményei az állam, a tőkés gazdaság és a szerződési jog. Polányi Károly a gazdasági elemzések szemszögéből úgy fogalmazott, hogy a „státus” arra a társadalomra utal, amelyben a gazdaság a gazdaságon kívüli intézményekbe ágyazódik, vagyis a gazdasági folyamatokat a gazdaságon kívüli intézmények, tehát a rokonság, a házasság, az életkori csoportok stb. intézményesítik, valamint mindez a *reciprocitással* és a *redisztribúcióval* jár együtt. Ezzel szemben a „kontraktus” azokra a társadalmakra jellemző, ahol a gazdaság önálló intézményesülési formákat nyer, azaz az *árucseré* elkülönült szférát kap, létezik a *piac*.

A nyugati szociológiában a fentiekén túl a „státus” és a „kontraktus” kifejezéspár, illetve a „státus” további értelmezéseket nyertek, ugyanis a „státus” egy másik fogalommal is párba kerül, ez pedig a „szerep”. A kérdés ismételten az, hogy a struktúra határozza-e meg a funkciót, vagy fordítva történik? A társadalmi struktúrák, intézmények vagy csoportok határozzák-e meg az egyének társadalmi magatartását, szerepét, vagy fordítva? Talcott Parsons elméletének kiindulópontja a weberi értelemben vett társadalmilag cselekvő egyén, akivel szemben más egyének állnak, viszont kölcsönös elvárásaik szerepelvárásokat eredményeznek, amelyek az egyén státusára is vonatkozhatnak. A „státus” az egyén helye a társadalmi kapcsolatok rendszerében, míg a „szerep” annak dinamikus aspektusa, az egyén magatartása. A struktúra egyenlő a státussal, a funkció a szereppel. A „státus” és a „szerep” a társadalmi szituációk kialakulásához vezetnek, amelyekből az intézményesedett formák alakulnak ki. A „státust” meghatározzák a foglalkozási szerepek és azok intézményesült formái, valamint a rokonság, különösen a család. Mindehhez tegyük még hozzá Ralph Linton meghatározását, amely szerint a „státus” valamely pozícióra vonatkozó jogok és köteleességek, a „szerep” pedig ezek gyakorlása.

Mindezzel a fogalomkészlettel és jelentéstartalmaival elsőként is az írható le, hogy a Buddha voltaképpen honnan eredezteti a társadalmi jogokat és kötelezettségeket, amelyek az általa bemutatott társas viszonyokat összetartják. Amint az látható volt, a Buddha a társadalomról szólva egyfelől a „*gahapati*”, a házigazda kapcsolatrendszerét ábrázolta, másfelől a munkavégzés rangsorait mutatta be. Megfogalmazásaiban tehát a „család” (*kula*) és a „foglalkozás” (*kamma*, *sippa*) státus-képző tényezők, amelyek meghatározzák az egyének jogait és köteleességeit. A Buddhánál a bráhmanikus ideológiától eltérő sajátosság az, hogy ezek közül csak a „család” a születés (*jāti*) által adott státus, a „foglalkozást”

azonban már nem születéstől adótnak, hanem bizonyos mozgástérrel rendelkező döntés – mondhatni megállapodás, kontraktus – eredményének tekinti, vagyis ebben az esetben viszonylag kevés hely betöltése függ a beleszületéstől. Ez a konstrukció egyébként nem annyira a múlt enyészetévé vált archaikus modell, mint amilyennek esetleg az első pillantásra tűnhet, hiszen például az Amerikai Egyesült Államokban a kormányzósági vagy az elnöki pozíciót csak elvileg töltheti be bárki, gyakorlatilag a megfelelő (különösen a többgenerációs politikusi hagyománnyal rendelkező) családba születés – vagy ilyen családok támogatása – mérhetetlen előnyöket jelent (vagyon, képzési költségek, politikai összeköttetések hálózata stb.).

A Buddhánál a születés által adott *családi státus* és a bizonyos mozgástéren belül levő egyéni választáson alapuló *foglalkozási státus* mellett még az egyén tudatos *erkölcsi döntései* is meghatározzák a jogokat és a kötelezettségeket. Ez utóbbi mozzanat a „világi” életben megjelenhet akkor, ha erkölcsi alapon nem űz valaki valamely foglalkozást (vadász, halász, madarász, mészáros stb.), másrészt viszont a „világfölötti” szinten egyfajta virtuális családot választhat magának az áttért törekvő (*gotrabhū*), amivel egy újabb kapcsolatrendszer intézményesült kötelezettségi hálózatába is bekerül. A Buddhánál tehát kétirányú folyamat látható: egyfelől a státus meghatározza a jogokat és a kötelezettségeket, másfelől a szabadon választott jogok és kötelezettségek rendszere is intézményesül. E gondolatokból az látható, hogy a Buddha korának azt a különös átmeneti jellegét ragadta meg, amely egy felbomló nemzetségi-törzsi társadalom után, de még a későbbi kasztrendszerbe merevedés előtt, illetve a gazdaság önállóságának a kiteljesedésétől mentesen létezett, ebből következően ez a társadalom részben a „státus”, részben a „kontraktus” fogalmak tartalmaival írható le. Kérdés lehet, hogy a Buddha ezen megfogalmazásai mennyiben leíró természetűek, és mennyiben normatívak? Úgy tűnik, hogy amennyiben a Buddha korának lényeges vonásait kiemelte, annyiban egy olyan súlypontozást alkalmazott, amely – Max Weber kifejezését használva – ideáltipikus képpé lesz, ám a Buddhánál ez a kép – Webertől eltérően – egyúttal normatív jellegűvé is válik, bár korántsem kielégítő módon, hiszen külön plusz erkölcsi alátámasztásra, az erkölcs integráló szerepére szorul.

2.3. Státus és stratifikáció

A „státus” Buddha által adott értelmezéséből következik, hogy státus-képzőnek a születést nem mint „rendet” (*varṇa/vaṇṇa*), hanem mint „családot” (*kula*) ismeri el, vagyis szerinte a társadalom meghatározó rétegződése nem rendek, nem is valamilyen értelemben vett osztályok, hanem a családi és a foglalkozási státusok alapján történik. Ebből a szempontból a legfontosabb a három magas státus, a „pap/bráhmin”, a „harcos/nemes”

és a „gazdálkodó” család. Mindemellett amikor a Buddha ezt a hármas felosztást alkalmazta, akkor nem egyszerűen társadalmi rétegekről szólt, hanem korának egyik modernizációs jelenségét is kifejezte. A modernizáció nem egy újkori jelenség, hanem különböző történelmi korokban létezik, mivel elemi szinten azt jelenti, hogy a társadalom egésze bizonyos önálló funkciójú alrendszerekre bomlik. Az adott történelmi helyzettől függően elkülönül az állam és a társadalom, a politika, a gazdaság, a jog, a vallás, a tudomány stb., és e részrendszerek a saját logikájuk szerint működnek, racionalizálódnak, de hangsúlyt kap az individuum szerepe is.

A Buddha kora éppen az archaikus társadalom felbomlását követő modernizációs időszak, amikor a gazdaság még csak elkülönülőben levő szféra – ilyen értelemben még részben „státus” jellegű –, viszont olyan státus rendszerbe ágyazódik, amely a kontaktus elemeit is tartalmazza. Magyarán, egyrészt a „gazdaság” és a társas kapcsolatok rendszere értelmében vett „társadalom” még nem különült el radikálisan egymástól, ezt az egységet fejezi ki a Buddhánál a „*gahapati*” fogalma. Az önállósulóban levő „gazdaság” megnevezésére nem alakult ki egy önálló fogalom, így ezt a „*gahapati*” szó fejezi ki. Másrészt a „társadalom” és az „állam” avagy a „politikai hatalom” különváltak, amint-hogy mindezekről pedig a „vallás” szférája is kezdett önállóvá válni. Ebből következően a Buddha által használt hármas kifejezés (bráhma – harcos – gazda) olyan státusokat jelentenek, amelyek a társadalomnak az akkori modernizáció eredményeként létrejött hármas tagozódását (vallás – politika – gazdaság) is tükrözik.

3. A társadalmi identitás és a kontroll

3.1. Az identitás főbb változatai és szemléletei

A fentiek alapján az identitás azokat a státusokat és szerepeket jelenti, amelyek révén az egyének a saját csoportjukhoz és más egyénekhez kötődnek. Ennek megfelelően az identitás kapcsolódhat egy bizonyos területhez, lehet születéstől adott biológiai eredetű, kötődhet gazdasági alaphoz, támaszkodhat közös (politikai, erkölcsi, vallási stb.) érték-rendre, és többféleképpen is lehet egyéni döntés eredménye. Mindemellett az identitás tágabb jelentéseket hordoz, gazdag tartalmi vonatkozásai, történelmi jelentésváltozásai és ezek interpretációi korántsem írhatók le egy egyszerű definícióval.

Az „identitás” kifejezés a latin *idem* („ugyanaz”) szóból származik, és nyugati elméletei meglehetősen változatos formákban fogalmazzák meg azt, tulajdonképpen mit is értenek e terminus alatt. E helyütt természetesen nincsen mód mindezek akár csak rövid áttekintésére, de azért érdemes egyes kiemelt elemeire egy kis kitérőt tenni, hogy azok

tartalmi vonásai alapján és részben a fogalomkészleteik felhasználásával felvázolható legyen, miként és milyen értelemben szólt a Buddha a társas identitásokról, és mindez miként viszonyul a nem-identitásra (*atammayatā*) vonatkozó gondolataihoz, illetve az *anátman*-tanának az elveihez. Az alábbiakban mindenekelőtt az identitás elkülöníthető főbb szemléleti megközelítései és irányai kerülnek előtérbe, melyek a vallási-metafizikai, a filozófiai, a pszichológiai és a szociálpszichológiai-szociológiai szemszögből teszik át-gondolhatóvá a kérdéskört.

A vallási vagy/és metafizikai gondolkodás számára az identitás az isteni vagy természetes eredetű adottságként létező szubsztanciális végső entitás önazonossága, illetve más létezőknek a vele levő lényegi azonossága. Itt az azonosság olyan végső „Egy”, ami másokból le nem vezethető, de minden más belőle levezethető, és szemben áll a belőle levezethető különbséggel, a „Sok”-kal. Az „Azonos” ontológiailag az alap, az eredet. Ekkor az identitás a dolgok belső lényegére utalás, és – különösen az ind eszmevilágban – együtt jár a dolgok birtoklásával, valamint azok belső irányításával, kontrolljával, a dolgok fölötti uralommal.

A filozófiai megközelítések – adott esetben akár még a fenti elvek megtartása mellett is – már inkább alapvetően a gondolkodás és a lét viszonyára kérdeznak rá. A kérdés ekkor az, mennyiben fejezi ki az absztrakt gondolkodás a materiális világot, a fogalmai mennyiben tekinthetők azonosnak az általuk jelöltekkel, van-e ontológiai referenciájuk?

Az ezzel kapcsolatos középkori vita a *realizmus* és a *nominalizmus* között az újkorban a *racionalizmus* és az *empirizmus* konfrontációjában folytatódott, míg René Descartes *cogito*-ja óta a szubjektum mint megismerő öntudat a filozófiai gondolkodás meghatározó elemévé vált. Mindemellett az öntudat mint önreflexió, vagyis mint az önazonosság tudata valójában megőrzi a metafizikából az azonosság elsődlegességét. A továbbiakban a metafizikai filozófiákban a szubjektum középpontba került, vagyis az öntudatot a transzcendentális alapjának tekintették (Immanuel Kant), illetve az ész totálissá tételével az a világot átható abszolútummá, világszellemmé vált (Georg Wilhelm Friedrich Hegel).

A tudatfilozófiától eltávolodva az értelmezések újabb dimenzióját mutatja meg a *reprezentáció* elmélete. Ez alapján a világ belső mentális leképzése éppúgy érvényes a tapasztalás tárgyait illetően, mint a személy önmagáról alkotott képeinek koherens ön-reprezentációvá formálására, az önazonosságra vonatkozóan. A reprezentációban konstruálódott koherens és konzisztens személy az egyén cselekvéseinek, pszichés világának a középpontja. Ehhez kapcsolódóan a személy koherenciáját hangsúlyozó nézet *esszencialista* változata a szelfet az ön-reprezentációk készleteként értelmezi, és feltételezi egy a változásoknak ellenálló mag-Én meglétét (Heinz Kohut).

Ezzel szemben a *narratív identitás* gondolatában az identitás nem csak úgy fogható fel, mint ami „dolog”, hanem úgy is, mint ami „történet”. Nézőpontja szerint az önazonosság

az elbeszélte élettörténet koherens egységével ragadható meg, ezáltal feloldja azt az elképzelést, mely szerint a személy identitásának alapja az lenne, hogy rendelkezik egy változatlan Én-maggal. Paul Ricoeur fenomenológiája megkülönbözteti az „ugyanaz” (*idem*) és az „ön maga” (*ipse*) identitásokat, aminek értelmében az azonosság mint dolog az *identitás*, az „ugyanaz-ság” identitása, míg az elbeszélte élettörténet az *ipseitás*, az „ön maga-ság” identitása. Ebből kiindulva a narratív identitás révén a személy megmaradhat „ön maga”, miközben nem „ugyanaz”, mint aki korábban volt.

A reprezentáció modelljének további alternatívájaként megszületett a *cselekvő* személyiség felfogása is, mely szerint a tapasztalatok és a cselekvések nem a tapasztalástól különválasztott „Én” önreprezentációja köré szerveződnek, hanem az egyén magukban a cselekvéseiben és a cselekvéseivel definiálja magát. Az egyén aktív megcselekvéssel (*enaction*) összekapcsolja a pszichofizikai szervezetet és a környezetet, amivel létrehozza és alakítja a személyiséget, a környező világot, és a rájuk vonatkozó kognitív ismereteket (Francisco Varela, Evan Thompson, Eleonor Rosch).

E felvetések egyúttal azt az *esszencialista* felfogást is megkérdőjelezzik, amely az „azonosságban” véli megtalálni a személy koherenciájának a feltételét, a személyi identitást valamely társadalmi csoport, vagy éppen az emberiség egészére jellemző eleve adott közös lényegiségben keresi. A személy identitásának esszencialista értelmezésével szemben utóbb kialakult a posztmodern *konstrukcionista* álláspont, amely szerint az identitás és a test nem eleve létező természeti adottság, hanem társadalmi termék, az egyes egyedi kulturális rendszerek, értékek, szimbólumok stb. hatásai által létrehozott konstrukció. Ezzel a szelf határai képlékennyé, bizonytalanokká válnak, a szelf autonómiája megszűnik és folyamatként lesz értelmezhető.

Mindezzel már át is térünk az identitás *pszichológiai* értelmezéseihez, melyek ugyancsak változatos formákban jelentek meg. Bár többféle én-ről már William James is szólt, a különféle identifikációkról Sigmund Freud és a tárgykapcsolat elmélet képviselői is írtak, azonban az identitás kategóriájának elterjesztése Erik H. Erikson nevéhez köthető, amennyiben az identitás kifejezést az énfogalom szinonimájaként használta. Szerinte ugyan az identifikáció az a kép vagy reprezentáció, amit önmagunkról kialakítunk, viszont pszichoszociális fejlődésmélettében a személyiség fejlődése szakaszos, így az identitás e fejlődés része, ami a szocializáció egyik szakaszában alakul ki¹³.

Ezt a meghatározó jelentőségű alapvető kiindulópontot kiegészítik és árnyalják az identitás főbb színtereinek a pszichológiai megközelítések által adott további leírásai. Első lépésként Jan Assmann gondolatai alapján megkülönböztethető az egyéni identitás, a személyes identitás és a kollektív identitás avagy a szociális identitás¹⁴.

