
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

VI. ÉVFOLYAM 3. SZÁM

2010

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Hatodik évfolyam, 2010/3. szám

A folyóirat megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatja.

Kiadja: Zsigmond Király Főiskola, Budapest
Magyar Vallástudományi Társaság
Főszerkesztő: S. Szabó Péter
Alapító főszerkesztő: Bencze Lóránt

Szerkesztők:

Adamik Tamás (Disputa)
Rónay Péter (Hírek)
Luft Ulrich (Vallástudós életpályák)
Németh György (Források)
Csimá Ferenc (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:

Fröhlich Ida, Hoppál Mihály, Máté-Tóth András, Peres Imre, Ruzsa Ferenc,
Schweitzer József, Szigeti Jenő, Török László, Zentai Tünde

A Szerkesztőség címe:

1039 Budapest, Kelta u. 2.
Tel.: 454-7600, fax: 454-7623
e-mail: vtsz@zskf.hu

Kéziratokat nem őrünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Dr. Bayer József

A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve 15% kedvezménnyel
megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.

Tel.: 267-5979

harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

A tipográfiai tervet Pintér Zoltán készítette, a nyomdai előkészítést
Csernák Krisztina, a nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte.

Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

TARTALOM

TANULMÁNYOK

– VALLÁSSZEMIOTIKAI KONFERENCIA ANYAGA

BENCZE LÓRÁNT: Megnyitó	7
VOIGT VILMOS: A vallás mint szemiotikai rendszer	13
BALÁZS GÉZA: Vallási szinkretizmus a mai Mianmarban (Burmában)	19
HOVÁNYI MÁRTON: Egy beavatási rítus szimbolikájáról	29
HORVÁTH KATALIN: A szó szakralitása – ünnep szavunk és szócsaládja tükrében	40
ILLYÉS SZABOLCS: Hipermedia-dekódolási gyakorlat	48
IZSÁK NORBERT: Vaskos kifejezések az igehirdetésben	56
LŐRINCZI TÜNDE: Bibliaértelmezési lehetőségek egy Jehova Tanúi közösségben	63
LUFT ULRICH: Állatok, a szent hordozói	71
MÓSER ZOLTÁN: Az idő célja. A 12-es szent és jelképes számról	94
PETŐFI SÁNDOR JÁNOS: Az Ószövetség egyik szent könyvének szemiotikai megközelítése. Egy olasz-magyar kutatási program bemutatása kommentárokkal	105
ÚJVÁRI EDIT: „Éberem kell figyelni minden jelre, amit adtál nekünk” avagy a szíu rítus-szimbolika eredetének kérdéséhez	116

FORRÁS

PÁL DÁNIEL: Mandukya-karika-vivarana – Szövegmagyarázat a Mandukya Upanisad verses kommentárjához	131
--	-----

DISPUTA

UDVARVÖLGYI ZSOLT: Germanus Gyula tudományos munkásságáról	167
--	-----

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

BAJNOK DÁNIEL: „Mintha unikornis-tojások szakértője volnék” Interjú Gideon Bohakkal	177
--	-----

VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS: Williams James és a sokféle vallási élmény	193
--	-----

HÍREK	213
RECENZÍÓK	225
<i>A Vallástudományi Szemle</i> című folyóirat jellegéről és céljairól	241
Útmutató szerzőknek és szerkesztőknek	243

TANULMÁNYOK

VALLÁSSZEMIOTIKAI
KONFERENCIA ANYAGA

MEGNYITÓ

BENCZE LÓRÁNT

Tisztelt Konferencia, Rektor Úr, Elnök Úr,
Igazgató Úr,¹ Kedves Tanár- és Hallgatókollégák!

Hailé Szelasszié császárt állítólag elvitték annak idején európai nagyzenekari hangversenyre, és a végén megkérdezték, mi tetszett neki a legjobban. Az a rész – válaszolta –, mielőtt még kijött a frakkos férfi a pálcával. Ez volt a hangverseny előtti hangolás. Ezen a konferencián a klasszikusok az előadók lesznek, nekünk ők tetszenek majd, nem a hangolás, de hangolás nélkül nincs megbízható interpretáció. A konferencia egyik szervezőjeként az üdvözlésekhez tettem magam, nem az előadókhoz, hogy mintegy megüsssem az alaphangot, egyfajta szemiotikai bécsi Á-t az előadások előtt.

Címének megfelelően konferenciánk alaphangja, hogy az ember 'vallásos állat'. A rendelkezésünkre álló, legelső, biztosan ember alkotta festett és lyukasztott kagylók vallásos szimbólumok.² Az ember tehát vallásos szimbólumhasználó állat. Az ateistát is magába foglalja ez a meghatározás, hiszen azzal van elfoglalva, hogy nincs Isten, amint azt már a zsoltáros megállapította.³ A kutyám, bármilyen okos is, és olyan retorikai alakzatokra képes, mint a meggyőzően hazug politikai szónoklatok, nem foglalkozik azzal, hogy van-e túlvilág, lélek, szellemek, Isten. Ő sem nem hívó, sem nem hitetlen, ő vallás nélküli.

„Mindaddig, amíg az embernek emberhez nem méltóan és embertelenül kell élnie, az átlagember összeroskad a körülmények súlya alatt, sem nem imádkozik, sem nem gondolkodik” – nyilatkozta Alfred Delp a nemzeti szocialista bíróság előtt. „Életével fizetett érte. Az imádkozás és a gondolkodás ugyanis az emberi szabadság alapmegélései”.⁴ Amikor törvénytelen és erkölcstelen machinációkkal elutasítják a vallás legmagasabb színvonalú tanulmányozását, vajon nem a náci terror kísértetét idézik-e fel? Vajon az ilyenek nem váltanak-e ki a még Quintilianus rosszallását is: „Semmi rosszabb sincs azoknál, akik egy kevéssel túljutván az ábécé megtanulásán

¹ Prof. Dr. Bayer József akadémikus, a Zsigmond Király Főiskola rektora, prof. Dr. Voigt Vilmos, a Magyar Szemiotikai Társaság elnöke, prof. Dr. S. Szabó Péter, a Vallás, Társadalom, Politika Kutatóintézet igazgatója.

² L. a Vallástudományi Szemle 1. számában az olvasó köszöntését.

³ Vö. Ps 13, 1 és 52, 1

⁴ L. Fuchs, Gotthard: Bete und denke. CIG. 62/20. 2010. 217

úgy állítják be magukat, mintha a tudomány emberei volnának. Mert egyrészt nincs az ínyükre, hogy átengedjenek bizonyos tantárgyakat, másrészt mintegy hatalmuk jogán, amitől az embereknek ez a fajtája többnyire felfuvalkodik, zsarnokoskodva és eközben kegyetlenkedve megmutatják butaságukat.⁵

A mítosz és a logosz típusú világlátás az emberre kizárólagosan jellemző ön- és világértelmezések. A vallástudomány ellenzésével éppen a logosz-típusú, értelmi, azaz tudományos megközelítést akadályozzák meg. A Biblia mítosz típusú, érzékletes-képes szimbólumrendszer túlhatalmát a keresztény hagyomány logosz típusú, racionalista teológiával egészítette ki. A kereszténységnek ugyanis – más vallásokkal ellentétben vagy tőlük eltérően – a sarkpontja: „ho logosz szarksz egeneto” – „a szó/ige/világrend hússá/testté/emberre lett”. A teljesen elvont teljesen érzékletessé lett, összetartozóan összeillesztve igazi 'szümbolonná' vált. A vallástudomány ijedt ellenzői mintha tagadnák a nyelvnek/beszédnek és a tudománynak az embert azonosító illeszkedését, és ezzel a babonáknak és tudománytalanságoknak abba a lápvilágába taszítják a társadalmat, amelytől önképük szerint védik. A skolasztikus *credo ut intelligam* és az *intelligo ut credam* könnyen a visszájára fordulhat: *non credo ut intelligam* – begubózik az áltudományos intézmény, *non intelligo ut credam* – menekülnek a rövidlátó vallásos csoportok. Ilyenkor a provinciális globalizmus és a globális provincializmus karöltve sántikál. Pedig illuzórikus úgy vélekedni, hogy a tudás gyengíti a hit meggyőző erejét, a hit pedig elmeengesség. Éppen ellenkezőleg. Mind a tudatlanság, mind a megvetés barbár katonabakancsként tapos bele emberségünk köreibe.⁶ A vallástudomány megtartja a rezonanciát és a megfeleltetést a hit és a tudomány között, épségben őrzi a szent könyvek érzékletes szimbólumainak és a tudomány elvont szimbólumainak drámáját, vagyis a teljes emberséget.⁷ Integrálja az igazság teljességének emberi igényét a tudás korlátainak alázatával. A vallástudomány elkerüli a fundamentalizmus árkait éppúgy, mint a relativizmus kiszámíthatatlan kátyúit.⁸

Mert ha az ateistának elkönyvelt svájci írónak, Peter Bichselnek van igaza, amikor az újságíróknak azt válaszolja, „Hiszek Istenben, de tudom, hogy nem létezik ... Isten nem realitás, ő az igazság egy darabja”,⁹ akkor bizony egyszerűen nem ajánlatos az európai gondolkodásban uralkodó és megszokott természettudományos (*scientific*) beállítódással közeledni a vallás jelenségéhez, hiszen ha Isten

⁵ Marcus Fabius Quintilianus: Szónoklattan. Szerk. Adamik Tamás. Kalligram: Pozsony, 2008. 1.1. 8.

⁶ II. János Pál *Fides et ratio* enciklikája nyomán. Id. CIG. 62/20. 217

⁷ Hans Urs von Balthasar gondolatrendszere nyomán.

⁸ L. Fuchs, Gotthard: Bete und denke. CIG. 62/20. 2010. 217

⁹ „Ich glaube an Gott, aber ich weiß, dass es ihn nicht gibt ... Gott ist nicht Realität, er ist ein Stück Wahrheit”. Idézi Meurer, Thomas: Die unerwartete Wahrheit. CIG. 2010/37. 415. Bichsel eszmefuttatásának ismertetése nem hangzott el a megnyitón, későbbi betoldás.

létezik, akkor lényegénél fogva nem megfogható realitás, mint amilyen a minket körülvevő és általunk nap mint nap megtapasztalt világ. A valóságnak és az igazságnak ez a váratlan, szokatlan, sőt meghökkentő szembeállítás nem kifinomult szójátéka Bichselnek, hanem mindenképpen rávilágít a vallás tanulmányozásának kényes voltára. Bichsel „Isten és a világ”¹⁰ című könyvecskéjének alap gondolata és témaközelítése visszavezethető a patrisztikus és középkori, de akár a bibliai istenmegközelítésre, azaz amint kimondom az istenség nevét, az már nem ő, mert az emberi megnevezéssel és fogalommal olyan korlátok közé szorítom, ami már nem létezővé teszi őt. Ezért forradalmi eszme Bichsel számára a kereszténység – Jézus megszegi a szombat törvényét, felmenti a házasságtörő nőt stb. –, hiszen nem tartja tiszteletben a mindennapi, a megszokott, a társadalmilag és gondolatilag rögzült jövés-menésünket a világ dolgaiban. Hozzátehetjük, hogy ugyanakkor ez a „tiszteletlenség” a dolgok megszokott rendjével szemben az alapja az európai gondolkodás és tudományosság más, nem európai kultúrákban a legutóbbi időkig hiányzó beállítódásának. Akkor viszont a viszolygás a vallástudománytól nem elvetése-e az elődök eredményeivel szemben kínosan és nyomasztóan tiszteletlen, ebben a tekintetben keresztény indíttatású európai kultúrának, és nem ijedt és anakronisztikus visszamenekülési kísérlet-e valamiféle ősi, ázsiai, nem logosz, hanem pusztán mítosz típusú kultúrához?!

Mert ha a gyűlöletbeszédéről elhíresült, militáns ateista Richard Dawkinsnak volna is igaza, hogy az „Ábrahám-vallásokkal teli világ olyan, mintha töltött fegyvereket szórnánk el az utcán”,¹¹ nem kellene-e még inkább támogatni ezeknek a köztünk élő vallásoknak és szimbólumaiknak a legmagasabb szintű tanulmányozását?! A magyar és az európai felsőoktatás minőségbiztosítási rendszere és a tudományos minősítések rendszere – az extravagány emlékü, de érthetően nem emlegetett zseniális Antal László professzor szavait felidézve – a „kitartó és ostoba” szorgalmatosságot szerencsétetik, és a Bolognai-folyamattal karöltve makacsul tákolják a tudatlanság társadalmát, az urambátyám pályáztatásokkal megszállottan „zúzzák szét a kutatást, a modularizált tanulmányi berendezkedéssel lehetetlenné teszik az intenzív és személyes rátermettségen alapuló szellemi disputát a felsőoktatásban”.¹²

Egy katolikus teológiaprofesszor, valaha pápai dogmatikabizottság tagja, 72 feszületet számolt meg egyetlen katolikus templomban. „A kereszténység nem ez” – állapította meg lakonikusan a múlt század 90-es éveiben.¹³ Mégis, ami az európai emberjogi bíróság kereszteltávolítási döntését illeti, érdemes odafigyelni a

¹⁰ „Über Gott und die Welt”. Idézi Meurer uo. 415

¹¹ The Guardian. 2001. 09. 14. Id. CIG 2010/7. 77

¹² L. Christoph Dohmen nyomán. CIG 2009/36. 404

¹³ Közvetlen szóbeli értesülés prof. dr. Nemeshegyi Péter SJ-től

konzervatívnak egyáltalán nem mondható és a katolikus egyház által a tanítástól eltiltott Hans Küng professzor intésére: „A legutóbbi kétszáz évben a diktatúrák voltak azok, amelyek a leghevesebben távolították el az iskolákból és a nyilvános helyekről a vallásos szimbólumokat”.¹⁴ A strasbourgi bíróság döntése vajon miféle diktatúra előszele vagy netán a 20. századiak újragányolása? A Magyar Köztársaságban alig egy-két éve feltűnt kereszteszkábálás adventben viszont sötét vallási műveletlenség-e, hiszen ha a nagyböjtben vagy a nagyhéten állítanak föl keresztet, az illeszkedne a keresztény kultúrához?! Tehát a vallásos jel eltörlése vagy hiánya, megléte vagy túlzott megléte a körülményektől függően egyaránt lehet vallásellenes és demokráciaellenes, emberségromboló és emberidegen. A fejkendő kissé régies, megszokott magyar női viselet. Francia egyetemre nem léphet be a magyar nők nagy része. Tilos a fejkendő a szabadság, egyenlőség és testvériség országában, mert vallási szimbólumnak fogják föl. „Amikor abszolutizálják, ami nem abszolút, hanem relatív, ezt úgy hívják: totalitarizmus. Ez nem felszabadítja az embert, hanem megfosztja méltóságától és rabszolgává teszi. Nem az ideológiák mentik meg a világot...”¹⁵

Tisztelt Előadók, Kedves Résztvevők!

„Nincs messze az a nap, amelyen többé már nem kitüntetetten foglalkoznak a gazdasági problémákkal. Ehelyett a szív küzdőterére megyünk, mindig újra valós nehézségeink felé fordulunk, az élet és az emberi kapcsolatok problémáihoz, a teremtés, a viselkedés és a vallás problémáihoz”.¹⁶ Ha minden idők egyik legnagyobb közgazdásza, a Nobel-díjas John Maynard Keynes (1883-1946) már több mint fél évszázada rájött erre, vajon miért nem ébredtek föl még mindig a Magyar Köztársaság és az Európai Unió sertepertelő tudósai és picinyke politikusai?

A Zsigmond Király Főiskola, annak Vallás, Társadalom, Politika Kutatóintézete, első magyar vallástudományi folyóirata, a Vallástudományi Szemle, első magyar vallástudományi konferenciái és a mai, első magyar vallásszemiotikai konferenciája gyökeres fordulat. Messze tekintően és széles látókörűen értelmezzük a tényeket és a jeleket a maguk sokrétű viszonylataiban és körülményeiben önteltség és 'mindentjobbantudás' nélkül! Ezt hívták ógörögül *metanoíának*, latinul *conversionak*, a gondolkodásmód és a magatartás gyökeres átfordulásának. A középkori egyetemnek, az *universitasnak*, vagyis az oktatók és az oktatottak közösségének eszménye szerint ezen a konferencián tanárok és diákok együtt fáradozunk emberségünk alapkérdései egyikének mintegy kolostori nyugalomú megoldásán.¹⁷ Ezzel – anélkül, hogy az ilyenkor ország- és világszerte szokásos habverésbe kezdtünk volna –, feloldottuk az elítélkezés és a tömegképzés Alcuinus

¹⁴ CIG. 2010/2. 22

¹⁵ XVI. Benedek pápa 2005. augusztus 20-án az Ifjúsági Világtalálkozó előestéjén

¹⁶ John Maynard Keynes. Jelen szerző fordítása Forrás: CIG. 56/44. 2004. okt. 31. 364

¹⁷ Vö. Zeit-Fragen. 18/4. 2010. január 25. 6

és Hrabanus Maurus óta kínos felsőoktatási dilemmáját és feszült különbségét. Aula maximánkat megtöltő hallgatók között – szokás szerint – hátul helyezkedtek el azok, akiket nem érdekel különösebben sem a vallásszemiotika, sem más tantárgy, de ezúttal akarva-akaratlan mégis bepillantanak egy tudományág mélységeibe, és fel-feltekintgetnek magaslataira. Anélkül, hogy a felsőoktatási törvény módosításáért doboltunk volna, és többletpénzekért nyavalyogtunk volna az éppen már nem és az éppen még nem regnáló kormányznál, a főiskola vezetése és dolgozói által az előadónak és a hallgatóknak biztosított nem hivalkodó anyagi, nagylelkű erkölcsi és nagyvonalú szellemi támogatásával – néhány kiló pogácsával, egy-két liter feketekávéval, ásványvízzel a hallgatóknak és a tanároknak egyaránt, a Gyermely Rt. bőkezű ajándék tésztacsomagjaival, az előadónak kiadós ebédrel is –, áthidaltuk az olcsóbb oktató- és a drágább kutatóegyetemek szakadékát, hiszen a hallgatók az évközi órákon megismerkedhettek a nélkülözhetetlen és általános alapfogalmakkal, most pedig mind a nagyigényűek, mind a mérsékelt lelkesedők szembesülnek a legújabb, térben és időben szétterülő résztémák kutatási eredményeivel. Miután pedig több és különböző kurzus hallgatói vannak jelen, mellékesen, de nem elhanyagolhatóan, közvetlenül megélik a tudományos és a felsőoktatási közösség összetartozásának élményét.

A konferencián résztvevő BA és MA hallgatók célja lehet elsősorban a vizsgajegy megszerzése. A főiskola vezetésének a célja, hogy az általános szemiotikai alapfogalmakkal rendelkező hallgatók igazi felsőoktatásban részesedjenek, más szóval egy tudományterületen mélyfúrásnak és tudományos vitának (*disputának*) legyenek tanúi. Nekem a céлом, hogy tíz-húsz-harminc év múlva legyen itt utódom a jelenlegi hallgatók közül, aki szemiotikát tanít.

Induljunk hát a szív küzdőterére, szembesüljünk valós nehézségeinkkel, az élet és az emberi kapcsolatok, a teremtés, a viselkedés és a vallás problémáival, szembesüljünk a vallásos jeladás, jelvétel és jelértelmezés kérdéseivel.

Kérem figyelmüket, köszönöm fáradozásukat.

EPILOGUS

„Sokszor beszélünk a megújulás szükségszerűségéről, arról, hogyan kellene még társadalomérzékenyebbé, még emberközelibbé, hétköznapiabbá tenni a tudományt. Sokszor érezzük a kényszerét annak, hogy 'le kell fordítani', 'meg kell könnyíteni' a nehéznek tűnő gondolatokat, hogy mindenkire eljussanak. De közben azt is tudjuk, hogy csak az a gondolat hagy mély nyomot, amelynek súlya van. Amiben küzdés, gyötrődés, meg nem értettség harcol kora szokásrendszerével. Azt is tudjuk, hogy a legnagyobb erejű felismerések és megvilágosodások csak egészen magasból érkezhettek. A lángész megfejtethetlen magasából. Tudjuk, hogy a részletek ma-

gyarázata csak az egész meglátásából fakadhat. Tudjuk azt is, hogy az igazi tudás elsősorban nem válaszol, sokkal inkább kérdez, absztrahál, spekulál. Alapokat keres, hogy a *'csúcsokon fáradozzék'*. És hogy minden tudományos törekvésben az igazság szeretetét, megtalálásának és megtartásának küzdelmét éljük át. ... Bolyai János ... így valósíthatta meg a harmadik nézőpontot, így hozhatta létre a tagadáson túli, az ellentételezőnél nagyvonalúbb *'ujj más világot'*. Nem pusztán paradigmát váltott, hanem világot cserélt: nagyobbra és bennfoglalóbbra. ... Tőle nem csupán tételeket, tényeket, hanem nézőpontot, világképet, gondolkodást tanulhatunk.”¹⁸

¹⁸ Pálinkás József akadémikusnak, a Magyar Tudományos Akadémia elnökének megnyitó beszédéből. Bolyai János emlékkonferencia halálának 150 évfordulója alkalmából. MTA Székház, Budapest, 2010. augusztus 30.

A VALLÁS MINT SZEMIOTIKAI RENDSZER

VOIGT VILMOS

Egy szabadtéri fedett feszület – mely mennyezetén
a Napot ábrázolja – f elirata – 1822, Futásfalva:
„Nem Isten / Nem ember / a kép / melyet nézünk /
Az Isten / és ember / a kit je/-lent nekünk”

A maga nemében legelső magyar vallásszemiotikai konferencián illő kezdetben néhány alapkérdéssel foglalkozni. Ebből talán az is kiderül, eddig miért nem volt nálunk ehhez hasonlóan tematikus rendezvény – noha a modern magyar szemiotika kezdeteitől fogva foglalkozott a népi és hivatásos vallások, akár a világvallások kérdéseivel. És a régi meg a modern magyar vallástudomány is gyakran foglalkozott jelekkel, szimbólumokkal. Sőt, újabban kézikönyveket is megjelentettünk mindkét tárgykörből. Mint aki mindkét területen publikált ilyeneket¹ – megállapíthatom, ezekben sem történt azonban meg a téma jelentőségének megfelelő módon e témakör tárgyalása. Sietek hozzá tenni, ugyanez a helyzet a nemzetközi kutatásban is. Mind a vallástudományi, mind a szemiotikai kézikönyvek, lexikonok vagy nem is kapcsolják össze a két tudományt, vagy olyan írások jelentek meg bennük is, amelyek hevenyészettek, és amelyek szerzői legalább az egyik területen járatlanok.

Pedig a vallás és a jelhasználat lényegüket tekintve (ontológiailag) is igen szorosan kapcsolódik össze. A valódi vallás transzcendens, vagyis „önmágán túl mutat”. A jel legismertebb (Charles Sanders Peirce adta és ezerszer idézett) definíciója pedig azt állítja: jel az, „ami valami más helyett áll”. Ez a két axióma voltaképpen ugyanazt fejezi ki. Ezt az összefüggést empirikus módon mi is tudjuk. A Magyar Szemiotikai Társaság emblémája a *Sermones Dominicales* (1456-1470) egyik glosszája, amely a karácsonyi prédikációhoz ad alpanyagot. Itt olvashatjuk: „*et hoc vobis [i.e. signatum vel pro signo Jel] signum*”. Vagyis, a *signum/signatum* fogalompár magyar szóval „jel”-ként visszaadása éppen vallásszemiotikai jellegű történeti adat. A legelső olyan magyar „elméleti” áttekintés, amely fogalmak és jelenségek rendszerezését adja, köztudott módon Apáczai Csere János *Magyar Enciklopédiája* (1653) volt. Ennek meglehetősen pontos szemiotikai bemutatásából is kiderült, hogy itt mind a jeltudományi terminológia, mind az értelmezés a

¹ Lásd tölem: *Bevezetés a szemiotikába*. Budapest: Loisir Kiadó, 2008. – *A vallási élmény története. Bevezetés a vallástudományba*. Budapest: Timp Kiadó, 2004. – *A vallás megnyilvánulásai*. Budapest: Timp Kiadó, 2006. Minthogy ezekben bőséges bibliográfia, sőt névmutató is van, a később említett adatok könnyen kikereshetők, és itt nem is ismétlem meg ezeket.

legrészletesebben a XI. fejezetben („*az Istenről és az ő dolgairól*”) fogalmazódott meg, mégpedig igen rangos logikai rendszerben.

„A megváltás ránk szabatasának második módja vagy a szent jegyekben: a szent jegy (*signum sacrum*) pedig oly tapasztalható dolog, mely a felett az ő tekinteti felett, melyet az érzékenységnek közben vetés nélkül mutat, valamely lelki dolgot juttat embernek elméjébe. Ez vagy csupán jegy, vagy ugyan pecsét is: emez csak mutat valamit: és e pedig ugyan ki is adja el pecsételvén azt, amit mutat.”

(A szemiotikai érvelés még folytatódik és a könyvben másutt is van hasonló, jelelméleti utalás. Az idézetben csak a helyesírást egyszerűsítettem, és itt nincs terem kommentárokat hozni.)

Még folytathatnánk az ilyen történeti áttekintést, mondjuk Pázmánytól Böhm Károly filozófiájáig – de erre most nincs mód, csak azt jelzem, az eredmény ugyanaz maradna: Magyarországon is sokan kapcsolták már össze a vallás és a jelek világát.

Ami a ma is gyakori „népszerűsítő” műveket illeti, itt a szimbólumok, jelképek téra, lexikonai zömmel vallási – illetve ilyenek tekintett – jelenségekre utalnak (legyen az utóbbi a paleolitikum művészete, a sámánizmus, a szabadkőművesség jelképvilága stb.). Hozzá kell tennünk, az ilyen (még oly terjedelmes, még oly szép kiállítású) művek túlnyomó része zavarosan használja a jeltudomány fogalmait, nem ismeri annak módszerét – egyszerűen félrevezeti az olvasókat. Ennél még az is jobb – és erre is sok példa akad –, ha nem is gondolnak az ilyen, úgymond „jeleket, jelképeket” közlő, magyarázó kiadvány létrehozói arra, hogy szemiotikailag is bemutassák adataikat. Sajnos, a rossz példák nem állnak meg nyelvhatárunkon, és nem csak magyarra fordított művekben látjuk ennek nyomát, hanem a magyar szerzők kiadványaiban is túlon túl gyakori ez a hevenyészett, olcsó, megtevesztő módi.

A további siránkozás helyett inkább egy fontosabb problémára kell kitérnünk. Közvélekedés, hogy a vallás színpompás volta a szemiotika igazi kutatási területe. Természetesen e látszat igazságot is tartalmaz. A főpapok pompás viselete, egyáltalán a liturgikus színhasználat vagy a sajátos vallási gesztusok (nálunk leginkább a keresztvetés) valódi szemiotikai témát képeznek. Ám a vallás igazi szimbolizmusa ennél jóval sokrétűbb és mélyebb. Nem igaz ugyan az a közkeletű viselkedés, miszerint amikor templomaink oltárán a keresztfa kétféle (sőt háromféle) azért lehet: rajta a szenvedő vagy már a kiszenvedett Krisztussal, vagy éppen a test nélkül, „üresen” – mivel mindez teológiailag részletesen indokolt (a harmadik megoldás például a feltámadt Krisztusra utal), és felekezetek eszerint egyszerűen elkülöníthetők egymástól. Ennél bonyolultabb ennek az ikonográfiának a története. Az viszont igaz, és igazán szemiotikai érvelés, hogy ilyen módon fejezzük ki vagy értelmezzük az ábrázolásokat.

A vallás szemiotikájának egyik legismertebb megnyilvánulása az orthodox *ikon*. Itt a legapróbb részletek is (pl. a kéz ujjainak tartása, a tekintetek irányultsága) szinte

megváltoztathatatlanul előre megszabottak. Nem lehet eltérni a mintaképektől. Másrészt az ikon nem festmény, nem ábrázol, nem is kifejező, hanem valamire rámutató. Éppen az, amit az ikon „ábrázol” – az nincs a képen. Ezt az összefüggést a szemiotika nélkül aligha tudjuk leírni, értelmezni. Szerencsére mind nálunk, mind (főként) külföldön kiváló ilyen tárgyú tanulmányok sokasága készült el.²

A vallás szemiotikájának egy második, ugyancsak szembeszökő témaköre az olykor érthetetlenül sokszoros ismétlés. „Ezerkarú” hindu istenségek mindegyik keze valami mást mutat. „Ezer Buddha” ábrázolásának nevezték a Tun-huang barlang festményeit. Ám az orthodox ikonok Istenszülő-ábrázolásainak meg a katolikusok Szűzmária-ábrázolásainak kimeríthetetlen gazdagsága ugyanezt a felfogást tükrözi. A vallástudomány *henoteizmus* vagy *kathenoteizmus* néven írja le az ilyen vallásos gyakorlatot: amikor egy sokszoros példatárból, amely mind ugyanazt tartalmazza, az egyén vagy közösség egyetlen változatot emel ki, vallásos tiszteletét erre irányítja.

Még sok hasonló példát említhetünk, amelyek fontosak, tanulságosak is – lényegileg mégsem jutnak túl a szemiotikai magyarázatok esetlegességének a szintjén.

Ennél jóval rendszeresebb megoldás – ha egy-egy kutatási területet a szemiotika számára „feltérképezni” akarunk –, ha áttekintjük (egyébként szinte tetszés szerinti sorrendben) a szemiotika három nagy tartományát: *szemantika* – *szintaktika* – *pragmatika*.

Ezt a megoldást követve hamar rájöhethetünk, hogy a vallás jelenségei közül igen soknak csakugyan sajátos jelentéstana (*szemantikája*) van. János apostol *Apokalipszise* (szép szemiotikai címével: a *Jelenések Könyve*) csak egy az ilyen művek közül: itt minden, kisebb-nagyobb résznek megvan a maga sajátos jelentése. E könyv elején nemcsak a közismert szemantikai azonosítások találhatók meg („Én vagyok az Alfa és az Ómega, a kezdet és a vég, aki volt, és aki eljövendő”), hanem viszonylag jól érthető, mégis sajátos jelek is. Ilyenek például a hét kis-ázsiai gyülekezethez írott levelek. A szöveg szerint a látomásban látott hét arany gyertyatartó a hét gyülekezet. A hét csillag a hét gyülekezet angyalai. Ezen kívül az egyes gyülekezetekhez írott levelek a látomás egy-egy mozzanatát külön is azonosítják és az említett vallási közösségre vonatkoztatják. Pl. a thiatírai gyülekezethez az

² Fentebbi ígéretemtől eltérően legyen szabad itt mégis hivatkoznom három, kiindulópontjukban és szemléletükben egymással összefüggő, egymástól mégis eltérő, kiváló és magyarul hozzáférhető munkára: Lepahin, Valerij, *Az óoroszkultúra ikonarcúsága*, Szeged: A József Attila Tudományegyetem Szláv Filológiai Tanszéke, 1993 (második kiadás). – Florenszkij, Pavel, *Az ikonosztáz*, Budapest: : Typotex, 2005 (A magyar fordítás az 1994-ben kiadott orosz könyvből készült). – Uspenszkij, Leonyid, *Az ikon teológiája az ortodox egyházban*, Budapest: Kairosz – Paulus Hungaricus. (A magyar fordítás az 1982-ben kiadott francia nyelvű könyvből készült).

küldi az üzenetet, „akinek szeme olyan, mint a tűz, a lába pedig mint a fénylő réz”. Ez az egész látomás egyik középponti szereplőjére utal.

Már ez a szemantika is tartalmaz *szintaktikai* összefüggéseket, szabályokat és műveleteket. (Évezredek óta számtalanszor kísérelték meg például, hogy az *Apokalipszis*ben az egyes gyülekezetekhez szóló levelek ilyen paradigmatis és szintagmatikus sorozatait pontosan, eredeti értelmük szerint – vagy éppen ellenkezőleg, aktualizálva fejtegyék.³) Ám maga az egész üdvtörténet is jól ismert szintaktikájú: a kígyó álnok szavára hallgató emberpár bűnbe esik, halandóvá és szenvedő életűvé válik. A Megváltó, az igaz ember halálával megszünteti a bűn hatalmát, az emberek számára ismét megjelenik az örök élet és boldogság. Az Asszony pedig a kígyó fejére tapos. E „nagy szintaktika” mellett számos „kis szintaktikát” ismerünk. Jónásnak a cethalban töltött napjai előre jelzik Krisztus sorsát a kereszthalál és feltámadás között. Aki vízzel keresztel, csak előképe annak, aki lélekkel keresztel.

Hasonlóképpen könnyű a *pragmatika* szintjét kimutatni. Nemcsak a rendkívül részletes étkezési, ünneplési és öltözködési szabályok vagy Salamon templomának egyszerre mérnöki, művészi és szimbolikus leírása ilyen. Az Utolsó vacsora története és a megisméltetésére utalás egésze ilyen jellegű. A társadalom és a kultúra fejlődése, különösen pedig változása az ilyen pragmatika újra meg újra megfogalmazását is jelenti. A középkori kórusos egyházi éneklés (a *gregorián*) ellen fellépő reformáció a maga új énekes formáit követeli meg (mint a genfi *zsoltárok*, a lutheránus *korálok*), bevezeti a templomokba az orgonát. (Hogy ez a folyamat máig sem zárult le egyértelműen, jól jelzi az utóbbi másfél évszázadban a zsinagógákba bevitt orgonák mellett és ellen még most is felhangzó érvelések.) A vallás szemiotikai pragmatikája szinte mindenre kiterjed: az év napjaihoz szenteket és ezek tiszteletét rendelik, a keresztneveknek vallási hátteret, magyarázatot adnak. A felnőtté válás vagy felszentelés eseményekor pedig „új neveket” adnak. A sírok gyakorlati, mégis ezen túl mutatóan vallásos jelképvilágát mindannyian ismerjük, ezt a „pragmatikát” mi is gyakoroljuk.

Minden további részletezés nélkül azt mondhatjuk, ez a teljes (mind a szemantikát, mind a szintaktikát, mind a pragmatikát tartalmazó) vallási szemiotika nemcsak a kereszténységre, hanem minden vallásra jellemző. És nemcsak annak csillogó látszatvilágában, hanem a vallás legfontosabb részeinek megfogalmazásakor és bemutatásakor, a mindennapi élet bármely részében is fontos tényező.

³ Lásd például Szigeti Jenő gyakorlati célból írott, ám a vallástudományt is érvényesítő könyveit: *A hármás angyali üzenet*. Budapest: Heted7világ, 2003. különösen 38-54. – *A Jelenések Könyve. Az ítélet hírnöke vagy a remény üzenete?* Budapest: Arany Forrás Kiadó, 2007. – *Az Apokalipszis. Látomás a jövőről*. Budapest: Arany Forrás Kiadó, 2009

Érdemes összekapcsolni a szemiotikát és a vallási életet!⁴

És hogy a mottóként idézett szövegre visszatérve zárjam le rövid áttekintésemet, ez esetben is azt tapasztaljuk, hogy a jelszerűség csakugyan, olykor nyilvánvaló módon megfogalmazva jelenik meg. Nem a szemiotikusok viszik bele a vallásba a jeleket. Azok ott már megvannak, a szemiotikus csak feltárhatja, értelmezheti ezeket.

A mezőkön található vallási kisemlékek a táj, a mindennapi élet szakralizálását jelentik. A kereszt pedig a keresztény vallás legfontosabb mozzanatát, szimbólumát adja. A bölcs szöveg pedig arra utal, a kereszten látható emberi alak „nem isten, nem ember az a kép, amelyet nézünk” – hanem az egyszerre isten és ember az, akit „jelent nekünk”. Vagyis „más helyett áll”, és még az interpretáns is meg van határozva. (És ha ez a szöveg a Napra vonatkozik – akkor is ugyanez a jelviszony.)

*

Nem tisztem a konferencia egészének vagy előadásainak értékelése. Két megjegyzést mégis tennék. Egyrészt megnyugtató volt a témák sokrétűsége és gyakran megbízható bemutatása. Ám a szemiotika alapfogalmainak ismerete nélkül nem lehet vallásszemiotikát sem művelni. Ma Magyarországon tekintélyes mennyiségű és jó minőségű szemiotikai szakirodalom férhető hozzá. Inkább magyar nyelven. Sajnos, a külföldi kézikönyvek, sorozatok vagy nincsenek meg, vagy nem teljesen találhatóak meg könyvtárainkban. Ezen a világháló bizonyos mértékig segít, ám éppen rendszerezett ismereteket nehéz ily módon, hol innen, hol onnan beszerezni. Még ennél is veszélyesebb az, ha „tudományos” konferencián csak gátlástalan ötletbörze jelenik meg. Ez még akkor is hiteltelenné teszi a „szemiotika” szót használó rendezőket és kiadókat – ha az ilyen szövegekben egyébként nyoma sincs semmilyen jeltudománynak. Mára túl kell jutnunk az újdonság iránti érdeklődés mohóságán: természetesen bárki úgy okoskodik, ahogy tud és ahogy neki tetszik. Csak éppen ne nevezze ezeket az elmeszüleményeket (most éppen) – szemiotikának.

Hogy ne ezzel a lehangoló mondattal fejezzem be, egy kérdésre kell még kitérnem, amire nem volt alkalmam az előadásban. Mire jó a vallásszemiotika?

A gyakorlati egyház számára hasznos, ha az „üzenetek”, „jelképek” sajátos vonásait pontosan, fogalmilag is le tudják írni, tudják értelmezni. Ebben a szemiotika segíthet. A valláselmélet számára a „transzcendencia” megértését, megértetését könnyítheti meg. Nemcsak a vallási jeleket jellemzi a „tükör által homályosan” metafora. A „nem evilági” tartalmat csak jelekkel lehet érzékeltetni. Hogy ebből

⁴ Örömmel jegyzem meg, hogy konferenciánkon több olyan előadás is elhangzott, amely közvetlenül foglalkozott olyan témákkal, amelyre én „elméleti” okokból utaltam. Ilyen például az szabadkőművesség jelvilága. Ennek egyébként igen nagy szemiotikai szakirodalma is van.

mi a „jel” és mi a „vallás” sajátos hozadéka – csak akkor tudjuk megmondani, ha azt is meg tudjuk mondani: milyen is a jel. Pontosabban: nem a jel, hanem a jelek – nem a jelek, hanem a jelrendszer – még pontosabban nem is a jelrendszer, hanem a jelrendszerek. Egy sokrétű és rendszeres szemiotika éppen ezzel a problémával foglalkozik.

A gyakorlati szemiotika számára a vallási jelek kiváló példatárat szolgáltatnak.⁵ Ugyancsak fontos az elméleti szemiotika számára is a vallás világának ismerete. Ha például csak nyelvi vagy zenei szemiotika lenne, mondjuk a magánhangzók/mássalhangzók, vagy a dur/moll jelrendszereit tartanánk egyetemes megoldásnak. A vallás elméleti szemiotikája egészen más összefüggéseket tár elénk. Nem véletlen, hogy Augustinustól Aquinói Szent Tamásig, vagy Johannes Poinstot-ig oly sok kiváló teológiai–szemiotikai rendszert építettek ki, sőt e felismerések akár a posztmodern filozófiáig is elvezethetnek.⁶ Nálunk már Pázmány Péter igazán rangos jel- és jelentésfelfogása is ezt a felismerést igazolja.

Természetesen egy jó vallásszemiotika csak komparatív és nemzetközi távlatban építhető ki.

⁵ Például Szabó Irén disszertációja: *A magyarországi görög katolikus vallásgyakorlat gesztusai*. Budapest: Gondolat Kiadó – Európai Folklór Intézet, 2008, olyan cselekvő mozdulatokat mutat be (például: kéztartások, kézmozdulatok, a száj gesztusai, a *metániák*, testtartások, sőt olyan egyéb gesztusok, mint a sírás és a taps), amelyeket a kívülálló szinte észre sem venne, jelszerűségüket pedig nem is tudná pontosan leírni.

⁶ Lásd például John Deely kiváló monográfiáját: *Augustine & Poinstot. The Protosemiotic Development*. Scranton and London, University of Scranton Press, 2009. Egy háromkötetesre szánt „Postmodernity in Philosophy” eddig megjelent első része.

VALLÁSI SZINKRETIKUS A MAI MIANMARBAN (BURMÁBAN)

BALÁZS GÉZA

Az első magyar vallásszemiótika konferencia napja, május 28. egészen kivételes módon egybeesik Buddha születésnapjával. A világ mintegy 350 millió buddhista emlékezik ma Buddhára, a megvilágosodásra és a nirvánába való távozásra. A szanszkrit *nirvána* szó jelentése: a tökéletes nyugalom állapota; az angol terjesztette el a világon, a magyar nyelvben 1877-ből adathatjuk, föltehetőleg német közvetítéssel. A buddhizmusról szóló magyar művelődéstörténeti írást nem kezdhetünk el anélkül, hogy ne említenénk meg Kőrösi Csoma Sándor nevét, aki elsőként közölte ismertetéseket a buddhizmusról eredeti szövegek alapján (Vekkerdi 2009. 229).

Téchy Olivér (1986. 32) így írja le Buddha születését: „Ez a nevezetes esemény az i. e. 563. évben történt, s a hagyomány azt őrizte meg, hogy e nap ennek az évnek Vészákha hónapja teliholdjának napjára esett, ami megfelel a Kos (Aries) hónapjának, páli szakkifejezéssel a Mésza jegyének, szanszkritul *Mésának*.” A nap neve pedig: „Ezt az eseményt nevezik Keleten az Úr Születésének, páli megjelöléssel *Bhagavató Dzsátinak*.”

Buddha teljes nevén Sziddhatta Gótama herceg, aki a mai Nepál területén született és Észak-Indiában élt kb. 2500 évvel ezelőtt. 35 éves korában világosodott meg, és 80 éves korában bekövetkezett parinibbánájáig (fizikai megsemmisüléséig, tkp. haláláig) 45 éven át hirdette vándortanítóként a Tant és segítette a lényeket. (Saydanaw 2010. 295).

A tanulmány a világ ma leginkább buddhista országának, Mianmarnak 2010 eleji képét, azon belül a „vallási élmény” kulturális és nyelvészeti antropológiai leírását adja.

MIANMARI HELYZETKÉP (2010)

George Orwell az 1930-as években hivatalnokként dolgozott a burmai angol gyarmaton. Élményeiből született a *Burmese Days*, amelyet a mai Burmában mindenütt kínálnak a viszonylag kis számú turistáknak. (Magyar fordítása is van.)

Mianmar (az egykori Burma) államformája saját meghatározás szerint „unió”, amerikai terminológiával viszont: katonai diktatúra. Éppen húsz éve nincsenek szabad választások. A kormányzó katonai diktatúra már többször kiírt ugyan választásokat, ám a számára előnytelen eredményt megsemmisítette, és a helyén maradt. Amerika sürgeti az ellenzéki vezetők házi őrizetének megszüntetését, a demokrácia helyreállítását. Ők tudják, milyen legyen a demokrácia Mianmarban. Évek óta Amerika és az EU bojkottálja Mianmart. Tiltják a befektetéseket; a nagyobb légitársaságok nem közlekednek Yangonba (korábbi: Rangun), nem lehet pénzt utalni; nem használhatók a bankkártyák. A külügyminisztériumok a turistákat óva intik, hogy oda utazzanak. Mianmarban csak belső telefonhálózat van, az internetet korlátozzák. Az időszámítás is más. A világon a legtöbb helyen kerek órákkal tolják el az időt, itt félórával. Mindezek ellenére, húsz év után, 2010. november 7-én ismét szabad választásokat terveznek. Mianmar jövője nagy kérdés: szigorú vagy korlátozott diktatúra, amely erővel egyben tartja a sok tagállamból álló „uniót”, avagy a nagyon vágyott demokrácia, a dél-ázsiai államokra oly jellemző belső harcokkal, polgárháborúkkal.

Szingapúrból a háromórás repülőút után Yangon modern nemzetközi repülőterén legelőször az utasokat pásztázó kamera tűnik föl, majd rögtön utána a „szoknyás” népviseletben, *longyiban* várakozó idegenvezetők. Vízumot szerezni körülményes, rendszerint magán utazási irodák intézik el kis ügyeskedéssel, majd idegenvezetőt adnak a turista mellé, aki végigkíséri Mianmarban.

Yangonban rögtön a nyomasztó benyomásokra számítunk. 2007 őszén itt lőttek bele a tüntető buddhista szerzetesekbe. Néhány kép kikerült a világba, egy japán fotóst lelőttek. Utána néma csend, el lett vágva az internet. Voltaképpen semmit se tudunk. Csakúgy, mint a 2008 májusi, az Ayeyarwady (Irrawady) deltáját elérő ciklon szörnyű pusztításáról. Egy ideig érkeztek segélyszállítmányok, azután a büszke vagy óvatos diktatúra leállította őket. A halottak számát 70–200 ezer közé becsülik. De senki nem tudja.

Rögtön fölvetődik, hogy a békés burmai szerzetesek hogyan kapcsolódhattak be politikai belharcokba. A helyzet nem világos. A buddhizmus Mianmarban államvallás. Sok pagodában lehet látni fényképeket, amint a katonai vezetők meglátogatják a pagodát. A szerzetesek engedelmességet és türelmet hirdetnek, ami még kedvez is a katonai diktatúrának. A hírek szerint a benzin árának duplájára emelése, a lakosság fokozódó elégedetlensége torkollott tüntetésekké, amelyekbe békés jelleggel a lakossággal szoros kapcsolatban lévő szerzetesek is bekapcsolódtak. A békés tüntetések pedig a már említett véres atrocitásokba torkolltak. A buddhista szerzeteseknek nincs vagyona, járműve, értelemszerűen fegyvert sem fognak, tehát inkább a jogos elégedetlennel való együttérzés vezethette őket az utcára, ahol provokációk áldozatává váltak. (Lásd még Csák, 2008. 73–74).

A buddhizmus politikai-társadalmi irányultságára más példák is vannak. Porosz Tibor (2008) írja: „Nagy szerepe volt benne a gyarmatosítás-ellenességnek, a nyugatellenességnek és az imperializmusellenességnek. A főként Srí Lankáról és Burmából indult törekvések számos buddhista országban a napi politika részévé váltak... Burmában a 'világi' és 'világfeletti' tradicionális elválasztását elutasító városi szerzetesek egy része azt a véleményt kezdte hangoztatni, hogy korábban a kormány és a világiak egyaránt támogatták a buddhizmust, de a kormány támogatása immár hiányzik, a világiak pedig főként a pénzszerzéssel foglalkoznak, ezért maguknak a szerzeteseknek kell gondoskodniuk a buddhizmusról – tehát meg kell próbálkozniuk a politikai folyamatok befolyásolásával. A radikálisabb megfogalmazások szerint a nirvána elérésének kizárólagos eszközei kétségtelenül a tanulmányok és a meditáció, a szerzetességnek azonban nem ez az egyetlen legitim törekvése. A célok közé nemcsak a saját boldogulás tartozik, hanem a nemzet és az emberiség boldogulása is.” Ebből már érthető, hogy a békés buddhisták hogyan válhatnak társadalmi folyamatok befolyásolóivá.

A katonai diktatúra ellenére turista azért akad Mianmarban. Többnyire szervezett, néhány napos útra érkeznek, és háromszög alakban végigjárják Mianmar középső területét. A bejárt útvonal az egykori fővárosok: Yangon – Bagan – Mandalay és az Inle-tó. A középkorban Bagan volt a főváros (ma csak egy kis falu egy óriási sztúpaerdővel), majd Mandalay lett a királyi székhely (a mandala buddhista kifejezésből származik: 'a világegyetem, ahol jó élni'), végül Rangun a brit gyarmat központja és egyik legszebb városa. Egy mondás szerint: „A mai Burmának Bagan a szíve, Mandalay a birodalmi nosztalgiája és Yangon az esze.” (Csák 2008. 54). A katonai diktatúra az ország közepe táján a turisták számára megközelíthetetlen Naypyidawot jelölte ki székhelynek.

A diktatúrák rendszerint transzparenssekkel, személyi kultusszal, fenyegető jelenléttel szoktak demonstrálni. Ám ennek nyomát nem látni Mianmarban. A nagyobb utak elágazásánál vannak ugyan ellenőrzőpontok, de bennünket soha nem állítottak meg. Egyetlen felirat hirdette Mandalay-ban a diktatúra fő programját, a „három legfőbb nemzeti ügyet”: „A mi ügyünk: az egyetértés szétzüllesztésének megakadályozása, a nemzeti szolidaritás megőrzése, a nemzeti szuverenitás megerősítése”. Mianmarban láthatatlan diktatúra van. Persze tudható a diktatúra jelenléte a múlt átírásában: Burmából Mianmar lett, Rangunból Yangon. A diktatúra leginkább a médiában van jelen, ez azonban nem annyira része a mindennapoknak, mint a világ más tájain. A televízióban csak reggel és este van adás, főként zenés országjárás (a kép és zene folyamatosan elcsúszik), esztrádműsorok, kínai filmek, és este híradó éneklő mianmari hanglejtéssel felolvasott hírcsokor. Valamennyi tudósításban egy-egy zöld ruhás, fehér csillagos katona szerepel, amint utat mutat: például út- vagy hidépítéshez ad tanácsot, régimódi számítógép előtt ülő iskolásokat, szövegírókat szemlél, majd termelési beszámolót hallgat (széles kereveten az

első sorban), végül kitüntetések ad át. A világ gyakorlatilag nem jelenik meg a tévében. A tévét nem is nagyon nézik, az emberek az utcán vannak, üldögélnek, beszélgetnek, sütögetnek-eszegetnek, a fiatalok faluszéli porban kosaraznak, a korai estében teázókban ücsörögnek, s ha van áram, burmai zenét, helyi rockot hallgatnak. Néha megcsörren egy-egy telefon, nem mobil, mert az nagyon ritka, hanem az utcán egy asztalra kitett nyilvános készülék.

A turista tehát nem lát semmit a mianmari diktatúrából. Van egyáltalán? Lehet, hiszen Mianmar óriási ország. Hétszer akkora, mint Magyarország, lakosainak száma pedig ötször több. Hét államból és hét körzetből áll, ezekben több nyelvet beszélnek. Északon sok évtizede harcok is dúlnak a leszakadni akarók és a kormányerők között. A katonai vezetés a békés területeken láthatatlanul, a háborús övezetben nyilván kíméletlenül tartja egyben az országot, közben hidakat, utakat, iskolákat, üzemeket épít. A falvak nagyon egyszerűek: lábakon álló, fából, pálmából, bambuszból összeállított kis házak, de mindenütt van iskola. A gyerekek tiszta fehér ingben, zöld szoknyában, oldaltáskával, kezükben kis ételhordóval közlekednek.

Mianmar folyamatosan úton van. A városok a nyüzsgő ázsiai városok szokásos képét mutatják: sűrű forgalom, sok motoros és mindenféle szállítójármű, a járdák tömve, itt ráadásul még generátorok is foglalják a helyet, mert a villanyhálózat rossz, gyakran elmege az áram.

Mianmar mégis csendes. Az utcákon rendszerint mezítláb, rozsdavörös lepülükben folyamatosan feltűnnek a buddhista szerzetesek, reggel adománygyűjtő edényükkel (ételt vagy pénzt kérnek), máskor szerényen beszélgetve. Mandalay mellett Amarapurában megmutatják a legnagyobb kolostorukat. Itt mindennap fél 11-kor felsorakozik a sok ezer szerzetes, rezzenéstelenül állják a tucatnyi turista fotózási rohamát, az előjárók pedig begyűjtik a nekik szánt bókákat és támogatókat, s egy-egy narancsot adnak a rajongó, külhoni buddhistáknak.

Mianmarban a hagyomány annyira szembeűnő, hogy az ember úgy gondolja, egy 19. századi országban jár. Mintha egy etnológiai albumból bukkannának elő a merítőhálós halászok, az ökrök vagy bivalyok fogatolta faekék, a bambuszházak, a rizstészta-készítők, a lakkáru-művészek, a ritmusosan kalapáló izmos kovácsok és aranyfüstlemez-gyártók, a toddy-pálmából primitív módszerekkel cukrot, bort és szeszes italt készítő. Nők és férfiak egyaránt viselik a régi burmai öltözetet, a longyit, amely egy „végtelenített” szoknya. Férfiak, nők és gyermekek a thanaka fa „krémjével” kenik be arcukat állítólag a napfény erős hatása ellen, de nyilván szépítő célzattal is. Mielőtt azonban valaki azt gondolná, hogy a középkorban élnek, tegyük hozzá rögtön, hogy – mint a világon mindenütt – 2010 elején vetítették Yangonban az Avatart.

VALLÁSI SZINKRETIZMUS

Mianmar a világ legbuddhistább állama. A többi buddhista országok: India, Nepál, Japán, Korea, Indonézia, Afganisztán, Bangladesh, Pakisztán, Kína, Kambodzsa, Thaiföld, Srí Lanca.

Mianmarban felé törő, harangra emlékeztető, aranyló sztúpák, csodálatos pagodák emelkednek mindenütt. Egyes sztúpákban buddhista relikviákat, szent tárgyakat, Buddhának tulajdonított maradványokat (csont, fog, haj) őriznek. Köröttük rend, tisztaság, sok-sok virág.

A BUDDHIZMUS BURMÁBA ÉRKEZIK

Buddha a megvilágosodás után azt mondta a szerzeteseknek, hogy vándoroljanak el sokfelé, sokak üdvére, az isteneknek javára, az emberek támogatására. A buddhizmus néhány évszázad alatt el is terjedt a keleti világban.

Mitikus hagyomány szerint Buddha tanai egy testvérpár, Taphussa és Bhalika jóvoltából még Buddha életében Burmába kerültek. A kereskedők rizst kívántak Indiába vinni, ám édesanyjuk meghalt, és „nattá”, védőszellemé változva azt mondta nekik, hogy menjenek el Buddhához, hallgassák meg tanításait. Így is lett, a testvérek mézes süteménnyel ajándékozták meg Buddhát, majd meghallgatták tanításait. Buddha nyolc hajszálát adta nekik, amit egy rubinokkal díszített smaragddobozban hoztak haza, és Dagonban egy ősi szentélyben, a mai Swedagon pagodában helyeztek el. Ez máig a legszentebb hely, Burma szimbóluma. Innen fejlődött ki a burmai buddhizmus és a királyság.

