

4. Communitas: modell és folyamat

A communitas modalitásai

Ez a fejezet annak a szemináriumnak a természetes folyománya, amelyet a Cornell Egyetemen tartottam diákok s tanárok interdiszciplináris csoportja számára a társadalmi viszonyok metastrukturálisnak nevezhető aspektusairól. Magam a brit antropológia ortodox, társadalomstrukturalista hagyományán nevelkedtem, amely – hogy egy bonyolult álláspontot durván leegyszerűsítsünk – a „társadalmat” társadalmi pozíciók rendszerének tekinti. Ez a rendszer lehet szegmentáris vagy hierarchikus struktúrájú, vagy mindkettő. Itt most azt kívánom kiemelni, hogy a társadalmi struktúra egységei státusok, szerepek és hivatalok közötti viszonyokat testesítenek meg. (Itt persze nem a Lévi-Strauss által kedvelt értelemben használom a „struktúra” kifejezést.) A társadalom-strukturalista modellek alkalmazása rendkívül használhatónak bizonyult a kultúra és a társadalom sok homályos területének megvilágításában, ám más alapvető felismerésekhez hasonlóan, a strukturális megközelítésből is idővel béklyó és fétis lett. A terepen szerzett tapasztalatok, illetve művészeti és humán jellegű olvasmányaim arról győztek meg, hogy a „társadalmi” nem azonos a „társadalomstrukturálissal”. A társadalmi viszonyoknak vannak más modalitásai is.

A strukturális mögött nem csak a Hobbes-féle „mindenki háborúja mindenki ellen”-t találjuk, hanem a communitast is, amely viszonyulásmódot mint ilyet már rögzítettük szemináriumunk során. A communitas lényegét tekintve a konkrét, történelmi, idioszinkretikus egyének közötti viszony.

Ezek az individuumok nem különülnek el szerepekbe és státusokba, hanem inkább a Buber-féle „Én és Te” módján konfrontálódnak egymással. Az emberi személyiségek e közvetlen, azonnali

és totális konfrontációja mellett, ezzel együttjárva létezik a társadalomnak mint homogén, strukturálatlan *communitas*-nak a modellje, amelynek határai ideális esetben egybeesnek az emberi faj határaival. A *communitas* ebben az értelemben élesen különbözik a durkheimi szolidaritástól, attól az erőttől, amelyen a belső csoport/külső csoport ellentét nyugszik. Bizonyos mértékig a szolidaritás úgy viszonyul a *communitashoz*, mint Henri Bergson „nyílt moralitása” a „zárt moralitáshoz”. A *communitas* spontaneitása és azonnaliséga azonban – szemben a struktúra jogi-politikai jellegével – ritkán tartható fenn sokáig. Maga a *communitas* is kifejleszt egy struktúrát, amelyben az individuumok közötti szabad viszony társadalmi személyek közötti, normák által szabályozott viszonyvá válik. Ezért meg kell különböztetnünk egymástól az 1. *egzisztenciális* vagy *spontán* *communitast* – ami nagyjából megfelel annak, amit manapság a hippik *happening*-nek hívnak, és amire William Blake azt mondta volna, hogy „elszálló, szárnyaló pillanat” vagy később, „egymás bűneinek kölcsönös megbocsátása”; a 2. *normatív* *communitast*, ahol az idő nyomásának kitéve az egzisztenciális *communitast* az erőforrások mozgósításának és megszervezésének szükségessége, illetve az e célokat követő csoport tagjai közötti közösségi ellenőrzés nélkülözhetetlensége tartós társadalommá szervezi; és 3. az *ideológiai* *communitast*, mely címkét az egzisztenciális *communitas*-ra alapozott utópikus társadalommodellek különböző variációira alkalmazhatjuk.

Az ideológiai *communitas* egyszerre kísérlet arra, hogy leírják az egzisztenciális *communitas* belső élményének külső és látható hatásait – mondhatni külső formáját – valamint, hogy kifejtsék azokat az optimális társadalmi feltételeket, amelyek között az ilyen tapasztalatok várhatóan fölvirágoznak és megsokszorozódnak. A normatív és ideológiai *communitas* egyaránt a struktúra birodalmába tartozik, és a konkrét, történelmi spontán *communitásokra* az a sors vár, hogy átmenjenek a sokak szerint hanyatlásként és bukásként tekintett strukturális és jogi fázisba. A *communitas* típusú vallási mozgalmakban nem csupán a vezetők karizmája rutinizálódik, hanem első tanítványaiké és követőiké is. A továbbiakban két jól ismert történelmi példán kívánom megvizsgálni ennek a széles körben elterjedt folyamatnak az átfogó körvonalait: a középkori Európa korai ferenceseknek, illetve a 15–16. századi indiai Szahadzsjá-mozgalom példáján.

A struktúra továbbá általában pragmatikus és evilági; míg a *communitas* gyakran spekulatív, és képzeteket, valamint filozófiai eszméket termel. Ennek az ellentétnek egyik jó példája – amelynek eddig alapos figyelmet szenteltünk szemináriumunkon – az a fajta normatív *communitas*, amely a törzsi beavatási szertartások liminális fázisát jellemzi. Itt a brit antropológusok által kidolgozott értelemben vett társadalmi struktúra jelentős leegyszerűsödését tapasztalhatjuk, amely együtt jár az ideológiai struktúrának a Lévi-Strauss-féle mítoszok és szentséges dolgok formájában történő gazdag sokféleségével. Azok a szabályok, amelyek megszüntetik a strukturális különbségek finomságait, például a rokonsági viszonyok, a gazdasági és a politikai struktúra területén, egyszersmind fölszabadítják az ember strukturális vonzalmait, és szabad kibontakozást engednek számára a mítosz, a rituálé és a szimbólumok terepén. Most azonban nem a törzsi beavatás érdekel bennünket, hanem a vallási mozgalmak eredete, noha valószínűleg mindkettőről állítható, hogy liminális jellegűek annyiban, hogy radikális társadalmi feszültségek idején bukkannak föl, amikor maga a társadalom tűnik elmozdulni egyik rögzített állapotból egy másikba, akár azt gondolják a *terminus ad quem*-ről, hogy ezen földön, akár azt, hogy a mennyekben létezik.

Korábbi szemináriumunkon gyakorta találkoztunk olyan vallási és irodalmi példákkal is, amelyekben a normatív és ideológiai *communitast* strukturálisan alacsonyrendű kategóriák, csoportok, típusok vagy személyek képviselték, az apai leszármazási rendszerű társadalmak nagybácsijától, a leigázott őslakosokon, Tolsztoj parasztjain és Gandhi *haridzsanjain* keresztül a középkori Európa „szent szegényeiig” vagy „Isten szegénykéiig”. A mai hippik például, akárcsak a tegnapi ferencesek, magukra öltik a strukturálisan alacsonyrendűek jellemző vonásait, hogy megte-remtsék a *communitast*.

Ideologikus és spontán *communitas*

Azokból az elszórt nyomokból és jelzésekből, amelyeket az írásbeliség és az iparosítás előtti társadalmak kultúrájában, nevezetesen a liminalitásban és a strukturális alsóbbrendűségben találtunk az általunk normatív *communitas*-nak nevezett egalitárius modell-

ről, a bonyolult és írásbeliséggel rendelkező társadalmakban – ókoriakban és újkoriakban egyaránt –, jól artikulált nézetek pozitív zuhatagja lesz arra vonatkozóan, hogy az embereknek miként is kellene a legjobb módon együtt élniük egymással testvéri harmóniában. Ezeket a nézeteket, az iménti megjegyzés fényében, ideologikus *communitas*nak nevezhetjük. Abból a célból, hogy megmutassam az erre az eszményi strukturálatlan szférára vonatkozó megfogalmazások széles körű általánosságát, úgyszólván véletlenszerűen szeretnék idézni egymástól térben és időben igen messze eső forrásokból. Ezekben a vallásos és világi forrásokban meglehetősen rendszerességgel összefüggést létesítenek egyfelől a liminalitás, a strukturális alsóbbrendűség, a legalacsonyabb státusz és a strukturális kívülállás, illetve másfelől az olyan egyetemes emberi értékek között, mint az emberek közötti béke és harmónia, a termékenység, az elme és a test egészsége, az egyetemes igazságosság, a bajtársiasság és testvériség minden ember között, valamint a férfiak és nők, fiatalok és öregek, minden faji és etnikai csoport tagjainak egyenlősége Isten, a törvény vagy az élet erői előtt. Különösen fontos mindezekben az utópikus megfogalmazásokban az egyenlőség és a nincstelenség állandó egybeolvadása. Vegyük például Gonzalo ideális államát Shakespeare *Viharjából* (II. felvonás, I. jelenet, 141–163. sor), ahol Gonzalo a következőképpen szól Antonióhoz és Sebastianhoz:

Gonzalo: Mindent fordítva tennék államomban:
Megtiltanék minden kereskedést,
Nem lenne hivatalnak híre sem;
Betűt nem ismernének; szolgaság,
Kincs és nyomor, kontraktus és örökség,
Sövény, határ, se szántás, sem szűrés,
Nem lenne pénz, se liszt, olaj se, bor se.
És munka sem, csak boldog emberek,
És boldog, tiszta, tétlen asszonyok;
Se felsőség: –

Sebastian: De ő azért király.

Antonio: Mire az államának a végére ér, elfelejti, hogy kezdte.

Gonzalo: Mindent magától hozzon ott a föld,
Izzadság nélkül: árulás, csalás,
Kard, lándzsa, kés, se puska, semmi gép,

Nem kell nekem; csak amit ad a föld
Magától; földi termés, bő gyümölcs,
Táplálni tiszta népemet.

Sebastian: Nem lenne házasság az alattvalói közt?

Antonio: Nem, barátom; mind boldog és tétlen: kokottok
és naplopók.

Gonzalo: Bölcs kormányom túltenne az arany
Kor álmán.*

Gonzalo állama sokban magán viseli a *communitas* jellemvonásait. A társadalom törésmentes és strukturálatlan egész, ahol nem ismerik a státust és a szerződést – a társadalmi fejlődés Sir Henry Maine-féle rendszerének e két evolúciós tartóoszlopát –, elvetik a magántulajdont, a földhöz, tizedhez és szőlőskerthez tartozó terheivel és kötöttségeivel, és a természet bőkezűségére bízzák, hogy kielégítse az emberek összes szükségletét. Itt persze Gonzalónak meglehetősen kapóra jön a barátságos karib-tengeri környezetet; spártaibb körülmények között viszont az embereknek már csak azért is dolgozniuk kellene, hogy melegen tartsák magukat. Gonzalo azonban ily módon megkerüli valamennyi utópia alapvető nehézségét – hogy munkával kell előállítani a létfenntartási cikket –, közgazdasági szaknyelven, az erőforrások mozgósítását. Az erőforrások mobilizálása ugyanis egyben az emberek mobilizálását is jelenti. Ez viszont társadalmi szerveződést feltételez, a maga „céljaival” és „eszközeivel” és a „szükségletkielégítés szükséges késleltetésével”, s mindez magában foglalja az ember és ember közötti rendszerszerű strukturális viszonyok létrejöttét, legyen ez mégoly átmeneti is. S mivel ezek között a körülmények között valakinek kezdeményeznie és parancsolnia kell, míg a többieknek reagálniuk és követniük az utasításokat, így az erőforrások megtermelésének és elosztásának rendszere már önmagában tartalmazza a strukturális szegmentáció és hierarchia csíráit. Gonzalo ezt a kellemetlen körülményt azzal kerüli meg, hogy hihetetlen termékenységet tulajdonít a természetnek – s ezzel maga is jelzi nemes álma egész abszurditását. Shakespeare ugyanakkor – szokása szerint – itt is érvényes érveket ad kevésbé érdemdús alakok szájába, amikor például azt mondatja Sebas-

* Babits Mihály fordítása.

tiannal: „De ő azért király.” Itt tetten érhetjük azt az ösztönös megérzést, hogy ha bármikor tökéletes egyenlőséget feltételezünk egy adott társadalmi dimenzióban, ez azonnal tökéletes egyenlőtlenséget fog kiprovokálni egy másik dimenzióban.