13 Erikson 1950

14 Assmann 1999

Az *egyéni identitás* nem természetadta, hanem az egyén öntudata, annak a megélt folytonosságnak és stabilitásnak az önképe, ami az egyént mindenki mástól megkülönböztető vonásaiból, a sajátosságából alakult ki, és amely magában tartalmazza az egyén biológiai adottságait is. Mindemellett az egyéni identitás nem választható el attól a közösségtől, amelyben az egyén létezik, és így tulajdonképpen a kultúra által megszabott konstrukciós folyamat eredménye.

A *személyes identitás* az egyén mindazon szerepének, tulajdonságának és képességének a foglalatja, amelyek társadalmi helyzetéből adódnak, és ezáltal a kultúra értékei, normái, nyelvezete által megszabott minták szerint megadják a társadalmi besorolhatóságot és elismertséget. A személyi identitás reflexív, a szociális kontextusára reflektáló, hiszen az egyén csak úgy tud önmagával kulturálisan azonosulni és társadalmi szerepet kialakítani, hogy önmagát „mások” tükrében szemléli, ezért identitása tartalmazza a mások részéről támasztott elvárásokat is. A személyes identitás lehet szabad választás eredménye, amint az én-t többé nem valamiféle stabil, az egyéni psziché belsejében lakozó magként fogják fel.

Végezetül a *kollektív identitás* „mi”-azonosság, az a mi-tudat, közös reprezentáció, amelyet egy csoport a közös kulturális értékek, hitek, normák és érzelmek segítségével önmagáról alkot, amivel a tagok azonosulnak és folyamatosan megerősítik a hozzátartozásukat. Mindemellett a pszichológiában a „kollektív” és a „szociális” fogalma gyakran egymás szinonimájaként szerepel, és ez látható a *szociálpszichológia* elméleteiben is.

Általánosságban elmondható, hogy amíg a pszichológiai nézetekben az identitás a személyiség mélystruktúrájában van, ezért az egyén önmaga iránti viszonyára, belső önreflexiójára, illetve egy stabil belső Én-mag reprezentálására helyezik a súlyt, addig a szociálpszichológiai-szociológiai felfogások inkább a társadalmi interakciók szerepét emelik ki, az identitás folytonosan változó, instabil azonosulásait hangsúlyozzák¹⁵.

A *szociális identitás* Henri Tajfel és John C. Turner által megalapozott szociálpszichológiai elmélete abból indul ki, hogy az emberek igyekeznek magukról mindenekelőtt egyfajta pozitív önképet, énfogalmat kialakítani, fenntartani, és önbecsülésüket javítani. Ennek az önbecsülésnek vagy identitásnak egy része a társadalmi identitás, ami a különböző csoportokhoz tartozásból és ezen tagság értékeléséből áll. A csoporthoz tartozás értékelése viszont a más csoportokkal történő összehasonlításból ered, így a saját csoport megbecsülése vagy annak a más csoportokhoz képest történő felértékelése támogatja a benne levő egyes csoporttag pozitív önértékelését¹⁶.

E klasszikus megfogalmazás a továbbiak során újabb magyarázatokkal és egyre újabb szempontú megközelítésekkel kiegészülve a szociális identitás kérdésének szinte

15 Pataki 2008; Bögre 2020

16 Tajfel 1982; Tajfel – Turner 1986; Turner et al. 1987

átláthatatlan szakirodalmát hozta létre¹⁷. Mivel e helyütt nem az egyes konkrét személyek vagy szaktekintélyek nézeteinek az ismertetése a cél, ezért az alábbiak inkább a témánk szempontjából lényegesnek tűnő főbb véleményekre, szemléleti hagyományokra összpontosítanak.

A személyes identitás és a szociális identitás viszonya kapcsán megtalálható az az álláspont, amely a csoporttagság szociális identitását és az egyén szerepeit képviselő személyes identitást határozottan megkülönböztetve, egymástól mereven elválasztva kezeli, de látható az a felfogás is, amely szerint ezek kölcsönös kapcsolatban állnak, hiszen a személyes identitás a csoporttagság révén nyer értelmet, és a szociális identitás a csoportban betöltött szerepekkel definiálható¹⁸. E szemlélet *interakcionista* értelmezésében az identifikáció az emberek közötti kölcsönös kapcsolati viszonyokon alapul, amelyek az egyéneket és a csoportokat összekötik, és ezen keresztül ismételten újra és újra definiálják önmagukat és másokat, miként mások is ezt teszik velük. A belső önkategorizáció és a másoktól eredő külső meghatározások egyidejűleg és folyamatosan történnek, így az identifikáció a külső-belső dialektikájának folyamatában jön létre¹⁹. Végére is az *identitásfolyamat* elméletek nem tesznek különbséget a személyes identitás és a szociális identitás között.

Mindezzel az identitások változatai az egyénitől a kollektívig terjedő skálán helyezhetők el. Az *individuális vagy személyes identitás* az önmagát másoktól megkülönböztető önértelmezés, az individualisztikus énfogalom vagy identitás. A másoktól elhatároló önazonosságot fejezi ki az *individuális* terminus is, amire a kifejezés latin eredete és annak magyarra fordítása is utal, ugyanis az „individuális” szó szerinti jelentése az, hogy „osztatlan, egységes”, magyarul pedig a nyelvújításból származóan a számnév és a névmás összetétele: „egy-én”. Valójában persze az egyének soha nem egységesek, és nem is egyféleképpen tekintik azonosnak önmagukat.

A kapcsolati viszonyok terén a *szerep identitás* arra utal, hogy az egyén az interperszonális térben értelmezi magát és viselkedését, úgy mint gyermek, felnőtt, házastárs, szülő, munkatárs stb. Itt az egyén „egy”-ség iránti igénye szokás szerint egyrészt kifejeződhet úgy, hogy az ember *aláveti magát* egy másik személynek, csoportnak, és a kontrollt annak adja át, akivel a személyes azonosulása megtörténik. Másrészt abban a törekvésben is megnyilvánulhat, hogy másokat, csoportokat *maga birtokoljon, uraljon és irányítson*. A társadalmi identitás ily módon kapcsolódhat olyan szervezeti egységhez is, amelyen belül a kontroll nem közvetlenül az organizmus teljessége révén érvényesül, hanem áttételesen, a csoport valamely tagjára, egy autoritásra ruházva biztosított.

17 Lásd pl. Pataki 1982; Garai 1993; Abrams 1996; Erős 1996, 2001

18 Deaux 1993

19 Jenkins 1996

Ennek markáns kifejeződése látható a modern társadalomban, amelynek nagy alrendszerei (például a politika, a gazdaság, az oktatás, a vallás, az egészségügy, a jog és az igazságszolgáltatás) kisebb zárt, hierarchikus – Michel Foucault kifejezésével élve²⁰ – *fegyelmező* egységekből nyerik a legitimitásukat, mint amilyen a család, az iskola, a munkahely, a kórház, az egyház, a hadsereg és a börtön. Ezeket szabályozza – és ezzel a kontrollt is képviseli – az *autoritás* (az atya, a tanár, a főnök, a vezető, a tábornok), valamint a formális elvek, előírások vagy eljárások készlete. E csoportok hierarchiáin belül az egyének az elfoglalt pozíciójuk szerint definiálják avagy identifikálják magukat, így az autoritásnak alávetettek például úgy, mint gyermek, tanuló, beosztott, beteg, hívő, fogoly, katona. Életük során az emberek az intézmények és a szervezetek egyikéből a másikba mehetnek, változtathatják azokat és ezzel identitásukat is, bár alkalmanként akár lehet egyszerre több identitásuk is, csak éppenséggel más és más szervezeti kereteken belül.

A *kollektív identitás* az egyes egyének azonosulása azzal a kollektívával, illetve annak érzelmeivel, hiteivel, attitűdjével, amelyhez tartozik, legyen az akár például etnikai, nemzeti, vallási vagy nemi közösség. Ez tehát egy önmagát másokhoz hasonlónak tudó önértelmezés, kollektivisztikus énfogalom vagy identitás.

A kollektivitás szerepét hangsúlyozó nézetek között a pszichológista irányzat a hajdani naturalisztikus, az élő szervezet analógiájára építő materiális organicista modellt kívánta elkerülni. A kollektív pszichológisták szerint a társadalmat „kollektív lélek” (Emile Durkheim), „néplélek” (Wilhelm Maximilien Wundt) vagy „töme glélek” (Gustave Le Bon) irányítja, és az egyéni lélekből nem magyarázhatók a társadalmi jelenségek. Az ezekre is támaszkodó *mitizált kollektivisztikus* felfogások azután rajtuk kívül alkalmilag hivatkozási alapot kerestek még akár Carl Gustav Jung „kollektív tudattalan” és „archetípus” fogalmaiban is. Mindenesetre a hagyományos nagy társadalmi szervezetek, mint például a pártok és a nemzetállamok felhasználták a különféle kollektivisztikus mitológiákat. Az ilyen törekvéseknek általánosabb társadalmi formája a fasizmus, a magát – az akkoriban sokak számára vonzónak hangzó – „szocializmus” megnevezéssel illető totalitárius államkapitalizmus²¹, valamint a fajelméletre alapozó náci („nemzetiszocialista”) totalitárius rendszer. Az általuk kreált kollektív identifikáció mitizált ideológiai keretbe illesztve igyekezett eltakarni, illetve semmibe venni vagy eltörölni az egyének közötti és a társadalmi rétegek, érdekcsoportok közötti eltéréseket, egyúttal törekedett felszámolni minden belső ellenállást. Korunk illiberális berendezkedései ennek a gyakorlatnak az örökösei enyhített változatban.

Az organicista szemlélet utódjaként a 20. század közepétől létrejött a *kibernetikai modell*, amely a társadalmat önszabályozó rendszerként, egységes totalitásként írta le.

20 Foucault 1990, 2000

21 Porosz 1990

E rendszer beprogramozott célja a bemenet és a kimenet közötti viszony optimalizálása, ami nem más, mint a teljesítőképesség. E felfogás szerint elviekben a rendszeren belüli minden esemény a rendszer egészének az állapotára vonatkozik, tehát vagy támogatja a rendszer megőrzését, vagy annak integrációja és hatékonysága ellen működik²².

Viszont a liberális jogállami demokráciák országaiban ténylegesen a konformitásnak az a különös változata jött létre, amelyben a fennálló hatalmi rend intézkedései elleni tiltakozás vagy lázadás egyet jelent a rendszer kondícióinak, működési feltételeinek, működési módjainak és autoritásainak a tudomásul vételével, elfogadásával. A tiltakozás korrekciót követel, ezzel azonban a játékszabályokat elfogadva tulajdonképpen a rendszer egészének a fennmaradását erősíti meg, és még az esetleges lázadások sem választanak más eszközrendszert, mint ami ellen láznak. Lényegében az látható, hogy a rendszerrel szembeni ellenállások a rendszer szabályozóivá alakultak át, a jogi fékek és ellensúlyok rendszerének a kiegészítő részévé váltak. Emellett ezekben a liberális demokráciákban a társadalmi aktorok csoport vagy társas identitásai ma már nem a máskülönben sokszínű érdekcsoportok valóságos empirikus társadalmi-gazdasági státusának egységesítő értékei, mert a politikai identifikációk gyakran pusztán biológiai adottságokra (nemi identitás, bőrszín, etnikai vagy/és vallási hovatartozás) építő, ideologikusan konstruált reprezentációinak a kifejeződése, partikuláris populista identitáspolitikák. Ami itt megmutatkozik, az a társadalom széttöredezése sok egymástól szeparált, mégis egyforma csoportra és mozgalomra, ezért ennyiben ez mégiscsak a társadalom *homogenizáló totalitása*.

Napjainkban a tradicionális azonosulás a státussal egyre kevésbé működőképes, helyét átveszi a *tömegidentitás*, amikor mindenki egyenként, külön-külön egyforma, és közben mindegyikük sajátos individuumnak képzei önmagát, az egyéni identitás a tömeghez tartozáson alapul. Ezáltal az individuális és a tömeg dualitása is megszűnik. Még ha az egyén saját egyéni hírnévre vágyik is, tulajdonképpen a többiekkel együtt olyan akar lenni, mint valamelyik híresség, olyan akar lenni, mint a hírességre vágyó többiek, közülük valóként szeretné elismertetni magát, és ezzel teljessé válik a konformizmusa. A személyes identitás ekkor már sem nem individuális, sem nem kollektív, hanem csupán a tömeg egyik eleme, a szerteszét szórt halom része.

Manapság a korábban viszonylag stabil rendszerek már az általános válság részeivé válnak, mint a család válsága, az iskola válsága vagy a nemzetállam válsága. Az identitás e képzetei jelen korunkban felbomlanak, az identitás új formája jön létre, amikor is az individuálist felváltja a *di-viduális*, az egyén „szerteszét osztott, szórt” lesz, így a szét-szórt egyén a végtelen változási folyamat elemi részévé válik²³. Amíg a zárt intézmények

22 Parsons 1954

23 Deleuze 1995

öntőformát alkalmaztak, addig újabban a kontrollt a piac mellett még a változás is biztosítja. A fegyelmező társadalmak autoritásai és előírásai helyébe az *online* világban új és szórt autoritásként a marketing és a digitális kódok, a jelszavak lépnek, melyek engedik vagy tiltják a hozzáférést egy adott tartalomhoz, mind ezáltal az emberek többé nem bezártak, hanem adósok, másoknak kiszolgáltatottak, lekötelezettek. Minthogy az átalakulás és az identitások változtatásának végtelen folyamata zajlik, ezért a kontroll a gyors változások miatt mindig rövid idejű, de folyamatos, mindenhol és mindenkor jelenlevő. A különböző területek közötti kószalásokkal a kontroll hullám természetű, a felhasználó tehát szörföl.

Jelen korunkban az identitások sajátos formái jönnek létre a *digitális identitás* révén. A digitális identitás olyan *online* vagy adatosított identitáslenyomat, amely a hálózati összekapcsoltság részévé válik, és a behálózottságában formálódik²⁴. Megkülönböztethető egyfelől a digitális identitás mint adatkezelési és informatikai fogalom, amely a digitálisan épülő adattestet azonosítja, másfelől mindaz, ami kapcsolatos az *online* „én” kódolt felépítésével, vagyis a személyes és a szakmai öndefiníciókkal, illetve a társas-társadalmi behálózottsággal az *online* színtereken.

A *kódolás* biometrikusan, viselkedésprofil alapján vagy más módon végzi az azonosítást azzal a céllal, hogy jogosultságokat rendeljen hozzá, hitelesítsen, lehetővé tegye a nyomon követést vagy éppen a viselkedés-előrejelzést. Mindez korlátozza a felhasználót saját adattestének a használatában, miközben az adatosított én önkontrollja megkehlhetetlenné vált a közigazgatásban, a kereskedelembe, a szolgáltatások igénybevétele közben, és valamennyi *online* aktivitás vagy digitális eszköz használata során. Összességében tehát az „én” egyre inkább egy *megfigyelő vagy felügyeleti társadalom* része, ahol a magánszféra, a személyhez fűződő jogok átértékelődnek. Mindemellett újrafogalmazódik, elhomályosodik a határ a személyes és a szakmai kapcsolatok, valamint a magánszféra és a nyilvánosságra tartozó információk között is.

A digitális identitás *kontrollja* szempontjából a felhasználók elsősorban az önkontroll szerepét és jelentőségét emelik ki, de e mellett különbségek is láthatók a délkelet-ázsiai régió és a közép/kelet-európai régiók felhasználóinak a viselkedésében.