Érdekes, hogy a „szinkretizmus” (együttélés) már a vallás honosításánál is megvolt. A legenda nyilván költött, de a Swedagon templom őse már a buddhizmus előtt, a 6. században állt. „Ezt a korábbi természetvallást megtestesítő szentélyt a védő szellemmé, őrangyallá változott anya legendája köti össze a később államvallássá emelkedő buddhizmussal. A hagyományok szerint ugyanis az Indiába utazó testvérek anyja maga kérte fiaitól a buddhista vallásra való áttérést, vagyis a régi és az új vallás harcát már a távoli múltban is békévé oldotta az emlékezés” (Csák 2008. 44).

Tehát már az időszámításunk előtt megérkezett Burmába is a buddhizmus hinajána ága. Ez az ún. „öregek vallása”, a leginkább konzervatív változat. A buddhizmus egyik jellemzője, hogy alkalmazkodni tud a legkülönbözőbb helyi kulturális hagyományokhoz, még a legszigorúbb irányzata is nyitott. A burmai buddhizmus a szigorú hinajána (‘keskeny út’) változat ellenére szinkretikus, ami azt jelenti, hogy a buddhista szent helyeken megtalálhatók a helyi szellemek, az indiai istenségek szobrai, valamint helyi buddhista népszokások is kialakultak.

Pedig éppen a másik iránynak, a széles útnak, a mahajánának a jellemzője, hogy a köznépvallása, az önálló segítő istenalakok léte, de Burmában ez a 'keskeny útba' is belefér. A buddhizmus istenhit nélküli vallás, de ezekben a változatokban, így a burmai buddhizmusban jelen van a sokistenhit (politeizmus). A helyi vallásokkal kiegészülve vált sokistenhitté. Buddha alakja mögött a tanítványok, a kisebb-nagyobb istenfigurák („leendő Buddhák”) sorakoznak.

Paradox módon éppen a legszigorúbb buddhista országban van a legszélesebb vallási szinkretizmus, ami még az indiai sokistenhitet is felülmúlja sokféleségével, helyi változataival.

Léteznek és különös tiszteletnek örvendenek például a natok, a helyi szentek. A Pagani Birodalom kezdetén, az Óbirodalomban a mai Swezigon pagoda helyén állt a legtekintélyesebb „nat”-szentély. Ezt tette a király az új buddhista államvallás központi helyévé, egyszersmind kiemelve, „szentté” avatva 37 natot. Eredetileg 36 nat volt, de a király egy hindu származású natot megtett a natok királyává. Ez is egy újabb szinkretizmus. A 37 nat szobra most is ott áll a swezigoni pagoda egyik melléképületében, de minden jelentősebb buddhista emlékhelyen feltűnnek (így például a Bagan-közeli Popa-hegyen is). A natok beépültek a buddhizmusba, kapuőrző szellemekké váltak.

A natok egykor erőszakos halál vagy igazságtalanság áldozatai lettek, ám lelükben megnyugodva haltak meg, és másvilágról segítik az embereket. A burmai natok 37 fős csoportja Popa-hegyen él, ide zarándokolnak el ajándékaikkal az emberek. A natokat színes ruhákba öltöztetik, turbánt tesznek a fejükre. „Bár a kívülálló számára a buddhizmus és a *nathit* egymással összeférhetetlennek tűnhet, a burmaiak tökéletesen szét tudják választani a két vallást: Buddha az eljövendő életkéért felel, míg a *natok* a jelen élet problémáiban segítenek (Csák 2008. 101).

Buddha életében nem írt le semmit, a buddhizmus alapszövegeit az ún. Páli kánont a halála után összehívott zsinat állították össze. A szent szövegeket időnként felülvizsgálják. Az ötödik zsinatra 1871-ben Mandalayben került sor. Erre az alkalomra a király külön pagodát építtetett, valamint felállította a világ legnagyobb könyvét. A buddhizmus szent könyvét, a páli nyelvű Kánont 729 márványlapra vésette, s ezeket külön-külön kis sztúpákba foglalta. Ez a hely lett a könyvek temploma. Burma jelentőségét jelzi, hogy a hatodik zsinatra is Burmában került sor 1954 és 1956 között. Ez alkalommal Yangonban épült egy óriási barlangtemplom, amelyben 2500 szerzetes vizsgálta felül a teljes Páli kánont. A későbbi hagyomány pálinak nevezi Buddha beszédeinek nyelvét, a szó jelentése: 'szöveg'. (Vekkerdi, 2009. 222). A szanszkrit és belőle fejlődött páli írást pálmalevélen és kőbe vésve könyvtárak, pagodák őrzik. A páli „nyelv” elsajátítása mélyebb megértést biztosít.

SZTÚPÁK, TEMPLOMOK (PAGODÁK), HÁZI OLTÁROK JELVILÁGA

A sztúpa zárt kúpos vagy kupolás tetejű építmény Buddha vagy buddhista szentek ereklyéinek őrzésére. Az olyan sztúpa, amelynek bejárható belső tere van, a pagoda vagy templom. Ezek rendszerint toronyszerű, többemeletes szentélyek. A legtöbb sztúpa egy téglalap vagy négyzet közepén áll, és sok apró szentély veszi körül, több helyen a hét napjaival kapcsolatos elrendezéssel.

A templomokban (pagodákban) színes, eleven, nyüzsgő élet zajlik. A templomok látogatása mindennapos, leginkább családi program. Sétálnak, imádkoznak, beszélgetnek, esznek, üdítőt isznak, este gyertyát gyújtanak, közösségi takarítást rendeznek (este 17.20-kor rituálisan körbe seprik a templomot). A templomok valamennyi érzékszervre hatnak: csodálatos látvány, aranyozott sztúpa csillogása, telihold, virágok, faragott dinnyék (vizualitás), harangok, (szél)csengők, locsolás hangja (akusztikum), virágillat, füst (szaglás), evés-ivás (ízlelés), a pagodák területén kötelező a mezítláb sétálás, a szobrok megérintése (tapintás). Szinte mindennapos program a – rendszerint hegyen lévő – pagodákból a naplemente megtekintése. Az egyik tengerparti faluban a fiatalok holdtöltekor virágot vittek a sztúpához. A változatos Buddha-ábrázolások folyamatos szemlélődésre, imádkozásra, tanításra adnak alkalmat, pl. védő, tanító, alvó, magyarázó Buddha. A fekvő Buddha lábán írásjegyek találhatóak, melyek a Buddha életét mutatják.

A lengyel orientalista Kłodkowski (2008. 159–160) így írja le a Swedagon életét: „Zarándokok érkeznek ide egész nap. Sáfrányszín ruhát viselő szerzetesek fogadják a híveket, osztanak áldást, mondanak mantrát ősi páli nyelven, és ajánlják Buddha, a tanítás és a szerzetesek oltalmába az érkezőt. Le kell ülni és figyelni. Valahogy senki sem siet, minden természetellenesen lassú ütemben történik. Nem is csoda, hiszen ha valaki otthagya a faluját és megteszi ezt az egy-, két- vagy háromnapos utat, akkor először el kell telnie a szentséggel, amely gyakorlatilag Sve Dagon minden szegletében jelen van. Hosszabb-rövidebb időre meg kell állnia, el kell mondania egy mantrát, meg kell hallgatnia egy bölcs szerzetes tanítását, meg kell vitatnia a jó rossz híreket a többi zarándokkal, hogy végül leüljön és elcsendesedjék. Persze másnap, sőt harmadnap is visszatér, de azután hazaindul. Jó itt lenni, még hozzá a legteljesebben itt lenni, hogy egy cseppet se veszítsünk a szentségből.”

A templomok körjárási szabályos iránya van: balról jobbra, napok szerint: keletről indulva az első negyed: szerda, a második: csütörtökig, a harmadik péntekig tart, s így érünk vissza a vasárnapon át a hétfőhöz. Minden napnak rituális állata van: a hétfő a tigris, kedd az oroszlán, a szerda az elefánt, a szombat a sárkány. Minden napnak egy vagy kettő Buddha-szobra van, amelyet virágokkal díszítenek, s a nagy hőségben locsolnak. A minimum 5 locsolás jelenti a megtisz-

tlást. A legtöbb Buddhához oda van vezetve a víz, ahol nem, ott egy közös csapnál pénzért meg kell váltani.

Minden pagodában harangok várják, hogy megkongassák őket. A harangok ötszöri rituális kongatása: az első három Buddhának, a papoknak és a szerzeteseknek, a másik kettő a szülőknek és a tanítóknak szól.

A legtöbben mindig a központi Buddha szobor előtt imádkoznak. Egészen közel csak a férfiak mehetnek. Érdekes, hogy nem buddhista férfiak is odamehetnek Buddhához, míg buddhista nőknek kb. öt méterrel hátrébb szabad csak imádkozni. Egy sajátos halmozásos Buddha-imádást is megfigyeltünk Mandalayban és az Inle-tónál is. A hívők a Buddha-szobrot vékony aranylemezzel (aranyfüsttel) vonják be. A vékony, néhány négyzetcentiméteres aranylemezeket megveszik, s a szoborra simítják. Az évek során a Buddha-szobrok megvastagodnak, elveszítik eredeti alakjukat, sajátos gömböcökké válnak.

Minden településen van sztúpa és pagoda (vagy templom). Az országutak mellett gyereklányok, asszonyok szinte minden faluban aprópénzes tálcát csörgetnek és adományt gyűjtenek sztúpájuk felújítására.

Mindig van alkalom, hogy virágot vigyenek Buddhának, avagy csak egy kicsit imádkozni menjenek a születésnapjuk szerinti szent állathoz, vagy helyi buddhista szokásként vizet vigyenek, és a forrásban locsolják az egyik kiválasztott Buddha-szobrot.

Vannak legyezhető Buddha-szobrok is.

A templomok sokszor cirkuszi látványosságot is kínálnak. Az Inle-tón lévő „úszó” templomot úgy nevezik: az ugráló macska kolostora. Először azt hittük, rosszul hallunk. De valóban, a szentély mellett ott voltak a macskák, amelyeket némi aprópénz fejében egy karikán át ugráltattak.

Minden pagoda mellett vannak „kegyárosok”, akiknél a házi oltárokon kívül olyan kis könyv is kapható, amelyből a dátum alapján meghatározható születésnapja, s akkor az ahhoz tartozó szentélyben lehet elvégezni a szertartást. (Buddha locsolás, imádkozás).

Minden burmai otthonban található egy oltár. A különféle méretű lakkozott vagy aranyozott oltárokat vagy magas asztalokra állítják, vagy derékmagasságban falra szerelik. A magasabb oltár Buddháé, a natok alacsonyabb oltáron kapnak helyet. Itt helyezik el a vallási kegytárgyakat. Az oltárasztalokon túl vannak még aranyozott nádkosarak, ezeket a házban felakasztják, hántolatlan kókuszt helyeznek bele áldozatként Eindwin Mon mahagirinek, a ház védőnatjának.

SZERZETESEK

Mianmar lakossága 47,4 millió fő, 89%-uk buddhista, a szerzetesek száma mintegy: 500 ezer. (Reid–Bindloss–Butler. 2009. 63). Nincs éles határ a szerzetesek és a nem szerzetesek között. Mint Thaiföldön, úgy Burmában is a férfiak nagy része csak életük bizonyos szakaszában ölti föl a szerzetesek sáfrányszínű köpenyét. Mianmarban a buddhista férfiak számára szinte kötelesség, hogy életükben legalább egyszer kopaszra borotválják a fejüket és elmenjenek szerzetesnek. Először 10 és 20 éves koruk között novíciusok (kezdő szerzetesek) lesznek, majd 20 éves koruk után teljes értékű, felavatott (*pongyi*) szerzetesek. A növendékeknek 10 szerzetesi esküt kell tenniük, a felszentelt papoknak 227 fogadalmat. A spirituális gyakorlatot a kolostorokban rendszerint a „buddhista esős pihenő”, azaz július–október között végzik, s közben irodalmi tanulmányokat is folytatnak. Sok szegény család gyermekének a szerzetesi élet biztosítja a létminimumot. Ezért előfordulnak 5-6 éves novíciusok is, és sokan hosszú éveket töltenek el egy-egy kolostorban.

Mianmar egyéb vallásai: 1% lélekhit (animist), 1,5% hindu, 4% muszlim, 4% keresztény (anglikánok, baptisták, katolikusok). Yangonban egymás közelében található a buddhista pagodák, a muszlim mecsetek, a hindu és az anglikán, baptista templomok.

A buddhizmus szinte örök mosolyt, nyugalmat varázsol az emberek arcára. A szerzetesek mintha a mennyben lépegetnének mezítláb és türelemmel, nincsen semmilyük a magukra tekert piros leplen és adománygyűjtő edényen kívül. Elképzelhetetlen, hogy ezek az emberek tüntessenek. S az is, hogy a hatalom, a buddhista vallás erős támogatója, a jelenlegi katonai diktatúra beléjük lőjön. Bár, állítólag megtörtént, a benzin árának emelése miatt.

EPILÓGUS (2010)

Mianmar bezárkózó, csöndes, szeretnivaló világa arra döbbsenti rá az utazót, hogy az egyéni és társadalmi életnek sokféle formája van, és a diktatúrák sem mind olyanok, amilyenek az ember a történelemből elképzei. Mianmar egyéni utat akar járni, mindenkinek kenyeret adni, ha kell, lépésről lépésre egyedül, saját törvények szerint, békés, buddhista módon fejlődni. Amerika és Európa bojkottálja, ezért India, Kína, és újabban Észak-Korea felé fordul.

Lehet, hogy mások sokkal bölcsebbek, okosabbak, de távoli földrészekről, valamint a levegőből, légi fényképekről egészen másként látszik egy táj. Ázsiának élő, lüktető lelke, ahogy egy orientalista írja: „zamata van” (Kłodkowski, 2008), aki pedig ezt nem érzi, nem biztos, hogy okosan teszi, ha véleményt formál. Utazni kell, hogy a világ új oldalait ismerjük meg, és olvasni, és beszélgetni, és belelegezni

Mianmar levegőjét, s bár akkor sem fogjuk érteni a dolgokat, de megtanuljuk elfogadni, szeretni őket.

Nem csoda, ha a buddhizmus iránt egyre nagyobb a vonzódás Európában is. A kapitalizmus morális alapjai felülvizsgálatra szorulnak, szükség van a spirituális élményre, önként vállalt mértékletességre, a valódi (gazdasági) etikára (pl. a társadalmi felelősség terén) (Kazai 2007).

Ázsiában nincs nagy a rohanás. De mindenki tevékenykedik, nem várja a pénzes postást, aki nem is jön. Vagy földet művel, állatot tart, vagy fuvaroz, vagy árul valamit, vagy főz az utcán, vagy egyszerűen köveket válogat az útépitésen... És adakoznak. Lehetőségük szerint minden egyes nap valakinek. Idegenvezetőnk mindennap kiválasztott egy-egy gyermeket, akinek megvette a turisták pénzéért szabadítására váró verebeit vagy baglyát, vagy a Pópa szent hegyén éldegélő majmoknak szánt csemegéjét. Nem rohannak, de láthatóan ugyanakkor és ugyanoda érnek, ahová mi európaiak.

Irodalom

Ács László, é. n. Burma (Mianmar), Thaiföld, Kambodzsa. Alexandra, Pécs.

Csák Erika összeállító, szerkesztő, 2008. Burma rejtőzködő világa. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.

Glassenapp, Helmuth von, 1984. Az öt világvallás. Negyedik kiadás. Gondolat, Budapest.

Kazai Anita, 2007. Utam Buddhához. (Arcok: Zsolnai László.) Népszabadság, 2007. május 19.

Kłodkowski, Pjotr, 2008. A Kelet csodálatos zamata. Typotex, Budapest.

Porosz Tibor, 2008. Buddhizmus és társadalmi szabadság. Élet és Irodalom, 2008. június 20.

Reid, Robert–Joe Bindloss–Stuart Butler, 2009. Myanmar (Burma). Lonely Planet, 10th ed., Australia, USA, UK.

Sayadaw U Pandita, 2010. Még ebben az életben. A Buddha tanítása a megvilágosodás eléréséhez.

Buddhista Vipassana Alapítvány – A Tan Kapuja Buddhista Egyház, Budapest.

Téchy Olivér, 1986. Buddha. Gondolat, Budapest.

Vekerdí József (válogatta, páliból fordította), 2009. Buddha beszédei. Helikon, Budapest.

EGY BEAVATÁSI RÍTUS SZIMBOLIKÁJÁRÓL

*A Magyar Symbolikus Nagypáholy
Szertartáskönyvének szemiotikája*

HOVÁNYI MÁRTON

BEVEZETÉS

A szabadkőművesek szimbolikus ágának féltve őrzött titkai között szerepelnek a beavatási szertartásaik. Az inas, majd a legény, végül pedig a mester fokozat hermetikusan elkülönítettek nemcsak a külvilág, hanem az alsóbb fokozatok számára is. Miközben ez a fajta elzártág, amely a beavatatlanok kíváncsiságát méltán borzolhatja, tagadhatatlanul létezik a szabadkőművesek testvériségében, időről-időre mégis a nyilvánosság elé jutnak olyan leírások és dokumentumok, amelyek éppen ezeknek a szertartásoknak a belső mechanizmusait tárják fel. Hogy ezek szándékolt kiszivárogtatások vagy az esküvel megerősített titoktartás megszegései, nem lehet tudni. Éppen annyira lehetséges, hogy az információk kiadása egy előre megtervezett, félrevezető és elterelő hadművelet részét képezik, mint ahogy az is, hogy tényleges információkról beszélhetünk. Egymásnak ellentmondó értesülések látnak napvilágot, amikor az egyik angliai nagypáholy nagymestere interjút és engedélyt ad egy tényfeltáró stábnak, hogy forgassanak náluk a páholyban, illetve ezzel párhuzamosan a testvériség hivatalos internetes megnyilatkozásai alapján az interjúban kiadott információkhoz nem lehet hozzájutni.¹

Ennek az eszmefuttatásnak az apropójául a Magyar Symbolikus Nagypáholy Szertartáskönyvének, vélelmezhetően, ismételt piaci forgalomba kerülése szolgál. 2008 nyarán egy kiskereskedés polcán megjelent két kiadvány a szabadkőművesekről. Az egyik egy taglista, a másik az említett Szertartáskönyv volt. Néhány hét leforgása alatt elkaptokták a két kiadványt. A vevők lehetek műkedvelők, kutatók, de adott esetben maga a Testvériség is felvásárolhatta, amennyiben valóban kiszivárogtatással állunk szemben. A tagok sora eddig is bizonyos mértékben sejthető volt, persze teljes biztonsággal egyetlen névjegyzékről sem jelenthetjük ki, hogy helytálló és valóban mindenkiről beszámol. A szabadkőművesek szertartáskönyvének publikálása azonban nóvumot jelent, ezért ennek az elemzése komolyabb figyelemre tarthat számot. Fontos leszögezni, hogy ez a kiadvány más helyszíneken is feltűnhetett már korábban, mégsem terjedt el olyan mértékben, hogy

¹ www.szabadkomuves.hu

a legfontosabb hazai könyvtárakban vagy könyvkereskedésekben is megtalálható legyen. Ugyan elsők között merülhet fel az eddigiek alapján a hitelesség kérdése, azonban ennek relevanciája, tekintettel arra, hogy bizonyosságra nem juthatunk, igen csekély. Ez a dolgozat a hitelességet vélelmezve azt kívánja vizsgálni ehelyett, hogy ha feltesszük, hogy ez a szertartáskönyv de facto a szabadkőművesek szertartásait tartalmazza, akkor azok milyen szimbólumokat rejtenek magukban? Illetve a szimbólumok milyen vallástörténeti gyökerekkel rendelkeznek? A jelek, jelzések és jelképek gazdag hálója miként fejthető fel a külső szemlélő számára és mennyiben tartalmaznak a szertartások beavató rítusai olyan archetipikus vonásokat, amelyek minden más beavatási szertartást is elevenné tesznek még a 21. század emberének is? Egyáltalán létezhet-e a posztmodern Európa szívében olyan rítus, ami képes még magával ragadni a beavatandót?

A SZERTARTÁSKÖNYV NYELVI SAJÁTOSSÁGAI

Elsőként a szertartáskönyv nyelvezetéről és stílusáról kell szólnunk. Rendkívül száraz, a legnagyobb titkokat is tárgyilagosan és kíméltén írja le a könyv. A hatáskeltés nem célja, ahogy az a rituálék írásban rögzített műfajához illik. Az első (inas) fok terjedelmesebb kifejtéssel bír, mint a második, hiszen az már sok mindenben építhet a korábban leírtakra. A visszautalást is segítő precíz cikkelyezést és pontokba szedést alkalmaz a könyv. Elírásokkal nagyon ritkán találkozunk a szövegben, ami tovább erősítheti azt a sejtést, hogy több nemzedék úzusa kötődik a szertartáskönyvhöz. Régies alakváltoztatú szavakat elenyészően kis számban, de következetesen használ (pl. *kérdezi* alak helyett *kérdi* alakot találunk), leggyakrabban az ősi eskü vagy egyéb elköteleződést megvalósító szövegekben tűnnek fel archaizáló variánsok (pl. instrukcióként a *felruház* és a *kioktat* szavakat pozitív, tehát régies jelentésben használja). Két részre bontható a kiadvány szövege: egyfelől találkozunk elsődleges, azaz elhangzó részekkel és ezt kiegészítendő az instruáló részek sem hiányoznak. Ezt a hagyományos kétosztatúságot árnyalja azoknak a harmadlagos megjegyzéseknek a jelenléte, amelyek lábjegyzetként azt szabják meg ellentmondást nem tűrően, hogy a szertartás mely részeit kell szó szerint elmondani. A szövegben semmiféle tekintélyre történő hivatkozás nincs, igaz a szabadkőműves alkotmányról mint kiemelt használati tárgyról tesz említést a könyv, ettől eltekintve azonban egy implicit autoritást feltételez a szöveg, ami miatt az olvasó csak találgathat a szabályok mögött álló hatalom kilétéről. Amíg például egy római katolikus szertartáskönyvben sokszoros és egyértelmű hivatkozás történik a tanítóhivatal vonatkozó döntéseire, illetve a könyvet kibocsájtó egyházi személy titulusából fakadó tekintélyére, addig itt mindez, bizonyos mértékben, tisztázatlan. Egyetlen fogódzónk a címlapon szereplő „Magyarországi Symbolikus

Nagypáholy” felirat lehet. Azonban ez sem oldja fel a problémát, hiszen a borító alapján nem derül ki egyértelműen, hogy a könyvet megíró nagypáholyról vagy a nagypáholy szertartásait tartalmazó könyvről beszélhetünk inkább. Ráadásul a tipográfia inkább az utóbbi mellett foglal állást.

A tekintély alapja feltehetőleg a szabadkőműves hagyományokból és az ezt segítő hierarchiából táplálkozik. A hierarchia jelei még tárgyalásra kerülnek alább, de a hagyomány egyértelműen ahhoz a megnyilatkozási formához kötődhet az elemzésben, amit a lábjegyzetes formájú, harmadik típusú nyelvi szint képvisel a könyvben. A legélesebben ezek az érvényességet rejtetten szentesítő mondatok sugallják azt, hogy az első szabadkőművesektől származó és lényegét tekintve a napjainkig megőrzött szertartásformák közel sem tét nélküli szabályokat közvetítettek nemzedékről nemzedékre. Ha egyes mondatokat nem lehet más szavakkal vagy szórenddel elmondani, akkor a megfelelő forma használata a legkomolyabb megvalósító erőről és még inkább az abba vetett hitről tanúskodik. Ez a fajta szertartásszemlélet explicit módon vallási eredetű, méghozzá egészen a rómaiak religio tapasztalatáig nyúlik vissza. Közismerten a görögök tapasztaláson nyugvó, az egész embert, minden érzékével bevonni kívánó rítusokhoz képest a római vallás inkább egy elvont, az ész tartományában megjelenő rítust hozott létre. Emiatt a római vallás a szavaknak nagyobb jelentőséget tulajdonított a görög gyakorlatnál, amit az eredetileg kizárólag szakrális, majd a profán jog római szemlélete is csak tovább érlelt. A szent szavak törvények voltak és fordítva. Ezt örökli a latin rítusú katolikus egyház és vele az egész európai kultúra, amiből a szabadkőművesek testvérisége is származik.

Érdekeség, hogy a párbeszéd során a szabadkőművesek igen fegyelmezett munkáiban a magázódást használják a tegezés helyett. Azt várnánk, hogy a testvériséget olyannyira hangsúlyozó titkos társaság, a más nem vérségi alapú testvérséget hirdető csoportokhoz hasonlóan tegeződik a szertartásain. A katolikus liturgiában jelen lévő liturgikus tegezés helyett itt mégis következetes magázódással találkozunk. Feltehetőleg ez a gyakorlat a felvilágosodás korának hagyományát tükrözi. A felnőtt, szabad gondolkodású és önálló személyiség állandó és kiemelt hivatkozási pontja a kommunikációjuknak, emiatt azok is, akik a magánéletben nyilvánvalóan tegeződő viszonyban vannak, a szertartások alatt magázódnak.

A szertartáskönyv nyelvi jelenségeinek vizsgálatakor még egy szempont elegendetlenül fontosnak ígérkezik: ez a hallgatás és kimondás közötti feszültség a szertartásban. A titkos társaságok a kezdetektől abban a kettősségben élnek, hogy kifelé hallgatás kötelezi őket, befelé pedig a tagok egymás előtt nyíltan beszélhetnek munkásságukról. A szimbólumokat az idő előrehaladtával egyre inkább rejtjelezésre használják annak érdekében, hogy a társaságon belül is redukálják a kimondható tartalmakat. A fokozódó hallgatásba burkolózást az a paradoxon indokolja, hogy a társaság terjedésével egyre nagyobb nyilvánosságot kapnak az eszméik, illetve

az azokat titkoló gesztus, ami érthető módon növeli a beavatatlanok kíváncsiságát. Emiatt a szimbólumoknak a kifejezhetetlen kifejezésére szolgáló használatának eredeti jelentősége elhalványul a titkok megőrzésének szándéka mellett. A szabadkőművesek szertartásaiban a szimbólum ezért fed el és fed fel egyidejűleg. A szimbólumok felfedésének gesztusa a beavatás szertartások legfontosabb része, ahogy az más kultúrák esetében is látható (Eliade 1999, 74–78). A beavatott a tudás birtokosaként válik egyenrangúvá a közösség többi, azonos beavatási szinten álló tagjával. Jó példa erre a szabadkőművesek legényavatási szertartásában a „G” betű szimbólumának magyarázata: *„Ebben a betűben a régi szabadkőművesek sok mindent belemagyaráztak; azt mondták, hogy kezdőbetűje a gnosis, genius, generatio, geometria és gravitatio szavaknak. Ötféle jelentőséget tulajdonítottak e betűnek, mert a legényfok száma az ötös szám.”* (Szerartáskönyv 67.) Nem véletlen, hogy elsőként a gnózis vagyis a tudás jelenik meg a G betű megfejtéseként, hiszen az egyre sokrétűbbé váló beavatott tudás különbözteti meg az inast a legénytől és a legényt a mestertől. A szimbólumok megismerése megkíván egy belső, önismereti fejlődést is, amit a fény központi metaforájával hoznak kapcsolatba a szertartásban. Ezért is kell a beavatandónak a páholy „sötét kamrájában” elköteleződni, ezért kötik be a szemét a kedvező „golyózás” utáni első műhelybe történő belépésekor és ezért találkozunk a „világosság” különféle fokozataival az inas beavatásokkor. A tudás új birtokosai egyrészt közvetlenül egy racionális szimbólumfejtésben és megismerésben részesülnek, másrészt az, ahogy ezt a megismerést a szertartásban megtapasztalják, az egyben visszahat a szellemükre és egész emberi mivoltukra. Az élmény és a tudás párosa alkotja a misztériumot, amit nem pusztán tilos, de lehetetlen is elmondania a beavatottnak, hiszen erre is igaz a misztériumok előtt elnémulás kényszere: „amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell” (Wittgenstein 2004, 103).

A SZERTARTÁS TERÉNEK SZEMIOTIKÁJA

A térbeli elkülönítettség minden szertartásnak az alapját képezi, akár varázskörrel, akár egy mecsetről vagy egy zsinagógáról (vö. Eliade 2009, 55–59). A vallási élmény, a szenttel való találkozás szükséges velejárója a tér homogenitásának megszűnése, hiszen az a hely, ahol a tapasztalatot nyer a vallásos ember attól a pillanattól kezdve kitüntetett helyszínné válik. A profán és a szakrális ellentétében válik világossá, hogy a profán térben és időben váratlan a szent megjelenése. Ha pedig mégis bekövetkezik, a profán helyet azonnal az istenégnek elkülönített territóriummá és ünneppé avatja (vö.: a tempus (idő mint ünnep) és a templum (hely mint szent tér) szavak közös $\tau\epsilon\mu\upsilon\omega$ (vág jelentésű) gyökével). A szabadkőművesek egyfelől, noha tagadják, hogy közvetlen vallási gyökereiket, ehhez a nyilvánvaló kulturális tapasztalathoz kötődve különítik el páholyaikat és azon belül a különféle helyiségeket.

Emellett éppen a beavatási szertartásaik miatt azokhoz az ősi hagyományokhoz is kötődnek, amelyek a serdülőkori, titkos társasági vagy egyéb avatásokat szükségszerűen a térbeli távolságra is alapozták egyes próbatételek miatt. A titkos tudás megszerzése, a felnőtt férfivá/ nővé válás, a sámáni státus megszerzése mind-mind a megszokott környezettől elszakítva, a beavatatlanok szeme elől elrejtve történik meg. A próbatételek és tapasztalatszerzések terepe az idegen, ahol nem várt körülmények között a beavatandó sajátmagával is új szempontok alapján szembesül. Ezért a szabadkőművesek, amikor próbáknak vetik alá jelöltjeiket az a páholy egy erre elkülönített részében kell, hogy történjen. De maga a páholy is, hiába, mint látni fogjuk, a kozmoszt képezi le jelképrendszerében, a világból kiszakított vagy legalábbis elzárt kell, hogy legyen.

Az elzártság kifejezője, hogy számos páholynak a műhelyét, vagyis az épület centrumát ablak nélkül építették meg vagy sűrű zsaluval sötétítették el, amikor munkát folytattak, hogy kizárják a külvilágot. A profán világból a szakrálisba vonulást természetesen a Salamon templomát leképező valamennyi szabadkőműves páholy felkínálja az előszoba, előcsarnok és műhely hármasságával (a kapu és az előcsarnok katolikus vallásban betöltött szimbolikájához: Barsi–Földváry 2003, 22–30). A páholy előszobája egyszerű tárolásra alkalmazott helyiség, ahol azonban a kabátok levételén túl az első ellenőrzésen esik át a testvériség tagja, amennyiben egy kisegítő testvér már nem engedi az előcsarnokba azokat, akik illetéktelenek a belépésre. Az előcsarnokba belépők a hirdetések mellett a mindenkori „keresők”, tehát még beavatásra váró jelentkezők névsorával találkoznak. Ez a kifüggesztett jegyzék azt is jelképezi, hogy a keresők tovább nem mehetnek, amíg arra lehetőséget nem kapnak az inassá avatás szertartásában. Azzal, hogy a keresők attól függetlenül, hogy az adott munkánál megjelennek-e, legalább nevükkel az előcsarnokban várakoznak, felidézik a katekumenek térbeli elválasztását a megkereszteltektől a katolikus egyház több századnyi gyakorlatával egyezően, ami természetesen a jeruzsálemi Templom pogány udvarának az izraeli udvartól való megkülönböztetésére megy vissza történetileg.

A legfontosabb helyiség, a páholy szíve, kétségkívül a műhely (vagy templom, szentély). Ennek aprólékos rendjét és rajzát adja a szertartáskönyv, egyúttal magyarázva is bizonyos jelentéseket (Szertartáskönyv, 6). A műhely elrendezésének alapját a „Keletelés” adja, ami immáron sokadjára köthető a zsidó-keresztény hagyományhoz. A téglalap alakú alaprajzzal bíró műhely előcsarnokhoz közelebb álló rövidebb oldala a Nyugat, vele szemben Kelet és így tovább. A legrangosabb személy, az évente választott Főmester, vagy ha jelen van, akkor a Nagymester ül a kitüntetett keleti helyen. Északon az inasok és a kevésbé tapasztalt legények, velük szemben pedig a déli oldalt foglalják el a tapasztaltabb legények és a mesterek. A négy világtájról elnevezett oldalak teremtik meg az alapját annak a kozmológiába ágyazott szimbolizációnak, ami a legnagyobb mértékben rabul ejti

a szabadkőművesek szentélyének struktúráját. Ebben a szellemben használatos a műhely közepén található szőnyeg (tápisz) is, melynek történetét monográfiájában Abafi Lajos így foglalja össze: „Bármely terem páhollyá vált azáltal, hogy a padlón krétával hosszúkás négyszöget vontak, melyben az összes tagok elfértek. Később kisebb négyszöget rajzoltak, a mely körül a testvérek helyet foglaltak. utóbb e négyszöget homokkal hintették be, s abba egyes jelképeket rajzoltak. Végre pedig divatossá vált a rajzolt vagy festett szőnyeg (Tapis), mely a páholyt kicsiben ábrázolja s a szabadkőművesi symbolistika összességét képezi.” (Abafi 1993, 13.) A most vizsgált szertartáskönyvben azt is megtaláljuk, hogy az említett tápisz jelképei pontosan mik is: „A műhely közepére leterített szertartásos szőnyeg festett vagy hímzett; rajzát a nyugaton álló szemlélheti; a következő alakok vannak rajta: a két oszlop, a B oszlop mellett a faragatlan kő, a J oszlop mellett a csiszolt kő, három ablak (északkeleten, délkeleten és délnyugaton), lépcsők, melyek kockázott alapon álló ajtóhoz vezetnek, szögmérő, súlyón, vízmérő, derékszög, körző, a Nap, Hold és csillagok zsinórral körülfogva.” (Szerartáskönyv, 8.) Láthatjuk, hogy a tökéletes teremtest szimbolizáló körző és a becsület jelképének tekintett derékszög, a biztos döntésre emlékeztető súlyón alapvető szabadkőműves képei mellett megjelenik egyrészt a műhely kicsinyített mása, másrészt a kozmosz ember által közvetlenül tapasztalható valamennyi jelképe megtalálható. Sajátos kapcsolat teremődik ez által, a rítus és a játék nevezetes Huizinga általi felvetéséhez (Huizinga 1944, 22–27) hasonlóan, a tápisz és a táblás játékok között. Ahogy a történelem adott pontján az absztrakt gondolkodás megfelelő szintjéhez érve a táblás játékok elkezdnek terjedni, automatikusan egy sajátos világgépet hozva magukkal, úgy a tápiszban is megmutatkozik a szabadkőműves hagyomány kozmoszfelfogása. A kozmosz rendjébe könnyedén simul bele a testvériség hierarchiája is, amelyet a már említett térbeli elhelyezkedés is jelképez. A Világegyetem Nagy Építőmestere, a kozmosz ura, rendet adott és ennek a transzcendenstől származó rendnek a képviselőjében áll a szabadkőművesség.

A műhely berendezésének leírásához még egy kérdést érdemes hozzáfűzni, amely a keleteléssel kapcsolatos. Érthető a térelrendezés szemiotikája az újonnan, nyugatról belépő oldaláról, hiszen ő az, aki minden olvasni tud és a megfelelő irányból láthat. Ugyanígy érthető az Északi és Déli oldalon ülők testvérek tápisz felé fordulása. Kérdés azonban, hogy mit kezdhetünk a hierarchia csúcsát elfoglaló fő- vagy nagymester pozíciójával? A kérdés megértéséhez felelevenítendő a zsidó, muszlim és katolikus vallás orientációja. Korábban a szent Város, Jeruzsálem iránya volt a Kelet, amit felváltott a kereszténységgel az eljövendő Jeruzsálem (Jel 21, 10–14) képéhez fordulás gesztusa. Természetesen a teremtett világban a Teremtő képmását felfedező vallási tapasztalat a felkelő Napot mint Isten szimbólumát is bevonja az imádság keletelésének az értelmébe (Ratzinger 2002, 62–76). Ezért nagy kérdés a mai napig, hogy csak a középkor szimbolikára fogékonyabb embere nem

tudta elképzelni az imádságot a napnyugati irányba vagy ez a korábbi blaszfémia ma is érvényesnek mondható? Konkretizálva az eddigieket, a szabadkőművesek főmestere hiába ül vagy áll Keleten és hiába áll mögötte a Nap-szimbólum, ha ő maga ennek hátat fordítva napnyugat felé fordulva vezeti és végzi a szertartásokat. Ugyanis akár azt vesszük alapul, hogy ő mint egy a testvérek közül nem Keletre tekint, akár azt, hogy a személye olyan módon állja a tekinteteket, mint ami egyedül az abszolút Keletnek, tehát a Világmindenség Nagy Építőmesterének jár ki, mindenképpen botrányba fullad az értelmezés.

A BEAVATÁSI SZERTARTÁS SZIMBOLIKÁJA

Az általános tudnivalók után az ún. *Különös részében* a szertartáskönyvnek fellelhető az inas és a legény fokozatok beavatási szertartása is. Ezek a rítusok számos hasonlóságot mutatnak a beavatási rítus ősi sémájával. A kiválasztottat korábban a beavatást megelőzően számos konkrét próbatételnek és tanulmányi vándorútnak vetették alá, amelyek most már csak szimbolikusan jelennek meg a rituáléban. Ahhoz azonban, hogy ezeken a próbákon és vándorutakon részt vehessen a jelölt, a testvériségnek előbb döntenie kell a személyének felvételéről. Ezt a „golyózás” névvel jelölt szavazási ceremónia (Szertartáskönyv 24–25). Az első golyózás alkalmával bárkinek vétő joga van, hogy a jelölt felvételét megakadályozza. Ha a golyózás „világos” eredménnyel zárult, a főmester a páholy munkarendjében napirendre tűzheti a jelölt felvételének szertartását.

A keresőért egy kezes felel a közösség részéről, aki elviszi az adott páholyba. Amikor belépnek senki sincs jelen csak az előszobában a kisegítő testvér, aki egy fekete kendővel beköti a kereső szemét. Ezzel kezdetét veszi a fény központi szimbolikájának megsejtetése a keresővel. Minden beavatatlan ugyanis tévelyeg és ennek a tévelygésnek még csak a tudatában sincs. Amikor a kereső szemét bekötik, ráébresztik arra, hogy kiszolgáltatottként csak tévelyeghet a világban, amíg nem jut el a Testvériség biztos fényéhez. A kendő színe is nyilvánvalóan a világ sötéttségét mutatja. Egyben persze azt a praktikus célt is szolgálja a kendő, hogy a kereső ne láthassa azokat az utakat, amelyeken vezetik, elsőként éppen a „sötétkamrába”. Ideérve a kisegítő testvér leveszi a kendőt és hagyja, hogy a kereső mintegy tízperces csendben szemlélje a titkos helyiséget. Berendezését tekintve egy teljes feketeségbe burkolt szoba, ahol az ablaktalan falakat sötét fekete kelme borítja. Egyetlen asztal és széket helyeznek el benne és lehetőleg egy csontvázat. Az asztalon koponya, kenyérdarab, korsóban víz és írószerek a falakon pedig jelmondatok, mint például: Ember gondolj a halálra! Mindnyájan meghalunk! Ha önzés hozott ide, hagyd el ezt a helyet! Törekedjél tökéletességre! A sötétség érzete, a csönd, a csontváz, az asztalra helyezett jelképes tárgyak a halál képzetét keltik a keresőben. Ez lehet az

újjászületés előtti utolsó pillanat a testvériség szerint. Teljes mértékben mintázza a más beavatási rítusokban megjelenő elzárt remete élet fázisát a nagy beavatás előtt. Több olyan kultúra is létezik, amely akár több éves magányra kényszerítette azokat az avatatlanokat, akik a szertartás előtt álltak. Az ételt és az italt naponta adagolták egy nyíláson keresztül, amíg le nem telt a szükséges próbatétel ideje. Eliade részletesen elemzi, hogy az a létesítmény, ahova bezárták az avatandót két egymástól elkülönülő jelentést hordozhat magában (Eliade 1999, 103–130): elterjedtebben az ifjak férfivá avatásában a *regressus ad uterum* (az anyaméhbe való visszatérés) gesztusa figyelhető meg mint az újjászületés feltétele. Aki ezen átesett, az és csak az léphetett új, immár más tulajdonságokkal rendelkező emberként a beavatási szertartás eseményeinek helyszínére és aztán vissza a közösségbe. A másik, valamivel ritkább esetben egy olyan szörnynek a gyomrát jelképezte az adott barlang, üreg vagy emberi építmény. Ez rendszerint a kozmogóniai mítoszok valamely történéseit jelentette meg, ami ezáltal már előkészítette a beavatási szertartásban megismerendő mitikus hagyományt is. Ebben az elnyeletésben az első halál motívuma rejlik, amelyet az ősök hite és a mítosz szerint a halhatatlan új élet követett.

Valószínűleg ennek örököse a szabadkőművesek szertartásában a halál motívumokat tartalmazó elzárás is, hozzáadva a középkori mulandóság-gondolatnak a több katolikus szerzetesrend kolostorában és remetességben akár a mai napig fennálló és hasonló szimbolikával bíró koponya, illetve csontváz darabok jelenlétét. Így lép be a keresőhöz fekete öltözékben és csuklyában az előkészítő mester, hogy titoktartási nyilatkozatot kérjen, illetve a főmester a titkárral és a kereső kezesével közösen összeállított kérdéssorra választ kérjen a jelölttől. Miután a kereső kopogással jelezte a sötét kamra ajtaján, hogy végzett a válaszok megadásával, az előkészítő mester elviszi azokat a műhelybe, hogy ott felolvassák az összegyűlt páholy előtt. Ha a páholy tetszését elnyerte, folytatódhat a beavatás. Ez a kérdésekre való válaszadás felidézti a keresztény katekumenátus skrutinumait, amelyek hasonló vizsgálatokat jelentettek a hittanonc készületi idejében.

A keresőnek ősi szokás szerint át kell adnia a műhelybe való belépés előtt a nála lévő vagyontárgyakat és szimbolikusan le kell vetkőznie (kigombolt ing, feltúrt nadrágszár). Ha ezt megtette, így vezeti az előkészítő mester a műhelyhez. A jelképes meztelenség állapota, ami a sötét kamrából kilépő jelölt állapota, a beavatási szertartások *regressus ad uterum* fajtáját idézi meg. Fontos azonban, hogy a kereső szemét a sötét kamrából kilépve ismét beköti. Vakon kell dörömbölésével bebocsájtást kérnie a szentélybe, amit az előkészítő mester így instruál: „Zárt ajtó előtt áll. Nyújtsa ki kezét és dörömbölgjön erősen. Mert aki kopogtat, azt bebocsátják” (Szerartáskönyv 28). Nem nehéz felfedezni az utolsó mondatban az evangéliumi parabola parafrázisát: „KérjeteK és adnak nekteK, keressetek és találni fogtok, zörgessetek és ajtót nyitnak nekteK. Mert mindenki, aki kér, kap, aki keres, talál, és a zörgetőnek ajtót nyitnak” (Mt 7–8).

Az avatatlanok módjára történő kopogtatás után a főmester és a kereső kezesének dramatikus, fennhangon történő dialógusa következik, miközben résnyire nyitják a műhely ajtaját, hogy a bekötött szemű jelölt hallhassa mindezt. Ha a kezes bizonyítja, hogy az ő pártfogoltja kíván bebocsátást, megidézve ezzel a keresztény kereszt- és bérmaszülőség intézményét, akkor beléphet az ajtón belülre. A főmester beszéde következik, amiben elkezdí az t a szimbólumfejtést, ami a beavatási rítus további részében állandóan jelen lesz. A halál szimbolikájával hozza összefüggésbe a korábbi állapotot és egy új világgént írja le a még lepel által eltakart jelenlegi valóságot, ami az idealizmus, a szeretet és a világosság országa (Szertartáskönyv 28–29). Ez az első beszéd azzal ér véget, hogy újabb szándéknyilatkozatot kér a keresőtől, akar-e ebbe az új világba bepillantást nyerni és a testvériséghez csatlakozni. Az igenlő válasz után az ősi hagyományra emlékezve a főmester elküldheti az előkészítő mester vezetésével három vándorútra, ami a tápisz körül megtett jelképes sétákat jelent: az első vándorlás az igazság keresését, a második az önismeretet jelent, a harmadiknak nincs a szertartásban kimondásra kerülő jelentése. Minden vándorlás után rövid csendet tartanak, maga a vándorlás halk orgonaszóra történik. Ezek után jön a főmester második beszéde, az úgynevezett „fölvételi beszéd) amiben a szabadkőműveség eszméjéről beszél az ezt ülve hallgató keresőnek (Szertartáskönyv 30–31).

A fölvételi beszéddel kezdetét veszi a szertartás lényegi része. A titkár felolvassa azt a szabadkőműves fogadalmat, ami tíz pontban összefoglalja a szabadkőműves testvériség közös vállalásait. Ezek után újból, utoljára felteszi a kérdést a főmester, hogy akar-e csatlakozni a kereső. Ha megkapta a végső megerősítést, egy kézfogás után, amely jelentheti a főmesternek mint embernek a közösségbe fogadó gesztusát, felszólítja az előkészítő mestert, hogy a tökéletes teremteni tudást szimbolizáló körző hegyét szegezze a kereső mellkasának a szíve fölé. Ezt így magyarázza: *Amint ennek a körzőnek a hegye jelképesen szívét érinti, úgy hasson ennek az órának az emléke szívébe, hogy mindig megemlékezzék arra, amit az imént fogadott*” (Szertartáskönyv 33). Ezek után történik az avatás valószínűleg leglényegesebb aktusa, amikor a kalapáccsal, ami alapvető jele a munkát vezető főmesternek a páholyban, háromszor ráüt a körzővel az inasok kalapácsütésével, miközben ezt mondja: *„Ezennel felavatom önt szabadkőműves testvérré s a ... páholy inastagiává, a szabadkőműves világszövetség nevében, a Magyarországi Symbolikus Nagypáholy nevében főmesteri hatalmamnál fogva*” (Szertartáskönyv uo.). Tanulságos e mellé a lényegi aktus mellé a katolikus szentségek kiszolgáltatásának rituáléját odaállítani. A keresztség háromszor történő bemeztése vagy a házasságot megáldó és kinyilvánító háromszori keresztrajzolás a stórával átkötött kezekre egyaránt strukturális hasonlóságot mutatnak a szabadkőművesek felavatásával. Az ősi civilizációkban is gyakori volt a gesztusok és a kimondott szavak együttes alkalmazása a beavatás legfontosabb pontján, azt hangsúlyozandó, hogy a szent szavak performatív jelleggel hatnak.

Ahogy a keresztelő beavatásában a lényegi aktus után az új keresztyén fehér ruhába történő beöltöztetése, majd a húsvéti gyertyáról meggyújtott gyertya átadásával a fény liturgiájából részesítik a beavatottat, úgy a szabadkőműveseknél is ezek a gesztusok következnek. Itt azonban elsőként a fény szertartása következik, két fázisban. Az első fázis a gyöngé világosságé, amikor a főmester széke előtt a salamoni templomot jelképező két kőoszlop közé vezetik az új szabadkőművest, ahol leoldják szeméről a kendőt miközben az összes jelenlévő testvér elé áll és kardját a mellkasának szegezi. Ezt a főmester azzal magyarázza meg, hogy a testvériség titkainak elárulásáért szimbolikus halál jár, ha azonban ez nem következik be, a testvérek számíthatnak egymás segítő erejére. A második fázis a teljes világosságé, amikor az addig homályban álló műhely gyertyáit újra meggyújtják és a jelenlévő testvérek láncot alkotnak egymás kezét fogva, ami az összetartozásukat jelképezi. Az ismét bekötött szemű felavatott testvér ezt pillantja meg a teljes világosságban. Nem kétséges, hogy a fény-szimbolika, amely ezen a ponton a beteljesüléséhez ér, a katolikusok húsvét vigíliáján végzet lucernárium szertartásából nőtt ki, ahol a fokozatosan megjelenő világosság az egyik legerősebb Krisztus szimbólum.

Ezzel véget ért a beavatás legfontosabb része, egyetlen lényeges momentum maradt hátra: a beöltöztetés (Szerartáskönyv 37–38). Ekkor a főmester sorban átadja a kötényt, a kesztyűket, a páholy jelvényét, a páholy és a nagypáholy szabályzatait egy-egy magyarázó szóval, mi mit jelent. Majd beavatja a szabadkőművesek titkos jeleibe, amelyekkel igazolni tudja, hogy a testvériséghez tartozik. Ez egy érintésből, egy gesztusból és egy ősi héber szóból áll, amit csak betűzve súghatnak meg egymásnak és Salamon templomából származik, jelentése magyarul „felemelni”. Ezen kívül, mintegy munícióként megismerteti a szabadkőművesek vészjeleivel azért, hogy baj esetén segítséget tudjon kérni testvéreitől. Többek között ezeket mondja el és mutatja meg az új testvérnek a főmester, mielőtt visszaadja a korábban elvett értéktárgyakat és kihirdeti a felavatás megtörténtét. Tudvalevőleg beavatásukkor a szabadkőművesek új nevet is kapnak, amit egymás között használhatnak. Ezt azonban nem dokumentálja a szerartáskönyv.

Az eddigiekben részletesen taglalt inasavatáshoz képest meglepően szegényes a legényavatás szerartása, ahol a golyózás, a vándorlás és a főmesteri magyarázat kivételével minden más hiányzik a rituáléból (Szerartáskönyv 64–69). Átmeneti állapotként jelölik meg a legény fokozatot, amiben a szabadkőműves igazságok teljesebb és elkötelezettebb megismerésére kap meghívást az adott testvér. Az új ismeretekre tett fogadalmi párbeszéd után a szögmérő helyett a páholy pallósára, amit az avatandó legény bal vállára helyeztek, másodfokú kalapácsütést mér a főmester, miközben a szokott szóbeli formát mutatis mutandis használja. Ezek után a tudást jelképező kék szegélyű kötényt kap az inasok tisztaságot jelképező hófehér köténye helyett, majd a legényfok jeleit és titkait mondja el a beavatottnak.

ÖSSZEFOGLALÁS

Anélkül, hogy az eddigieknél behatóbb elemzést végeznénk, elmondható, hogy a szabadkőműves rítusok helye, formája és jelentése igen erősen a római katolikus rítusban gyökerezik. A katolikus liturgia történetéből kitűnik, hogy a milánói türelmi rendeltől Nagy Szent Gergelyig terjedő három évszázadban megszilárdult a felnőtt katekumenek beavatásának egy olyan szertartásrendje, amit a középkor további századaiban még cizelláltak, de már minden lényeges formát tartalmazott (Várnagy 1999, 480–485). Ez a forma pedig a készüléttel, próbákkal és a húsvéti kereszténységbe történő szentségi beavatással strukturálisan makro, de nem egyszer mikro szinten is (l. a fény motívumát) megegyezik a szabadkőművesek beavatásával.

Emellett számos ponton látszik az is, hogy az archaikus beavatások számos elemét tartalmazza a testvériség rituáléja. Fontos megjegyezni, hogy ezek közül vannak olyanok, amelyek a kereszténységben is megtalálhatóak (pl. a beöltöztetés), de egyes pontokon olyan vonásokkal is találkozunk, amelyeket a kereszténységben nem vagy nem ilyen egyértelmű örökségként gondoz a rítus (pl. a sötét kamra újjászületést és próbatételt egyszerre jelképező állomása). Hogy működhet-e korunkban az archaikus beavatások bármilyen továbbélése? Válaszul a tudományos érdeklődés mellett az a mintegy öt millió szabadkőműves tapasztalata szolgálhatna, akiknek a beavatása vagy a fentiek szerint történt vagy egészen máshogy.

Felhasznált irodalom

- Abafi Lajos, 1993 (reprint). A szabadkőművesség története Magyarországon. Akadémiai Kiadó. Budapest.
- Barsi-Földváry: Barsi Balázs – Földváry Miklós István 2003. „Belépek Isten oltárához.” Bevezetés a templom misztériumába. Sümeg.
- Eliade, Mircea 1999. Misztikus születések. (A szöveget fordította Saly Noémi) Európa Kiadó. Budapest.
- Eliade, Mircea 2009. A szent és a profán. (A szöveget fordította Berényi Gábor) Európa Kiadó. Budapest.
- Ratzinger, Joseph 2002. A liturgia szelleme. (A szöveget fordította Heller György) Szent István Társulat. Budapest.
- Szertartáskönyv, Magyar Symbolikus Nagypáholy 1912. H.n..
- Várnagy Antal 1999. Liturgia. Lämpás Kiadó. Budapest.
- Wittgenstein, Ludwig 2004. Logikai-filozófiai értekezés. (A szöveget fordította Márkus György) Atlantisz Kiadó. Budapest.

A SZÓ SZAKRALITÁSA – ÜNNEP SZAVUNK ÉS SZÓCSALÁDJA TÜKRÉBEN

HORVÁTH KATALIN

„Az ünnep a különbözés. Az ünnep a mély és varázsos rendhagyás. [...] Legyen benne [...] valami a régi rendtartásból, a hetedik napból, a megszakításból, a teljes kikapcsolódásból, legyen benne áhítat és föltétlenség. Az ünnep az élet rangja, felsőbb értelme. Készülj föl reá, testben és lélekben.” (*Márai: Füveskönyv*)

1. BEVEZETÉS – A SZAKRÁLIS SZÓ

1.1. „A nyelvi tudatnak a mitikus-vallási tudathoz való eredeti kötöttsége mindenekelőtt abban fejeződik ki, hogy minden nyelvi képződmény egyidejűleg mitikus, bizonyos mítoszi erővel megáldott jelenségként nyilvánul meg, sőt, hogy a nyelv szava egyfajta őserővé válik, amelyben minden létezés és minden történet gyökerezik. Bármilyen messzire megyünk is vissza a mitikus kozmogóniák történetében, mindegyikükben újra és újra a szónak ez az uralkodó helyzete rajzolódik ki” – írja Ernst Cassirer a nyelvi és a mitopoétikus-vallási tudat alapvető, ősi összefüggéséről a „Nyelv és mítosz” című munkájában (1992: 435).

