Tokai Zsófia

Buddhizmus és társadalmi nemek

Gender konstrukciók vizsgálata alternatív etnográfiai módszerekkel a magyarországi online buddhista közösségekben

DOI 10.35402/kek.2025.4.9

Absztrakt

A közvélekedésben elterjedt sztereotípiák szerint a buddhizmus a világ öt nagy vallása közül a legbékésebb és legegyenlőségelvűbb. Pierre Bourdieu vallási mező elméletét alkalmazva a kutatásom során viszont abból indultam ki, hogy egyenlőségelvű filozófiája ellenére a buddhista vallás is egy hatalmi erőtér, ahol a buddhista egyének, a közösségek és az egyházi intézmények sajátos módon legitimálják és tartják fenn a nemek közötti hatalmi viszonyokat. Ennek a jelenségnek a feltárására a magyarországi online buddhista közösségekben megjelenő társadalmi nemi konstrukciókat vizsgáltam alternatív etnográfiai módszerek alkalmazásával: az autoetnográfiát és a feminista etnográfiát ötvöztem az online etnográfiával. Az így nyert adatokat kritikus feminista perspektívából elemeztem, fő fogalmi keretként pedig a gender és a patriarchátus koncepcióját alkalmaztam.

Kulcsszavak: autoetnográfia, feminista etnográfia, gender, magyarországi buddhizmus, online etnográfia

Buddhism and Gender

Investigating Gender Constructions with Alternative Ethnographic Methods in Hungarian Online Buddhist Communities

Abstract

Buddhism is considered the most peaceful and egalitarian among the world's five major religions. However, applying Pierre Bourdieu's theory of the religious field, my research starts from the premise that despite its egalitarian philosophy, Buddhism also functions as a field of power, where Buddhist individuals, communities and religious institutions legitimize and maintain gender-based power relations in specific ways. To explore this phenomenon, I examined the social constructions of gender within Hungarian online Buddhist communities using alternative ethnographic methods: combining autoethnography and feminist ethnography with online ethnography. I analyzed the collected data through a critical feminist perspective, employing the concepts of gender and patriarchy as my primary theoretical framework.

Keywords: autoethnography, Buddhism in Hungary, feminist ethnography, gender, online ethnography

Bevezetés

A buddhizmus szerint minden érző lényben ott rejlik a megvilágosodás lehetősége *(tathágatagarbha),* alaptanításaiban megtaláljuk az erőszakmentesség elvét *(ahimszá),* valamint azt a felfogást is, hogy a szenvedéstől való megszabadulás *(dukkha)* minden érző lény számára elérhető. A buddhizmust – többek között az egyenlőségelvű szemlélete miatt – a közvélekedésben gyakran a legelfogadóbb világvallásként tartják számon. Ellenben a buddhista közösségekben szerzett tapasztalataim és a feminista buddhológiai szakirodalom (Falk 1989; Gross 1993; Paul 1985) más képet fest ennek a vallásnak az intézményrendszereiről és gyakorlatairól a társadalmi nemek *(gender)*[1] vonatkozásában.

A buddhizmus és a társadalmi nemek viszonyát azért érdemes kutatni, mert a vallás mint társadalmi intézmény mindig is kiemelkedő szerepet töltött be abban, hogy transzcendens magyarázatokkal igazolja a társadalmi egyenlőtlenségeket és igazságtalanságokat, esetünkben a nemek közötti hatalmi viszonyokat. Pierre Bourdieu (1978) nyomán a kutatásom során így abból indulok ki, hogy az egyenlőségelvű filozófiája ellenére a buddhista *vallási mező* is egy hatalmi erőtér, melyben a buddhista egyének, közösségek és a buddhista intézmények sajátos módon igazolják és tartják fenn a nemek közötti hatalmi viszonyokat.

[1] A gender fogalom konceptualizálását a következő fejezetben vázolom fel.

A magyarországi buddhista online vallási mező és a társadalmi nemek összefüggésében azt a jelenséget kísérlem megvizsgálni, amelyben a vallás rejtett vagy nyílt módon közvetíti a hívők felé a nemekkel kapcsolatos társadalmi normákat, miközben a kozmikus rend objektív igazságaként rögzíti a társadalmi nemi egyenlőtlenségeket.

A feminista buddhológia

A feminista valláskritikákon belül (Gross 1996; Radford 1978; Jeffreys 2012), a már említett feminista buddhológia a nyolcvanas években rámutatott arra, hogy a buddhista intézményrendszerek jelentős szerepet játszanak abban a folyamatban, hogy miként legitimálja ez a vallás a patriarchális rendet, valamint, hogy hogyan formálja a buddhista intézményi struktúrát a férfiközpontú nézőpont és értékrendszer.

Modern szexista[2] mítosz (Swim et al. 1995), hogy a nemek közötti egyenlőség már megvalósult, hiszen már a nők is vezetőkké válhatnak, járhatnak egyetemre, beléphetnek a munkaerőpiacra, vallásgyakorlóként együtt meditálhatnak férfiakkal, és akár spirituális tanítókká is válhatnak. A modernitásban már kevesen vallanak régi típusú vagy nyíltan ellenséges szexista nézeteket. A kortárs szexista nézeteket az ambivalens szexizmus fogalma írja le, amelyet Peter Glick és Susan Fiske (2006) szociálpszichológusok alkottak meg, akik szerint a szexizmus nem kizárólag nyílt és ellenséges attitűdökben érthető tetten, hanem jóindulatúbb, kevésbé egyértelmű formákban is.

Rita Gross (1993) és Diana Paul (1985) feminista buddhológusok szerint a mai napig formálja a patriarchális rendszer a tradicionális buddhista intézményi struktúrát. Példaként említik a férfiközpontú mester-tanítvány[3] átadási láncot, amelyben a *„szent tudás"* férfiról férfira öröklődhetett tovább. A mester-tanítvány átadási vonal intézménye pedig szigorúan szabályozza, hogy kiből válhat buddhista mester, következésképpen azt is, hogy ki kaphat jogosultságot a buddhista tanítások átadására és értelmezésére.

A kritikus elemzés mellett a feminista buddhológusok a buddhizmus emancipációs potenciálját is hangsúlyozzák. Gross például úgy véli, hogy a buddhizmus az egyenlőségelvű és a non-dualista filozófiája[4] miatt különösen jól összeegyeztethető a feminizmussal. Jean Byrne (2012) jógaoktató és vallásfilozófus feminista kritikájában viszont arra mutat rá, hogy a feminista buddhológia gyakran abba a csapdába esik, hogy idealizálja a buddhizmust az egyenlőségelvű és non-dualista filozófiája miatt. Ugyan Gross kifejezetten hangsúlyt helyez a buddhista intézményrendszer társadalomtörténeti kontextusának kritikai vizsgálatára, és kiemeli, hogy a buddhista filozófia – például a non-dualitás tantétele – csak akkor válhat a nőmozgalom számára hasznos koncepcióvá, ha a feminista kritikai elemzés

[2] A *szexizmus* egy olyan rendszerigazoló nézetrendszer, attitűd és társadalmi gyakorlat, amelyben magukat a nőket vagy a nőiesként konstruált értékeket, minőségeket, tulajdonságokat ellenséges, jóindulatú vagy paternalista módon alacsonyabb rendűként kezelik a férfihoz és/vagy a férfiasként konstruált értékekhez, minőségekhez, tulajdonságokhoz képest, illetve eszszencialista módon kezelik az előbb felsoroltakat, azaz a természet törvényeivel, a biológiával vagy a vallások esetében transzcendens eredettel magyarázzák a maszkulin és feminin társadalmi konstrukciókat.