A *délkelet-ázsiai* régió adatközlői alapvetően a reputációs és imázsépítési szempontokat határozták meg kontroll-lehetőségként. Kevésbé monitorozzák önmagukat, inkább aggodalom van bennük amiatt, hogy változó, mit vár el a nyilvánosság vagy a közösségi média közönsége. Azt is megfogalmazzák, hogy mások adnak nekik identitást azzal, hogy felcímkézik őket, mondanak róluk valamit, feltöltenek róluk képeket, és erre szerintük nem lehetnek igazán hatással. A fiatalabb generáció többségének védekezési mechanizmusa a *chat* vagy *messenger* használata, amivel legalább a szüleik, a főnökeik, a tanáraik

és a márkák kontrollját kikerülhetik. Ehhez kapcsolódóan szerintük a közösségi média gyakran a kötelezettségekről, a megfigyelésekről, az elvárásokról és a hirdetésekről szól. E régióban a digitális identitás menedzselésére a leggyakrabban alkalmazott metafora a „háztartás” volt, mondván, hogy ezt a feladatot olyan gyakran és alaposan kell elvégezni, mint a háztartási munkákat. A menedzselés során a leginkább a személyes hálózataikat kell karban tartani, amihez a szakember bevonása vagy a segítség magától értetődő.

A közép- és kelet-európai válaszadókat különösen az bosszantja, ha valamit nem tudnak kontroll alatt tartani. Így nem láthatják előre az *online* nyilvánosság következményeit, például a családtagok és a barátok előre ki nem számítható viselkedését, vagy a konkurencia mindenhol ott levő figyelmét és visszaéléseit. Itt a metaforák nagyobb számban jelennek meg, erősebben vizualizálnak, és érzelmileg is telítettebbek. Számukra a digitális identitás a legjellemzőbben a megfigyelést és a megfigyelhetőséget érzékeltető „Nagy Testvér”, de emellett olyannak is említik, mint ami kapcsolatokkal átszőtt „pókháló”, ami kényelmes és biztonságos „digitális fészek”, vagy ami a tulajdonos ellen is fordítható „fegyver”.

Voltaképpen tehát bármennyire is egyetemleges korjelenség a digitális identitás, azért az identitás megélése és a kontroll kérdéseiben a kulturális különbségek még e téren is tetten érhetők. Persze az eltérő kulturális normák szerinti különbségeket az individuális identitás és a kollektív identitás vonatkozásában már korábban is megfogalmazták. Eszerint a nyugati kultúrák az egyének elkülönülését emelik ki, az *autonóm és független* én ideálját hangsúlyozzák, míg a keleti vagy ázsiai kultúrák az egyének egymással levő kölcsönös függőségét tekintik normának²⁵. Ez utóbbi azt jelenti, hogy a társas harmónia, a kapcsolatok harmóniája a kollektivisták kultúrákban magasabb értéket képvisel, mint az egyéni autonómia.

E kulturális eltérések egyik illusztrálásaként említhető, hogy a hagyományokra támaszkodó társadalmakban az az egyén egészséges, aki az interperszonális kölcsönös függőségre, a jelenlevő empatikus és harmonikus társas kapcsolatokra helyezi a hangsúlyt. Lényeges elem a családtag bevonása a gyógyeljárásba, hiszen az egyes emberek megbetegedése egyúttal a közösség betegsége is, és ezért is végzik a gyógyításokat gyakran a beteg szociális közösségének a nyilvánossága előtt, így valójában a gyógyulás egyben mind-egyikük megtisztulása is. Ez látszik akkor is, amikor a szocialitás a terápia kezdetétől a végéig jelenlevő meghatározó feltételként található meg. A buddhista hagyományban a terápia kereteit gyakran valamilyen közösségek nyújtják, legyenek azok akár a világiak laikus társas csoportjai, mint például a család vagy a faluközösség, avagy a Tant követők világi, illetve szerzetesi Gyülekezetei. Így például Srí Lankán a *tovil* nevű gyógyító rituálé olyan exorcizmus, amelynek terápiás formája ténylegesen a pszichodráma.

25 Markus – Kitayama 1991; Fiske et al. 2003

A pszichodramában a *tovil* cselekvési területét a gyógyító, a páciens és a közönség interakciója alakítja, és a spontán interakciókban és cselekvésekben néha a páciens, néha a gyógyító egy bizonyos démon szerepét veszi fel, és néha a jelenlevő közösség egy tagja transzba esik²⁶.

A kelet-ázsiai társadalmakban az egyének hagyományaik szerint önmagukat a leginkább a társas kapcsolataikkal levő kölcsönös függésben, az aktuális viszonylatrendszerükön belül értelmezik. Ennek egyik további jellemző példája a japán *amae* kapcsolat. Az *amae* japán szó az egyénnek azt a szükségletét fejezi ki, hogy függeni akar a másiktól, és számít a teljes elfogadásra, az odafigyelésre, a gondoskodásra, a gyöngéd szeretetre. Ilyen kapcsolat lehet a barátok, a férj és a feleség, a munkaadó és a beosztott között. Ennek a szemléletnek a gyakorlata az is, amikor a japán kórházak a nem pszichiátriai betegek esetében is megkívánják valamely családtag jelenlétét, aki a beteggel tölt lényegében minden percet²⁷.

3.2. A Buddha az identitásról

A Buddha mindenekelőtt az identitás vallási-metafizikai elméleteivel találkozott, amelyek egyben a társadalmi vonatkozásokat is teljességgel áthatják. Ennélfogva amikor a Buddha az általános metafizikai elméleteket és azok metafizikai identitásait elveti, akkor ezzel együtt a társadalomfilozófiai nézeteiket és a szubsztanciális értelemben vett társadalmi identításokat is elutasítja, de fordítva is így van, nála a bráhmanikus ideológia társadalomszemléletének a bírálata egyben a szubsztanciális identítások kritikája is. Legfőbb vitapartnere a védikus hagyomány, melyben az identitás kérdése a metafizikai szintről közvetlenül áttevődik az egyéni és a társadalmi színterekre.

A védikus hagyomány és a hindu nézetek alapgondolata az univerzális végső transzcendenciával (*ātman*, *Brahman*) levő azonosság (*tanmaya*). Ez a kifejezés és tartalmának metaforikus leírása már az *Upanisad*okban is több helyen előfordul, így egy helyen az *ātman*t nyílhoz hasonlítják, amelynek célja a *Brahman*, akibe behatolva eggyé válik vele (Muṇḍ. Up. II, 2, 4). Éppígy, aki a *Brahmant* ismeri, az eggyé válik vele és halhatatlanná lesz (Śveta V, 6). Vele azonos a halhatatlan Úr (*īśa*), aki uralja, birtokolja, kormányozza (*īśa*) a világot (Śveta VI, 17). Itt a *Brahmannal* levő azonosságra is utaló *īśa* szó egyszerre jelenti az uralást, a birtoklást, a kormányzást, ami persze egyben az *ātman*-nak is jellegzetessége, hiszen az *ātman* és a *Brahman* azonosak. Ezért tehát világosan kijelenthető, hogy „a Lélek a létezők halhatatlan belső vezetője” (*eṣa ta ātmāntaryāmy amṛtaḥ*) (Bṛhad. Up. III. 7, 3).

26 Porosz 2021

27 Fülöp 2004

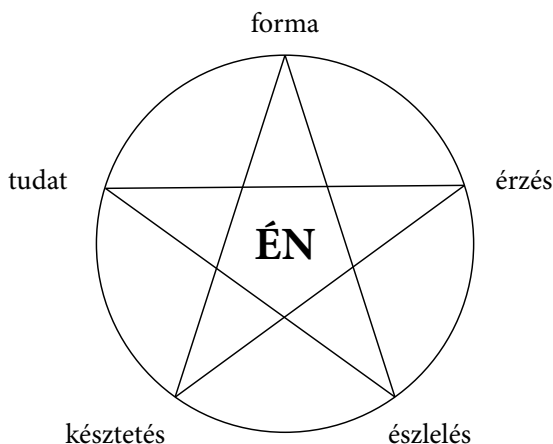
Mindezzel szemben a Buddha és a buddhizmus a nem-azonosság (*atammaya*; *atan-maya*) elvét képviseli. E terminus szó szerinti jelentése „nem abból készült; nem abból álló; azzal nem azonos” (*a-tad-maya*), és ennyiben nem csupán a szubsztancianélküli „önmagátlanság” (*anattā*; *anātman*) szinonimája, hiszen a Buddha e tartalmakat együttesen is magában foglaló „nem valamilyen” (*akiñcana*) kifejezést is igen gyakran a nem-identitás értelmében alkalmazta. Igaz, az *akiñcana* az előbbi „tulajdonság nélküli” jelentésen túl a „tulajdon nélküli”, a „semmit sem birtokolni, semmivel sem rendelkezni” értelmet is hordozza, azonban a Buddha szerint e jelentések szervesen összefüggnek. Ennek alapja az egyes egyedi létezőkben levő végső lényegiség fent említett azon koncepciója, amely úgy véli, hogy ezek az egyediek (1) az univerzális szubsztanciában találják meg a saját egyéni *identitásukat*; (2) ez a végső lényegiség az ő valódi birtokos alanyuk, a *birtokosuk*; és (3) ez az ő működtetőjük, belső *irányítójuk*, a róluk rendelkező, vagyis az, aki kontrollt gyakorol fölöttük. Minthogy e három aspektus egymástól elválaszthatatlan, ezért ezek közül bármelyik bírálata vagy elvetése egyúttal a másik kettő elvetését is magában foglalja²⁸.

A Buddha szerint az egyének saját személyes identitásának része szokásosan a birtoklási vágy, a ragaszkodás a külső és a belső dolgokhoz, ami a legkülönbözőbb módokon fejeződik ki, és melyek közül a legfontosabbaknak a következőket említette (DN 15; SN 12, 2; AN 5, 254):

- (1) a világgal (*loka*) azonosulás
- (2) a személyiség (*khandha*) testi és mentális vonásaival, illetve egységükkel azonosulás
- (3) az érzékiséghez (*kāma*), tehát az érzékszervi tapasztaláshoz ragaszkodás
- (4) az érzékelés tárgyaihoz (*ārammaṇa*, *ālambana*) ragaszkodás
- (5) az önmagam (*attā*) nézetéhez ragaszkodás
- (6) általában is a nézetekkel (*diṭṭhi*), a vélekedésekkel azonosulás
- (7) a meditatív elmélyedés (*jhāna*) élményei során elért szintekkel azonosulás
- (8) a lakóhely (*āvāsa*) iránti kötődés
- (9) a család (*kula*) iránti kötődés
- (10) a vagyon (*lābha*) iránti kötődés
- (11) a Buddha tanai (*dhamma*) iránti kötődés
- (12) az elismerés (*vaṇṇa*) iránti kötődés
- (13) a szabályokba és a szertartásokba csimpaszkodás (*sīlabbata-parāmāsa*)
- (14) a társadalmi státushoz ragaszkodás.

(1) Az *Upanisadok* gondolataira reagálva a Buddha egy beszédében a téves nézetek között említi azt a felfogást, amely szerint „a világ azonos az Énnel (*attā*), halálom után állandó, változatlan, örök, nem változó leszek, így örökké fennmaradok” (*so loko so attā, so pecca bhavissāmi: nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo, sassatisamari tatheva ṭhassāmi*), és emiatt az illető azonosnak véli magát vele, mondván, hogy „ez az enyém, ez én vagyok, ez az én énem” (*etaṃ mama, eso ’ham asmi, eso me attā*) (MN 22/i, 135-36). Ezzel az elmélettel a Buddha nem pusztán szokásosan az *anattā* felfogását és az identitás képzetének elvetését („az nem Én vagyok” stb.) állítja szembe, hanem az identitás igényét olykor kifigurázva állapítja meg, hogy az e nézetet tanítók ugyan szeretnének azonosulni a végső Brahmával, ám őt soha nem látták személyesen szemtől szembe, ezért aztán hogyan is egyesülhetnének vele (DN 13).

(2) A „szenvedés” vagy „elégtelenség” (*dukkha*) a legáltalánosabb megfogalmazásban nem más, mint az öt halmaz által előidézett ragaszkodás (SN 56, 11). Bármilyennek is tapasztaljuk magunkat, a személyiségünk reprezentációjának alapul szolgáló öt halmaz (*khandha*) – tehát az anyagi forma (*rūpa*) avagy az érzékelő testiség; az érzéki benyomásból eredő kellemes, kellemetlen vagy semleges érzés (*vedanā*); az ezekre a benyomásokra ráépülő, azt képzeti és fogalmi asszociációkkal kiterjesztő észlelés (*saññā*); a mindehhez hozzákötő késztetések (*saṅkhāra*); és a mindezekre vonatkozó tudatosság (*viññāṇa*) – egyikére sem mondható, hogy annak birtokosa vagyok, az az enyém, vagy az Én vagyok, az az Énem. Ennek belátása azért felszabadító erejű, mert a mindennapi életünk éppen ezen identifikációkba rögzültségek miatt válik a szenvedéseink terepévé.



Az érzékelés folyamatának ezek a fázisai egymásra rakódó rétegek, amelyek eltérő működési mechanizmusai a hétköznapiak során sematizálódnak, automatikussá válnak, az egyének élete során egyszerre vannak jelen és egymással kölcsönös meghatározottsági

viszonyban állnak, ezzel az állandóságuk képzeje jön létre, és emiatt megteremtik a feltételeket annak, hogy az átlagemberek számára az ön-azonosság és a személyes folytonosság élményét adják, tehát így azonosulni lehessen velük, vagyis az identifikációk színtereivé válnak²⁹.

(3) – (4) – (5) Az érzékelés alapjai (*āyatana*) sematikusán valamennyi érzékszervre érvényesen az „érzékszerv – érzékelés tárgya – érzékelési tudatosság” hármasát jelentik, tehát például a szem, a forma, a látástudatosság, vagy a fül, a hang és a hallástudatosság stb. Aki megfelelően gyakorol, annál egy tárgy látásakor, hallásakor, szaglásakor, tapintásakor és ízlelésekor nem keletkezik ragaszkodás az érzékelt tárgyhoz (DN 2; AN 4, 14).

Mindezek mellett a Buddha elutasította azt a feltételezést is, mely az érzékelés valamennyi alapját a személyes identitás támaszainak tekinti, vagy úgy véli, hogy ezek azonosak valamiféle metafizikai szubjektummal (*attā*), Én-nel (MN 148). A Buddha általánosabban is egyértelművé teszi, hogy valamennyi *attā*-ról szóló nézet követőjét bánat, szomorúság, szenvedés éri (MN 22). Az egyéneknek a felületes benyomásokból adódó azonosulási, birtoklási és irányítói élményei csupán a valóságnak nem megfelelő elméletek gyártásához nyújtanak adalékot.

(6) A Buddha szerint tehát nem csupán a személyes empirikus tapasztalatokkal levő azonosulástól kell megszabadulni, de ez az elméletek terén is érvényes, mivel a tudás igazi mestere még a saját nézeteivel és vélekedéseivel sem azonosul (*na hi tammaya*), emiatt ő nem is öntelt (Snv. 846). Ezért el kell vetni e korlátolt gondolkodást, vagyis a pusztán az egyéni tapasztalatokhoz és nézetekhez ragaszkodást (Snv. 796-803), mivel a saját állásponttól sohasem úgy látják a valóságot, amint az van, hiszen a saját nézetét nem képes meghaladni a vágyat követő, a kedvelthez ragaszkodó (Snv. 781).