A régi korok emberei varázserőt tulajdonítottak a szavaknak, hittek a szavak bűvös, mágikus, teremtő erejében. Varázsigékkel, ráolvasással, imádsággal próbáltak kiűzni gonosz szellemeket, démonokat, gyógyítani betegségeket, megigézni, elbűvölni, hatalmukba keríteni másokat. A varázserejű szó hatására tündérek jelennek meg, zárok nyílnak fel, vágyak és álmok teljesülnek, betegségek múlnak el, rossz szellemek távoznak. Ezt példázzák a *Hipp, hopp, ott legyenek, ahol akarok*, a *Terülj, terülj, asztalkám* ismert magyar népmesefordulatok éppúgy, mint Ali baba varázsigéje, a *Szezám, tárulj fel* az Ezeregyéjszakában. „Ölnek és feltámasztanak./ Szavak, csodálatos szavak.” – vallja Juhász Gyula is „Szavak” című versében.

A Bibliában János evangéliumának híres kezdő soraiban a világmindenség szellemi eredetéről, az isteni szó, a *logosz* teremtő hatalmáról olvashatunk. „Kezdetben vala az Ige, és az Ige vala az Istennél, és Isten vala az Ige. [...] Minden ő általa lett és nála nélkül semmi sem lett, ami lett” (Jn 1,1–3). Az isteni szó hatására a mindenség formát ölt, létrejön a világ.

„A természeti erőknek vagy földi hatalmaknak kiszolgáltatott ember maga fölé vetített felső erőkhöz fordul, és szóval, mozdulattal befolyásolni igyekszik őket.

Tehát minden imádság – jól tudjuk – szómágia, a szó bűvös erejébe vetett hit. Az ember és az istenség-isten közötti érintkezés egyik eszköze” – írja az archaikus népi imádságok gyűjteményének bevezetésében Erdélyi Zsuzsanna (1976: 39).

1.2. A mitopoétikus világszemlélet szerint a szó, a név és a dolog azonos egymással. Ősnépek és kisgyermek a szavaknak feltétlen valóságot tulajdonítanak, nem tesznek különbséget nevek és dolgok között. A szavak tehát nem csupán a gondolat, akarat és érzelm közvetítői, kifejezői: a kimondott szó valóságos létező, mely fennmarad, és mágikus erővel rendelkezik. Az igazi név ismerete a megnevezett ismeretét jelenti, így a név ismerőjének hatalma van a megnevezett dolog vagy személy fölött. E – valaha minden kultúrára egyaránt jellemző – ősi szemlélet emlékeit őrzik a természetes nyelvek mai formáiban is továbbélő, nyomokban mindenütt kimutatható szómágia (szótabu) jelenségei.

A Bibliában – a nevek isteni eredetének megfelelően – a nevek és a megnevezettek között belső, szerves kapcsolat van: a név megfelel annak a szerepnek, amelyre viselője rendeltetett; a megnevezett belső lényegét, karakterét jeleníti meg.

Jákob viaskodása az angyallal (Ter 32, 21–30) szép példája annak, hogy az igazi név megismerése valóban hatalmat biztosít ismerőjének a név viselője fölött. A harc közben Jákob megmondja nevét az angyalnak, majd – tekintettel új szerepére – új nevet kap: „Nem Jákobnak mondatik ezután a te neved, hanem Izráelnek.” (Vö. e nevek tulajdonképpeni jelentésével: *Jákob* ’fondorlatos’; *Izráel* ’Isten harcosa’). De az angyal Jákob kérésére sem árulja el a nevét, nem adja ki titkát az embernek. „Csak nagyszerű nevedet tudnám” – szól Ady is a „szép öreg Úrhoz” „A Sion-hegy alatt” című versében. Vagy gondoljunk a *fogócska* nevű gyermekjátékunkban használatos *Nem ér a nevem* fordulatra! Ha kimondom: akkor és ott nem létezem. A példák számát korlátlanul szaporíthatnánk. Bizonyítékaul annak, hogy az isteni, majd az emberi szó eredendően a szakrális szférához tartozott (vö. még: Solymossy 1927: 83–90; Hornyánszky 1992: 459–465; Zlinszky 1992: 466–473).

2. SZENT ÉS PROFÁN

2.1. Szent az, ami Istenhez tartozik, vagy vele érintkezésbe kerül, azaz ami a földi dolgokon fölülemelkedő, magasztos, beavatott; ami – a töredékes földivel szemben – teljes, egész, erkölcsileg pedig tökéletes, tiszta, feddhetetlen. A szakralitás fogalma csak a vele ellentett profán fogalmával szembeállítva világítható meg. Szakrális az, ami a sacrumra, a szentre vonatkozik, tehát mindaz, ami az isteni szférához tartozik, és ezért érinthetetlen, sérthetetlen. A magyar *szent és sérthetetlen* mellérendelő frazéma az ún. tautologikus állandósult szószerkezetek közé tartozik, mivel két tagja szinonim jelentéseket képviselve egymást erősíti. (Vö. lat. *sacer* ’istennek szentelt → szent’, illetve: alvilági istennek szentelt → átkozott, elkárhozott’,

sacrō 'istennek szentel → megszeghetlenné, sérthetlenné tesz', *sancio* 'szentesít, sérthetlenné tesz → fenyeget, megtilt, büntet', *sanctus* 'szent, sérthetetlen → tiszteletre méltó, feddhetetlen' stb. A magyar *sekrestye* < a középkori latin *sacristia* 'a szent tárgyak őrzőhelye', *sacrista* 'a szent tárgyak őrje' a latin *sacer* származékai [l. Finály 1884, TESz. 3]. A kiterjedt szócsalád végső alapja a görög *száosz* 'ép, teljes, egész, sértetlen' [l. Curtius: GriechEt⁵ 379. Idézi Budenz: MUSz. 807]).

2.2. Az isteni szféra elkülönített, elhatárolt mindattól, ami tisztátalan, közönséges, hétköznapi, avatatlan, azaz profán: ami a megszentelt hely, a szentély (lat. *fānum* < *fās* 'isten törvény') előtt (*pro*) van. Az ősi kultusz szerint a világ bizonyos területeit elkülönítették, és kizárólagosan a szent számára tartották fenn. Innen válik érthetővé a görög eredetű latin *templum* 'szent hely, szentély' > magyar *templom* eredeti jelentése, amely a görög *temnein* 'válni' igéből jött létre. Hasonló szemléleten alapul a héber *kados* 'szent', *kódes* 'szentség' szavak jelentése is: a *kadad* 'levágni' → < kultikus célra > elkülöníteni' jelentésű igéből vezethetők le (vö. Finály 1884; Rahner–Vorgrimler 1980: 640–2; Haag 1989: 1660; Tótfalusi 2005).

3. SZAKRALITÁS ÉS ÜNNEP

3.1. Ünnepe és szakralitás fogalma szoros kapcsolatban áll egymással. Eredendően Isten(ek) tiszteletére szentelt jeles nap volt az ünnep, ismétlődő, kultikus-rituális közösségi megemlékezés egy vallási eseményről vagy szent személyről. Egy szűkebb vagy tágabb körű közösség örömteli vagy magasztos eseménye, szent idő. Az ünnepek a profán – lineáris – időt megszakítják, a mindenkori ünneplők megszokott, napi munkájukat elhagyva lélekben visszatérnek a múltba: újraélik a letúnt időt, megidézik a valamikori jeles eseményt. Az ünneplő embert, a *homo ferienst* örömteli, boldog lelkiállapot, testi-lelki jóllét jellemzi.

A hétköznapi – ünnepnap meghatározó szembenállása nemcsak analóg a profán – szent oppozícióval, hanem az ősi mitopoétikus és vallási hagyományban szinte azonos vele. „Az ünnep lényegi és elidegeníthetetlen tulajdonsága a szakrális jelleg. [...] Archaikus formájában annyira összetartozik az ünnep és a szakralitás, hogy bizonyos értelemben és bizonyos kontextusban így fogalmazhatunk: szakrális az, ami az ünnep lényegéhez, magjához tartozik” – írja V. V. Ivanov a Mitológiai Enciklopédiában e két fogalom eredendő összetartozásáról.

3.2. Ha az ünnep és a szent fogalmára vonatkozó szavak etimológiáját vesszük szemügyre különböző nyelvekben, világossá válik, hogy az idevonható szavak szemantikailag motiváltak: eredeti, tulajdonképpeni jelentésükben kifejeződik a két fogalom alapvető kapcsolata. A latin *sacrum* 'szent hely, szent tárgy, szentség' jelentése mellett 'áldozati szertartást', 'vallási ünnepet' is jelent. Közismert, hogy az angol *holiday* 'ünnep, pihenőnap, szabadnap' eredetileg 'szent nap' < *holy* 'szent,

megszentelt'. Ha a szót *holyday*-ként írjuk, jelentése szűkebb, kizárólag a < katolikus > vallási ünnep' jelentést képviseli ma is. Számos példa van arra is, hogy a heti ünnepnapot, a vasárnapot a Nap vagy az Úr napjának tekintették, a latin *dies solis* vagy *dies dominica*, az olasz *domenica*, az angol *Sunday*, a német *Sonntag* stb. elnevezések ezt a szemléletet tükrözik. Az ukrán *nedilja* 'vasárnap', az orosz *nyegyelja* 'vasárnap → hét' a 'nem, nincs' és a 'dolog, csinál' jelentésű szavakból származik, tehát az elnevezések motívuma a hétköznapi tevékenység, munka elhagyásával kapcsolatos. A zsidóknál a heti ünnepnap a *sábát* 'szombat' szintén 'nem dolgozni, pihenni' jelentésű, és a hatnapos teremtés utáni pihenőnap emléke (vö. a vele etimológiai kapcsolatban álló modern héber *svitá* 'sztrájk' szóval). Az orosz karácsonyi ünnepkör, a karácsonytól vízkeresztig terjedő időszak a *szvjatki* a 'szent' jelentésű tövel áll eredetbeni kapcsolatban, hasonlóképpen a többi szláv nyelvi megfelelőjéhez. Az orosz *prázdnyik* 'ünnep' viszont egy 'kitöltetlen, üres' jelentésű szóból vezethető le, utalva arra, hogy az ünnepek a hétköznapiakat meghatározó, a szokásos tevékenységekkel kitöltött folyamatos profán időt mintegy megszakítják, felfüggesztik: az ünnep olyan állapotot jelent, amikor az idő megáll, megszűnik létezni.

A magyar *ünnep* szó tökéletesen beleillik ebbe a körbe, hiszen ősi, tulajdonképpeni jelentése a szó etimológiájával foglalkozó kutatók túlnyomó többsége szerint 'szent nap', s kezdetben egyházi műszóként használták (l. EtSz., SzófSz., TESz., EWUng., EtSzt.)

4. AZ ÜNNEP ÉS SZÓCSALÁDJA

4.1. *Ünnep ~ innep* főnevünk ősi, elhomályosult szóösszetétel. A kódexek korából való régi nyelvi adatok (l. a Nyelvtörténeti Szótárban pl. a Jókai-kódex *idnep* vagy Sylvester Újszövetségének *üdnep* adatát a XIV. század második, XV. század első feléből) egyértelműen igazolják, hogy a máig vitatott, bizonytalan eredetű, feltehetően valamelyik régi török nyelvből származó fiktív *id ~ üd* töből és *nap* főnevünkből jött létre. Az összetétel elhomályosulása, így a szó elemezhetőségének megszűnése igen korán bekövetkezhetett, hiszen a korai adatok is hangrendi kiegyenlítődést mutatnak, s már 1416-ból ránk maradt egy újabb összetétel, az *innepnap*. Ebből arra következtethetünk, hogy az *ünnep* eredeti *nap* eleme már ekkor sem volt világos, a szó motiváltsága megszűnt. Ezt az ősi tövet találjuk az 1597-ből fennmaradt erdélyi *üdtál* 'ünnepi tál' összetételben (SzT. 13: 863), és ezt keltette életre Vörösmarty, amikor a „Csongor és Tünde”-ben Tünde lakhelyét Tündérhonban *üdlak*-nak nevezte. „Tündérhonban, *üdlakon* virrad ékes hajnalom: [...]” – mondja Csongor az első felvonásban, mikor Tünde keresésére indul.

4.2. Az *ünnepe* egyenes ági rokonságát, azaz a belőle közvetlenül levezethető szavakat (*ünnepel*, *ünnepi*, *ünnepély*, *ünnepség*), valamint az ezekből továbbképzetteket könnyen számba vehetjük. Szavunk távolabbi – oldalági – rokonságának feltérképezése ennél jóval nehezebb feladatnak bizonyult és bizonyul ma is. (Az egyenes ági és oldalági rokonság fogalmát l. CzF. 1: 15–17.)

Ha etimológiai szakirodalmunkban utánanéznünk a szócsalád eredetének, lehetséges tágabb körű eredetbeli kapcsolatainak, zavaros, mivel sok ellentmondást tartalmazó, képet kapunk. A kutatás a tő eredetének egyértelmű felderítésével és etimológiai kapcsolatainak a jelenleginél biztosabb kijelölésével még adós. A kérdés akkor vált egyáltalán megközelíthetővé, amikor a szótörténeti-etimológiai vizsgáldásoknak sikerült a tő ősi jelentését valószínűsíteni.

Az *id* ~ *üd* eredeti jelentésének megállapítása sok gondot okozott az etimológusoknak. 1869-től kezdve – ekkor bukkant rá Fábián István a *Hegykö* helynév (német megfelelője *Heiligenstein* 'szent kő') régi *Ěgykö* ~ *Igykö* nevére –, majd a további idevonható régi adatok (l. *igyfa*, vagy az Anonymusnál fennmaradt *silva Igyfon*) és *egyház* szavunk *egy* eleme alapján (az *egyház* korábbi értelmezése 'una domus' volt [l. CzF. 3]) kikövetkeztették az *egy* ~ *igy* ~ *ig* ~ *id* ~ *üd* alakváltozatokban élő elavult tő ősi 'szent' jelentését. A *Hegykö* elnevezés tehát népetimológias változtatás eredményeképpen születhetett: a község valamilyen szent kőről kaphatta eredetileg motivált nevét. A kutatók ugyanezt a 'szent' jelentésű tövet ismerték fel a mára kihalt, régi *üdü*, *üdülik*, *id* ~ *üdü* > *ill* ~ *üüll* > *ül* igében. Ez az ige az *ünnepet* *ül* 'szent napot szentel, megtart' tautologikus tárgyias szintagmában maradt fenn (szótárainkban l. *ül*₂). Az *egyház* 'szent ház' és *ünnepe* 'szent nap', valamint az *ül*₂ 'szentel' tehát eredendően nyelvünk motivált elemei, ősi eredetbeli kapcsolatban lehettek egymással, s tulajdonképpen jelentésüknek megfelelően a szakrális szférában voltak használatosak (vö. Fábián 1869: 119–121; Hunfalvy 1869: 120 [lábjegyzet]; Budenz 1872: 69–74; Horger 1924; Pais 1977: 151).

Az *egyház* és az *ünnepe* ősi etimológiai összefüggése a fentiek értelmében valószínű, de korántsem bizonyos. Ha fennállt, az *igy* ~ *egy* és az *id* ~ *üd* tövek ősi szóhasadás eredményeképpen különülhettek el, mivel az *ünnepe* régi nyelvi adatai között egyetlen *gy*-s tövet sem találunk (l. a NySz. és az OklSz. régi adatait). A kutatók véleménye megoszlik abban is, hogy a *d*-s vagy a *gy*-s tő volt-e az elsődleges. Budenz, Gombocz és Melich (EtSz.) majd Bárczi (SzófSz.) a *gy*-s formát véli elsődlegesnek, melyből depalatalizációval lett a *d*-s, Balázs János (1957) vagy Ligeti Lajos (1986) ezzel szemben a fordított utat valószínűsítik.

4.3. Van azonban nyelvünkben két további szócsalád, amely a hangalakok alapján első látásra kapcsolatba hozható az *ünnepe* *id* ~ *üd* tövével: az egyiket az *üdv*, *üdvöz*, *üdvözít*, *üdvözül*, *üdvözöl* stb., és a belőlük levezethető szavaink alkotják. Első ismert adataik a XIV. századból maradtak fenn. A másikba pedig az *üdü*,

üdit, *üde* és származékaik tartoznak, aránylag kései adatokkal, a XVI. század második felétől kezdődően.

A mai etimológiai kutatás (TESz., EWUng., EtSzt.) annak ellenére veti el e három szócsalád lehetséges etimológiai összefüggését, hogy e kapcsolat valószínűségét már korábban többen is fölvetették.

Czuczor és Fogarasi a következőket állapítja meg az *üd* töről: „elvont gyök, melyből származnak a régies *üdöl*, *üdöz*, *üdnep*, s a ma is szokott *üdv*, *üdvös*, *üdvösség*, *üdvözít*, *üdvözöl*, *üdvözül*; *üdü*, *üdit* és az újabb kori *üde*” A *tő* jelentését pedig – többek között – így magyarázza: „A jólét és boldogság elvont fogalma rejlik benne”(CzF. 3: 650). A Nagyszótár tehát a három szócsaládot egyazon tőből (gyökből) eredezteti.

Hasonlóképpen vélekedett később Bárczi Géza is: az elavult ’egészséges, magasztos, szent, kitűnő stb.’ jelentésű *id*, *üd*, *egy* tőből származtatja az *egyház*, *üdv*, *ünnep*, *üde* és *ül*₂ szavakat (SzófSz. 325 vö. még Balázs 1957: 145–169). A TESz. és nyomában német nyelvű változata, az EWUng., valamint Zaicz Gábor Etimológia szótára az *üdü* és az *üdvöz* szócsaládját egyazon, ismeretlen eredetű *üd* tőből vezeti le, ám az *ünnep* *üd* ~ *id* tővét nem azonosítják ezzel, az *ünnepet* nem kapcsolják be ebbe a körbe. Az *ünnepet* az *egyházzal* és az *ül*₂-vel rokonítják, tehát – a *tő* eredetére vonatkozó kisebb változtatásokkal – Hunfalvy, Budenz és Horger magyarázatát követik. A TESz. vonatkozó szócikkei önmagukban is ellentmondanak egymásnak: a szótár az *egyház* szócikkében (1: 724) az *ünnep*, az *üdü* és az *üdvöz* etimológiai kapcsolatát többé-kevésbé valószínűnek tartja, míg az *üdü*, az *üdvöz* és az *ünnep* szócikkeiben ugyanezt a kapcsolatot elveti (3: 1046–7, 1053).

4.4. Az *üdü* többemű, az *üdvöz* ~ *idvez* pedig sokelemű, kiterjedt szócsaládot alkot, és morfológiailag könnyűszerrel visszavezethetők az *id* ~ *üd* tőre. (Az *üdvöz* és származékainak *v*-je feltehetően képzőelem.) Az *üdnep* > *üdnep* > *ünnep* és az *üdvöz*, illetve *üdü* tövei gond nélkül egyazon tőnek tekinthetők.

A három szócsalád esetleges etimológiai összefüggését azonban felvetni is csak akkor lehet, ha jelentéseik is kapcsolatba hozhatók egymással. Úgy vélem: ha a szóban forgó elemek jelentéseit számba vesszük, találunk kapcsolódási pontokat! Olyan jelentéseket, jelentésmozzanokat kell keresnünk, melyek mindhárom szócsaládban szerephez jutnak, így lehetséges eredetbeli kapcsolódásukat szemantikailag is megalapozhatják.

Az *üdvöz* szócsaládjának korai adatokban is gazdag tagjai nemcsak a régiségben, hanem a mai nyelvben is egyértelmű kapcsolatban vannak az *ünnep*, illetve a szent fogalmával, a szakrális szférával.

Az *üdvözít* ’üdvösségre juttat → < mennyei > boldogságban részesít, megvált’, az *Üdvözítő* ’Krisztus, a Megváltó’, az *üdvösség* ’mennyei boldogság’ az *üdvözül* ’mennyei boldogságban részesül → ’testileg vagy lelkileg > meggyógyul, megmenekül’, az *üdvöz légy* ’légy áldott, boldog, egészséges’ ima- és köszönésforma,

az *üdvözöl* 'valakit köszönt, jókívánságokkal halmoz el', az *üdv* 'jóllét, egészség, szerencse, boldogság'; az *üdvös* 'egészséges, ép, boldogító, hasznos' stb. jelentések tehát az *ünnepe* és az *üdvöz* szócsaládjának ősi etimológiai kapcsolata mellett szólhatnak.

Végül lássuk az *üdül* szócsaládját! Az *üdül*, *üdüít* régi nyelvi és tájnyelvi adatainak tanúsága szerint a mediális *üdül* korábbi jelentései között a 'gyógyul, javul, erőre kap', a 'felfrissül, felélénkül, magához tér, felébred', illetve a '<testileg vagy lelkileg> jobb állapotba kerül' jelentések szerepelnek a leggyakrabban. Az ige mai jelentése '< pihenés, felfrissülés, az egészség helyreállítása céljából > hosszabb időt tölt valahol' csak 1867-ből adatható először. Tranzitív, aktív párja, az *üdüít* ennek megfelelően a 'feljavít, gyógyít', a 'táplál, hizlal' a 'frissít, élénkít' a 'testileg vagy lelkileg jobb állapotba juttat' jelentéseket képviseli. A kései *üde* melléknév a 'tisza, friss, egészséges, élénk' melléknévi jelentések szinonimája (vö. NySz., OklSz., TESz., SzT., ÉrtSz).

Ezek a jelentések láthatóan nincsenek közvetlen kapcsolatban a szakrális szférával, mégsem mondanak ellent a három szócsalád lehetséges összefüggésének.

Az 'egészség, teljes-ség', a 'testi és/vagy lelki jóllét' azok a jelentésmozzanatok, amelyek mindhárom szócsaládban egyértelműen kimutathatóak, így fogalmiszemantikai összefüggést teremtenek közöttük. Ha az *ünnepe*, az *üdül*, *üdüít*, és az *üdvöz*, *üdvözít*, *üdvözül*, *üdvözöl* stb. szócsaládok ősi etimológiai kapcsolata valóban létezett, ez az *id* ~ *üd* fő elsődlegessége mellett szól. Annyit bizton állíthatunk, hogy érdemes a kutatást ebben az irányban folytatni.

Irodalom

- Balázs János 1957: Contribution à l'étude des vestiges linguistiques relatifs à la religion primitive des hongrois. *Acta Linguistica Academiae Scientiarum* 6. 145–169.
- Budenz József 1885: Egyház. *Magyar Nyelvőr* 1. 69–74.
- Cassirer, Ernst [1925] 1992: Nyelv és mítosz. In: *Helikon* 38. évf. 3–4. A Név hatalma. 435–446.
- CzF. = Czuczor Gergely – Fogarasi János 1862–1874. *A magyar nyelv szótára* 1–6. Pest, Emich Gusztáv kiadása.
- Erdélyi Zsuzsanna 1976: *Hegyet hágék, lőtöt lépék. Archaikus népi imádságok*. Budapest, Magvető Könyvkiadó
- Erdődi József 1952: Szlav eredetű tükörszavainkról. *Magyar Nyelvőr* 76. 462–466.
- ÉrtSz. = Bárczi Géza–Országh László főszerk. 1959–1962: *A magyar nyelv értelmező szótára* 6. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- EtSz. = Gombocz Zoltán–Melich János 1914–1944: *Magyar etymologiai szótár*. I. Budapest.
- EtSzt. = Zaicz Gábor szerk. 2006: *Etimológiai szótár. Magyar szavak és toldalékok eredete*, Budapest, Tinta Könyvkiadó.
- EWUng. = Benkő Loránd főszerk. 1992–1998: *Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen*, Lieferung 3., 6. Budapest, Akadémiai.

- Fábián István 1869: Nyelvészeti apróságok, észrevételek és fejtegetések. *Nyelvtudományi Közlemények* 7. 119–121.
- Finály Henrik 1884: A latin nyelv szótára. Budapest, Franklin Társulat.
- Haag, Herbert 1989: *Bibliai lexikon*. Budapest, Apostoli Szentszék Könyvkiadója.
- Horger Antal [1924] 2001: *Magyar szavak története*. Budapest, Tinta Könyvkiadó.
- Hornyánszky Gyula [1914] 1992: A szó hatalma. In: *Helikon* 38. évf. 3–4. A Név hatalma. 459–465.
- Ligeti Lajos 1976: A magyar nyelv török kapcsolatai, és ami körülöttük van. *Magyar Nyelv* 72. évf. 2. 129–136.
- Ligeti Lajos 1986: *A magyar nyelv török kapcsolatai a Honfoglalás előtt és az Árpád-korban*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Mitológiai Enciklopédia I.* Főszerk.: Sz. A. Tokarev 1988. Budapest, Gondolat – Kossuth.
- MTsz. = Szinyeyi József 1893–1901: *Magyar tájszótár* 2. Budapest, Hornyánszky Viktor Akadémiai Könyvkereskedése.
- MUSz. = Budenz József 1873–1881: *Magyar–ugor összehasonlító szótár*. Budapest.
- NySz. = Szarvas Gábor–Simonyi Zsigmond szerk. 1890–1893: *Magyar nyelvtörténeti szótár* 3. Budapest, Hornyánszky Viktor Akadémiai Könyvkereskedése.
- OkISz. = Szamota István–Zolnai Gyula 1902–1906: *Magyar oklevél-szótár*. Pótlék a Magyar Nyelvtörténeti Szótárhoz. Budapest, Hornyánszky Viktor Könyvkereskedése.
- Pais Dezső 1977: *Anonymus: Gesta Hungarorum*. Ford. és jegyz. ellát. Pais Dezső. Budapest, Magyar Helikon.
- Rahner, Karl–Vorgrimler, Herbert 1980: *Teológiai Kiszótár*. Budapest, Szent István Társulat.
- Solymossy Sándor 1927: Névmágia. *Magyar Nyelv* 83–90.
- Szent Biblia*. 1984. Ford. Károli Gáspár. Budapest, Magyar Biblia-Tanács.
- SzófSz. = Bárczi Géza szerk. [1941] 1991: *Magyar szófejtő szótár*, Budapest, Trezor Kiadó.
- SzT. = Fazakas Emese szerk. 2009: *Erdélyi magyar szótörténeti tár* 13. Anyagát gyűjt. Szabó T. Attila. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület.
- TESz. = Benkő Loránd főszerk. 1967–1976: *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* 1., 3. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Tótfalusi István 2005: *Idegenszó-tár. Idegen szavak értelmező és etimológiai szótára*. Budapest, Tinta Könyvkiadó.
- Zlinszky Aladár [1927] 1992: A névvarázs. In: *Helikon* 38. évf. 3–4. A Név hatalma. 466–473.

HIPERMÉDIA-DEKÓDOLÁSI GYAKORLAT

Vallási tartalmak az új média eszközszerkezetekben

ILLYÉS SZABOLCS

A hipertext és ehhez kapcsolódóan a hipermédia fogalmának általános kezelését nem csupán nyelvi-kommunikációs kontextusban tekintem át, hanem kísérletet teszek a jelenség lehető legszélesebb körű logikai keretjének egységes felfogására. Ezzel igazodom Landow elméleti rendszeréhez, aki az utóbbi évtizedek meghatározó gondolkodóinak (Derrida, Nelson, Barthes, van Dam) logikai struktúrájában tallózva a textualitás szempontjából elemzi a vizsgált fogalmakat azzal a megkülönböztetéssel, miszerint a hagyományos nyelvi szerkezet, amelyet a középpontosság, a margóelhagyás, a hierarchikus szerkezet és a szekvenciális struktúra jellemez, teljesen átalakul egyfajta új, csomópontokból, linkekből és hálózatokból összeálló rendszerre (Landow, 1992:2).

A hipermédiális jelrendszer dekódolásának kísérletéhez segítségül hívom a hipertextualitás logikáján alapuló új médiastruktúra és a vallási információtartalom közös halmazát, azaz röviden áttekintem, hogy az online médiában a vallási tartalom miként jelentkezik, milyen output és input környezetben dekódolható a digitális olvasásismerettel rendelkező fogyasztók számára. A jelenségre mutató két fogalom, a hipertext és a hipermédia kapcsolatrendszerének tisztázása is itt illő: mivel mindkettő ugyanarra a logikai valóságélempre mutat, Landow útmutatása alapján ez utóbbi megjelölést következetesen alkalmazom a jelenségcsoport egészére (Landow, 1992:4).

Feltételezem, hogy a vallási értékcsoporthoz tartozó megjelenő médialevelekben mérhető, a magyar nyelvű megjelenésekre szorítkozva a legismertebb linkgyűjtő szoftverrendszerek alkalmazásait használva vizsgáltam a megjelenéseket. Egy átlagos, „magyar vallási naptár” rendkívülinek nevezhető nap (csíksomlyói búcsú) megjelenéseit vizsgálva a következő találati listát kaptam a „vallás” változóra:

- Gera meccs előtt imádkozik (TV2)
- Ukrajnába látogat a pápa (Kitekintő)
- Az MSZP nem szavazza meg a nemzeti összetartozásról szóló törvényjavaslatot (Hir3)
- Élet a Földön kívül a Hatosban (Klubrádió)

- Árvízkárosultaknak adakoztak és politizáltak Csíksomlyón (Kitekintő)
 - Ügynök volt az egyik legnagyobb vallási egyetem rektora (MTV - Híradó)
- (Az egyéb, koncepció nélkül választott „eseménytelen” hétköznapi: 2010.05.26-án).

Az elsődleges elemzés eredményeképp kijelenthető: nem jellemző a vallási tárgyú megjelenésekre, hogy vallási médiumok akár elsődleges, akár másodlagos közlőként megjelenjenek. A találatok többsége politikai, illetve tisztán közéleti, esetleg „bulvár” kontextusban megjelenő információtartalom, direkt vallási üzenet egyik találat alapján sem dekódolható. Kontrollként 2010.05.22. napját választottam, itt 9 találatot kaptam:

- Ilyen lett volna a 2002-es BioShock (SG hírmagazin)
- A legkedveltebb zarándokhelyek (MaiNő)
- Merényletre készülők szekta tagokat fogtak el Koszovóban (Magyar Rádió)
- A pápa szocializmust szeretne a pénzügyi rendszerben (Index)
- Százerek vesznek részt a csíksomlyói búcsún (MTV - Híradó)
- Magától értetődik a vallási adatok felvétele (Fidesz.hu)
- Mi az a csíksomlyói búcsú? (Metropolita)
- Indonéz-magyar vallásközi konferencia (Echo TV)
- Ma lesz a fogalommal vált csíksomlyói búcsú (Netriport)

Az előző blokk értékelésének megállapításai ebben az esetben is beigazolódni látszódtak: a Metropolita nevű, online média-szemponatok alapján amatőrnek minősíthető gyűjtőoldalt leszámítva (ami bár specifikus, szerkesztettségét tekintve hivatalos vallási médiumként nem értelmezhető), csak politikai-közéleti, magazinok, vagy bulvár kibocsátótól születtek értékelhető bejegyzések. Jellemző a csekély eltérés a „nem rendkívüli” és a kvázi ünnepnap megjelenéseinek száma között – az eltérést pedig éppen csak az ünnepről adott tudósítások, illetve híranyagok jelentik. Hipermediális szempontból mindenképpen megállapítható: a dekódolás folyamatába jellemzően nem vallási értéket hordozó közegek felé vezetnek az elágazások (linkek), ami a magyar nyelvű online médiaközegében tartalmi homogenizációt előtérbe (politika-közélet-bulvár irányba). Az okok feltárása a szerkezeti és rendszerszintű háttér eredőin jóval túlmutat, ám az eredmény mindenképpen további problémákat vet fel a megcélzott témakörön túl is: kísérletet tehetünk a médiakontextusba kerülő vallási tartalmak „online” pozicionálására a rendelkezésünkre álló output és input-paradigmák számbavételével. Ezek közül a legelső maga a technológiai-tartalmi környezet.

MÉDIAINNOVÁCIÓS STRUKTÚRÁK

Az „új média” háttérbázisa az a technológiai, üzleti és fogyasztói szempontból egyaránt forradalmi változásokat mutató kommunikációs folyamat, amely a kibocsátó (output) és a befogadó (input) online környezet szerepét, funkcióját egyaránt kétirányúvá tette. A lineáris, szekvenciális tartalomszolgáltatást (WEB 1.0) az online kommunikációs tér egyre nagyobb részén felváltja a kétirányú (gyakran egy interakción belül is befogadóból kibocsátót formáló és kibocsátóból befogadót alakító) jelközlési folyamat, a WEB 2.0.

A közösségi oldalak, audiovizuális kommentek, új típusú, szerkesztett közlési formák (blogok) és más, csoportos online aktivitások végelethatatlan sora egy-egy téma vagy témacsoport köré rakódva egyfajta logikai klaszterrendszert képez, amelynek az áttekinthetősége és konkrétumokra váltható tallózása is magas fokú digitális írás-olvasástudást előfeltételez. A médiában új típusúnak nevezhető logikai klaszterek, vagy vizualizálva „információ-felhők” rendszereiben navigáló kibocsátóknak éppen, hogy előnyt kellene, hogy jelentsen egy olyan, döntően közösségi érdekeltégű témakör, mint a vallási értékrendszerek egésze. A fórumok, magáncommentek, adatfeltöltések területén még egy olyan, döntően szekularizált szellemi közegben is, mint a magyar, dinamikusan szerepelnek a „civiliek”, ám a gyakorlat azt mutatja, hogy a „hivatalos” adatközlők számára ez a terep még járhatatlannak tűnik.

Különösen kényes a WEB 2.0 szerkezetének vizsgálatában a szerkesztett tartalom kontra szerkesztetlen tartalom kettősségének párharca. A vallási kérdések körüli, folyamatosan kommentezhető témakörök szinte mindegyike kellő, szakmai hozzáértés nélkül parttalan és végül értékdeficitet halmozó vitákra adhat (és ad is) okot. Mindebben a hipermediális közvetítő közeg, a computer mediated communication (továbbiakban rövidítve: CMC) által biztosított arctalanság a végtelen kommunikációs lehetségsorozat mellett új eszközök tudatosítását indokolhatja. Ennek megfelelően szükséges a témával stratégiai szempontok alapján foglalkozó szakértők által kidolgozott eszközök az output és input környezetének rendszerezése.

A vonatkozó teóriák strukturálásához elengedhetetlenül szükséges szellemi alap az interaktivitás kérdéskörének tisztázása. Az interakció alapvető szereplője maga a médiajelenséget létrehozó szakember, hiszen a szerkesztettség-szerkesztetlenség kérdéskörének első, és döntő megkülönböztetése a szakmai alapokon létrejövő lexia kell, hogy legyen. A szakmaiság kereteit vizsgáló Deuze finomítva elemzi az ide vonatkozó humán keretrendszereket, az ismereti háttér struktúráját. (Deuze, 2005:442-448).

A létrehozó maga is reagens, hiszen az interakció külső résztvevői az ő szellemi termékét véleményezik, toldják, vagy éppen értéket transzferálnak abból, amit

létrehozott. Az interaktivitás következő, input szempontjából első szintű aktivitása a navigációs dimenzió. A befogadó az információtartalmak között válogatva teszi sajátjává az on-line tér által kínált adatokat. A következő szint a funkcionális interaktivitásé, amely valós értéktöbblet megjelenítésével jár: kommentek, az interakció nulladik szintje is funkcionalitásában jelenik meg a trackbackek gyakorlásával. A beépülő információtartalmak interaktív használata az adaptív interakció területe, ez a legmagasabb szint, valós értéktöbblet-hasznosítást tételez a folyamatban résztvevők irányába, ez egyben a WEB 2.0-fejlődési szint a tartalmi meghatározója is.

OUTPUT PARADIGMÁK

A vallási tartalmú hipermediális kommunikációs elemek elsődleges kibocsátói számára dinamikus kulturális nézőpontot adhat, ha a CMC-t a „Vallások Világfalujának” szabályrendszere határozza meg. Lester R. Kurtz kulturális krízismoddelljét X. Piusz pápa egyik nyilatkozatára alapozza, miszerint a „modernizmus az összes eretnesség szintézise” (Kurtz, 2007:173-174). Vallási tartalmak krízise a modernizmus és a multikulturalizmus viszonyrendszereiben éppen a kommunikációs közelségben ragadható meg.

A modernizmus és multikulturalizmus összefüggéseit taglaló fejezetben az eredeti közösségi kötelekektől való távolodás következményeként értékeli az infokommunikációs társadalom szellemi diverzitását. Az elmélet egyik bázisa, hogy a jelenkori kommunikációs technológiaváltás éppen ennek a folyamatnak az eredménye. Kurtz tényként kezeli, hogy a közösségi erők megbomlásával a biztos szférák tekintélye eltávolodik, a vallás pedig egyre inkább a privát szférába szorul – támogatva ezzel a hagyományos szekularizációs elméletalkotást (lásd: Kurtz, 2007:176-189).

A modernista válság lényege, hogy a jelenkor kommunikációs fejlődése egyben próbára teszi a közösségi dinamizmust és magát, az így kialakuló multikulturalizmust, amely önmagában szintén válságtényező. A kulturális határok szűkülésével a vallási világfalu képe sejlik fel, amelynek alapja egyrészt a privát vallásosság – annak minden igényével és kialakult keretrendszerével –, másrészt az infokommunikációs közelség, az új közösségi élmények rendszere, amely a krízishelyzetekben akár automatikus megoldást is hozhat. Ebből automatikusan adódik a kérdés: alkalmas-e a CMC szerkesztett formában is valódi közösségalkotásra?

A WEB 2.0 és az erre épülő CMC az információs fejlődési struktúra mivolta mellett alapvetően közösségformáló tényező. Amennyiben elfogadjuk, hogy a „vallási világfalu” elképzelés a privát vallásosság élményközegében értékteremtő tényező, a WEB 2.0 felületén máris közösségteremtő erőként kell értékelni, hiszen

online kommunikációs „kerékagyak” (hubok) sokasága épül ilyen alaptényezők köré. Ez a tény nyilvánvalóvá teszi: a hipertextualitás és a hipermedialitás vallási dimenziója éppen hogy a „világfalu-trendeknek” köszönhetően kézzel fogható jelcsoportokként máris vizsgálható, elemezhető tényezője a CMC-nek (Lásd: György, 1998).

A kérdéskörhöz logikusan adódik a lokalizációs kódolási sémák vizsgálata, azaz a megszereshető információ-adagok értelmezése milyen közvetlen, hálózati hatásmechanizmust von maga után. Ennek kapcsán Castells megerősíti a kulturális szempontból jelenleg domináns társadalmi hálózatok belső koherenciájának fontosságát. Az érintkezési lehetőségek hatására a CMC hálózatain belül is megjelennek és megerősödnek a területi (helyi) és vallási hovatartozásban gyökerező kulturális közösségek és társadalmi hálózatok, amelyek az emberi kapcsolatokat átalakítását célzó értékeket és értékrendet képviselik. Olyan speciális értékekről van szó, amelyek az önmeghatározást és a „valahova tartozást” mint a globalizációval megvalósuló határokat feloldó, nyitott hálózatokkal való szembenállást testesítik meg (Castells, 2007:100.).

Herman és Chomsky elméleti rendszerét vizsgálva a kódolási sémák homogenizációs hatásmechanizmusa is kapcsolható értéként jelentkezik. Látásmódjuk szerint az infokommunikációs eszközök – és egyben a CMC eszköztárának – elterjedése is kiteljesíti a kommercializálódást. A dekódolás szempontjából tehát az információt meghatározó online közeg egyfajta gigamédiaként áll a befogadók előtt, ami valamiféle kulturális egyesítést tételez fel. Ehhez a gondolati ívhez köthető Bajomi-Lázár homogenizációs tézise is. Szerinte a WWW hasonlóan a többi médiumhoz „hedonista értékek” felerősödéséhez és a hagyományos, gyakran vallási gyökerű értékek háttérbe szorulásához vezet, így a WEB 2.0 erőterében létrejövő csoportosulások és akár az ehhez hozzáépülő, vallási értékek mentén létesülő CMC-lexiák közösségi dimenziója egyszerűen elhalványul a „médiainperializmust” képviselő „értéklétherhozók” szándéka mellett (Bajomi-Lázár, 2001).

Nyilvánvaló, hogy ezek a dekódolási sémák sok szempontból ellentmondanak egymásnak, talán alkalmazhatóságuk egy harmadik értékelési rendszer, az alternatív szisztémák elemzési metódusa révén lesz beépíthető a vallási hipertextualitás vizsgálati közegébe. Vályi szempontrendszerének középpontjában – nem elszakadva, csupán újragondolva a homogenizációs sémákat –, az alulról jövő kulturális globalizációs folyamatok állnak. Az alulról szerveződő kulturális hálózatok rendszereként értékeli a CMC folyamatát, amely ugyan nem mond ellent a külső tényezők által meghatározott értékek közötti választhatóság elvének, mégis hangsúlyosan reprezentálja a választhatóság tényét (Vályi, 2004). Természetesen ezzel mintegy kiegészíti Kellner tézisének, aki az online közösségi hálózatok rendszerének hangsúlyosan új szerepkört tulajdonít. Véleménye szerint a választási lehetőségek ténye és a közösségi potenciál ab ovo felülírja a felülről jövő globalizációt. Ezzel

pedig történelmi jelentőségű esély teremődik egy, a jelenleginél is sokszínűbb, demokratikusabb társadalmi környezet megteremtésére. Ez különösen érdekes értéktényező, ha a vallási eszmék és gondolatok ide vonatkozó kommunikációs rendszerének tükrében vizsgáljuk, hiszen a „vallások világalujának” elvével párhuzamosan a CMC-nek elviekben „vallásdemokratizáló” erő is tulajdonítható, – ami amellet, hogy új kérdések sokaságát vetíti elő, jócskán túlmutat egy, a hipertextualitás vallási kódolhatóságát vizsgáló gondolatmenet formai és tartalmi határain (Kellner, 2002).

INTPUT KÖRNYEZET

Rogers diffúz szempontból homofil közösségekként értékeli a kommunikációs folyamatok aktív, „input résztvevőit” (Rogers, 1983), a CMC közegében Norris ugyanezt az összefüggést erősíti meg (Norris, 1999). Tézise igazolja, hogy befogadóként azonos értékrend, egymásnak megfelelő szintű műveltség, a digitális írástudás és a médiaaffinitás közös szintje jellemzi a dekodolást egyben értéktranszferként megélt médiafogyasztókat. (lásd Rogers, 1983). Ez mindenképpen fontos üzenet a vallási tartalmak kódolói számára, hiszen előtételzhető, hogy a vallással kapcsolatos online megjelenések kimondott és kimondatlan célja az üzenet továbbítása az érintettséggel nem rendelkezők számára. Így egyértelműen „rossz” közösségként jellemezhetőek a vallási értékek körül csoportosuló „kiber-kommuniók”.

Tanulságos, hogy éppen ezt az elméletet erősítik meg a magyarországi felmérések is. A 2002-es Perspektívakép-kutatás summájaként kijelenthető, hogy a nethasználók zömmel poszt-materialista értékeket vallanak magukénak (ezek közül első helyen áll a környezetvédelem), valamint individualista, hedonista értékeket képviselnek (Nagy, 2005:103). Az input-környezet vizsgálatának középpontjában áll a társadalmi nyilvánosság kérdésköre, amelyet korábban egyetlen nyilvánoságként értelmeztünk. Ez alapján feltételezhetjük, hogy a CMC vallási dimenzióinak vizsgálatával különböző szintű, egymással átfedésben és elkülönülésben álló nyilvánosságok kommunikációs dimenziója tárható fel.

A megjelenítés fő eleme az én, célja a vélemény kinyilvánítása – állítja az input-tényezők vizsgálatával Robert Putnam, aki a társadalmi tőke kötésjellegű, identitást építő, összetartozás érzését támogató formáinak jelenlétét véli felfedezni a CMC közösségeinek vizsgálatával (Putnam, 2000:73-78). Ez ismét rossz hír a témától meg nem érintett csoportok felé kommunikálni szándékozó, vallási tartalmakat a CMC-be kódoló médiumoknak, hiszen a homofil tényező nem segítő, hanem akadályozó erő egy-egy érték közösségen túlra exportálásában. Az input környezet helyes értékeléséhez fontos azonban látni a kommunikációs folyamat pályajellegét is. A kódolási sémák előrevetítik: a CMC-ben megjelenő vallási

értékek mindenképpen, már csak technológiai meghatározottságuknál fogva is túllépnek a kibocsátó közegükön, információs pályák, specializált kommunikációs hidak, átjárók, társadalmi csoportok közötti átvezetők lehetnek – még akár sajátos zártságuk ellenére is.

Az output-input paradigmák fent taglalt anomáliáira megoldást talán maga a szemiotikai rendszer, a hipertext szöveg mint jel-képzet adhat, hiszen a CMC határtalanságának része, hogy hipertext elemként bármilyen on-line érték a legszeleesebb közösség elé kerülhet. Ennek helyes értelmezése előfeltétele az alkalmazhatóság szempontjából a hipertextualitás-hipermedialitás folyamatok készségi szintű elsajátításának.

EGY LEHETSÉGES TALÁLKOZÁSI POTENCIÁL: VALLÁSI A HIPERMEDIALITÁSBAN

A hipertextualitás lényege, hogy a CMC-ben létrehozott hiperszövegek online adaptivitásának mértékét egyértelműen az határozza meg, hogy milyen arányban található meg bennük a kapcsolódó lexiákra, médiumokra való hivatkozások, ám a „linkelt” információadag megszerzését követően újabb hivatkozásokra lelhettünk. A szekvenciális adatszerzés immár nem lehetséges, nem létezik „főszöveg”, nincs semmiféle alárendelődesi séma, a CMC-folyamat során létrejövő adategész előre meghatározott elemek sokaságainak láncolata, amelyek a komplexitás szempontjából részei egymásnak. Ezzel az inputközeg számára gigantikus „információklasterek” állnak elő, ami egyszerre kihívás a kommunikációs folyamatba szerkesztő affinitással belépő output elem számára is (lásd: Kotsis, 1999).

A hipermedialitás fogalma a textuálitást mind jobban kiszorító vizuális elemek statikus és dinamikus elemeinek sokaságával egészül ki – képről-videóra, „gadgetről” 3d felvételre ugorva új dimenziói nyílnak a vallási kommunikációnak is. Ennek a kihívásnak meg kell felelnie a vallási jelkészlet kódolására vállalkozó kommunikációs kibocsátók mindegyikének. Aki ugyanis ebben a vizuális versenyben lemarad – közhellyel élve – ki is marad ebből a folyamatból. A hipertext és a hipermedialitás képlete persze nem ennyire egyszerű. Deuze rámutat a tényre: a hiperlinkekkel kötött információegységek utalhatnak belső textusra az oldalon belül, illetve a site-on kívülre, azaz offsite is. Ez utóbbiakhoz minden esetben új információegységek társíthatóak, a linkek azonban az érintett lexiák elértéktelenedéséhez vezethetnek. A jelenlegi linkelési gyakorlat azt mutatja, hogy jellemzően kevés oldal kínál kifelé mutató kapcsolódási pontot, ám külső tartalmaknak integrálása a szerzői jogok kérdésessége miatt etikai problémákba ütközhet (Deuze, 2003:8-9).

A hipertextualitás és a hipermedialitás mint kódolási struktúra vallási szempontból is újfajta szerkesztett online jelkészlet-rendszerként értelmezendő. Ez a

jelenségcsoport – helyesen és hatékonyan hasznosítva – mint specializált kommunikációs híd egyben átjárót képezhet egyes társadalmi csoportok között, így alkalmas lehet a vallási tartalomkibocsátók legszélesebb körű elvárásainak teljesítésére. Ám ehhez mindenekelőtt alapvetően szükséges a szándékoknak megfelelő kódolási sémák és paradigmák konkretizálása, valamint a hipertextuális értékrendszer jelértékeinek helyes kezelése.

Felhasznált irodalom

- Bajomi-Lázár Péter: A magyarországi médiaháború. Budapest. Új Mandátum. 2001
- Castells, Manuel: The information age. Az információ kora : gazdaság, társadalom és kultúra : Budapest. Gondolat : Infonia, 2007.
- Deuze, Mark: A web és a webes újságírás típusai, 2003 (http://www.mediakutato.hu/cikk/2003_03_0sz/04_webes_ujsgiras/01.html, utolsó elérés: 2010-06-25)
- Deuze, Mark: What is Journalism? Journalism, Vol. 6, No. 4, 2005
- Folkerts, Jean; Lacy, Stephen: The Media in Your Life. – Needham Heights, Allyn and Bacon, 2001. – 341-348 (Trends and Innovations)
- Geißler, Rainer: Massenmedien, Basiskommunikation und Demokratie. Ansätze zu einer normativ-empirischen Theorie. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1973
- György Péter: Digitális Éden. – Budapest, Magvető, 1998
- Herman Edward S.– Chomsky, Noam: Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media. New York: Pantheon Books, 1988
- Kurtz, Lester R.: Gods in the Global Village, Thousand Oaks: Pine Forge Press, 2007
- Landow, Georg P.: Hypertext and Critical Theory. H.n., The Johns Hopkins University Press. 1992
- Kellner Douglas. Theorizing Globalisation. Sociological Theory. Vol 20. Nr. 3, 2002. nov.
- Kotsis Márk: Sajtó a hypertexten. Magyar on-line lapok vizsgálata. – http://mek.niif.hu/01400/01437/html/kodo3_2.htm#1 (utolsó elérés: 2010-06-25)
- Nagy Réka: Digitális egyenlőtlenségek - mítosz vagy valóság? Ph.D. értekezés, Budapest, Corvinus 2005
- Norris, Pippa: Sacred and secular : religion and politics worldwide. Cambridge : Cambridge University Press, 2005
- Putnam, Robert D.: Bowling alone. The Collapse and Revival of American Collectivity. Journal of Democracy 6:1, Jan 1995, 65-78
- Rogers, Everett M.: Diffusion of Innovations. New York: Free Press, 1983
- Vályi Gábor: Az alulról jövő kulturális globalizációs és az internet, 2004 - http://www.mediakutato.hu/cikk/2004_02_nyar/07_alulrol_jovo/ (utolsó elérés: 2010-06-25)

VASKOS KIFEJEZÉSEK AZ IGEHIRDETÉSBEN PÁZMÁNY PÉTERTŐL A MAI AMERIKAI KISEGYHÁZI TRENDEKIG

IZSÁK NORBERT

„Balgatag Kollégák, Esztelen Hallgatóság! Kicsoda ígézett meg titeket, hogy jobb híján efféle unalmas konferenciákon tengetitek napjaitokat?! Amit lélekben és jókedvvel kezdtetek el, azt most testben, ásítózva fejeznétek be?! Bárcsak kasztrálnák magukat azok, akik ily szép napon efféle szörnyűségekre kényszerítenek Benneteket!” – bibliaismerő emberek talán nem sértődnek meg udvariatlan köszöntőmon, ami Pál apostolnak a Galatákhöz írt levelét parafrazeálja. Ezzel csak azt igyekszem bemutatni, hogy már a Biblia szerzőinél sem volt ismeretlen a vaskos, durva beszéd.

Pál egy komoly teológiai tévedés miatt¹ rója meg a galatákat, majd az 5. fejezet 11-12. versében maró iróniával a körülmetélkedés hirdetőinek azt javasolja, hogy kicsit húzzák meg jobban a késüket, és teljességgel kasztrálják magukat. Feltehetően azért, nehogy tovább örökítsék utódaiknak tévelygéseiket, vagyis a törvény cselekedeteiből való megigazulás Pál által ostromozott tanait. Egy másik értelmezési lehetőség szerint az apostol egyszerűen a Kübelé kultuszra utalt, az Attisz-papok öncsonkító gyakorlatára – irónia akkor is van, amikor a legfundamentalistább zsidó férfiuakat az egyik legpogányabb kultusz képviselőihez hasonlítja.

Mondhatnánk, Pál apologetikai hevületében ’nem töketlenkedik’ a körülmetélkedés hirdetőivel, hanem a fentebb idézett helyen vaskos, durva kifejezéseket, fordulatokat enged meg magának. Annak ellenére, hogy a beszéd tisztaságának kérdése többször megjelenik Jézus tanításaiban,² sőt, Jézust éppen vélt istenkáromlása miatt ítélik halálra.³

Az egyház történetében se szeri se száma azoknak eseteknek, amikor népszerű és a mai napig tisztelt tanítók, prédikátorok vaskos kiszólásokat engedtek meg maguknak a szószéken vagy írott tanításaikban. Aranyszájú Szent János, a kiemelkedő görög egyházatya, hittanító a 4. század végén – noha sok helyütt elismeréssel szólt a zsidók hitéről – számtalan vaskosságot engedett magának velük kapcsolatban.

¹ A hitből való megigazulás helyett a törvényből való megigazulás tanát hirdették Pál judaizáló ellenfelei.

² Pl. Máté 15:18

³ Máté 26:63-66

A zsinagógák látogatóit stricik és prostituáltak kompániájának nevezi (Hom. 1.2.7)⁴. Másutt kijelenti, hogy „a zsidók mindnyájunk pusztulása és az egész oikumenét megfertőző betegség” (Hom. 1.6.7). Máskor arra a megállapításra jut, hogy „démonok laknak mind magában a zsidók lelkében, mind pedig azon a helyen, amelyen összegyűlnek” (Hom. 2.3.5), sőt azt is tudni véli, hogy „a zsinagóga nem egyszerűen kocsmatöltelékek és latrok, hanem egyenesen démonok lakhelye, de nem is csak a zsinagóga az, mert a zsidók lelke még inkább” (Hom. 1.4.2).

Vattamány Gyula említi kiváló tanulmányában, hogy Aranyaszájú Szent János azért mondhatta azt, amit mondott, mert a pszogosz retorikai műfaj sajátosságai nem hogy lehetővé tették, hanem egyenesen megkövetelték a vaskos beszédet.