[3] Ahogyan arra már Max Weber (2005:71) is felhívta a figyelmet, az ázsiai szent jogokban – legyen az vallási vagy filozófiai irányzat –, a mester és a tanítvány viszonyát rendkívül szigorúan és autoriter módon szabályozzák. A buddhista hagyományra is kiemelkedően jellemző a mester-tanítvány viszony jelentősége, melyben a tanítványnak, legyen az világi tanítvány vagy a monasztikus rendbe belépő szerzetes, a mesterre és annak minden egyes cselekedetére egyfajta magasabb rendű, megvilágosodott tudat megnyilvánulásaként kell tekintenie. A mester autoritását, vagyis azt, amit a mester kinyilatkoztathat, mint szent tudás, minden esetben az a töretlen átadási tradíció legitimálja, amely a Buddháig, vagy egy megvilágosodott, „vonaltartó" buddhista mesterig vezethető vissza. Attól függetlenül, hogy egyre több nő válik valamilyen magasabb státuszban buddhista tanítóvá, a legfelsőbb „vonaltartó" és „mester" rangot kevesen, vagy egyáltalán nem érik el.

[4] Ugyan a buddhizmus több filozófiai iskolára és három fő buddhista irányzatra tagolódik *(théraváda, mahajána, vadzsrajána)*, mégis általánosságban elmondható, hogy a buddhista filozófia egyik sajátos tantétele a non-dualizmus. E megközelítés szerint a valóság végső természete (az abszolút valóság) meghaladja a hétköznapi valóság szintjén megjelenő ellentétpárokat. A buddhizmus szerint végső soron nincsenek olyan kettéosztottságokat, mint például az *én* és a *másik*, ezeket az elme által konstruált múlandó realitásoknak fogja fel, és éppen ezért a buddhizmus a dualista gondolkodás meghaladását szorgalmazza.

megtisztítja a buddhista tanításokat a férfiközpontú értelmezésektől. Byrne mégis azt hangsúlyozza, hogy a feminista buddhológia sokszor elnéző a jelenlegi buddhista intézményrendszer patriarchális gyakorlataival szemben. Byrne kvázi-autoetnográfiai elemzésében saját tapasztalatai alapján mutat rá arra, hogy a tradicionális buddhista országokban végzett látogatásai során mind a világi buddhista nők, mind a buddhista apácák hátrányt szenvedtek az intézményesített szexista gyakorlatok következtében.

A későbbiekben a saját autoetnográfiámban Byrnéhez hasonló tapasztalatokról fogok beszámolni. Byrnével egyetértve úgy látom, hogy a feminista buddhológia gyakran idealizálja a buddhizmust, miközben kevesebb figyelmet fordít a jelenleg is fennálló intézményes patriarchális gyakorlataira és ideológiáira. Fontos kiemelni, hogy a feminista buddhológia kritikai elemzései jelentős szerepet játszanak a buddhizmus patriarchális gyakorlatainak árnyaltabb megértésében, valamint az emancipációs törekvések előmozdításában. Ezek a törekvések akkor lehetnek hatékonyak, ha megfelelő hangsúlyt kapnak a nők ténylegesen megélt valóságai, ahelyett, hogy a buddhizmus idealizált, absztrakt filozófiai megközelítéseire fordítunk nagyobb figyelmet.

A gender és a patriarchátus fogalmi kerete

A gender értelmezése és a fogalom pontos definíciója körül sem az akadémia diskurzusban, sem pedig a nőjogi vagy az LMBTQI mozgalmak között nincs egyetértés (Feró 2019; Mészáros 2018). Többen arra a genealógiai változásra hívják fel a figyelmet, hogy a fogalmat a kezdetekben nem feministák, hanem szexológusok és pszichiáterek alkalmazták a nemi identitás kialakulásának leírására interszexuális emberek esetében. Viszont a kutatók nem arra használták a fogalmat, hogy az új eredményeikkel rámutassanak arra, hogy a biológiai nem és a nőiesség vagy a férfiasság nem feltétlen vannak ok-okozati összefüggésbe, mert születés után tanulja meg az egyén, hogy nőies vagy férfias módon kell viselkednie. Jemima Repo (2016) a *The Biopolitics of Gender* című könyvében arra hívja fel a figyelmet, hogy a gender a kezdetekben egy olyan mechanizmusként lett megalkotva, amely a nemek normalizálását, fegyelmezését és irányítását szolgálta. A társadalomtudományokban a fogalom a butleriánus értelmezés és a neoliberális fordulat óta pedig egyre inkább individualista módon konceptualizálódik, azaz nem strukturalista nézőpontból definiálják a terminust (Kováts 2022).

A dolgozat során a *gendert mint társadalmi struktúrát* (Risman 2004) szociológiai értelemben fogom alkalmazni. Barbara Risman (2004) megközelítése szerint a társadalmi nemek konstrukciói három szinten hatnak a társadalomban: *az intézmények, a társas kapcsolatok és az egyének* szintjén. Ez a gender struktúra alakítja a társadalmi intézmények struktúráját, az emberek gondolkodásmódját, énképét, illetve viselkedését, de ez megtörténik fordítva is: gondolkodásmódunk és viselkedésünk visszahat a társadalmi gyakorlatokra és rendszerekre.

A gender fogalom mellett a patriarchátus koncepcióját is felhasználom az elemzés és a dolgozat során. Ahogyan Sylvia Walby (1991) szociológus, a *Theorizing Patriarchy* című könyvének bevezetőjében kiemeli, a nemek közötti viszonyok és gender konstrukciók elemzése során elengedhetetlen a patriarchátus fogalom használata. Walby bemutatja a patriarchátus hat fő szerkezetét[5], melyek kultúrákon átívelve fenntartják és újratermelik a férfidominanciát, ezzel egyidejűleg Walby kihangsúlyozza azt is, hogy a patriarchátus nem egy monolitikus tömb, ugyanis a patriarchális rendszer térben és időben változik. Walby definíciója szerint *„társadalmi struktúrák és gyakorlatok rendszere, amelyen keresztül a férfiak uralják, elnyomják és kizsákmányolják a nőket”* (Walby 1990:20).

A patriarchátus koncepciójának egyes kritikusai szerint a fogalom túlságosan leegyszerűsítő. Viszont Bob Pease (2019) gender studies kutató a *Facing Patriarchy: From a Violent Gender Order to a Culture of Peace* című könyvében hangsúlyozza a patriarchális gyakorlatokban megjelenő kulturális különbségeket, valamint a társadalmi rétegződésből fakadó interszekcionalitásokat. Pease érvelését követve a patriarchátus fogalma a jelenlegi dolgozatban is hasznos lehet analitikus koncepcióként annak a leírására, hogy az adott vallási mezőben milyen specifikus nemi viszonyok és gender konstrukciók jelennek meg.

Hibrid módszertani megközelítés

A jelen kutatás során nem csupán online etnográfiát, hanem hibrid módszertani megközelítést alkalmaztam. A hagyományos etnográfiai megközelítés helyett a kritikai módszertanok alapelveit követtem,

[5] (1) patriarchális termelési mód; (2) patriarchális viszonyok a fizetett munkában; (3) patriarchális viszonyok az államban; (4) férfi erőszak; (5) patriarchális viszonyok a szexualitásban; (6) patriarchális viszonyok a kulturális intézményekben (Walby 1990:20).

továbbá az online kutatást feminista etnográfiával és autoetnográfiával ötvöztem. Hogy miben tér el a jelenlegi kutatás a hagyományos etnográfiai kutatásoktól, azt a következőkben vázolom fel.

Online etnográfia

A digitális fejlődés, különösen a poszt-COVID időszakban, elkezdte elmosni azt a bináris felosztást, amely az online és offline tereket két elkülönült valóságként kezelte. Christine Hine a digitális antropológia prominens képviselője azt hangsúlyozza, hogy a mai internet már nem olyan, mint a kétezres évek elején, ezért Hine az internetet beágyazott, megtestesült, mindennapi jelenségként értelmezi (röviden E3[6] Internet [Hine 2015:32]). Hine megközelítése arra mutat rá, hogy a bináris szembeállítás azért problematikus, mert az internet manapság minden társadalmi teret átsző, és mindennapi jelenségként ágyazódik az emberek életébe, illetve az adott kulturális térbe. Például egy vallási közösség online diskurzusa nem különül el élesen az intézményesített egyházétól, hanem azzal párhuzamosan létezik és formálódik.