(7) A nem-identifikáció kapcsán a Buddha kifejtésében az igaz ember a nem-azonosulást az elmélyedés (*jhāna*) mind a nyolc fokának elérésekor is alkalmazza, hiszen az identifikáció csak egy képzet, ezért mindegyik fok kapcsán újra és újra arra hívja fel a figyelmet, hogy „bárhogyan is gondolják, a tények mindig mások” (*yena yena hi maññanti, tato tam hoti aññathā*) (MN 113/iii, 43-45). Mindez még az elmélyedés „semmilyenesség” (*ākiñcañña*) fokára is vonatkozik, miközben azért a nem valamilyennek (*akiñcana*) lenni célkitűzése ennél jóval tágabb, és mindenféle dolog birtoklását és a fölöttük gyakorolt kontrollt is érinti. Mi több, e szemlélet a legkevésbé sem az egykedvűség viszonyulása a világ dolgaihoz, mert a Buddha még az egykedvűséggel (*upekkhā*) levő nem-azonosulást is javasolja, annak feladását, meghaladását is kívánatosnak tartja (MN 137).

A Buddha ezenkívül a nirvánának az egyik változatában is meglátta a ragaszkodás hatását, ugyanis kétféle nirvánáról szólt, a maradékos, és a maradék nélküli nirvánáról. A maradékos esetében az önmagam tévképzetét alkotó halmazokhoz (*khandha*)

ragaszkodás (*upādi*) hatásának a maradéka (*sa-upādi-sesa*) még jelen van, a maradék nélküliben (*an-upādi-sesa*) pedig már sincsen jelen (MN 105; It 44). Így tehát a végső nirvána nem is más, mint semmivel sem rendelkezni, semmibe sem beleragadni, semmivel sem azonosulni.

(8) – (13) A Buddha a szerzetesek és a komolyabban törekvő világiak számára a hétköznapi szokványos identitásaikhoz kötődésük eloldását, elengedését javasolta. Ezek közé számította a lakóhely, a család, a vagyon és az elismerés iránti ragaszkodásokat vagy kötődéseket, sőt, e személyes vonatkozásokon túl a közösségi szintet is érintve, béklyónak tekintette a szabályokba és a szertartásokba kapaszkodást is. Mindez azért nem elég, mivel a tanok doktrínává válása is egyfajta beleragadással, nézetté merevedéssel járhat, ezért a Buddha a saját tanai (*dhamma*) iránti kötődéstől is óvott (AN 5, 254). Ez érthető, hiszen a Buddha negatív ontológiája nem is képes önálló elméletté, pláne filozófiává válni, mivel a fogalmak tárgyiasító, dologiasító voltát kritizálja, így a szavak sem valók másra, mint hogy használatuk után eldobjuk azokat, és végezzük a gyakorlatokat³⁰. Magyarán, ha a törekvő kezdetben fel is vállalja a Buddha igaz nézetét (*sammā-dīṭṭhi*) például az állandótlanságról, akkor azt – úgymond ennek jegyében – nem változtatja meg egy másik nézetté, mondjuk az állandóság nézetévé, hanem a gyakorlása során előrehaladva megszabadul a nézetek béklyójától, és megvilágosodáskor már nincsenek „nézetei”, a tudatállapota pedig magától értetődően amúgy is folytonosan változik.

(14) A társadalmi státushoz ragaszkodás feladását elsőként két történet is illusztrálhatja. Egy alkalommal a korábban tűzázdozatot bemutató bráhmin Szundarikabháradvászsa azt kérdezte a kopaszra borotvált, és a társadalmi hovatartozását illetően a számára nem beazonosítható Buddhától, hogy ő milyen születésű, vagyis milyen társadalmi származású? A Buddha kijelenti magáról: „Nem vagyok sem bráhmin, sem herceg, sem köznép, sem semmi más egyéb; megértve az átlagember nemzetségét (*gotta*), nem valamilyenként (*akiñcana*) megfontolva járok a világban” (*Na brāhmaṇo no’mhi na rājaputto, na vessāyano uda koci no’mhi, gottam pariññāya puthujjanānam, akiñcano manta carāmi loke*) (Snp v. 455).

Más alkalommal két ifjú bráhmin azon kérdésére, hogy mi által lesz valaki „igazi” bráhmin, a Buddha válasza egyebek mellett a következőket tartalmazza: „Aki elhagyta az emberi béklyót, meghaladta az égi béklyót, és minden béklyót eloldott, azt nevezem én bráhminnak” (*Hitvā mānusakam yogam dibbam yogam upaccagā, sabbayogavisaṃyuttam tamaham brūmi brāhmaṇam*) (Snp v. 641). Illetve: „Aki számára előbb, után és középen [jelenben] nincsen valami, ezt a kötelék nélküli nem valamilyent nevezem én bráhminnak” (*Yassa pure ca pacchā ca majjhe ca natthi kiñcanam, akiñcanam anādānam tamaham brūmi brāhmaṇam*) (Snp v. 645).

Mindezt egy hasonlat foglalja össze, amely szerint amiként a folyók is a nagy óceánba torkollanak, így ezzel megszűnik a korábbi elnevezésük, és egyszerűen csak egyetlen nagy óceánnak hívják őket, nos, ugyanígy a Buddha tanításait követők, az otthontalanságba vonult szerzetesek is feladják a korábbi társadalmi identitásukat, immár nem nemesek, nem bráhminok, nem köznép és nem szolgák, hanem elhagyják a korábbi nevüket és nemzetségüket, és egyszerűen csak szerzetesek a Szakja-fiak között (AN 8, 19).

A fentiekből az látszik, hogy noha a Buddha követője szerzetessé válva feladja a korábbi személyes és szociális identitásait, de eközben ezzel egyúttal egy új, egy a korábbiaktól eltérő érték és eszmény gyakorlóinak a közösségi tagjává válik. Erre tekintettel érdemes megvizsgálni, hogy ez miként egyeztethető össze „Az egész világban identifikáció nélkül leszek” fogalmával, illetve egyáltalán, milyen megfontolásai voltak a Buddhának a szociális identitás kérdése kapcsán.

3.3. A Buddha a szociális identitásról

A Buddha álláspontjának felvázolása korának valós szociális identitásairól csupán egy utólagos rekonstrukció eredménye lehet, melynek során elsőként is felidézhető az a hármas tagolás, amelyet a Buddha a társadalmi cselekvések szintjeiről, illetve az empirikusan tényleges státus megéléséről kifejtett. Eszerint a társadalom alapsejtjétől, tehát a mikro szintű háztartástól a makro szintű társadalmiságig és a politikai hatalom működéséig megkülönböztethető a pusztán anyagi szint, az anyagi és a szellemi-erkölcsi szint, valamint a tisztán erkölcsi-eszmei szint.

E szintek mindegyik esetben definiálják az egyes egyének *szociális identitását*, vagyis azt, mely tényezőben találják meg az adott közösséghez tartozásuk esszenciális összekötő erejét. Ehhez kapcsolódóan mindegyik esetben az is meghatározható, hogy a döntések meghozatalakor a közösségben mi tekinthető a cselekvések döntő *vezérelvének*, illetve azt ki képviseli. Végezetül meglátható az is, milyen módozatai vannak a saját társas identitásukhoz *viszonyulásnak*, azt milyennek élik meg, miként kezelik.

A társas közösség a Buddhánál kiindulópontként a háztartás, de persze a politikai berendezkedés és a szerzetesi közösségek azonos, a nemzetségi-törzsi (*gaṇa-saṅgha*) hagyomány szerveződési modelljére építő, decentralizált struktúrájú testületeit is ide számíthatjuk.

3.3.1. A háztartás

A háztartás esetében látható volt, hogy miközben az e hálózatba tartozókat összeköti a kölcsönös kötelezettségek gyakorlása, mégis hierarchikusan elkülöníthető a szolgák vagy bér munkások *foglalkozás* szerinti szintje, a gazdálkodás *családi* szintje a rokonokkal, a barátokkal és a nevelőkkel, és nem utolsó sorban a mindezen csoportközösségek fölött álló remeték és papok *erkölcsi-eszmei* szintje.

Természetesen a bér munkásoknak is vannak rokonai és barátai, valamint a házigazda is űz egy bizonyos foglalkozást (pl. tulajdonos, munkáltató, földművelő, állattenyésztő, befektető, kereskedő), de a foglalkoztatott bér munkások és a házicselések (*dāsa*) szintjétől annyiban különbözik a házigazda szintje, hogy ő azoknak az ura, munkáltatója, míg ők úgymond csupán a megélhetéssel törődnek. A házigazda a remetékkel (*samaṇa*) és a papokkal (*brāhmaṇa*) azért nincsen azonos szinten, mert őket világiként gazdaságilag eltartja, így ők nem a megélhetéssel, hanem a túlvilági spiritualitással törődnek. Ennélfogva e megközelítésben a pusztá gazdasági szintet a munkák (*kamma*), a foglalkozások, mesterségek (*sippa*) képviselik, a csupán erkölcsi-eszmei szint a remeték és a papok sajátja, míg a házigazda kettős rendszerben él, hiszen egyfelől gazdasági tevékenységet végez, másfelől az erkölcsi értékekre is messzemenően támaszkodik és azt maga is támogatja.

E gondolatok időbeni kiterjesztéssel is megfogalmazódtak. Eszerint a családfő *jelenlegi* világi jólétéhez és boldogságához négy dolog vezet (AN 8, 54). Az első a létfenntartását biztosító munkájában – legyen az akár földműves, kereskedő, állattenyésztő, íjász, királyi szolgálattevő vagy más egyéb foglalkozás – ügyes és szorgalmas, valamint ismeri a munka elvégzéséhez szükséges megfelelő módszereket és eszközöket. A második a megszerzett vagyon védelme a királyoktól, a rablóktól, a tűztől, a víztől és a rossz szándékú örökösöktől. A harmadik a segítő jó barát társasága, akinek sajátja a bizalom, az erkölcs, a nagylelkűség és a bölcsesség, a házigazdával ezekről társalog és ezekre ösztönzi őt. A negyedik a mértékletes, kiegyensúlyozott életvitel, amikor is a bevételei és a kiadásai terén nem túlságosan tékozló, pazarló, de nem is túl szegényes, szűkölködő. Ezzel egyben elkerüli az emberek szemrehányását is, hiszen amennyiben a bevételei csekélyek, és mégis túlzottan költekeznek, akkor mások szerint ő elfecséreli a vagyonát, ellenben ha a bevételei bőségesek, de mégis nyomorog, akkor mások szerint úgymond halálra éhezeti magát.

Máskülönben a Buddha okos gazdálkodásnak azt tekintette, ha a tulajdon egynegyedét a fogyasztásra, az élvezetekre fordítják, a felét a működés fenntartására költik, és a maradék egynegyedét félreteszik tartaléknak (DN 31). Ekkor a tulajdon megfelelő használata nem csupán önmaga örömének és elégedettségének a forrása, hanem egyúttal a családtagok támasztéka, a barátok megsegítése, valamint felajánlás, adomány a remetéknek és

a papoknak (AN 5, 41). Ezzel összhangban vannak a házigazda csak nehezen teljesíthető kívánságai és vágyai, melyek a javak becsületes megszerzése, ennek megléte után a jóhír elnyerése önmagának, a rokonainak és a tanítóknak, majd végül a hosszú élet kívánása, és persze a kedvezőbb jövőbeli újraszületés óhajtása (AN 4, 61).

A Buddha szerint a házigazda *jövőbeli* életben levő jóléthez és boldogsághoz négy dolog vezet, a bizalom, az erkölcs, a nagylelkűség és a bölcsesség (AN 8, 54). Ehhez hasonló álláspontot tükröz az a véleménye, mely szerint a legjobb tulajdon a bizalom, a legnagyobb boldogság a *dhamma*, a legédesebb íz az igazság, a legjobb élet a bölcsesség (SN 10, 12).

Mindezen megfogalmazásokban az első szint identitását a gazdasági jólét adja, aminek alapja a *munka* és a *vagyon*, a második szint identitása az élet minőségének a javítása, a jól-lét, amihez támasztékot nyújt a megfelelő *közösség*, tehát a segítő jó barát, valamint a mértékletes életmód, míg a harmadik szintre pedig a *bizalom*, az *erkölcs*, a *nagylelkűség* és a *bölcsesség* felvállalása vezet.

3.3.2. A hatalomgyakorlás

Amint fentebb már kiderült, alapvetően ugyanezt a struktúrát képezi le a hatalomgyakorlás három szintje is. Annak alapjaként szerepelt a *gazdaság* (drágakő, asszony, házigazda), a politikai uralom eszközeként az erőszakmentes államirányítás, az *erő* (ló, elefánt, kormányzó) és fölöttük állt a bölcsek által képviselt *erkölcs* és a spirituális értékek (kerék, *dhamma*).

A politikai hatalom autoritása a létének legitimitásán és a működésének legitimitásán alapszik. A Buddha által eszményinek elképzelt helyzetben ez az autoritás nem személyes autoritárság, nem önkényes parancsuralmiság, amit éppen legitimitásának a forrásai biztosítanak. Eszerint a király utasításai nem a saját kedve szerint történnek, hanem a bölcsek útmutatásait követve a *dhamma* vezérli a tetteit az egyetemes erkölcsi értékek és normák érvényesülésének a biztosításával, és mindebből ered a jog és a törvények tekintélye is. Így a politikai hatalom létének legitimitását a „kerék” (*cakka* = *dhamma*) adja, ennyiben ennek az általános törvényszerűségei készen kapott adottságot jelentenek, amit el kell fogadni. A bráhmanikus ideológiától eltérően ez az adottság nem határoz meg egy eleve elrendelt statikus organikus társadalmi struktúrát, nem minősíti változtathatatlan pusztá adottságnak a társadalmi státusokat, az egyes egyének funkcióit és társadalmi kötelezettségeit.

Az ebben az értelemben vett, tehát a *dhamma* által *adottságként* érvényesülő státus mellett a politikai irányítás legitimitáshoz hozzájárul a *konszenzussal létrehozott* státus is. Ennek szerepére és jelentőségére utalt a Buddha akkor, amikor a társadalmi rendek

és az állam létrejöttét – ugyan egy eredetmítosz kereteibe illesztve – egy eleve már közösségi formában működő társas viszonyon belül megkötött „társadalmi szerződésen” alapulónak tekintette, vagy amikor a köztársasági államforma kapcsán a közös döntések és az egyetértés fontosságát emelte ki, illetve amikor a királyok tanácsnokait említette. Sőt, szükségesnek gondolta a királyi szolgálattevők (miniszterek, kincstárnokok, örök, ajtónállók, mantra recitálók) véleményének a megkérdezését is.

A Buddha szerint a jó király avagy Tan-király mindig biztosítja a rászorultak ellátását, és folytonosan – még válságos körülmények közepette is – konszenzusra törekszik. Így egy példázat szerint a rablók által kifosztott országban, a romlásnak indult gazdasági helyzetben a jó vezető megkezdí az erőforrások újraelosztását, aminek kivitelezéséhez egyeztet az önérdék és a társadalmi érdekek között (DN 5). Elveti az adók kivetését, mert ezzel csak ellenségeket szerez, elutasítja az erőszakos behajtás alkalmazását is, így első lépésként a kincstárból vetőmagot ad a földművelőknek, takarmányt szolgáltat az állattenyésztőknek, tőkét juttat a kereskedők számára és bért oszt a munkásoknak. Mivel ennek nyomán a gazdasági élet növekedésnek indul, a vagyonos szociális partnereit (nemesekek, papok, házigazdák és tanácsnokok) összehívja és adományokat kér tőlük, míg a kevésbé vagyonos szolgálattevők megtehetik, hogy csak akkor adnak, ha ezt ők maguk akarják. Miután ez a köztelherviselés – mondhatni progresszív adóztatás – a gazdasági és a társadalmi életet ily módon stabilizálta, már az egyszerűbb adományok és az erkölcsi előírások betartása válik prioritássá, noha ténylegesen az egész eddigi folyamat is már elve a *dhamma* szellemiségében zajlott. Megtörténik tehát a váltás a jóléttől a jól-lét felé és aztán út vezet a spiritualitás felé.