A 2. századi görög apologéta, Ariszteidész szerint a pszogoszban nincs „egyetlen dicsérő szó sem, mert az a dicsérő szó ellenkezője, a gyalázkodó beszéd hangján megfogalmazódó ócsárlás” (*Ars rhetorica* 1.12.2.8). A rétor szándékosan úgy alakítja az anyagát, hogy torzítson, hamis fényben tüntessen fel és elítéljen. Aranyaszájú Szent János gyakorlata alapján legalább azt a következtetést levonhatjuk, hogy a keresztények is élhettek ezzel a retorikai eszközzel.

Nem volt ez másként a helyes tanítás védelmének hevületétől űzött jezsuita hitvitázóval, Pázmány Péter esztergomi érsekkel sem, aki a 17. század elején a reformáció „mételyétől” kívánta óvni hallgatóságát, és bonyolódott tüzes vitákba a protestáns prédikátorokkal. Bencze Lóránt kitűnő tanulmányokban emlékezik meg a hitviták koráról, mint írja, ezek korábban ismeretlen színekkel és fordulatokkal gazdagították a magyar írásbeliséget.⁵

És valóban. A reformáció köznyelvivé tette a Bibliát, Pázmány és kortársai pedig köznyelvivé tették a prédikációikat – eggyel kijebb léptek a szakrális térből, ma úgy mondanánk, „lejjebb mentek egy szinttel”. Az olvasók-hallgatók pedig örültek, hogy értették a szavaikat. S jóllehet Krisztus a Máté evangéliuma 5. fejezet 22. versében arra hívja fel a figyelmet, hogy aki azt mondja atyjafiának, hogy ráka⁶, méltó a főtörvényszékre, aki pedig azt mondja rá, hogy bolond, méltó a gyehenna tüzére, sok mindent egymás fejéhez vagdostak az egymást természetesen testvéreknek nem okvetlenül gondoló hitvitázók – talán egyedül csak a rákát nem.

Magyari István sárvári lutheránus prédikátor, szuperintendens ellen született meg Pázmány első ismert magyar munkája. Magyari azzal vádolta a katolikusokat, hogy ők okozzák Magyarország törökök általi romlását bálványimádásukkal. Ez kicsit felpaprikázta Pázmányt, aki így reagált: „Soha nem láttalak tégedet, de azt

⁴ Az Aranyaszájú Szent Jánostól és Ariszteidésztől származó idézetek és az utalások forrása: Vattamány Gyula, *Aranyaszájú Szent János: Beszéd a zsidók ellen*, Budapest, Wesley János Lelkészképző Főiskola, 2005

⁵ L. például Bencze Lóránt: Pázmány Péter és Kosztolányi Dezső prózastilusa. ELTE, Budapest, 1974

⁶ korabeli erős szó a hülyére, üresfejűre

alítom, igen fekete ábrázatú ember vagy, akármit is pirulás nélkül kimondhatsz.” A vaskos személyeskedésektől sem riadt vissza, amikor azt írta: „vasbúl vannak kimetcзве az ajakid, hogy ilyen rút hazugságtúl meg nem séríttek.”

No persze, a protestáns ellenfeleket sem kellett féltetni. „Az házasság szentség, de nem olyan latornak, mint tő; deli palástú Pilátus, Süldisznóhoz, majomhoz, számarhoz, rókához, szemtelen ördöghöz hasonló vagy, disznó, kurva, parázna, világ latra, genyetség, verő-ártány.” Ezzel a szóözönnel Alvinczi Péter kassai protestáns lelkipásztor illetve a magyar ellenreformációban jeleskedő jezsuitát, az utóbb esztergomi érsekként, bíborosként is működő Pázmány Pétert.

Kosztolányi Dezső a „magyar próza atyjának” hívta Pázmányt. A magyar próza atyja pedig nem is fukarkodott az ízes kifejezésekkel, amikor protestáns ellenfeleinek – a katolikus hitet, illetve az ő személyét érintő – vélekedéseit „ló faránál kohlott, paraszt szidalmazásoknak”, esetleg „büdös és nyúló bornak poshatt káposzta czégére tapasztalható hamisságoknak” nevezte.⁷

Nem tudni, mennyire sértődtek meg ezeken a fordulatain az érintettek. Mindenestre a maró gúnynak újabb dimenzióit ismerhették meg ellenfelei, amikor Pázmány dicsérni kezdte őket. Az *Öt (szép) levélben* „ékesen szóló és szokatlan bölcsességgel tündöklő, böcsülletes Alvinczi Péter”-nek ír, „az megnyomorult magyar nemzetnek égő szövétnekéről”, „az hangoszávú réti fülemülének, téjjelemézzel folyó beszédű” prédikátornak.

Pázmány, hogy plasztikusan fejezze ki magát, néha még a katolikus szent szövegeket is belekeveri egy-egy csattanós sértésbe (pl. „értesz te ehhez, mint az bagoly az Ave Mariához.”) A jezsuita a nagyon csúnya szavakat elkerüli, ám attól nem riad vissza, hogy ellenfele szájából kiragadjon egy-egy sértést, és idézetként leírja őket. „Vallyon Alvinczi, neveztelek-é én valaha tégedet disznónak? kurvának? pelengér alá valónak? paráznának? világ latrának? verő-ártánynak? Genyetségnek? Hitetőnek? Bolondnak? Pokolból származottnak? Te pedig orczátlan nyelveskedésseddel (...) mind ezeket és töb hozzád illendő rútságokat kérődöl reám; sőt ezeket (phui бүdös szájú) islógoknak nevezed.”

A Csepregi mesterség című munkájában a lutheránusok Pázmány *Kalauza* ellen emelt kifogásait cincálja szét a katolikus érsek, és a protestánsok értelmi képességeit vonja kétségbe, amikor azt írja: „nyalka sóczé, látczik, hogy tenállad-is kevesen laknak az felső várban.”

A vaskos beszéd természetesen nem halt ki a katolikus megújulás harcos alakjának jobblétre szenderülésekor. Mercs István nagyszerű tanulmányában⁸ Török Damascén ferences minorita szerzetesnek a 19. század eleji prédikációiból idéz. A kegyes barát maga nem vetemedik Istent káromló megnyilatkozásokra, ám

⁷ Izsák N., „Vitahangnem 400 éve” In: *HVG* 2000/25, 107-108. o.

⁸ Mercs I., „A prédikáció műfajának »klasszicizálódása«. Pázmány Péter, Csúzy Zsigmond és Török Damascén prédikációiról In: *Egyháztörténeti Szemle* 2007/1

bátorságát összeszedve idézetként megemlíti ilyeneket. „Oh! Kimongyam e vagy elhalgassam? Akik, oh! Irtozik bennem a természet, és nyelvemben akadályt érzek, de kimondom még is: Így káromkodnak akik kutya, ördög, s más féle teremttével káromkodnak”⁹ (T.D.121.).

Sokáig töprengtem, vajon ezt a címet adjam-e az előadásomnak, vagy a kissé provokatívabb „Káromkodások az igehirdetésben.” Végül győzött Bencze tanár úr, így maradt a jelenlegi cím. Az amerikai kiségyházi gyakorlatban előforduló vaskosságokat gyakran illetik angolul a cussing, swearing szavakkal, amelyek nyugodt szívvel fordíthatók magyarra szitkozódásnak, illetve káromkodásnak.

Az ötlet egyébként onnan jött, hogy olvastam a posztmodern, posztvangelikál kereszténység egyik, az Egyesült Államokban a neoprotestáns egyházakból (és azok sokszor néhány tucat terminus technicusra és teológiai panelre korlátozó nyelvzetéből) kiábrándult fiatal generációkra nagy hatást gyakorolt művét, Donald Miller *Blue Like Jazz* című könyvét. Ebben a szerző többször utalt barátjára, Markra, a „szitkozódó pásztorra”.¹⁰ A szóösszetétel elég furcsának tűnt, aztán némi internetes nyomozással sikerült kideríteni, hogy a szóbanforgó prédikátor Mark Driscoll, a Seattle-i Mars Hill Gyülekezet baptista gyökerű, de kálvinista meggyőződésű lelkipásztora.

Gyülekezete eltér a hagyományos posztvangelikál (emergent vagy emerging) közösségektől: habár sokan idesorolják. Valójában nagyon konzervatív teológiájú kálvinista, tipikusan evanglikál megagyülekezet. Hetente hét és fél ezren látogatják, és nagyjából százezren töltik le rendszeresen az igehirdetéseit. Az Egyesült Államok vallási életére jellemző, felekezeti címke nélküli közösséget 1996-ban alapította az akkor huszonöt éves Driscoll. A youtube internetes videomegosztóról is letölthető számos igehirdetése. Csípős humora van, és általában ugyanolyan gyorsan beszél, mint gondolkodik, néha kicsit talán gyorsabban.

Talán ezért is van, hogy sok olyan kifejezést használ, amitől a konzervatív, evanglikál keresztényeknek égnek áll a haja. Négy éve megjelent könyvében, *Confessions of a Reformission Rev.* egy eseményről azt írja, hogy az a „the gayest thing ever” – vagyis a „legbuzisabb” dolog volt. Nem fél a pulpituson a „hell” szót használni, ami az angol kultúrában „pokolian” súlyos kifejezés. Máskor shut upot kiált le egy-egy hallgatónak – ritkán szoktak kussolásra inteni teológiailag hasonlóan konzervatív körökben.

Driscoll igehirdetési tematikájában sokszor foglalkozik a szexualitással, többször prédikált már a biblikus orális szexről és hasonlókról – önmagában már a téma felvetése is súlyos vaskosság a konzervatív neoprotestánsok prudériára hajlamos köreiben. Mivel erre a témára lecsapott a sajtó is, így Driscoll hosszasan elemez-

⁹ A megjegyzés az isteni teremtést kétségbevonó igen súlyos káromkodás vö. „ebadta”.

¹⁰ Mark, the cussing pastor in Miller, D., *Blue Like Jazz, Nonreligious Thoughts on Christian Spirituality*, Nelson, Nashville 2003

gette ezt a kérdéskört országos tévé- és rádiócsatornákon is, sőt, még a New York Times Magazine is megemlítette, amikor a Driscoll-jelenséggel foglalkozott *Who would Jesus smack down?* (Kit ütne le Jézus?¹¹) című cikkében¹². A lelkész sokszor halálfejes pólóban és farmerben tanít arról, hogy hol a nők helye (a konyhában, és nem az egyházi szolgálatban). Az átlag gyülekezeti tag kedvenc filmje nem A muzsika hangjai vagy a Narnia-sorozat, hanem a Harcosok klubja.

Nemcsak azért érdemes a káromkodó lelkéssel foglalkozni, mert gyülekezete rokonítható néhány magyarországi neoprotestáns közösséggel. Driscoll ugyanis nincs egyedül az USA-ban.

2007. március 5.-én a keresztény csatorna, a VCY America letiltotta Charles Swindoll rádiós programját, az Insight for Livinget. Amerikai evangelikál körökben az idén 76 éves Charles Swindoll nagyon befolyásos, mindenki által tisztelt, mérsékelt, kiegyensúlyozott bibliatanítónak számít, a Dallasi Bibliaiskola korábbi elnöke, professzor emeritusa. A VCY 1979 óta folyamatosan sugározta a programot, ám három éve kijelentette, hogy Swindoll néhány kifejezése „lekipásztorhoz méltatlan volt és nem helyénvaló a hallgatóinknak”. Ilyen volt például a „crap” és a „heck”. Előbbi egy relatíve enyhe kifejezés a „szarra”, utóbbi a pokol elfogadottabb verziója, a magyarban talán „fene”, „franc” súlyosságú kifejezés. A csatorna szerint az efféle nyelvezet akadályozza a vallási csatorna hatékony szolgálatát.

Még abban az évben elérte a számonkérés a baptista-kálvinista John Piper is, aki egy ifjúsági konferencián azt találta mondani, hogy „Isten seggbe rüg minket” (God kicks our ass), amivel arra kívánt utalni, hogy a Mindenható megfegyverzi gyermekeit. Később úgy kért bocsánatot, hogy „visszaüt, ha valaki szentségtelen lesz azért, hogy másokat szentté tegyen”.¹³

Ez a két példa egyáltalán nem volna érdekes, ha nem éppen Piper és a hozzá hasonló konzervatív evangelikál teológusok volnának azok, akik többnyire szakmányban szidják az emerging church nevű új egyházi mozgalmat, többek között annak progresszív teológiai gondolkodásmódját és laza nyelvezetét.

Az emerging vagy emergent mozgalom főleg posztevangelikál keresztényekből áll, akik elutasítják az egyházak modernista hitgyakorlatát, a hatalmi, tekintélyelvű egyházi struktúrákat és a Christendom-mentalitást, valamint vitába szállnak a hagyományos protestáns rendszeres teológia bizonyos részeivel.

Fontos jellemző még, hogy az emerging church szerint újra kell gondolni azokat a tradicionális kulturális korlátokat, amik alapján az evangelikálok korábban

¹¹ A kérdés az amerikai neoprotestáns kultúrkörben gyakorta idézett *What would Jesus do?* (Mit tenne Jézus?) önvizsgálódásra indító kérdés kifigurázása.

¹² Worthen, M, *Who would Jesus smack down* In: *The New York Times Magazine* 2009 Jan. 11., 20.

¹³ A fenti két példát Mellem, A., *A Theology of Profanity* című diplomamunkájában találtam. http://tallskinnykiwi.typepad.com/tallskinnykiwi/files/a_theology_of_profanity.pdf letöltve 2010. május 15.-én.

hajszálpontosan meg tudták állapítani, ki újjászületett hívő, és ki bűnben fetrengő világi, kárhozott lélek.

Kétségkívül ide tartozik a beszéd stílusának kérdése is. Az evangelikál körökben használatos kommunikációs jelek már túlnőttek magukon, és sokszor a rájuk való hivatkozás tart a belső szubkulturális körön kívül embereket. Nemcsak jelzésként szolgáltak, hanem aktívan megakadályozzák, hogy mások bekerüljenek a körbe, vallási szakszóval, „megtérjenek”.

Ebből a nyelvi gettóból szeretne sok keresztény, így az *emerging church* mozgalom is kitörni. Ennek egyik módja lehet a vaskos beszéd. Tony Jones, emergent church teológus, a Princeton Egyetem fellowja szerint újra kell gondolni a káromkodás kulturális kontextusát, „mivel a Bibliában is szitkozódnak”.¹⁴

A tradicionális káromkodásokban, profán beszédben Istenre, a szitkozódásokban az anyagcserére vagy a szexuális aktusra utaltak. E három terület tiszteletlen emlegetésével a kor mainstream kultúrája ellen is lázadtak.¹⁵

Ma azonban már nem az egyház a legmeghatározóbb intézmény a társadalomban, és részben ezért a mai generációk már nem is szégyellik annyira a szexualitást vagy az anyagcserével kapcsolatos dolgokat (hogy az Isten nevéhez fűződő tiszteletről most ne is ejtsünk szót). Az ehhez kapcsolódó vaskos kifejezések vajon még ma is profánnak tekinthetők?

A mai mainstream kultúra nem a szexualitást, Istent és az anyagcsere-ügyeket tekinti érinthetetlennek. A második világháború és a Holocaust óta különösen „szent” az emberi jogegyenlőség kérdése, sokkal hamarabb kiiratkozik a közbeszédből az, aki rasszista, szexista kifejezéseket használ, mint aki tiszteletlenül szól a nemiségről. Aki nyilvános helyen „buzizik”, „cigányozik”, „niggerezik” vagy a nőket veszi illetlenül a szájára, súlyosabb megítélés alá esik, mint akinek kicsúszik a száján például az excrementumra vonatkozó vagy az égieket vaskosan involváló kifejezés. Amiből akár arra a következtetésre is lehet jutni, hogy a profanitás megváltozásával megváltozik a szitkozódás és káromkodás jelrendszere is. Ennek fényében vajon káromkodásnak tekinthető-e még a korábbi kor profanitása?

A keresztény egyház általában néhány évszázados, jó esetben csupán néhány évtizedes késésben van a saját kora kultúrájához képest.¹⁶ Ha viszont az egyház a profán nyelvhasználat korábbi értelmezéséhez ragaszkodik, az azzal járhat együtt,

¹⁴ Tony Jones 2006-os Wheaton College-i előadásából idéz Boys, D., *The emergent church runs away from the Bible!* <http://www.cstnews.com/bm/issues-facing-christians-today-common-sense-for-today/the-emergent-church-runs-away-from-the-bible.shtml> letöltve 2010. május 15.-én.

¹⁵ Mellem, A., *A Theology of Profanity*

¹⁶ Ennek mosolyra ingerlő minapi példája, hogy a Vatikán hivatalos lapja, a *l'Osservatore Romano* négy évtizeddel a történet után nemcsak azt bocsátja meg a Beatlesnek, hogy annak idején John Lennon népszerűbbnek mondta magukat Jézus Krisztusnál (mire hívők tízezrei

hogy indokolatlanul nagy figyelmet szentel a számára „politikailag korrekt” beszédre, és szándékos káromlással fogja vádolni azokat, akik „csupán” hanyagul, nem pedig szándékos tiszteletlenségből használnak mára – legalábbis a társadalom szemében – súlyukat vesztett kifejezéseket. Ezzel pedig nyilván megnehezítik a hón áhított hidak építését a világ és az egyház között.

Ezzel párhuzamosan, ahogyan egyre újabb profánnak számító kifejezések jelennek meg, illetve korábban még *comme il faut* szavak kapnak profán töltetet, az egyháznak figyelemmel kell kísérenie a társadalmi folyamatoknak a nyelvben is lecsapódó következményeit. Kulturális érzékenységét megőrizve saját nyelvezetén is igazítania kell időnként, nehogy felkent képviselői – miközben akkurátusan kerülnek a tradicionális profanitást – saját maguk keltsenek botránkozást azzal, hogy a társadalom szemében profánná lett szavakat, kifejezéseket használnak.

dobálták ki Beatles-lemezeiket), hanem egyenesen „csodálatos melódiákról” ír, amelyek „drágakövekhez” hasonlóak. <http://new.uk.music.yahoo.com/blogs/touchingthevoid/35569/pope-forgives-beatles/> letöltve 2010. június 17.-én

BIBLIAÉRTELMEZÉSI LEHETŐSÉGEK EGY JEHOVA TANÚI KÖZÖSSÉGBEN

Bevezető gondolatok

LŐRINCZI TÜNDE

Jurij Lotman elmélete szerint a kultúra rendszerében előforduló szövegeket funkcionális kettősség jellemzi: egyrészt jelentéseket adnak tovább, másrészt új jelentéseket hoznak létre.¹ A jelentések felfejtése képezi a szöveg működési aspektusát, amely egy kívülről jövő „kódszöveg”² bevitelét feltételezi. Ez lehet egy másik szöveg, az olvasó vagy a kulturális kontextus, amely generálja az alapszöveget új jelentések létrehozására.³ Ilyen formán játék alakul ki a jelentéssel, hiszen nem csak a külső szöveg transzformációja történik meg, hanem a kölcsönös kapcsolat következtében megváltozik az alapszöveg szemiotikai szituációja is.⁴ „A szöveg egyik szemiotikai tudatosítási rendszeréről a másikra való átkapcsolás valamely belső szerkezeti határ átlépésével ebben az esetben a jelentés-generálás alapját képezi”⁵

Jurij Lotman elméletét tovább gondolva arra voltam kíváncsi, hogy az Igazhitű Jehova Tanúi⁶ hogyan olvassák a Bibliát, azaz milyen értelmezési lehetőségeket rögzítenek az Őrtorony⁷ ismeretében. A Bibliát alapszövegnek tekintem, az Őrtornyot pedig kódszövegnek, amely nagymértékben meghatározza a jelentésadás lehetőségeit és kereteit. Az Igazhitű Jehova Tanúi egyetlen „igazságnak” csak a Bibliát ismerik el, hitelveik és tanításaik alapjának a Bibliát tekintik, azonban, hogy a Bibliának mely részei képezik a hitvallás alapjait, illetve, hogy ezek a hittételek hogyan értelmezendők, azt az Őrtorony szabályozza.

¹ Lotman 1994. 60

² Lotman 1994. 61

³ Lotman 1994. 65

⁴ Lotman 1994. 67

⁵ Lotman 1994. 71

⁶ Charles Taze Russel indította el a Komoly Bibliakutatók Nemzetközi Társasága, 1931-től pedig Jehova Tanú néven ismert mozgalmat 1874-ben Pittsburgben (Pennsylvania, Amerikai Egyesült Államok) (Gassmann 1998. 15), amely különböző politikai nyomások és belső ellentétek következtében 1962-ben kettészakadt. A régi hitelveket és életmódot követők az Igazhitű Jehova Tanú nevet vették fel, míg a megújult csoport az Igazvallású Jehova Tanúi megnevezést (http://the-true-jw.oltenia.ro/hit_vagy_vallas.html)

⁷ 1879. július 1-jén jelent meg Sion Őrtornya néven (Gassmann 1998. 16), 1913-tól magyar nyelven is terjesztik (Szigeti 1987. 234)

Tanulmányom további részében azt nézem meg, hogy a kőrispataki⁸ Igazhitű Jehova Tanúi hitközösség tagjai milyen megközelítési stratégiákat dolgoztak ki a Biblia tanításainak értelmezésére, illetve, hogy a jelentésadásban milyen szerepet játszik az Őrtorony. Az Igazhitű Jehova Tanúit, leszűkítve pedig a kőrispataki közösséget Fish nyomán olyan interpretív közösségnek tekintem,⁹ amelynek közös tudását és az erre épülő önlegitimációját a hitközösség alapítói¹⁰ által a Biblia tanításai nyomán kidolgozott és az Őrtoronyban lefektetett hittételek teljes mértékű elfogadása képezi.

Az értelmezés során a közösség hetente két alkalommal megtartott „gyülekezeti órájának” forgatókönyvét követem nyomon, illetve az ott elhangzó különböző műfajú szövegtípusokban megjelenő Biblia-értelmezések egymáshoz való viszonyát kísérem megragadni az Őrtorony ismeretének függvényében. Mindezek előtt azonban fontosnak tartom kitérni az Igazhitű Jehova Tanú történetének és meghatározó hittételeinek az ismertetésére.

A „GYÜLEKEZETRŐL” ÉS TANÍTÁSÁIRÓL

Az Igazhitű Jehova Tanúi 1962-ben belső ellentétek következtében vált ki az addig egységes Jehova Tanúi társulattól. A szakadás elsődleges oka, hogy a szervezet 1962-ben egyezményeket kötött az ENSZ-el, hogy elismert vallássá válhasson. Ennek következtében Kelet-Európában, elsősorban Romániában tömegesen váltak ki a közösségből. Különválásuk indítéka, hogy nem kívántak vallássá válni és Rutherford¹¹ halála után módosított hittételeiket elfogadni, ezért megmaradtak az 1942 előtti, Rutherford által kialakított szervezeti formánál, és hittételeknél. A csoport tagjai a régi (1962 előtt megjelent) kiadványokat tanulmányozzák, amelyeket Romániában újra is nyomtatnak, illetve az akkor felállított hittételeket vallják.¹² A levált hitközösség csak Kelet-Európában terjedt el, nyugaton egyálta-

⁸ ro. Crișeni (Hargita megye)

⁹ Fisht idézi Kristóf Ildikó (Kristóf 1998. 67)

¹⁰ Charles Taze Russel (1870-1916), Joseph Franklin Rutherford (1916-1942), Northon Hamer Knorr (1942-1977) (Gassmann 1998. 15-47)

¹¹ Joseph Franklin Rutherford az akkor még „Komoly Bibliakutatók” néven ismert társulat második elnöke (1916-1942). Szervezeti reformjai (például: házról házra járó köteles szolgálat, karácsony, húsvét, születésnap ünneplésének megszüntetése) nagymértékben meghatározzák mindkét Jehova Tanúi mai arculatát, azonban az Igazvallású Jehova Tanúi továbbfejlesztették azokat, míg az Igazhitű közösség megmaradt az általa kialakított formáknál. (Gassmann 1998. 27-31)

¹² A két Jehova Tanúi hittételeinek alapjai ugyanazok, csak míg az Igazvallású Jehova Tanúi engedményeket tettek tagjaik életvezetésének szabályozásában, addig az Igazhitű Jehova Tanúi teljesen elfordulnak a „világi élet” minden jellemzőitől. Ilyen például mindenféle szórakozás,

lán nem ismert. Romániában található a legtöbb tag, úgy 10000 körül. Ezen kívül Magyarországon, Szlovákiában, Ausztriában, Moldvában és Ukrajnában ismert a hitközösség.¹³

A Jehova Tanúi Kőrispatakon való első megjelenésére nincsenek pontos adataim, de az 1962-es kiváláskor az ottani csoport összes tagja az Igazhitű csoporthoz csatlakozott. Kőrispatakon ma csak három személy az Igazvallású közösség tagja, és mindhárman 1962 után költöztek a faluba. A nyolc tagot számláló Igazhitű Jehova Tanúi hitközösség összes híve 65 év feletti személy.

A közösség hetente kétszer két órára, kedden és pénteken gyűlik össze, hogy megtartsák a „tanulási órát”.¹⁴ Az összejövetelek alkalmát és a közösséget is maguk között „gyülekezetnek” nevezik. A találkozások alakalkalmával a vásárhelyi körzetközpont által elküldött Őrtorony¹⁵ megfelelő számát tanulmányozzák és beszélnek meg. Az Őrtorony tartalmazza a tétélesen felállított tanok kidolgozását, illetve a közösség működésének szabályrendszerit is.

A közösségbe való bekerülést több éves felkészülési idő előz imeg, amelyet egy felvételi vizsga és az „alámerítkezés”, a megkeresztelkedés követ.

Hittételeiket és tanításait a Biblia számos tétéleivel támasztják alá, amelyeket a következő pontokban lehet összefoglalni:

- Tanításaik meghatározó jellege egy sajátos világvégvárás, amelyet majd Krisztus 1000 éves uralma követ, amikor is helyreállítja az egész földön a paradicsomot. A jelenkor nehézségei a közelgő végítélet előjelei.
- 1914-ben a nemzetek (pogányok) ideje lejárt, és létrejött Isten Királysága a mennyekben. Ez az emberi történelem végső szakaszának a kezdete, amely az Armagedon csatával zárul.
- Minden állam, egyesület, szervezet és vallás az ördög műve. A hitközösség tagjai nem csatlakozhatnak hozzá,¹⁶ hisz ők egy magasabb rendű, Isten kormányzása alá tartoznak.
- Szentháromság tagadása.
- Nem ismerik el Jézus Krisztus isteni voltát, a lélek halhatatlanságát és a halál utáni életet. Nincs további lét a halál után. A feltámadás újjáteremtést jelent.
- A pokoli örök büntetés tanának elvetése. A bűnösök örökre megsemmisülnek, míg a megtérteket Isten feltámasztja, és örök életet nyernek a paradicsomba.

(tánc, televízió, Internet stb.), feltűnő ruha, ékszerviselet, szeszes italok fogyasztásának tiltása. Ezek az Igazvallású csoportnál meg vannak engedve. (http://the-true-jw.oltenia.ro/hit_vagy_vallas.html)

¹³ Az Igazhitű Jehova Tanúi 2006 októberében kiadott Tájékoztatója alapján.

¹⁴ L. M., a hitközösség vezetőjének szóhasználata.

¹⁵ Az 1962 előtt kiadott Őrtorony újra kiadása.

¹⁶ Szavazás, eskütétel, polgári katona szolgálat, fegyverfogás, állami és egyházi ünnepek, illetve szimbólumok teljes megtagadása.

BIBLIAÉRTELMEZÉSI LEHETŐSÉGEK A „GYÜLEKEZETEN” BELÜL ÉS KÍVÜL

A kőrispataki Igazhitű Jehova Tanúi hitközösség tagjai hetente kétszer két órára találkoznak valamelyik tag házában, ahogyan ők mondják, „mennek a gyülekezetbe”. Az ilyen gyülekezeti órának erőteljesen szabályozott forgatókönyve van: énekkel nyitják meg, amelyet beköszöntő ima követ, majd a gyülekezeti óra legnagyobb részét kitevő „tanulás” következik, illetve újabb énekkel és bezáró imával fejezik be. Mihail Bahtyin műfajelméletét követve az éneket, az imát és a tanulás folyamatát olyan beszédműfajoknak tekintem, amelyek meghatározott szituációban (a gyülekezeti óra keretei) más-más célt szolgálnak, amely meghatározza, hogy az illető műfajban mi (a beszéd tárgya) és hogyan (terjedelem, stílus, hangnem stb.) mondható el.¹⁷

A beköszöntő és bezáró ének egyaránt a közösség által kiadott Jehovát dicséző énekek című énekeskönyvben található,¹⁸ amelyet a közösség tagjai együtt énekelnek. A szöveg és a dallam rögzített. Ezzel szemben mind a kezdő, mind a záró ima egy jóval nyitottabb műfaj, hisz azt a közösség valamelyik tagja fogalmazza meg és mondja el. A hitközösségnek nincsenek rögzített imái. Azt azonban, hogy mi kell benne legyen, íratlan szabályok nélkül is mindenki tudja: a beköszöntő imában megköszönni Istennek, hogy újra összegyűlhetek őt dicsőíteni, kérni Istent, hogy az együttlét alatt befogadhassák szent tanításait, és vigyázza életük további részét, míg a bezáró imában megköszönni a Fennhatónak, hogy velük volt ezen az összejevetelen, és segítette őket, hogy megérthessék tanításait, kitérni az aznapi téma főbb gondolataira, és kérni őt, hogy legyen velük a hétköznapiak során is. Egyik adatközlőm szerint: *„hát, mindenki érzi magába, hogy mit kéne, s azokat fejleszti magába minden nap. Azért tanulunk, hogy minden nap fejlesszük. Osztán ezeket mi magunk szedjük össze az agyunkba. Az egész hitalapunkot foglaljuk össze. Mindig valaki vezet, aki képes rá, s úgy érzi. Az jelzi, s az végzi a bekezdő imát.”*

A gyülekezeti óra leghosszabb műfaja a tanulás folyamata. Azért tekintem az énekhez és az imához hasonlóan ezt is műfajnak, mert annak ellenére, hogy beszélgetési folyamatot jelöl, a „mit” és „hogyan” erőteljesen szabályozva van. Valójában ez képezi az összejevetel központi magját, és mind az énekek, mind az imák valamilyen módon ehhez kapcsolódnak, más műfajban mondják el a tanulási folyamatban érintetteket. A gyülekezeti órát otthoni készülés, „tanulás” előzi meg. Minden összejevetelnek előre meghatározott témája, illetve értelmezésre szánt szövege van, amelyet az arra a hónapra mindenki számára elküldött Őrtony jelöl ki. A közösség tagjai kötelesek azt otthon elolvasni, és a gyülekezeti órán az illető

¹⁷ Bahtyin 1988, 246-182

¹⁸ Újrakiadás 1991, Kolozsvár

szövegrészt részletekbe menően megbeszéljük, értelmezzük. *„Az el van jöve minden hónapban. Mindenkinek a családjában van egy Őrtorony. Mikor még van forgalomban. Mindegyik azt tanulja otthon, s abból tanulunk aztán. Úgyhogy mindenkinek tud hozzászólása is lenni, mert mindenki elolvassa. Sokan úgy megtanulják, hogy elmondják, de nekem már nincs fogalmam, tudodé. Nincs emlékezőképességem. Elvesztette már azt a ruganyosságát, elevenségét.”*

A szövegek a hitközösség valamely hittételét fejtik ki és magyarázzák, bibliai idézetekkel alátámasztva. Érdeemes odafigyelni arra a szóhasználatra, amelyet a közösség tagjai használnak: tanulási órán vannak, tanulnak, tanulmányokat olvasnak. A tanulás szó jól érzékelteti, hogy a kijelölt szövegeknek olyan fajta értelmezéséről és elsajátításáról van szó, amely feltétel nélküli. A szövegek hitelességét a Bibliából vett idézetek legitimálják. L. M., a közösség vezetője arra kérdésemre, hogy milyen témákat szoktak megbeszélni, a következőket válaszolta: *„Hát mindenfélit, az Isteni kinyilatkoztatásokat. Küldik az Őrtornyot s abból egy vagy két témát. Ahogy az idő engedi. Két cím alatt, ami van, azt megtanuljuk. Taglaljuk. Mondatonként olvassuk, s azt megtárgyaljuk. Nem, hogy csak olvassuk, hanem meg kell érteni, s a magunkévá kell tenni hit által. Amit tanulunk, magyarázzuk, s ha nem tudjuk jól magyarázni, rögtön a Bibliát lapozzuk, s az eligazít. A Bibliához igazítsuk a mi tanulási óráinkat. Amit tanulunk a gyülekezetbe, azt a Biblia alapigazsága szerint bizonyítjuk is. Ez tökéletes igazság, ez az alapja mindennek.”*

Az Őrtorony tehát olyan kódszöveggént működik, amely jól kidolgozott bibliaértelmezési lehetőségeket kínál fel a közösség tagjainak, ugyanakkor ennek a kódszövegnek legitimitást pontosan az alapszöveg nyújt, hisz a Bibliából vett idézetek támasztják alá annak igazságtartalmát, és az alapszöveg mint kontrollszöveg kezd funkcionálni, ugyanis általa ellenőrizhető a kódszöveg helytállósága. Ugyanakkor azt, hogy mi képezi az illető óra tárgyát, hogy a Bibliának mely aspektusai kerülnek a hitközösség figyelmének középpontjában, szintén az Őrtorony jelöli ki. Előre rögzíti az értelmezésre szánt tartalmakat, amelyek valamilyen formában a közösség hittételeit fogalmazzák meg, és a Bibliát e hittételek függvényében magyarázza. Olyan egymásba játszó intertextuális viszony alakul ki a Biblia és az Őrtorony között, amelyik egymás jelentéseit olyan keretbe zárja, amely mentén a hitközösség felépítheti hitének alapjait. A közösség tagjai e tudás birtokában mint értelmezőközösség jelennek meg, hisz az értelmezésre vonatkozó szabályok mindenki számára ismertek. *„A hívőnek a házi tanulás az alapja. Felkészültnek kell lenni. Az Őrtoronyból. Előre el van küldve minden hónapban, s annak megfelelően. Ezeknek az iratoknak a Biblia a fő alapja, s ők ott az iratokba kidolgozzák. Nem a saját hasunkból beszélünk valamit. Ez központi irányítás alatt van minden”* Fish szerint a jelentéseket nem a szövegben magában kell keresni, hanem a tulajdonításuk aktusában, illetve az olvasók azon csoportjában, akik ezt a tevékenységet végrehajtják. A jelentés azonossága és stabilitása, ezen csoportok azonosságának

és stabilitásának köszönhető, és a csoporthoz való tartozás pontosan abban áll, hogy osztoznak a csoport tagjaival a jelentések azonosságának és stabilitásának megítélésében.¹⁹

Az értelmező közösség határait az az intézményes keret biztosítja²⁰, amely kidolgozta a hittétek alapjait, a közösség működésének szabályrendszerét, és az Örtorony megjelentetésével, illetve a gyülekezeti óra tartalmának és forgatókönyvének rögzítésével fenntartja saját tekintélyét. Ez a tekintély azonban pontosan azáltal válik hitelessé, hogy megszólalását felsőbb, isteni hatalom irányítja. Az Örtoronyban megjelent szövegek Isten kinyilatkoztatásai a Szentlélek által. Az értelmezést tehát nem valamilyen emberi önkény határozza meg, az a szentlélek sugallatára történik, és így elfogadható mint abszolút igazság. „Azért vannak azok a szigorú tanulmányok, tudodé. Ez biztos, mert az Isten kijelentései, a Biblia alapigazságaira vannak felépítve. Annyira, hogy ezek nem változhatnak osztán, mert Isteni hatalomból származik, nem emberi agyból. Az a legkomolyabb a világ tudományi között. Mert Istentől áramlik, származik, és ezen nem változtathat az emberi tudomány, akármilyen lángeszű tudomány jön a világra. Az élet birodalmából, vagyis az életnek nagy forrásából áramlik, ömlik és jön a szent szellem alapján. A szent szellem rásugárzik a szervezet vezetőségére és megnyitja a lelki szemeiket, annyira, hogy ők a Biblia alapigazságait tisztán tudják kidolgozni, s úgy dolgozzák ki ezeket az iratokat.”

Az abszolút igazságra való hivatkozás a közösség szervezeti működésének szabályrendszerében is megtalálható, amely szintén az Örtoronyban van rögzítve. *Hát, ha probléma van, azt is az irat szerint megtárgyaljuk. Azokat is megtárgyaljuk, ha Pista összeszólalkozott azzal, vagy valami ilyesmi. Űgyis kiderül.*

Ha valami történik, akármí, azt tudomásul kell venni. Nekem hozzák elsönek, s akkor én nézem a szabályt s a szabálynak megfelelően adom az irányítást.

L. T. És a szabályt ki állítja fel?

Hát az iratok. Az Örtorony. Az tanít minket. Az egész világon a szervezetet mind ezek tanítják. Űgyhogy ez a folyóirat. Így mondják. Ez az alap, amit ad ki a szervezet. Ez egy általános, hogy is mondjam, az egész világ újsága. Jár minden hónapban. Minden egyes hónapban hozzák és át kell tanulmányozni. Ezek osztán bevezetik az embernek az ismeretít a jövővel szemben, amit a legfontosabb tudni.

L. T. Milyen szabályoknak kell megfelelni?

Egyszer a hitélet tisztasága, a szabályok szerint, ahogy Isten szervezete irányít. Kiadványok alapján tanuljuk a magaviseletet, a hit erősségít satöbbi. Elöször a hit általi megigazulás, megszentelödé, újjászületés. Egy embernek, ha Isten szervezetébe akar tartozni, s meg akarja nyerni Isten elismerését az Űr Jézus által, annak át kell változnia természetileg. Ezzel a természettel nem nyeri el Isten országát. Űj termé-

¹⁹ Fisht idézi Kálmán (Kálmán 1996. 337)

²⁰ Az Igazhitű Jehova Tanúinak Társulata, amelyet „Isten szervezetének” tekintenek

szetbe kell átalakuljon. Az új természetet az Isten szervezetének irányítása vezeti, s ha annak alárendelem magamat, s teljesen beléigazodom a mindennapos életbe, hogy igen is én egy Istennek szentelt igaz ember akarok lenni minden tekintetben.

L. T. Ez konkrétan, a mindennapokban mit jelent?

A nép inkább hajlamos olyan életet élni, életviszonyokban, amiben a világ él. Nekünk ebből ki kell emelkedni. Újra kell születni, mégpedig az Isten életadó beszéde és tanítása alapján. Nem emberi agy, emberi has hozza létre ezt. Isten szervezete, Isteni hatalom által, a szentlélek által. Ezzel tanítsa Isten az ő népét. Annak megfelelően, aprólékosan. Most miket mondjak el? Annak megfelelően tanuljon mindegyik, annak megfelelő keresztény életet kell élni.”

A tanulási folyamat során felfejtett jelentéseket textuális jelentésnek tekintem, hisz előre rögzített, írott szöveg értelmezése/befogadása mentén születnek. Érdekes viszont az, hogy ezek a jelentések hogyan jelennek meg a gyülekezeti óra más műfajaiban. A beköszöntő és a záró énekek²¹ szintén a közösség hitelveit fejtik ki, viszont lehetőséget sem adnak az egyéni értelmezésnek, a jelentések előre adottak és kifejtettek. Nincs is szükség azok értelmezésére, hisz ugyanazokat a tartalmakat érintik, mint az Órtorony szövegei, és az azokból leszűrt textuális jelentések itt automatikusan működtethetők. Ugyanakkor a záró ima alkalmat nyújt arra, hogy az értelmezési folyamat során születő jelentések az egyénién átszűrődve, de az ima műfaji szabályainak megfelelően, azok keretei között kapjanak hangot. Ilyen formán a textuális jelentés mint alapjelentés van jelen a közösség tagjainak közös tudásában, amelyek könnyen alkalmazhatók más műfajú szövegek értelmezése során is. Itt említeném meg azt a beszédmódot, amelyet a közösség tagjai a gyülekezeti óra befejeztével, a záró ima után, általában a tanulási órának helyt adó teremből kilépve az udvaron vagy hazafele menet egymás közt folytatnak. Ez az az alkalom, amikor a szent tér és szent idő kötelezettségeiből kilépve egymásközt, szabadon megbeszélhetik a gyülekezeti óra tartalmait. Ez újabb beszédműfaj, amely már jóval nagyobb teret enged a személyiség megnyilvánulásának, hiszen nincsenek kodifikálva annak tartalmi és előadási szabályai. Ezek azok az alkalmak, amikor a közösség tagjai saját életükre vonatkoztatva beszélnek újra, ezáltal újabb jelentéseket is generálva, a tanulási órán elhangzottakat. Valójában itt is az Órtoronybeli szöveg értelmezése során született alapjelentés használatáról van szó, de ebben az értelmezési folyamatban már megtörténik annak aktualizálása is.

²¹ A szervezet által kiadott énekes könyvben találhatóak

ÖSSZEGZÉS

Tanulmányomban arra tettem kísérletet, hogy egyfajta magyarázatot adjak az Igazhitű Jehova Tanúnak bibliaértelmezéseire. Ezt a kőrispataki hitközösség gyülekezeti óráján elhangzó különböző beszédműfajok értelmezésével láttam megvalósíthatónak. Dolgozatomban arra a végkövetkeztetésre jutottam, hogy a gyülekezeti órán megjelenő énekek, imák és az a „tanulási” folyamat, amely során a közösség tagja értelmezik a kijelölt Őrtoronybeli szöveget, mind-mind a Biblia tanításainak olyan alapjelentését adják, amelyeket az Őrtorony közvetít. Az Őrtorony tehát, Jurij Lotman terminológiáját használva, olyan kódszöveggént jelenik meg, amely egyrészt segítségül hívható a Biblia értelmezésénél, másrészt pedig pontosan azáltal nyeri el hitelességét, hogy egy felsőbb hatalom hangján szól, kijelentéseit a Bibliából vett szövegrészek igazolják. Ebből az intertextuális viszonyból születő alapjelentések pedig mint a közösség hittételei jelennek meg, amelyek a csoport tagjainak közös tudásaként azok önlegitimációját erősíti.

Szakirodalom

- Bahtyin, Mihail 1988 A beszéd műfajai. In: Kanyó Zoltán – Síklaki István (szerk.): Tanulmányok az irodalomtudomány köréből. Tankönyvkiadó, Budapest, 246 – 281
- Gassmann, Lothar 1998 Jehova tanúi. Történetük, tanításuk, értékelésük. Evangéliumi Kiadó és iratmisszió
- Kálmán György 1996 Mi a baj az értelmezői közösségekkel? In: *Literatura* 1996/3, 374 – 393. (<http://mek.oszk.hu/01300/01384/01384.pdf>)
- Lotman, Jurij 1994 Szöveg a szövegben. In: Kovács Árpád – V. Gilbert Edit (szerk.): *Kultúra, szöveg, narráció. Olasz elméletírók tanulmányai.* Janus Pannonius Egyetemi kiadó, Pécs, 57 – 81
- Szigeti Jenő 1987 A kisebb magyarországi egyházak. In: Lendvai L. Ferenc (szerk.): *A magyar protestantizmus 1918-1948.* Kossuth könyvkiadó, Budapest, 188 – 263
- Sz. Kristóf Ildikó 1998 Jákób rózsafája vagy frusztrált antropológusok? Az értelmezés hatalmáról és korlátairól In: *Tabula* 1998/1 (1-2), 60 – 84

ÁLLATOK, A SZENT HORDOZÓI

Szemiotikai megfigyelések az egyiptomi jelrendszeren

LUFT ULRICH

Az egyiptomi képes írás,¹ amelyet a késő korbelti templomokban misztériummá tettek,² a megismerési procedúrát nem könnyíti meg. Bár a jel az írásban és képként viszonylag könnyen felismerhető, a jelentése sokszor a szakértő számára is homályos maradt.³ A modern szemiotika a „különlegesen motivált jel” kifejezést használja a kommunikáció képes kifejezésének esetében.⁴ De Saussure, a modern szemiotika atyja, az írott és beszélt nyelvtől kiindulva, rendszerét minden kommunikatív megnyilvánulásra terjesztette ki.⁵ Barthes De Saussure éles állításait finomította és cáfolta azt a tézist, hogy a szemiotika maga volna az általános nyelvészet. Másfelől viszont De Saussure-től vette át a jelek klasszifikálását, idézve: „A jelölt és a jelölő – De Saussure terminológiájában – a jel komponensei.”

A betűs írásokban felmerülő ellenmondást, hogy a szó megjelenéséből nem következtethetnek ennek jelentésére, az egyiptomi írásban a következőképpen tudták megoldani: olyan képes írás az egyiptomi írás, amely meghatározott ikonokból tevődik össze, de ezekből főleg az olvasata érvényesült (logogramm). Az ikon jelentését csak akkor volt érdekes hozzáfűzni a szó jelentésének meghatározásához, amikor szótestet írásjelekkel rögzítették, és nem tudtak a jelentésre következtetni. Ha az írásjelhez, ami ikonnak számított, az azonosítási vonást tették, azzal jelezték, hogy az ikon jelentése azonos a szó jelentésével. Ezt a jelet szemogrammnak nevezik. Ahol ez nem történt meg, egy ikont tettek a szótőhöz meghatározó jelként; ezekkel a meghatározó jelekkel szándékozták egyértelművé tenni az egyiptomiak a más ábrákkal leírt szó jelentését. Ezt a meghatározó jelet determinatívnek nevezik. Sokszor rögzítették a szavakat olyan jelekkel, amelyek csak egy mássalhangzót tartalmaztak, ahogyan ez az Óbirodalomban és csökkenő

¹ Goldwasser 2001, 198, a legábrásabb írásnak nevezi a hieroglif írást, vö. Goldwasser 1995 tanulmányával.

² A fejlődés jellegzetes példája a Khnum himnusz az esznai templomban, amely csupán kosokból áll, és amelynek megfejtésével Morenz 2002, 77 – 94 példásan kísérletezett.

³ Az ábrázolt megmagyarázásához alapvetően I. Gardiner ³1957 és Kahl 1994.

⁴ Seiler 2010-05-17.

⁵ De Saussure 1966; Barthes 1968.

tendenciával a Középbirodalomban megfigyelhető.⁶ Ennek következetes alkalmazása tiszta betűs íráshoz vezetett volna.

A jelölt, azaz az ikon és a jelölő, a szó mögötti meghatározó jel között nem jelenik meg olyan ellentét, mint a betűs jelölő és az ikon között, mert a jelölő a szóhoz tartozik. Ezért a „nyugati” társadalmakban, ahol kizárólag betűs írásokat alkalmaznak, ezt a problémát olyan fogalmakkal hidalják át, mint *jel*, *index*, *ikon*, *szimbólum*, *allegória*. Az egyiptomi kommunikációs rendszerben arra nincs szükség: az egyiptomiak jelölttel, amely szemogrammmal lévén azonos a jelölővel vagy logogramokkal rögzített szavak meghatározó jellel ellátva, és a jelölővel, a determinatívummal adták vissza a valóságot.⁷

Az első görög hullámmal, amely Egyiptomot a Kr. e. 7. században érte el, nem művelt görögök igyekeztek oda, hanem kereskedők és zsoldosok, egy nem túlságosan művelt réteg.⁸ Eleinte valószínűleg külön településekben éltek, mint Naukratisban (a tenger ura),⁹ de Momemphisben is. Amikor viszont a görögök között az egyiptómánia kitört, Egyiptom annyira elzárkózott a külvilágtól, hogy a templomokban, ahol az egyiptomi kultúrát hagyományozták, az írást és a leírtak jelentését misztériummá tették. Ezért a később megérkező görög utazók csak ámulattal nézhettek az impozáns építészetre, a nagy templomokra vagy a piramisokra. Egyiptom szellemi világa majdnem teljesen elzárva maradt előttük.¹⁰ A látható jelölő és jelölt a görög számára egyformának tűnhetett, de mivel a szavak jelentése ismeretlen maradt számára, nem is tudta a különböző írásjeleket megkülönböztetni. A görög írásos rögzítésből hiányzott a meghatározó jel; ezt a hiányt az egyiptomi írásban a jelölővel áthidalták. A meghatározó jelek akár a nyelvtani végződések a *scriptura continuá*ban hatottak szóválasztókként, míg a görög betűírás a szóválasztót a korai stádiumban nem mutatta.

Ilyen körülmények között teljesen érthető, hogy a római kori, racionálisan gondolkodó görögség gúnyosan nyilatkozott a misztifikált egyiptomi kultúráról és vallásról. Lukianosz, aki élete végén Egyiptomban szolgált, Mómosz szájával a következő megsemmisítő ítéletet, hirdette:¹¹ *Hanem te kutyaképű, lenvászomban bújtatott egyiptomi, te ki vagy, drágaságom, és hogyan egyezteted össze isten voltodat az ugatással?*¹² *És mit jelent az, hogy ez a tarkafoltos memphiszi bika imádat tárgya,*

⁶ Ebben a szakaszban Baines 1983a, Baines 1983b, Fischer 1989, Schenkel 1976 tanulmányaira támaszkodtam.

⁷ Az bonyolult egyiptomi írásrendszerben gyakori szavaknál a meghatározó jel nélküli írás is előfordul.

⁸ Ezt hangsúlyozta Morenz 1968, 36.

⁹ James 2003, 235 – 264.

¹⁰ Wiedemann 1890, 163 az enigmatikus írásmódot joggal a 18. dinasztíára vezeti vissza.

¹¹ Az istenek gyűlése 10–11, Tarr Ibolya fordítása, in Lukianosz 1974, 617–618.

¹² A Római korban még tiszteleték Anubisz, a sakálfejű istent.

*jóslatokat ad és prófétái vannak?*¹³ Az ibiszeket, majmokat,¹⁴ bakkecskéket¹⁵ és a többi sokkalta nevetségesebb lényt már említeni is szégyellem – fel nem foghatom, hogyan keveredhettek Egyiptomból az égbe! Miért nézitek ölbe tett kézzel, istenek, hogy őket éppúgy, netán még jobban tisztelik, mint benneteket? És túrhated te, Zeusz, hogy kosszarvakat növesztenek neked?¹⁶

A vádaskodásra Zeusz csak annyit tudott válaszolni: *Valóban visszatetsző, amit az egyiptomiakról mondasz, Mómosz. Csakhogy mindez javarészt a misztériumok világába tartozik, és beavatatlan ne nagyon nevéssen rajtuk.* Zeusz ismételi azt a tudást, amely a görög körökben elterjedt: van értelme az értelmetlennek látszó egyiptomi vallásnak. Hérodotosz már a Kr. e. 5. században a görög istenvilág egyiptomi eredetét írja le.¹⁷ Lukiánosz idejében a kornak megfelelően misztériumokat láttak benne.¹⁸

Megtudható-e, mit gondoltak az egyiptomiak a kérdésről? A görög tudatba kevésbé betelepült beépült ismeretet Horapollon a Kr. u. ötödik században foglalta össze.¹⁹ Állítólag egyiptomi pap volt, a tudása azonban, amely a hellenisztikus szemléletnek felel meg, nem árulja el a szent írásokba való betekintést. Főleg a hellén természettudomány tükröződik Horapollon szövegében. Kézenfekvő párhuzamnak és forrásnak tűnik a hermetizmus, ahol az egyiptomi kultúra a hellenisztikus köntösben megjelenik, de ugyanúgy Khairemon, aki szintén egyiptomi papnak számít,²⁰ Diodorusz, Kelemen, vagy Plutarkhosz lehetnek Horapollon forrásai. A neve jellegzetes görög-egyiptomi keverék. Hórusz istent Apollonnal azonosították a hellének. Ha egyiptomi pap volt Horapollon, a nevének első része elegendő lett volna; Hórusz nagyon gyakori név volt a Késő kor óta.²¹ Csak a démotikus anyagban nagy számban található ezt a nevet viselő ember.²² A címlap

¹³ Az Apisz bika kultusza a 18. Dinasztia óta ismert; a bikához alapvetően Otto 1938, 11 – 34; Vercoutter 1975, 338 – 350.

¹⁴ Az íbisz és a pávián Thot, görögül Hermész szent állatai.

¹⁵ Kos fejű és alakú istenek országszerte ismertek, pl. Khnum (Asszuán), Amun (Théba), a mendeszi kos (Delta).

¹⁶ A görögök Zeus főistenüket a thébai Amunnal azonosították; ennek híres példája Ammon jóslata a Siwa oázisban, l. Fakhry 1950; általános áttekintést ad Vivian 2000, 303 – 334.

¹⁷ Hérodotosz II, 50; Wiedemann 1890, 230 szerint az istenek elképzeléseik származnak Egyiptomból, nemcsak neveik.

¹⁸ Cf. Assmann – Bommas 2002.

¹⁹ Címe egyhangúlag Ἱερογλυφικά. A „Sacred Texts” közölt Cory könyvének internetes verziójában megadott Ἱερογραυφικά szó egyértelmű elírás, ld. www.sacred-texts.com/egy/hh/hh002.htm.

²⁰ Van der Horst 1987.

²¹ Hórusz és számos Hórussszal összetett név kapcsán ld. PN I 1935, 245 – 251.

²² Különösen a démotikus anyagban számos az elfordulása, ld. DM 2000, 786 – 842.

szerint Horapollon fogalmazta meg a művet egyiptomi nyelven,²³ és egy bizonyos Philipposz átültette volna át a szöveget a görög nyelvre.²⁴ A mű két könyvből áll. A két könyvet bővítette a mű fordítója Philipposz.²⁵ Az egyes hieroglifák magyarázatakor alkalmazott igék – σημαίνω, τύπω, γράφω, δηλώω, ζωγράφω – Dyer szinonimának tartja az első három igét.²⁶ Az alkalmazásban lehet különbséget észlelni, de következetesség nélkül.

Az ötödik században nem volt szükséges feltételezni, hogy egyiptomi papként kellett a hieroglif írás tudását elsajátítani. Ennek ellenére alapvető fogalmakat elég jól magyarázott. Ezért azt gondoljuk, hogy ebben a tudományban megvolt egy bizonyos alapja. A megközelítési módszere szemiotikának nevezhető, amennyiben megkérdezte és meg is magyarázta a hieroglif jelek értelmét. Mint Kelemen ő is szimbolikusnak tartotta a hieroglif írást, és ez a vélemény a 18. század végéig meggátolta a tudományt a hieroglif írás sikeres megfejtésében.