A *communitas* Gonzalo által hangsúlyozott utolsó értéke azoknak az embereknek az ártatlansága és tisztasága, akik uralkodó nélkül élnek. Itt az abszolút egyenlőség tulajdon és struktúra nélküli állapotában élő emberi lények természetből fakadó jóságának a feltevésével találkozunk, amelyet később majd Rousseau fejt ki a legrészletesebben. Gonzalo valóban azt állítja, hogy az ő ártatlan emberei között nem lenne árulás, csalás, kard, lándzsa, kés, puska – s ezzel, úgy tűnik, egyben elveti a szükségét mindenféle gépnek is, mintha a háború, a konfliktus és voltaképpen bármiféle „politizálás” szükségképpen a technológiához kapcsolódna, legyen az mégoly kezdetleges is.

Gonzalo állama szinte minden másfajta ideologikus *communitas*nál közelebb áll ahhoz, amit Buber (1958; 1961) „*das Zwischenmenschliche*”-nek vagy spontán *communitas*nak hívott. Amikor Buber a „közösség” kifejezést használja, akkor először is nem intézményi struktúrák között létező társadalmi csoportokról beszél. Természetesen úgy véli, hogy ilyen csoportokat meg lehet alapozni a közösségben, és hogy bizonyosfajta csoportok, mint az izraeli *kvuzoth* és *kibbutzim* a lehető legjobban fenntartják annak szellemét. Ám Buber számára a közösség lényegileg egész és konkrét egyének közötti viszonyt képvisel, az „*Én*” és a „*Te*” viszonyát jelenti. Ez a viszony mindig valamilyen „történés”, ami az azonnali kölcsönösségből fakad, amikor mindkét egyén teljes egészében tapasztalja a másik létezését. Buber (1961) szavaival: „Csak amikor lényegi módon van közöm a másikhöz, vagyis úgy, hogy ő többé nem az én *Énem* jelensége, hanem a *Te*, aki az enyém, csak akkor tapasztalom a másikkal való beszéd valóságát – a kölcsönösség törhetetlen valódiságában.” (72. p.) De Buber nem korlátozza a közösséget a kettős kapcsolatokra. Előfordul nála a „lényegi *Mi*” kifejezés is, amiről azt írja, hogy ez „sok független személy közössége, akiknek van éne és ez az én felelősségteljes... A *Mi* magában foglalja a *Te*-t. Csak azok, akik igazán képesek egymásnak azt mondani, hogy *Te*, tudják igazán azt mondani egymással, hogy *Mi*. (...) Nincs egy olyan konkrét csoportformáció, amelyről *mint olyanról* kijelenthetnénk, hogy

ennek a lényegi *Minek* a képviselője, de sokban – és ez a változottság kedvez a *Mi* fölbukkanásának – elég világosan észrevehető. (...) Ahhoz, hogy megakadályozza a *Mi* fölbukkanását vagy fennmaradását, elég ha csak egyetlen olyan embert elfogadnak, aki hatalomsóvár és a többieket eszközként használja céljai eléréséhez, vagy aki saját fontosságának hangoztatásával van elfoglalva.” (213–214. p.)

Ebben és más hasonló megfogalmazásokban Buber világossá teszi, hogy a „lényegi *Mi*” az integritásukat megőrző emberek közötti viszonyoknak egy átmeneti, noha rendkívül erőteljes módja. Az én felfogásomban a „lényegi *Mi*” liminális jellegű, hiszen az állandóság intézményesülést és ismétlődést feltételez, míg a közösség (ami nagyjából egyenlő a spontán *communitással*) mindig tökéletesen egyszeri, és ezért társadalmilag átmeneti. Időnként úgy tűnik, Bubernek téves elképzelései vannak e megtapasztalt kölcsönösség strukturált formákba történő átfordításának megvalósíthatóságáról. A spontán *communitas* soha nem fejeződhet ki megfelelő módon semmilyen strukturált formában, de bármikor váratlanul fölbukkanhat az emberek között, akik intézményi értelemben akár úgy vannak meghatározva vagy számon tartva, mint valamilyen társadalmi csoport tagjai, akár úgy, hogy semmilyen csoporthoz nem tartoznak. Ugyanúgy, ahogy az írás nélküli társadalmakban a társadalmi és egyéni fejlődési ciklusokat a rituálisan ellenőrzött és ösztönzött liminalitás többé-kevésbé hosszan elnyúló előfordulásai tagolják, amelyek mindegyike magjában hordozza a *communitas* lehetőségét, hasonlóképpen a bonyolult társadalmakban a társadalmi élet strukturált fázisát szintén tagolja – bár intézményesített ösztönzők és biztosítékok nélkül – a spontán *communitas* előfordulásának számtalan esete.

Az iparosítás előtti, illetve a többszörösen rétegezett társadalmi viszonyokkal rendelkező korai ipari társadalmakban a spontán *communitast* láthatóan igen gyakran hozzák kapcsolatba a misztikus hatalommal és úgy tekintik, mint ami az istenek vagy ősök könyörületességének vagy kegyelmének köszönhető. Mindazonáltal, könyörgő rituális eszközök bevetésével – főként a liminális elzárás szakaszában – megkísérlik, hogy az isteneket vagy az őseket rávegyék: hozzák el a *communitas* vonzerejét az emberek közé, de nincs olyan külön társadalmi forma, amely arra szolgál, hogy kifejezze a spontán *communitast*. Inkább azt várják, hogy ez

a társadalmi pozíciók és státusok birtoklása közötti intervallumokban, a „társadalmi struktúra köztes helyein” bukkan föl. A komplex ipari társadalmakban még mindig megtaláljuk annak nyomait, hogy az egyházak vagy más vallásos szervezetek liturgiáikban intézményesítetten megkísérlik a spontán *communitas* eljövételének előkészítését. A viszonyoknak ez a modalitása azonban legjobban a spontán liminális helyzetekben tud virágozni: a társadalmi-strukturális szerepjátszás által uralt állapotok köztes fázisaiban, kivált egyenlő státusúak között.

Amerikában és Nyugat-Európában még a minap is kísérleteztek azzal, hogy újraélesszenek rituális körülményeket, amelyek közepette – félve mondjuk ki – esetleg előidézhető a spontán *communitas*. A beatnemzedék és a hippik a sokféle vallás repertoárjából merített szimbólumok és liturgikus cselekvések, illetve az „elmetágító” kábítószeres, a „rockzene” és a villódzó fények segítségével próbálják elérni az egymással való „tökéletes” közösséget. Úgy remélik és hiszik, hogy ily módon képesek lesznek elérni egymást a „*derèglement ordonné de tous les sens*”-on keresztül, szelíd, csendes, elmélkedő együttlétben a maga teljes konkrétságában. Az a fajta *communitas*, amelyet a törzs tagjai kívánnak elérni rítusaikban, illetve a hippik „happening”-jeikben, nem azonos a barátok, munkatársak és az azonos szakmát művelők között bármikor kialakulni képes élvezetes és erőfeszítés nélküli bajtársiassággal. Ők olyan átalakító élményt keresnek, amely minden egyes egyén lényének gyökeréig hatol, és ott valami alapvetően közösségit és közöset talál.

Az „egzisztencia”, illetve az „eksztázis” közötti, gyakorta emlegetett etimológiai homológia itt helyénvaló; létezni annyi, mint „kívül állni” – vagyis kívül állni azokon a strukturális pozíciókon, amelyeket az ember normális esetben betölt egy társadalmi rendszerben. Létezni annyi, mint eksztázisban lenni. A hippik számára azonban – és persze sok millenáris és „lelkesült” mozgalom számára is – a spontán *communitas* eksztázisa olyannak tűnik, mint *maga* az (egész) emberi erőfeszítés végpontja. Az iparosítás előtti társadalmak vallásában ezt az állapotot inkább úgy tekintik, mint annak a célnak az elérésére szolgáló eszközt, hogy kiteljesedtetben vehessenek részt a strukturális szerepjátszás sokféleségében. Ebben talán az a nagyobb bölcsesség fejeződik ki, hogy az emberi lények felelősek egymásért a legalapvetőbb szükségletek – az

élelem, innivaló, ruházat – biztosítása, illetve az anyagi és társadalmi technikák gondos megtanítása során. Ez a felelősség azt is jelenti, hogy gondosan rendszerbe foglaljuk az emberi viszonyokat és az embernek a természetre vonatkozó tudását. A kölcsönös távolságnak is megvan a maga misztériuma, amit Rilke, a költő „az emberi gesztus körültekintésének” nevezett, ez emberileg éppoly fontos, mint az intimitás misztériuma.

Ismét csak oda jutunk vissza, hogy az ember társadalmi életét folyamatnak, vagy inkább folyamatok sokaságának kell tekintenünk, amelyben az egyik típusú szakasz – itt a *communitas* az elsődleges – jellege alapvetően, sőt végtelenül különbözik az összes többi szakasztól. Az utópiák legtöbb szerzőjénél megtalálható az az erős emberi kísértés, hogy ne adjuk föl ennek az egyetlen szakasznak a javait és élvezetes minőségeit azért, hogy helyet csináljunk a következő szakasz várhatóan elkerülhetetlen nehézségeinek és veszélyeinek. A spontán *communitas* általában gazdagon telített, főként kellemes vonzalmakkal. A „struktúrabeli” élet tele van objektív nehézségekkel: döntéseket kell hozni, a személyes hajlamokat alá kell rendelni a csoport kívánalmainak és szükségleteinek, a fizikai és társadalmi nehézségeket csak bizonyos személyes áron lehet legyőzni. A spontán *communitas*ban van valami „mágikus”. Szubjektíve megvan benne a végtelen hatalom érzése. De ez a hatalom átalakíthatatlanul nem könnyen alkalmazható a társadalmi létezés szervezeti részleteire. Nem helyettesítheti a világos gondolatot és a kitartó akaratot. Másfelől viszont, a strukturális cselekvés hamar kiszárad és mechanikus lesz, ha a benne részt vevők időről időre nem mártóznak meg a spontán *communitas* regeneráló mélységeiben. Az igazi bölcsesség abban áll, hogy az *adott* helyen és időben, az *adott* körülmények között megtaláljuk a helyes viszonyt a struktúra és a *communitas* között, hogy bármelyiket elfogadjuk, amikor túlnyomó súlyra tesz szert, anélkül hogy a másikat elutasítanánk, illetve hogy ne ragaszkodjunk ahhoz, amelyik lendülete éppen kimerült.