Az ezekből adódó következtetés szerint tehát a konszenzusos státusz a szociális partnerek által kontraktussal választva születik. Tulajdonképpen így a politikai hatalom működésének legitimitását az erkölcsi értékek betartása és az általános törvényszerűségek érvényre jutásának a megőrzése, a gyakori tanácskozások és az erőszakmentesség biztosítja.

3.3.3. A szerzetesek közössége

Speciális helyzetben van a Buddha által alapított szerzetesi közösség, amely önmagában tisztán a harmadik szintet jeleníti meg. A fentiek szellemében e körön belül a Buddha a *dhamma* autoritása, az általános értékek őrzője, és nem kitalálója, ilyen értelemben a közösség fegyelmi szabályai is a *dhamma* autoritásán alapulnak, és nem egyszerűen pusztán általános erkölcsi normák, magatartási előírások. Ily módon a *dhamma* egyfelől a kollektív identitás fenntartója, másfelől ezen keresztül az egyéni tettek őrzője is. Ugyanakkor aki szerzetessé lesz, az legalábbis elviekben nem valamely külső előírás tiltó kényszerének engedelmeskedik, amikor önként maga vállalja, hogy tartózkodik az élőlények

megölésétől, a nem adott elvételétől stb., vagyis ekkor az egyének belsővé tett erkölcsös-sége vezet a társas viszonyhoz. A decentralizált kiscsoportokból álló Gyülekezetben az egyes alkalmi döntések jó esetben egyébként is valamennyi tag jelenlétével történnek, így a tagok közvetlenül felelősek a közösség konszenzussal létrehozott státusáért, amely státus – végső soron mint *dhamma* – meghatározza a tagok viselkedését.

A Buddha által oly sokszor emlegetett *dhamma* fogalma számos eltérő, de egymással mégis szoros kapcsolatban levő jelentést takar. Mindenekelőtt általánosságban vonatkozik mindarra, ami valóságos, vagyis a késztetettségekből álló (*saṅkhata*) létforgatag (*saṃsāra*) összes jelensége és a nem késztetett (*asaṅkhata*) kialakulás (*nibbāna*) közös elnevezése. Konkrétabb használatában a leginkább a következő jelentései fordulnak elő: valóságos, valóságnak megfelelő, a valóság természetét bemutató Tan, világrend, természeti jelenség, való igaz, betartani való törvény, jog, igazságosság, tisztességes-ség, megtenni való, helyénvaló, üdvös erkölcsi érték, erkölcsösség, követni való erkölcsi előírások és szabályok, minőség, tulajdonság, tudati esemény, tudattartalom, érték, esz-me, elv³¹. Tartalmilag lefedheti még azt a szemléletet, amely a valóságot nem autonóm dolgokként értelmezi, vagyis a valóság eseményeit egymással függő viszonylatban, egymástól függő keletkezésben (*paṭiccasamuppāda*) avagy feltételezettségi (*idappaccayatā*) viszonyban látja. A függő keletkezés és a feltételezettség elve szerint valamely tényező létehez egy feltétel vagy feltételek csoportja szükséges, így valamennyi tényező és esemény egy vagy több másik által feltételezett. A valóságnak ezt a feltételezettségi állapotát vagy státuszát (*thāna*) a Buddha általános törvényszerűségként azzal jellemezte, hogy „ha ez/az létezik, akkor az/ez keletkezik, ha ez/az nem létezik, akkor az/ez sem létezik, annak megszűntével az/ez is megszűnik” (*imasmim sati idam hoti, imassuppādā idam uppajjati, imasmim asati idam na hoti, imassa nirodhā idam nirujjhati.*) (MN 38/i, 262-263).

A *dhamma* mint általános törvényszerűség ezen túlmenően utal a valóság három ismeretőjegyére, mondván, hogy „mindig megmarad azon állapot, a valóság azon megalapozása, a valóság azon szabályszerűsége” (*thitāva sā dhātu dhammatthitatā dhammaniyāmatā*), hogy „minden késztetett állandótlan..., minden késztetett elégtelen-szenvedő..., minden valóságos önmagátlan” (*sabbe saṅkhārā aniccā..., sabbe saṅkhārā dukkhā..., sabbe dhammā anattā*) (AN 3, 136/i, 286).

A Buddha etikája elválaszthatatlan a valóságértelmezésétől, így az egyfajta *ontoetika*. Felfogásában az erkölcsi értékeknek mindig összhangban kellene lenniük a valóság természetével, törvényszerűségeivel, azonban a Buddha által képviselt általános erkölcsi értékek a legkevésbé sem metafizikai jellegűek. Nála nincsenek abszolút érvényű értékek, számára nincsen abszolút erkölcs. A Buddha az erkölcsi értékeket mindig

konkrét mivoltukban, gyakorlati oldalról és differenciáltan kezeli. Megkülönbözteti az e világi erkölcsöt és az azon túli erkölcsöt. Az e világban belül nem kárhoztatja az egyéni érdek érvényesülését, hanem egyaránt fontosnak tartja a vagyon és az érzéki örömek meglétét, a jólétet, valamint ezen is túl a közösségi erkölcsi értékek érvényesülését és a megfelelő életmódot, vagyis a jólétet is. A Buddha tehát az erkölcsöt az individuális korlátozottság szintjét meghaladó, felszabadító potencialitásként, a felébredettség érvényesülési lehetőségeként is kezeli. Ez korántsem magától értetődő, hiszen Nyugaton az az általános szemlélet, amely szerint az erkölcs az egyén szélsőséges túlzásait féken tartó korlátozás. A Buddha viszont a szenvedéstől megszabadító gyakorlatok erkölcsi belsővé tételét, a megfelelő belső motiváció kialakítását emelte ki és helyezte előtérbe.

Mindebből következően a *dhamma* egyetemes törvényszerűségként és a vele összhangban levő erkölcsi törvényszerűségként együttesen az általánosságban követendő érték, amelyhez igazodás több szinten és többféleképpen is lehetséges. E szintek a még meg nem világosodottak esetében az identitáshoz viszonyulásnál leírtak szerint történhetnek, míg a megvilágosodott esetében a *dhamma* követése már a minden identitástól eloldódás szinonimája, a nem identitás szintje.

Mindennek értelmében a megvilágosodott és a még meg nem világosodott „Szakja-fiak” eszmei- és értékközösségének társas identitása aszerint eltérő, hogy létezik-e a ragaszkodás ehhez az identitáshoz, illetve az illető rendelkezik-e még a tudat bármilyen támaszával, így például akár még a megszabadult (*vimutta*) tudat „semmi sincs itt” (*natthi kiñci*) élményét is támasznak tekinti-e (Snp vs. 1113-1115). A Buddha részéről ez az alapvető megkülönböztetés ugyanaz, mint ahogyan a személyes identitást is megítéli, vagyis még egy haladottabb gyakorló is ragaszkodhat az „én vagyok” álláspontjához, és ő ebből nem képes kilépni, míg ezzel szemben az „én” kifejezést egy megvilágosodott is használhatja a hétköznapiak során, de ennek kimondásakor jól tudja, hogy az „Én” mint változatlan szubsztanciális entitás nem létezik (DN 9).

Mindemellett az mindenképpen figyelemre méltó, hogy a „Szakja-fiak” közössége egy empirikusan valóban létező – bár speciális, de azért a társadalmiság más területén is érvényesülni képes elvek alapján működő – társasság, ellentétben a bráhmanikus identitás-képzet pusztán legitimációt erősítő ideológiai, szociológiailag nem valóságos eszményével. A Buddha a csupán ideologikus szociális identitás ideálját éppúgy a valóságtól elvonatkoztató absztrakciónak tekintette, mint ahogyan általában a metafizika kreált elvonatkoztatásait is szükségtelen túláltalánosításokként kezelte. Ennélfogva a nem-létező absztrakciókhoz ragaszkodást még súlyosabban a szenvedésekbe kötő tényezőnek tekintette, mint a valós identitásokba ragadást.

3.4. A deperszonalizáció és a kontroll

A Buddha és a buddhizmus felfogását csak felületesen ismerve, és a „deperszonalizáció” kifejezés jelentéseit félreértve e fogalom tartalma azonosnak tűnhet a buddhizmus „*anátman*” terminusával, amely a szubsztanciális „Én” létének tagadása, és az összes identitástól eloldódás megvalósítására utal, ennyiben már a megvilágosodás szinonimája is. Ezzel szemben a „deperszonalizáció” semmiképpen nem a „nem az enyém, nem-én vagyok, nem önmagam” formula megvalósítása.

A megvilágosodás – máskülönben boldogsággal is járó – nem-Én élménye egy újfajta személyi integráció, az ego-centrikusságtól mentes, vagyis immár *ex-centrikus integráció* vagy *kohézió* tapasztalata. A deperszonalizáció fogalma viszont úgy a klinikai, mint a szociálpszichológiai jelentéseiben tudatállapotként is, és élményként is éppenséggel az *anátman* kifejezéssel, a megvilágosodással ellentétes tartalmakat fejez ki.

Klinikailag a deperszonalizáció esetében az illető önmagát vagy a testét valótlannak érzi, esetleg önmagát a testén kívülinek vagy robotnak tapasztalja, a tudata és a teste hasadással különválik, ez tehát a tudat integráló képességének az igencsak kellemetlen működési zavara. A deperszonalizáció előfordulhat több mentális rendellenesség – például a skizofrénia, a pánik zavar – egyik tünetként, de nem feltétlenül mindig valamely „betegség” kísérője, mivel epizodikus élményként bekövetkezhet akár „egészséges” egyéneknél is, mondjuk alvásmegvonáskor vagy érzelmi stressz által kiváltott túlterheléskor.

A *szociális identitás elméleteiben* a deperszonalizáció kifejezés egyrészt arra utal, hogy a szerepek többsége elidegenedik, személytelenné, anonimé válik³². A fogalom másrészt annak leírására szolgál, hogyan történik az átváltás a személyes identitásról a kollektív identitásra. E váltás lényege az egyedi sajátosságok elhalványulása azáltal, hogy az egyén önmagát a csoport sajátosságainak sztereotip kifejezéseivel definiálja. Létrejön a kohezivitás, amint az egyének hasonlóságot tapasztalnak önmaguk és a csoporton belüli mások között, és mindez elősegíti a csoporton belüli konformitást és az együttműködések, a hasonló vagy azonos érdekeken alapuló célok elérését. A deperszonalizáció során az egyén elveszíti, feladja vagy legalábbis csökkenti személyes identitását, tehát másként szólva a saját viselkedése fölötti ellenőrzését³³.

Az identitás és az utóbbi értelemben vett deperszonalizáció kérdéseit összekapcsolja a *kontroll* témaköre. A kontroll gyakorlója lehet az „én”, lehet a hatalommal rendelkező „más” vagy „más”-ok, illetve valamilyen közösség, mint például egy „csoport” vagy „szervezet”³⁴. Az autonóm és független én ideálját követők a közvetlen személyes kontrollt részesítik előnyben, vagyis amikor a kontrollt maga az én gyakorolja. A személyközi

32 Erős 2001

33 Turner et al. 1987

34 Yamaguchi 2003

harmóniát nagyra értékelők az én egy ettől eltérő kontroll stratégiáját, a közvetett személyes kontrollt végzik, amikor az illető az események fölött gyakorolt tényleges saját befolyását elrejtí vagy kicsinek tünteteti fel, ezáltal a személyközi harmónia kisebb valószínűséggel bomlik meg. A személyes kontroll akadályba ütközése esetén a személyközi harmóniát az is biztosíthatja, hogy az egyén valaki más javára feladhatja a kontroll iránti igényét, így az ilyen *átruházott kontroll* alkalmával másvalaki gyakorolja a kontrollt az illető személy javára. Végezetül egy adott csoport közösségi kontrollal is biztosíthatja a személyközi harmóniát, miután az egyén önmagát a csoport tagjaként kategorizálja, és ezáltal a kontroll gyakorlója maga a csoport.

3.5. A Buddha a szociális kontrollról

3.5.1. A személyes kontroll

Az *identitás* már az antikvitástól kezdve *kifejezi a viselkedés fölötti ellenőrzés hatalmát* is³⁵. Ez megmutatkozik a védikus hagyományban, ahol az individuális létezők identitását adó univerzális szubsztanciális Lélek (*ātman*) nem passzív, hanem egy aktív, cselekvő ágens, „mindennek ura” (*sarveśvara*) (Māṇḍ. Up. VI.). A „Lélek a létezők halhatatlan belső vezetője” (*eṣa ta ātmāntaryāmy amṛtaḥ*), „az e világot, a túlvilágot és valamennyi lényt belülről vezérli” (*ya imam ca lokam param ca lokam sarvāni ca bhūtāny antaro yamayati*) (Bṛhad. Up. III. 7, 2). Valamely egyedi létező lényegisége az ő identitása, amely egyben annak a létezőnek a működését befolyásolja, kontrollálja. Ebben a szemléletben nemcsak az egyének személyes identitása rajtuk kívüli eredetű, mivel az végső soron a fölöttük álló transzcendens entitástól származik, hanem ennek következtében a viselkedésük irányítását, kontrollját is ez hivatott elvégezni. Amennyiben a hétköznapi életben az egyének ténylegesen nem követik ezt, az az egyediségét túlhangsúlyozó korlátolt *ego* reakcióiból adódik, amit fel kell számolni, és az identitást meg a kontrollt a transzcendens entitáshoz (*ātman* avagy *Brahman*) kell mintegy visszahelyezni, vagyis vele kell eggyé válni.

Mindezzel szemben a Buddha úgy gondolja, hogy az identitások szenvedéshez vezetnek, nem hiába ismételteti oly gyakran a „nem én vagyok” formulát, ezért mindenféle identitástól meg kell szabadulni a szenvedés valamennyi formájától való mentesülés érdekében, és csak ezáltal érhető el a nirvána. A Buddha szerint a ragaszkodást elvető gondolatokban nemcsak az identitás és a birtokosság vélelme minősül téves nézetnek (MN 109; AN 4, 200), hiszen ez kiegészül a védikus hagyomány szerinti *ātman* velejárójaként

35 Porosz 2023, 2024

kezelt belső vezérlő (*antaryāmin*) elvének az elutasításával. A kontroll kérdését is érintő egyik szövegben egyértelműen megfogalmazza, hogy ha valaki a személyiség egyes funkcióit, a formát, az érzést stb. úgy tekinti, mint ami *attā*, akkor tapasztalni kellene egy a szubsztanciális metafizikai Én-hez kapcsolódó olyan hatalmat (*vasa*) is, amely a formát stb. tetszés szerint megváltoztathatná, alakítaná, azt kontrollálná, azonban ilyen erő vagy hatalom léte nem igazolható (MN 35)³⁶.

A továbbiakban mindenekelőtt azt szükséges szem előtt tartani, hogy a Buddha nem csupán a végső célt, a valamennyi szenvedéstől megszabadult megvilágosodottságot tartotta értéknek, hanem az ebbe az irányba vezető erőfeszítéseket is nyilvánvalóan értékes minőségűnek látta és láttatta. Így tehát a kontroll kérdései ügyében szintén tetten érhető a megvilágosodottak és a törekvők szintjeinek a határozott megkülönböztetése, miközben azért a még törekvők is pozitív elbírálásban részesülnek.