Kutatásomban elsősorban online etnográfiát alkalmaztam. A fél éves terepmunka alatt Magyarország három legnagyobb buddhista Facebook csoportjában voltam jelen, ahol látható voltam a saját profilommal. Az etnográfiai adatokat akképpen gyűjtöttem ki, hogy csoportokban megjelent bejegyzésekről képernyőmentéseket készítettem, több csoporttaggal is magánbeszélgetést folytattam, valamint formális életinterjúkat vettem fel. Nem szándékos elhatározás miatt, de egy kivételével mindegyik beszélgetőtársam nő volt. Ennek az oka abból is fakadhat, hogy nőként voltam jelen a terepen, és így alakulhatott ki az organikusan, hogy inkább nőkkel kerültem interakcióba.

Összefoglalva, az online etnográfiát két fő szempont miatt alkalmaztam: (1) a koronavírus által okozott válság miatt, valamint annak a mélyrehatóbb vizsgálata miatt, hogy a (2) formális intézményi struktúra keretein kívül milyen gender konstrukciók jelennek meg az online vallási mezőben.

Kritikai módszertanok: Feminista etnográfia és autoetnográfia

Az objektivitás fogalma a karteziánus fordulat óta szorosan összefonódik a nyugati tudományosság eszményével, és annak szinonimájává vált. Ezért a hagyományos etnográfia módszertana a kutatótól elfogulatlanságot, előítélet-mentességet és nyitottságot követel meg a kutatótól. Az etnográfusnak úgy kell belépnie a kutatási terepre, mintha *„tiszta lappal”* érkezne, vagyis a felmerülő előfeltevéseit ki kell küszöbölnie. A kutatónak értéksemlegesnek kell maradnia ahhoz, hogy megfeleljen a karteziánus episztemológia által meghatározott nyugati tudományos normáknak, és objektívként deklarált ismereteket állíthasson elő.

Az általam alkalmazott feminista etnográfia és autoetnográfia egy kritikai módszertan és megközelítés, mely az úgynevezett értelmező *(interpretatív)* ismeretelméleti hagyományba ágyazódik (Denzin 1997). Ez az episztemológiai paradigma azzal kritizálja a hagyományos etnográfiát, hogy a kutató valójában sosem tud objektív lenni, mert minden egyes kutatás egy társadalmi valóságba van belevetve, amelyben a kutatónak van egy sajátos társadalmi pozíciója, ahonnan a világot szemléli. Ezt a társadalmi valóságba ágyazódott nézőpontot különféle elképzelések, és társadalmi tényezők (osztályhelyzet, gender, etnikum) alakították, amelyek hatásától a kutató nem tudja egyik pillanatról a másikra mentesíteni magát (Buch – Staller 2014; Adams et al. 2013).

A feminista etnográfia és az autoetnográfia úgy hidalja át ezt a kvázi akadályt, hogy a reflexió aktusát a kutatási folyamat központi elemeként rögzíti. Ez több szempontból jelentős. Egyrészt számonkérhetővé teszi a kutatót, mivel láthatóvá válnak a kutatói motivációk és folyamatok, másrészt lebontja a kutató és a kutatott közötti eltárgyiasított, hierarchikus viszonyt, amennyiben a kutató a saját énjét is vizsgálat tárgyaként kezeli. Harmadrészt pedig a rendszerkritikus nézőpont lehetőséget nyújt az objektivitás fogalmának újradefiniálására.

A kutatás során a feminista etnográfia alapelveit[7] a gender kérdés miatt alkalmazom, mivel a nemek közötti hierarchikus viszonyokat fenntartó gender konstrukciókat vizsgálom a vallási mezőben, kutatói pozícióm emiatt egy kritikus nézőponton alapszik. Az autoetnográfia módszertanát pedig amiatt, mivel a saját közegemet kutatom és így rendelkezek egy *„belső”* nézőponttal. Ugyan nem vallom magam

[6] embedded, embodied, everyday phenomenon (E3)

[7] (1) A nők életére, tevékenységeire és tapasztalataira, illetve a nemek közötti egyenlőséget megjelenítő helyzetekre összpontosít. (2) A feminista elméletek és etika által megalapozott módszereket vagy írásstílusokat alkalmazza. (3) Az elemzés során feminista elméleti szemléletet alkalmaz és/vagy a nemek és a hatalmi különbségek más formái közötti kölcsönhatásokra is figyelmet fordít (Buch – Staller 2014:119).

buddhistának, mégis van egyfajta kapcsolódásom és előtörténetem ezzel a vallással, valamint különböző magyar buddhista közösségekben is megfordultam az utóbbi tíz év folyamán. Kutatóként tehát egyszerre rendelkezek *„külsős"* és *„belső"* pozícióval, kritikusságom és *„belső"* tapasztalataim miatt az *„itt"* és az *„ott"*, a *„bent"* és a *„kint"*, a *„megfigyelő"* és a *„résztvevő"* pozíciók/helyzetek között oszcilláltam a kutatás során.

Az autoetnográfia módszertana a saját élményből és tapasztalatból kiindulva magyaráz és ír le társadalmi-kulturális jelenségeket és gyakorlatokat. A kutató énje egyszerre lesz így a kutatás tárgya, mivel a kutató a saját bőrén közvetlenül tapasztalt olyan társadalmi jelenségeket vagy strukturális igazságtalanságból fakadó egyéni szenvedéseket, mint például az én esetemben, vallásos nőként a szexizmust vagy a vallási/spirituális abúzust[8].

A belső státusz nem vonja azt maga után automatikusan, hogy az autoetnográfus tapasztalatai önmagukban megkérdőjelezhetetlen igazságokká válna. Az autoetnográfiai leírás és elemzés lényeges aspektusa, hogy a személyes történeteiket az autoetnográfusok kritikus és önreflektív módon elemzik, azaz reflektálnak társadalmi pozíciójukra, és az ezt szervező társadalmi tényezőkre, valamint személyes történetüket összekötik a strukturális igazságtalanságokkal, illetve az ezeket fenntartó társadalmi gyakorlatokkal (Adams et al. 2022).

Számos autoetnográfus és a feminista kutató hangsúlyozza, hogy a kritikai etnográfiák nem csupán módszertani eszközök, hanem egyben a tudatos elköteleződés aktív kifejezése a társadalmi változások mellett, mint ahogyan a jelenlegi kutatásnak is ez a célja. Ezért is hivatkoznak gyakran az autoetnográfusok a második hullámos feminista mozgalom során kialakult *„a személyes egyben politikai"* jelmondatra (Holman Jones 2005).

Autoetnográfiai reflexió: kritikus vallásosként a terepen

Vallásosként azért hivatkozok magamra, mert annak ellenére, hogy nem tartom magam egyik hagyományos vallási intézményhez sem tartozónak, mégis egyfajta vallásos múlttal rendelkezek, és a mai napig van egy sajátos kapcsolódásom a transzcendenssel. Már nagyon fiatalon spirituális magyarázatokat kerestem a személyes traumáimra, ám újra és újra azzal találtam szembe magam, hogy a karma tanítását[9] a vallási autoritások és a közösség tagjai arra használják fel, hogy az áldozatokat hibáztassák. A saját tapasztalatból kiindulva jutottam el a hozzám hasonló sorstársakhoz és a feminista elveken szerveződő női közösségekhez, valamint a társadalmilag elkötelezett buddhista mozgalomhoz,[10] és a feminista buddhológiához, majd végül a társadalomkritikai és a feminista szemléletmód elsajátításához.

Az elméleti részben már említett Jean Byrnéhez hasonlóan én is jártam tradicionális buddhista országokban, többek között Nepálban, Thaiföldön, Srí Lankán és Indiában. Nepálban több hétre elvonultam egy szerzetesnők által fenntartott kolostorban, míg Thaiföldön egy olyan kolostorba töltöttem el két hetet, ahol apácák és szerzetesek közösen éltek együtt. A kolostorok vezetése mindkét helyen férfiak kezében összpontosult, és a főapát irányítása alatt álltak. Thaiföldön a férfi szerzetesek száma lényegesen magasabb volt – gyakran tízszer annyian voltak, mint a női szerzetesek. A thaiföldi

[8] A vallási/spirituális abúzus olyan jelenség, amikor az elkövetők a vallási tanításokat és gyakorlatokat arra használják fel, hogy bántalmazzák az áldozatokat. A vallási abúzus megnyilvánulhat érzelmi, pszichológiai, gazdasági, fizikai vagy szexuális formában, és jellemzően vallási vezetők vagy közösségek követik el.