Egy példával mutatom be Horapollon módszereit vagy inkább következetlenségeit. Az összeállítás a Kr. u. 2. században még élőnek tartott onomasztika irodalom felépítését nem tükrözi, holott ez kézenfekvő lett volna. Az onomasztikon viszont az istennel kezdődik és folytatódik a hierarchiát lefelé követve a királlyal, a fő méltóságokkal stb. Horapollo a 70 „hieroglifa” összeállítását az időhöz kötődő fogalmakkal kezdte, amelynek felépítése valamiféle hierarchiát mutat, de hamar más tételekhez tért át. Sokszor megvetették Horapollont, mert össze nem illeszthető adatot rakott egymás mellé, így Hornung élesen vitatta Horapollon állításait.²⁷

Az első címszó az örökkévalóság ábrázolása. „Az örökkévalóságot ábrázolva napot és holdat rajzolnak”, írja Horapollon és folytatja, „mert az örökkévalóság a lényegük”. A napot és a holdat azonban külön-külön kezelik az egyiptomi szövegekben, ahogyan a nap és az éjszaka között éles különbséget tettek, amennyiben a nap az élet területe, az éjszaka azonban a halál területe.²⁸ Az örökkévalóságot írva, „egy kígyót rajzolnak, amelynek farka le van takarva a test maradéka által, és amelyet ureusnak neveznek az egyiptomiak, görögül királyinak.”²⁹ Mindebből

²³ A szöveghez l. Sbordone 1940, 1: ἡ ἐξηγήσασκε μὲν αὐτὸς Αἰγυπτία, ami a szöveg egyik szerkesztőjének világos hozzáadása.

²⁴ A szöveg úgy szól: μετέφρασε δὲ Φίλιππος εἰς τὴν Ἑλλάδα διάλεκτον. A μετέφραζω ige, bár a szótár a „lefordít” jelentést is adja meg, a „szabadon lefordít” inkább kézenfekvő, mint a μετέφρασις főnév bizonyítja.

²⁵ Cory 1840, X.

²⁶ Dyer 1824, XXVI harmadik lábjegyzet.

²⁷ Hornung 2005, 19-20.

²⁸ Vö. az Aton himnusszal Kákosy – Molnár fordításában 2010: „Hogyha lehullasz az ég nyugati horizontján, / éjbe sötétül a föld, a halál bús állapotába.”

²⁹ A görög szövege, Sbordone 1940, 2: –φιν ζωγραφουσιν ἔχοντα τὴν οὐρὰν ὑπὸ τὸ λοιπὸν σώμα κρυπτομένην ὄν καλοῦσιν Αἰγύπτιοι οὐραῖον ὃ ἐστὶν ἑλληνιστὶ βασιλίσκον. A kígyó leírása nem egyezik az egyiptomi elnevezésével: *sd m r3*, azaz fark a szájban, amely viszont a görög

arra lehet következtetni, hogy mivel a „farka le van takarva a test maradéka által” sugallja az egyiptomi eredetét, bár azt sem tökéletesen, az előző és a következő rész inkább későbbi magyarázatok. Ebben a részben csak a toldalék nélküli tőmondatban ismerhetjük fel, ami a késő antikvitásban élő művelt ember tudásában rögzült a hieroglifáról. Dyer³⁰ joggal azt állítja, hogy σῆμα, τύπος és γράμμα a késő antik görögök számára az egyiptomi írás szempontjából azonos jelentésűek. Az egyiptomiak a *nḥḥ* és a *d.t* szóval az örökkévalóságot szokták leírni. A *nḥḥ* a ciklikus örökkévalóság, a mozgó idő, a *d.t* a nyugvó örökkévalóság, az örök maradó tér. Ezek γράμματα, írásjelekkel rögzített szavak. Az uroboros ellenkezőleg σῆμα, az örökkévalóság jelzője. Az uroborost a reneszánsz és a barokk korban felvették az emblémák közé, ismervén az ábra szimbolikus értékét.³¹

Hornung arra utal, hogy az egyiptomiak a hieroglifa írásjellege mellett a szimbolikus jellegét ismerték. A hieroglifát ábraként, akár csak az ábrát, élőnek tekintették.³² A múlt század második felében ezen a területen nagy lépést tettek előre, mindenek előtt Jan Assmann, aki az isten lelke leszállását (descensio) összefüggésbe hozta a sok istenképpel.³³ A denderai Hathor templomban, amely a ptolemaioszi korból való, Ozirisz és isteni társai szállnak le és lépnek a képekbe. Ezek a képek a földalatti, sötét kriptában el vannak helyezve.³⁴ Ennek elméleti alapját a memphiszi teológiában írták le, ahol Ptah, a memphiszi főisten mindenféle isteneknek szánt formát alkot, amelyekbe az istenek léphetnek be.³⁵ A kutatás eleinte ősinek tartotta a szöveget,³⁶ manapság a Középbirodalomtól, azaz a második millenniumtól a 25. dinasztiaig,³⁷ azaz az első millennium derekáiig datálják. Siegfried Morenz pontosan ezt a helyet a 25. dinasztiai betoldásnak tekintette.³⁸ Ezt a módszert fogadom egyetlen megoldásnak.

οὐροβόρος felel meg, l. Kákosy 1986, 886-887, Ugyanaz az ureusra vonatkozik, holott az uroboros a mágikus irodalomban ismert.

³⁰ L. fenn 26. lábjegyzetet.

³¹ L. Henkel – Schöne 1996, 654. Hasáb, Ripa 1997, 181. A farkát feje alá visszakanyarító kígyó szerepel Horapollonál, a farkába harapó kígyó az egyiptomi anyagban található, vö. a 29. lábjegyzettel. A hieroglifa szimbolikus tartalmához, vö. Hornung 2005, 22.

³² A művészet és írás összefonódásához, l. Baines 1983a; az elő ábrákhoz, ld. Luft 2000.

³³ A *b3* teológiához ld. Assmann 1991, 50–54; a *b3* lélekhez l. Assmann 2001, 120 – 131.

³⁴ A denderai templom szöveg fordításához l. Assmann 1991, 52.

³⁵ Shabaka kő 60. sor; a műemlék összefoglaló feldolgozásához l. Van den Dungen www.maati.sofiatopia.org/egyptbiblio.htm, meglátogatott 2010-08-23.

³⁶ Erman 1911; Sethe 1928; Junker 1939, Frankfurt 1978, 24; Grimal 1988, 57

³⁷ Junge 1973, 203, a 25. dinasztiaát javasolta, de ez csak a meglévő szövegre vonatkozhat.

³⁸ Morenz 1964, 35; a szöveghez való azonos megközelítést Van den Dungen és a British Museum egyiptológusai tanúsítják.

Assmann az Ani intelmében előforduló isten és kép dichotómiáját e folyamat kezdőpontjának tartotta,³⁹ de ehhez tartozik még az a felfogás is, hogy a késő Középbirodalomtól a király az isten élő képe.⁴⁰ Ennek világos kifejezése Tutankhamun, a legismertebb egyiptomi királynév, amelynek fordítása „Amun élő képe”. A lényeg az, hogy az isten és a király a külsejükben a művészeti ügyességtől függően egyeznek, ami szoros kapcsolatról, akár fiziognómiai azonosságról tanúskodik.⁴¹ (82. o. 1-2. ábra)

Tutankhamun neve megerősíti ezt a gondolatot, hogy az egyiptomiak a képet élőnek tekintették. Az ember halála után a test (múmia) esetében a szájnýtás szertartásával rituálisan kellett az élet funkcióit visszaadni a halottnak. A szertartást egyéb képeken, a domborműveken a hieroglifikák kivételével is végezték, ami arról tanúskodik, hogy minden kép élőnek tekinthető. Akár az isten, akár a szertartást végző pap a halottnak a személyazonosságát adja vissza vagy megváltoztatja. A pogány egyiptomi vallás megszűnése után az élő kép eszme a kopt szerzeteseket még arra buzdította, hogy a képet kivéssel és a keresztet ráfestésével tegyék ártalmatlanná.

Az isten lelke belép egy alakba, amint Hórusz a királlyal egyesül.⁴² A Shabaka kövön a teljes isten belép a memphiszi Ptah isten alkotta alakokba. A Késő korban különbséget tettek az isten és *b3* lelke között, mert az istent a késő Ramesszida korban láthatatlannak,⁴³ sőt a Ptolemaiosz korban holtak tartották az egyiptomiak.⁴⁴ E kor felfogása szerint az isten az istenített élőlényhez hasonlít, aki halála után *b3*-ként továbbél.⁴⁵ Az isten, a király, az ember az élőlény kategóriához tartoztak, így az isten késő korbéli értékelése a megváltozott nézet következetes kifejezése.

Az egy alakkal való egyesülés nem zárja ki, hogy több más alakban is megjelenhet az isten, mert ő sokalakú és soknevű. A sólyom isten, általában a Hórusz néven ismert, Felső-Egyiptomban azonban a Hemen néven jelenhet meg,⁴⁶ (82. o. 3. ábra) Alsó-Egyiptomban Szopdu, a kelet uraként ismert – csak hogy két manap-

³⁹ Assmann 1991, 55.

⁴⁰ Morenz 1964, 37; Ockinga 1984, 7; Luft 2006, 45.

⁴¹ Hornung 1964; Silverman 1978, 126; Ockinga 1984, 23; Luxor 1979, 203. szám (Luxor J. 67).

⁴² Shabaka kő 59. – 61. sor úgy szól: (Ptah) az istenek alkotta, a városokat alapította, a tartományokat elrendezte, az isteneket szentélyükbe helyezte, áldozatait megszabta, szentélyüket elrendezte, testeiket kívánságuk szerint alkotta; aztán az istenek mindenféle fából, mindenféle kőből, mindenféle agyagból, mindenféleből, ami rajta nő, amelyben létre keltek.

⁴³ Assmann 1983, 253. sz. szöveg.

⁴⁴ Žabkar 1968, 47.

⁴⁵ Assmann 1991, 52.

⁴⁶ Paris, Louvre, Antiquités égyptiennes; különleges a sólyom isten Hemen és Taharka király azonos magassága. Az isten aranylemezből, az alapzat ezüstlemezből, a király bronzból való, amely a hierarchiára utal.

ság jobban ismert istenséget említsek. A sokalakúság és a soknevűség a királyt is jellemzi, mint élő istent, aki közvetíti a mennyei és a földi szféra között.⁴⁷

A királyt bizonyos szabályok szerint ábrázolták. A király kettős koronát visel, korábban inkább a domborműre korlátozva, vagy ha a királyt kétszer ábrázolják szoborként, akkor csak egy-egy koronát visel. A kettőzés a két ország feletti uralommal függ össze. A király Hórusz isten, amely az ábrázolásából ugyanúgy kiderül, mint a megnevezéséből. Hórusz isten viszont sólyomalakú. Az egyiptomi művészek ezt a nehéz ábrázolási feladatot mesterien oldották meg. A síkművészeti ábrákhoz mindig a szemiotika megnevezte jelzőt tették oda (82. o. 4. ábra). A király egyértelműen Hórusz isten, aki a palota homlokzatán ül, és amelyben a beírt *Dn* név ezt a királyt a más nevet viselő Hórusz-királyoktól megkülönbözteti. *Dn* király az első dinasztiaiban, a legendás „birodalom egyesítése” utáni korszakban uralkodott. De nem csak a királyt nevezik meg, hanem a király által lesújtott ellenségnek a helyét jelölik meg *Jkn*-ként, amely Keletre, akár a keleti sivatagra, akár a Közel-Keletre vonatkozhat.⁴⁸ A királyt az állványon álló sakál, a felső-egyiptomi istenség kíséri. A fejkendő különbözik a későbbi általában viselt *nms* fejkendőtől. Egyértelmű a helyszín megjelölése a hegyi sivatagi területként.

Az első dinasztia egyik legszebb sír sztéléje a *Dewen* királyé, amely a Louvre egyik büszkesége. A király ábrázolása elmaradhat, mert – mint már említettem – a kép él, így Barta az írásban megnevezett király jelenlétét be tudta bizonyítani.⁴⁹ A sólyom, azaz Hórusz jelölként ül a palota homlokzatán, míg az egyetlen írásjel jelölként specifikálja a Hórusz királyt. Ezt a sztélét az abüdoszi föld alatti sír dombján állították fel, és ezzel a király jelenlétét biztosították az egyiptomiak. A madár és a király amalgámoznak, azaz egybe olvadnak.

A múlt század elején talált hierakonpoliszi leletekhez tartozik a sólyom isten kultusz képe.⁵⁰ (82. o. 5. ábra) Oldalnézete a kultikus kép szóhoz kapcsolt meghatározó jelnek felel meg, amint más hieroglif jelek is onnan származnak. Az aranyfej alapzatával együtt a kairói múzeumba került, és szét lett választva a különböző anyag miatt. Az elmúlt évtizedben újra ráleltek az alapzatára a kairói múzeum pincéjében. De vajon a hierakonpoliszi sólyom isten milyen módon viszonyul a királyhoz?

⁴⁷ Vö. Luft 2007.

⁴⁸ London, British Museum, Department of Egyptian Antiquities, 55586. számú elefántcsont táblácska; a helynév a Hannig közölte *Jkn* afrikai hellyel azonosítható, l. Hannig 1995, 1314.

⁴⁹ Barta 1974, 51 – 54; Ockinga 1984, 4, 13. lábjegyzetben nem fogadja el, hogy *twtw* 'képmás stb.' mutató névmás nélkül írásra vonatkozhat.

⁵⁰ Cairo Museum. Az összetalált művet a múzeumi pincében rendezett kiállításán megtekinthető. A kevés kultusz kép egyik remeke.

A viszonyt egy további hierakonpoliszi lelet világítja meg. A dísz fésűt *Wadj* király ajándékozta a hierakonpoliszi templomnak, ahol bekerült a kincstárba.⁵¹ (83. o. 6. ábra) A képmézőt két szárny osztja egy felső és egy alsó részre. Később a két szárny a középén lévő napkoronggal lett az égbolt jelképe. A korai tárgyon napkorongot hiába kerestek, és azt állították a hiányosság alapján, hogy a két szárny nem lehet az égbolt. Az ég ura viszont Hórusz, a Távoli, aki szemével éjjel nappal megvilágítja a földet. Ő viszont sólyomként megjelenik egy bárkában, mint később Ré, a napisten korongként. Az alsó részben a király Hóruszként jelenik meg az egyiptomi isten sokalakúságának megfelelően. A kép az egyiptomi, nem a keresztény szemszögből olvasandó, mert a keresztény fejedelem az egyiptomi királlyal szemben csak „Isten kegyelméből” uralkodó, és ez az álláspont meggátolja a helyes olvasatot.

A piramisok korában a király egyre jobban az egyiptomi gondolkodás közép-pontjába került, mint élő, látható isten, aki rendezi a világ dolgait. Akkor az egyiptomiak a király és a Hórusz isten közötti viszonyt úgy fejezték ki, hogy a szobrászatban a sólymot a király vállára, feje mögé helyezték. (84. o. 7. ábra) Oldalról csak a sólyom és az ember alakú király látható, előlről a sólyom teljesen eltűnik. A sólyom szárnyaival a király fejét körülveszi, és ezzel a gesztussal saját magává teszi a királyt. A $H^c = f - r^c$, azaz „(A király) megjelenése Ré” király ülőszobra látható,⁵² amely több azonos szoborral együtt a király piramisának völgyi templomából származik. A király a *nms* fejkendő megismerhető, amely a negyedik dinasztiaiban két végében a vállról a mellkasára esik. Ezzel a két országot jelezték. Az ötödik dinasztiaiban $R^c - nfr = f$ király csupán a tisztviselői parókat viseli, de a sólyom és a lelőhely királynak jelölik a látszólagos embert.⁵³ (84. o. 8. ábra) A sólyom még kevésbé látható a frontális nézetben, annyira lecsúszott a király koponyája mögé.

A jelölő és a jelölt játékos keveréke kítűnő példája II. Ramesszu király szobra.⁵⁴ (85. o. 9. ábra) II. Ramesszu, akit Nagy Ramesszunak hívtak, isteni státuszát minden szinten hangsúlyozni szokta. Óriási szobrai aláhúzták igényét, köztük a rébuszként felépített szobra, amely hieroglifákkal és szobrokkal nevét körülírja, és az előbb bemutatott óbirodalmi mintát követi. A sólyom a ramesszida szoborban a magasságával a királyt túlhaladja, míg az isten előtt lévő szoborrészek a király nevét, a jelöltet adják ki, de külön-külön jelölők is. A kimagasló Hórusz sólyom a király, az isten, de a napisten is Reharakhtiként, azaz 'Ré a horizonti Hóruszként', ami két jelentéssel bír: egyfelől Ré isten, a király atyja lép elének, másfelől Hórusz az élő istenkirály. Oltalmába veszi az előtte ülő királyi gyereket, amint az Óbirodalomban a sólyom szárnyaival oltalmába vette a királyt. A gyerek a királyi ureus diadémot,

⁵¹ Kairó, Egyiptomi Múzeum JE 47176.

⁵² Saleh – Sourouzian 1986, 31. sz. CG 14.

⁵³ Saleh – Sourouzian 1986, 38. sz. JE 98171.

⁵⁴ Saleh – Sourouzian 1986, 203. sz. JE 64735.

a napkorongot viseli és bal kezével tartja a felső egyiptomi címernövényt és a király írásjelét. A szobor minden részének olvasata is van: a sólyom a királyi cím, az előtte ülő gyerek a *msj* igének felel meg, a fején látható napkorong Ré istennek a kézzel fogott hieroglifa olvasata *sw*, az eredmény $R^c - ms - sw$ „Re az ő teremője”. A napkorongos gyerek olvasata $s3 R^c$, azaz Ré fia lehet, ami a másik fontos király-isten viszonyt kiemeli.

Az Újbirodalomban az istenek és a király közötti viszony differenciálódott. Egyfelől olyan istenek, mint a teremtő isten Atum lettek a két ország urai, beleértve a napistent és a Hórusz istent is. (85. o. 10. ábra) Őket illeti a dupla korona, és a király velük függő viszonyba került, ahogyan ez a király egyik legfontosabb címéből kiderül, tudniillik a Ré fia címéből, amely a negyedik dinasztia óta címként kimutatható. A tizenharmadik dinasztiabeli Haremhab király, aki szintén ezt a címet viseli, az isten előtt térdelve áldozatot mutat be teremőjének. Az áldozat bemutatása az isteni szférához tartozik, amelybe a királyon kívül élve senki egyiptomi nem léphetett be. Az isteni világ a földi társadalom felépítésének a tükrözése, ahogyan ezt Durkheim, a nagy francia vallásszociológus megállapította.⁵⁵

Az istenek oltalmukba veszik a királyt az Újbirodalomban, mint Amun-Re, Karnak ura Haremhab királyt a saját fiaként mutatja a világnak, mivel ő is Re. (86. o. 11. ábra) Ekkor a király minden királyi jelvényvel jelenik meg, hisz ő a két ország ura. A gebeleini krokodilisten Szobek III. Amenhotep királyt inkább oltalmába veszi, amennyiben bal karjával átöleli. Az isten nem mutatja be a királyt olyan módon, (86. o. 12. ábra) ahogyan Amun-Re képben itt, írásban Hatsepszut királynő deir-el-bahari halotti templomában teszi meg.⁵⁶ Az isteni gesztus – akár a bemutatás, akár az oltalomba vétel – azt az igényt fejezi ki, hogy a király tőlük is függ, de egy isten, mint a krokodil isten, Szobek az emelt státust csak akkor éri el, amikor Rével, a napistennel szinkretista viszonyba lép, mert Ré istent a király apjának tekintik.

II. Ramesszu király rebus szobrához tartozó sólyom magasabb a királyi névnél, de maga a király az, aki saját nevét átszárnyalja. Az első dinasztiai sír sztélén a sólyom ugyanúgy aránylag nagyobb a palota homlokzathoz képest. A 30. dinasztiában a mennyei sólyom király oltalmába veszi a földi királyt; a hatalmas isten, Egyiptom valódi ura felmagaslik a törpe király felett, aki őt helyettesíti a földön. A gondolat, hogy a király az isten képmása a földön, (87. o. 13. ábra) a tizenharmadik dinasztiáig visszamenőleg nyomon követhető. Hornung joggal utal arra ,

⁵⁵ Durkheim 1912, 206: ...azaz a gondolkodás lényeges kategóriáinak kell, hogy legyenek a szociális tényezőknek következményeik vagy nem belátni, hol lehetne a kellő modelt találni, hanem a kollektív élet szinpadján.

⁵⁶ Urk IV 283; Amun-Re beszéde Hatsepszut királynőről (részlet): „Ő legyen Felső és Alsó Egyiptom királya ebben az országban, aki örök trónomon jelent meg annak az uraként, amit a nap köröz meg.”

hogy a gondolat alapját már a negyedik dinasztiában lerakták, amikor Sznofru király valószínűleg felvette a Re fia címet.⁵⁷ A királynak az istenhez való közvetlen kapcsolata megmaradt az egyiptomi történelem végéig, de az egyiptomiak a Re nélkül uralkodó Hükszosz királyokat megvetették.⁵⁸

A protodinasztikus paletták a király sokalakúságát szemléltetik. A Louvre-i palettán az anonim király bikaként,⁵⁹ oroszlánként és valószínűleg kócsagként végzi az isteni feladatot, amelyet *Dewen* király is végez a kis plaketten, lesújtván a megsemmisítendő ellenségre. (88. o. 14-15. ábra) A király három alakban jelenik meg, de elképzelhető, hogy személyként a letört paletta közepén jelent meg a Narmer paletta mintája alapján. A másik oldalán a király-bikát kísérik állványokon álló különböző istenségek, az ő szövetségesei, akik a megköttözött ellenségeket a király-bika elé viszik. Egészen lenn az ellenséget emberi kar viszi a király elé.

A harcmező palettán a király oroszlánként végzi munkáját; keselyűk és talán sólymok segítenek neki az ellenség elpusztításakor. (89. o. 16. ábra) A király a történeti időkben szfinxként az oroszlán alakját tartotta meg. Ezt a képet a napistennel azonosították az Újbirodalomban, a Középbírodalomban az állat félelmetességét emelték ki.⁶⁰ Így a király dühös lett, mint a felső-egyiptomi párdúc – az akkor valószínűleg még vadon előforduló vadállat.⁶¹ A buzogányfejen Skorpió király emberi alakjában csatornákat nyit, amelyek a településeket a Nílussal kötik össze, mert a legfontosabb szállítási eszköz a hajó volt. Az árvíz viszont nagyon gátolta a szabad mozgást a Nílus áradás idejében. Akkor is istenségek jelennek meg a kíséretében, akik ebben a munkában szintén a királynak segítenek, de ez a munka az ország rendezését szolgálja.

A Narmer palettán az említett királyi állatformák közül kettő jelenik meg: a sólyom⁶² és a bika. (90. o. 17-18. ábra) Sólyomként a meghódított ország részt viszi az ember alakú király elé, mint később Amun-Ré. Bikaként az ellenállók menedékeit rombolja szét.⁶³ Ugyanazon az oldalon két párducfejú szörnyeteget „idomít” két

⁵⁷ Hornung 1964, 149.

⁵⁸ Morenz 1964, 28.

⁵⁹ A 18. dinasztiában a bika még a királyi epitetonként jelenik meg vallási összefüggésben pl. III. Thutmoszisz Hórusz neve „Erős bika, megjelent Thébában” a király obeliszkoszain, Urk IV 584 [7] (Lateran), Urk IV 586 [11] (Konstantinápoly), Urk IV 590 [12] (London), Urk IV 592 [13] (New York), de a második és harmadik névsorban is, Urk IV 599 [16].

⁶⁰ III. Amenemhat szfinxe, Tanis 1863-ban, CG 394; ellentétben II. Amenemhat szelíd szfinxe, gránit, 183 cm, Párizs A 23; mindketten a Középbírodalomból

⁶¹ Störk 1980, 1006, valószínűnek tartja, hogy a párdúc a történeti Egyiptomban előfordult, mivel a 19. században még párducokról beszámolnak.

⁶² Horapollo I/6 kiemeli a sólyom agresszivitását.

⁶³ Ripa 1997, 217, említi a bikát az elefánt mellett az erő jelképeként, de nem utal ábrázolására, hanem csak a szarvai jelennek meg egy „erőteljes testalkatú asszony” fején.

szakállas ember. Westendorf afrikai antropológiai párhuzamokra támasztgatva a párducot az ősi égi istenséggel azonosította.⁶⁴ Az ikonok elrendezése arról tanúskodik, hogy a kulturális normákat már megfogalmazták. A király az isten, aki rendezett ország felett uralkodik; a szomszédos területeket le kell igázni; míg az ott élő emberek kaotikus körülmények között isten nélkül léteznek, az egyiptomiak élvezik az istenkirály által bevezetett és ellenőrzött isteni rendet.

A palettát a hierakonpoliszi templom „kincstárában” találták meg sok más fogadalmi tárggyal együtt. Narmer király az az uralkodó, akivel leginkább a „birodalom” egyesítését kapcsolja össze a kutatás. A paletta történeti dokumentum mitikus köntösben, amely az egyszeri eseményt a vallási szférába ülteti át. A király több alakban lép elénk, minden a korabeli ember számára értelmes jelölővel visszaadva. A városi isten, a sólyom a királlyal azonos; az azonosítás nem amalgamizálás abban az értelemben, hogy az egyik rész a másikban felolvadt, hanem a Hórusz király a Hórusz isten mellett önálló istenségként maradt meg (identifikáció).⁶⁵ Ez a megállapítás akkor is érvényes, amikor a 18. dinasztia idejében a király a sólyom tollas köpenyét viseli.

Az egyiptomiak, az ikont (jelölőt) látván, annak üzenetét megértették. Mivel csak egy ember alakú király képzelhető el, az Isten király csak állatokban jelenhetett meg, amelyek az isteni gyorsasághoz és erőhöz kötődnek. Írásjelek, amelyekkel magyarázó szavakat rögzítettek, először a király emberi kíséreinél fordulnak elő. A piramisokban az ötödik dinasztia végén megjelenő vallási szövegekkel ellenkezően a korábbi ikonokat csupán írásjelekkel rögzítették, és az ikonokat szükség esetén meghatározó jelekké tették.⁶⁶ Ikonok egyedül és az írásba beágyazva fordulnak elő, így a római kor tudósa joggal tartotta értelemmel ellátott szimbólumoknak a hieroglifákat, csak hogy a kiválasztott 168 jel nem elegendő ahhoz, hogy a megállapítás a körülbelül 6000 jelre érvényes legyen. Horapollon az írásrendszerbe való belátása csekélynek bizonyult.

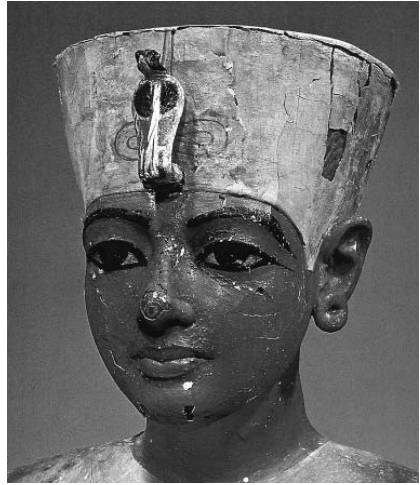
⁶⁴ Westendorf 1966.

⁶⁵ A szinkretizmushoz, I. Rudolph 1979, 207 – 212.

⁶⁶ Az írásjelekhez és az ikonokhoz vö. Hornung 2005, 24 – 25.



1. A karnaki Amun Tutankhamun arcával



2. Kairó Tutankhamun festett fa – Silverman



3. Taharka király Hemen istennek áldozatot mutat be



4. Dewen király lesújt a keleti emberre



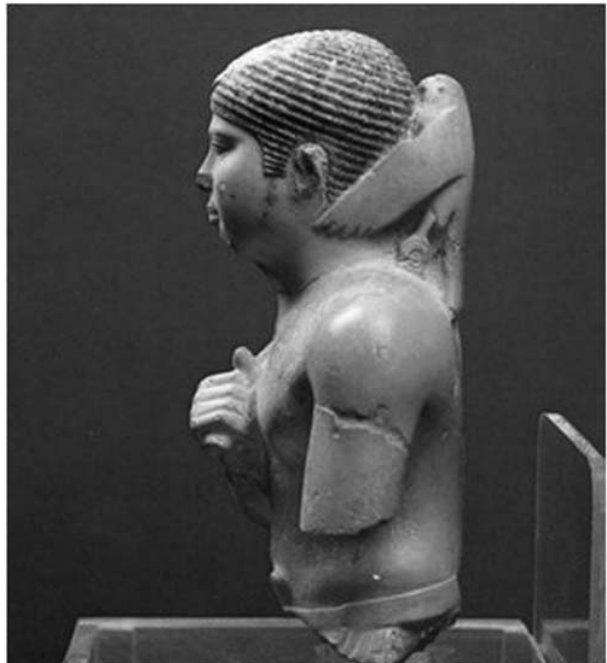
5. Hierakonpoliszi sólyombüsztt



6. Wadj király fésűje



7. Khefren király



8. Renefre király

9. Ramses II cryptic name



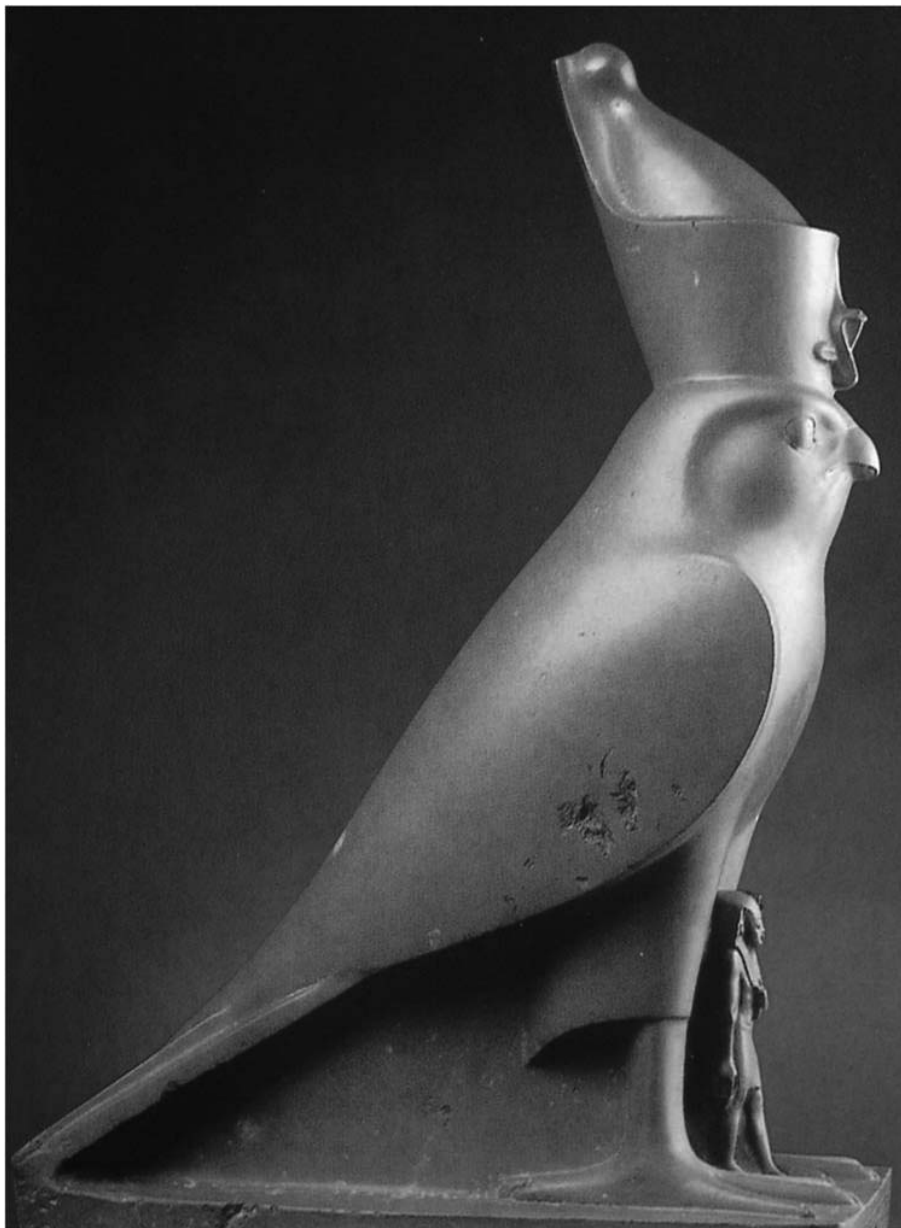
10. Haremhab király
Atum isten előtt



11. Amun-Re Haremhab királyt mutatja a népnek



12. A krokodilisten Szobek
III. Amenhotep királyt oltalmába veszi



13. Hórusz II. Nektanebosz mutatja be



14. A király bikaként
letapossa ellenségét



15. A király bikaként
letapossa ellenségét



16. A király az ellenséget tépi szét



17. Narmer király emberként
lesújt az ellenségre



18. A diadalmos király a lefejezett
ellenséggel szemben

Használt irodalom

Assmann–Bommas 2002

Assmann, J.–Bommas, M. (eds.): *Ägyptische Mysterien?*, München 2002.

Assmann 1983

Assmann, J.: *Sonnenhymnen in den thebanischen Gräbern (Theben 1)*, Mainz 1983.

Assmann 1991

Assmann, J.: *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart: Kohlhammer 1991.

Assmann 2001

Assmann, J.: *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München 2001.

Baines 1983a

Baines, J.: *Communication and Display: the Integration of Early Egyptian Art and Writing*, *Antiquity* 63 (1983) 471–482.

Baines 1983b

Baines, J.: *Literacy and Ancient Egyptian Society*, *Man (n.s.)* 18 (1983) 572–599.

- Barta 1974
 Barta, W.: Der Terminus transliteration font auf den Grenzstelen Sesostris' III. in Nubien, Festschrift Ägyptisches Museum zu Berlin, Berlin 1974, 51–54.
- Barthes 1968
 Barthes, R.: Elements of Semiology, 1968, <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/barthes.htm>.
- Breasted 1901
 Breasted, J. H.: The Philosophy of a Memphite Priest, Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde XX (1901) 39–54.
- Breasted 1972
 Breasted, J. H.: Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, Pennsylvania University Press 1972.
- Cory 1840
 Cory, A. T.: The Hieroglyphics of Horapollo Nilous, London 1840.
- De Saussure 1966
 De Saussure, F.: Course in general linguistics, 1966.
- DM 2000
 Demotisches Namenbuch, Wiesbaden 2000.
- Durkheim 1912
 Durkheim, É., Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, Paris 1912.
- Dyer 1824
 Dyer, G.: The Privileges of the University of Cambridge together with Additional Observations on its History, Antiquities, Literature, and Biography, vol. II, London 1824.
- Erman 1911
 Erman, A.: Ein Denkmal memphitischer Theologie, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911.
- Fakhry 1950
 Fakhry, A.: The Oasis of Siwa. Its Customs, History and Monuments, Cairo 1950.
- Fischer 1989
 Fischer, H. G.: The Origin of Egyptian Hieroglyphs, in W. Senner (ed.): The Origins of Writing, Lincoln 1989, 59–76.
- Frankfort 1979
 Frankfort, H.: Kingship and the Gods, University of Chicago Press 1979, chapter 2.
- Gardiner 1957
 Gardiner, A. H.: Egyptian Grammar, Oxford 1957: Sign-list.
- Goldwasser 1995
 Goldwasser, O.: From Icon to Metapher. Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs (OBO 142), Fribourg és Göttingen 1995.
- Goldwasser 2001
 Goldwasser, O.: Hieroglyphs, The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, vol. 3, Oxford University Press 2001, 198–204.
- Grimal 1988
 Grimal, N.: Histoire de l'Égypte ancienne, Paris 1988.
- Hannig 1995
 Hannig, R.: Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800–950 v. Chr.) (Kulturgeschichte der antiken Welt 64), Mainz 1995.

- Henkel–Schöne 1996
 Henkel, A.–Schöne, A. (eds.): *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Stuttgart–Weimar 1996.
- Hornung 1964
 Hornung, E.: Der Mensch als «Bild Gottes» in Ägypten, in O. Loretz (ed.): *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, München 1964, 123–156.
- Hornung 2005
 Hornung, E.: *Der Geist der Pharaonenzeit*, Düsseldorf 2005.
- James 2003
 James, P.: *Naukratis Revisited*, *Hyperboreus: Studia Classica* 9:2 (2003) 235–264.
- Junge 1973
 Junge, F.: Zur Fehlдатierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie oder der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistesgeschichte der Spätzeit, *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts Kairo* 29 (1973) 195–204.
- Junker 1939
 Junker, H.: *Die Götterlehre von Memphis (Shabaka-Inschrift)*, *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, Berlin 1939.
- Kahl 1994
 Kahl, J.: *Das System der ägyptischen Hieroglyphenschrift in der 0.–3. Dynastie (GOF IV/29)*, Wiesbaden 1994.
- Kákósy–Molnár 2010
 Kákósy, L.–Molnár, I.: *Aton himnusz fordítása*: www.lazadas.com/www.tar.hu/lazadas/ehnaton.htm.
- Kákósy 1986
 Kákósy, L.: *Uroboros*, *Lexikon der Ägyptologie*, VI. kötet, Wiesbaden 1986, 887–893.
- Luft 2000
 Luft, U.: „... statuas dicis ...” *NHC VI* 69 (28). Anmerkungen zum Bildgedanken im hellenistischen Ägypten, *Acta Ant.Hung. (Fs.Zs.Ritoók)* 40 (2000) 283–310.
- Luft 2006
 Luft, U.: *A király, mint közvetítő isten*, *Vallástudományi Szemle* 2006/2, 39–49.
- Lukianosz 1974
 Lukianosz összes művei, II, Budapest 1974.
- Luxor 1979
The Luxor Museum of Ancient Egyptian Art–Catalogue, Cairo 1979.
- Morenz 1964
 Morenz, S.: *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten*, *Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 109/2, Berlin 1964.
- Morenz 1968
 Morenz, S.: *Die Begegnung Europas mit Ägypten (SbLeipzig 113/5)*, Berlin 1968.
- Morenz 2002
 Morenz, L. D.: *Schrift-Mysterium*, in Assmann, J.–Bommas, M. (eds.): *Ägyptische Mysterien?*, München 2002, 77–94.
- Ockinga 1984
 Ockinga, B.: *Die Gottebenbildlichkeit im alten Ägypten und im Alten Testament (Ägypten und Altes Testament 7)*, Wiesbaden 1984.
- Otto 1938
 Otto, E.: *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten (UGAÄ 13)*, Leipzig 1938.

- PN I 1935
 Ranke, H.: Die ägyptischen Personennamen, Bd. I, Glückstadt 1935.
- Ripa 1997
 Ripa, C.: Iconologia, ford. T. Sajó, Budapest 1997.
- Rudolph 1979
 Rudolph, K.: Synkretismus–vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff, *Humanitas religiosa*. Festschrift für Haralds Biezais zu seinem 70. Geburtstag, dargebracht von Freunden und Kollegen, Stockholm 1979, 194–212.
- Saleh–Sourouzian 1986
 Saleh, M.–Souzourian, H.: Die Hauptwerke im Ägyptischen Museum Kairo, Mainz 1978.
- Sbordone 1940
 Sbordone, F.: *Hori Apollinis Hieroglyphica*, Napoli 1940.
- Schenkel 1976
 Schenkel, W.: The Structure of Hieroglyphic Script, *Royal Anthropological News* August 1976, no. 15, 4–7.
- Seiler 2010-05-17
 Seiler, R. M.: *Semiology // Semiotics*, <http://people.ucalgary.ca/~rseiler>.
- Sethe 1928
 Sethe, K.: Das 'Denkmal memphitischer Theologie', der Schabakostein des Britischen Museums (*Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens* 10/1), Leipzig 1928.
- Silverman 1978
 Silverman, D.: *Masterpieces of Tutankhamun*, New York 1978.
- Störk 1980
 Störk, L.: Leopard, *Lexikon der Ägyptologie*, 3. kötet, Wiesbaden 1980, 1006–1007.
- Van den Dungen 2010
 Van den Dungen, J.: www.maat.sofiatopia.org/egyptbiblio.htm, meglátogatott 2010-08-23.
- Van der Horst 1987
 Van der Horst, P. W.: *Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, Leiden 1987.
- Vercoutter 1975
 Vercoutter, J.: Apis, *Lexikon der Ägyptologie*, 1. kötet, Wiesbaden 1975, 338–350.
- Vivian 2000
 Vivian, C.: *The Western Desert of Egypt. An explorer handbook*, American University of Cairo Press 2000.
- Westendorf 1966
 Westendorf, W.: *Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufes auf der abschüssigen Himmelsbahn (MÄS 10)*, Berlin 1966.
- Wiedemann 1890
 Wiedemann, A.: *Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen*, Leipzig 1890.
- Žabkar 1968
 Žabkar, L. V.: *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts (Studies in Ancient Oriental Civilization 34)*, Chicago 1968.

AZ IDŐ CÉLJA

A 12-es szent és jelképes számról

MÓSER ZOLTÁN

„Az idő a kettő, a három és a négy bonyolult kombinációja, s ezért mértéke csak a hat és a tizenkettő lehet.” (Hamvas Béla)

Sok évvel ezelőtt egy hétre megkaptam Fettich Nándor kéziratos hagyatékát, amelyből megtudtam, hogy a középkori kis templomaink szentélyének külső falán nem véletlenül látható félkörben 12 vakárkád. Ők a 12 apostolt jelzik, jelképezik. (A középen lévő ablak sem véletlen, mert a 13-ik az, aki a fényhozó! De a 13-as szám, ezt mindenki jól tudja, szerencsétlen szám.)¹ A Vas megyei Domokosfán, ezt Bérczi Szaniszló vette észre, a Szent Márton tiszteletére szentelt román kori templom déli kapuja fölötti, félköríves timpanonban Agnus Dei ábrázolás látható, amelyet 12 félköríves faragás foglalt keretbe. Ez a 12-es ugyanúgy utalhat a 12 apostolra, mint az év 12 hónapjára.

A 12 az évenkénti holdtölték száma, és azért a teljes évi körforgás gondolatát foglalja magában: Salamon 12 prefektusa sorjában biztosította a palota élelmezését egy-egy hónapig (1Kir 4,7-5,5); feltételezhető, hogy Izrael törzseinek 12-es száma kapcsolatban volt az év 12 hónapjában a közös szentélynél teljesített kultikus szolgálattal.² A 12, amennyiben a 12 törzs száma, szintén tökéletes szám, amelyet szimbolikusan alkalmaznak Isten népére. Innen ered jellegzetes használata Jézus 12 apostolára vonatkoztatva, akik az új Izrael 12 törzse felett uralkodnak (Mt 19,28).³

A zsidó népnél József álmában a nap, hold és tizenkét csillag jelképezi Izraelt, feleségét és gyermekeit.⁴

A Napba öltözött asszony szintén tizenkét csillagból álló koronát visel (Jel 12,1). Ugyanez a 12 arany csillag látható az EU zászlóján, de ez véletlenül volt ennyi, bár azáltal, hogy 12 csillag látható a kék mezőben, sokkal többet jelent mint 12 ország számát. Mert itt egy erősen jelképes számról van szó. A tizenkettő a teljesség, az egyetemesség és az összetartozás száma.⁵

¹ A 13 szerencsétlen szám, mióta Krisztus urunk a 12 apostollal együtt volt az utolsó vacsorán.

² Biblikus Teológiai Szótár. Róma, 1973. 1156

³ Biblikus Teológiai Szótár. Róma, 1973. 1158.

⁴ Lükő Gábor: A magyar lélek formái, 1942. 37

⁵ Szimbólumtár (Szerk. Pál József és Újvári Edit) Budapest, 2001. 477.

Christian Fürchtegott Gellertnek (1715-1769) tulajdonított, népies ízű *Nachtwächterlied*ben az éjjeliőr a 12-es óraütéskor azt mondja, hogy ez a szám az idő célja, gondoljunk az örökkévalóságra.⁶ Amit a német költő egyetlen sorban összefoglalt, azt filozófus sem tudná jobban, szebben megfogalmazni. Ugyanakkor az is elmondható, hogy amit 12-es jelképes számról tanulmányokban, lexikonokban olvashatunk, az ott van a magyar népdalban, balladában, legendában, mesében, szokásokban, vagyis a hagyományban. Természetesen az előzmények messzi múltba vezetnek.

*

A *Jelenések könyvében* (Jel 21,9–27) leírt Égi Jeruzsálem formáját, tökéletességét az anyagon túl a számok szimbolikája fejezi ki: a négyzetalakú városnak hossza, magassága és szélessége teljesen egyenlő, tizenkét kapuja van, a kapuk fölött tizenkét angyal, a kapukon Izrael tizenkét törzsének neve, a tizenkét alapkövön a tizenkét apostol neve, a város nagysága tizenkétezer stádium, a falak mértéke száznegyvennégy (12 x 12) könyök, ami „az angyal mértéke is”. A négyes szám a legtökéletesebb szám, a világ teljessége, tökéletessége, harmóniája és szilárdsága fejeződik ki benne, a tizenkettő pedig a világmindenséget jelképező szám, ami az idő három síkjának és a négy égtájnak a szorzatából jön létre.⁷

A 4-es és 12-es együttesére egy példa: a göcsejiek szerint a Föld, vagyis a Világ vízen áll; 4 sarka van és 12 égboltozat van egymás fölött. A hármásra és 12-esre néhány példa: a mordvinoknál a sámánnak 12 segéde van hármass csoportokra osztva, három az áldozati állatot megvevők száma is.⁸

De ezzel kapcsolatban a háromkirályok legendája is felemlíthető. A keresztény hagyományban napkeleti bölcsek, mágusok. Eredetileg a perzsa vallás pajai, később a mezopotámiai csillagászok neve volt. A napkeleti bölcsekről csak Máté evangélista szól (Mt 2, 1-12), számuk, nevük említése, etnikumuk, látogatásuk ideje közelebbi meghatározása nélkül. Órigenész az ajándékok számából (Mt 2, 11) következtet arra, hogy hárman voltak. (Egyes szíriai források tizenkét mágusról tudnak.)⁹

Vagy idézhető a magyar népdal egy strófája: *Haj szeretne, bár elvenne, / Papírból gyolcsot venne./ Aranyláncot tizenkettőt, / Három aranyos fejkendő.*¹⁰

*

⁶ Ti. az óramutató mindig a 12-es szám felé halad, hogy akkor a körbefutást az 1-es újra kezdje ismét a 12-es szám felé. Így figyelmeztet bennünket a 12-es az örökkévalóságra. In Berze Nagy János: 304.

⁷ Jelképtár 1994: 195-196

⁸ Dr Bibó István: A számok jelentése és a gondolkodás alapformái. Dick Manó, Bp., 1917: 12

⁹ Szimbólumtár 2001: 198

¹⁰ In Népzenei Antológia I. (hanglemez): III. B. 3

Az Olimpuszon 12 főisten lakott, Odüsszeuszt tengeri vándorlásában 12 tengerész kísérte. Ovidius Római naptárában olvashatunk a Lupercalia ünnepről, amely bajelhárító tartalma lassan a pásztorok termékenység- és tisztítóünnepévé vált, és amelyet a Lupercusok tizenkét tagú testülete irányításával ünnepeltek.¹¹

Az Artúr-mondakörben¹² is ott a szimbolikus 12-es szám. Ebben a kelta eredetű verses, illetve prózai ciklusban, amely a nyugat-európai irodalmakban terjedt el, a kerekasztal lovagjainak száma éppúgy tizenkettő, mint a magyar rabénekekben az urak száma, akik hosszú asztal körül ülnek és ítéleznek. (Az amerikai bíróságon 12 esküdt van, akik az ítéletet meghozzák.)

A Vidróckiról szóló betyárballadában ez a párbeszéd hallható: - *No Vidróczki, most gyere ki, / Hat vármegye vár ideki! / – Mit ér nekem hat vármegye, / Tizenkettő jöjjön ide!*

Folytassuk is a balladák számbavételét, mert bizonyára mindenki ismeri a Déva várát felépíteni akaró 12 kőművesről és Kelemen feleségéről szóló tragikus történetet. Nem véletlenül vannak 12-en, és az sem véletlen, hogy a 13-ik a feleség, akire szerencsétlen sors vár.

*Tizönkét kőmíjes összetanakodék,
Magos Déva várát hogy fölépítenék,
Hogy fölépítenék fél véka ezüstér
Fél véka ezüstér, fél véka aranyér.*¹³

*Egykor elindula tizenkét kőmies,
Hogy megállíthassa magas Déva várát.
Akit reggel raktak, az délre megomlott,
Amit délre raktak, estére megomlott.*¹⁴

Egy magyar találós kérdéstípus és egy moldvai csángó klasszikus vígballada (A talányfejtő leány) az esztendő a meg-megújuló élőfa jelképével szemlélteti: „*Ifjú Mátyás király ulyan álmot látott, / Iveg ablak alatt nagy hosszú almafa, / Nagy hosszú*

¹¹ In Ovidius: Fasti (Római naptár) Helikon, 1986. 152

¹² A kerekasztal az Artúr-mondakörben Britannia legendás királyának csiszolt márványasztala. Uther Pendragon adta ajándékba Leodagrance-nak, aki nászajándékként Artúr királynak adta. Százötven, vagy más említés szerint ötven vagy tizenkét lovag fért el körülötte. Kereksége azt jelképezte, hogy a körülötte ülők egyenrangúak, nincs asztalfő. A winchesteri kastélyban őriznek egy hatalmas faasztalt, amiről a hagyomány azt tartja, ez Arturé. Átmérője öt és fél méter. Ez az asztal 1230-1300 között készült. 1522-ben átfestették, ekkor közepére a Tudor-rózsa motívum került.

¹³ Kriza János: Vadrózsák, 584. sz. Udvarhelyszék

¹⁴ Gyergyóremete, 1910. Gyűjtötte Kodály Zoltán

almának tizenkét szép ága, / Háromszáz levele, hatvanhat virágja. / Ifjú Mátyás király fennszóval kiájtá: / »Ha ezt fel nem fejtéd, neked fejed veszem.«¹⁵

Az egyik vígballadában tizenketten vannak a ludak:

Ludaim, ludaim tizenketten voltak,

Mind a tizenketten, mind fehérek voltak.¹⁶

A Halálra táncoltatott leány balladánk így kezdődik:

Kérettelek téged, / Szalai Rózsika,

Sem egyszer, sem kétszer, / Hanem tizenkétszer.¹⁷

Egy másik balladában a székenbe esett lány neve hol Angoli Borbála, hol Londonvári Ilonka:

Egy özvegyasszonynak / volt tizenkét lánya,

A tizenkettedik / Londonvári Ilonka.¹⁸

A magyar népdalokból is számos példát idézhetek:

Kiskertemben egy rózsafa nem látszik,

Minden éjjel tizenkétszer virágzik.

Apró annak a levele, a levele, jószagú.

Érted vagyok, kedves babám, szomorú.¹⁹

*

Már mikor én tizennyolc éves voltam,

Már én akkor házasodni indultam.

Tizenkét szép lánya volt egy anyának,

Mind a tizenkettőt kértem magamnak.²⁰

*

Erdő, erdő, erdő, marosszéki kerek erdő;

Madár lakja aztat, madár lakja tizenkettő.²¹

*

Kis kertemben egy rózsafa nem látszik,

Minden éjjel tizenkétszer virágzik,

Apró annak a levele, a levele jószagú ...²²

Vagy egy átkot szóró népköltési szöveg: *Verjen meg az isten / Dáma feleséggel, / Tizenkét gyerekkel, / Pénzen vett kegyérrel.²³*

¹⁵ In Tánczos 2006: Kallós Z. 1970. 350., 108. sz.

¹⁶ In Tavaszi szél 75., ill. Kodály - Vargyas, 50. sz.

¹⁷ Bartók Béla: A magyar népdal. 1924. 34/b.sz.

¹⁸ Bartók Béla: i.m. 161.sz.

¹⁹ In Romániai magyar népdalok, 1974. 43.

²⁰ Bartók Béla: i.m. 393

²¹ Magyar népdalok I. 229. l. 19. sz.

²² Romániai magyar népdalok, 43.

²³ In A Magyar Nyelv Értelmező Szótára VI. 705.l

A népszokások és jóslások között is kitüntetett helye van a 12-es számnak. A klézsei (Moldva) *hejgetésből* idézek:

Újévünk Nagysága felkelt regveliben, ezüst tengerében szép fekete szemeit mosta a vízében,

Arany kendezővel töröli szemeit, Napszentképhez fordult szívből imádkozva.

A tavaszi madár szépen megszólamlott, vetésnek idejét újból megmozdított.

A nagy királysága felvette az ekét, elvette magokat, zsákot, mind a tizenkettőt... stb.

A köveskáli *Balázs-járásban* ezt énekli az egyik szereplő:

Hozzanak minékünk tizenkét rőf kolbászt.

Had fonjuk be véle az iskola-padlást.

Régen készítettek *Lucanaptárt* is. Ebben azt írták fel, milyen idő volt Luca napjától Karácsony napjáig. „Lucától Karácsonyig 12 nap van, oszt ez 12 hónapot jelent. Az idén még én is írtam. Az ezek előttiék még éjszaka is felkeltek, hogy milyen az idő. Az öregek pontosan csinálták. Az egész nap egy hónapot jelent. Ha az egyik ködös, például április napja, az azt jelenti, hogy az április is ködös, borus lesz jövőre. Ha meg esett a hó, az meg azt jelenti, hogy eső esik. Ez általában mindig bevált azért”.²⁴

Karácsonykor több faluban is készítettek hagymakalendáriumot. Az ember egy nagyobb fej vöröshagymát kettévágott és óvatosan leveleire szedte. A fél hagymahéjból tizenkettőt sorba rakott, majd miután megjelölte, hogy melyik milyen hónapot jelöl, sőt szórt beléjük. Amelyik hagymahéjban elolvadt a só, az azt jelentette, hogy az a hónap esős lesz.²⁵

*

A magyar mellett most finnugor nép dalai közül is idézek egy csokorra valót. A Volga (Etil) mellől hozott példák megerősíthetnek bennünket a 12-es szám egyetemesen szimbolikus jelentésében. Beke Ödönnek az 1900-as évek elején gyűjtött mari (cseremis) anyaga 1957-ben jelent meg négy kötetben. Az ott található népdalok közül a 12-es számmal kapcsolatban az alábbiakat emeltem ki:

Tizenkét versztányira jöttünk.