A még gyakorlók esetében a kontroll elsődlegesen nem más, mint a fegyelem (*sarīvara*), kitüntetetten az éberség (*sati*) nyomán keletkező fegyelem, amely őrzi az érzékelés kapuit (*dvāra*), azaz egy tárgy látásakor, hallásakor, szaglásakor, tapintásakor és ízlelésekor nem keletkezik ragaszkodás az érzékelt tárgyhoz (DN 2; AN 4, 14), a káros (*akusala*) tudattartalmak kiszűrődnek és csak az üdvösek (*kusala*) jelenhetnek meg. Ekkor a gyakorló számára a vezérlő erő vagy kontrolláló hatalom az éber figyelem (*satādhīpateyya*) (AN 4, 245). Haladottabb szinten a károsak tudatos elhagyása és az üdvösek tudatos felkeltése már nem szándékolt, így az éberség készenléte avagy a jelen éber tudatossága (*satipaṭṭhāna*) során a benyomásokat és az ingereket nem szabad elnyomni vagy nem szabad ragaszkodni hozzájuk, egyszerűen csak engedni kell, hogy azok maguktól megjelenjenek, majd szintén maguktól elmúljanak, ezzel a tapasztaltakra történő mindenféle cselekvésbeli, érzelmi vagy gondolati reakció, asszociáció és értékelés megszűnik, így egy nem-reaktív, pusztán receptív beállítódás jön létre. Ennek következtében a figyelem tárgyaül immár nem marad más, mint maga a valóság, „amint az van” (*yathābhūtam*).

A végső célhoz ért Méltóra (*arahat*) már az érvényes, hogy „nem valamilyenként jár a világban”, semmivel nem azonosul. A Buddha szerint ez az állapot ugyan kilépés a „világi” életből, de ez mégsem azt jelenti, hogy maga az illető egy a „világ”-ból kiszakadt, elszigetelődött, egyedülálló absztrakt individuum lenne, vagy annak képzelné magát. Ekkor a „valahova tartozik” jellege olyan, mint a nirvána vágyak és késztetések nélküli természete, vagyis ugyan e negatív hajlamok megszűnnek, mintegy „kihálnak” – és nem elnyomják azokat –, de eközben persze a megvilágosodottnak is vannak motiváló tényezői, szükségletei, azonban nála még ezek a pozitív motivációk sem a ragaszkodás tárgyai és eszközei, ezért a szándékétika értelmében nem váltanak ki karmikus következménnyel járó hatást, tehát újraszületést és szenvedéseket. A megvilágosodott ugyan értékközösség

részese, de *éppen ennek révén* mégis identitás nélküli, hiszen híján van a birtokosnak és a birtoklásnak, mentes a kontrolltól, miközben a külső kontrolltól félő, az ellen küzdő vágyvezérelt egoisztikus „szabad akarat” törekvéseit is elveti, emiatt ő a lehetőségek sokféleségeit átlátó „szabad gondolkodó” és „szabadon cselekvő”³⁷. Számára a kontroll már nem más, mint a jelen tudatosság éber készenléte (*satipaṭṭhāna*). Ez a Buddha által feltalált gyakorlat éppen az ellentéte a hagyományos összpontosító (*samādhi*) meditációnak, amely a figyelmet a meditáció tárgyára szűkíti, azt ott rögzíti, majd megtörténik az azonosulás a tárggyal, illetve ezt az eljárást alkalmazva a végső célja a feloldódás egy legfelsőbb szubsztanciális entitásban. Ezzel szemben a jelen éber tudatossága perceptuálisan nyitott, és a kontroll funkciója pont az által érvényesül, hogy akaratlagosan nem irányít, semmilyen bejövő ingert nem blokkol, így a tapasztaltak képzeti és fogalmi ki-terjesztése (*papañca*) megszűnik, ezzel mindenféle identitásba ragadástól is elold³⁸.

3.5.2. A társadalmi kontroll

Mármost a szociális kontroll szempontjából a fent említett három szint az eddigieken túl azáltal is elkülöníthető, hogy a szociális identitás alapja az első szinten az önérdek érvényesítésére törekvés, a második szinten az identitás élménye másokra is tekintettel van, és a harmadik szint a Buddha elképzeléseiben az identitásoktól eloldódást jelenti. Ehhez kapcsolódik annak megítélése is, hogy mi az egyének viselkedésének a vezérlője (*ādhīpateyya*). A Buddha szerint valaki

- (1) lehet önmaga (*attā*) a saját vezérlője
- (2) lehet a világ (*loka*) által vezérelt
- (3) számára lehet a *dhamma* a vezérlője.

Az önvezérlés (*attādhīpateyya*) esetében az illető maga ítéli meg, hogy számára mi a jó és mi a rossz, a világ véleményére hagyatkozó vezérlés (*lokādhīpateyya*) esetében a világ látja, tudja róla mit tesz, ezért az ő visszajelzésük alapján tudja, mi a jó és mi a rossz, míg a harmadik esetben az illetőt a döntéseiben a *dhamma* vezérli (*dhammādhīpateyya*) (AN 3, 40).

E szemlélet egyik sajátos megfogalmazásában két dolog védelmezi a világot, a szégyenérzet (*hiri*) és a lelkiismeretes tapintatosság (*ottappa*), melyek nélkül az emberek hasonlatosak lennének a birkákhoz, a kecskékhöz, a tyúkokhoz, a disznókhoz, a kutyákhoz és a sakálókhoz (AN 2, 9). Közülük a szégyenérzetkor az illető az önmaga iránti

37 Porosz 2024

38 Porosz 2022

elvárásnak nem tett eleget, ezért önmagának tesz szemrehányást, míg a lelkiismeretes tapintatosság esetében másokra van tekintettel, mások rosszallását szeretné elkerülni. Mindez beleillik abba a sorba is, amely szerint a félelemnek az egyik változata a félelem az *önmagának* tett szemrehányástól, a másik a félelem a *mások* által tett szemrehányástól, és megtalálható a félelem a tettek következményeitől, vagyis a félelem a *büntetéstől*, illetve a félelem a kedvezőtlen *újraszületéstől* (AN 4, 121).

A világi polgárok kapcsán a Buddha még megkülönböztette a *boldogulás megszerzésének három típusát* is, a tisztességtelen és erőszakosat, a részben tisztességtelen és részben tisztességes módot, valamint a kizárólag tisztességes, erőszakmentes utat. Mind-egyik változatban érvényes lehet, hogy az illető sem magának, sem másoknak nem ad boldogulást, boldogságot, esetleg csak magának ad boldogságot, illetve magának is, és másoknak is boldogulást, boldogságot ad. Amennyiben a boldogulás megszerzése tisztességes módon történik, és ezzel az illető maga is, és mások is boldogságban részesülnek, úgy két eset lehetséges. Az egyik szerint az illető érdemdús cselekedeteket hajt végre, azonban ő mindettől függ, ennek megszállottja lesz, vakon elmerül benne, emiatt nem látja az ebben rejlő veszélyt, a szenvedésektől megszabadulás akadályát. A másik esetben az illető érdemdús cselekedeteket hajt végre, és közben mindettől nem függ, nem lesz ennek megszállottja, nem merül el benne vakon, emiatt látja az ebben rejlő veszélyt, a szenvedésektől megszabadulás akadályát (AN 10, 91).

3.5.3. Viszonyulások az identitáshoz és a kontrollhoz

Mindebből következően az egyén a személyes, a közösségi vagy szociális és az egyetemleges identitásaihoz háromféle módon viszonyulhat:

- (1) öntudatlanul, reflektálatlanul beleragad
- (2) tudatosan használja, de közben függ tőle
- (3) tudatosan használja, és ideiglenesnek tekinti, illetve nem függ tőle.

E viszonyulások elválaszthatatlanok a *birtoklás* és a *kontroll* kérdéseitől is, így a különböző szinteken az identitás, a birtoklás és a kontroll kapcsolata egyaránt a személyes identitás és a kollektív identitás viszonyaként írható le. Az első esetben az egyén ragaszkodik a birtokláshoz és a személyes kontrollhoz, a második típusú viszonyuláskor az illető a birtoklást tudatosan használja, a birtokot másokkal, a családtagokkal, a barátokkal és a szegényekkel megosztja és a kontrollt a közösségi kapcsolatokra ruházza, ám a harmadik változatban nincsen ragaszkodás a birtokláshoz és a kontrollt közvetlenül csak az erkölcsi elvek érvényesítik.

A Buddha gondolatai alapján a szociális identitás elméleteiben használt – és a fentiekben bemutatott – kifejezéssel leírt deperszonalizáció, vagyis a kontroll átruházása ideális esetben egymásra épülő, többrétegű folyamat. A *gazdasági, illetve az individuális szint a közösségbe ágyazott*, annak része, így az egyén az autoritást, a kontrollt a közösségre ruházza. Ezzel egyidejűleg a közösségnek mindig tekintetbe kell vennie a *dhamma* felsőbb-ségét, így tehát *a közösség vezérlője a dhamma*, vagyis a közösség a kontrollt a *dhammára* ruházza át. Ennek révén a szociális identitás voltaképpen több irányú folyamat eredménye. Egyfelől az egyes egyénnek saját *belső vállalása* az erkölcs, a *dhamma* követése, és ő maga is csak ezen keresztül részese a közösségnek, a kollektív identitásnak, miközben a közösség működésének alapja szintén az erkölcs, a *dhamma* követése, és az ily módon létrejövő kollektív identitás *külső adottságként* is csak ez alapján befolyásolhatja az egyes egyének viselkedését.

3.6. A társadalmi identitás ontológiai alapjai

A régebbi idők különböző elméleteihez hasonlóan az újabbak is hol a társadalom totalitásának, tehát az egyének létét meghatározó elvont organizmusnak, hol a társadalmat alkotó elemi részegységnek, a szeparált, kapcsolatoktól megfosztott absztrakt individuumnak tulajdonítottak ontológiai elsődlegességet. Ezen túl, amiként hagyományosan az ontológia területén, úgy a társadalmi lét elméleteiben is megtalálhatók voltak az „objektív” szubsztanciális alap után kutatók, valamint a „szubjektív” élményt előtérbe állítók nézetei. Így például az emberi identitást a *homo oeconomicus* alakjában, a társadalmi lét ontológiai alapjait a gazdaságban keresők egyik típusa a munkaérték-elmélet alapján – ahogyan Karl Marx fogalmazott – az „értékuszubsztanciát” a munka mennyiségében vélte megtalálni, de szerinte nem az egyes termelők árukban tárgyiasult munkamennyisége az érték mércéje, hanem az elvonatkoztatás a konkrét munkától, az egyes munkák társadalmi átlaga, tehát az általános vagy „absztrakt munka”. Mások – mint Carl Menger, William Stanley Jevons – a termékek hasznosságára alapozó határhaszon-elmélet megalkotásával úgy vélték, hogy az érték a fogyasztónak a termék iránti szubjektív viszonyában jön létre, így a gazdasági értéket az egyének szükségletét kielégítő fogyasztói magatartásban lelték meg. Ezzel ez a szubjektív és utilitarista pszichológia alapján megfogalmazott szemlélet a társadalmiságtól megfosztott, elvont, konzumáló individuumot hozta be a gazdaság-tanba.

Végére is, akár a múlt hajdan volt társadalmait, akár a jelenkor valós viszonyait nézzük is, az a következtetés vonható le, hogy a szubsztanciális vagy stabil identitások, valamint az absztrakt organizmusok és individuumok képzei mindenkor csupán illúzióknak, kiüresedett elvonatkoztatásoknak bizonyulnak, bármilyen törekvések is fogalmazódtak

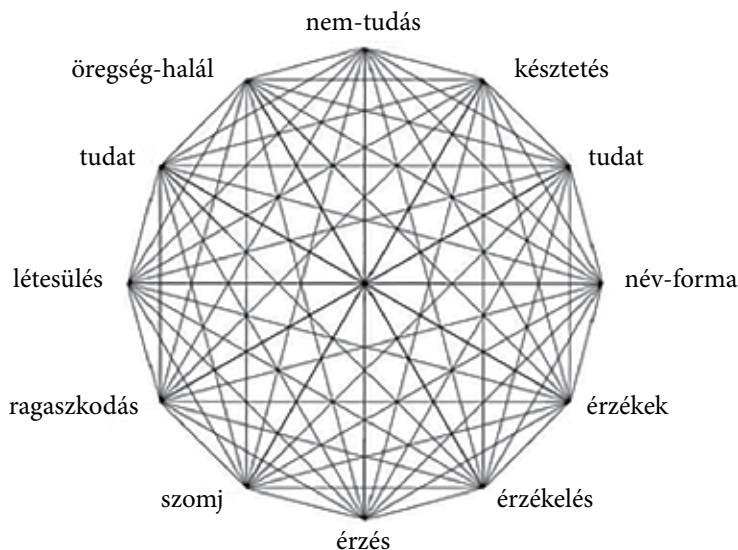
meg annak keresésekor. Úgy vélem, a Buddha szemléletével is összhangban áll annak megállapítása, hogy az „identitás” olyan azonosság, „egy”-ség, amely elfedi a sokféleséget, a különbségeket, valamint jelentése szerint hosszú időtartamú vagy végtelen, mindezek miatt nem más, mint túlzott absztrakció, elvonatkoztatás a konkrét valóságtól. Eközben természetesen nem csupán az individuális identitás, hanem a szociális identitás is ilyen absztrakció, hiszen az egyéni identitás képzete elválaszthatatlan a társadalmi sokaságból összetevődő egységtől, így a sokféleséget azonos tulajdonságokkal homogenizáló csoporthoz tartozással válik társadalmi identitássá.

3.6.1. A kapcsolati hálózat ontológiája

Viszont ha sem az organizmus, sem az individuum nem ontológiai alapja a társadalomnak, akkor mégis mi az? Ami valójában mégiscsak a társadalmi lét nem szubsztanciális, de nem is pusztán szubjektív ontológiai valósága, az a cselekvő személyek közötti *kapcsolat*, a kapcsolati hálózat. Ezt a szemléleti módot képviseli a Buddha. Ő nem a társadalmi totalitásból vagy az intézményesült formákból próbálja levezetni és megérteni az egyes egyének viselkedését, és nála nem is egyszerűen az egyes egyedek viselkedésének a jellegzetességeiből áll össze a társadalom egésze. Ezekhez képest egy harmadik, egy alternatív megközelítésben szerinte a társadalmi lét valóságos alapja az egyének és a csoportok kapcsolati hálózata. És valóban, bármennyire is atomizálódottnak, szétesőnek tűnhet egy-egy társadalom vagy társasság, amíg *offline* és *online* kapcsolati hálók léteznek, addig társadalmiság is létezik. Tegyük hozzá, hogy a kapcsolat nem feltétlenül jelenti a tényleges aktuális kontaktust, hiszen mondjuk egy hegy tetejére kivonult, egyedül élő ember maga is számos kapcsolat, képesség, tudás, gondolkodás és érzelem komplexuma, e nélkül nem is létezhetne a személyisége.