[9] A karma szanszkrit eredetű szó, jelentése alapvetően cselekedet, tett, nem pedig valamiféle sorscsapás. A karma természetét illetően régóta folyik a vita arról, hogy mit is jelent pontosan, hogyan kéne aktualizálni a fogalmat a jelenlegi társadalmi berendezkedés kontextusában, illetve ismeretelméleti kérdéseket is érint a vita, nevezetesen azt, hogy a buddhista vallási mezőben kik értelmezhették a karma tanítását, és milyen társadalmi pozícióból deklarálták azt, hogy mit jelent (Watts 2014). Ouyporn Khuankaew (2014) és Jonathan S. Watts (2014) szerint a karmának az a fatalista és determinisztikus értelmezése terjedt el, amely ignorálja a társadalmi okokat, és totálisan az egyént teszi felelőssé, hogy ha bármiféle szenvedés éri – kezdve a rasszizmustól, a családon belüli- és nemi erőszakon keresztül a Holokausztig –, mert olyan kauzális összefüggést feltételez az egyének cselekedetei és az őket ért szenvedés között, miszerint előző vagy jelenlegi életükben valami rosszat követtek el, és ezért kapják ezt most vissza „karmikusan".

[10] A társadalmilag elkötelezett buddhizmus célja, hogy a buddhista tanításokat és gyakorlatokat a társadalmi igazságtalanságok felszámolására, a béke elősegítésére és a környezeti fenntarthatóság támogatására fordítsa. Alapvetése, hogy a megvilágosodás keresése nem választható el a társadalmi felelősségvállalástól. Ez az irányzat az együttérzést és az aktív cselekvést helyezi előtérbe, különösen a hátrányos helyzetű csoportok támogatásában, valamint hangsúlyozza az erőszakmentesség és az ökológiai tudatosság fontosságát. A cél egy igazságosabb, harmonikusabb és fenntarthatóbb társadalom megteremtése a buddhista princípiumok és a társadalomtudományos ismeretek összeegyeztetése mentén.

kolostorban kizárólag ők vezethették a szertartásokat, míg az apácáknak mindig a férfiak mögött kellett leülniük a szertartásokon. Bármelyik országban jártam, ahányszor hivatalos buddhista ünnepségre került sor, mindig a férfi szerzetesek vezethették a szertartásokat, a női szerzeteseknek mindenhol előbb kellett meghajolniuk a férfi szerzetesek előtt, a férfiak szálláshelyei pedig kényelmesebbek, tágasabbak és gazdagabban felszereltek voltak, mint az apácáké. A szerzetesek helyett az apácák végezték a háztartási munkákat, például a mosást és főzést, ami eléggé ellentmondásos volt a monasztikus buddhista közösség céljával, amely a profán világtól való elszakadást és a dualizmus meghaladását hirdette, miközben a kolostori rendszer a gyakorlatai továbbra is a patriarchális nemi szerepek szerinti munkamegosztást tükrözték.

Az autoetnográfiai gyakorlat szellemében kutatóként nyílttá kell tennem azt, hogy a kutatási témámat és érdeklődésemet jelentős mértékben meghatározták a különböző vallási és spirituális közösségekben szerzett tapasztalataim. Ezeket a sajátos női tapasztalatokat a kritikai elméletek segítségével összekötöttem olyan strukturális gyakorlatokkal, mint a *patriarchális erőszak* (Hooks 2004), vagy a *vallási abúzus* rendszerszintű jelenségével.

Úgy vélem, hogy az ember létezését és jóllétét a világban nem csupán biológiai, pszichológiai és szociális tényezők befolyásolják, hanem az is, hogy milyen a kapcsolata a transzcendenssel. Az embert nem csupán bio-pszicho-szociális lényként, hanem bio-pszicho-szociális-spirituális lényként értelmezem. A vallási kérdésekhez pedig sajátos, kritikus nézőpontból közelítek és ebből fakadóan kritikus vallásosként hivatkozok magamra. A *„kritikus"* jelző alatt azt értem, hogy a vallási tanításokat, értelmezéseket, jelenségeket és gyakorlatokat az adott patriarchális rendszer kontextusában szemlélem és értelmezem. Ebből következve Pierre Bourdieu (1978) után egy olyan hatalmi erőtérként tekintek a vallási mezőre, melyben a *„szent tudás"* birtoklásáért és a vallási szakértő státusz megszerzéséért folyik a küzdelem, a megfelelő vallási tőke birtoklása pedig a történelem során biztosította a férfi elitből álló papi testületnek a vallási beszéd és értelmezés privilégiumát.

A vallás fogalmát azért tartom hasznos koncepciónak, mert Ursula King (1995) után, aki maga is vallásosként végzett kritikus, feminista kutatásokat, én is a vallást egy olyan dinamikus folyamatként értelmezem, amely mélyen beágyazódik az egyéni és közösségi életbe, miközben folyamatos kölcsönhatásban áll más társadalmi dimenziókkal, például a hatalmi viszonyokkal, a nemi szerepekkel és a társadalmi igazságosság kérdéseivel. Ezen kívül King – hasonlóan Bourdieuhöz – a vallást nemcsak spirituális jelenségként, hanem társadalmi és politikai tényezőként is vizsgálja, amely alapvetően része a mindennapi élet, a hatalom és az identitás összetett hálózatának.

Ezt a két látszólag ellentétes megismerési pozíciót és identitást – a kritikusságot és a vallásosságot – nemcsak a saját életemben próbálom összeegyeztetni, hanem a doktori kutatásom során is. King genderérzékeny vallásdefiníciója, a bourdieu-i vallási mező koncepcióval együtt alkalmazva lehetőséget ad arra, hogy a vallást ne pusztán hagyományos, szubsztantív vagy funkcionális megközelítések mentén értelmezzük, hanem a társadalmi és kritikai összefüggések tágabb kontextusában is vizsgáljuk.

Az online terepen

Az online terepkutatást hivatalosan 2021-ben kezdtem el, nem hivatalosan, az online etnográfiai kutatástól függetlenül pedig, már több mint egy éve tagja voltam két magyar buddhista Facebook csoportnak. 2021 novemberében léptem be a harmadik, szintén nyílt Facebook csoportba, amelynek majdnem tízezer tagja van, és a *Buddhizmus, ahogy mi látjuk* néven fut. A másik kettő Facebook csoport a *Buddhizmus* (húszezer tag) és a *Magyar buddhisták* (kb. nyolcezer tag). Mivel alapvetően érdekel a buddhista vallás, ezért voltam már tagja az előbb említett két csoportnak, a harmadikba pedig már az online etnográfiai kutatás miatt léptem be, ahol pár hét passzív megfigyelés után el is kezdtem aktívan részt venni a csoport életében. Elsőként egy bejegyzésnél hozzászóltam a témához, aminek hatására a csoport egyik női tagja, nevezzük Krisztának, bejelölt Facebookon, majd rögtön több témáról is elkezdtünk mélyebben beszélgetni. Megosztotta velem a párkapcsolati nehézségeit és elmesélte azt is, hogy húsz évvel ezelőtt lett buddhista, a Magyarországi Gyémánt Út Buddhista Közösségben[11].

Az említett másik két buddhista Facebook csoportban nem voltam aktív az online kutatást megelőzően, viszont körülbelül egy évvel a

[11] A Gyémánt Út Buddhista Egyház a magyarországi hivatalosan bejegyzett öt buddhista egyház egyike, amely annak a nemzetközi buddhista egyházláncnak a magyarországi intézménye, amelyet a karizmatikus dán Láma Ole Nydahl alapított. Az öt hivatalosan bejegyzett magyarországi buddhista egyház, a legnagyobbtól a legkisebbig, az évi SZJA 1%-os felajánlásokat alapján: (1) Tan Kapuja Buddhista Egyház; (2) Gyémánt Út Buddhista Közösség; (3) Buddhista Misszió Magyarországi Árya Maitreya Mandala Egyházközösség; (4) Magyarországi Karma Kagyüpa Közösség; (5) Magyarországi Kínai Chanbuddhista Egyház.

terepmunka megkezdése előtt több valláskritikus blogbejegyzésemet is közzétették a csoportban azok a kollégáim, akikkel együtt a *Felszabtér* nevű progresszív, és kritikus vallási blogot szerkesztettem. Ebben a két csoportban amiatt nem akartam láthatóvá tenni magam kutatóként, mert a közzétett blogbejegyzéseim alatt heves viták alakultak ki, ugyanis a cikkek tartalma a spirituális lehasítás *(spiritual bypass)*[12] jelenségéről, illetve a nemzetközi buddhista egyházakban elkövetett vallási visszaélésekről[13] szóltak. Ezért azt a döntést hoztam meg, hogy ezekben a csoportokban inkább az úgynevezett *„leskelődő megfigyelés"* (*lurking,* Markham 2013) módszerére támaszkodom.