Gonzalo állama, Shakespeare ironikus ábrázolásából legalábbis így tűnik, nem több paradicsomi képzelődésnél. A spontán *communitas* csupán egy szakasz, egy pillanat, nem állandó állapot. Az első kapavágás pillanatában, amint betörnek egy csikót, amint sikerül a védekezés egy farkascorda ellen, vagy amint az ellensé-

ges csapatok a sarkukra állnak: a társadalmi struktúra csírái máris el vannak vetve. Ez nem csupán az embereket mindenhol megkötő bilincsek készlete, hanem valódi kulturális eszköz, amely minden férfi, nő és gyermek méltóságát és szabadságát, illetve testi létezését biztosítja. Természetesen számtalan tökéletlenség jellemezheti az alkalmazott strukturális eszközöket, illetve használatuk módját, de a történelem előtti időszakoktól kezdve a bizonyítékok azt mutatják, hogy éppenséggel ezek az eszközök teszik leginkább emberré az embert. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a spontán *communitas* pusztán „természeti” lenne. A spontán *communitas* a struktúrával párbeszédben álló természet, úgy kapcsolódik vele össze, ahogy a házasságban egy nő egy férfival. Együtt egységes életfolyamot alkotnak, a bőséges az erőt adja, az alsó a termékenységet.

Ferences szegénység és a *communitas*

Gonzalo állama, illetve a szorosan integrált strukturális rendszerek modellje között rengeteg ideális társadalmi forma létezik. A tulajdonhoz való viszony különbözteti meg a *communitas* típusú modelleket a gyakorlatiasabbaktól, amelyek a *communitas* elemeit változó arányban kombinálják az intézményesült struktúrák szervezeti előnyeinek nyilvánvaló elismerésével. Lényeges dolog különbséget tenni a *communitas*nak az irodalomban ábrázolt, illetve mozgalmak alapítói vagy tényleges közösségek által kinyilatkoztatott ideális modelljei, illetve azon társadalmi folyamat között, hogy az alapító és követői a valóságban megpróbálnak e modell eszményei szerint élni. Csak ha társadalmi körülményeket – legyenek bármilyen jellegűek is – elég hosszan tanulmányozunk, akkor ismerhetjük fel a viselkedésnek és az elhatározásnak azokat a megvilágító finomságait, amelyek feltárják az ideál és a gyakorlat, a létező *communitas* és a normatív *communitas* közötti viszony fejlődési struktúráját.

E fejlődés egyik nagy, klasszikus példáját találhatjuk meg a katolikus egyház ferences szerzetesrendjének történetében. M. D. Lambert könyve, a *Franciscan Poverty* (Ferences szegénység – 1961) – amely a ferencesek történetének és eszmerendszerének legfőbb elsődleges és másodlagos forrásaira támaszkodik – dicsé-

retes világossággal rekonstruálja, milyen események következtek Szent Ferencnek abból a próbálkozásából, hogy a sajátosan fölfogott szegénység követelményeinek megfelelően éljen, s másokat is ilyen életvitelre ösztönözzön. Hosszabb időn keresztül vizsgálja a Ferenc által alapított csoport életének viszontagságait a strukturált katolikus egyházhoz s értelemszerűen a környező világi társadalomhoz való viszonyában. Ezáltal Lambert a társadalomtörténetbe belépő spontán *communitas* alakulásának fejlődési paradigmáját tárja fel. A későbbi vallásos és világi mozgalmak, különböző mértékben, általában követni igyekeztek a ferences mintát a világhoz fűződő viszonyukban.

Communitas és szimbolikus gondolkodás

Lambert óvatos következtetéseinek lényegét Ferenc gondolkodásmódjáról, illetve szegénységfölfogásáról nagyjából az alábbiakban lehet összefoglalni. Először is – és ebben Ferenc hasonlít a *communitas* típusú csoportok más alapítóihoz – „gondolkodása mindig közvetlen, személyes és konkrét volt. Az eszmék képek formájában jelentek meg a számára. Egy gondolatsor nála... az egyik képtől a másokhoz történő átugrást jelenti. (...) Amikor például III. Ince pápának akarja elmagyarázni életmódját, akkor beszédét példabeszéddé alakítja; más alkalmakkor, amikor azt szeretné, ha a testvérek megértenék szándékait, szimbólumokat hív segítségül. A szerzetesek asztalának fényűzését Ferenc úgy bizonyítja, hogy magát szegény idegennek álcázza. A pénz érintésének bűnét pedig úgy, hogy eljátszik egy példabeszédet, amelyben Ferenc büntetést ró ki egy vétkesre.” (33. p.) A gondolkodásnak ez a konkrét, személyes, képszerű módja igen jellemző azokra, akik vonzódnak a létező *communitashoz*, amelyben az ember és ember, illetve az ember és a természet közötti közvetlen viszony érvényesül. Az absztrakciót az eleven érintkezés ellenségének tekintik. William Blake például, a *communitas* egyik nagy irodalmi képviselője, azt írta *Profetikus könyveiben*, hogy „aki jót akar tenni másoknak, annak azt apró dolgokban kell tennie; az általános jóhoz a képmutatók és a csirkefogók folyamodnak”.

A *communitas* más, régi és modern látnokaihoz hasonlóan, Ferenc számos fontos döntését az álomszimbolikára alapozva

hozta meg. Mielőtt elhatározta például, hogy lemond a rend hivatalos vezetői posztjáról 1220-ban, „egy kis fekete tyúkkal álmodott, amely bárhogy próbálta is, túl kicsi volt ahhoz, hogy szárnyaival összes kicsinyét befedje”. Kicsit később, saját törvényalkotói hibáira egy másik álma világított rá, amelyben „öntelt módon az ujjai között átcsúszó kenyérmorzskákkal próbálta etetni éhező testvéreit” (34. p.). Kétségtelenül gondolkodásának pontosan ez a konkrétsága, illetve – amennyiben teljesen ismernénk a korabeli társadalmi környezet tényeit – szimbolizmusának többértelműsége tette Ferencet rossz törvényalkotóvá. Egy társadalmi struktúra kialakítása, különösképpen a római egyház protobürokratikus keretei között az elvonatkoztatás és általánosítás képességét igényelte volna, az egyértelmű fogalmakat, az általánosított előrelátás képességét; de ez ellentétben állt a *communitas*-ról kialakított ferenci elképzelés közvetlenségének, spontaneitásának és nagyon is földönjáró jellegének. Emellett Ferencnek sohasem sikerült túllépnie azon a számbeli korláton – és ebben is hasonlított elődeihez és utódaihoz –, amely az egzisztenciális *communitas* fokozására törekvő csoportokra, úgy tűnik, kiméretett. „Ferenc *kis* csoportok legfőbb szellemi vezére volt: de arra képtelennek bizonyult, hogy egy egész világra kiterjedő rend fenntartásához kellő személytelen szervezetet létrehozzon.” (36. p.)

Martin Buber (1966) is szembenézett ezzel a problémával, és arra a következtetésre jutott, hogy „egy organikus állam – és csak ilyen államok képesek csatlakozni egymáshoz, hogy létrehozzanak egy megformált és artikulált emberi fajt – soha nem fog létrejönni egyes individuumokból, hanem csak kis és még kisebb közösségekből: egy nemzet abban a mértékben közösség, amennyiben közösségek közössége” (136. p.). Ő tehát úgy óhajtja megkerülni a Ferencre nehezedő, az előre kidolgozott részletes alkotmányból fakadó problémát, hogy a közösségek közössége számára lehetővé teszi a fokozatosan elérhető összhanghoz vezető harcot. Ezt viszont csak „nagy szellemi tapintattal” lehet elérni, amely a centralizmus és a decentralizmus, illetve az idea és a valóság közötti viszonyt „állandóan és fáradhatatlanul mérlegeli és megállapítja a közöttük kívánatos helyes arányt” (137. p.).

Röviden szólva tehát Buber szeretné megőrizni a *communitas* konkrétságát még nagyobb társadalmi egységekben is egy olyan

folyamatban, amelyet a szerves növekedéssel lát analógnak, vagy azzal, amit a „párbeszéd életének nevezett”.

„Központosítás – de csakis az adott idő és hely körülményei által megkövetelt mértékben. És ha a demarkációs vonalak meghúzásáért és újrakijelöléséért felelős hatóságok erre élénk figyelmet fordítanak, akkor a hatalmi piramis alapja és csúcsa közötti viszonyok jelentős mértékben különbözni fognak attól, amilyenek most még a magukat kommunistának – vagyis a közösségért harcoló – nevező államokban is. Abban a társadalmi mintában, amelyre gondolok, lennie kell majd egyfajta képviselői rendszernek, de ez nem a választók amorf masszájának pszeudoképviselőiből fog állni, mint most, hanem a kommunák életében és munkájában már alaposan kipróbált képviselőkből. A képviselőket nem valamifajta fellengzős absztrakció fogja a képviselőkhöz kapcsolni a pártprogram pusztá frázisain keresztül, hanem konkrétan, közös cselekvés és közös tapasztalat révén kapcsolódnak majd egymáshoz.” (137. p.)

Buber frazeológiája, amely erősen emlékeztet sok egypártrendszerű afrikai állam vezetőjének fráziskészletére, a *communitas* mindenkori beszédmódjához tartozik. Nem utasítja vissza a struktúra lehetőségét, de azt pusztán önálló egyének közvetlen és azonnali kapcsolataiból kinövő dolognak tekinti.

Bubertől eltérően Szent Ferencnek azonban, a katolikus egyház tagjaként kötelessége volt szabályzatot alkotni társaságának. És amint azt Sabatier (1905) megállapította: „Nem volt még ember alkalmatlanabb Ferencnél arra, hogy szabályzatot alkosson.” (253. p.) Regulája semmilyen értelemben nem volt etikai vagy jogi előírások, tiltások készlete; hanem konkrét modell volt arra, amilyennek az egész „*vita fratrum minorum*”-ot elképzelte. Más-hol (lásd Turner 1967, 98–99. skk.) már hangsúlyoztam, mennyire fontos a liminális személyek esetében – ahogyan a ritualizált átalakuláson keresztülmenő személyeket nevezhetjük –, hogy megvannak tulajdon, strukturális státus, privilégiumok, mindenféle anyagi élvezetek, sőt gyakran még öltözet híján is. Ferenc testvéreit ilyen liminális személyeknek tekintette ebben az életben, ami pusztán átmenet a mennyek örökké változatlan állapotába, s rendkívüli súlyt fektetett a „nélkülöző”, „tulajdon nélküli”

élet következményeire. Ezt remekül kifejezi Lambert tömör megfogalmazása Ferenc álláspontjáról: „szellemi lemeztelenedés”.

Ferenc a szegénység terminusaiban gondolkodott, amelyet trubadúr módjára ünnepelt: „Madonna Poverta” – mondta róla. Lambert így ír: „Elfogadhatjuk axiómaként, hogy minél radikálisabb formába ütközünk a szegénységnek, az valószínűleg annál jobban megfelel Ferenc igazi kívánalmainak.” Majd így folytatja: „az 1221-es szabályzat egészében azt a benyomást kelti, hogy Ferenc szerette volna, ha szerzetesei teljes mértékben elvágják magukat a világ kereskedelmi rendszerétől. Ragaszkodik például ahhoz, hogy olyan testvéreknek, akiknek világi üzleti ügyei vannak, ne adjanak tanácsokat a javak szétosztásának mikéntjéről.” (38. p.) A Regula 9. fejezetében azt mondja a barátoknak, hogy örvendezniük kell, „amikor irigy és megvetett emberek között találják magukat, a szegények és a gyengék, a betegek és a leprások, az utca koldusai között” (Boehmer 1904, 10. p.). Ferenc voltaképpen következetesen úgy tartja, hogy a ferencesek szegénységét a nélkülözés határáig kell kitolni.