Ezzel a kiindulóponttal messzemenően összhangban van a Buddha szemléletében egyébként is meghatározó *függő viszonylatok* elve. A függő viszonylatok elve kimondja, hogy a kapcsolatok hálózatában levő egyes tényezők és események *dinamikus folyamatban* más tényezők léte által feltételezettek és meghatározottak, és ez minden tagra, eseményre érvényes. Legjellemzőbb példája a személyiség funkcionális modellje, melynek egyik megfogalmazása fentebb az öt halmaz (*khandha*) kapcsán már látható volt, míg a Buddha másik személyiségmodellje a tizenkét tagú függő keletkezés (*paṭiccasamuppāda*). Ez részben az egymásra támaszkodó feltételezettségek logikai sorrendje, mely a személy komplexitásának fölépülését, működését, sőt bizonyos értelemben fejlődési stációit mutatja be, részben pedig annak a valós helyzetnek az ábrázolása, amikor az egyes tagok vagy funkciók – az öt halmaz tényezőihez hasonlóan – tevékenységük kezdetét követően már egymással is a közvetlen meghatározottság viszonyában állnak, valamennyi egymást

kölcsönösen befolyásolva egyidejűleg, egyszerre létezik, hat, csak az egyes funkciók közötti súlypont az élethelyzetektől, az életszakaszoktól, illetve akár a Buddha gyakorlatainak a követésétől függően hol ide, hol oda helyeződik³⁹.



Mindennek felidézése annak illusztrálásaként került elő, hogy a Buddha függő viszonylatokra vonatkozó gondolatai nem csupán a feltételezettségek lineáris soraként foghatók fel, hanem rendszerként, a kapcsolati hálózat szemléletével is kifejezhetők. Ez értelemszerű, mivel amint a személyiség mint „rendszer” összeállt, annak tagjai vagy funkciói egymás feltételeiként már egyidejűleg jelen vannak, és egymástól függő viszonylatba kerülnek.

Niklas Luhmann önreferenciális rendszerekről szóló elméletéből egy ideillő gondolat-sort idézve az mondható, hogy az ilyen rendszerben a legfontosabb eredmény a lemondás az „elem” hagyományos filozófiai fogalmáról, illetve pontosabban az elemek statikus, végső, szubsztanciális, ontológiai jellegéről, minthogy azok az elemek, amelyekből a rendszer áll, mulandók, és csak a rendszeren keresztül reprodukálódnak, ami által egy dinamikus cselekvés-rendszer keletkezik. Mivel az elemek csak a rendszeren keresztül szerveződnek egységként, az elemek egysége nem ontológiailag előfeltételezett, hanem funkcionális, csak egy relációt létrehozó műveleten keresztül valósul meg. A rendszer megszűnne létezni, ha pillanatszerű elemei, amelyekből a rendszer áll, nem rendelkeznének kapcsolódóképességgel, és a rendszer ily módon reprodukálja őket. Egy ilyen

39 Porosz 2022

autopoietikus rendszer számára az a kérdés elsődleges, hogy miképpen lehet eljutni az egyik elemi eseménytől a következő elemi eseményig, vagyis az alapprobléma a *csatlakozóképesség*⁴⁰.

Hogy e szemlélet a Buddhánál nem csupán a személyiségmodelljeiben érhető tetten, az kiderült akkor, amikor a társadalom szerveződését összetartó alapvető funkcióként (Snp 654) a cselekvést, a tevékenységet (*kamma*) nevezte meg (Snp vs. 650-652), ami azután a függő keletkezés (*paṭiccasamuppāda*) szerinti feltételként (Snp 653) meghatározza a különböző társadalmi szerepeket, illetve látható volt akkor, amikor a családgazdasággal modellezett ideálisnak elvárt társas viszonyokat is a kölcsönös kötelezettségek függő viszonylataiban mutatta be. Akár úgy is lehet fogalmazni, hogy az általa szemléltetett társadalmi hálózat a kisebb vagy nagyobb csoportok síkba nem kiteríthető, térbeli teljes gráfok (család, baráti közösségek, foglalkozáscsoportok, szerzetesek kis csoportjai) összeköttetései. Példaként a családgazdálkodást bemutató ábrához visszalapozva nyomon követhető e gráfok közvetlen kapcsolódási pontjai. Itt a középpontban az A házigazda található, és mondjuk a B barát az egyik csúcspont, miközben házigazdaként ugyanez a B barát, ugyanez a pont egy másik teljes gráfban már a középpont, amelynek viszont csak az egyik csúcspontja az ő barátja, az A házigazda.

A kapcsolat azonban önmagában még egyáltalán nem közösség, hanem inkább csak egy technikai kifejeződése a társadalmiság létének. Ezek a rendszerelméleti és hálózatelméleti leírások természetesen nem is képesek teljes egészében visszaadni a Buddha személyiségmodelljeinek és társadalomszemléletének az alapelveit, valamint azok összetettségét, csupán a vázát sejtethetik annak, mit is jelent a Buddha szerint a társadalmiság és az identitás. Amellett, hogy az efféle modellszerű értelmezések nagy vonalakban valamelyest segítséget nyújthatnak a Buddha-szövegek jelentésének a megismeréséhez, a tartalmi vonatkozásokra inkább már egy másfajta megközelítés hívhatja fel a figyelmet, amely a kapcsolatok minőségeit veszi szemügyre.

3.6.2. A kölcsönösség kapcsolati hálózata

Az egyének közötti kapcsolat lehet horizontális vagy vertikális, és szimmetrikus, illetve aszimmetrikus. A szimmetrikus lineáris cél-eszköz kapcsolatban valaki azzal a céllal ad, hogy viszonzást kapjon. Így működik a cserekereskedelem, mely az egyes individuumok között az egyenértékek cseréjét kívánja megvalósítani. Gyakorlatilag ez a típusú kapcsolat nem csak az anyagi életben érvényesülhet, hanem a szolgáltatások, az érzelmek, a gondolatok, a gesztusok, illetve a hétköznapi élet bármely megnyilvánulásakor is. Ezek az embe-

ri kapcsolatok szimmetrikusak, mivel az egyenlő felek egyenlő (elő)feltételek mellett megkötött „szerződéseiről” van szó. Ugyanakkor úgy tűnhet, hogy a strukturálisan alá- és fölérendeltségben levők közötti viszony nem is lehet más módon, mint degradálóan aszimmetrikus, vagyis aki támogatást, adományt vagy segílyt kap, az egyoldalúan, vizontszolgáltatás elvárása nélkül részesül ebben, ezért ő az adományozónak alávetett, kiszolgáltatott. Az ajándékozás egy modern kor előtti, de ma is élő felfogása szerint az ajándékozás aszimmetrikus struktúra, az ajándék (*munus*) olyan eszköz, amely akár a szolgásig is lekötölezheti azt, aki kapja⁴¹.

A Buddha megfogalmazásaiban – amint az fentebb már kiderült – első pillantásra csupán szimmetrikus viszony áll fenn a horizontálisan egy síkban levőkkel, így a háztartáson belül a házigazdával, a hatalomgyakorlásnál a szociális partnerekkel folytatott tanácskozásban résztvevők között, és a szerzetesek Gyülekezetében a hierarchia nélküli kis csoportok valamennyi tagja között. Viszont sajátosság a viszony a hierarchikus struktúrákban résztvevők között, tehát a házigazda, meg az alatta és a fölötte levők között, valamint a hatalmi viszonyokban a vezető, a többségi társadalom és a kiszolgáltatott nincstelenek kapcsolatában. Amint látható volt, ugyan a házigazda messzemenően törődhet az általa foglalkoztatott munkásai életkörülményeivel és bérezésével, de mégiscsak ő a munkáltatójuk, és a Buddha szerint e munkások a leginkább csak a megélhetésükkel foglalkoznak. Másrészt a házigazda a fölötte levő remetéket és papokat az adományaival eltartja. Politikai szinten nagyjából ezzel egyezőnek mondható a helyzet, mivel az alul levő nincsteleneket a jó uralkodó támogatja.

Mindemellett a Buddha kifejtéseiben egyáltalán nem a kiszolgáltatottsághoz vezető szemlélet található még a hierarchikus struktúrákban levők kapcsolatai esetében sem. A Buddhánál a háztartás kapcsolati hálózatában valamennyi résztvevőnek megvan a maga sajátosság kötelessége a másik fél iránt, akár fölötte, akár alatta van strukturálisan, így ez a kölcsönös kötelezettségek hálózata. Hasonló a helyzet a hatalmi rendszer egészét illetően is, hiszen amikor itt a jó vezető gondoskodik a rászorultakról, akkor nem csupán emberbaráti kötelezettségeinek tesz eleget, hanem egyúttal a lopások, a rablások, a bűnözés elterjedését is megakadályozza, visszafogja. Amikor a Tan- király a válságban vetőmagot, takarmányt, tőkét és bért osztogat, akkor ez a szegényeknek adott juttatásokkal együtt az erőforrások újraelosztása, és ahhoz vezet, hogy a támogatásban részesültek később képesek és alkalmasak legyenek hozzájárulni a társadalom egészének a jólétéhez és jól-létéhez. Márpedig ez a szempont meghatározó jelentőségű, mivel így – még aszimmetrikus viszonyban is – *a támogatás célja a rászorultak képessé tétele* arra, hogy a továbbiakban a másoknak kiszolgáltatottság nélkül valamilyen módon maguk is boldogulhassanak.

41 Bruni – Zamagni 2013

A Buddha szemléletében tehát a társadalom korántsem csupán az individuumok cserekereskedelmének szimmetrikus logikáját követi, és nem is a megalázó aszimmetrikus elvek szerint működik, aminek egyik bizonyossága az adomány. Az adomány a kölcsönösségen alapuló kapcsolati hálózatba illesztve jut érvényre. A nagylelkűség (*cāga*), a jótékonyosság (*vossagga*) és az ajándékozás (*dāna*) kinyilvánítására számos mód adódik. A házigazda vagyonának okos felhasználásához hozzá tartozik a felajánlás (*bali*) a rokonoknak, a vendégeknek, az elődöknek, a királynak és az istenségeknek, valamint az adományok (*dakkhiṇā*) juttatása a remetéknek és a papoknak (AN 4, 61), miközben e szereplők mindegyike valamilyen módon részt vesz a társadalmi élet működtetésében.

Ezzel a kapcsolati hálózat működési módjai között a tágabb értelemben vett kölcsönösségen alapuló viszony meglétével is számolni kell. Másként fogalmazva, a Buddhánál e területen is a *nem-lináris modell* működik. Ekkor a tér és az idő viszonylatok a reciprocitásnál megismertekhez hasonlóan kiterjedtek, miközben a kapcsolatok a motiváció sajátosságos változataival bővülnek. A kölcsönösségnek ez a viszonylatrendszere túlmegy a kötelezettségek és a jogok lecsupaszított viszonyosságán, és a másiknak adott juttatáskor sem előfeltételezi, nem arra a motivációra épül, hogy azt az illető egyszer majd viszonozni fogja, ennyiben tehát nem található meg benne az önérdék, ellenben – miként különben a megvilágosodást segítő összes egyéb instrukció esetében is – jelen van *a másik szenvedésének enyhítésre irányuló törekés, valamint az a szándék, hogy a másik képességei megérjenek a saját erejű előbbre jutásához*. Ez a viszony a Buddha elképzelései szerint valamennyi társadalmi körülményben érvényes lehet és érvényesnek is kell lennie, miközben azért belátható, hogy ez az eszményi működés sem képes egyetemlegesen meghatározóvá válni.

A közösség, a társasság mint kölcsönösségen alapuló kapcsolati hálózat látszólag csupán egy ideálisnak tekinthető modell, ám ha nem is általánosan elterjedt módon, de azért napjainkban is előforduló és működő szerveződési egység. Ennek az elvét képviseli a *civil vállalat* intézménye, amely a profitjának egy részét a vállalaton kívüli szegényeknek adja, illetve közösségi célokra szánja. Közelebbről, a *szociális szövetkezetek* esetében a vállalat a vállalaton kívüli tagokat is magában foglaló hálózat egyik része, és a vállalati működés valamennyi érintett réteg képviselőinek a bevonásával történik, azaz a munkásokkal, az önkéntesekkel, a helyi önkormányzattal, és a vállalat tevékenységének a befogadóival vagy kedvezményezetteivel. Így tehát a társadalmi megállapodás nem szorítkozik a vállalatra, hanem kiterjed a közösségre, a városra is, a közösség egészére vonatkozik, például a közegészségügy és a helyi fejlesztések terén⁴².

3.6.3. Ontológiai bizonytalanság vagy negatív ontológia?

Korábban a filozófiai nézetekben, valamint speciálisan a társadalomelméletekben is elsődlegességet élvezett az identitás elve és ezzel összefüggésben, ettől elválaszthatatlanul meghatározó gondolat volt a reprezentáció. A reprezentáció magva a gondolkodó szubjektum identitása, azonban a reprezentációk és a fogalmak eleve nem a valóság leképeződései. Ez korunkban lesz egyre nyilvánvalóbbá, mivel jelen társadalmunkban elvesznek a régebbi stabil identitásképzetek, ezért a szubjektum identitása már nem tekinthető szubsztanciának, és emiatt kérdésessé válik a reprezentáció fogalmának a használhatósága is. Végeredményben valamennyi identitás csupán szimulált, mint egy optikai effektus játéka⁴³.

Amennyiben az identitás nemhogy nem szubsztanciális, hanem egyáltalán kétségbe vonható az identitás valóságossága is, úgy felvethető, mennyiben van itt szó az egyének pszichés egész-ségét és a társadalmiságot romboló ontológiai bizonytalanságról, illetve tekinthető-e a Buddha nem-identitás tana ezen ontológiai bizonytalanság szószólójának?

Az ontológiai bizonytalanság (*ontological insecurity*) azt jelenti, hogy a valóság nem különböztethető meg annak alternatíváitól. Ez együttjárhat egyrészt az episztemológiai bizonytalansággal, mivel így a valóság megismerhetősége válik kétségessé, másrészt a szemantikai bizonytalansággal, amikor bizonytalanná lesz maguknak a dolgoknak az elhatárolása a rájuk vonatkozó jeleiktől, kétségessé válik a jelekkel, kódokkal kifejezett, az azok által közvetített külső világ valódisága, és nem lehet bizonyos az sem, hogy mit is jelent egy állítás.

Az ontológiai bizonytalanság alkalmával az egyén érezheti magát valótlannak, nem érzi bizonyosnak, hogy elkülönül a világ többi részétől, ezért kételkedik saját identitásában és autonómiájában, és nem érzi létének időbeni folytonosságát, a személyes konzisztenciát vagy kohéziót. Az ontológiailag bizonytalan emberben a szorongás különböző típusai alakulnak ki. Ezzel szemben ontológiai biztonságban az a személy van, aki a saját világban létét valódinak, egésznek és időben folytonosnak érzékeli, egyben a világot is és az embereket is hasonlóképpen valódinak látja. Önmaga és a többi ember valóságosságának és identitásának a tudatában van, elkülönül a világ többi részétől, saját identitásában, autonómiájában nem kételkedik⁴⁴.

Más megfogalmazásban az ontológiai biztonság az „én” (*self*) és a „társadalmi identitás” (*social identity*) alapvető egzisztenciális paraméterei iránti bizalom, az önazonosság folytonosságába, illetve a természeti és a társadalmi környezet állandóságába vetett hit⁴⁵.