A harmadik buddhista csoportban *(Buddhizmus, ahogy mi látjuk)* nyíltan vállaltam a kutatói jelenlétemet az egész közösség előtt. Ez azt jelentette, hogy amikor egy bejegyzésben[14] kérdést tettem fel a nemi egyenlőséggel kapcsolatban, belefogalmaztam azt is, hogy kutatóként is részt veszek a csoportban. Akikkel pedig beszélgetésbe keveredtem, nekik szintén explicit beszéltem a kutatásomról.

Kriszta az összes online buddhista csoportnak tagja volt, így ő lett az úgynevezett *kapuőröm*, akin keresztül több női csoporttaggal is kapcsolatba kerültem. Velük rövidebb beszélgetéseket folytattam üzenetváltásaink során arról, hogy mióta tagjai az adott csoportnak, miért érdekli őket a buddhizmus, illetve érzékelnek-e nemek közötti megkülönböztetést a buddhizmus keretein belül. Krisztán kívül még egy női taggal készítettem életútinterjút, akit a továbbiakban Katinak fogok nevezni. Kati és Kriszta lett a két *adatközlőm*, ugyanis a formális kereteken kívül sokat beszélgettem velük, például arról a témáról, hogy szerintük milyen a nők helyzete a buddhista közösségekben.

Elemzés

A kvalitatív kutatások egyik előnye, hogy a strukturális jelenségeket mélyebben meg tudjuk érteni a kisebb mintavételből. Így az elemzés során a gender mint társadalmi struktúra azon aspektusára fókuszáltam, amikor az egyéni szinten, a szocializációs folyamatok hatására az egyének gondolkodásába és én-képébe bevéződnek a gender konstrukciók, amelyeket a vallás különböző módokon pedig szentesít, azaz a kozmikus, igazságos törvényszerűségnek tünteti fel a nemek közötti hatalmi viszonyokat, és a társadalmilag létrehozott férfiasság és nőiesség elképzeléseket.

Nemi egyenlőség eszméje az abszolút valóság szintjén vs. gender konstrukciók a hétköznapi valóság szintjén

A buddhizmus egyik leggyakrabban hivatkozott hittétele a hétköznapi *(szamvriti-szatja)* és az abszolút valóság tanítása *(paramártha-szatja)*. E hittétel azt állítja, hogy a hétköznapi valóság szintjén, a materiális konvenciók szerint, az illúziók világában létezünk, míg az abszolút valóság szintjét a non-dualitás és a jelenségek üressége *(súnjata)*[15] határozza meg. A nemek közötti egyenlőség és különbözőség témájával kapcsolatban, az online jelenlétem során mindhárom buddhista csoportban megjelent az abszolút valóság tanítása szerinti értelmezés, miszerint: *„a buddhizmus nem tesz különbséget férfi és nő között".*

Ahogyan *A buddhizmus, ahogy mi látjuk* csoport egyik férfi adminisztrátora is megfogalmazta a bejegyzésem alatti hozzászólásában: *„A buddhizmusnak nem sarkalatos pontja az emberek közötti különbségtétel. Egyként tekint minden létezőre. Emberi testet öltött lélekként azonosít minden férfit és nőt."*

[12] Tokai Zsófia (2019): *A spiritual bypass, avagy a spirituális lehasítás*. elérhető online: https://felszabter.hvgblog.hu/2019/02/06/spiritualbypassavagyaspiritualislehasitas/

[13] Tokai Zsófia (2020): *Hogyan ágyaz meg a guru-tanítvány viszony a szexuális visszaéléseknek a buddhista egyházakban?* elérhető online: https://felszabter.hvgblog.hu/2020/12/16/hogyan_agyaz_meg_a_guru-tanitvany_viszony_a_szexualis_visszaeleseknek_a_buddhista_egyhazakban/

[14] A poszt tartalma:*„Sziasztok Kedves Csoporttagok! Egyrészről vallásosként, másrészről kutatóként (doktorandusz vagyok az ELTE Interdiszciplináris Társadalomkutatások doktori képzésén) is érdekel az, hogy szerintetek van-e lényegi különbség férfi és nő, illetve férfi és női minőség/szerepek/értékek között, és hogy erről mit mondanak a számotokra fontos buddhista szövegek, tanítók, ha mondanak is bármit?"*

[15] A buddhizmusban az üresség *(súnjata)* fogalma nem a semmit jelenti, bár tapasztalatim szerint sokan értelmezik (félre) ekképpen az üresség tanítását, pedig már Buddha is a végletek elkerülését fogalmazta meg az alaptanításaiban, és a középút szemléletének kialakítását szorgalmazta (Fehér 1996). Az üresség tanítása valójában arra mutat rá, hogy semmi sem létezik önmagában, önálló lényeggel, mivel minden dolog és jelenség kölcsönös függésben, egymásra hatás révén létezik. Ennek megfelelően egyetlen jelenségnek sincs esszenciális, változatlan lényege, hanem létezése mindig viszonylagos és relációs természetű.

Több csoporttag is a buddhizmus szentiratait,[16] illetve a Dalai Láma tanításait[17] tette közzé, amelyeknek a tartalmai mind arról szóltak, hogy a nemek között nincs lényegi különbség.

„A buddhizmus nem tesz különbséget férfi és nő között" narratíva Kati és Kriszta elbeszélésében is visszatérően megjelent. Amikor például arról kérdeztem őket, hogy van-e olyan tapasztalatuk a magyarországi buddhista közösségekben, hogy megkülönböztetnek férfiakat és nőket, határozott nemmel feleltek, állításuk szerint nincs semmiféle hierarchia a nemek között ezekben a közösségekben. Ennek alátámasztására Kriszta azt mesélte el, hogyan lett ő maga is nőként a Gyémánt út Buddhista Közösségben meditáció vezető. Kriszta narratívájához hasonlóan a másik adatközlőm is a nemek közötti egyenlőségre helyezte a hangsúlyt, kiemelve, hogy több női tanító is van a közösségében: *„Lehet, hogy a láma a közösség vezetője és alapítója, de ott van a felesége is, aki szintén sok tanítást adott és több könyve is megjelent buddhista témákban".* Az adatközlőim szerint a nemek közötti egyenlőség már itt nyugaton, főként a buddhista közösségekben szinte teljesen megvalósult, hiszen a nők is gyakorolhatják a buddhizmust, és vezetőkké válhatnak.