Ha jól érezzük magunkat,

még egyszer eljövünk.

Ha rosszul érezzük magunkat,

*Tizenkétszer toppantunk.*²⁶

²⁴ In Folklore 4: 161. (12 nap-12 hónap)

²⁵ Móser Zoltán: Szent idő. Karácsony két napjáról. Kézirat

²⁶ In Mari szövegek I. 354.

*Kilenc háncsszalagból van a bocskorom,
nem abban fogok-e táncolni?
Tizenkét pettyes a fejkendőm,
nem kötöm-e föl, mikor megyek?²⁷*

*A magas, a magas hegytetőn
Tizenkét szögletű kamrát ácsoltam,
Tizenkét jávorfa gerendát tettem rá,
Tizenkét kakukk egyszerre szólt.²⁸*

*Tizenkét pászmás vászonkabátom
nem lobog-e, mikor megyek?
Kilenc pászmás fejdíszem
nem teszem-e föl, mikor járok?
Négypázmás övem
nem teszem-e a derekamra?
Két kezemen két karkötőm
nem rázom-e, mikor megyek?²⁹*

*Tizenkét gombos, gyöngyös övem
a derekam körül csavarodik.³⁰*

*Ha restell dolgozni,
Tizenkét ágú ostort adunk neki.³¹*

*A mi utcánk hosszú utca,
tizenkét lánc sem ér a végére, ha eldobják.
Ha tizenkét lánc nem is ér a végére,
énekszóval a végére érhetünk.³²*

Ahogy a hármasnál a 33, vagy a hétnél a 77, úgy itt is megtalálható a 12-es „duplája”, a 120:

*Másfél vedro tejjel mit csinálsz?
Százhusz sajtoslepényt csinálok belőle.
Százhusz sajtoslepénnyel mit csinálsz?*

²⁷ Uo. III.200

²⁸ Uo. III.222.

²⁹ Uo. III.228.

³⁰ Uo. III. 360.

³¹ Uo.III.502

³² Uo. IV.312

Százhusz kedvesemet etetem vele.
 Százhusz kedvesed mit mond?
 Százhusz hálát mond.³³

Ha Százhusz vízfolyásos csíkú fejdíszít készítettem volna,
 én is férjhez mentem volna az idén.(...)
 Ha négy vízfolyásos csíkú inget varrtam volna,
 férjhez mentem volna az idén.(...)
 Ha négybojtos kapcát varrtam volna ki gyönggyel,
 az idén férjhez mentem volna...stb.³⁴

*

Szóljunk a mesékről is. Mindenki tudja, hogy van három-, hét- és tizenkét fejű sárkány! De idézhetünk többféle mesét, ahol ott a szimbolikus 12-es szám.

„– Volt egyszer, hol nem volt, csak az biztos, hogy nagyon régen volt, volt egyszer egy király, s annak a királynak volt tizenkét leánya. Úgy féltette őket, mint a szeme fényit. Egy nagy terembe hálatta őket, s még küül az ajtóra vaspántokat csináltatott, azt is lelekatolta... Hát mégis minden reggel azt vette észre, hogy mind a tizenkét kisasszonynak a cipője a küszöbre volt dobva, és össze-vissza volt táncolva, még el is voltak szakadva.” Így kezdené meséjét Bakó Mihályné széki mesemondó. A kakasdi óvodások valahai Mári nénije, Jakab Ágostonné pedig elmondaná meséjét arról a furfangos szegényről, aki miután tizenkét legyet ütött egy csapásra, olyan erősnek érezte magát, hogy az óriással is ki mert kezdeni, és a végén ő győzött, s ezzel egy zsák aranyat keresett. A tizenkét tolvaj című mesét is a bukovinai székelyek között, szintén Kakasdon gyűjtötték. A mesei nevű, Görgényüvegcsúr nevű kicsi faluban pedig így kezdené feleletét Jakab István bácsi: „Vót, hol nem vót, még azon is túl vót, vót egyszer egy szegény ember. Ennek a szegényembernek tizenkét fia volt. De hát anynyira szegény vót az ember, hogy mikor vót kenyér, nem vót só, mikor só vót, nem vót puliszkaliszt, mikor puliszkaliszt vót, akkó nem vót kenyér. Mindattól eltekintve, csak nem hagyta az öreg magát, addig nevelte, amíg mind a tizenkét fiát felnevelte.”

A szentek legendáiban is feltűnik a 12-es szám.³⁵ Néhányat megemlítek:

Szent Domokos földi vándorútjának végén „összehívott tizenkettőt a bolognai konvent szerzetesei közül, hogy ne hagyja őket kisémmizett árvákul...”

A Kriszták és Krisztinák védőszentjéről, a 314-ben vértanúságot szenvedett bolsenai leányról, megpróbáltatásiról és kegyetlen kínzatasiról szóló legenda így

³³ InMari szövegek I.358.

³⁴ In Mari szövegek III.256.

³⁵ Ezek a Névvisletek I-VI. című könyvsorozatomban található adatok.

kezdődik: „Krisztina az itáliai Tyrosból származott, igen előkelő szülőktől. Atyja egy toronyban tartotta, és tizenkét szolgálót, valamint arany és ezüst isteneket adott mellé.” Később megtudjuk, hogy miután Krisztina az atyja isteneit összetörte, s az aranyat-ezüstöt szétosztotta a szegények között, s amikor atyja erről a szolgálólányoktól értesült, haragjában levetkőztette a leányát, „s tizenkét férfival úgy megverette, hogy a szolgálak maguk is belefáradtak.”

Szent Kristófról a legendából annyit tudhatunk, hogy „óriás termetű, félelmetes tekintetű volt, magassága tizenkét könyök.”

Szent Mártonról azt írja a legenda, hogy „Pannóniában, Sabaria városában született, de Itáliában, Páviában nevelkedett. Atyjával, aki a hadseregben tribunus volt, együtt harcolt Constantinus és Julianus császárok alatt. Nem saját jószántából ugyan, mert gyermekkorától fogva isteni kegyelem hatotta át, s amikor tizenkét éves lett, szülei akarata ellenére a templomba szökött és kérte, hogy vegyék fel a hittanulók közé.”

Itt említhető meg Jézussal kapcsolatban, hogy 12 éves volt, amikor tanítani kezdett a templomban. Jairus leánya is 12 éves volt, amikor Jézus föltámasztotta. Vagy az Ótestamentumból, ismert, hogy Jákobnak 12 fia volt.

*

A tizenkettes szám, az eddigi idézetekből is kitűnik, időben és térben is messze vezet bennünket. Babilonban, Kaldeában, Palesztinában a tizenkettes hierarchia uralkodott: ezért volt Júdeában 12 törzs és felelt meg minden törzs a kozmikus állatkör egy-egy jegyének.³⁶ A babilóniaiaktól vettük át a napnak és az éjszakának 24 (eredetileg 12) 60 perces órára való felosztását, a kör 360 fokos beosztását, és a láb 12 hüvelykre való tagolását.³⁷

Annyi bizonyos, hogy az ősi semita civilizációk kevesebb gondot fordítottak a matematikai pontosságra, mint a mi civilizációnk; viszont sokkal elterjedtebb volt a számok hagyományos és szimbolikus használata. Az ókorban a pogányoknál, a zsidóknál és a keresztényeknél különös szeretettel használtak bizonyos számokat, amelyek valamely vallásos vonatkozású személyek, tárgyak, fogalmak mennyiségét jelölték meg, állandóan visszatértek s amelyeknek a varázslatban is különös szerepük volt. Ezek voltak az ún. szent számok. Ilyenek voltak az egyik hagyomány szerint a 3, 4, 7, 9, 12 és 70.

A számok jelentése már az említett szent számoknál nagyjából az ó- és újszövetségi szentírásból származtatható, de találkozhatunk néhány asztronómiai és filozófiai fogalommal is. Az egyes népek mondáiban, legendáiban, meséiben és

³⁶ Hamvas Béla: *Scientia Sacra*. Magvető Bp., 1988. 526.

³⁷ Kaj Birket-Smith: *A kultúra ösvényei*. Gondolat, Bp. 1969. 366.

trufa szerű apró elbeszéléseiben sűrűn találkozunk azzal a jelenséggel, hogy az ember megrontására törő ördögnek és néphitbeli rokonainak legyőzésére vagy nevelésére a történet szorongatott hőse sohasem a fizikai erőt használja fel, mert ebben az ördög nálánál hatalmasabb, hanem az észnek a furfangban, fortélyosságban és ötletességben jelentkező, sokszor az alsó komikumig leereszkedő fegyvereit, mert az ördögről világszerte az a népi felfogás, hogy buta és ostoba. Mennyivel hathatósabbak lehetnek akkor az ördöggel szemben azok az eszközök, amelyeket az ember a vallási tudományokban való jártasság s az iskolázottság útján szerzett! A nép a szimbolikus számok jelentéseiben nem csak a vallásra vonatkozó ismereteket látta, hanem bizonyos szellemi felsőbbiséget jelentő misztikumot is, ami a tudatlansággal, a gonosszal és az ellenséggel szemben védelmet jelent. Így jutott a számszimbolika a népi felfogásban ahhoz az értékeléshez, amely az ördögi megrontás ellen az elhárító eszköz, a varázsige tulajdonságával ruházta fel. A számok jelentésének tartalma később megváltozott, de a hozzájuk fűződő misztikus jelentőség megmaradt, amint a következő mesei hagyományok igazolják.

Az egyik spanyol mese arról szól, hogy a szegény ember ellen törő ördög kérdéseire Szent József felel. *Egy: a nap és a hold; kettő: Mózes táblái; három: a három pátriárka; négy: a négy evangélista; öt: az öt seb; hat: a hat gyertyatartó; hét: a hét énekkar; nyolc: a nyolc szívesség; kilenc: a kilenc hónap (amely után a gyermek megszületik); tíz: a tíz parancs; tizenegy: a tizenegyezer szűz; tizenkettő: a tizenkét apostol.*

Egy másik újbörségi mese epikai anyagába szintén hasonlóképpen szövi bele a számok jelképes jelentéseit. Itten a megszorult legényt egy mór akarja felfalni, ha tizenkét rejtvényét nem tudja megfejteni. A legény helyett koldus felel az éjfélkor érkező mórnak. *Egy: az Isten; kettő: két szarva van az ördögnek; három: az Isten három személye; négy: a kereszt négy szöglete; öt: öt ujj van a kézen; hat: a plejádok hat csillaga; hét: hét szűzből áll a tánc; nyolc: nyolclábú a polip; kilenc: kilenc hónap alatt születik meg a gyermek; tíz: tíz körme van a disznónak; tizenegy: tizenegy órakerék az emberek a vetéssel felhagynak; tizenkettő: tizenkét hónapja van az évrnek. A mór: „Győztél! Mit akarsz?” – A koldus: „Menj tizenhárom mérföldre s pukkadj meg!” A mór eltűnik s a koldus tovább megy.³⁸*

A fentiek közvetlen rokona az a láncvers, amely az országosan elterjedt *katekizmus ének* alapját képezi. E hosszú éneket lakodalokban szokták énekelni. Így kezdődik: – *Mondd meg, Mester, mi a tizenkettő?* Vagy mi az egy, és így sorba jön a többi szám, 12-ig. Most egy somogyi változatot idézek Együd Árpád tanulmányból:

³⁸ Berze Nagy János: A „katekizmus ének” és a néphagyomány számszimbolikája (1939) In Nap és tükör. Pécs, 1982. 313-314.

„Édes jó barátom mégis arra kérlek,
 Mondd meg te azt nékem, micsoda az egy?”
 Egy az igaz hit, egy az Úristen,
 Ki uralkodik a magas mennyekben.

„Édes jó barátom mégis arra kérlek,
 Mondd meg te azt nékem, micsoda ja kettő?
 Mózes kötáblája, egy az igaz hit... stb.

„Édes jó barátom mégis arra kérlek,
 Mondd meg te azt nékem, micsoda ja három?
 Három pátriárka, Mózes kötáblája ... stb.

„Édes jó barátom mégis arra kérlek,
 Mondd meg te azt nékem, micsoda ja négy?
 Négy evangélista, három pátriárka ... stb.

„Édes jó barátom mégis arra kérlek,
 Mondd meg te azt nékem, micsoda ja zöt?
 Öt az öt szent szüzek, négy evangélista ... stb.

„Édes jó barátom mégis arra kérlek,
 Mondd meg te azt nékem, micsoda ja hat?
 Hat a hat kővödör, öt a zöt parancs ... stb.

„Édes jó barátom mégis arra kérlek,
 Mondd meg te azt nékem, micsoda ja hét?
 Hét a hét szentség, hat a hat kővödör ... stb.

„Édes jó barátom mégis arra kérlek,
 Mondd meg te azt nékem, micsoda ja nyolc?
 Nyolc a nyolc boldogok, hét a hét szentség ... stb.

„Édes jó barátom mégis arra kérlek,
 Mondd meg te azt nékem, micsoda ja kilenc?
 Kilenc kar-angyalok, nyolc a ... stb.

„Édes jó barátom mégis arra kérlek,
 Mondd meg te azt nékem, micsoda ja tíz?
 Tíz a tízparancsolat, kilenc a ... stb.

*„Édes jó barátom mégis arra kérlek,
 Mondd meg te azt nékem, micsoda ja tizenegy?
 Tizenegy boldogok, tíz a tízparancs ... stb.*

*„Édes jó barátom mégis arra kérlek,
 Mondd meg te azt nékem, micsoda ja tizenkettő?”
 Tizenkét apostolok, tizenegy boldogok,
 Tíz a tízparancsolat, kilenc kar-angyalok,
 Nyolc a nyolc boldogok, hét a hét szentség,
 Hat a hat kövödör, öt az öt szent szüzek,
 Négy evangélista, három pátriárka,
 Mózes kőtáblája, egy az igaz hit, egy az Úristen.³⁹*

A jelképes magyarázatok a bibliából közvetlenül nem levezethetők, de arra támaszkodva az egyház sokat maga teremtett, és nagyon sokat átvett az ősi, pogánynak mondott állat-, növény-, szín- és számszimbolikából. Szent Ágoston szükségesnek tartotta többek között a természet ismeretét, az asztronómiát, a filozófiát és azt, hogy ismerjék a számok jelentőségét.⁴⁰ Mert a számok, Hamvas Béla szerint, a lélek világába vezetnek. Ide vezet tehát a 12-es is, amely a teljesség száma, s így és ezért az egyetemesség és az összetartozás üzenetét jelzi, jelképezi.

³⁹ Kondor Istvánné (1921) Az ének végén még hozzátette: „farsang utolsó szombatján szokták eztet csinyáni”. In Együd Árpád: Adatok a láncversek számszimbolikájához. Somogyi Múzeumok Közleményei III. Kaposvár, 1978. 285. A szerző tanulmányában számos más példa és kotta is található.

⁴⁰ Berze Nagy János: i.m. 310.

ÉNEKEK ÉNEKE

Az Ószövetség egyik szent könyvének szemiotikai megközelítése
Egy olasz-magyar kutatóprogram bemutatása kommentárokkal¹

PETŐFI SÁNDOR JÁNOS

a Maceratai egyetem (Olaszország) professor emeritusa, az MTA külső tagja

(A) A KUTATÓPROGRAM BEMUTATÁSA

Bevezetés: Általános kérdések

1. Az *Énekek éneke* mint egy olasz-magyar kutatóprogram tárgya*
2. A szentírástudomány különféle iskolái
3. Az *Énekek éneke* a szentírástudomány perspektívájából
4. A különféle médiumok szemiotikája
5. Az *Énekek éneke* a verbális médium szemiotikájának perspektívájából
6. Az *Énekek éneke* a képi médium szemiotikájának perspektívájából
7. Az *Énekek éneke* a zenei médium szemiotikájának perspektívájából

I. fejezet: Az *Énekek éneke* a verbális médium szemiotikájának perspektívájából

Bevezetés

1. Bibliográfiai adalék az *Énekek éneke* szövegkiadásaihoz*
2. Az *Énekek éneke* eredeti nyelvű variánsairól
Az, arám és héber írás inherens jegyei, utalással a Targumra
3. A fordítás kérdései az interpretációk kontextusában
4. Az *Énekek éneke* görög és latin szövegváltozatairól
5. Az *Énekek éneke* olasz és magyar szövegváltozatairól
5. Bibliográfiai adalék az *Énekek éneke* szövegkiadásaihoz
6. Az *Énekek éneke* egy olasz és egy magyar szövegváltozatának szemiotikai elemzése
7. Záró megjegyzések

¹ A kutatóprogram kommentált elemeit „*” jelzi.

II. fejezet: Az *Énekek éneke* a képi médium szemiotikájának perspektívájából

Bevezetés

1. Az *Énekek éneke* képi médiumelemeket is felhasználó kiadásainak időrendi sorrendbe rendezett annotált bibliográfiája*
2. Az *Énekek éneke* képi médiumelemeket is felhasználó kiadásainak tipológiája
3. Az *Énekek éneke* két képi médiumelemeket is felhasználó tipológiailag különböző kiadásának szemiotikai elemzése
4. Záró megjegyzések

III. fejezet: Az *Énekek éneke* a zenei médium szemiotikájának perspektívájából

Bevezetés

1. Az *Énekek éneke* zenei médiumelemeket is felhasználó kiadásainak időrendi sorrendbe rendezett annotált bibliográfiája*
2. Az *Énekek éneke* zenei médiumelemeket is felhasználó kiadásainak tipológiája
3. Az *Énekek éneke* két zenei médiumelemeket is felhasználó tipológiailag különböző kiadásának szemiotikai elemzése
4. Záró megjegyzések

Kitekintés: A kutatómunka további lépéseire vonatkozó néhány megjegyzés*

Függelék: Az *Énekek éneke* valamely aspektusával foglalkozó olasz államvizsga-dolgozatok annotált jegyzéke

(B) A KUTATÓPROGRAMHOZ FŰZÖTT KOMMENTÁROK

1. Az *Énekek éneke* mint a kutatás tárgya

Az *Énekek éneke* – ahogy azt a kutatóprogram fenti bemutatása, azt hiszem, meggyőzően érzékelteti – a kutatás ideális tárgya, mind a szentírástudomány, mind a nyelvfilozófia, mind a szemiotika (különösképpen a multimediális kommunikátumokkal foglalkozó szövegten) szempontjából. Emiatt választottam mind az olaszországi, mind a magyarországi kontextusban oktató- és kutatómunkám központi témájaként.

2. Bibliográfiai adalék az *Énekek éneke* szövegkiadásaihoz*

Az alábbi összeállítás hozzájárulás annak vizsgálatához, hogy hányféle módon lehet közelíteni az *Énekek éneke* szentírási szövegéhez.

- 1968 Nolli, Gianfranco (a cura di): *Cantico dei Cantici*. [La Sacra Bibbia. Antico Testamento] Marietti, Torino-Roma.
- 1970 *Énekek éneke*. Károli Gáspár, a Döbrentei Kódex névtelenje, Heltai Gáspár és Bogáti Fazekas Miklós fordításában. Sajtó alá rendezte és az utószót írta Komoróczy Géza. Illusztrálta Reich Károly Magyar Helikon, Budapest. (Második kiadás)
- 1976 Neri, Umberto (a cura di): *Il Cantico dei Cantici*. Targum e antiche interpretazioni ebraiche. Città Nuova Editrice, Roma. (II Edizione rinnovata, febbraio 1987.)
- 1976 Origene: *Commento al Cantico dei Cantici*. Traduzione introduzione e note a cura di Manlio Simonetti. Città Nuova Editrice, Roma. (III edizione, 1991.)
- 1977 Pope, Marvin H.: *Song of songs*. A New Translation with Introduction and Commentary. [= The Anchor Bible, 7c]. Doubleday, New York - London - ...
- 1978 Gollwitzer, Helmut: *Das hohe Lied der Liebe*. Chr. Kaiser Verlag, München.
- 1982 *Cantico dei Cantici*. Interpretatio ludica. Trad. e commento di Enrica Salvaneschi. Il melangolo, Genova.
- 1984 Kel, Othmar: *Deine Blicke sind Tauben*. Zur Metaphorik des Hohen Liedes. Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart.
- 1985 Colombo, Dalmazio: *Cantico dei Cantici*. Editrice Queriniana, Brescia.
- 1986 Keel, Othmar: *Das Hohelied*. Theologischer Verlag, Zürich.
- 1986 Ravasi, Gianfranco: *Cantico dei Cantici*. Postfazione di David M. Turolfo. Edizione Paoline, Cinisello Balsamo (Milano).
- 1987 *Il Cantico dei Cantici*. Cantico degli Sposi. Nuova versione, introduzione e commenti a cura di Gianfranco Ravasi. Con 16 xilografie originali del sec. XV. In appendice: I mille canti dell'Antico Oriente. Edizione Paoline, Cinisello Balsamo (Milano).
- 1988 Gregorio di Nissa: *Omellie sul Cantico dei Cantici*. Traduzione introduzione e note a cura di Claudio Moreschini. Città Nuova Editrice, Roma.
- 1988 Heinevetter, Hans-Josef: "Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!" Das Hohelied als programmatische Komposition. Athenaem Verlag, Frankfurt am Main.
- 1988 *Mit dem Herzen feiern*. Salomos Lied der Liebe in der Übersetzung von Helmut Lamparter mit Aquarellen von Andreas Felger. PraesenzVerlag, Gnadenthal. (3. Auflage, 1994.)
- 1989 *Cantico dei Cantici*. Versione, introduzione, note di Dalmazio Colombo. Edizione Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) (Sesta edizione, 1993)
- 1989 Elliott, M. Timothea, Sister R.S.M.: *The Literary Unity of the Canticle*. Peter Lang, Frankfurt am Main - Bern - ...

- 1989** Pelletier, Anne-Marie: Lectures du Cantique des Cantiques. De l'enigme du sens aux figures du lecteur. Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma.
- 1990** Murphy, Roland E., O. Carm.: The Song of Songs. A Commentary on the Book of Canticles or The Song of Songs. Edited by S. Dean Mcbride, Jr. Fortress Press, Minneapolis.
- 1990** Schökel, Luis Alonso: Il Cantico dei Cantici. La dignità dell'amore. Edizione Piemme, Casale Monferrato. (II Edizione 1994)
- 1990** Somlyó György: *Énekek éneke*. Illusztrálta Josi Stern. (A mű a Song of Songs Kshator Arts, Tel-Aviv kiadás alapján készült.) Láng Kiadó, Budapest.
- 1992** Ceronetti, Guido (a cura di): Il Cantico dei Cantici. Adelphi, Milano.
- 1992** Ravasi, Gianfranco: Il Cantico dei Cantici. Commento e attualizzazione. Edizione Dehoniane, Bologna.
- 1992** Yannaras, Christos: Variazioni sul Cantico dei Cantici. Cens/Interlogos, Milano/Schio
- 1993** Das Hohelied der Liebe. Ausgelegt von Pinchas Lapide. Mit Holzschnitten von HAP Grieshaber. Kösel Verlag, München.
- 1996** Das Hohelied Salomos. Übersetzt, transkribiert und kommentiert von Klaus Reichert.
- 1996** Giudici, Maria Pia: Lectio divina del Cantico dei Cantici. Messaggero di S. Antonio - Editrice, Padova.
- 1997** Guyon, Jeanne: Commento mistico al Cantico dei cantici. A cura di Lisa Ginzburg. Marietti, Genova. [Titolo originale: Le Cantique des Cantiques de Salomon, interprété selon le Sens mystique de la vraie représentation des états intérieurs, J. Petit. Grenoble, 1685.]
- 1998** Origene: Omelie sul Cantico dei Cantici. A cura di Manlio Simonetti. Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Verona.
- 2009** Gersonide commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraico-latina di Flavio Mitridate : edizione e commento del ms. Vat. Lat. 4273 (cc. 5r-54r) / a cura di Michela Andreatta. Firenze : Leo S. Olschki

3. Az illusztrált kiadások időrendi sorrendbe rendezett annotált bibliográfiája

01 : 1962



Énekek éneke. Magyar Helikon, Fordította Bernáth István, p.56,
ill.: 23,4x14 cm.

Illusztrátor: Würtz Ádám.

Illusztrációk száma: 1 (+ 1 a fedőlapon)

Megjegyzés:

Figuratív reprezentáció

Fekete-fehér illusztrációk

A fedőlapon arany színű bemetszés

02 : 1970



Énekek éneke. Károli Gáspár; A Döbrentei Kódex névtelenje; Heltai Gáspár, Bogáti Fazekas Miklós fordításában. Sajtó alá rendezte és az utószót írta Komoróczy Géza. Illusztrálta Reich Károly. Magyar Helikon, Budapest, p.107, ill., 18,6x12,6 cm.

Illusztrátor: Reich Károly.

Illusztrációk száma: 8 . (+ 1 a fedőlapon)

Megjegyzés:

Figuratív reprezentáció

Fekete-piros illusztrációk

(Második kiadás 1980-ban)

03 : 1977



Sir hasirim / Cantico dei Cantici. 33 acquerelli di Alfredo Chiàppori. Introduzione e traduzione di Gianfranco Ravasi. Testo ebraico a fronte. Casa editrice Marietti, S.p.a. Genova, p.129, ill., 49x34

Illusztrátor: Alfredo Chiàppori.

Technika és hordozó: akvarell, fabrianói papíron.

Illusztrációk száma: 33.

Megjegyzés:

Non-figuratív reprezentáció

Színes illusztrációk

04 : 1984



Chagall Marc - Klaus Mayer, *Wie schön ist deine Liebe. Bilder zum Hohenlied im National-museum der Biblischen Botschaft Marc Chagall in Nizza.* Echter Verlag, Würzburg, p.69, ill., 23,5x30,5 cm.

Illusztrátor: Marc Chagall.

Technika: olaj vászonra ragasztott papíron.

Illusztrációk száma: 18.

Megjegyzés:

Figuratív reprezentáció

Tartalmazza a képek színes fotóit és a múzeumét, amelyben a képek ki vannak állítva.

Cfr. *La Bibbia per la famiglia*, 1996

05 : 1984



Das Hohe Lied in einer Nachdichtung von Manfred Hausmann. Edith Temmel, Weishaupt Verlag, p.71. ill., 28,5x21,5 cm.

Illusztrátor: Edith Temmel.

Illusztrációk száma: 28 (+ 1 a fedőlapon).

Megjegyzés:

Non-figuratív reprezentáció

Színes illusztrációk

06 : 1985



Énekek éneke. In: *A Biblia felfedezése. A királyok: Saul, Dávid és Salamon.* Fabula Könyvkiadó Vállalat, Budapest, pp.145-152, ill., 29x23,2 cm.

Illusztrátor: Pierre Frisano.

Illusztrációk száma: 28 vignetta

Megjegyzés:

Comics típusú képi-narratív reprezentáció

Színes illusztrációk

07 : 1987



Il Cantico dei Cantici. Cantico degli Sposi. Gianfranco Ravasi (a cura di), con 16 xilografie originali del sec. XV, Milano Edizioni Paoline, p.158, ill., 24,5x16,3 cm.

Illusztrátor: ismeretlen.

Technika: fametszet érdes papíron.

Illusztrációk száma: 16 (+ 1 a fedőlapon).

Megjegyzés:

Figuratív reprezentáció

Szépia színű illusztrációk

Cfr. *antico dei Cantici. La dignità dell'amore*, 1993.

La Bibbia dell'amore, 1995².

Canto d'amore. Il Cantico dei Cantici, 2000.

08 : 1988



Mit dem Herzen feiern. Salomos Lied der Liebe in der Übersetzung von Helmut Lamparter mit Aquarellen von Andreas Felger. Präsenz Verlag, Gnadentahl, p.70, ill., 21,5x13,5 cm.

Illusztrátor: Andreas Felger.

Technika: Akvarell.

Illusztrációk száma: 16 (+ 1 a fedőlapon).

Megjegyzés:

Figuratív reprezentáció

Színes illusztrációk

9 : 1990



Énekek éneke. Illusztrálta Jossi Stern [A mű az alábbi kiadás alapján készült: Song of Songs.] Kshatot Arts, Tel-Aviv. Hungarian translation, Somlyó György. Láng Kiadó, Budapest, p. s.n., ill., 23x25 cm.

Illusztrátor: Jossi Stern.

illusztrációk száma: 28.

Megjegyzés:

Figuratív reprezentáció

Színes illusztrációk

Oldalszámozás jobbról balra haladva

Héber és magyar szöveg

10 : 1993



Cantico dei Cantici. La dignità dell'amore. Luis Alonso Schökel, Edizione Piemme, Casale Monferrato, p.120, ill., 22x13,5 cm.

Technika: Fametszet

Illusztrációk száma: 12 (+ 1 a fedőlapon).

Megjegyzés:

Figuratív reprezentáció

Fekete-fehér illusztrációk (a fedőlap színes)

Cfr.: *Il Cantico dei Cantici. Cantico degli Sposi*, 1987.

La Bibbia dell'amore, 1995².

Canto d'amore. Il Cantico dei Cantici, 2000.

11 : 1993



Das Hohelied der Liebe. Ausgelegt von Pinchas Lapide. Mit Holzschnitten von HAP Grieshaber. Kösel Verlag München, p.104, ill., 21x27 cm.

HAP Grieshaber nem az Énekek éneke számára készült **illusztrációival** .

Technika: Fametszet

Illusztrációk száma: 20.

Megjegyzés:

Figuratív reprezentáció

Sötét viola színű illusztrációk

12 : 1995



Cantico dei Cantici. In: *La Bibbia dell'amore. Commentata dai Padri della Chiesa.* Rinaldo Fabris (ed.: Figlie di San Paolo, Milano, 1994, p. 310, ill., 24,6x16,3 cm.

Illusztrátorok: Taddeo Crivelli, Franco de Russi és mások

Technika: pergamenre nyomott miniatúrák

Illusztrációk száma: 9.

Megjegyzés:

Figuratív reprezentáció

Színes illusztrációk

A Bibbia di Borso d'Este című Bibliából (455-1460, Modena, Biblioteca Estense) származó miniatúrák

Cfr.:*Il Cantico dei Cantici. Cantico degli Sposi*, 1987.

Il Cantico dei Cantici. La dignità dell'amore, 1993.

Ények, Canto d'amore. Il Cantico dei Cantici, 2000.

13 : 1996



Cantico dei Cantici In: *La Bibbia per la famiglia. Proverbi – Qohelet – Cantico dei Cantici – Sapienza – Siracide*. Gianfranco Ravisi (ed.), Edizioni Periodici San Paolo, pp.105-132, ill., 28,3x21 cm.

Illusztrációk száma: 36.

Megjegyzés:

Figuratív reprezentáció

Színes illusztrációk

Az illusztrációk tipológiája: archeológiai feltárások fotói, festmények, miniatúrák, magyarázó illusztrációk, comics.

14 : 1999



Cantico dei Cantici. Terra acqua fuoco. Traduzione e drammatizzazione di Amos Luzzato, interpretazione grafica di Francesco Lucrezi, Flaccovio Editore, Palermo, p.95, ill., 28x21 cm.

Illusztrátor: Francesco Lucrezi.

Technika: grafikák 35x50 cm-es kartobokon.

Illusztrációk száma: 20 (+ 1 a fedőlapon)..

Megjegyzés:

Figuratív reprezentáció

Fekete-fehér illusztrációk (+ szépiá színű kép a fedőlapon)

15 : 1999-2000



Canto d'amore. Il Cantico dei Cantici. Renzo Sala (ed.), Edizioni San Paolo, Milano, p.60, ill., 16x10

Illusztrátorok: Taddeo Crivelli, Franco de Russi és mások.

Technika: pergamenre nyomott miniatúrák.

Illusztrációk száma: 14 (+ 1 a fedőlapon)

Megjegyzés:

Figuratív reprezentáció

Színes illusztrációk

A *Bibbia di Borso d'Este* című Bibliából (455-1460, Modena, Biblioteca Estense) származó miniatúrák

Cfr *Il Cantico dei Cantici. Cantico degli Sposi*, 1987.

Il Cantico dei Cantici. La dignità dell'amore, 1993.

Cantico dei Cantici. In: *La Bibbia dell'amore*, 1995².

16 : 2001



The Song of Songs. Énekek éneke. Ósz Ilona illusztrációival. A Magyar szöveg Károli Gáspár, az angol King James fordítása. Logod Bt, Budapest, p.42, ill., 33,6x24 cm.

Illusztrátor: Ósz Ilona.

Technika: Ceruzarajzok.

Illusztrációk száma: 21.

Megjegyzés:

Figuratív reprezentáció

Fekete-fehér illusztrációk

4. A kutatómunka további lépéseire vonatkozó néhány megjegyzés

Itt csupán néhány feladat felsorolására szorítokozom:

Szemiotikai feladatok:

- A 3. pontban bemutatott összeállítás analógiájára el kell készíteni az *Énekek éneke* megzenésített kiadásaiét is.
- Az összeállítások alapján el kell készíteni az *Énekek éneke* kiadásainak tipológiáját.
- Meg kell állapítani, hogy az *Énekek éneke* fentebb felsorolt megközelítései mivel járulnak hozzá a multimediális szövegek szemiotikai vizsgálatához általában.

Szentírás-tudományi feladatok:

- Elemezni kell, hogy az *Énekek éneke* szemiotikai vizsgálata mivel járul hozzá az *Énekek éneke* mint bibliai szent könyv vizsgálatához,.
- Elemezni kell, hogy az *Énekek éneke* szemiotikai vizsgálata mivel járul hozzá a. szentírás-tudományi kutatás diszciplína környezetének adekvát megválasztásához .

(C) BIBLIOGRÁFIA

Bibliografia delle edizioni critiche del Cantico dei Cantici. In: PETŐFI, János S. – Giuliana PASCUCCHI (a cura di):

- 2001 Sistemi segnici e loro uso nella comunicazione umana. 5. Comunicazione visiva: parole e immagini in comunicati statici [= Quaderni di Ricerca e Didattica, XX]. Università di Macerata, Dipartimento di Filosofia e Scienze umane, 178-180. .

Bibliografia delle edizioni illustrate del Cantico dei Cantici. In: PETŐFI, János S. – Giuliana PASCUCCHI (a cura di):

- 2001 Sistemi segnici e loro uso nella comunicazione umana. 5. Comunicazione visiva: parole e immagini in comunicati statici [= Quaderni di Ricerca e Didattica, XX]. Università di Macerata, Dipartimento di Filosofia e Scienze umane, 181-187. .

Bibliografia delle edizioni musicali del Cantico dei Cantici In: PETŐFI S. János – La Matina, Marcello – Garbuglia Andrea (a cura di):

- 2006 Sistemi segnici e loro uso nella comunicazione umana. 6. Aspetti dell'interpretazione dei comunicati formati di un componente verbale e di una musicale [= Quaderni di Ricerca e Didattica, XXII]. Università di Macerata, Dipartimento di Filosofia e Scienze umane,

PASCUCCHI, Giuliana

- 2001.Ia Marc Chagall e l'incanto del Cantico dei Cantici. In: PETŐFI, János S. – Giuliana PASCUCCHI (a cura di): Sistemi segnici e loro uso nella comunicazione umana. 5. Comunicazione visiva: parole e immagini in comunicati statici [= Quaderni di Ricerca e Didattica, XX]. Università di Macerata, Dipartimento di Filosofia e Scienze umane, 125-136..

- 2001.Ib Risultati di un approccio interpretativo „senza” e „con” conoscenza contestuale dell'opera Cantico dei Cantici di Marc Chagall (Esercizi). In: : PETŐFI, János S. – Giuliana PASCUCCHI (a cura di): Sistemi segnici e loro uso nella comunicazione umana. 5. Comunicazione visiva: parole e immagini in comunicati statici [= Quaderni di Ricerca e Didattica, XX]. Università di Macerata, Dipartimento di Filosofia e Scienze umane, 137-142...

PETŐFI S. János

- 2001.I Comunicati di tipo „illustrazione” (Esercizi) II. Secondo comunicato un'illustrazione al Cantico dei Cantici. In: PETŐFI, János S. – Giuliana PASCUCCHI (a cura di): Sistemi segnici e loro uso nella comunicazione umana. 5. Comunicazione visiva: parole e immagini in comunicati statici [= Quaderni di Ricerca e Didattica, XX]. Università di Macerata, Dipartimento di Filosofia e Scienze umane, 95-99.
2003. Az *Énekek éneke* illusztrált kiadásainak bibliográfiája. In: Szemiotikai szövegten 15.0. A szövegteni kutatás általános kérdései, 15.1. Kép és szöveg, 15.2. Szöveg és fordítás, szerk. Petőfi S. János, Békési Imre és Vass László. Szeged, JGYTF Kiadó, 305-311.

„ÉBEREN KELL FIGYELNIE MINDEN JELRE, AMIT ADTÁL NEKÜNK”

avagy a sziú rítus-szimbólumok eredetének kérdéséhez

ÚJVÁRI EDIT

A vallási szimbólumok kérdéskörének egy lehetséges megközelítésére vállalkozom tanulmányomban, amelyhez *A Szent Pipa* című kulturális antropológiai kötetben közzétett sziú rítusok forrásanyagát veszem alapul. A forrásközlésben szereplő megállapítás szerint „valamely cselekedet vagy dolog ereje jelentésének és annak megértésében rejlik”.¹ A rítus-szimbólumok tehát megértendőek, értelmezhetőek. Dömötör Tekla hasonlóképpen fogalmaz: „A rítust végrehajtóknak érteniük kell a rítus »nyelvét«, s e rítusnyelv elsajátítása tanulás útján történik”.² De vajon honnan erednek a rítusok tradicionális szimbólumai és a jelentéseik – a rítusok gyakorlói szerint?

Elsőként a vallási rítusok és a rítusszimbólumok témakörében törekszem az elméleti keretek, alapfogalmak tisztázására, majd a forrásul választott rítusleíró szöveget mutatom be, végül rátérek a rítusmagyarázó szövegben megjelenő a rítusszimbólumok „eredetére” vonatkozó részek elemzésére.

1. A VALLÁSI RÍTUSOK – ELMÉLETI KERETEK

A vallási rítusok során a sokrétű szimbolizáció, a rítus-szimbólumok rendszere működésben nyilvánul meg és egyben elemezhetővé válik. Ebben a témában a szimbolikus antropológia kiemelkedő képviselőjének, Victor Turnernek a kutatási eredményei megkerülhetetlenek. Turner afrikai terepmunkái során a rítusokon belül rítus-szimbólumokat különböztetett meg, amelyeket a rituálé legkisebb, végső egységének tekintett: „A szimbólumok, amelyeket terepmunkán megfigyeltem, tárgyak, cselekmények, viszonylatok, események, gesztusok és térbeli egységek

¹ Brown, Joseph E., *A szent pipa. Az oglala sziúk hét rítusa Fekete Jávorszarvas elbeszélésében.* Bp. 2004, Osiris. 503

² Dömötör Tekla, *A népszokások költészete,* Bp. 1974. Akadémiai Kiadó, 25

voltak egy rituális szituációban...³ Viszont a rítus-szimbólumok értelmezéséhez, jelentéseik és a szimbolizáció folyamatának elemzéséhez a teljes rítus ismerete szükséges. Turner szerint a rítus mindenekelőtt egy szimbolikus aktus: azaz a cselekvéssor elemei, a környezete, a kultikus tárgyak mindegyike szimbolikus jelentéssel bír.⁴ Ugyanakkor a rítus egyben közösségi élmény is, amelynek érzelmi intenzitását az adja, hogy az érzékszervek teljes körére hat, ahogy erre már a strukturális funkcionista Alfred R. Radcliffe-Brown is felhívta a figyelmet *Vallás és társadalom* című tanulmányában: „Fontos ... a vallást működésében, a vallás gyakorlatában tanulmányoznunk.”⁵ Turner – Arnold van Genepp rítus-elmélete nyomán – az élet folyamatát taglaló eszközként értelmezte a rítusokat.⁶ Amikor Turner „... a vallás aspektusainak tapasztalati vizsgálatára”, azaz a rítusok elemzésére irányítja a figyelmét, arra következtetésre jut, (Claude Lévi-Strauss kognitív modellekre vonatkozó strukturalista kutatásával egybehangzóan) hogy a rítusok szimbolikus jelentésrétegeit, összetettségét tekintve nem csupán a kultúrák sokszínűségét reprezentálják, hanem annak univerzalitását is, a szimbolika ugyanis hasonlóképpen gazdag mindenütt.

A rítusokat mint univerzális kulturális jelenségeket a humánetológiai kutatók is elemzik. Csányi Vilmos megállapítása szerint a rítusoknak az ún. „humán viselkedéskomplexum” egyik tényezőjeként – elsősorban a csoportélet összehangolásában van alapvető szerepe.⁷ Ez a szociális funkció, az érzelmi és viselkedési szinkronizáció, amelyet a közösségi rítusok valósítanak meg, alapvetően hozzájárultak/hozzájárulnak az emberi csoporttársadalmak hatékonyságához, sikeréhez. Csányi *A kognitív funkciók fejlődése: rítus, szabály, idő* című tanulmányában (Turner fentebb idézett gondolatmenetéhez hasonlóan) hangsúlyozza, hogy a rítusok megléte valamennyi emberi csoportban/közösségben, társadalomban megfigyelhető, függetlenül a szervezettség bonyolultságától.⁸ A humánetológia annyiban ad új, értékes megközelítést a rítus, mint univerzális kulturális jelenség értelmezéséhez, hogy megvilágítja, milyen emberi képességek kialakulása volt szükséges a rítusok

³ idézi Dömötör Tekla, *A népszokások költészete*, Bp. 1974. Akadémiai Kiadó, 27–28. (Turner, Victor, *Symbols in N’ dembu Ritual*. In Max Gluckman (Ed.), *Closed Systems and Open Minds*. Chicago, 1964, 20–23)

⁴ Turner az afrikai ndembuk körében 1950–1954 között folytatott antropológiai kutatómunkája alapján fogalmazta meg többek között a vallásgyakorlatra, a rítusok kulturális szerepére vonatkozó nézeteit. Vö. Turner, Victor, *A rituális folyamat*. Bp. 2002. Osiris, 11–16., 67

⁵ Radcliffe-Brown, Alfred Reginald: *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Debrecen, 2004. Csokonai Kiadó, 148.

⁶ Elsősorban afrikai terepvizsgálatainak adataira támaszkodva.

⁷ Csányi Vilmos, *Az emberi természet*. In: Csányi Vilmos, *Van ott valaki?* Budapest, 2000. Typotex Kiadó, 69–72.

⁸ Csányi Vilmos, *A kognitív funkciók fejlődése: rítus, szabály, idő*, In: Csányi Vilmos, *Van ott valaki?* Budapest, 2000. Typotex Kiadó, 94–121.

megalkotásához. Három fő tényezőben nevezi meg ezeket az emberi képességeket: a szociális vonzódás, a szabálykövető magatartás és a szimbólum-használat.⁹

Ezúttal a harmadik tényezőt emelem ki. A rítusok kialakítását feltételező harmadik fő képesség tehát az emberi csoport közös jelrendszer-alkalmazása, amelyet elsősorban a szemiotika tudománya elemez behatóan. Számos jelrendszer kap szerepet a rítusokban: a kommunikációt lehetővé tévő közös nyelv, a csoport minden tagja által ismert, értelmezhető vizuális, zenei, dramatikus szimbólumok sokasága. A rítusokban szimbólumok alkalmazásával fejezik ki azt a ciklust (pl. emberi életciklus, ökológiai ciklus), amelyhez tartalmilag kapcsolódnak. A rituális szertartás teszi lehetővé, hogy az újabb generációk is érzelmmel éljék át a közösség hagyományait, bekapcsolódjanak a csoportlétbe és aktívan megtanulják az adott kultúra tradícióit: mítoszokat, erkölcsi értékeket, írott és íratlan szabályokat, és az ezeket kifejező kulturális jelrendszert. „A rítus viselkedési mintázatai, a felhasznált szimbólumok gazdagsága és egymással történő összefonódása nemcsak egyfajta tudáshordozó, ... hanem egy aktív dinamikus rendszer is, amely a benne foglalt ismeretek és hiedelmek újbóli érzelmi elfogadását és memorizálását is lehetővé teszi.”¹⁰

A *szent pipa* című könyv tökéletesen példázza azt, hogy a rítusok sajátosága a következetesen kidolgozott szimbólumrendszer és -használat, a rítus valamennyi elemének gazdag jelentéssel való telítése, valamint azt is, hogy a rítus egyik alapvető funkciója a közösség-összetartó erő. Ezt illusztrálja a naptáncrítus végén olvasható záró gondolat: „...mindenki nagyon boldog volt, az emberek örvendeztek, mert nagy dolgot vittek ma véghez, s az elkövetkező telek során, e nagy szertartás révén, bőven áramlik majd az erő a törzs életébe.”¹¹ Erre a szociális funkcióra több rítusismereténél is utal az adatközlő: „Szent rítust hívunk most életre, amely egész népünk javára válik”¹², „Tetteitekkel ma megerősítettétek népünk szent abroncsát. Szent középpontot hoztatok létre, amely mindig veletek lesz, és szorosabb rokonságra léptetek a mindenség dolgaival.”¹³ Azaz, a rítusok szakrális funkciója, a szent és a profán szféra összekapcsolása szervesen egybefonódik más funkciókkal.

⁹ Csányi Vilmos, A kognitív funkciók fejlődése: rítus, szabály, idő, In: Csányi Vilmos, *Van ott valaki?* Budapest, 2000. Typotex Kiadó, 95–97.

¹⁰ Csányi 2000, 101

¹¹ Brown 2004, 566

¹² Brown 2004, 582

¹³ Brown 2004, 565

2. A RÍTUSLEÍRÓ SZÖVEG

Az általam választott szöveg egy vallásantropológiai forrás, amely az oglala sziú népcsoport vallási rituáléit ismerteti és egyben a rítusok mitikus eredetét, a konkrét szertartás-kialakítást, az „első rítus” elbeszélését és a rítusszimbólumok magyarázatát is magában foglalja. Műfaját tekintve a szokásmagyarázó történetekkel mutat rokonságot, amelyeket Dömötör Tekla a néprajzi szöveghagyomány egyik fontos típusaként határoz meg. Ezek általános jellegzetessége, hogy a vallásos magyarázat mellett lokális, történeti jellegű szokásmagyarázat is fűződik a népszokásokhoz, amely gyakran utólagos, fiktív magyarázat, olykor kontroll reakcióként értelmezhető racionalizáló magyarázat.¹⁴ Ezek a jellegzetességek is megfigyelhetők *A szent pipa* című forrásanyagban, hiszen magyarázat kapcsolódik minden rítuselemhez. Például a naptáncrítus ismertetése során ezt olvashatjuk a dobról: „Mivel a dob gyakran az egyetlen hangszer, amit szent rítusainkon használunk, talán itt el kell mondanom azt is, miért különösen szent és fontos hangszer ez számunkra. A dob kerek formája a mindenség egészét jelképezi, az egyenletes, erős dobbanások pedig az érverés, a mindenség középpontjában lüktető szív.”¹⁵ A rítusismertetőkhöz kapcsolódó magyarázatok jellegzetes példája az „első rítus” felidézése, melynek révén a rítus kialakítója: „...elmondta nekik, mely eszközöket kell elkészíteniük, és egyenként elmagyarázta a rituális tárgyak jelentését.”¹⁶ Ezt a törekvést szemlélteti a következő idézet is: „Készítetek nyersbőrből egy körformát, amely a nap jelképe lesz [...] vágjátok ki nyersbőrből Tátánka, a bölény alakját. Ő az embereket és a mindenséget jelképezi ...”¹⁷ A szövegből kibontakoznak a szóban hagyományozott szertartások narratív elemei, rítusszimbólumokra vonatkozó kommentárjai, valamint a rítusinstrukciók is: pl. „Lassú Bölény ezután a szarvainál fogva fölemelte a bölénykoponyát s miközben varázséneket kántálta, a bölényfej orrából vörös füst tört elő. Bölény módjára a bölényfejjel taszigálni kezdte a leányt, és a vizes edény felé lökte őt, a leány pedig letérdelt, és négyet kortyolt az edényből ...”¹⁸

A rítusismertető szöveg lejegyzésének körülményeit is fontos megemlíteni, hiszen az antropológiai források tekintetében alapvető a hitelesség kritériuma. A rítusok ismertetése, amelyet Joseph E. Brown amerikai antropológus (Indiana University) 1947-ben magnóra rögzített, olyan idős oglala-sziú férfitől, Fekete

¹⁴ Dömötör Tekla, *A népszokások költészete*, Bp. 1974. Akadémiai Kiadó, Tekla, *A népszokások költészete*, Bp. 1974. Akadémiai Kiadó, 49–53

¹⁵ Brown 2004, 536. Fekete Jávorszarvas Fékevesztett Ló oglala főnök unokaöccse volt, aki 1876-ban a fehérékkel szembeszálló, Ülő Bika által vezetett préri-indián harci szövetségbe tartozott: Utley, Robert, *A lándzsa és a pajzs. Ülő Bika élete és kora*. Bp., 2004. Osiris 122.; 168

¹⁶ Brown 2004, 538

¹⁷ Brown 2004, 539

¹⁸ Brown 2004, 589

Jávorszarvastól (1862 k.–1950) származott, aki gyermek- és ifjúkorában aktív résztvevője, sőt beavatottja¹⁹ volt vallási kultúrájának. Elhivatottságát ifjúkori látomásból eredeztette, amelyet egy 1931-es antropológiai adatgyűjtés során John G. Neihard jegyzett fel, majd közölt.²⁰ Fekete Jávorszarvas rítusismertetőit az adatközlő fia fordította lakota nyelvről angolra. Amint a szerző hangsúlyozza, Fekete Jávorszarvast „mindent átható küldetéstudat ösztönözte arra, hogy elkészítsük ezt a könyvet, amelyben elmagyarázza az oglala sziú indiánok legfontosabb szertartásait, mert azt remélte, hogy ily módon népe jobban megérti majd tulajdon indián hagyományainak igazságait.”²¹ A motiváció megértéséhez az is hozzátartozik, hogy „sok mondanivalója van a szent dolgokról, mielőtt azok végképp elenyésznek.”²² Hiszen egy lényegében holt kultúra rítusainak ismertetése került lejegyzésre, amely magát a rítusismertetést is befolyásoló sajátos szituáció. Egy elpusztított kultúra egyik idős túlélője visszaemlékezve foglalja össze népének szakrális hagyományait. A sziú kultúra léalapja, a lovas–nomád bölényvadász életmód a 19. század utolsó évtizedeiben a fehér telepesek katonai túlsúlya következtében, a bölények csaknem teljes kiirtásával és a préri-indiánok rezervátumokba kényszerítésével összeomlott.

Mindezek következtében az antropológus által rögzített szöveg több, mint az egykori rítusok pusztán leíró ismertetése. A körülmények és a sajátos motiváció, a „küldetéstudat” befolyásolják Fekete Jávorszarvas elbeszélését, rítusismertetőinek funkciójából a teljességre való törekvés ered. Megjelenik bennük a rítusok mitikus eredeztetése; a szertartások aprólékos forгатókönyve, a rítusok során elhangzó szövegek, kultikus formulák, dramatikus elemek, cselekedetek elbeszélése is, amelyek érzékelhetővé teszik a rítus folyamatát, sőt még a rítusban résztvevők reflexióira is kitér. A rítusok számos esetben szinte megelevenednek, mintegy pótolva az egykor valóságos rítuscselekmények jelenbeli hiányát. Fontos leszögezni, hogy a több évtizeddel korábbi szakrális hagyományokra való visszaemlékezés megfeleltethető és megegyező a sziú rítusok más forrásokból eredő adataival, leírásaival.²³

¹⁹ A sziú hagyományokra és a rítusokra vonatkozó ismereteket Fekete Jávorszarvas törzsenek egyik bölcsétől, Szarvasfejtől tanulta. Brown 2004, 476, 479

²⁰ Fekete Jávorszarvas látomásának beszámolója: Halifax, Joan: *Sámánhangok. Látónoki beszámolók a világ minden tájáról*. Bp. 2006. Filosz – Humán Kiadó, 115–122. (az idézet forrása: Neihard, John G. *Black Elk speaks*. Lincoln, 1961, University of Nebraska Press, 20–23

²¹ Brown 2004, 477

²² Brown 2004, 476

²³ Utley, Robert, *A lándzsa és a pajzs. Ülő Bika élete és kora*. Bp., 2004. Osiris. A hét sziú szertartásról: 22–23.; „Rítusok, szertartások és egész kultuszok származtak álmokból, s innen merítették jelentésüket.” 51. Ülő Bika naptánc-rítusának ismertetése: 173.; Fire, John, Deer, Lame, Erdoes, Richard: *Sánta Őz, a sziú indián sámán*. Bp., 2004, Filosz Kiadó, A Fehér Bölény Asszony története: 251–252., a naptánc-rítus ismertetése: 195–209

Viszont ez a forrás – az említett történelmi körülményekből eredően – azt a teljességet nem adhatja meg, amellyel a résztvevő megfigyelés módszertana szolgálhat a rítuselemzők számára, és amelyet az afrikai terepmunkái alapján Turner a következőképpen világít meg: „... nem tudtam analizálni a rítusszimbólumokat anélkül, hogy más »eseményekkel« való időbeli viszonylatukban is vizsgáljam őket. Mert a szimbólumok lényegükben társadalmi folyamatokhoz kapcsolódnak. A rítus lejátszódását úgy láttam, mint társadalmi tevékenységek meghatározott fázisait, amelyekkel egyes csoportok alkalmazkodtak a belső változásokhoz és alkalmazkodtak külső környezetükhöz. Ha ebből a szempontból nézzük, a rítusszimbólum a szociális tevékenység faktora, pozitív erő egy cselekvésmezőben. A szimbólum összekapcsolódik emberi érdekekkel, célokkal és eszközökkel, akár kimondottan meghatározzák ezeket, akár ezeket ki kell következtetni a magatartásukból.”²⁴ A rítusok szociális–gazdasági dimenziói nélkül valóban nem tárulhat fel a rítus kialakító és éltető alap, amely a szakrális hagyományoknak a kultúra teljes rendszerébe való integrálódását biztosítja. A szociálintropológia funkcionista irányzata által bevezetett, résztvevő megfigyelésre alapozott rítusleírások hozzájárulása a rítuskutatáshoz csak élő kultúra esetében valósítható meg; a szíu rítusoknak ezt a dimenzióját már csak az egykori életmódra vonatkozó egyéb történelmi forrásokból lehet kiegészíteni és rekonstruálni. A bölényvadász életmódot folytató oglala szíu kultúrhérosa jellemzően a „Fehér Bölényborjú Asszony”, rítusaik visszatérő szimbolikus kelléke a bölénykoponya, a bölényt formázó motívum, illetve a bölényekre utaló szertartásos mozgásformák. Ruth Benedict kulturális integrációelméletét²⁵ remekül igazolja Utley szíu kultúrára vonatkozó összegző megállapítása: „Mivel a gazdasági élet a bölényen alapult, szoros kapcsolatba került vele a társadalmi és politikai szervezet, a vallási hiedelem és gyakorlat is. A bölénycorda vándorlása irányította a nép költözködését, és szabályozta az éves életciklust is. A bölény szokásai határozták meg a törzs és a csapat kormányzó testületeinek formáját és funkcióit. Fehér Bölény Asszony csodálatos felbukkanása óta a bölény változatos vallási és ünnepi szertartásokra készítette a szíukat.”²⁶

²⁴ Idézi Dömötör Tekla, *A népszokások költészete*, Bp. 1974. Akadémiai Kiadó, 27–28. (Turner, Victor, Symbols in N’ dembu Ritual. In Max Gluckman (Ed.), *Closed Systems and Open Minds*. Chicago, 1964.)