43 Deleuze 1994

44 Laing 2017

45 Giddens 1984

A premodern kultúrákban elsőként is a *rokonsági rendszer* biztosította a társadalmi kapcsolatok kötelékeinek tartós szervezését, bár jelentősnek mondható a települések *helyi közösségeinek* a szerveződése is. Ezek mellett a biztonságérzethez hozzájárult a személyes és a társadalmi élet *vallásos kozmológián*, tehát valamilyen természetfeletti lény vagy erő létezésébe vetett bizalmon, hiten alapuló erkölcsi és gyakorlati értelmezése, amely során a hívők biztonságban érezhették magukat a természeti és a társadalmi környezetben. Végül maga a *tradíció* a szokásaival, a rituáléival, a hitek és a gyakorlatok időbeli szervezésével, a múlt, a jelen és a jövő folytonosságával ugyancsak megadta a bizalom és a biztonság érzését, az ontológiai biztonságot⁴⁶. Mivel a kései modernitásban a tradicionális társadalmi rendek típusai felbomlottak vagy átalakultak, és a személyes identitás többé már nem adottság, hanem választható, így a személyes identitás kialakítása problematikus lett, megőrzése immár alapvető feladattá vált. Ennek nyomán az ontológiai biztonság veszélybe kerül, azonban az önazonosság stabilitásának érzését kialakítva e veszély csökkenthető. Az önazonosság most arra épül, hogy az egyének életrajzi narratívumok révén reflexíve igyekeznek megérteni önmagukat, és ezáltal a személyes identitás a reflexíve szervezett életstílus törekvésének az eredménye⁴⁷.

Ezek szerint sem az egyén, sem a társadalom nem létezhet, nem működőképes az ontológiai biztonság érzése nélkül, tehát az *ontológiai biztonság iránti szükséglet*ről lehet beszélni. Hasonló ez ahhoz, ahogyan a nyugati filozófusok olyannyira képtelenek elszakadni a metafizikai gondolkodástól, hogy az időnként felbukkanó anti-metafizikai gondolatok ellenére újra meg újra megfogalmazzák a *metafizika iránti szükségletet*. Mindenesetre amiképpen lehet filozófiát művelni, illetve akár minden további nélkül általános elvi megfogalmazásokat adni a metafizika nélkül, azonképpen az egyének és a társasság is működhetnek az ontológiai biztonság nélkül úgy, hogy nem esnek az ontológiai bizonytalanság állapotába.

A buddhizmus tradicionális vallási irányzatként szintén igényli és biztosítja a követői számára az ontológiai biztonságot. A társadalmi élet szokásos, mindenkinél meglevő – bár dinamikusan változó – szociális identitásainak a megtartása mellett számos szimbolikus jele van a saját „buddhista” identitás kifejeződésére és megerősítésére, mint mondjuk a Buddha szobrai és képei, a különböző szimbólumok, mint amilyen például a nyolc küllőjű Tan kereke, a tanítómesterek tisztelete, a szerzetesek öltözeke, a recitációk, a szertartások és rituálék, az ünnepek, a csuklóra tekert vagy nyakban hordott olvasófüzér stb. E téren tehát egy buddhista pontosan ugyanúgy él és viselkedik, mint bármely más tagja a társadalomnak, kifejezetten szüksége van az ontológiai biztonság érzésére, amit maga is keres, és amit a vallásától még egy külön speciális vonatkozásban

46 Giddens 1990

47 Giddens 1990, 1991

is megkap. A Buddha azonban az identitásnélküliség meghirdetésével nem vette el tőlük ezt az igényt, hanem azt meghagyta az egyéni és a társadalmi létezés legelemibb formájának, amit meg lehet haladni, és amit a szenvedések végső megszüntetését elérő megvilágosodott elkerülhetetlenül meg is halad.

Ez utóbbi lépés lehetséges, mert azon alapszik, hogy miként az egyén, úgy a társadalom sem rendelkezik semmiféle változatlan lényegiséggel stabil tényezőjével vagy kitüntetett eseménysorával, ami a szociális identitásnak és a társadalomnak biztos ontológiai alapja lehetne. Minthogy a társadalmi létből hiányzik a biztonságot adó szubsztanciális elem, illetve az általa képviselt teljesség és tökéletesség, ezért az ahhoz képest létezés-deficit *társadalmi lét negatív ontológiájáról* van szó, és ezáltal a társadalmi identitás is negatív kifejezéssel határozható meg.

Ez a szubsztancianélküliséget jelentő „negatív ontológia” terminus a létezés-deficit legáltalánosabb elvi megfogalmazása, azonban egyes szakmai körökben ennek szűkebb, korlátozottabb és korlátozottabb tartalmaival lehet találkozni. Az itt használt „negatív ontológia” megnevezés éppen azzal ellenkező tartalommal rendelkezik, mint ahogyan néha a filozófiai irodalomban a szubsztanciális végső entitás létét elfogadó, de annak kimondhatatlanságát képviselő negatív teológia szinonimájaként használják, ám ugyanígy ellentétet azzal is, ahogyan az abnormalitást vagy a fogyatékoságot tárgyaló tanulmányokban előfordul.

Ezzel kapcsolatban megemlíthető, hogy az általános vélekedés szerint a társadalmi rendszereken, az egyes szervezeteken belül az autoritás egyben az egészség, a norma(litás) megtestesítője, és aki kinézetével, viselkedésével, gondolataival, érzéseivel stb. ettől a normától vagy egészség-től eltér, az kilóg a sorból, az másság, az kisebbség, az abnormalis, tehát létezés-deficit. E hozzáállással szerves kapcsolatban van a fogyatékoság hagyományos kezelése és értelmezése. A fogyatékoságról szóló szakirodalomban a „negatív ontológia” kifejezés alatt azt a nézetet értik, amely – a biomedikális orvosi szemlélettel karöltve – hierarchikus ontológiai dualitást kreál az inherensen negatív és alacsonyabb rendű „fogyatékos” és a pozitív, magasabb rendű „egészséges” között⁴⁸.

Ezzel ellentétben a Buddha szemléletén alapuló felfogásban a „negatív ontológia” kifejezés nem azt jelenti, hogy ontológiailag meg kell különböztetni a pozitív, sértetlen, hibátlan embereket a negatív, sérült, hiányos „mások”-tól. Nem azt tartalmazza, hogy a fogyatékoság másság, rendellenesség és abnormalis, amit a társadalom többi tagja tőle idegenként kezel, és amit jó esetben is lehetőség szerint valamilyen „pozitív” irányba kell korrigálni. A Buddha negatív ontológiáján alapuló látásmódban az „ép” és a „fogyatékos”, a „normális” és az „abnormalis” ontológiai elkülönítése és egymással szembeállítása már értelmét veszti. Ha tetszik, akár úgy is lehet fogalmazni, hogy minden

48 Campbell 2005; Hughes 2007

és mindenki mindenkor létezés-deficites, ezzel stabil identitás nélküli. Emiatt az lesz a kérdés, ezt ki hogyan dolgozza fel, hogyan éli meg, a szenvedések forrásának tekintik, vagy a kötelekektől eloldódás szabadságaként kezelik. A Buddha az utóbbihoz kínál megoldási javaslatokat.

Rövidítések

AN	<i>Aṅguttara-Nikāya</i>
AV	<i>Atharvaveda</i>
BhG	<i>Bhagavadgītā</i>
Bṛhad. Up.	<i>Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad</i>
Ch. Up.	<i>Chāndogya-Upaniṣad</i>
Dhp	<i>Dhammapada</i>
DN	<i>Dīgha-Nikāya</i>
Jāt	<i>Jātaka</i>
JBr.	<i>Jaiminīya-Brāhmaṇa</i>
Māṇḍ. Up.	<i>Māṇḍūkya-Upaniṣad</i>
Manu	<i>Manusmṛti</i>
MBh	<i>Mahābhārata</i>
MN	<i>Majjhima-Nikāya</i>
Muṇḍ. Up.	<i>Muṇḍaka-Upaniṣad</i>
Pāt	<i>Pātimokkha</i>
ṚV	<i>Ṛgveda</i>
ŚBr.	<i>Śatapatha-Brāhmaṇa</i>
SN	<i>Saṃyutta-Nikāya</i>
Snp	<i>Suttanipāta</i>
Śukra	<i>Śukranīti</i>
Śveta	<i>Śvetāśvatara-Upaniṣad</i>
TaitBr.	<i>Taittirīya-Brāhmaṇa</i>
TaitS.	<i>Taittirīya-Saṃhitā</i>
Thag	<i>Theragāthā</i>
Vin	<i>Vinaya-Piṭaka</i>
VP	<i>Vāyu-Purāṇa</i>
YV	<i>Yajurveda</i>

További irodalmak

- Abrams, Dominic. 1996. „Social Identity, Self as Structure and Self as Process.” In: W. Peter Robinson (ed.) *Social Groups and Identities: Developing the Legacy of Henri Tajfel*. Oxford: Butterworth-Heinemann: 143–162.
- Assmann, Jan. 1999. *A kulturális emlékezet*. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Bögre Zsuzsanna. 2020. „Az identitás két történelmi modellje és a narratív identitás.” In: A. Gergely András – Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor – Kovács Éva – Paksi Veronika (szerk.) *Kultúra, közösség és társadalom*. Budapest: Társadalomtudományi Kutatóközpont – Magyar Szociológiai Társaság: 241–255.
- Bruni, Luigino – Zamagni, Stefano. 2013. *Civil gazdaság. Hatékonyság, méltányosság, köz-jólét*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Campbell, Fiona Kumari. 2005. „Legislating Disability: Negative Ontologies and the Government of Legal Identities.” In: Shelley Tremain (ed.) *Foucault and the Government of Disability*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press: 108–130. <https://doi.org/10.3998/mpub.8265343>
- Chakravarti, Uma. 1996. *The Social Dimensions of Early Buddhism*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Collins, Steven. 1998. *Nirvana and Other Buddhist Felicities. Utopias of the Pali Imaginaire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deaux, Kay. 1993. „Reconstructing Social Identity.” *Personality and Social Psychology Bulletin* 19(1): 4–12. <https://doi.org/10.1177/0146167293191001>
- Deleuze, Gilles. 1994. *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles. 1995. *Negotiations. 1972-1990*. New York: Columbia University Press.
- Erikson, Erik. 1950. *Childhood and Society*. New York: Norton.
- Erős Ferenc. 2001. *Az identitás labirintusai. Narratív konstrukciók és identitás-stratégiák*. Budapest: Janus/Osiris.
- Erős Ferenc (szerk.) 1996. *Azonosság és különbözőség. Tanulmányok az identitásról és az előítéletről*. Budapest: Scientia Humana.
- Fehér Katalin. 2017. „A digitális identitás a személyes és a szakmai stratégiában. A téma szakirodalmának változó trendjei, valamint összehasonlító kutatási eredmények közép/kelet-európai és délkelet-ázsiai mintán.” *Médiakutató* 18(4): 9-20.
- Fick, Richard. 1920. *The Social Organisation in North-East India in Buddha's Time*. Calcutta: Calcutta University.
- Fiske, Alan P. – Kitayama, Shinobu – Markus, Hazel R. – Nisbett, Richard E. 2003. „A szociálpszichológia kulturális mátrixa.” In: Nguyen Luu Lan Anh – Fülöp Márta (szerk.) *Kultúra és pszichológia*. Budapest: Osiris Kiadó: 165–248.

- Foucault, Michel. 1990. *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Budapest: Gondolat.
- Foucault, Michel. 2000. *Elmebetegség és pszichológia. A klinikai orvoslás születése*. Budapest: Corvina.
- Fülöp Márta. 2004. „A pszichoanalízis története és alkalmazhatósága a japán és kínai kultúrában.” *Thalassa* 15(2): 1–23.
- Garai László. 1993. „...elvelygyltem és kiváltam”. *Társadalomlélektani esszé az identitásról*. Budapest: T-Twins Kiadó.
- Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity.
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Gnanarama, Pategama. 1996. *An Approach to Buddhist Social Philosophy*. Singapore: Tisaraa Buddhist Association.
- Hughes, Bill. 2007. „Being Disabled: Towards a Critical Social Ontology for Disability Studies.” *Disability & Society* 22(7): 673–684. <https://doi.org/10.1080/09687590701659527>
- Jayatilke, Kulatissa Nanda. 1969. *Aspects of Buddhist Social Philosophy*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Jenkins, Richard. 1996. *Social Identity*. London: Routledge.
- Jones, Ken. 1981. *Buddhism and Social Action*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Khongchinda, Phramaha Chanya. 1993. *The Buddha's Socio-Political Ideas*. New Delhi: Navrang.
- Laing, Ronald David. 2017. *A meghasadt én. Tanulmány a józan észről és az örületről*. Budapest: HVG Könyvek kiadó.
- Luhmann, Niklas. 2009. *Szociális rendszerek. Egy általános elmélet alapvonalai*. Budapest: Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet – Gondolat Kiadó.
- Markus, Hazel Rose – Kitayama, Shinobu. 1991. „Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation.” *Psychological Review* 98: 224–253. <https://doi.org/10.1037/0033-295x.98.2.224>
- Pande, Govind Chandra. 1990. *Foundation of Indian Culture*. Vol. I-II. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Parsons, Talcott. 1954. *Essays in Sociological Theory. Revised Edition*. New York: Free Press.
- Pataki Ferenc. 1982. *Az én és a társadalmi azonosságtudat*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Pataki Ferenc. 2008. „Az eltúnt én nyomában.” *Magyar Pszichológiai Szemle* 63(3): 409–470. <https://doi.org/10.1556/mpszle.63.2008.3.1>
- Polányi Károly. 1976. *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet. Tanulmányok*. Budapest: Gondolat.

- Porosz Tibor. 1990. „Tézisek a sztálinizmusról (1988).” *Eszmélet* 4: 83-102.
- Porosz Tibor. 2008. „Buddhizmus és társadalmi szabadság.” *Élet és Irodalom* 52(25): 8.
- Porosz Tibor. 2018a. „A buddhizmus társadalomszemléletének alapvonalai. [2008]” In: Porosz Tibor *Szubjektív tudomány – objektív tudás. Tanulmányok a buddhizmusról.* Budapest: Gondolat Kiadó: 321–358.
- Porosz Tibor. 2018b. *A buddhizmus lexikona – A Buddha tanítása és a théraváda buddhizmus szakszavai.* Második, javított és illusztrációkkal bővített kiadás. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Egyház.
- Porosz Tibor. 2021. *A buddhista pszichoterápia. Egy ősi hagyomány a modern és a posztmodern gyógyászatban, valamint azokon is túl.* Budapest: A Tan Kapuja.
- Porosz Tibor. 2022. *Párhuzamos lélektanok. A buddhista pszichológia alapjai, főbb irányzatai és találkozásai a nyugati gondolatokkal.* Budapest: A Tan Kapuja.
- Porosz Tibor. 2023. „A Buddha szubsztanciaellenes negatív ontológiája.” *Keréknymok* 15: 3-42. <https://doi.org/10.56213/Kerekny.15.2023.01>
- Porosz Tibor. 2024. „A Buddha és a metafizika.” *Keréknymok* 16: 36-89. <https://doi.org/10.56213/Kerekny.16.2024.03>
- Sharma, Ram Sharan. 1996. *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India.* Delhi: Motilal Banarsidass.
- Tajfel, Henri J. 1982. *Social Identity and Intergroup Relations.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Tajfel, Henri J. – Turner, John C. 1986. „The Social Identity Theory of Intergroup Behavior.” In: Stephen Worchel – William G. Austin (eds.) *Psychology of Intergroup Relations.* (2nd ed.) Chicago, IL: Nelson-Hall: 7–24.
- Turner, John C. – Hogg, Michael A. – Oakes, Penelope J. – Reicher, Stephen D. – Wetherell, Margaret S. 1987. *Rediscovering The Social Group: A Self Categorization Theory.* New York: Basil Blackwell.
- Wagle, Narendra K. 1995. *Society at the Time of the Buddha.* Bombay: Popular Prakashan.
- Yamaguchi, Susumu. 2003. „A kultúra és a kontrollal kapcsolatos orientációk.” In: Nguyen Luu Lan Anh – Fülöp Márta (szerk.) *Kultúra és pszichológia.* Budapest: Osiris Kiadó: 386–408.