Ezen elv kimerítő példáját láthatjuk abban, hogy megtiltja a pénz érintését a szerzeteseknek. „És ha bárhol pénzüremet találunk, ne méltassuk több figyelemre, mint a lábunkkal taposott port.” (Boehmer 1904, 9. p.) Jóllehet itt Ferenc egy konkrét pénzüreme, a *denarius* nevét használja „pénz” jelentésben, egy másik helyen egyenlőséget tesz a *denarius* és a *pecunia* – „bármilyen, ami a pénz szerepét játssza” – között. Ez az egyenlővé tétel radikális kivonulást jelent a vétel és eladás világából. Messze túlmént a régebbi vallásos rendek által javasolt „szegénységen”, hiszen azok még bizonyos mértékben belül tartották közösségeiket a világi gazdasági rendszer keretein. Ferenc Regulájával biztosította, hogy – amint Lambert mondja – „az élet fenntartásának normális forrásai szándékosan átmeneti és bizonytalan jellegűek legyenek: ezek olyan alantas, szolgai munkák elvégzéséért kapott természetbeni ellenszolgáltatásokból álltak, amelyeket a kolduló utak során meglátogatott települések körül végeztek.” [A mai amerikai olvasónak bizonyára eszébe ötlenek a San Franciscó-i Haight-Ashbury hippie kommunával való párhuzamok!] „Az 1221-es szabályzat megtiltja a szerzeteseknek, hogy bármilyen hatalommal járó pozíciót vállaljanak. Ferenc korai követői, például Giles barát mindig olyasfajta rendszertelen munkákat vállaltak

el, mint amilyen a sírásás, kosárfonás és vízfordás; ezek egyike sem nyújt szükség idején semmiféle biztonságot. Az ajtóról ajtóra történő kéregetés előírt módszere... oly módon ellensúlyozta a bizonytalanságból fakadó hátrányokat, hogy rendszeresen folya-
modtak ugyanazokhoz a gazdag patrónusokhoz segítségért.”
(41–42. p.)

Ferenc és az állandósult liminalitás

A fentiekben Ferenc, úgy tűnik, teljesen tudatosan arra kötelezi a szerzeteseket, hogy a korabeli társadalmi struktúra szélét és köztes réseit foglalják el, és az állandósult liminalitás állapotában akarja tartani őket, amelyben – jelen könyv okfejtése szerint – optimálisak a feltételek a *communitas* megvalósításához. Ferenc azonban, tartva magát az „elsődlegesen képekben” való gondolkodás szokásához, sehol nem határozta meg egyértelmű jogi fogalmakban, hogy mit is értett szegénységen, s ez milyen következményekkel jár a tulajdonra vonatkozóan. Számára a szegénység ideális modellje Krisztus volt. Az 1221-es Regulában ezt mondja a szerzetesekről:

„És ne szégyenkezzenek, hanem idézzék emlékezetükbe, hogy a Mi Urunk Jézus Krisztus, az élő mindenható Isten Fia kőkemény arccal és szégyenkezés nélkül élte a szegények és idegenek életét, és ő maga és az áldott Szűz és a tanítványai is alamizsnán éltek.” (Boehmer 10. p., 6–10. sor.)

Lambert szerint:

„Ferenc elméjében a kulcsfigura... a meztelen Krisztus képe. (...) A meztelenség Ferenc számára a kiemelkedő jelentőség szimbóluma volt. Megtért élete kezdetét és végét jelölte meg ily módon. Amikor elhatározta, hogy lemond az apja által biztosított javokról és a vallást választja, ezt úgy tette meg, hogy meztelenre vetkőzött a püspöki palotában Assisiban. A végén pedig, amikor a Portiunculában haldoklott, arra kényszerítette társait, hogy levetkőztessék, hogy meztelenül nézhessen szembe a halállal a kunyhó padlóján. (...) Amikor aludt, mindig a

puszta földön tette. (...) Kétszer még a szerzetesek asztalát is otthagytta és leült a csupasz földre, hogy ott fogyassza el ételét, s mindkét alkalommal Krisztus szegénységének gondolata készítette erre.” (61. p.)

A meztelenség a szegénységet jelképezte, a szegénység pedig a tulajdon szó szerinti hiányát. Ferenc kijelentette, hogy a szerzeteseknek Krisztushoz és az apostolokhoz hasonlóan kell cselekedniük, akik lemondtak az anyagi javokról, s a gondviselésre bízták magukat és alamizsnán éltek. Amint arra Lambert rámutat, „az egyetlen apostol, aki nem tette ezt, és akinek volt valami tartaléka a zsákjában, Júdás volt, az áruló” (66. p.).

Krisztus szegénységének nyilvánvalóan „óriási érzelmi jelentősége” volt Ferenc számára, aki a meztelenséget a strukturális és gazdasági kötelekektől való megszabadulás legfőbb szimbólumának tekintette, valamint azoktól a kényszerektől, amiket apja, Assisi tehetős kereskedő polgára szabott számára. A vallás Ferencnek *communitas* volt ember és Isten, ember és ember között, azaz mondhatnánk, vertikális és horizontális értelemben. A szegénységet és a meztelenséget egyaránt a *communitas* kifejező szimbólumoknak és a *communitas* elérését elősegítő eszközöknek tekintette. Csakhogy a szegénységről mint Krisztus abszolút szegénységéről kialakított képszerű fogalmát nehéz volt fönntartani a gyakorlatban egy olyan társadalmi csoport esetében, amelyet az egyház arra kényszerített, hogy intézményesítse berendezkedését, tegye megszokottá ne csupán alapítója karizmáját, de a spontán kezdetek *communitását* is, és pontos jogi fogalmakban határozza meg kollektív viszonyát a szegénységhez. A tulajdon és a struktúra elválaszthatatlanul összefonódnak egymással és a tartós társadalmi egységek kialakítása mindkét dimenziót magában foglalja, azokkal az alapértékekkel együtt, amelyek létezésüket és formáikat legitimizálják.

Ahogy a ferences rend egyre hosszabb időn keresztül fennmaradt, lassan egyfajta strukturált rendszer irányába kezdett el fejlődni, és ezzel párhuzamosan Ferencnek az eredeti szabályzatban megadott naivan egyszerű meghatározását a tulajdonról egyre inkább jogi megfogalmazások kezdték föl váltani. Ferenc voltaképpen mindössze két lakonikus utasítást adott az 1221-es Regulában, illetve annak 1223-as módosított változatában. Az előzőben

homályosan a következőt mondja egy olyan fejezetben, amely elsősorban a szerzetesek kétkezi munkájával foglalkozik és csupán a szerzetesek lakóhelyének tulajdonlásával kapcsolatos: „Ügyeljenek a barátok arra, hogy bárhol lakjanak is – remeteségben vagy más lakóhelyeken –, ne sajátítsák ki önmaguk számára a lakóhelyet, vagy ne tartsák azt fönn senki ellenében.” (Boehmer 1904, 8. p., 5–7 sor.) 1223-ban ehhez még hozzátette: „A barátok semmit ne tulajdonítsanak el maguknak, se házat, se lakóhelyet, se semmi mást.” Gondolhatnánk, hogy ez elég egyértelmű, ám minden fejlődő struktúra olyan szervezési problémákat és értékeket generál, amelyek előidézik a központi fogalmak újbóli meghatározását. Sokszor ez időhúzásnak és képmutatásnak vagy a hit elvesztésének tűnik, ám valójában nem több, mint értelmes válasz a társadalmi viszonyok kiterjedésében és bonyolultságában végbement alapvető változásra, amely magával hozza az adott csoport elhelyezkedésének megváltozását is a társadalmi mezőben, s ez pedig megváltoztatja a csoport főbb céljait és az elérésükhöz használt eszközöket.

Spirituálisok a konvencionálisok ellen: fogalomalkotás és struktúra

A ferences rend a kezdetektől fogva virágzott, és alapítója halála után néhány évtizeden belül a barátokat már ott találjuk Olaszország, Szicília, Franciaország, Spanyolország sok részén, sőt miszcionárius utakra is vállalkoznak Örményországba és Palesztinába. Úgyszintén a kezdetektől fogva a szerzetesek szegénysége és kóborlása – valójában lelkesedése – gyanússá tette őket a helyi püspökségekbe és lelkészségekbe szerveződött világi papság szemében. Ezek között a körülmények között – miként arra Lambert rámutat – Ferenc szegénységfölfogása – ami, mint láttuk, összefüggésben áll az egzisztenciális communitással – „oly szélsőséges, hogy óriási problémákat okoz, ha már nem egy csapat vándorló baráttra kell alkalmazni, hanem egy fejlődő szerzetesrendre, amelynek szembe kell néznie a lakóhely, az oktatás, a beteg barátok és más hasonló kérdések problémáival” (68. p.). Ám ezeknél is nehezebb volt a strukturális folyamatosság problémája, vagyis az erőforrások kezelése, ami élesen kidomborította a tulaj-

donlás természetének kérdését. Ez utóbbi a Ferenc halálát követő évszázadban szinte megszállottan foglalkoztatta a rendet, és a végén a rend kettéválásába torkollott. A két fő ágat, akár frakcióknak is nevezhetnénk: a konvencionálisok a gyakorlatban enyhítettek a ferenci eszmények szigorán, a spirituálisok viszont az *usus pauper* doktrínát követvén talán még alapítójuknál is szigorúbb elvekhez próbáltak igazodni.

Fontos körülmény, kissé előre szaladva, hogy a spirituálisok vezetőinek többsége szoros kapcsolatban állt a joachimizmussal, egy millenáris mozgalommal, amely a 12. századi cisztercita apát, Fiorei Joachim eredeti és neki tulajdonított művein alapult. Érdekes, hogy a történelem során a katasztrófa és válság fogalma milyen gyakran kapcsolódik ahhoz, amit „azonnali communitasnak” nevezhetnénk. Persze lehet, hogy ez nem is annyira meglepő, hiszen ha valaki a hamarosan bekövetkező világvégére vár, akkor nincs értelme olyan társadalmi intézmények bonyolult rendszerét törvénykezés útján létrehozni, amelyek a kor problémáinak orvoslására lennének hivatottak. Csábító dolog összefüggést keresni a hidrogénbomba és a hippik között.

Az első időkben azonban még nem vált érzékelhetővé ez a szakadás a renden belül, noha minden körülmény a Ferenc eredeti szegénységétől eltávolodó fejlődésnek kedvezett. Amint Lambert írja:

„Az egymást váltó pápák befolyása természetesen elégségesnek bizonyult ahhoz, hogy a ferenceseket, éppúgy, mint riválisukat, a dominikánusokat a szellemi és gyakorlati egyházi politika alkalmas eszközévé formálja. E cél szempontjából az extrém szegénység általában tehernek mutatkozott. A külvilágból jövő pártfogóknak, akiket vonzott a ferences szegénység nyomorúsága, megvolt a maguk szerepe abban, hogy nehezen visszautasítható adományokkal gyengítsék a rendet. Maguk a szerzetesek pedig – egyedüli igaz őrei saját törvényüknek –, túlságosan gyakran bizonyultak gyengének szegénységük megvédelmezésében azokkal a külvilági személyekkel szemben, akik a legmagasabb céloktól vezérelve kívántak enyhíteni terheiken. És valóban, elsősorban is maguk a rend tagjai, nem pedig a külvilági személyek – bármilyen magas rangúak voltak is – tehetek arról, hogy a ferences eszmény fejlődése az első húsz évben oly

gyorsan és oly messzire eltávolította a barátokat Ferenc és társai egyszerű életvitelétől.” (70. p.)