²⁵ Bohannan, Paul – Glazer, Mark, *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Bp., 1997. Panem Kiadó. 253–255

²⁶ Utley, Robert, *A lándzsa és a pajzs. Ülő Bika élete és kora*. Bp., 2004. Osiris, 29

3. A RÍTUSSZIMBÓLUMOK „EREDETE”

A Fekete Jávorszarvas-féle forrásszövegnek rendkívül sokrétű értelmezési lehetősége kínálkozik. Ezek közül a rítusszimbólumok jelentéseinek és eredetének kérdéskörére fókuszálók. Ezek közül egyet emelnék ki, a rítusszimbólumok jelentéseinek és eredetének kérdéskörét. A szíu rítusok adatközlője szerint „A kék festék használata nagyon fontos és nagyon szent, amennyiben érted a jelentését, mert amint már sokszor elmondottam, valamely dolog vagy tett ereje jelentésének megértésében rejlik.”²⁷ Ennek megfelelően a megértetési szándék végig jellemző a szövegre.

Azaz a szimbólumok és értelmük jelentőségére nagy hangsúlyt helyez az adatközlő. A rítusszimbólumokat Turner – afrikai terepmunkái alapján – a következőképpen definiálta, elkülönítve őket a rítusokon belül: „Rituálén előírt formális viselkedésmódot értek olyan alkalmakkor, melyeknek nincs technológiai rutinjuk, s melyek misztikus lényekbe vagy erőkbe vetett hitre vonatkoznak. A rituálé legkisebb egysége a szimbólum, mely még fenntartja a rituális magatartás specifikus tulajdonságait, ez a végső egység, melynek specifikus struktúrája van egy rituális kontextusban...”²⁸ Fekete Jávorszarvas mind a hét szíu rítus ismertetése során részletezően tér ki valamennyi rítusszimbólumra, amelyek a rítus kontextusában illeszkednek szerves egységbe. Jelentésük kifejtését, értelmezésüket éppoly fontosnak tartja, mint a rítuscselekmények elbeszélését. Beszámol szertartási építményekről és kellékekről (természetes eredetűekről és ember által készítettékről egyaránt), mozdulatokról, gesztusokról, amelyek mindegyike szerepet tölt be a rituális szituációban. Azaz a szóbeli- és cselekvéshagyomány ebben az esetben narratívaként, a rítusinstrukciók felidézésével, kommentárok sorozatával elevenedik meg.

A rítusok – és egyben a rítusszimbólumok – eredetével kapcsolatban sajátos kettősség vonul végig a rítusmagyarázó szövegeken. Újra és újra megfogalmazódik transzcendens eredetük, az, hogy a mitikus kultúrhérosz által adott/ígért hét szent rítus a szakrális szférával való kapcsolattartás eszköze, „vákán” (‘szent’) cselekedet, amelyek legfőbb funkciója a nép erejének növelése: „Vákántánka akarata, hogy ezt véghezvigyük.”²⁹ Ugyanakkor a konkrét rítusismertetések olyan reális szituációkat is bemutatnak, amikor egy-egy ember szertartásvezetőként megszervezi a rítust. A rítusszimbólumokra vonatkozó kommentárok a növények, állatok, geometrikus formák, természeti elemek (füst, tűz, égtájak), építmények, színek, számok stb. szimbolikus értelmét tárják fel, amelyek mindegyike a rítus folyamatában nyeri el szakrális jelentését. Egyetemes, „archetipikus” (pl. madár, fény, tűz stb.) és a szíuik

²⁷ Brown 2004, 587

²⁸ Idézi Dömötör Tekla, *A népszokások költészete*, Bp. 1974. Akadémiai Kiadó, 27–28. (Turner, Victor, Symbols in N’ dembu Ritual. In Max Gluckman (Ed.), *Closed Systems and Open Minds*. Chicago, 1964)

²⁹ Brown 2004, 599

sajátos életmódjából eredeztethető specifikus szimbólumok (pl. bölény, pettyes sas) is szerepet kapnak.

Az alábbi táblázatban a hét rítus mitikus magyarázatát, azaz a transzcendens eredetükre való utalásokat, valamint a racionalizáló magyarázatokat szembesítem. A konkrét rítusinstrukciók, rítusszimbólum magyarázatok következetesen az utóbbiakhoz kapcsolódnak.

A hét szíu rítus	mitikus magyarázat: a szertatások transzcendens eredete Vákántánkától ('Nagy Szentség / Rejtély') erednek	racionalizáló magyarázat: a szertatások konkrét kialakítása, megszervezése; „a legelső szertartás” elbeszélése és magyarázata A rítus-szimbólumok részletező magyarázata
1. rítus A lélek megta- lálása (486. o.)	A Fehér Bölényborjú Asszony által átadott szertartás: a halott lelkének őrzése és illő szertartások közepette szabadon engedése	<i>Álló Üreges Szarv</i> dédunokájának halála kapcsán kialakított szertartás <i>Magas Üreges Szarv</i> megszervezi a szertartást: lélekbatyu-készítés; a holttest elhelyezése (rítus-eszközök, cselekedetek és szövegek)
2. rítus (ősi rítus) Megtisztulás (502. o.)	Megtisztulási, erőt adó szertartás szimbolikája: a mindenség Erejének felhasználása (elemek, kozmikus utalások)	izzasztókunyhó készítése és a szertartás szokásos menetének, eszközeinek ismertetése
3. rítus (ősi rítus) Látomás keresés (514. o.)	A látomás során az álmok nem önmagukból, hanem Vákántánkától jönnek (527.o.)	egy „esdeklő” ifjú látomás keresésnek elbeszélése; az esdeklő látomását egy szent idős ember értelmezi a látomásért „esdeklő” egyén jelleme meghatározza a látomást
4. rítus Naptánc (535.o.)	<i>Káblája</i> látomásban részesül a rítus szabályaiban, amely „az imádkozás egy új útja”, a nép megerősítője	<i>Káblája</i> kialakítja a konkrét szertartást (eszközök, énekek, szertartási kunyhó építése; a rituális tárgyak és jelentéseik) Közösségi ünnep; a nép megélhetését biztosító nyári bölény vadászat előtti ünnepe sorozat csúcspontja Áldozati fogadalom és szertartás – egyéni felajánlások a nép érdekében
5. rítus Rokonteremtés (567. o.)	<i>Mátohosila</i> látomása során érkezik a szertartás	<i>Mátohosila</i> kukoricát „talál”; megszervezi a kukoricatermesztő rí törzsbeliekkel a békekötési rítust (rítus-eszközök, cselekedetek és szövegek)

6. rítus A lányok felkészítése az asszonyi létre (581. o.)	<i>Lassú Bölény</i> látomása egy borját tisztogató bölényről	<i>Tollas Fej</i> megbízására (elsőként az ő serdülő lánya, <i>Fehér Bölényborjú Asszony Megjelenik</i> számára) <i>Lassú Bölény</i> szervezi meg a szertartást (rítus-eszközök, cselekedetek és szövegek) Az eddigi hasonló szokásoknál „szentebb” szertartás (582. o.)
7. rítus Labdajáték (591. o.)	<i>Gyalog Jár</i> látomása a Fehér Bölényborjú Asszony által ígért 7. rítusról: „bölény által küldött szertartás” <i>Magas Üreges Szarv</i> látomásban értesül <i>Gyalog Jár</i> rítus-látomásáról	<i>Magas Üreges Szarv</i> ösztönzésére, az ő kislányának, <i>Futó Zápor Asszonynak</i> a központi szerepével <i>Gyalog Jár</i> kialakítja a szertartást (rítus-eszközök, cselekedetek és szövegek)

A rítusok ismertetéseiben szereplő kettősség tehát abban áll, hogy mitikus és racionalizáló magyarázat egyaránt szerepel bennük. A rítusokat egy mitikus kultúrhérosz, a bölényből asszonnyá változó Fehér Bölényborjú Asszony ígérte meg a szüőknek, amikor – hagyományaik szerint – az Álló Üreges Szarv vezette népet felkereste és átadta nekik a rítusokban központi szerepet betöltő, vörös kőből készített Szent Pipát és az első rítust, amely a szüők halotti szertartása.³⁰ Egy vörös kőre rajzolt hét körrel utal a hét szent rítusra, amelyekben a szüők részesülnek: „Mostantól fogva a Szent Pipa e vörös Föld hátán fog állni, és a kétlábúak a kezükbe veszik a pipát, és Vákántánkához küldik szavukat. Ennek a hét körnek, amit a kövön látsz, számos jelentése van, mivel ezek jelképezi azt a hét szertartást, amelynek során használni fogjátok a pipát. Az első, a legtagabb kör jelképezi az első szertartást, amit én adok majd nektek, a következő hat kör pedig azokat a szertartásokat, amelyek közvetlenül nyilatkoztatnak majd ki előttetek, a maguk idejében”³¹

A mitikus eredet mindegyik rítus kapcsán megfogalmazódik, de csak rövid utalás formájában. Viszont a racionalizáló magyarázat jóval részletesebb, konkrétabb. A rítusok kezdetének, legelső megvalósításának elbeszélései olyan valós szituációkat mutatnak be, amelynek során egy-egy szüő ember – látomásra, álmra hivatkozva – szertartásvezetőként megszervezi, megrendezi a rítusokat. Még az első, a hagyomány szerint a kultúrhérosz Fehér Bölényborjú Asszony által „átadott” rítus, a halotti szertartás konkrét rítuscselekményeit is egy bizonyos haláleset, Álló Üreges Szarv dédunokájának halála kapcsán a Szent Pipa akkori őrzője, Magas Üreges Szarv alakítja ki.³² A transzcendensre való hivatkozás tehát következetesen szerepel, ugyanakkor az egyéni kreativitás, az új szokás közösséggel való

³⁰ Brown 2004, 482–485

³¹ Brown 2004, 484

³² Brown 2004, 486

elfogadtatása, a rítusszimbólumok egyezményessé válásának folyamata explicit módon megjelenik a szövegekben. Arnold van Gennepe is felhívta a figyelmet arra az ausztrál törzsi rítusok elemzése kapcsán, hogy „a kezdeményezés a primitív társadalomban is mindig az egyénre megy vissza.”³³ A rítusok kialakításban tehát az egyéni invenciónak és a közösségi elfogadásnak egyaránt szerepe van. A szíu szertartás vezetője – aki minden esetben „nagy erejű látomásban” részesült –, meghatározza a szükséges szertartási kellékeket és azokat szimbolikus értelemmel ruhazza fel, kijelöli a dramatikus esemény szereplőit. Például a legfőbb közösségi rítus, a naptánc ismertetőszövege szerint: „... megkérték Kábláját, hogy tanítsa meg őket, miként kell cselekedniük. Káblája akkor a férfiakhoz szólt, mondván: – Ez lesz a naptánc;... Gyűljenek egybe öregjeink és szent embereink; építsünk tágas tipit, földjét hintsük tele zsályával. Jó pipa is kell, és még a következő eszközök: kevert dohány, vörös fűzfa kérge, édes fű, csontkés, kőbalta, bölénykoponya... (stb.) [...] Miután az emberek összegyűjtötték ezeket a szent dolgokat, Káblája megkérte azokat, akik tudnak énekelni, hogy jöjjenek el hozzá azon az estén, hogy megtaníthassa őket a szent énekekre. [...] . Ezután Káblája megtanította a férfiakat, akik magukkal hozták a sascsont sípjait, hogy miképpen használják őket, és azt is elmondta nekik, mely eszközöket kell elkészíteniük, és egyenként elmagyarázta a rituális tárgyak jelentését.”³⁴

Ernst Cassirer találó meghatározását idézve, „A magunk teremtette jelek és képek világa”³⁵ tárul fel ezekben a részletező rítusismertetésekben és magyarázatokban. A rítusok mitikus eredetére történik ugyan utalás, de maguk a konkrét rítuscselekmények és szimbólumok az emberi kreativitás és erőfeszítés eredményei: Fekete Jávorszarvas rítusmagyarázatai egyezményes jelentések meghatározásait, kollektivizálásait és továbbhagyományozásait dokumentálják. A szimbólumok és a külvilág között, a jelölő és jelölt között az emberi elme teremt kapcsolatot,³⁶ igazolva a kognitív pszichológia azon megállapítását, amely szerint a szimbólumok önmagukban, az emberi világtól függetlenül nem hordoznak jelentést.

Tehát honnan erednek a rítusszimbólumok a szíu rítusok ismertetésében? A magyarázat a Vákántánkától, a Nagy Szentségtől/Rejtélytől eredő látomásokat és a rítusokat megszervező emberek szimbolizációs tevékenységét egyaránt tartalmazza; e kettő között szoros összefüggést tételez fel. Viszont míg az előbbi összefüggés a transzcendens szférához való kapcsolódás elemi igényéből ered, és nem ragadható meg konkrétan, az utóbbi, a szertartásokat megszervező egyes emberek szimbolizációs tevékenysége, életszerűen világít rá a szimbólumok „eredetére”. Azaz

³³ Gennepe, Arnold van, *Átmeneti rítusok*, 2007, Typotex, 13

³⁴ Brown 2004, 536; 538

³⁵ Cassirer, Ernst, A szimbolikus forma fogalma a szellemtudományok felépítésében, In: *Helikon* 1973. 322

³⁶ Nánay Bence: *Elme és evolúció* Bp. Kávé Kiadó. 66

a rítusszimbólumok egyértelműen emberi törekvések, a Szenttel való kapcsolattartás eszközei – a környezet valamennyi elemének jelentésekkel való felruházása az emberi szimbolizáció eredményei. A legfőbb szíű szertartás, a naptánc eredetének az ősi, nomád életmóddal összefüggő motivációját hangsúlyozza Lame Deer (Sánta Őz) 1970-es évek elején feljegyzett rítusismertetője, amely a naptánc, mint „ima és áldozás” profán magyarázatát adja. „Szegényes menedékeikben összehúzódva a tél sötétjében, fagyoskodva és éhesen, szinte az állatokhoz hasonlóan téli álomba dermedtek. Milyen repeső örömmel, túlaradó halálával kellett hát hogy üdvözlőlk az életet adó napot [...] Szinte látom magam előtt, amint egyikük hirtelen ötlettől kaptva táncra perdült, a napnak táncolt, a testével imádkozott a naphoz, társai meg, egyik a másik után, sorban csatlakoztak hozzá.”³⁷

Az emberi tevékenységként bemutatott szimbolizációt különösen akkor értékelhetjük különlegesnek, ha az élelemtermelő ókori civilizációk, hierarchizált társadalmak vallási kultuszainak (és a rájuk épülő világvallások) szimbólum eredetmagyarázataival vetjük össze a szíű rítus-ismertetőket. Don Cupitt a Kr. e. 4. évezred közepi sumer vallási kultúrát hozza példának, amelyről elsőként rendelkezünk forrásokkal arra vonatkozóan, hogy a vallás és a rítus új funkciót is kapott: az uralkodók legitimációját is hivatott volt biztosítani. Cupitt a következőképpen érvel: „...emberek építették a várost, ők emelték a templomot, ők faragták ki az isten képmását, ők szabták meg a kultuszt is – majd tüstént kihirdették, hogy éppen ellenkezőleg: az isten volt az, aki székhelyéül a várost kiszemelte, meghagyta, milyen templomot kíván, megszabta az áldozatok rendjét és kinevezte a papságot.”³⁸ A sumer források szerint valamennyi rítuselem jelentése az istenektől ered. Például Ningirsu isten Gudea enszinek álomban ad utasítást templomának, az „Eget és földet összekapcsoló” Eninnunak építésére, és a templom (400 versoros) építkezés-ismertetésében az istenek kétkezi segítsége is megfogalmazódik: „Gudea, Házam építéséhez / a Jelet hadd adom meg neked; / szertartásomhoz a fénylő ég csillagzatát / hadd rendelem el neked.”³⁹

Fontos tény, hogy a szíű társadalom viszont – életmódjából eredően – nem volt hierarchizált. Egalitáriánus és individualizált jellegénél fogva ebben a társadalomban a vallás és a rítusok, rítus-szimbólumok nem rendelkeztek az egyes társadalmi csoportok hatalmát legalizáló funkcióval, hiszen a vagyonos és uralkodó társadalmi csoport eleve nem létezett. A vallás hatalom-legitimáló funkciója híján a rítus-kialakítás szakrális dimenziója (a Vákántánktól és a kultúrhérosztól való eredet) mellett a sokkal konkrétabb emberi dimenzió a maga realitásában jelenhet

³⁷ Fire, John, Deer, Lame, Erdoes, Richard: *Sánta Őz, a szíű indián sámán*. Bp., 2004, Filosz Kiadó, 196

³⁸ Cupitt, Don, *Eltűnt istenek nyomában. A vallásosság jövője*. Bp., 1998. Novotrade, 34

³⁹ Komoróczy Géza, *Fénylő ölednek édes örömeiben. A sumer irodalom kistükre*. Bp., 1983, Európa Kiadó, 266

meg. Nincs külön hatalommal felruházott csoport, elvileg a csoport bármely tagja, a valóságban a spirituális értékek iránt fogékony emberek látomása jelenthette a kiindulópontot a rítusok megszervezésében, lebonyolításában, a rítus-szimbólumok meghatározásában – a csoport ökológiai környezetével, élelemszerzési módozataival, társadalmi formációival szoros összefüggésben, a kultúra integratív modelljének megfelelően.

Fekete Jávorszarvas rítusismertetéseiből kitűnik, hogy a nomád vadász életmódot folytató, az ennek megfelelő technológiai szinten élő törzs vallási élete, szertartásrendje és a rítusok szimbólumrendszere gazdagon kidolgozott és sokrétű. A rítusok némelyikénél ágakból, vesszőkből kialakított kultuszhely technikai színvonal szempontjából kétségtelenül jóval egyszerűbb, mint a letelepedett életmódra áttért, államszervezetet kialakító emberi közösségek kőből emelt kultuszépületei, de a faszervezetű építmény szimbolikus jelentése és a benne zajló rítus éppen olyan gazdag, mint a kőtemplomoké és az azokban rendezett szertartásoké. Például a megtisztulás rítusa számára kialakított inipi (kunyhó) kialakítása és az égtájakhoz tájolt naptánc rítus sátra egyenesen „a mindenség képmása”⁴⁰ – számos világvallás szakrális kultuszterének szimbolikájával megegyezően.

Ahogy erre Victor Turner is rávilágít: „...vallási dolgokban éppúgy mint a művészet esetén, nincsenek »egyszerűbb« népek, csak olyanok, amelyek a miénknél egyszerűbb technológiával rendelkeznek. Az ember »képzeletalkotó« és »érzelmi« élete mindig és mindenhol gazdag és összetett.”⁴¹

A *szent pipa* rítusismertetői éppen azért tanulságosak, mert az ember gazdag „képzeletalkotó”, szimbolizációs tevékenységét a rítus-alkotás folyamatában is megragadja. Bemutatja a szent és a profán világ összekapcsolását a szimbólum alkotás és használat során, a szakrális eredet-magyarázat mellett egyértelműen bemutatja a rítus-elemek – tárgyak, cselekedetek, szövegformulák – komplexitását, szimbolikus értelemmel való felruházási folyamatát és alkalmazásuk módját.

⁴⁰ Ld. A megtisztulás rítusa számára kialakított inipi, a tisztító kunyhó kialakításának és jelentésének ismertetése: Brown 2004, 502–513.; 535–566.

⁴¹ Turner, Victor, *A rituális folyamat*. Bp. 2002. Osiris, 19.

Szakirodalom

- Bohannon, Paul – Glazer, Mark, *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Bp., 1997, Panem Kiadó.
- Brown, Joseph E., *A szent pipa. Az oglala sziúk hét rítusa Fekete Jávorszarvas elbeszélésében*. Bp. 2004, Osiris.
- Cassirer, Ernst, A szimbolikus forma fogalma a szellemtudományok felépítésében, In: *Helikon* 1973.
- Cupitt, Don, *Eltűnt istenek nyomában. A vallásosság jövője*. Bp., 1998. Novotrade.
- Csányi Vilmos, *Van ott valaki?* Budapest, 2000. Typotex Kiadó.
- Dömötör Tekla, *A népszokások költészete*, Bp. 1974. Akadémiai Kiadó.
- Fire, John, Deer, Lame, Erdoes, Richard: *Sánta Óz, a sziú indián sámán*. Bp., 2004, Filosz Kiadó.
- Gennep, Arnold van, *Átmeneti rítusok*, 2007, Typotex.
- Halifax, Joan: *Sámánhangok. Látnoki beszámolók a világ minden tájáról*. Bp. 2006. Filosz – Humán Kiadó.
- Komoróczy Géza, *Fénylő ölednek édes örömében. A sumer irodalom kistükre*. Bp., 1983, Európa Kiadó.
- Nánay Bence: *Elme és evolúció* Bp. Kávé Kiadó
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald: *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Debrecen, 2004. Csokonai Kiadó.
- Turner, Victor, *A rituális folyamat*. Bp. 2002. Osiris.
- Utley, Robert, *A lándzsa és a pajzs. Ülő Bika élete és kora*. Bp., 2004. Osiris.

FORRÁS

MĀṆḌŪKYA-KĀRIKĀ-VIVARAṆA

Szövegmagyarázat a Māṇḍūkya Upaniṣad verses kommentárjához

PÁL DÁNIEL

A SZÖVEGRŐL

Az alábbiakban a Māṇḍūkya-kārikā-vivarana első fejezetét olvashatjuk, mely egy klasszikus Upaniṣad verses kommentárjának prózai továbbmagyarázása. A mindössze tizenkét szakaszból álló Māṇḍūkya az egyik legrövidebb Upaniṣad, mégis óriási tekintélynek örvend, leginkább azért, mert a tudatállapotokról szóló tanítása a hindu vallásbölcselet legutóbbi ezer esztendejében meghatározó szerepet játszó *advaita* („nem-kettős”, azaz kettősség nélkülséget hirdető) *vedānta* iskola egyik bölcseleti fundamentumát képezi. A hozzá írt verses kommentár, *kārikā* (Gauḍapādiya-kārikā, Māṇḍūkya-kārikā vagy Āgama-śāstra) pedig az *advaita* filozófia irodalmának alapvető műve, egyúttal legrégebbi ránk maradt darabja.¹ Szerzője a hagyomány szerint Gauḍapāda, ennek prózai szövegmagyarozatáé (*vivaranaé*) pedig Gauḍapāda tanítványának tanítványa, a máig legnagyobb hatású indiai filozófus, Śaṅkara.² A *kārikā* és őt követve a *vivarana* is négy fejezetre oszlik, ám ebből csupán az első fejezet az upaniṣadi szöveg közvetlen magyarázata. Fordításunk ezt az önálló egységnek is tekinthető részt, az ún. Māṇḍūkya-mūla-mantra-bhāṣyát (a kinyilatkoztatott upaniṣadi alapszöveg magyarázatát) tartalmazza.³

¹ Minden valószínűség szerint számos korábbi bölcselet képviselt Gauḍapādához (i.sz. 6. sz. körül) és Śaṅkarához (kb. i. sz. 7. század második fele) hasonló nézeteket, ám egyetlen írott mű sem maradt fenn tőlük. Műveiben Śaṅkara is nagy tisztelettel hivatkozik néhány vele azonos állásponton lévő korábbi szerzőre és szövegmagyarázóra (mint amilyen például „Bhagavān Upavarśa”). Ezekről rövid összefoglalást ad Potter (1998, 9-15.); bővebben lásd: Pande 1994, 131-167.

² A Gauḍapāda személyével kapcsolatos kérdőjelekről és a GK szerzőségével kapcsolatos felvetésekről ld. King 1997, 15-51. Ugyanő kitűnő összegzését adja e téma eddigi kutatástörténetének is (King 1997, 3-11). A GKV-t a modern filológiai kutatás általában Śaṅkara egy igen fiatalkori alkotásának tartja.

³ Az Upaniṣad szakaszait, illetve a *kārikā* verseit felkövérrel kiemeltem, egymásra következőiket számозással jeleztem. Tartalmi mondanivalójuk teljességét megőrizendő, a verseket is prózában fordítottam. A *vivarana* külön jelölés nélkül követi a kiemelt szövegrészeket.

INVOKÁCIÓ⁴

1. Hódolatom a legfelsőbb, halhatatlan, nem született Brahmannak, aki miután [az ébrenlétben] a tiszta tudat mozgó és mozdulatlan dolgok sokaságát átható sugarainak szerteárasztása által, a világokat betöltvén örömet lelte a durva élvezeti tárgyakban, és [az álomban] kortyolt a vágyból született, értelem fénye által beragyogott összes érzéktárgyból, édes örömet tapasztalva és a māyā révén minket is tapasztalásra készítve alszik [a mélyalvásban], és amely a māyától számolva a Negyedik (turiya).

2. Oltalmazzon meg minket ez a Negyedik, mely azután, hogy a mindenség lelkeként⁵ a szakrális előírásból született⁶ durva élvezeti tárgyakat élvezte⁷, ezt követően önnön ragyogása révén a saját rendkívülien fenséges, kifinomult tárgyait⁸, majd pedig mindezeket fokozatosan önnön magába vonta⁹, az összes különbözőséget hátrahagyván megszabadult a sajátságok seregletétől.¹⁰

„Om¹¹ – e szótag az egész mindenség. Ennek magyarázata [következik].”¹² – E négy értekezés, mely az Upanisadok értelmének kvintesszenciáját foglalja össze, úgy kezdődik, hogy „Om – e szótag az egész mindenség.” Ezért nem kell

⁴ A két invokációs vers a kommentár doktrinális összegzése. Az első vers a szöveg tanításainak pszichológiai oldalát ragadja meg, és az egyén mikrokozmoszának szemszögéből tekinti végig az Ātman-Brahman négy állapotát, a második pedig kozmológiai oldalról, a teremtett valóság és teremtője szemszögéből közelít a Brahman legfelsőbb princípiumához.

⁵ a *Virāj* (ld. a MU 3. versének magyarázatát)

⁶ arra az elterjedt bráhmanikus koncepcióra utal, hogy a mindenség teremtése egyfajta rituális áldozat eredménye

⁷ a kozmikus ébrenlét során

⁸ a kozmikus álom állapotában, mint a kozmosz finomteste, az Aranycsíra, a *Hiraṇyagarbha* (ld. a MU 4. versének magyarázatát)

⁹ a mélyalvásnak megfelelő kozmikus feloldódás (*pralaya*) folyamán, amikor minden visszatér a természet megnyilvánulatlan őállapotába (*avyakta*).

¹⁰ ez a transzcendens, negyedik állapot.

¹¹ A hindu vallási és misztikus praxisban kitüntetett szerepet kapó szent szótagról bővebben ld. Radhakrishnan 1994, 615-16.

¹² A MU első versének kezdőszavait emeli itt ki a kommentár.

külön kifejtteni¹³ az összefüggést¹⁴, a tárgyat¹⁵ és a célt¹⁶. Pontosan annak az összefüggésnek, tárgynak és célnak kell itt lennie, mely a védántában is jelen van. Mégis, ezeket tömören el kell mondania annak, aki egy értekezést kifejteni készül. E tekintetben egy szent tanítás (sāstra)¹⁷, azáltal, hogy a célhoz vezető spirituális praxisra (sādhana) utal, tárggyal összekapcsolt lesz; ebből következően pedig jól elkülöníthető összefüggéssel, tárggyal és céllal rendelkezővé válik.

Ám mi is ez a cél? Ahogyan a betegségtől gyötört ember számára a betegség megszűnése a normális, egészséges helyzet, úgy a szenvedéssel azonosult Önmagunk számára a normalitás a kettősségből született mindenség elcsitulásakor létrejött, kettősség nélküli állapot, amely maga a cél. Mivel a kettősség világát a tudatlanság (avidyā) okozza, a Tudás (vidyā) révén lehetséges annak elcsitulása. Így e szöveg avégett kezdődik, hogy fényt vessen a Brahmanról való Tudásra. Ennek a dolognak a bizonyossága olyan kinyilatkoztatott szövegekből fakad, mint: „Ahol mintegy kettősség van, [ott az ember szagol valamit, lát valamit].”¹⁸ „Ahol mintegy létezik valami másik is, ott az egyik a másikat látja, az egyik a másikat megismeri.”¹⁹ „Ám amikor minden az ő [a Brahman-ismerő] Átmanjává lett, akkor ugyan mivel mit lát, mivel mit ismer meg?”²⁰

E könyvben először is az Om meghatározását szolgálja az első értekezés, melynek főté mája maga az átszármasztott hagyomány,²¹ és amely az Átman-princípium megértésének eszköze. A második értekezés célja, hogy érveléssel bizonyítsa annak a kettősségnek a hamisságát, amely kettősségből létrejött világnak elcsitulásakor beáll a kettősségnélküliség megtapasztalása, csakúgy, ahogyan a kötélben lévő kígyó téves képzet-konstrukciójának megszűnésekor létrejön a kötél valóságának felfogása. A harmadik értekezés avégett van, hogy érvelő rámutatással cáfolja ama nemkívánatos következményre való eljutást, hogy a kettősség nélküliség maga is hamis

¹³ Mivel mindegyik maga az Átman, illetve mindegyik eleve benne van a *vedántában*.

¹⁴ összefüggés (*sambandha*): ami a szent tanítást (*sāstrát*) és a vizsgált tárgyat összekapcsolja. Egy viszonylag kései keletű hagyomány szerint (mely a klasszikus szövegekben még nem jellemző), minden tanításban megadják a négy *anubandhát*, azaz összekapcsoló elemet, a fenti hármat általában azzal egészítve ki, hogy kinek szól a szöveg, ki az *adhikārin*, a tanulmányokra kompetens személy.

¹⁵ tárgy (*abhideya*, más szövegekben *viśaya* néven is említik): a vizsgálat tárgya, itt az Átman és a Brahman azonossága.

¹⁶ cél (*prayojana*): jelen esetben a *mokṣa*, az Átmanra ébredés.

¹⁷ A fordításban zárójelbe téve az időnként fontosnak ítélt szanszkrit terminusok, szögletes zárójelben pedig az értelmező betoldások szerepelnek.

¹⁸ BU 2.4.14.

¹⁹ BU 4.3.31.

²⁰ BU 2.4.14.

²¹ Az átszármasztott hagyomány (*āgama*): a védikus kinyilatkoztatásra vagy abból származó szövegre gyakran alkalmazott kifejezés, itt természetesen a Māṇḍūkya-upanişadot érti rajta Śāṅkara.

lenne. A negyedik értekezés, egymásnak való kölcsönös ellentmondásuk folytán és hamis tárgyak révén, saját érveikkel cáfolja meg azokat a másféle, nem-védikus tévtanokat, melyek a kettősségnélküliség felfogásával szembehelyezkednek.

Továbbá, hogyan lehetséges, hogy az Om meghatározása az Önmagunk-princípium²² felfogásának eszköze legyen? Az olyan kinyilatkoztatások alapján, mint:

[A szót, melyet az összes Veda kinyilvánít, melyről minden vezeklés szól, melyre vágyva az emberek nőtlenységben (brahmacārinként) élnek, elmondom néked röviden:] „ez az Om”²³;

„E támasz a legkiválóbb”²⁴;

„Bizony, ó Satyakāma, [ez az Om maga a Brahman]”²⁵;

„Az Omon meditálj, és vele egyesítsd magad”²⁶;

„Az Om a Brahman”²⁷;

„Mindez maga az Om”²⁸;

az következik, hogy a kettősség nélküli Önmagunk, noha ő maga a legfelsőbb valóság szerint is létező, a prāṇa és egyebek képzet-konstrukciójának (vikalpa) szubsztrátuma, mint ahogy a kötél a kígyó képzet-konstrukciójának szubsztrátuma. Hasonlóan, maga az Om az egész, névből született mindenség, mely a prāṇával kezdődő Önmagunkra konstruált képzetre terjed ki. Annak [az Omnak] pedig az Ātman a lényegi természete, mivel [az upanišadi hagyomány] azt nevezi meg. Továbbá egyetlen – az Om transzformációiból létrejött szavak révén jelölt – prāṇával kezdődő Ātmanra konstruált képzet sem létezik a nevéől elkülönülten, ahogy az kitetszik az ilyen kinyilatkoztatásokból, mint:

„Minden transzformációnak alapja a beszéd, és az pusztán névadás”²⁹;

„Annak [a Brahmannak] ez az egész világa a beszéd fonálával, a szavak szálaival van összekötve”³⁰;

„Ez az egész világ csak név által vezetett.”

²² Az önmagunk spirituális esszenciáját jelentő Ātman szóra, ahol a kontextustól megkívánja, olykor az Önmaga/Önmagunk, illetve az Önlényeg kifejezést alkalmazom.

²³ KaU 1.2.15.

²⁴ KaU 1.2.17.

²⁵ PU 5.2.

²⁶ MaiU 6.3.

²⁷ TaiU 1.8.1.

²⁸ ChU 2.23.3.

²⁹ ChU 6.1.4.

³⁰ Vagyis ahogyan a beszéd a nevekből, illetve szavakból van összetéve, úgy a fonál is a finom gypotszálakból van összesodorva.

Ezért mondja az Upanisad, hogy „Om – e szótag az egész mindenség.”³¹

MU. 1. „Om” – e szótag az egész mindenség.³² Ennek magyarázata [következik]: **az Om minden, ami volt, ami van és ami leend. Mindaz, ami a három időn túl van, szintén maga az Om.**

Mivel mindez a dolog, amely megnevezett, nem különbözik a nevéől, és mivel a név nem különbözik az Omtól, az Om maga az egész mindenség. És a legfőbb Brahman, mely a név és a megnevezett eszköze révén ismerszik meg, szintén maga az Om. „Ennek”³³ a szótagnak – mely nem más, mint a legfelsőbb és az alsóbb Brahman – az Omnak, „a magyarázata” [következik]. Lévéen, hogy a Brahmanhoz való közelség következtében a Brahman felfogásának eszköze, a magyarázat – a világos kifejtés – kiegészítendő azzal, hogy a kifejtés „úgy értendő, mint ami [ezzel] van elkezdve.” „Ami volt, ami van és ami leend”, vagyis ami a három idő által lehatárolható, az a [korábbi] okfejtés szerint mind „maga az Om”. „Mindaz, ami a három időn túl van”: ami okozataiból felfogható, s amelyet a három idő nem határoz meg, mint a megnyilvánulatlan [ősanyag] és hasonló, „szintén maga az Om”.

Noha a megnevezés³⁴ és a megnevezett³⁵ lényege azonos, mégis az említés során a megnevezés élvez elsőbbséget³⁶: „Om – e szótag az egész mindenség.” A név elsőbbsége révén már említett dolgok újabb említése, oly módon, hogy a megnevezett kerül előtérbe, azt a célt szolgálja, hogy megértsük a megnevezés és a megnevezett azonosságát. Másképpen ugyanis az a feltételezésünk támadhat, hogy a megnevezett a megnevezéstől függ, így felmerülhet az a kétely, hogy a megnevezett megnevezés mivolta csupán másodlagos. Egységüket azért szükséges felfognunk, mert a megnevezés és a megnevezett egy csapásra, egyidejűleg teljesen megszüntethető, és az ember ráébred, hogy a Brahman teljesen más, mint ez a kettő. Így az Upanisad azt fogja mondani, hogy „A negyedek a betűk, a betűk pedig a negyedek”³⁷. Ezért jelenti ki a szöveg, hogy „mindez bizony a Brahman.”

³¹ Azaz amiként az Ātman a mindenségnek, úgy az Om szótag az egész nyelvi sokféleségnek is a szubsztrátuma.

³² Az Upanisadot kezdő mondat, „Om” – e szótag az egész mindenség (aum ity etad akšaram idam sarvam) a ChU 7.25.2. szavaival cseng össze: Maga az Ātman ez az egész mindenség (ātmaivedam sarvam).

³³ A jobb áttekinthetőség végett a Śaṅkara-kommentár szövegében idézőjelbe téve és dőlt betűvel szedve emelem ki az Upanisadból és Gauḍapāda verses magyarázatából származó kifejezéseket.

³⁴ a megnevezés: az Om

³⁵ a megnevezett: a mindenség egésze

³⁶ Az elsőbbség érthető időbeli elsőbbségnek is, hiszen az Om szerepel először a szövegben.

³⁷ MU 8.

MU. 2. Bizony a Brahman ez a mindenség. A Brahman ez az Ātman. Ez az Ātman, amely ilyen, pedig négy negyedrészből áll.

„Ez az egész mindenség”, amelyről korábban azt mondtunk, hogy pusztán az Om, „a Brahman”. És a [szöveg a benne eddig csak] közvetve megnevezett Brahmant közvetlenül és specifikusan megmutatja: „A Brahman ez az Ātman”³⁸ Az „ez” a négy részből állóság révén széttagolódót belső Ātmanként mutatja meg egy kézmozdulattal³⁹; ezt jelenti az „ez az Ātman”. „Ez az Ātman, amely ilyen” – amelyet az Om nevez meg, és amely a felsőbb és az alacsonyabb [Brahman]ként különül el – „pedig négy negyedrészből áll”, mint a kārṣāpaṇa érme; és nem úgy értendő, [hogy „négy lábú”], mint a tehén.⁴⁰ A Viśvával kezdve az első három [tudatállapot] esetében, lévén, hogy ezek egymás utáni elmerülése által jön létre a Negyedik megtapasztalása, a pāda szó [mint „lépés” vagy „láb”, amellyel lépünk] az eszköz instrumentális értelmében szerepel. A Negyedik esetében viszont a pāda szó [mint „cél”] a tárgy akkuzatív értelmében szerepel, mint amit elérünk.

A [szöveg] elmondja, hogy miként lehetséges a négy negyedrészből állóság:

MU. 3. Az ébrenlétben lakozó, külső tárgyáról tudatos⁴¹, héttagú, tizenkilenc szájú, durva tárgyakat élvező⁴² Vaiśvānara az első negyedrészt.

„Az ébrenlétben lakozó”: akinek az ébrenlét a tartózkodási helye. „Külső tárgyáról tudatos”: akinek a tudatossága önmagától különböző tárgyakra van, az a külső tárgyáról tudatos. Ennek az az értelme, hogy a tudatlanság által létrehozott tudatosság mintegy külső tárgyakra jelenik meg. Továbbá, hét tagja van: „Annak

³⁸ „A Brahman ez az Ātman” (*ayam ātmā brahma*) kijelentés egyúttal az advaita vedānta bölcséletben kiemelt szerepet kapó négy upanišadi „nagy mondás” (*mahāvākya*) egyike.

³⁹ A kézmozdulat ASA tīkāja szerint a szívre mutat, a másik klasszikus értelmező, AG a maga glosszájában szintén öt idézi és magyarázza. (Subrahmanyashastra 1971, 218)

⁴⁰ A pāda szó negyedrészt és lábat is jelenthet. Utóbbi értelmezést a tehén példája zárja ki. A negyedrészt nem fizikailag kapjuk (ahogy pl. egy tortát négy negyedre vágunk), hanem úgy, ahogyan a pénz kisebb értékű egységekre tagolódik, és azok a nagyobb egységet kitéve megszűnnek individuális egységekként funkcionálni. (A kārṣāpaṇa érme 16 kisebb egységre osztható, ezekből négy tesz ki egy negyedrészt.)

⁴¹ külső tárgyáról tudatos (*bahiṣ-prajñāḥ*): szó szerint „kifelé megismerő”

⁴² A *√bhuj* élvez, eszik-iszik, elfogyaszt, birtokba vesz, illetve (meg)tapasztal, elszenved, részesül jelentésű igeigyek és a belőle képzett alakok igen árnyaltan fejezik ki, hogy ez az „élvezet” korántsem kizárólagosan gyönyörteljes tapasztalás. Az általánosan elterjedt hindu felfogás szerint az ember élete folyamán mintegy elfogyasztja – azaz „élvezi”, megtapasztalja – korábbi tetteinek gyümölcsseit, legyenek azok édesek vagy keserűek, azaz örömet okozóak vagy szenvedéssel teliek (esetleg vegyesek).

az Ātmannak, ami tehát ilyen, a Vaiśvānarának bizony a menny a feje, szeme az egyetemes formájú⁴³, lélegzete különböző utú⁴⁴, teste⁴⁵ a bőség⁴⁶, alhasa⁴⁷ a vagyon⁴⁸, két lába a föld⁴⁹ – az *agnihotra* áldozat képzetének ekképpen történő kiteljesítésével, illetve azáltal, hogy az *āhavanīya* tüzet az ő szájának mondják, az a „héttagú”, akinek így módon hét tagja van. Ezen felül, „tizenkilenc szájú”⁵⁰ az, aki [összesen] tíz cselekvő- és érzékelő-erővel, továbbá a prāṇával kezdődő öt ételszéllel rendelkezik, valamint elmével, intellektussal, egóval és gondolkodással [citta⁵¹]. Ezek szájak, mert szájakhoz hasonlatosak, a percepció kapui, ez ennek az értelme. Az így jellemzett Vaiśvānara az előbb említett kapukon keresztül a hanggal kezdődő durva tárgyakat élvezi, így „durva tárgyakat élvező”. Azért Vaiśvānara, mert minden embernek (Viśveṣāṁ narāṇām) vezetője számtalan módon. Avagy Viśvānara, mert ember (nara) is és egyetemes (Viśva) is; a Viśvānara pedig a Vaiśvānarával azonos. Ő az első negyedrészt, mert nem különbözik a minden individuum Önlényegétől. Elsőbbséggel rendelkezik, mert az utána következő negyedrészek felfogásának ő az előzménye.

Ellenvetés: Hogyan lehet, hogy amikor az a téma kerül kifejtésre, hogy a belső önmagunk négy negyedű, és rá az „Ez a Brahman az Ātman” kifejezés utal, olyan dolgok kerülnek említésre, mint hogy a menny ennek a feje és hasonlók?

Válasz: Nincs ebben semmiféle hiba, mivel azt értjük rajta, hogy az isteni világgal együtt az egész mindenség ezen Ātman révén teszi ki a négy negyedrészt.⁵² Ha ez így áll, az egész megnyilvánult mindenség elcsitulásakor létrejön a kettősségnélkü-

⁴³ egyetemes formájú (*Viśvarūpa*): ASA szerint ez a Nap (*āditya*).

⁴⁴ vagy „sokfajta járású”

⁴⁵ teste: a *samdeha* szó a testre mint elemek halmazára utal, a vallásbölcseleti irodalomban gyakran pejoratív értelemben használják (a test mint önmagában üres, élettelen „porhüvely”). ASA glosszája a test közepét érti rajta.

⁴⁶ bőség: ASA az ürrel azonosítja.

⁴⁷ a *basti* az alhasi rész vagy a hólyag.

⁴⁸ ASA szerint az étel-ital bősége.

⁴⁹ ChU 5.18.2. (Érdekes módon az adott részben összesen tizenegy pár van felsorolva, ám a ChU 5.11-től kezdődő szakaszban a szövegben említetthez hasonlóan, a két lábbal együtt hét dolog szerepel.)

⁵⁰ Tehát ez más száz, mint a fentebb említett, itt inkább képletesen értendő, mint kapu.

⁵¹ Az intellektust és a gondolkodást talán úgy különíthetjük el legjobban egymástól, hogy míg az előbbi felfog és megért, addig a *citta* (ész, gondolkodás) a gondolatokat járhatja az ember fejében. AG így magyarázza az említett négy fakultást: „Az elme és az intellektus mindenütt általános érzékszerv mivolttal rendelkezik, az ego csak az életerő (*prāṇa*) stb. birtoklójaként érzékszerv, míg a gondolkodás (*citta*) a tudatosság látszatának keletkezésében eszköz.” (Subrahmanyashastra 1971, 220)

⁵² A glosszáírók magyarázatát összegezve: A durva kozmikus világ, mely a *Virā*-ot alkotja, az első negyed. A szubtilis kozmikus világ, mely a *Hiranyagarbhā*-t teszi ki, a második negyed. A kozmikus világ a maga kauzális állapotában (mely a mélyálmom tudatlanságával összekap-

liség elérése, s a minden teremtményben benne lévő Ātman meglátható mint Egy, és minden teremtmény az Ātmanban tűnik fel.⁵³ És az csak úgy lehetséges, ha az, „Aki az összes lényt [az Ātmanban látja és az Ātmant az összes lényben]”⁵⁴ kezdetű kinyilatkoztatás értelme felviláglik. Hiszen különben a saját testünk által lehatárolt belső Önmagunkat úgy tapasztaljuk, mint a sāmkhya hívek és más [dualisták]. És ha így áll, az a kinyilatkoztatásban szereplő specifikum, hogy „kettősség nélküli”, nem lesz lehetséges, {mivel nem lesz semmi különbség a sāmkhya hívek és más [dualisták] tanításaitól}⁵⁵.

Ám mi úgy tartjuk, hogy minden Upaniṣad az összes lélek [ātman] azonosságát tanítja. Így nagyon is helyénvaló, ha ezt a személyes, individuális [Viśva]-önmagunkat – tekintettel annak az istenire vonatkoztatott Virāj-Önmagunkkal való egységére – héttagúnak mondjuk. Ezt ilyen és efféle [kinyilatkoztatásból vett] bizonyítékok is mutatják, mint „A fejed le fog esni.”⁵⁶ A (Viśvának) a Virāj-dzsával való egysége egyúttal a Hiranyagarbhának a Megnyilvánulatlan (avyakta) Ātmannal való egységére is utal. Mondják e Madhu-brāhmaṇában: „Az a ragyogásból álló, halhatatlan Személy, aki ebben a földben van és önmagára vonatkozóan,⁵⁷ [ez a ragyogó, halhatatlan személy, aki a testben van, bizony maga az Ātman, ez halhatatlan, ez a Brahman, ez minden.]”⁵⁸ A mélyalvónak [a Prājñának] a Megnyilvánulatlanul való egysége is teljességgel bizonyított, mivel [sem mélyalvásban, sem a mindenség végső feloldódásában] nincsenek jelen a különbözőségek. Ha

csolt), s amely a Megnyilvánulatlant (*Avyakta*) alkotja, a harmadik negyed. És az, amelyik minden ok-okozatíságtól független, és amely mindennek pusztán csak a szubsztrátuma, a Negyedik.

⁵³ Meglátni az „Ātmanban az összes teremtményt” és „az összes teremtményben az Ātmant”, esetleg Istent magát – e gondolat számos hindu szentszövegben visszatér. Így az IU-ban (6-7), a BhG-ban (4.35.; 6.29-32.) sőt, némely dharma-śásztrában is (ADS 1.23.1, MDS 12.91, 118-9, 125.) Mindkét glosszáiró teljes terjedelmében idézi a MDS alábbi versét (Subrahmanyashastra 1971, 221):

*sarva-bhūtaṣṭhaṁ ātmānaṁ
sarva-bhūtāni cātmani |
saṁpāśyann ātma-yāji vai
svārājyam adhiḡacchati ||*

„Az Ātmant minden lényben, s minden lényt az Ātmanban látóként az Ātmannak hódoló (*ātma-yāji*) eléri az Ātman önfényű királyságát.” (MDS 12.91.)

⁵⁴ IU 6.

⁵⁵ A kapcsos zárójelbe tett szöveg feltehetőleg egy későbbi beszúrás eredménye, hiszen ez nem indok, hanem következmény, továbbá AG és ASA glosszáiban sincs jele, hogy ezt olvasták volna.

⁵⁶ ChU 5.12.2. (Bővebb megértés végett ld. a ChU 5.11-24-ig terjedő szakaszt.)

⁵⁷ önmagára vonatkozóan (*adhyātmam*) – értsd: mikrokozmosz tekintetben

⁵⁸ BU 2.5.1. (A *Madhu-brāhmaṇa*, azaz „a méz(-tanítás) könyve” a BU egy híres, sokat idézett szakasza.)

pedig ez így áll, bizonyított lesz az is, hogy minden kettősség elcsitulásakor a kettősségnélküliség jön létre.

MU. 4. Az álomban lakozó, belső tárgyról tudatos, héttagú, tizenkilenc szájú, finom tárgyakat élvező Tajjasa a második negyedrés.

„Az álomban lakozó” a Tajjasa, akinek az álom a tartózkodási helye. Az ébrenlét tudatossága sok eszközzel rendelkezik, s úgy jelenik meg, mintha külső tárgy lenne, noha pusztán csak az elme lüktetése⁵⁹, s ennek megfelelő lenyomatokat hagy az elmében. Ez az elme ilyenformán, egy festett szövethöz hasonlóan lenyomatokkal (saṃskārakkal) rendelkezik, és külső eszközök nélkül ugyan, de a tudatlanság, a vágy és a karma révén ösztökéltként az ébrenléthez hasonlóan fénylik. Így mondják, hogy „Ennek az egész világnak a teljességét magával viszi [mikor elalszik].”⁶⁰ Továbbá azzal kezdve, hogy „A legfelsőbb istenségben, az elmében eggyé lesznek [az érzékek]”⁶¹, úgy szól az Atharva Veda Upaniṣadja, hogy „Ott az álomban ez az istenség nagyságot tapasztal”⁶².

Az érzékekhez viszonyítva az elme belső⁶³. Akinek a tudatossága az álomban ezen elme⁶⁴ lenyomatainak formáját ölti magára, az „a belső tárgyról tudatos”. Fényes⁶⁵ (Tajjasa), mivel a tárgynélküli tudatban, mely egyedül fény formájú, tapasztalóvá⁶⁶ válik. Mivel a Viśva tárggyal ellátott, a tudatosság durva formáit élvezi. Itt viszont a tudatosság csakis lenyomatokból áll, az „élvez” tehát finom élvezetet jelent. A többi hasonló[ként magyaráztatik, mint azt az előző vers kommentárjában tettük.] A Tajjasa a második negyedrés.

MU. 5. Ahol az elaludt ember semmiféle vágyat⁶⁷ nem vágyik és semmiféle álmot nem lát, az a mélyalvás. A mélyalvás állapotában eggyé lett, pusztán csak tudat-

⁵⁹ Az elme lüktetése (*manah-spanda*): a *spanda*, a „vibrálás, lüktetés, remegés, reszketés, mozgás, aktivitás” a mozgásba lendülő mozdulatlan tudat aktivitásának terminus technicus.

⁶⁰ BU 4.3.9.

⁶¹ PU 4.2.

⁶² PU 4.5.

⁶³ Az elme belső, mivel az álomban az elme az érzékekről leválva belülré húzódik, de még az ébrenlétben is „beljebb” van, mint az érzékek, mivel azok érzetadataikat neki közvetítik.

⁶⁴ A „*taḍ*” szó egyaránt visszautalhat az elmére és az érzékszervekre is, tehát érthetjük úgy is, hogy elmebéli, és úgy is, hogy érzékekből származó. Voltaképp mindkét értelmezés jogos, hiszen az érzékeken keresztül jövő érzetadatok hagynak lenyomatokat az elmében. E lenyomatok tehát az érzékekből származnak és az elmében vannak jelen (az álom során is).

⁶⁵ A *Tajjasa* szó jelentése: fényhez, ragyogáshoz, izzáshoz kapcsolódó, azt látó.

⁶⁶ tapasztaló (*viśayin*) - „tárggyal rendelkező”, vagyis az érzéktárgyat tapasztaló szubjektum.

⁶⁷ vágy: a *kāma* szó a vágy tárgyát vagy magát az érzéki örömet is jelentheti.

tömeg, gyönyörűségből levő, gyönyörűséget élvező tudatosság-szájú Prājña a harmadik negyedrésze.

A mélyalvás megértése végett szerepel az „*ahol az elaludt*” meghatározás, mivel az alvás⁶⁸, melynek jegye a valóságra való rá nem ébredés, hasonló a látással és a nem látással rendelkező két állapothoz⁶⁹. Avagy⁷⁰ az alvás (*svāpa*), melynek jegye a valóságra való rá nem ébredés, a három állapotban egyaránt jelen van, ezért a [szöveg] a megelőző állapotoktól elkülöníti a mélyalvást (*suṣupta*).⁷¹ „*Ahol*” – amely helyen vagy időben „*az elaludt személy*” „*semmiféle álmot nem lát*” és „*semmiféle vágyat nem vágyik*”⁷² – mivel a mélyalvásban nem létezik az előző két állapothoz hasonló álomlátás, melyben másként percipiálunk, és nem létezik vágy sem. Az, akinek ez a mélyalvás a tartózkodási helye, a mélyálomban lakozó. A kettősség egészének halmaza, mely másik két állapot formájában elkülönült, és amely pusztán csak elmélet⁷³, tehát ilyenkor a forma elvesztése nélkül vált elkülönületlenné, mint ahogyan az éjszakai sötétség elnyeli a nappali világosságot az egész mindenséggel együtt, ezért mondják „*eggyé lett*”-nek. Így az álomban és az ébrenlétben elmélet formájában létező tudatos tapasztalatok (*prajñāna*) mintegy sűrű tömeggé lesznek, s ezt az állapotot, mivel formája elkülönületlen, „*tudat-tömegnek*” (*prajñāna-ghana*) nevezik. Ahogyan éjjel az éjszaka sötétje miatt megkülönböztethetetlen tömeggé lesz minden, pontosan ahhoz hasonló ez a tudattömeg. A „*pusztán [csak]*” (*eva*) szóból következik, hogy a tudat kivételével [ilyenkor] nem létezik más fajta dolog.