A *Buddhizmus, ahogy mi látjuk* csoportban az egyik férfi tag közzétett egy képet, amelyen egy thaiföldi szerzetes sztereotipikusan nőies módon ábrázolta magát. A bejegyzéshez azt a kérdést fűzte, hogy a csoporttagok szerint elfogadható-e, hogy egy buddhista szerzetes így jeleníti meg magát. Míg a kérdező a szerzetes nőies megjelenését helytelenítette, Kriszta megpróbálta védeni a szerzetest, ám hasonlóan a kérdezőhöz, ő is nemi sztereotípiákkal érvelt: *„Mi nők tanulhatnánk tőle, tőlük, hogy hogyan nézzünk ki jól, hogyan legyünk csinosak és jól ápoltak. Tudom, örülünk, ha felkapunk valamit és néha eljutunk fodrászhoz, kozmihoz meg egyéb ilyen jó helyekre, a munka és a család mellett."* Kriszta más hozzászólásaiban is megjelentek olyan patriarchális nemi ideológiák, amelyek a férfiasságot és nőiességet velünk született, belső tulajdonságokként határozzák meg: *„Látszik, hogy mi nők sokkal intuitívabbak vagyunk, azaz képesek vagyunk a mostban élni."* Kriszta egyik beszélgetésünk alatt futólag azt is megjegyezte, hogy a Facebook csoportokban a férfiak többször hajlamosak túlságosan elvont módon megfogalmazni dolgokat, míg *„mi, nők"* sokkal gyakorlatiasabbak vagyunk. Kriszta fentebb idézett hozzászólásában a szépség, mint nőies érték, szintén megjelent, amikor a magát feminin módon megjelenítő thai szerzetes képe alá reagált: *„Mi, nők tanulhatnánk tőle, tőlük, hogy hogyan nézzünk ki jól".*

Krisztáéhoz hasonlóan több női beszélgetőtársam narratívájában visszaköszönt a szépség és az ápoltság, mint kiemelkedő női attribútum. Ezzel párhuzamosan az az elképzelés is hangsúlyos volt ezeknek a nőknek a világnézetében, hogy a gondoskodás és az anyaság a másik két legjelentősebb női érték. Mindkét adatközlőm azt hangsúlyozta, hogy hogyan segített nekik az együttérző buddhista meditáció *(metta)* abban, hogy a gondoskodási szerepükhöz a nehézségeik ellenére még inkább elkötelezetten és türelmesen álljanak. Kati például a beteg kisfiát ápolta, amelyben sokszor kimerült, de elmondása szerint a gyakorlat segített neki megtartani az erejét, és türelmesen viszonyulnia ahhoz, hogy egyedül kell ezt a terhet cipelnie. Míg Kriszta a párkapcsolati nehézségeiről mesélt sokat, amelyben az jelent meg visszatérően, hogy ő az, aki próbál beszélni az érzéseiről, vagy a párját kérdezni arról, hogy éppen mit érez, ám erre a párja bezárkózással reagál. Kriszta szerint az együttérző meditáció abban tudta őt segíteni, hogy türelmesebben viszonyuljon a párja felé.

A saját bejegyzésem alatti hozzászólásokban, amelyben egyszerre fedtem fel magam kutatóként és kérdeztem arról a csoporttagokat, hogy szerintük van-e lényegi különbség a férfiak és a nők között, egy férfi csoporttag a következőket válaszolta: *„Azért Buddha különbséget tesz nő és férfi (asszony és férj) között. Sőt a szerzetes és szerzetesnők között is van különbség (eredetileg nem is szándékozott nőket a rendbe bevenni...). Máskülönben (a tapasztalás szintjén) nincs különbség nő és férfi között."* A hozzászóló

[16] Például a *Vimalakírti szútra* Istennő fejezetét, amelyet tapasztalataim szerint más buddhista közösségekben is rendszeresen szoktak idézni, amikor a nemek közötti egyenlőség témája merül fel. A szútrában az úgynevezett Sárkányleány mágikus módon nemet vált, női testéből férfi testbe alakul át, mert így bizonyítja be, hogy nincs különbség a megvalósítás szintjén férfi és nő között.

[17] Az egyik ilyen Dalai Láma idézet tartalma: *„Nincs különbség a nemek között a legfőbb jóga tantra tanítása szerint. Még utolsó földi életünk, amelyben elérjük a megvilágosodást, vagyis buddhaságot, sem tesz különbséget nő és férfi között. Több helyen utal a női nemre, a női jellemzőkre. Például a nő, szerinte a legmélyebb csapdát, a legnagyobb bukást jelentheti a férfi számára, ha az lenézi a nőt vagy rosszul bánik vele. Ez végzetes hiba. Nem fenyegeti viszont hasonló veszély a nőt, aki lenézi a férfit. Ezért mi, férfiak, irigyek vagyunk a nőkre. – Őszentsége, Tenzin Gyatso, a XIV. Dalai Láma. (fordította: Sári László)"*

egy szentirattal támasztotta alá azt az állítását, hogy még Buddha is különbséget tett férfi és nő között. Ebben a korai buddhista szentiratban Buddha a világi követőinek ad tanítást többek között arra vonatkozólag, hogy a férjnek és a feleségnek hogyan kell helyesen viselkednie: *„A férj öt módon szolgálja feleségét, mint a nyugati irányt: tiszteli; nem szidalmazza; nem hűtlen hozzá; hatalmat ad neki; és ellátja ékszerekkel. A feleség, akit férje így szolgál, mint nyugati irányt, mindezt öt módon viszonozza: megfelelően szervezi a munkáját; kedves a szolgálókhoz; nem hűtlen; megőrzi a készleteket; hozzáértő és szorgos minden teendőjében (Szigálaka szutta [Ráhula 2014: 204])".* Úgy tűnik, mintha a szentirat jóindulatú módon viszonyulna a nőkhöz, ráadásul a nőnek látszólagos hatalmat szervez ki. A feminista analízis segítségével viszont láthatjuk, hogy a szentirat citálása azt a célt szolgálta, hogy a hozzászóló ezzel igazolja a nemek között a *patriarchális nemi szerepek szerinti* különbségtételt, miszerint: *„Azért Buddha különbséget tesz nő és férfi (asszony és férj) között."*

A *Magyar buddhisták* csoportban visszatérően megjelent az a nézet, hogy a nőt és a nőiességet a szexualitással azonosították a csoporttagok, vagy egyenesen *„szoft pornós"* tartalmakat tettek közzé. Például az egyik bejegyzésben egy félig meztelen nő, összekötözött lábakkal karácsonyfának volt ábrázolva, így kívánt az egyik férfi csoporttag kellemes ünnepeket a többieknek. A képek alatti hozzászólásokban senki nem tette szóvá azt, hogy ez akkor mégis hogyan fér össze azzal az eszmei megközelítéssel, hogy a nemek között nincs különbség a buddhizmusban, vagy, hogy a buddhizmus egyenlőként tekint mindkét nemre. Ennek az lehet az oka, hogy többen úgy gondolják: a hétköznapi valóság szintjén különbséget *kell* tenni a nemek között, következésképpen így teljesen normális az, hogy ha ekképpen különböztetik meg a nőket.

A két valóság (hétköznapi és abszolút) közötti különbségtétel visszatérően megjelent a buddhista csoportokban, például az egyik hozzászóló szerint, aki a *Szigálaka szuttát* posztolta, a nemi szerepekben van, és kell is, hogy legyen különbség és férfi és nő között. A *Magyar buddhisták* csoportban is megjelent az az antagonizmus, hogy a hétköznapi valóság tanítására hivatkozva másképp vélekedtek a nemekről a csoporttagok. Például egy férfi által megosztott *„vicces poszt"* arról szólt, hogy az *„maszkulin késztetés, hogy inkább a barlang falát bámuljuk, mintsem elmenjünk terápiába"*. Itt az érzelmektől való ódzkodásra utalt a posztoló maszkulin késztetés alatt, ugyanis a hozzászólások között többen is utaltak arra, hogy az nem számít férfiasnak, ha az érzelmeivel egy férfi annyit foglalkozik, mint egy nő.

A csoportokban gyakran hivatkoztak arra a már többször említett vallásos nézetre, miszerint *„a buddhizmus nem tesz különbséget a nemek között"*, amelyet többek között olyan vallási autoritások nyilatkozataival támasztottak alá, mint a Dalai Láma. Kétségtelen, hogy a Dalai Láma elkötelezett támogatója annak, hogy több női tanító jelenjen meg a buddhista közösségekben, és nyilvánosan is kifejezte, hogy elképzelhetőnek tartja: a következő Dalai Láma nő legyen. Ugyanakkor néhány évvel ezelőtt egy BBC-interjúban[18] olyan kijelentést tett, amely – bár elsőre jóindulatúnak tűnhetett – szexista tartalmú volt, és komoly feminista kritikákat váltott ki. Az interjú során arra a kérdésre, hogy elképzelhetőnek tartja-e női utódját, Őszentsége igennel felelt, majd nevetve gyorsan hozzátette, hogy ha a következő Dalai Láma nő lesz, akkor viszont *csinosnak* kell lennie.