Érdekes, hogy több évvel halála előtt Ferenc lemondott rendje irányításáról és ideje nagy részét néhány közeli társával együtt remeteségben töltötte Umbriában és Toscanában. A közvetlen és azonnali kapcsolatok embere lévén, a communitasnak számára mindig konkrétnek és spontánnak kellett lennie. Még az is lehet, hogy ellenszenvvel figyelte saját mozgalma sikerét, amely már az ő életében kezdte mutatni a strukturálódásnak és a rutinszerű működésnek azokat a jeleit, amelyekben azután a rend szükségszerűen keresztülment az egymást követő rendfőnököknek köszönhetően, illetve a sorozatos pápai bullák külső befolyásolása következtében. Lambert szerint Ferenc legelső utóda, Elias az olyan „szervező tehetséggel megáldott egyéniségek közé tartozott, akik a későbbi követők által elfogadható fogalmakba fordították át az alapítók fennkölt eszméit oly sok vallásos társaságban” (74. p.). Fontos körülmény, hogy Elias kezdeményezésére épült Assisiban a nagy bazilika, ahol Szent Ferenc holttestét elhelyezték, s ezért aztán az assisi helyi önkormányzat emlékművet állított neki 1937-ben. Amint Lambert megállapítja: „sokkal tartósabb befolyással volt a város fejlődésére, mint amit valaha is sikerült elérnie a ferences eszmék fejlesztésében” (74. p.). Eliasszal a struktúra – az anyagi és az elvont egyaránt – elkezdte felváltani a communitast.

Amint aztán az új rend tagjainak száma gyarapodott, és lassan egész Európában elterjedt, kifejlesztette a fogadalmak és előljárók teljes technikai apparátusát, együtt a kor – és későbbi korok – vallásos rendjeire jellemző kvázipolitikai struktúrával. Ennek megfelelően a rend centralizált vezetésében a szerzetesek fölött egy generális állt, aki alatt voltak a provinciálisok, mindegyikük főnöke egy tartománynak, azaz a rend olyan részlegének, amely egy adott körzet valamennyi kolostorát és tagját magába ölelte, s földrajzi határai gyakran, bár nem mindig, egybeestek egy polgári állam határaival. A tartományi főnök felelősséggel tartozott a fősuperiornak az adott tartomány ügyei intézéséért, illetve a vallás fenntartásáért, s ennek főként látogatások révén igyekezett eleget tenni. Ő hívta össze a tartományi gyűlést és tagja volt a rend általános nagygyűlésének. Mindkét típusú gyűlésnek voltak tör-

vényhozó, fegyelmező és választói funkciói. A ferencesek tartományai közé tartozott például Provence, Ancona határvidéke, Genova, Aragon, Toscana és Anglia. Az írás nélküli, illetve a feudális társadalmak központosított rendszereit tanulmányozó antropológusok könnyen fölismerik az ilyen hierarchiákra belsőleg jellemző strukturális szembenállás lehetőségeit. A ferencesek továbbá szabad vallásos rendet alkottak, s csak saját feletteseiknek tartoztak engedelmisséggel, s nem a helyi egyházfőnek (vagyis nem tartoztak az adott terület fölött külső közigazgatási jogokat gyakorló olyan egyházi hivataloknak, mint az egyházmegyék püspökei). Voltaképpen *közvetlenül* és nem közvetítéseken keresztül voltak felelősek a pápaságnak. Fennállt tehát a strukturális összekötés lehetősége a rend, illetve a világi papság között.

Komoly vetélkedés folyt az egyes rendek között is. A ferencesek és a dominikánusok közötti teológiai, szervezeti, illetve a pápaság befolyásáról folytatott viták például kiemelkedő jellegzetességei az egyház középkori történetének. Persze a ferences rend hatékony társadalmi terepe nem korlátozódott az egyházra, hanem számos világi, politikai befolyást is magában foglalt. Lambert beszámolóját olvasva megdöbbenő például, hogy a ferencesek spirituális ága mennyire jelentős támogatást tudott kivívni magának olyan uralkodóktól, mint II. Aragóniai Jakab és Szicília királya, II. Frigyes, illetve olyan királynőktől, mint Esclarmonde de Foix és leánya, Sancia, akiből Bölcs Róbert nápolyi király felesége lett. Azokban az időkben, amikor a rend konvencionális ágának sikerült a legerősebb befolyást megszereznie a pápaság fölött, és ezen fölbátorodva bíróság elé állítottak és bebörtönöztek sok spiritualistát, ezek az uralkodók menedéket és védelmet biztosítottak a spirituális csoport vezetőinek.

Dominium és usus

Egyszer az antropológusoknak majd teljes figyelemmel meg kell vizsgálniuk a sokszor remekül dokumentált középkori valláspolitikát, ahol elég részletesen nyomon követhetnék a politikai folyamatokat több évszázadon keresztül. Itt most csupán azt szeretném hangsúlyozni, hogy Szent Ferenc eredeti, szabad társakból álló csoportja – amelyben alig különbözött egymástól a normatív

és a valóságos *communitas* – nem állhatott volna fönn sokáig, ha nem szervezi meg magát egy bonyolult politikai terepen történő megmaradás érdekében. A Szent Ferenc életével, látomásaival és szavaival példázott eredeti *communitas* emlékét ugyanakkor a rend mindig eleven tartotta, kivált a spirituálisok, mint Giovanni da Parma, Angelo da Clarenó, Olivi és Ubertino. Miután az egymást követő pápai bullák, illetve Szent Bonaventura írásai jogi és teológiai fogalmakban egyaránt pontosan meghatározták az abszolút szegénység tantételét, a spirituálisok kénytelenek voltak „strukturális” magatartást kialakítani a szegénységgel kapcsolatban.

A formális meghatározás szerint a szegénység fogalmában két aspektust különítettek el egymástól: a *dominium* (vagy *proprietatis*), illetve az *usus* fogalmát. A *dominium* lényegében a tulajdon fölötti jogokat jelenti, az *usus* pedig a tulajdonnal való tényleges rendelkezést, illetve annak fölhasználását. IX. Gergely pápa mármost úgy rendelkezett, hogy a ferenceseknek meg kell tartaniuk az *usust*, de el kell utasítaniuk a *dominium* minden fajtáját. Az első időkben a ferencesek arra kérték eredeti pártfogóikat, hogy tartsák meg maguknak a *dominiumot*, de hamarosan kényelmesebbnek találták, ha egy átfogó megoldás keretében az összes javuk fölötti *dominiumot* a pápaság kezébe helyezik. Az *usus* gyakorlati következményei miatt öltött először alakot a konvencionálisok és a spirituálisok közötti szakadás ideológiai tartalma, ami később aztán szembenállásuk legfőbb szimbóluma lett. A strukturábarátabb konvencionálisok ugyanis teljes mértékben elfogadták a rend komplex politikai környezetbe ágyazott szűkségeinek létét. Ennek értelmében tehát úgy érezték, hogy evangelizációs és jótékonyági munkájuk hatékony folytatása érdekében szilárd épületeket, templomokat és lakóházakat kell építeniük. Szent Ferenc sajátos vallási álláspontjának megvédése érdekében pedig az értelmesebb barátokat ki kellett képezniük a filozófia és a teológia terén, hiszen meg kellett azt védeniük. Párizs vagy Firenze kifinomult küzdőterein a képzett dominikánusokkal, illetve az inkvizíció egyre növekvő fenyegetésével szemben is. Erőforrásokra volt tehát szükségük, beleértve az anyagiakat, sőt a pénzt is, hogy téglákat és könyveket vásárolhassanak.

A konvencionálisoknál egyre inkább a helyi főnök döntött arról, hogy a szerzetesek milyen mértékig élhetnek az *ususszal*. A spirituálisok szerint – s mindez az 1309-es híres pápai vizsgálat

során került napvilágra, nyolcvanhárom évvel a rend alapítójának halála után – a konvencionálisok „éléséből” „visszaélés” lett. Szóvivőjük, Ubertino számos dokumentummal bizonyította, hogy profit érdekében folytatnak termelést, a magtárakban és pincékben bort tartanak, és lovakat és fegyvereket fogadnak el adományként. Még a *dominium* kisajátításával is megvádolta őket:

„Ismét ugyanúgy, azok, akiknek van rá lehetőségük, magukkal viszik a *bursariikat*, szolgálkat, és akik a barátok utasításai szerint úgy költik a pénzt, s mintha a barátok minden szempontból dominionnal rendelkeznének nem csupán a pénz fölött, hanem a pénzt elköltő szolgálk fölött is. Néha a barátok viszik a dobozt és benne a pénzt; és amikor a fiúk viszik, ők gyakran semmit nem tudnak a doboz tartalmáról, a kulcs pedig a barátoknál van. És néha ugyan a szolgálkat *nuntiinak* hívják (a *nuntius* az eredeti pápai meghatározás szerint az alamizsnát adó képviselője), mégpedig azoknak, akik pénzt adományoztak a barátoknak; mindazonáltal mind a szolgálk, mind pedig azok, akik rájuk bízta a pénzüket, tudják, hogy a pénz senki másnak nincs a dominionjában, csakis a barátoknak...” (Idézi Lambert 1961, 190. p.)

A spirituálisok szárnyának *usus*felfogása a legjobban az *usus pauper* doktrínájában fejeződik ki, ami valójában azt jelentette, hogy a barátok által elfogyasztott és használt javakat a létfenntartáshoz szükséges pusztán minimumra kell csökkenteni; és valóban, néhány spiritualista belehalt saját szegénységébe. Nézetük szerint ilyen módon ragaszkodtak nagy alapítójuk szegénységfelfogásához. E látszólag dicséretes hozzáállást azonban egyik jellegzetesége teljesen elfogadhatatlanná tette a strukturált egyház számára. Mégpedig az, hogy a spirituálisok szerint minden egyén lelkiismerete volt a legfőbb döntőbíró a tekintetben, hogy a szegénység mit jelent, bár persze ez a lelkiismeret az *usus pauper* szigorú normái alapján működött. Közülük néhányan egészen odáig mentek, hogy azt mondták: e szigor bárminemű enyhítése ellentétes az általuk tett szegénységi fogadalommal, és ezért halálos bűn. Márpedig, ha ez az álláspont érvényes, akkor a sok konvencionálisról lehetett azt mondani, hogy folyamatosan a halálos bűn állapotában van. Ezek tehát a túlzott legalizmus buktatói!

Másfelől az *usus pauper* doktrínája nyilvánvalóan tagadta az egyháznak azt a nézetét, hogy a vallási felettes törvényes hatalommal rendelkezik a barátok fölött. Ha egy ferences rendház vagy akár egy provincia főnöke esetleg úgy döntött, hogy saját hatáskörében gyakorlati vagy strukturális okokból engedélyezi jelentős mennyiségű javak felhasználását, akkor a spirituális barátok az *usus pauper* doktrína alapján igencsak úgy érezhették, hogy nem kell engedelmeskedniük neki, és így a szegénységi fogadalmat szembeállították az engedelmességi fogadalommal. Voltaképpen az egyház hierarchikus struktúrájának ez a jól érzékelhető megkérdőjelezése volt az egyik fő oka annak, hogy a spirituálisokat XXII. János pápa számos bullában megtestesülő szigorú intézkedései – az inkvizíció szankcionális hatalmával megtámogatva – végül kiirtották a rendből. Fanatizmusuk mindazonáltal nem bizonyult teljesen hiábavalónak, mert a ferences rendben később lezajló reformokat éppenséggel a szegénységnek az a szelleme ösztönözte, amelyet a spirituálisok oly állhatatosan védelmeztek.

Apokaliptikus communitas

A ferences rend korai történetének vizsgálatából kiviláglik, hogy a társadalmi struktúra szorosan kötődik a történelemhez, mert egy csoport ezen a módon tartja fenn formáját az időben. A struktúra nélküli communitas csak időlegesen képes összekötni és lekötelezni az embereket. A vallástörténetben érdekes megfigyelni, hogy a communitas típusú mozgalmak gyakran fejlesztenek ki apokaliptikus mitológiát, teológiát vagy ideológiát. Például, a ferencesek spirituális szárnyához tartozó és különben meglehetősen száraz teológus, Olivi, a firenzei Santa Croce kinevezett előadója, maga is erősen vonzódott a joachimisták millenarizmusához. Olivi például Babilont, a nagy ringyót a pápasággal azonosította, amelynek el kell pusztulnia a hatodik világkorszakban, míg az abszolút szegénységben lévő spirituális ferencesek testesítették meg a Szent Ferenc és tizenkét társa által alapított igazi egyházat. Ha a válság vagy katasztrófa communitasában struktúrát akarunk találni, akkor azt nem a *társadalmi kapcsolatokban* kell keresnünk, hanem – Lévi-Strausshoz hasonlóan – az egzisztenciális communitas közegében létrejött apokaliptikus mí-

toszok megejtő és színes képzetvilágában. Az ilyen típusú mozgalmakban jellegzetes polarizációt találunk egyfelől a választott viselkedés szigorú egyszerűsége és szegénysége – „a meztelen, szükségleteivel nem törődő ember” –, illetve másfelől egy szinte lázas, látomásos és profetikus költészet között, amely kulturális megnyilatkozásuk legfőbb műfaja. Az idő és a történelem azonban behozza életükbe a struktúrát, kulturális teljesítményükbe pedig a törvény betűjéhez való ragaszkodást. Gyakori, hogy amit eredetileg szó szerinti és egyetemes értelemben azonnal bekövetkező katasztrófának tekintettek, azt később allegorikusan vagy misztikusan értelmezik mint az individuális lélek drámáját, vagy mint az igazi egyház spirituális sorsát a földön, vagy mint a legtávolabbi jövőbe kitolt eseményt.

A *communitas* fogalmai messze nem mindig társulnak a világkatasztrófa látomásával vagy elméleteivel. A törzsi beavatásban például a liminális viselkedés egyik jellemző jegyeként legalábbis impliciten megtaláljuk az abszolút szegénység fogalmát; viszont itt hiányoznak a millenáris mozgalmak eszkatologikus eszméi. Ugyanakkor azt gyakran tapasztalhatjuk, hogy jelentősegteljesen jelen van a csoportot fenyegető veszedelem vagy veszély fogalma, és sokszor ez valódi veszély formájában jelentkezik, mint a körülmételő kése, illetve sok megpróbáltatás és szigorú fenyítés. És ez a veszély az egyik legfontosabb összetevője az egzisztenciális *communitas* létrejöttének, ahogyan a „rossz utazás” lehetőségéé a Szent Ferenc nevét viselő modern város lakóinak kábítószer kiváltotta *communitas*aiban. A törzsi beavatásokban persze olyan mítoszok, illetve ezek gyakorlati bemutatása is előfordul a liminalitásban, amelyek isteni katasztrófákra és válságokra utalnak. Ilyen például fontos istenségek lemészárlása vagy önfeláldozása az emberi közösség javára, de ezek a mítoszok a válságot nem a közvetlen jövőbe, hanem az eleven múltba helyezik. Amikor a válságot egyre inkább a korabeli társadalmi tapasztalat elé, nem pedig utána vagy vele egy időben helyezik el, akkor már kezdünk elmozdulni a strukturális rend felé; a *communitast* átmeneti jelenségnek tekintjük, nem pedig mint a létezés állandó módját vagy hamarosan állandó jelleggel megvalósítható ideálját.

A bengáli szahadzsíja mozgalom

Nem minden *communitas* a válság *communitasa*. Van olyan *communitas* is, ami a visszahúzódásé és elvonulásé. Néha ezek a műfajok összekeverednek és átfedik egymást, de többnyire egymástól jól megkülönböztethető stílussal rendelkeznek. A visszavonulás *communitasa* nem kapcsolódik olyan szorosan a közelgő világvégébe vetett hithez; inkább teljes vagy részleges kivonulást képvisel a világ strukturális viszonyaiból, amelyet mindenesetre valamifajta állandó „katasztrófaövezetnek” tekintenek. Az ilyen típusú *communitas* részeseit tekintve zártabb, szokásai fegyelmeztettebbek és szertartási gyakorlata titkosabb, mint az imént tárgyalt apokaliptikus műfajúé. Találhatunk rá példákat a keresztény vallásban, illetve a zsidó-keresztény kulturális hagyományhoz oly sok szálon kapcsolódó, világi utópikus mozgalmakban is, de valószínűleg a visszavonulás *communitasának* legtisztább előfordulási eseteit a hinduizmusban lelhetjük meg. Ismét csak egyetlen mozgalom bemutatására fogok szorítkozni, mégpedig a bengáli *vaisnava* mozgaloméra, amelyet Edward C. Dimock (1966a, 1966b) írt le. Dimock rendkívül hozzáértő és érzékeny bengáli kutató, aki bengáli „udvari és falusi” mesék elegáns fordításait jelentette meg, és akinek adatait és következtéseit tisztelettel kell kezelnünk.

A vallás poétái: Csaitanja és Ferenc

Dimockot egy olyan mozgalom érdekelte, amely bizonyos szempontokból ahhoz a nagy *bhakti* (odaadó szeretetre alapozott) vallásos mozgalomhoz igazodott – más tekintetben pedig különbözött tőle –, amely „a 14. és 17. század között söpört végig Észak-Indián, valamint a déli országrész régebbi *bhakti* mozgalmaihoz” (1966b, 41. p.) kapcsolódott. Minthogy fentebb egy keresztény *communitas* típusú mozgalmat kiemelkedő alapítóján keresztül mutattunk be, célszerű lesz megismételni ezt az eljárást a bengáli *vaisnavák* esetében is, és esettanulmányunkat Csaitanjával (1486–1533) kezdeni, „aki a bengáli mozgalom legjelentősebb alakja volt”. Ahogyan fentebb a ferencesek tantételeit gyakorlatukkal vetettük össze, most is először Csaitanja tanítását

vegyük szemügyre, majd azután az általa inspirált mozgalom történetét. Dimocktól megtudjuk, hogy Csaitanja nem az alapítója, hanem a „fölélesztője” volt a kelet-indiai *Krisna-bhakti* (intenzív odaadás) mozgalomnak. A vaisnava mozgalmak már a 11. vagy 12. századtól kezdve ismertek voltak Bengáliában, legalább három évszázaddal Csaitanja kora előtt. Szent Ferenctől eltérően, Csaitanja nem volt teológus. Összesen nyolc verset hagyott hátra, amelyek a szent odaadás jegyében íródtak, és nem teológiai jellegűek. Itt ismét szembetűnő a párhuzam Szent Ferencnek a „Nabátyánkhhoz”* írott himnuszával. Csaitanja áhítatosságát, akárcsak Ferencét, képek és azonosulások táplálták, jelen esetben a nagy Vaisnava szent szövegek, elsősorban a *Bhagavad Gíta* főbb szereplőivel. Ezeknek a szövegeknek az alaptémája Krisna gyermek- és kisleánykora, illetve fiatalsága, akiről úgy hitték, hogy Visnu isten *avatárja* (inkarnációja). Csaitanjáról pedig úgy hitték, hogy ő Krisna *avatárja*, vagy inkább Krisna és különösen szeretett pásztorkánya, Rádhá közös inkarnációja, ami az emberi teljességet a minden kulturális és nemi megkülönböztetésen átívelő, biszexuális formában fejezi ki.

Krisna korai éveinek központi epizódját jelentette szerelme egy csoport *gópí*, azaz pásztorkány iránt Vrndávanában. Ő maga is pásztorfiúként nevelkedett egy szent helyen, és miután már számos gyengéd és erotikus játékot eljátszott a *gópí*kkal, amikor férfivá érett, fuvolája hangjával elcsábította őket az erdőbe, úgy-hogy azok elhagyták otthonaikat, férjeiket, családjaikat, és kiszöktek hozzá az éj leple alatt. Az egyik híres eset alkalmával Krisna úgy táncol a *gópí*kkal, hogy mindegyikük azt hiszi, Krisna az ő szeretője. Ezt időnként az indiai művészetben úgy ábrázolják, mint egy hölgykoszorút, ahol két lány között mindenhol az isteni szerető gyönyörűséges, kék alakja áll. A későbbi bengáli földolgozásokban aztán Rádhá lesz Krisna szerelmének kitüntetett tárgya, és egy bizonyos értelemben ő képviseli az összes többi lányt.

Csaitanját teljesen magával ragadta Krisna tánca és azt követő széptevése a *gópí*knak, és prédikációval oly hatékonyan sikerült föltámasztania a szent odaadásra alapozott vallást, hogy „életében és nem sokkal halála után az már Kelet-India nagyobbik felén

* Faludy György fordítása.

elterjedt" (Dimock 1966b, 43. p.). Az általa bevezetett egyik fő átszellemülési gyakorlat során a hívő alapos meditáció útján sorban azonosítja magát Krisna különböző rokonaival, barátaival és kedveseivel: például nevelőszüleivel, akik szülői szeretetet táplálnak iránta; bátyjával, aki egyszerre érez iránta testvéri szeretetet és bajtársiasságot; és – ami a legfontosabb – a *gópíkkal*, akiknek Krisna kedvese volt, és akik szerették őt. Itt a társadalmi kapcsolatokat természetes kiindulópontnak tekintették, a természetfölöttinek tartott odaadás számára. A szövegek és az odaadás erős erotikus hangoltsága láthatóan hasonló problémákat okozott a későbbi vaisnava teológusoknak, mint amilyenekkel a salamoni *Énekek éneke* kapcsán zsidó és keresztény szövegmagyarázóknak kellett szembenézniük. De a szahadzsíj – ez volt Csaitanja mozgalmának neve – megoldása jelentősen különbözött az olyan keresztény misztikusokétól, mint Keresztes Szent János és Avilai Szent Teréz, akik Salamon himnuszainak erotikus nyelvezetét tisztán metaforikusnak tekintették. A szahadzsíj központi rituáléja liturgikus cselekvések bonyolult és hosszú sorából állt, amelynek során folyamatosan ismételték a mantrákat. A rituálé a kultusz teljesen beavatott két hívője, egy férfi és egy nő nemi közösülésében csúcsozott ki, akik viselkedésükkel Krisna és Rádhá szeretkezését utánozták. Ez jóval több volt egyszerű érzéki élvezetnél, hiszen mindenféle aszketikus gyakorlatnak kellett megelőznie, meditáció és a kijelölt *guru* tanításának meghallgatása. Lényegét tekintve vallásos természetű rítusról volt tehát szó, amely a nemi aktust egyfajta szentségként kezelte, „mint a belső és spirituális kegyelem külső és látható jelét”.