Szoteriológiai elfogultság

A buddhista online vallási mezőben egyértelműen állást foglalt abban a csoporttagok, hogy a buddhizmus szerint nincs lényegi különbség a nemek között az abszolút valóság tekintetében. Ezt a jelenséget nevezi a szakirodalom úgy, amikor a *szoteriológiai* dogmatika szintjén, azaz a megváltásról szóló vallási narratívákban nincs különbségtétel férfiak és nők között, mert elvileg mindenki számára elérhető az üdvözülés vagy a megvilágosodás (Sponberg 1992). A feminista valláskritikák viszont rámutatnak, hogy a szoteriológiai egyenlőség eszméje azt sugallja, mintha az adott vallás – jelen esetben a buddhizmus – az anyagi valóság, vagyis a társadalmi gyakorlatok szintjén is egyenlőként kezelné a nemeket (Byrne 2012; Paul 1985). Így például, amikor a szoteriológiai egyenlőségre helyeződik a hangsúly különböző buddhista közösségekben, figyelmen kívül maradnak azok a patriarchális gyakorlatok és nézetek, amelyek a nőket a materiális valóság szintjén hátrányosan érintik.

Saját tapasztalataim szerint is jellemzően szakrális magyarázatokkal támasztják alá a gender konstrukciókat a buddhista közösségek tagjai és vezetői. Például a *„férfias és nőies energia"* magyarázattal, amely szerint *a priori* rendelkezik minden ember egy maszkulin és feminin energiapályával. Ha ez az energetikai rendszer nem megfelelően működik,

[18] XIV. Dalai Láma BBC interjú (2019). elérhető online: https://www.bbc.com/news/world-asia-48772175

például, ha egy nőben túlsúlyba kerül a maszkulin energia, akkor az zavarokat idézhet elő a hagyományos nemi szerepekben, és *„abnormális”* viselkedési mintákhoz vezethet. Ilyenkor a nők *„férfiasan”* kezdenek viselkedni, ami nem jó, mert a nő nem lesz kívánatos, *„nőies”*, és eltér kijelölt női szerepkörétől, az anyaságtól és a gondoskodástól. Ugyanezen logika szerint egyes férfiak pedig túl nőiessé válhatnak, ami akár homoszexualitáshoz is vezethet. Ennek következtében felborul az a kozmikus rend, amely nemcsak az egyének energetikai működését szervezi, hanem a világ jelenségeit is maszkulin és feminin komplementaritásokra osztja fel.

Összegzés

A kutatás során a buddhista vallási mezőben megjelenő gender konstrukciókat vizsgáltam, különösen arra fókuszálva, hogy a vallás miként legitimálja és termeli újra a patriarchális status quót. Az eredmények szerint a gender mint társadalmi struktúra két szinten jelent meg: egyrészt a vallási mezőben patriarchális nemi ideológiák és sztereotípiák formájában, másrészt az egyének szintjén, amikor a patriarchális nézetek internalizációja révén többen arra hivatkoztak, hogy különbséget kell tenni a nemek között a hétköznapi valóság, azaz a mindennapi létezés szférájában. A nőkről való elképzelések jellemzően általában gondoskodónak, érzelmesnek, szexuálisnak és intuitívnak definiálták a nőket, míg a férfiakat racionális, érzelemmentes és aktív szereplőkként jelenítették meg. Ezeket a nézeteket vallási autoritásokra és szentiratokra hivatkozva igazolták a csoporttagok.

Bár a buddhizmus elvileg nem tesz különbséget férfi és nő között, az online kutatás során a hívők vallásos értelmezéseiben olyan gender konstrukciók jelentek meg, amelyek legitimálják a nemek közötti patriarchális hatalmi viszonyokat, ideértve a nemi sztereotípiákat, a hagyományos nemi szerepeket, és a nemekhez társított viselkedési normákat.

A buddhista vallási mezőben megfigyelhető szoteriológiai egalitarianizmus gyakran egybecseng azzal a modern, nyugati ethoszból eredő szexista narratívával, amely szerint a nemek közötti egyenlőség már megvalósult. Az olyan vallási eszmék – mint például az *„a Buddha egyként tekint minden létezőre*” típusú érvelések – elfedik a vallási közösségeken belüli tényleges strukturális egyenlőtlenségeket, és ezáltal közvetetten hozzájárulnak azok újratermeléséhez.

Következtetések, kitekintés

A tanulmány zárásaként Pierre Bourdieu-vel (2000) egyetértve úgy gondolom, hogy a kritikai elemzések elengedhetetlenek a társadalmi körülmények és struktúrák radikális átalakításához. Radikális alatt értem azt, hogy nem elégséges a nőket vezető pozícióba helyezni az egyenlőség nevében, mert amíg maga a struktúra patriarchális módon értékterhelt, addig az uralkodó csoportok szemszögéből létrehozott értékrendszerek és cselekvési minták azok, amelyek meghatározzák, mi számít normalitásnak, az alárendelt csoportok tagjai számára pedig ezek az abszolutizált megismerési módok állnak továbbra is rendelkezésre, hogy ha érvényesülni szeretnének.

Ouyporn Khuankaew (2014) feminista buddhista szerint úgy szüntethető meg a patriarchális rendszer igazságtalan, kizsákmányoló működése, hogy ha megértjük annak a rekurzivitását, hogy az egyének gondolkodása és cselekedetei összefüggésben vannak a rendszer újratermelésével. Khuankaew a strukturális karma[19] fogalmi keretével egyúttal kiemeli, hogy a rendszer működésére és megértésére sokkal nagyobb figyelmet kell fordítani, mint arra, hogy kizárólag azokat az egyéneket vonjuk felelősségre, akik a társadalmi igazságtalanságok – például a nők elleni erőszak, a kasztrendszer, vagy a szegénység – következményei miatt szenvednek. Khuankaew amellett érvel, hogy a társadalmi változás és az egyéni cselekvőképesség – különösképpen az elnyomott csoportok esetében – csak akkor érhető el, ha a struktúra kizsákmányoló, hierarchikus működése láthatóvá válik.

19 A strukturális karma fogalmi kerete azt hangsúlyozza, hogy nem a szenvedő egyének követtek el valami rosszat, vagy legalábbis nem erre kéne nagyobb fókuszt helyezni, hanem arra, hogy a többlethatalommal rendelkező társadalmi csoportok létrehoztak egy olyan kizsákmányoló rendszert, amely csak úgy tud funkcionálni, hogy ha hierarchikusan szerveződik, és így kihasználhatja az elnyomott csoportok tagjait. Khuankaew szerint így épül fel, és ezen az elven szerveződve tudja újratermelni magát a patriarchátus. A nők elnyomása és a nők elleni erőszak is strukturális karmának nevezhető, amelyet olyan a kulturális és vallási faktorok tartanak fent és termelnek újra, mint (1) a szerzetesek és a vallási autoritások által félreértelmezett szent szövegek, (2) a karma tanításának a félreértelmezése, (3) férfi dominancia a buddhista intézményekben, az államban és a társadalomban, valamint (4) a szerzetesek, és a buddhista tanítók hiányos oktatása (nem részesülnek társadalomtudományos oktatásban).

Az ortodox metodológiai megközelítéssel szemben a hibrid módszertant azért tartom hasznosnak, mert lehetővé teszi a patriarchális rend és a buddhista vallási mező összefonódásának több nézőpontú és komplex vizsgálatát. Több nézőpont alatt azt értem, amikor a kutató eltávolodik a konvencionális, pozitivista ismeretelméleti megközelítéstől, amely az objektivitást egyetlen nézőpontból – egy férfiközpontú perspektívából – határozta meg. Az új és kritikus megközelítések ötvözésével a kutató képes lehet megkérdőjelezni azokat a merev és ortodox akadémiai elvárásokat, amelyek szerint például, hogy a kutató objektív és semleges tudjon maradni, meg kell tisztítania önmagát mindattól, ami személyes.