Szociológiai az az érdekes ebben a rítusban, hogy a *gópíkhöz* hasonlóan, a férfi szahadzsíj beavatottak női partnereinek is más férfiak feleségeinek kellett lenniük (lásd még De 1961, 204–205. p.). Ezt nem tekintették házasságtörésnek, hanem – amint arra Dimock rámutat – inkább úgy fogták föl, mint a szerelmi udvarlást a középkori Európában, ahol is az igazi szerelmet „egy mástól külön élő személyek közötti szerelemnek tekintették, [amelynek] logikai kiterjesztése a házasságtól független szerelem, [mert] a házasságban mindig jelen van valamennyi testiség. A trubadúr fia, mondja De Rougemont, »nemes érzelmekkel táplálja a házasságon kívüli szerelmet; mert a házasság nem jelent többet fizikai egyesülésnél, viszont 'Ámor' – a legfőbb Eros –

felemeli a lelket a fénnel való végső egyesülésig.” (1966, 8. p.) Szent Ferenc igen hasonló módon énekelte meg a Madonna Povertát, mint egy trubadúr az ő távoli hölgyét, aki egy másik földi partnerrel él házasságban.

Nézetem szerint ez a 16. századi Bengáliában és a 12. századi Európában egyaránt jelen lévő szerelem, amely egyszerre isteni és ugyanakkor enyhén törvénytelen – szemben a törvényes, házasságon belüli szerelemmel – a *communitas* szimbóluma. A *communitas* a kapcsolat a *gópík* között, a kék isten és minden pásztorlány között. Ugyancsak a *communitas* teremti meg a kapcsolatot a szerzetesek és a Madonna Poverta között. A romantikus szerelem, illetve a házasság közötti szimbolikus ellentét terminusaiban a házasság a tulajdonnal homológ, míg az egymástól külön élők közötti szerelem a szegénységgel. A házasság tehát a struktúráját jelenti ezen a teologikus-erotikus nyelvezeten. A személyes birtoklás vagy tulajdonlás úgyszintén ellentétes azzal a *communitas* típusú szerelemmel, amelyet a Krisna és a *gópík* közötti viszony jelképez. Dimock például idéz egy későbbi bengáli szöveget, amely „megszépíti a *Bhagavad Gítából* származó történetet”. Eszerint a *gópík* azt mondták Krisnának, hogy szerelemmel vannak telve iránta, majd táncra perdültek. „De a tánc alatt Krisna eltűnt a számukra, mert az összes *gópínak* az járt a fejében, hogy »ő az enyém«, de abban a gondolatban, hogy »ő az enyém« a parakíjja [vagyis az egymástól külön élők igazi szerelme] nem maradhat meg. (...) Amikor aztán a vágyakozás ismét fölerősödött a *gópík* lelkében, akkor Krisna ismét megjelent a számukra.” (1966a, 12. p.)

A Szahadzsíja doktrínája abban különbözött a vaisnava ortodoxiától, hogy ez utóbbi a házastársak közötti szent egyesülést írja elő, míg Csaitanja követői, amint láttuk, rituális közösülést írtak elő az odaadó hívő, illetve egy másik hívő felesége között. Csaitanjának is volt ilyen rituális partnere, „Sathí lánya, aki szellemét és testét Csaitanjának szentelte”. Érdeemes megjegyezni, hogy a gószváminoknak, Csaitanja eredeti társainak és a szahadzsíja teológia hirdetőinek rituális partnerei „kaszton kívüli asszonyok... mosónők és más alacsony kasztokhoz tartozó nők voltak” (1966a, 127. p.). S persze maguk a *gópík* is pásztorlányok voltak, vagyis nem tartoztak a legmagasabb kasztba. A hierarchikus strukturális különbségek figyelembevételének hiánya különben a szahadzsíja, illetve a vaisnavizmus egészére is jellemző.

A hitbuzgók és a konzervatívok közötti szakadás

Csaitanja tehát, akárcsak Szent Ferenc, az áhítatosságra alapozott vallás poétája volt, alázatos és egyszerű, sokkal inkább megélt hitét, mint elmélkedett róla. De hat gószváminja viszont teológus volt és filozófus, akik megalapították a vaisnavák számára egy *ásramát* (vallási útmutatások iskoláját), ahol elegáns formába önthették szektájuk hivatalos vallási tantételeit. Három ezek közül a gószváminok közül ugyanahhoz a családhoz tartozott. Ez a család, noha tiszteletre méltó bráhman eredettel rendelkezett, elveszítette kasztját, annak köszönhetően, hogy ősei magas pozíciókat töltöttek be Bengália korabeli muzulmán uralkodójának udvarában. Ami azt illeti, továbbra is fenntartották a párbeszédet bizonyos szúfikkal, muzulmán misztikusok és költők egy csoportjával, akik maguk is erősen vonzódtak a szahadzsíjához. Ez a hat tudós szanszkrit nyelven írt és „döntő szerepet játszott a szekta tantételeinek és rítusának kodifikálásában” (1966b, 45. p.). De ezzel az áhítatossági mozgalommal ismét csak az történt, hogy megfeneklett a doktrinális megfogalmazások zátonyán. Csaitanja halála után bengáli követői két szárnyra szakadtak. Az egyik szárny Csaitanja barátjának és közeli társának, Nitjánandának az útmutatásait követte, akit „kaszt nélküli avadhútának” hívtak (az avadhúták aszkéták voltak); a másik szárnyat pedig Advaita-ácsárja vezette, Csaitanja egyik korai és vezető szerepet játszó híve, egy bráhman Santapurból.

Vannak bizonyos hasonlóságok Nitjánanda és a spirituális ferencesek között. Azon kívül, hogy maga is kaszt nélküli volt, míg „a súdrák között lakott” (1966b, 53. p.) és „a bánják apostola volt” (a súdrák és a bánják alacsony kasztba tartozó hinduk voltak) ráadásul ezrével engedte be a buddhista szerzeteseket és apácákat a vaisnava mozgalomba. Csaitanja egyik életrajzírója szerint Csaitanja egyszer ezt mondta Nitjánandának: „Az én ígéretem, amely a saját számból hangzik el, hogy tudatlan és alacsony kaszthoz tartozó és alázatos emberek fognak sodródni a *préma* [szeretet] tengerén... és te meg tudod majd őket szabadítani a *bhakti* által.” (1966b, 54. p.) A *bhakti*, vagyis az istenség iránti személyes odaadás révén elnyerhető megváltás nem ajánlotta föl magát Advaita-ácsárjának, aki az ortodox monisták által követett „tudás ösvényére” tért vissza – Indiában ők mindig is elsősorban a

muktival, vagyis az újjászületések ciklusából való végső kilépéssel foglalkoztak. Advaita, bráhman lévén nem vette könnyen ezt a tényt. E kaszthoz tartozásnak az felelt meg, ha visszatér a *mukti* doktrínájához, mivel az újjászületésektől történő végső megszabadulás az ortodox hinduizmusban erősen múlik azon, hogy valaki rendszeresen teljesíti-e a kasztjából fakadó kötelességeket. Ha az ember teljesíti ezeket a kötelességeket, akkor számíthat rá, hogy egy magasabb kasztban születik újjá; ha ráadásul még szent és önfeláldozó életet is él, akkor a végén megszabadulhat a szenvedéstől és a *májá*, vagyis az illuzórikus jelenségvilág hatalmától.

Az Advaitához hasonló monisták úgy hitték, hogy a végső megszabadulás a legjobban úgy érhető el, ha az *Átman-Brahman* néven ismert egyetlen realitásra vonatkozó tudáson keresztül eloszlattuk az illúziókat. Más szóval, a megváltás eszköze számukra a gnózis volt, nem pedig az odaadó szeretet, és hozzátartozott a társadalmi struktúra elfogadása annak adott formájában, hiszen mindenféle külső formát egyformán illuzórikusnak tekintettek, amelyből hiányzik a végső valóság. Nitjánanda azonban nem osztozott ebben a passzív társadalmi konzervativizmusban. Az ő hite szerint minden ember, kaszttól vagy meggyőződéstől függetlenül elnyerhette a megváltást a Krisnának és Rádhának való személyes odaadás révén, ezért tehát a vaisnavizmus misszionárius jellegét hangsúlyozta.

Csaitanja és Nitjánanda sok muzulmánnt megtérített – és ezzel ellenségükké tették a világi muzulmán hatalmat –, szándékosan megsértett egy sor ortodox hindu vallási törvényt. Például „Csaitanja örvendezett, amikor rá tudta venni Vaszudevát, hogy úgy fogyassza el a *praszádát* – az istenségnek följánlott étel maradékát –, hogy előtte nem mos kezét. »Most«, mondta Csaitanja, »tényleg eltépted a testedhez fűződő köteléket.«” (1966b, 55. p.) Ez a mondás Jézus számos kitételére emlékeztet bennünket, olyanokra, mint hogy a szombat van az emberért és nem az ember a szombatért, vagy hogy az igazság szabaddá teszi az embert. Csaitanja és követőinek Nitjánanda által vezetett szárnya úgy vélte, hogy a *bhakti* fölszabadította őket a törvények és a konvenciók alól: „eksztatikus táncokat lejtettek és énekeltek, olyanok voltak, mintha örültek lennének” (1966b, 65. p.). Nehéz azt gondolni, hogy nincs semmi közös Dionüszosz és Krisna eksztatikus com-

munitasa között. Ovidius *puer aeternusa* az „*adusque decolor extremo qua cingitur India Gange*”-ból származott („sápadt India földjét hol koszorúzza a Ganges”, *Metamorfózisok*, IV. 21. sor).*

A szahadzsija és a ferences tanítás közötti megfelelések

Nitjánanda és vetélytársa, Advaita a normatív *communitas*, illetve a struktúra elveit képviselték a csoportszerveződés szintjén; az általuk vezetett két szárny hasonlított a ferencesek spirituális és konvencionális ágához. Az európai és az indiai esetben is az alapító utódainak a csoportfolytonosság, illetve a teológiai meghatározás problémáival kellett megküzdeniük. Az alapítók, Ferenc és Csaitanja a vallás poétái voltak; kiélték az elmékedéseiket megtöltő színes vallásos képzetvilágot. A vaisnava–szahadzsija-mozgalom esetében a gósváminok csoportja vállalta föl a szekta központi fogalmainak meghatározását. Míg a ferencesek a szegénységben találták meg az arkhimédészi pontot, majd megkülönböztették egymástól a *dominiumot* és az *usust* a tulajdont illetően, és végül frakciókra szakadtak az *usus pauper* doktrínája miatt, addig a szahadzsija mozgalom a birtoklás egy másik aspektusára, a szexuális birtoklásra összpontosította az ellentéteket, jóllehet láttuk, hogy számukra a nemi egyesülés szentséges jelleget öltött.

A vaisnava mozgalom szent könyvei, a *Bhágavata* és a *Gítá Góvinda* tele vannak a szenvedély képeivel; Krisna és a *gópik* szerelmének történetét beszélik el. De amint arra Dimock rámutat, „kipróbálni más férfiak feleségeit az indiai társadalom nagy részében elfogadhatatlan gondolat” (1966b, 55. p.), hozzátehetjük, az indiai társadalom hagyományos vallási toleranciája ellenére is az, még ha ez a tolerancia nem is függ semmiféle Második Kiegészítéstől! Tehát a vaisnava szövegek tudós értelmezői, kivált a szahadzsija mozgalom tagjainak sok problémával kellett szembenézniük. A vaisnava doktrína mindig is szabadon merített a szanszkrit költészet elméletéből, s e teória egyik eredeti megkülönböztetése két osztályra osztotta a nőket: az egyik a *szvakijá* vagy *szvijá*, aki a saját asszony, a másik pedig a *parakijá*, aki valaki

* Devecseri Gábor fordítása.

másé. *Parakíj* nők lehetnek azok is, akiknek még nincs férjük, és azok, akik házasság útján valaki másé lettek. A *Bhagavad Gítában* szereplő pásztorlányok nyilvánvalóan ez utóbbi típusba tartoztak. Az ennek magyarázatára tett első gószvámin kísérlet név szerint Dzsíva részéről, abban állt, hogy tagadta, hogy ezt szó szerint kellene érteni. Először is, a szokásos költészetelmélet nem tartotta alkalmasnak a *parakíj* asszonyokat arra, hogy egy dráma elsődleges szereplői legyenek; tehát a *gópík*, akik hősnők voltak, valójában nem lehettek *parakíj* nők. Másodszor, a *gópík* soha nem teljesítették be házasságukat. Krisna *májá*-hatalmának [vagyis az illúzióba ejtés hatalmának] köszönhetően nem maguk a *gópík*, hanem csak rájuk emlékeztető alakok feküdtek le férjeikkel. Továbbá, a *gópík* voltaképpen Krisna *saktíj*ai [vagyis istennőként felfogott istenségekből sugárzó hatalmak – például Siva istennő *saktíj*ai Káli vagy Durga istennők], akik lényegileg hozzátartoznak és bizonyos módon azonosak vele” (1966b, 56. p.). Ezért tehát a *svakíj* osztályba tartoznak, valójában az ő saját asszonyai; és csak látszólag *parakíj*á, vagyis mások asszonyai.

A gószváminokhoz tartozó Dzsíva egyik férfi rokona, Rúpa elfogadta a *parakíj*á értelmezést, amely kevésbé erőltetett magyarázatát nyújtja az eredeti szövegnek, de úgy érvelt, hogy a szokásos emberi erkölcsi mérce aligha alkalmazható „az összes kormányozandó dolgok kormányzójára”. A zsidó-keresztény szent szövegek értelmezései is gyakran folyamodnak ehhez a megoldáshoz, hogy Jehova kirívóan érthetetlen cselekedeteit vagy parancsait – például azt az Ábrahámnak adott utasítást, hogy áldozza föl fiát, Izsákot – így magyarázzák. Magában a *Bhagavad Gítában* valaki fölteszi a kérdést, hogy Krisna, akit az „ájtatosság főntartójaként” írnak le, miként merülhetett el szerelmi játszódásba mások feleségeivel, és erre a következő választ kapja: „Az önzéstől mentesek számára nem hoz semmilyen személyes előnyt, ha ragaszkodnak a rendes viselkedéshez, és nem hoz semmilyen személyes hátrányt, ha az ellenkezőjét teszik.” Ez a nézet megfelelő összhangban állt egy olyan szekta beállítódásával, amelynek tagjai úgy érezték, hogy túlléptek a rendes, strukturált társadalom keretein és normáin. Hasonló szabadság uralja sok más olyan mozgalom és szekta hitvilágát is, amelyek alapelveként hangsúlyozzák a lelkes vagy odaadó communitast; említhetjük például a prágai huszitákat vagy New York állam Oneida közösségét.

A későbbi szövegmagyarázók azonban arra jutottak, hogy elfogadják a szó szerinti ortodox értelmezést, miszerint a *gópík* szerelme Krisna iránt megfér *parakijá* állapotukkal – sőt, hogy ez az állapot a viszonyt valamiképpen még tisztábbá és valóságosabbá teszi. Mert, amint azt Dimock megjegyzi, „a *szvakijá* a *kámához* vezet, a saját kielégülés vágyához; csak a *parakijá* eredményezi a *prémát*, a szeretett személy kielégítésének intenzív vágyát, s a *gópík* szerelmének ezt a jellemzőjét kell a *bhaktának* [az odaadó hívőnek] utánoznia. Éppen azért olyan intenzív a *gópík* szerelme, mert az *parakijá* szerelem. Az egymástól különlét fájdalomra csak a *parakijában* lehetséges, s az, hogy a *gópík* esze állandóan Krisnán jár, jelenti a megváltásukat.” (1966b, 56–57. p.) Az embernek megint eszébe jutnak az *Énekek éneke* bizonyos sorai, illetve Keresztes Szent János versei, amelyekben a lélek a távol lévő szerelmes iránt sóvárog, aki az Isten. A szahadzsjá szektában azonban az ilyen sóvárgás nem tart örökké; miután a szahadzsjá tagok „elvégezték a szent odaadás mind a hatvannégy aktusát”, amelyek „bizonyos cselekvéseket, a mantrák ismétlését, fizikai önsanyargatást, intellektuális tudást, aszkézist, meditációt” jelentenek (1966a, 195. p.), ezután eltérnek a vaisnava ortodoxiától és föllépnek a *vidhi-bhakti* szexuális rituálé színpadára. Ebben a partnerek egyszerre beavatandók és *guruk*, egymás tanítói vagy szellemi kalauzai, és itt magának Krisnának és Rádhának a szentséges kifejeződései. A partnereket „egyféle típusúnak” tekintik (1966a, 220. p.), s ebben az esetben „lehetséges az egyesülés” (219. p.), és ez a típus a legmagasabb mindkettejük nemében. Világos, hogy ennek az aktusnak a motívumai nem elsősorban érzékiek, hiszen igen gazdag erotikus irodalom bizonyítja, hogy a kor indiai érzékisége számára bőséggel álltak rendelkezésre különféle világi cselekvésmódok, amelyek esetében nem kellett végigmenni az *aszkézis* hosszú, megelőző kiképzésén.

A mélylélektan szemszögéből persze föl kell figyelnünk az Ödipusz-komplexus jeleire egy olyan szerelemben, amely erőteljesen idealizált és legnemesebb formájában a távollevőre irányul. Jung követői ugyancsak sokat tudnának beszélni a Nagy Anya archetípussal való egyesülésről, mint ami az elme tudatos és tudattalan elemei egyesülésének szimbóluma – megelőzve a „sze-

mélyiséggé válás” kiteljesedését. Ámde ezek a „mélységek” társadalmi és kulturális értelemben „felszínesnek” tűnhetnek, ha figyelmünket a társadalmi viszonyok modalitásaira összpontosítjuk. Úgy tűnik, a szahadzsíj tagok szándékosan arra törekszenek, hogy sokféle kulturális és biológiai eszköz segítségével elérjék a tiszta társadalmi communitas strukturálatlan állapotát. Még a szexuális rítus alkalmával sem egyszerűen arról van szó, hogy egy férfit egy nővel egyesítsenek, hanem arról, hogy a mindenkiben benne lakozó férfi és női oldalt egyesítsék egymással; és ezáltal úgy, ahogyan azt Csaitanjáról magáról hitték, minden odaadó hívő egyszerre lesz Krisna és Rádhá inkarnációja, vagyis kiteljesedett emberi lény. Szimbolikusan azonban a házassági köteleket – és ezzel a családot, a társadalmi struktúra alapsejtjét – a *parakijá*-szerelem felbomlasztja. Tehát a legmélyebb gyökereknél – egy olyan társadalomban, amelyet alapvetően a rokoni viszonyok és a kasztok strukturálnak – a struktúrát érvénytelenítik, hiszen a szerelmesek a kasztok összes szabályait is áthágták. A ferencesek megtagadták maguktól a tulajdont, a társadalmi struktúra egyik tartóoszlopát, a szahadzsíj pedig a házasságot és a családot, egy másik alapvető tartóoszlopot. Figyelemre méltó, hogy az antropológus Edmund Leach 1967-ben a BBC-rádió hármaskörében tartott tekintélyes Reith-előadás-sorozatban szintén a család ellen intézett támadást – amelyet minden neurózis és szellemi megnyomorodás forrásának tekint –, csak azért, hogy dicsérhesse az olyan kollektívákat és közösségeket, mint az izraeli kibucok, a maguk bölcsődéivel. Dr. Leach igen jól ismeri a dél-indiai és a szingaléz irodalmat is. Lehet tehát valami tantrikus visszhang ebben a támadásban. Mindenesetre úgy tűnik, ezzel a communitast támogatja!

Bob Dylan és a báúlok

Csaitanja utódai kudarcot vallottak, mert az Advaita-csoportot beszipantotta a kasztrendszer, a Nitjánanda-csoportnak pedig – amely kizárólagosságot hirdetett és erős misszionárius hév buzgott benne – törvényi üldöztetéssel kellett szembenéznie, s lassan kifogyott belőle a lelkesedés. A szahadzsíj mozgalom árja a 17. és 18. században ült el lassan, bár a vaisnavizmus, amint azt

Dimock megjegyzi, még mindig aktív erő Bengáliában. Például a báulok, egy zenész szekta tagjai, akik „egy primitív, de fülbemászó egyhúros hangszeren, az ek-tarán játszanak”, és „olyan lágy és felkavaró dalokat énekelnek, mint a szél, ami az otthonuk”, azt állítják, „megbolondította őket Krisna fuvolájának hangja, és mint egy *gópí*, nem törődve az otthonnal vagy azzal, hogy mit gondol róluk a világ, csak követik azt” (1966a, 252. p.). A modern közlekedési és kommunikációs viszonyoknak köszönhetően ma már sok zeneboltban tapasztalhatjuk a nyugati és a keleti liminális személyiségek és communitashordozók lenyűgöző összefonódását. Bob Dylan legújabb albumának borítóján az amerikai folk-énekest és a strukturálisan alsóbbrendűek szószólóját a bengáli zenei vagabundok, a báulok társaságában látjuk: a gitár és az ek-tara egyesült. De még ennél is figyelemreméltóbb, hogy a communitas kifejeződése kulturálisan milyen gyakran kapcsolódik az egyszerű fúvós (fuvola és szájharmonika) és húros hangszerekhez. Könnyű hordozhatóságuk mellett ez talán annak is köszönhető, hogy a spontán emberi communitas minőségét képesek zenében közvetíteni. A báulok, akárcsak Szent Ferenc, „Isten trubadúrjai”; helyénvaló lehet tehát, ha ezt a fejezetet egyik dalukkal zárjuk, amely világosan jelzi, hogy a vaisnava communitas szelleme miként maradt fenn a mai világban:

Hindu, muzulmán – nincs különbség,
És nincs különbség a kasztban sem.
Kabir a *bhakta* [odaadó] kaszt szerint jola volt,
de a *préma-bhakti* [az igazi szerelem, amely, mint
láttuk, a legjobban a házasságon kívüli szerelemben
fejeződik ki] megrészegítette,
és megfogta a Fekete Gyémánt lábát [vagyis Krisna lábát].
Egy hold lámpása ennek a világnak,
és egy magból nőtt ki az egész teremtés
(1966a, 264. p.).

Ez a spontán communitas autentikus hangja.