Sandra Hardinggal (1991), a feminista nézőpontelmélet egyik prominens teoretikusával egyetértve úgy gondolom, hogy az objektivitás kritikájára nem az abszolutizáló relativizmus az egyetlen megoldás. Harding ugyanis nem veti el az objektivitás szükségszerűséget, valamint magát a fogalmat, hanem csak újradefiniálja azt, akképpen, hogy a nyugati tudomány objektivitás fogalmát *„gyengének"* nevezi, és egy *„erős objektivitás"* fogalom mellett érvel, amely így már magába tudja foglalni az eddig marginalizált és elnémított női csoportok ismeretét és tapasztalatát a világról.

Magyari-Vincze Enikő (2006) feminista antropológus is azt hangsúlyozza, hogy bár a kulturális relativizmus módszertani elvként való alkalmazása indokolt, fontos eközben felismerni, hogy ezt gyakran a fennálló hatalmi viszonyok fenntartásának eszközeként használják fel. Magyari-Vincze szerint a kulturális különbségek tiszteletben tartására hivatkozva sok esetben bizonyos társadalmi csoportok elnyomását igazolják és legitimálják. Meggyőződésem szerint a vallás- és társadalomtudományoknak egyre nagyobb figyelmet kell szentelniük annak, hogy az alternatív vallások és különböző spirituális irányzatok miként válnak egyre népszerűbbé, és hogyan határozzák meg a vallási élet új formáit. Bourdieu vallási mező elméletére hivatkozva és a feminista kritikai analízist követve konklúzióként amellett érvelek, hogy a társadalomtudományok számára a kritikai kutatások és elemzések éppen azért szükségesek, hogy feltárják: mindaz, amit eddig magától értetődő tudásként fogadtunk el (legyenek ezek vallási vagy szekuláris ismeretek), miként kapcsolódnak a hatalom kérdéséhez. Ezáltal világossá válhat az is, hogy a patriarchális rendszer érdeke, hogy ezeket az ismereteket objektívnek és megkérdőjelezhetetlennek tüntesse fel, ezzel újra és újra megkonstruálva annak az illúzióját, hogy a rendszer igazságosan működik.

Felhasznált irodalom

Adams, Tony – Ellis, Carolyn – Jones Holman, Stacy 2013 Coming to Know Autoethnography as More than a Method. In Adams, Tony – Ellis, Carolyn – Jones Holman, Stacy eds. *Handbook of Autoethnography.* Routledge, Taylor & Francis Group, London – New York. 17–49.

Adams, Tony – Ellis, Carolyn – Jones Holman, Stacy 2022 Introduction – Making Sense and Taking Action: Creating a Caring Community of Autoethnographers. In Adams, Tony – Ellis, Carolyn – Jones Holman, Stacy eds. *Handbook of Autoethnography.* Second edition. Routledge, Taylor & Francis Group, London – New York. 1–21.

Bourdieu, Pierre 2000 *Férfiuralom.* Napvilág Kiadó, Budapest.

Bourdieu, Pierre 2008 A vallási mező kialakulása és struktúrája. In Bourdieu, Pierre: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése. Tanulmányok*. Gondolat Kiadó, Budapest.

Buch, Elana D. – Staller, Karen M. 2014 What Is Feminist Ethnography? In Hesse Bieber, S. Nagy – Leavy, Patricia Lina. eds. *Feminist Research Practice: A Primer*. Sage, Boston.

Byrne, Jean 2012 Why I Am Not a Buddhist Feminist: A Critical Examination of Buddhist Feminism. *Feminist Theology*, 21. 2:180–194.

Denzin, Norman K. 1997 *Interpretive Ethnography. Ethnographic Practices for the 21st Century.* Sage Publications, Thousand Oaks – London – New Delhi.

Falk, Nancy A. 1989 The Case of the Vanishing Nuns: The Fruits of Ambivalence in Ancient Indian Buddhism. In Falk, Nancy A. – Gross, Rita M. eds. *Unspoken Worlds, Women and Religious Lives.* Wadsworth, Belmont. 207–224.

Fehér Judit 1996 Ki az igazi mādhyamika? *Keletkutatás: tanulmányok az orientalisztika köréből.* 1996/ősz–2002. tavasz, 35–54.

Feró Dalma 2019 Gender és igazság(osság), gender mint poszt igazság(osság). *Replika*, 2019. 112:167–186.

Gross, Rita 1993 *Buddhism After Patriarchy. A Feminist History, Analysis and Reconstruction of Buddhism.* State University of New York Press, Albany.

Gross, Rita 1996 *Feminism and Religion.* Beacon Press, Boston.

Glick, Peter –Fiske, Susan T. 2006 Ambivalens szövetség. Az ellenséges és a jóindulatú szexizmus mint a nemi egyenlőtlenség egymást kiegészítő igazolása. In David L. Hamilton szerk. *A társak és a társadalom megismerése*. Osiris, Budapest. 389–414.

Harding, Sandra 1991 *Whose Science? Whose knowledge? Thinking from women's lives.* Cornell University Press, Ithaca, New York.

Hine, Christine 2015 *Ethnography for the Internet. Embedded, Embodied and Everyday.* Bloomsbury, London – New York.

Holman Jones, S. 2005 Autoethnography: Making the personal political. In Denzin, Norman K. –Lincoln, Yvonna S. eds. *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Third edition. SAGE Publications Ltd., Thousand Oaks – London – New Delhi – Singapore. 763–793.

Hooks, Bell 2004 Understanding patriarchy. https://autonomies.org/2023/03/bell-hooks-understanding-patriarchy/ (Letöltés dátuma: 2025.04.27.)

Jeffreys, Sheila 2012 *Man's Dominion. The Rise of Religion and the Eclipse of Women's rights*. Routledge, New York.

Khuankaew, Ouyporn 2014 Buddhism and Domestic Violence: Using the Four Noble Truths to Deconstruct and Liberate Women's Karma. In Watts, Jonathan S. ed. *Rethinking Karma: The Dharma of Social Justice.* International Network of Engaged Buddhists (INEB), Bangkok. 199–227.

King, Ursula 1995 Introduction: Gender and the Study of Religion. In King, Ursula ed. *Religion and Gender.* Blackwell, Oxford – Cambridge. 1–38.

Kováts, Eszter 2022 Only! know my gender: The individualist turn in gender theory and politics, and the right-wing opposition. *Intersections*, 8. 1:110–27.

Magyari-Vincze Enikő 2006 *Feminista antropológia elvek és gyakorlatok között*. Desire, Kolozsvár.

Markham, Annette N. 2013 Fieldwork in social media: What would Malinowski do? *Journal of Qualitative Communication Research*, *2.* 4:434–446.

Mészáros György 2018 AZ LMBT+ identitások és mozgalom politikai gazdaságtana a félperiférián. *Fordulat*, 24. 2:215–241.

Paul, Diana Y. 1985 *Women in Buddhism. Images of the Feminine in Máháyána Tradition*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles – London.

Pease, Bob 2019 *Facing Patriarchy: From a Violent Gender Order to a Culture of Peace.* Bloomsbury, London – New York.

Radford, Rosemary Ruether 1983 *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology.* Beacon Press, Boston.

Ráhula, Valpola 2014 *A Buddha tanítása.* A Tan Kapuja, Budapest.

Repo, Jemima 2016 *The Biopolitics of Gender*. Oxford University Press, Oxford.

Risman, Barbara J. 2004 Gender as a Social Structure: Theory Wrestling with Activism. *Gender & Society*, 18. 4:429–450.

Sponberg, Alan 1992 Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism. In Cabezón, José Ignacio ed. *Buddhism, Sexuality and Gender*. Sri Satguru, Delhi. 3–36.

Swim, Janet K. – Aikin, Kathryn J. – Hall, Wayne S. – Hunter, Barbara A. 1995 Sexism and racism: Old-fashioned and modern prejudices. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68. 2:199–214.

Watts, Jonathan S. 2014 Karma for Everyone: Social Justice and the Problem of Re-ethicizing Karma in Theravada Buddhist Societies. In Watts, Jonathan S. ed. *Rethinking Karma: The Dharma of Social Justice.* International Network of Engaged Buddhists (INEB), Bangkok. 13–36.

Weber, Max 2005 *Vallásszociológia – A vallási közösségek típusai*. Helikon Kiadó, Budapest.