Gyönyörűségből levő (*ānanda-maya*), vagyis gyönyörűséggel teli, lévén, hogy nincs meg benne az a gyötrelem, mely abból az erőfeszítésből fakad, ahogyan az elme formája tárgyként és tárgyat tapasztalóként lüktet. Ám nem *maga a Gyönyörűség* (*ānanda*), mivel ez az öröm nem szakadatlan.⁷⁴ Ahogy a világban is az erőfeszítés nélküli állapotban levőt boldognak (*sukhin*) vagy örömet élvezőnek mondják, ez a teljes mértékben erőfeszítés nélküli formájú állapot, melyet [a mélyalvás állapo-

⁶⁸ A terminológiaiilag semleges *svāpa* szó feltehetőleg egyszerre utal az alvásra és az álomra.

⁶⁹ Az álom, illetve az ébrenlét állapotához.

⁷⁰ Śāṅkara kommentárjaiban gyakori, hogy az „avagy” kifejezéssel elválasztott újabb közelítéssel nem csupán egy másik nézőpontot hoz be a téma diszkussziójába, hanem azt egy még jobb, még adekvátább értelmezésnek szánja.

⁷¹ A megelőző állapotokhoz hasonlóan a mélyalvást is az abszolút valóság tapasztalásának hiánya jellemzi, annak ellenére, hogy megjelenik benne a különbözőségek hiánya.

⁷² Az álomlátás az álom, a vágyakozás az ébrenlét sajátága; e sajátágos jellemzők hiányával különíti el a magyarázat az előző két állapottól a mélyalvást.

⁷³ Tehát a dolgok (illetve az azokat okozó *manah-spaṇḍa*) nem szűnnek meg a mélyalvás során, ebben különbözik az a Negyediktől, ahol minden sokaság megszűnik.

⁷⁴ Ebből az állapotból ugyanis visszatérünk az ébrenlét és az álom szenvedéssel teli állapotaiba, míg a Brahman tudatának boldogsága sosem vesz el, szakadatlanul megmarad.

tában lévő ember] ⁷⁵ tapasztal, „a gyönyörűséget élvező” (*ānanda-bhuk*). Ahogy a kinyilatkoztatás mondja: „Ez az ő legnagyobb gyönyörűsége.”⁷⁶

„Tudatosság szájú”, mivel az álom és az ébrenléti tudatállapot vonatkozásában ő a kapu a tudat számára. Avagy azért tudatosság szájú, mert a tudat, melynek jegye az éber felfogás [bodha] az ő kapuja, mintegy szája, mely az alvásba elvezet. Prājña, tudatos, mivel egyedül ő az elmúlt és a jövő tudója s az összes érzéktárgy megismerője. Noha a mélyalvás állapotában van, annak folytán, hogy korábban ott járt [a többi relatív tudatállapotban], Prājñának nevezik. Avagy azért Prājña, mert egyedül ő rendelkezik a puszta tudatosság⁷⁷ egyedi jellemvonásával, míg a másik kettő elkülönült tárgyakról való ismerettel bír.⁷⁸ Ez a Prājña a harmadik negyedrés.

MU. 6. Ez mindenek ura, ez mindentudó, ez a belső irányító, ez mindenek forrása; bizony ez a teremtmények kezdete és megszűnése.

Ez saját formája állapotában maga a „*Mindenek Ura*”, az isteni szférával együtt az összes sokféleség Ura. Szemben azzal, amit mások mondanak, [a mindenek Ura] nem egy ettől [a Prājñától] különböző, másik fajta valami. A kinyilatkoztatás így szól: „Az elme bizony a prāñához kötött, kedvesem.”⁷⁹ „*Mindentudó*” ez, mivel csak ez a megismerője mindennek, amikor a sokféleség állapotában van. Ez „*a belső irányító*”, és beléjük lépven ez minden teremtmény irányítója. Ugyanígy, „*ez mindenek forrása*”, mivel a korábban említett módon megszüli a különbségekkel együtt a mindenséget. S mivel így van, „*bizony ez*” „*a teremtmények forrása és megszűnése*”.

Ezzel kapcsolatban állnak itt e versek:

GK 1.1. A Viśva külső tárgyokról tudatos, mindent átható, a Tajjasa pedig a belső dolgokról tudatos. A Prājña sűrű tudatú. Egyetlen egy az, amit azonban három módon neveznek.

A fentebb elmondottakra vonatkoznak e versek, melyek úgy kezdődnek, hogy „*a külső tárgyokról tudatos*”. A szándék az, hogy megmutassa az Átmannak a három relatív állapoton túlnyúlóságát, egységét, tisztaságát és függetlenségét, abból következően, hogy az három, egymásra következő állapottal rendelkezik, valamint

⁷⁵ A szöveget AG glosszája nyomán egészítem ki.

⁷⁶ BU 4.3.32.

⁷⁷ puszta tudatosság (*prajñapti-mātra*): vagyis a tartalom nélküli megismerés.

⁷⁸ Azaz specifikus megismeréssel rendelkezik.

⁷⁹ ChU 6.8.2.

összekapcsolt annak emlékével, hogy „az vagyok én”. Ez következik a nagy halról szóló és más példázatokból.⁸⁰

GK 1.2. A Viśva a jobb szemben lévő arcban⁸¹ lakozik, a Tajjasa pedig az elme belsőjében. A Prājña a szívben lévő űrben. Háromféleképpen lakozik ő a testben.

Az éber tudatállapotban a Viśvával kezdődő három tudatállapot tapasztalatának megmutatását szolgálja ez „*A Viśva a jobb szemben*” kezdetű vers. A durva tárgyak látója, a Viśva, elsősorban „*a jobb szemben*”, mint „száj”-ban tapasztaltatik, mint az a kinyilatkoztatásból is kitűnik: „Ez a személy, aki a jobb szemben lakozik, Indha névre hallgat.”⁸² Indha, azaz ragyogó sajátsággal bíró, vagyis a Napban lévő Vaiśvānara, amely Virājhoz tartozik⁸³, azonos a jobb szemben látott Átmannel.

Ellenvetés: Nemde más a Hiraṇyagarbha és más a mező-ismerő [lélek] a jobb szemben, mely a szem irányítója, a Látó, a test ura.

Válasz: Nem, mivel természettől fogva nem fogadunk el különbözőséget. Ahogyan a kinyilatkoztatás is mondja: „egyetlen isten, minden lényben elrejtett.”⁸⁴ És a hagyomány is így szól: „A minden mezőben benne lévő mező-ismerőként tudj engem, ó Bhārata!”⁸⁵, valamint: „Osztatlan, ám mintegy széttagoltként létezik a teremtményekben.”⁸⁶

Noha minden érzékszervben ugyanúgy jelen van, mivel azt tapasztaljuk, hogy a jobb szemben különösen élesen észlelhető, e helyütt a Viśva kiemelten kerül említésre. A jobb szemben levő [lélek] lát egy formát, majd a szemet lecsukva és arra a formára visszaemlékezve azt az elmében, mintha csak álomban lenne, lenyomatok (vāsánák) alakjában megnyilvánultként látja.⁸⁷ És ahogyan ebben az esetben történik, úgy történik az álomban. Így, noha az elmén belül létezik, a Tajjasa ugyanaz, mint a Viśva.⁸⁸

Amikor az emlékezet nevű tevékenység abbamarad, a „szívben lévő térben” [lakozó] Prājña eggyé lesz⁸⁹ és sűrű tudat-tömeeggé válik, hiszen [akkor] az elme

⁸⁰ BU 4.3.18. és 4.3.19. (utóbbiban fészkeire szálló sólyom szerepel)

⁸¹ A szanszkrit *mukha* szó arcot és száját is jelenthet. Érdekes módon a szemben lévő arc upanišadi toposzát a középkori glosszairó, AG már egyértelműen a száj felé viszi. (Subrahmanyashastra 1971, 226).

⁸² BU 4.2.2.

⁸³ mely a durva kozmikus testtel azonosítja önmagát

⁸⁴ SvU 6.11.

⁸⁵ BhG 13.2.

⁸⁶ BhG 13.16.

⁸⁷ Így a *Tajjasa* mintegy megmutatkozik az ébrenlét állapotában is.

⁸⁸ Tehát ugyanaz a lélek tapasztal *Viśva*, illetve *Tajjasa* formájában az ébrenlét és az álom során.

⁸⁹ eggyé lesz: ahogy megszabadul a tárgyaktól, az azokat szemlélő alany tudata is megszűnik.

nem tevékenykedik.⁹⁰ A tapasztalás és az emlékezés bizony az elme lüktetése csupán, amikor azok nincsenek jelen, a szívben csak egy differenciálatlan létezés van, melyben önmagunkat pusztán a *prāṇa* jelenti.⁹¹ „Mert – ahogyan a kinyilatkoztatás is mondja – a lélegzet (*prāṇa*) az, amely ezt a mindenséget begyűjti”⁹². A *Taijasa* a *Hiraṇyagarbha*, mivel az elmében lakozik: „A finomtest avagy az elme”⁹³, illetve „Elméből lévő ez a személy [és ragyogó]”⁹⁴ – ilyen s más formán szól a kinyilatkoztatás.

Ellenvetés: Nemde a *prāṇa* egy megnyilvánult [dolog] a mélyalvás során, az érzékszervek pedig vele azonos lényegű dologgá válnak. Hogyan lehetséges akkor, hogy a *prāṇa* megnyilvánulatlan?

Válasz: Nem áll fenn ez a hiba, mivel a megnyilvánulatlanak nem létezik tér és idő szerinti tagoltsága. Még ha a *prāṇával* való téves önazonosság fennállása esetén a *prāṇa* megnyilvánult is, az individuumok által lehatárolt különbözőségekkel való téves önazonosítás megszűnik a *prāṇában*. A lehatárolttal önmagukat tévesen azonosítók számára ennyiben megnyilvánulatlan a mélyalzásban lévő *prāṇa*.⁹⁵ Ahogyan a lehatároltság téves önazonosításával rendelkezők számára a lélegzetbe való beleolvadás idején⁹⁶ a *prāṇa* megnyilvánulatlan, ugyanúgy, a sajátságok nélküli állapotba való belépéskor a *prāṇával* önmagát tévesen azonosító számára is hasonló megnyilvánulatlanság [tapasztalható], továbbá az, hogy lényege szerint rendelkezik a létrehozás csírájával.⁹⁷ Az a megnyilvánulatlan állapotú *Szemanú* pedig egy. A lehatároltság téves önazonosításával rendelkezők és a [relatív tudat-állapotok] *szemanúi* ezzel azonosak, ilyenformán a korábban említett sajátságok, mint „eggyé lett” vagy „tudat-tömeg” adekvátak lesznek. Továbbá még a korábban e témában említett érv folytán is.⁹⁸

⁹⁰ Az emlékezés abbamaradásával a *Prāṇa* mintegy az ébrenlétben is megjelenik.

⁹¹ Az ébrenlétre jellemző tapasztalás és az álom sajátságát képező emlékezés visszavonulásával még mindig megmarad az étető lélegzet, melyben ugyanaz az önmagunk mutatkozik meg, amely a korábbi állapotokban volt megragadható.

⁹² ChU 6.3.3.

⁹³ BU 4.4.6.

⁹⁴ BU 5.6.1.

⁹⁵ Noha mások számára lehet, hogy a *prāṇa* megnyilvánult, mivel például látják az alvó embert lélegezni, az alvó szubjektum számára mégis megnyilvánulatlan, lévén, hogy alvása során a mélyalvás minden tárgyat nélkülöző tapasztalása nem társul sem térrel, sem idővel.

⁹⁶ Mindkét glosszaíró szerint ezen a halált kell érteni.

⁹⁷ Ahogyan az istenek szintjén a megnyilvánulatlan a világ létrehozása szempontjából csíra, úgy az egyén szempontjából a mélyalvás az. A kettő sajátságai azonosak; ahogyan fentebb a *Taijasa* és a *Hiraṇyagarbha* esetében tette, a szöveg itt is megfelelteti egymásnak a mikro- és a makrokoszmikus állapotokat és eseményeket.

⁹⁸ Azaz a „mező-ismerő” lélek és az isteni Aranycsíra (*Hiraṇyagarbha*), vagyis a mikro és a makrokoszmosz rendszerét irányító-felügyelő, individualizálódott spirituális centrum lényegi azonossága folytán.

Ellenvetés: Hogyan lehet a megnyilvánulatlanra a *prāṇa* szót használni?

Válasz: „Mert a *prāṇā*hoz van kötve az elme, kedvesem”⁹⁹ – ahogyan azt a kinyilatkoztatás is mondja.

Ellenvetés: Ám abban a kontextusban, hogy „[Kezdetben, ez a világ csak] a Lét (sat) volt, kedvesem”¹⁰⁰ a *prāṇa* szó a Létként említett Brahmant jelenti, nem?

Válasz: Nincs ebben semmi hiba, mivel a Léttel kapcsolatban elfogadjuk, hogy az a [teremtés] csírájának lényegiségével rendelkezik. Amikor a Létként értett Brahmanra a *prāṇa* szót használjuk, nem zárjuk ki, hogy lényege szerint az egyéni lelkek létrejöttének csírájával rendelkezik, [így] a *prāṇa* szóval megnevezett Létet egyúttal Létnek is mondjuk.¹⁰¹ Mert ha a csírátlan formájú Brahmant akarta volna érteni az [upanišadi] szöveg¹⁰², úgy szólt volna, hogy „sem ez, sem az”¹⁰³, „ahonnét a szavak visszatérnek”¹⁰⁴, „Más mint a megismert, felette van a nemismertnek”¹⁰⁵ „Nem mondják sem létezőnek, sem nem-létezőnek” – nyilatkozik a hagyomány is.¹⁰⁶ Amennyiben a csírátlanságról lenne szó, akkor oda jutnánk, hogy a végpusztulásban elmerülő lelkek¹⁰⁷, illetve az elalvók számára a pusztulásba vagy az alvásba merülve nem lenne lehetséges az újra felmerülés, a megszabadultak számára pedig az a nem kívánt következmény állna fenn, hogy újra testet ölténének, mivel a csíra hiánya nem specifikus jelleg lenne.

A Tudás által elégetendő csírák hiányában pedig maga a Tudás is értelmetlen lenne, s ez nem volna kívánatos. Ezért amikor a Létet [az upanišadi szövegek] *prāṇa*ként nevezik meg, akkor abba azt is beleértik, hogy csírával rendelkezik, és minden kinyilatkoztatott szövegben okként mutatják fel. Amikor csírával rendelkező mivoltát tagadják, így mutatják fel: „fensőbb a felső romolhatatlannál is”¹⁰⁸, „magában foglalja a külsőt és a belsőt, születetlen”¹⁰⁹, „ahonnét a szavak visszatérnek”¹¹⁰, „sem nem ez, sem nem az.”¹¹¹ Ennek a *Prāṇā* névre hallgatónak a csírátlan

⁹⁹ ChU 6.8.2.

¹⁰⁰ ChU 6.2.1.

¹⁰¹ Magyarán az éltető lélegzet (*prāṇa*) úgy vonatkozik a Létre (*sat*), hogy az közben nem veszíti el Lét mivoltát.

¹⁰² ChU 6.2.1.

¹⁰³ BU 4.4.22.

¹⁰⁴ TaiU 2.9.

¹⁰⁵ KeU 1.4.

¹⁰⁶ BhG. 13.12.

¹⁰⁷ A purāṇikus kozmológia szerint a teremtett univerzumok egy-egy világkorszak végén hasonlóan hosszú időre elmerülnek a megnyilvánulatlanságba, azok a lelkek pedig, akik nem érték el a megszabadulást, ilyenkor szintén egy differenciálatlan állapotba olvadnak vissza, hogy az újabb teremtés idején újfent testet öltsenek.

¹⁰⁸ MuU 2.1.2.

¹⁰⁹ MuU 2.1.2.

¹¹⁰ Tai. 2.9.

¹¹¹ BU 4.4.22.

állapotát, amely mentes a testtel való kapcsolattól, a legfelsőbb igazságot birtoklót, külön taglalja majd a szöveg, mint a Negyediket. A csíra-állapotot is megtapasztaljuk a testben, mivel látjuk, hogy a felébredő is olyan képzetel rendelkezik, hogy „nem tudtam semmit”. Ezért mondják, hogy *„háromféleképpen lakozik ő a testben”*.

GK 1.3. A Viśva mindenkor a durva tárgyakat élvezi, a Taijasa a finom dolgok élvezője. A Prājña pedig gyönyörűséget élvez. Háromféleképpen ismert az élvezet.

GK 1.4. A durva lakatja jól a Viśvát, a finom a Taijasát, a gyönyörűség pedig a Prājñát. Háromféleképpen ismert a jóllakítás.¹¹²

A két vers tárgyáról már beszéltünk.

GK 1.5. Aki ismeri e kettőt: azt, ami az élvezet a három állapotban, valamint azt, amit élvezőnek neveznek, még élvezőként sem szennyeződik be.

Ebben az ébrenléttel kezdődő *„három állapotban”* egyetlen *„élvezet”* van, mely háromrétűvé lett; ezek a durva, a finom és a gyönyörűség néven ismertek. A Viśva, Taijasa és Prājña névre hallgató [dolgot] azzal, hogy *„Én vagyok Az”*, az összekapcsoltság és a látóság nem specifikus mivolta következtében egyetlen egy *„élvezőként nevezik meg”*. *„Aki ismeri e kettőt”*, az élvezővé és élvezett dologgá sokféle módon széttagoltat, az *„még élvezőként sem szennyeződik be”*, mivel minden élvezett tárgyat egyetlen élvező élvez. Mert ha valakinek egy bizonyos dolog az érzéktárgya, annak révén ő nem fogyatkozik meg és nem növekszik, hasonlóan ahhoz, ahogyan a tűz sem [változik lényegi természetében] táplálóját elégetve, szemben a tűzifával és egyéb [általánosan elégetett dolgokkal].

GK 1.6. Bizonyos, hogy az összes létező entitás keletkező. Mindent a prāṇa hoz létre. A puruṣa külön hozza létre a tudat sugarait.

A *„létező”* azaz előforduló *„összes entitás”* számára – melyek a Viśva, a Taijasa és a Prājña [állapotában] elkülönültek – léteznek *„keletkezés”*, azaz létrejövés a maga tudatlansága által létrehozott, név s forma látszatú természetében.¹¹³ Később a [kārīkā] is így fogalmaz majd: *„A meddő asszony fia sem a valóság szerint, sem a*

¹¹² A *tarpayati*, *trpti* ige, illetve főnév főbb jelentésárnyalatai: elégedetté tesz/tevés, jóllakítás, öröme szolgálat(ás), eltöltelekzetet(és).

¹¹³ Ezek léteznek a maguk szubsztrátumában, melyre rávetülnek. A MU 6. versében szerepel, hogy *„ez bizony minden teremtmény forrása”*, s azt mondja a vers, hogy a Prājña a jelenségvilág forrása. Kérdés, hogy létezőknek vagy nemlétezőknek a forrása. A válasz az lesz, hogy olyan

káprázat révén nem születik meg.”¹¹⁴ Mert ha csak a nemlétezők számára létezne a keletkezés, az a nem kívánatos következmény állna elő, hogy a Brahman, mely túl van az empirikus világon, az érzékelés csatornáinak nemléte folytán szintén nemlétező lenne. Ám azt látjuk, hogy a kígyóra vetülő kötélnek és más, a tudatlanság által létrehozott és a māyā csírájából keletkezett dolgoknak [csupán csak] kötél és egyéb lényegüként van létezése. Mert bizony sehol senki nem tapasztalja meg a szubsztrátum nélküli kötél-kígyót vagy délibábot.¹¹⁵

Ahogy a kötélben a kígyó megvolt kötél-esszenciájában létezőként, már a kígyó létrejövése előtt¹¹⁶, úgy az összes teremtmény a keletkezést megelőzően prāṇa-csira lényegüként létezett. Ezért mondja a kinyilatkoztatás is: „Ez a mindenség bizony a Brahman”¹¹⁷ „Ez a mindenség kezdetben csak az Ātman volt.”¹¹⁸ „*Mindent a prāṇa hoz létre*”. A tudat sugarai, melyek a napsugarakhoz hasonlóak, a tudat-természetű személy [puruṣa] tudatosságának formájával bírnak, és a vízben tükröződő Naphoz hasonlatosak, továbbá a Prājña, a Taijasa és a Viśva széttagolt állapotában jelennek meg, az istenek, emberek, állatok és más [lények] testében tapasztalhatóak. Mindezeket a „*puruṣa külön*” [hozza létre], melyek különböznek az érzéktárgyak állapotától, s hasonlóak [a puruṣához], ahogyan a tűz is [hasonló] a szikrákhoz vagy a vízben tükröződő Naphoz, és az egyéni lélek jellegzetességeivel bírnak. Minden más teremtményt a prāṇa, a csira-Ātman¹¹⁹ hoz létre, mint az az ilyen s efféle kinyilatkoztatásokból kiviláglik: „Ahogy a pók (kiterjeszti s visszavonja fonalát)”¹²⁰ és „Ahogy a tűzből szikrák (repülnek szertesét).”¹²¹

GK 1.7. Mások, akik a teremtéssel kapcsolatban bölcsekednek, úgy tartják, hogy a keletkezés a [Teremtő] kiáramlása. Megint mások úgy képzelik, hogy a teremtés álomhoz vagy varázslathoz hasonlatos.

létezőket hoz létre, melyek a valóság egyfajta visszatükröződései, és csak addig valóság, amíg szubsztrátumukat is tekintjük. (Gambhīrananda jegyzete nyomán, Gambhīrananda 1998, 193)

¹¹⁴ GK 3.28.

¹¹⁵ Azaz: szubsztrátum hiányában nem látjuk sem a kígyót, sem a délibábot. A tévesen másnak tapasztalt dolgok esetében a tévképzet csak úgy jöhet létre, ha jelen van az a hordozó – szubsztrátum – melyet másnak vélünk, melyre tudatlanságunk révén *rávetítjük* a mi képzetünket. Ha nincs *mit* tévesen szemlélni, maga a tévképzet sem jöhet létre; ha nincs jelen az a valami, amit valami másnak vélünk, akkor annak a másik dolognak a képzele sem jöhet létre.

¹¹⁶ Arra utal, hogy a Brahmanban is ott az *avidyā* (a tudatlanság) csira formájában.

¹¹⁷ MuU 2.2.11.

¹¹⁸ BU 1.4.1. és számos további Upaniṣadban is.

¹¹⁹ Az Ātman a kauzális állapotban

¹²⁰ MuU 1.1.7.; BU 2.1.20.

¹²¹ BU 2.1.20.; MuU 2.1.1. stb

„A teremtéssel kapcsolatban bölcselkedők úgy vélik”, hogy a teremtő teremtése egy túlsordulás, egy kiáramlás, ám a legfelsőbb valósággal kapcsolatban bölcselkedők számára a teremtés olyan probléma, amelyet semmi szükségük tekintetbe venni – ezt jelenti e vers. Ahogyan azt a kinyilatkoztatás is tartja: „Indra a varázserői (māyā) révén sokféle formájúként jár”¹²².

Azok számára, akik látják a varázslót, aki feldob egy kötelet a levegőbe, azon fegyverekkel felszerelve felmászik, majd eltűnik a szemünk előtt, és egy harc során darabokra vágva leesik, de újra feltámad, az így létrehozott káprázat (māyā) stb. valóságosságának problematikája olyan kérdés, melynek megoldására semmi szükségük. Ugyanígy, az, ahogy a varázsló kibocsátja a kötelet, hasonló a mélyalvás, az álom és az ébrenlét kiterjesztéséhez. A felkapaszkodott varázslóval analóg az ezekben az állapotokban benne lévő Prājña, Taijasa és Viśva. A kötélről és a rá felmászott varázslótól viszont különbözik a való igazság szerinti varázsló. Ahogyan ő a földön marad a varázserő (māyā) által takartan, láthatatlanul, úgy [marad eltakarva] a Negyedik nevű legfőbb igazság szerinti valóság is. Ezért az ilyen módon gondolkodó, megszabadulásra törekvő nemes [lelkek] számára csakis ez a tekintetbe veendő kérdés, nem pedig a teremtéssel kapcsolatos kérdések, melyek semmi célt nem szolgálnak. Így ezek az elképzelések csakis azok számára valók, akik a teremtéssel kapcsolatban bölcselkednek, ezt mondja ki az „*álomhoz vagy varázslathoz hasonlatos*” kifejezés.¹²³

GK 1.8. A teremtés pusztán az Ūr vágya, így tartják a teremtés [tényében szilárdan] bizonyosak. Az időből jönnek létre a lények, vélik az időről filozofálóok.¹²⁴

„A teremtés pusztán az Ūr vágya”, mivel az Ő szándéka (saṁkalpa) igaz. A kancsó és a többi [érezé tárgy] is csak egy gondolati szándék, nem különbözik a szándéktól. Némelyek úgy vélik, hogy az időből jön létre a teremtés.

GK 1.9. [Isten] élvezetért van a teremtés, mondják egyesek, míg mások szerint [az Ő] kedvtelése végett. Ám ez az Isten saját természete! Annak, akinek vágyai beteljesedettek, ugyan milyen vágya lehet?

¹²² BU 2.5.19. (de hivatkozik rá a GK 3.23. is.) Eredetileg a RV 6.47.18-ból származik az idézet.

¹²³ Śaṅkara tehát nem azért ítéli el a „teremtéssel kapcsolatban bölcselkedőket”, mert téves tanokat terjesztenének a teremtéssel kapcsolatban, hanem azért, mert üdvtani szempontból irreleváns kérdések diszkussziójába bocsátkoznak. Hasonlóan a Buddhához és az ind bölcsélet megannyi kiemelkedő alakjához, a filozófiai vizsgálódás az ő számára is mindenekelőtt a feltétlen szabadság keresésének eszköze. (Metafizika és szoteriológia rendkívül erőteljes összefonódásáról Indiában ld. Eliade 2005, 20-31., illetve magam is kitérek rá: Pál 2009, 28-31.).

¹²⁴ AG szerint az asztrológusokat kell rajtuk érteni.

Mások úgy vélik, hogy a teremtés „[Isten] élvezetéért van” vagy pedig „[az Ő] kedvtelése végett”. E két vélekedés cáfolata az, hogy „*Am ez az Isten saját természetel!*”, azáltal, hogy [a vers] az Isten természetére alapozza az érvelést. Vagy pedig az összes eddigi nézet [cáfolata] az, hogy „*Annak, akinek vágyai beteljesedettek, ugyan milyen vágya lehet?*”. Mert a kötél kígyóként való megjelenésének tekintetében semmi más okot nem lehet megnevezni a tudatlanság természetén kívül.

MU. 7. Nem tudatos a belső tárgyakról, nem tudatos a külső tárgyakról, nem mindkét felé tudatos. Nem pusztá tudat-tömeg, nem tudatos, sem nem nem-tudatos; láthatatlan, túl van az empirikus viszonyokon, megragadhatatlan, jegyek nélküli, elgondolhatatlan, leírhatatlan; az egyetlen lélek-fogalom veleje, a megnyilvánult világ elnyugvása. Békés, áldott és nem-kettős. Ezt tartják a Negyediknek, ez az Átman, ezt kell megismerni.

A negyedik negyedrés, melyhez sorrendben eljutottunk, kerül most kifejtésre, ezt mondja el [az Upanisad] azzal kezdve, hogy „*Nem tudatos a belső világról*”. Mivel [a Negyedik] semmiféle szó használatának nem oka, a szavak által megnevezhetetlen, és így [az Upanisad] csak a sajátságok tagadása révén kíván a Negyedikre rámutatni.

Ellenvetés: Ez esetben az pusztán csak üresség volna?

Válasz: Nem, mivel hamis képzet-konstrukció nem fakadhat nemlétező okból. Az ezüst, a kígyó, az ember, a délibáb és hasonló téves képzet-konstrukciók elképzelhetetlenek a gyöngyház, a kötél, a cölöp és a sósivatag¹²⁵ mint dologi szubsztrátum nélkül.¹²⁶

Ellenvetés: Ha így van, akkor annak következtében, hogy a prāṇával kezdődő összes képzet-konstrukció szubsztrátuma, a Negyedik, szavakkal jellemezhető, azt nem csupán tagadásokkal kell elgondolnunk, csakúgy mint egy vizet és más egyebeket tartalmazó kancsót.¹²⁷

Válasz: Nem, hiszen a prāṇával kezdődő képzet-konstrukciók valótlanok, akár-csak a gyöngyházra képzelt ezüst. A valós és a valótlan kapcsolata nem részesül a szó-használat okából, mivel szubsztanciátlan. Egy tehénnel vagy hasonló dologgal ellentétben az Átman, lényegét tekintve, nem egy másik megismerési mód tárgya, hiszen korlátozó járulékok nélküli. S a tehénnel szemben nem tartozik egyetlen genusba sem, lévén, hogy második nélküli [egyetlen] és nembéli, illetve individu-

¹²⁵ A gyöngyagylót tévesen ezüsnek véljük, a kötélbe kígyót látunk bele, a cölöphe egy embert, a sivatagban délibáb csap be minket.

¹²⁶ Ugyanez az érv a GK 1.6. versének magyarázatában is megjelenik. Ld. a 115. lábjegyzetet.

¹²⁷ A szubsztrátum (*āspada*) és a kancsó (*ādhāra*) egyaránt jelenthet helyet, tartályt, szubsztrátumot – valami olyasmit, amelyre más dolgok támaszkodnak, amelyben más dolgok benne vannak.

ális specifikumok nélküli. Nem rendelkezik cselekvéssel sem, mint egy szakács, mert változás nélküli. Sajátságokkal sem rendelkezik, mint kékség, hiszen minden sajátságot nélkülöz. Így nem lehet semmiféle megnevezéssel rámutatni.¹²⁸

Ellenvetés: Akkor, hasonlóan a nyúl szarvához és effélékhez, semmi haszna nincs.¹²⁹

Válasz: Nem így van, mivel az Ātman felfogásakor a Negyedik a nem-Ātman felé irányuló szomjtól való megszabadulás oka, mint ahogyan a gyöngyház [valódi természetének] megismerésekor [is megszabadulunk] az ezüst utáni vágyakozástól. Amikor felismerjük, hogy a Negyedik maga az Ātman, nem lehet, hogy olyan hiányosságok létezzenek, mint a tudatlanság, a szomj és hasonlók. Továbbá nincs ok arra, hogy a Negyediket nem az Ātmanként [leglényegibb Önmagunkként] fogjuk fel, hiszen minden Upanišad azonos jelentése ebben merül ki, mint az ilyen s efféle kinyilatkoztatásokból kitűnik: „Te Az vagy”¹³⁰, „A Brahman ez az Ātman”¹³¹, „Ami az Ātman, az a Valóság”¹³², „A Brahman az, ami közvetlenül jelenlévő és közvetlenül tapasztalható”¹³³, „Magában foglalja a külsőt és a belsőt, születetlen”¹³⁴, „Ez az egész mindenség az Ātman.”¹³⁵

Ez az Ātman, amely maga a legfelsőbb valóság, de amely nem-legfelsőbb alakot ölt, négy negyedrészből állónak van kinyilatkoztatva. Nem-legfelsőbb megjelenéséről megállapítottuk, hogy a tudatlanság terméke, hogy a kötélre vetített kigyóhoz hasonló, hogy [az első] három negyedrészt alkotja és a maghoz, illetve a csirához hasonló helyzetű.¹³⁶ Így most az Upanišad – annak révén, hogy eltávolítja a [példánkban szereplő] kötél által képviselt három állapotot – egy csíratlan természetű, legfelsőbb igazság szerinti önlényegről beszél, melyet [példánkban] a kötél képvisel.

Ellenvetés: Nemde előrebocsátottuk, hogy az Ātman négy részből álló, majd az első három negyedrészt is megemlítettük. Ám ha nyilvánvaló, hogy a negyedik

¹²⁸ Śāṅkara itt arra igyekszik rámutatni, hogy bár az Ātman a képzet konstrukcióként rávetülő sokaság szubsztártuma, mégsem olyan megmutatható, megnevezhető dolog („ez a valami”), mint a hétköznapi világban a megismerés tárgyait képező dolgok. Ennyiben egészen közel kerül a buddhista *madhyamaka* iskola nézeteit képviselő ellenvetőhöz, ám abban eltér tőle, hogy a nem-dologit nem mindenféle (dologi) szubsztanciát nélkülöző ürességnek nevezi, hanem éppen ellenkezőleg, az egyetlen valós szubsztanciának.

¹²⁹ Ha pedig semmi haszna (és gyakorlati okozata) nincs, akkor nem is létezik. Ismét egy, a buddhista bölcseléstől vett elv, az *artha-kriyā-kāritva-vāda* jelenik meg az ellenvetőnél.

¹³⁰ ChU 6.8-16.

¹³¹ BU 2.5.19., valamint MU 1.

¹³² ChU 6.8.7.

¹³³ BU 3.4.1.

¹³⁴ MuU 2.1.2.

¹³⁵ ChU 7.25.2.

¹³⁶ Vagyis a kauzális viszonyokhoz.

különbözik a belső tárgyról tudatos [másik három negyedrésztől], az a cáfolat, amely a „nem tudatos a belső tárgyról” résszel kezdődő [kijelentések]kel történik, hiábavaló lesz.

Válasz: Nem, mivel arra vágyunk, hogy a három állapotban [időző] Önmagunkat Negyedikként megtapasztaljuk, s ez csakis a kígyó és a többi képzet negálásával [történik], hasonlóan a kötél valódi természetének felfogásához, mint a „Te Az vagy” kijelentés esetében. Mert ha a Negyedik – amelynek sajátosságai a másik három állapotban lévő Átmantól eltérőek – valóban [az Átmantól] különböző lenne, felfogásának csatornája híján a szent tanítás útmutatása hiábavaló volna, illetve pusztan ürességgé lenne.

Hasonlóan a kötélhez, melyre a kígyó téves képzet-konstrukciója vetül, a három állapotban az Átmant is, noha egyetlen, a belső tárgyról való tudatossággal kezdődő [sajátosságok]kal rendelkezőként képzeljük el tévesen. Ekkor a belső tárgyról való tudatossággal kezdődő sajátosságok negálásával mint az igaz belátás (vijñāna) eszközével egy időben az Átmanban teljességgel elérjük¹³⁷ azt az eredményt, melynek sajátossága az értéktelen sokaság világának elcsitulása. Így a Negyedik felfogása tekintetében nem szükséges más mérvadó megismerési módot vagy gyakorlatot keresni, ahogyan a kötél megismerése esetében sem keresendő más módszer, hiszen a kígyó és a kötél közötti helyes különbségtétel (viveka) hasonlóképpen egyidejű a kígyóra vetített kötél negációjának eredményével.¹³⁸

Azok számára, akik szerint a kancsó megismerése esetén egy [másik] megismerési eszköz is bevetésre kerül a tudatlanság (tamas¹³⁹) eltávolításán kívül, azoknak azt lehetne mondani, hogy abban az esetben a vágás művelete az elvágandó részek közötti összekapcsolás szétválasztásán kívül még a másik részen is valamit eszközölné. Ha viszont a kancsót a tudatlanságtól (tamas) megkülönböztető instrumentum esetében az alkalmazott megismerési eszköz a nem kívánt tudatlanság (tamas) megszüntetése révén teljeseedik be, hasonlóan a vágáshoz, mely a szétvágandó részei közötti kapcsolódás szétválasztásának létrehozásában ténykedik és végeredménye annak két részre osztása, akkor nem lehet, hogy a kancsó ismerete ne legyen inherens, és ne ezen megismerési mód gyümölcse volna.

Továbbá, ehhez hasonlóan, az Átmanra rávetített „belső tárgyról tudatos” stb. megkülönböztetése végett alkalmazott negációból fakadó tudásnak mint

¹³⁷ nem csak kicsit ismerjük meg az Átmant, hanem vagy megismerjük vagy nem

¹³⁸ Azaz ugyanaz az aktus, mellyel megszüntetjük a tudatlanságot, egyúttal a valóság megismerése is. Nem kell valami más még, hogy megismertesse a Brahmant, hiszen az már eleve adott. Írásaiban Śaṅkara több helyütt is rendkívül határozottan érvel e gondolat mellett. (ld. különösen a BSBh 1.1.4. magyarázatait, in: Ruzsa 1996, 48. skk, valamint az USP 19. fejezetét, Pál 2009, 275-278.)

¹³⁹ A *tamas*, szó szerint sötétség, itt egyszerűen a spirituális értelemben vett tudatlanságra („sötétségre”) utal.

ismeretforrásnak nem lehetséges a nem kívánt belső tárgyról való tudatosság negációján kívül a Negyedik tekintetében sem [másfajta] alkalmazási lehetősége. A belső tárgyról való tudatosság negációjával egyidejűleg a megismerővel kezdődő különbségek¹⁴⁰ is megszűnnek. Ezért mondja majd továbbá [a kārīkā], hogy „Amikor a Tudás megismerszik, nem létezik kettősség”¹⁴¹, ugyanis a [hétköznapi] megismerés a kettősséget megszüntető pillanat után egyetlen további pillanattal sem folytatódik. Ha folytatódna, akkor amiatt a nem kívánatos következmény miatt, hogy *regressus ad infinitum* állna be, a kettősség meg nem szűnése következne.¹⁴² Ezért bizonyított, hogy az Ātmanra rávetített „belső tárgyról való tudatosság” és egyéb haszontalanságok megszűnése egyidejű a negációból fakadó tudással mint a mérvadó megismerés aktusával.

Azzal, hogy „nem tudatos belső tárgyról”, a Tajjasát negáljuk. Azzal, hogy „nem tudatos külső tárgyról”, a Viśvát negáljuk. Azzal, hogy „egyikről sem tudatos”, az ébrenlét és az alvás közti köztes teret negáljuk. Azzal, hogy „nem tudat-tömeg”, a mélyalvás állapotát negáljuk, lévén, hogy a [kauzális] csira-állapotban nem lehetséges semmit sem elkülöníteni. A „nem tudatos” azt tagadja, hogy egyidejűleg az összes érzéktárgy megismerője lenne. Azzal, hogy „nem is nem tudatos”, a tudattalanságot tagadjuk.

Ellenvetés: Ámde miként lehetséges, hogy annak ellenére, hogy a „belső tárgyról tudatos”-sal kezdődő sajátságokat az Ātmanra vonatkoztatva értjük, azoknak a kötélben lévő kígyóhoz hasonlóan a negáció következtében mégis a valótlanságát ismerjük meg?

Válasz: A válasz az, hogy bár a tudó önlénnyel (jñā-svarūpa) azonosak, [ezek a sajátságok] mégis eltérnek egymástól, akárcsak a kötélre vetített elkülönült dolgok, mint a kígyó, a vízfolyam és egyebek¹⁴³; a tudó önlényeg [ellenben] valós, mivel minden állapotban állandó.

Ellenvetés: Ám a mélyalvás kivételt képez, nem?

Válasz: Nem, mivel a mélyalvást is megtapasztaljuk¹⁴⁴, mint azt a kinyilatkoztatás is mondja: „Bizony nem szűnik meg a megismerő megismerése.”¹⁴⁵ Így az „láthatatlan”, s mivel láthatatlan, „túl van az empirikus viszonyokon”, „az érzékszervekkel

¹⁴⁰ megismerő, megismert és megismerés hármasságának distinkciója

¹⁴¹ GK 1.18.

¹⁴² A kettősséget felszámoló Tudás felszámolásához ugyanis egy újabb Tudás lenne szükséges, ahogy annak felszámolásához is, és így tovább. A Tudás tehát *mint* mentális aktus végső soron önmagát is felszámolja. A Tudás *mint* megszabadulás a tisztta „tudó-ság” állapota, melyben a Tudásnak nincs sem tárgya, sem alanya, sem folyamata, mert mindezek egygyé lettek.

¹⁴³ Ha tehát lényegileg azonosak, de egymástól mégis különbözőek, akkor valótlanak.

¹⁴⁴ Mint ami elmerült a tudatban. Az *advaita* bölcsélet klasszikus érve, hogy felébredvén visszaemlékszünk: „jól aludtam” – mely arra utal, hogy a tudatosság a mélyalvásban sem szűnt meg, hiszen másként nem lehetünk volna tanúi a mélyalvás boldogsággal teli állapotának.

¹⁴⁵ BU 4.3.30.

megragadhatatlan”, „*jegyek nélküli*”, vagyis jel nélküli, ami azt jelenti, hogy nem lehet rá következtetni. Éppen ezért „*elgondolhatatlan*”, így „*szavakkal leírhatatlan*”. Az „*egyetlen Önmagam-fogalom veleje*”: az ébrenléttel kezdődő tudatállapotokban az egyetlen, maradandóan meglévő valami az „*ez az Önmagam*”, amely kogníció azáltal követendő. Avagy az egyetlen Önmagam-fogalom, amelynek veleje, azaz helyes megismerési módja a Negyedik elérésében van – ez a Negyedik az *egyetlen Önmagam-fogalom veleje*. Így szól a kinyilatkoztatás is: „A meditáció egyedül az Átmanra irányuljon.”¹⁴⁶

[Fentebb] a „befelé tudatos”-sal kezdődő [tudatállapotok] állandó sajátságainak negálását vittük végbe. Abban, hogy „a megnyilvánult világ elnyugvása”, az ébrenléttel kezdődő állapotok sajátságainak nemlétét jelenti ki a szöveg. Ugyanezért Az „*békes*”, „*áldott*” és így „*nem-kettős*”, a sokság képzet-konstrukciójától mentes, amelyet „*negyediknek tartanak*”, mivel a megismert három negyedrésztől formájától különböző. „*Ez az Átman, ezt kell megismerni*”. Ahogyan a kígyó, a föld, a hasadék, a bot, stb. is mind különbözik a kötélről, úgy kell megismernünk a „te Az vagy” és más mondások jelentését, az Átmant is. „Láthatatlan Látó”¹⁴⁷, „mert a látás látója nem szűnhet meg”¹⁴⁸, ilyen s egyéb mondások révén nyilatkoztatott ki az, amit „*meg kell ismerni*” a [tudatlanság] korábbi szintjéről, mivel a tudás beálltakor már nem létezik többé kettősség.¹⁴⁹

Ezzel kapcsolatban állnak itt e versek:

GK. 10. Minden szenvedés megszüntetésének irányítója a változatlan Úr. Az összes létező kettősség nélküli Istene, a Negyedik, a mindent átható – így tartja a hagyomány.

A Prāṇa, a Taijasa és a Viśva által meghatározott „*összes szenvedés*” „*megszüntetésének*” „*irányítója*” a Negyedik, ami az Átman. Az „*Úr*” szó az „*irányítót*” magyarázza. Az az értelme ennek, hogy Ő a szenvedés megszüntetésének tekintetében Úr, mivel az Ő megismerésének okán szűnik meg a szenvedés. „*Változatlan*” az, ami nem tér el, nem hajlik el lényegi természetétől – ennyi az egész. Miért van ez? Mert „*kettősség nélküli*”, az „*összes létezőnek*” a kötélre vetülő kígyó képzetéhez hasonló valótlanúsága miatt. Ő ez az „*isten*” (deva), mivel ragyogó (dyotana); a

¹⁴⁶ BU 1.4.7.

¹⁴⁷ BU 3.7.23.

¹⁴⁸ BU 4.3.23.

¹⁴⁹ Mivel a megvilágosító Tudás felvirradásakor értelmét veszíti a tudó, tudott és tudás közötti distinkció, annak, hogy az Átman megismerendő (tehát majdani tudásunk tárgyává teendő), csak a tudatlanság korábbi, relatív szintjén van értelme.

Turiya, a Negyedik, a „*mindent átható*”, azaz mindenütt jelenlévő, „*így tartja a hagyomány*”.

GK 1.11. Úgy tartják, e kettő, a Viśva és a Tajasa az ok és okozat által korlátozott. A Prājña az ok által korlátozott. Ám e kettő [az ok és az okozat] nem lehetséges a Negyedikben.

A Negyedik lényegi természetének meghatározása végett a Viśvával kezdődő tudatállapotok nembéli és egyéni tulajdonságait vizsgálja most meg [a kārīkā].

Az „*okozat*” azt jelenti, ami létrehozott, ami a gyümölcs állapota. Az „*ok*” pedig az, ami létrehoz, ami a mag állapota. Úgy tartják, e fent említett kettő, „*a Viśva és a Tajasa*” a valóság meg nem ragadása és téves megragadása, valamint a mag és a gyümölcs állapota révén „*megkötött*” azaz korlátozott. A Prājña egyedül a mag állapota révén korlátozott. A valóságra való rá nem ébredés az egyedüli ok vagy mag a Prājña állapotában. Ezért ez a kettő – a mag és a gyümölcs állapota, illetve a valóság meg nem ragadása és téves megragadása – a Negyedikben „*nem lehetséges*”, azaz nem fordul elő, tehát egyáltalán nem is jöhet létre. Ez ennek a jelentése.

GK 1.12. A Prājña nem fog fel semmit, sem önmagát, sem mást, sem a valót, sem a valótlant. A Negyedik azonban örökké mindezeknek a szemtanúja.

Miként lehetséges továbbá a Prājñának a kauzális állapot által való korlátozottsága? És a Negyedikben miért nem lehetséges az a korlátozás, amelynek sajátja a valóság meg nem ragadása és téves megragadása? Azért, mert az Ātmantól különböző, a tudatlanság magja által szült külső, második valamit a Prājña egyáltalán nem fog fel – szemben a Viśvával és a Tajasával –, ezért ez a valóság meg nem ragadása, vagyis a sötétség, a másként felfogás csírája révén korlátozottá válik. A Negyedik „*örökké mindezeknek a szemtanúja*”, lévén, hogy a Negyedikről különböző valami nem létezik. Örökké, vagyis mindenkor ő a minden és egyben annak tanúja is, ezt [is] jelenti a „*sarva-ḍṛk*” kifejezés. Ezért ő nem a valóság meg nem ragadása által meghatározott csíra. És ugyanezért nem létezik az ebből [a csírából] fakadó téves megragadás sem, ahogy nem lehetséges az sem, hogy a Nap örökké fényes lényegében azzal ellenkező valami, sötétség vagy másféle módon való ragyogás legyen. „Mert a látás látója nem szűnhet meg”¹⁵⁰ mondja kinyilatkoztatás is.

Avagy még inkább az ébredés és az álom állapota során minden lényben benne lévő, minden dolgot látó ragyogás, a Negyedik az, ami a „mindenkor mindentlátó”

¹⁵⁰ BU 4.3.23.

[*sarva-drk sadā*] kifejezésen értendő. „Nem léteznek más Látó”¹⁵¹ mondja a kinyilatkoztatás is.

GK 1.13. A kettősség fel nem fogása közös mind a Prājñában, mind a Negyedikben. A Prājña az alvás csírájával felruházott. Ám az a Negyedikben nem létezik.

E vers célja, hogy megcáfolja azt a kételyt, mely egy másik gondolatmenetből merült fel, s így hangzik: hogyan lehetséges, hogy noha egyformán nem tapasztalják a kettősséget, a Prājña mégis a kauzalitás révén korlátozott, a Negyedik viszont nem?

Azért, mert az csíra-alvással (*bija-nidrā*) felruházott. Az alvás a valóság fel nem fogását jelenti. Ő maga a sokféleséget-tapasztalás születésének csírája, ő az alvás-csíra. Ezzel felruházott a Prājña. Az alvás a Negyedikben nem létezik, mivel annak sajátsága, hogy mindenkor Látó-önlénnyel rendelkezik. Ezért nincs meg benne a kauzalitás általi korlátozottság. Ez ennek a versnek az értelme.

GK 1.14. Az első kettő [tudatállapot] álommal, illetve alvással felruházott, a Prājña viszont álomtalan alvással. A [Brahmanról] bizonyosságot nyertek azonban sem alvást, sem álmot nem tapasztalnak a Negyedikben.

Az álom téves érzékelés¹⁵² mint amikor egy kígyót látunk bele a kötélbe. Az alvásról már elmondtuk, hogy az a sötétség, melynek sajátsága, hogy a valóságot nem fogja fel. E kettővel – az alvással és az álommal – összekapcsolt a Viśva és a Tajisa. Ezért mondtuk, hogy e kettő az ok-okozat által korlátozott. A Prājña csupán az alvással összekapcsolt, álom nélküli, ezért mondják, hogy a kauzalitás által korlátozott. Egyiket sem „*tapasztalják*” „*a Negyedikben*” azok, akik a Brahmant megismerve „*bizonyosságot nyertek*”, hiszen olyan ellentétesek vele, mint a Nap és a sötétség. Ezért mondják azt, hogy a Negyedik az ok és az okozat által nem korlátozott.

Most pedig az hangzik el, hogy mikor érkezik el az, hogy az ember a Negyedikben bizonyossá válik:

GK 1.15. Az álom a tévesen tapasztaló számára, az alvás pedig a valóságot nem ismerő számára létezik. Mikor ezek káprázata megszűnt, elérjük a Negyedik állapotot.

¹⁵¹ BU 3.8.11.

¹⁵² Nem irreális zagyvaságot látunk, hanem valamit másként látunk; nem annak látjuk, ami, hanem valami más, korábban tapasztalt dolognak. (Ld. erről a BSBh bevezetésének rávetítés-definícióját! Ruzsa 1996, 25-28.)

Az álomban és az ébrenlétben az igazságot „*tévesen tapasztaló*” [pl. a kígyóban kötelet látó] „*számára*” létezik „*az álom*”. Az „*alvás*” „*a valóságot nem ismerő számára*” létezik, s egyaránt jelen van mindhárom tudatállapotban.¹⁵³ Mivel az álom és az alvás a Visva és a Tajjasa közös jellemvonása, ezért vannak egybe foglalva. És mert az alvás másodlagos helyet foglal el a téves megragadás [vagyis az ébrenlét és az álom] elsőbbsége folytán, ezekben az állapotokban a „*káprázat*” azonos az álommal. A harmadik állapotban [a Prājñában] pedig a káprázat egyedül az alvás, melynek sajátsága a valóság nem ismerése. Így e két, ok-okozatisággal rendelkező helyzetben (sthāna) [Visva-Tajjasában, illetve a Prājñában], amikor a legfelsőbb igazságra való ráébredésből következően megszűnik az a két káprázat, amely a téves megragadás és a meg nem ragadás, illetve az ok-okozat általi korlátozottság jellegét ölti magára, „*elérjük a Negyedik állapotot*”. Az ennek értelme, hogy a Negyedikben bizonyos ember ilyenkor nem tapasztalja az egyik fajta kötöttséget sem.

GK 1.16. Amikor a kezdet nélküli māyā révén elszenderült egyéni lélek felébred, akkor a születetlen, nem alvó, nem álmodó kettősség nélkülire¹⁵⁴ ébred rá.

Ez a létforgatagban vándorló „*egyéni lélek*”, aki elszenderülve ilyenfajta álmokat lát mindkét tudatállapotban¹⁵⁵, mint „*ez az apám*”, „*ez a fiam*”, „*ez az unokám, a földem, az állataim*”, „*én vagyok ezeknek a gazdája*”, „*boldog vagyok, nyomorult vagyok*”, „*ennek révén tönkrementem, emennek révén pedig gyarapodtam*” annak az álomnak betudhatóan, amelynek sajátsága a māyā. Ennek működése időbeli kezdet nélküli, és két sajátsága a valóság meg nem ragadása – azaz az Átman kauzális, csíra jellegű állapota –, illetve a valóság téves megragadása. Amikor az Upaniṣadok jelentésének valóságát felismert, végtelenül kegyes mester segedelmével, azon [tanítás] révén, hogy „*a te lényeged nem ilyen ok-okozatiság, hanem te Az vagy*”, az ember fel van ébresztve, akkor valóban erre ébred rá. Hogyan? Nincs benne sem külső, sem belső, születéssel kezdődő létezési-módosulat (bhāva-vikāra), így „*nem-született*”. Ez azt jelenti, hogy minden előforduló létezési-módosulattól mentes. Nem „*alvó*”, ugyanis nincs meg benne a születés és a többi okát jelentő tudatlanságból

¹⁵³ ASA és AG szerint azért, mert a csírával, az okkal és a tudatlansággal (bijā, kāraṇa és avidyā) azonos.

¹⁵⁴ Nyelvtanilag az sem volna problémás, hogy maga a születetlen stb. kettősség (advaita) ébred fel. A kétértelműség talán szándékolt, hiszen a felébredés az advaita vedānta szerint az individualitás felszámolásával azonos: nem az egyén ébred fel, hanem maga a kettősség nélküli tudat eszmél magára – ám végső soron ez maga az örökké éber Ön-tudat, tehát a legmagasabb látásmód szerint még csak felébredésről sem beszélhetünk. Így jut el a kārīkā második fejezete ahhoz a konklúzióhoz, hogy „Nincs megszűnés, nincs keletkezés; nincs kötöttségben lévő, nincs törekvő és megszabadulásra vágyó, nincs megszabadult. Ez a legfelsőbb igazság.” (GK 2.32.)

¹⁵⁵ Az ébrenlétben és az álomban

fakadt sötétség-csira, az alvás. Mivel az a Negyedik nem alvó, ugyanilyen módon nem „*álmodó*” is, mivel a téves megragadás [vagyis az álom] azon [az alváson, a meg nem ragadáson] alapul. S mivel nem alvó és nem álmodó, a nem született és nem kettős Negyedikre ekkor mint Önnön Lényegére ébred rá az ember.

GK 1.17. Semmi kétség, ha a megnyilvánult mindenség létezne, meg is szűnne. E kettősség pusztán csak káprázat (māyā), a legfelsőbb igazság szempontjából nézve viszont kettősség nélküliség.

Ha az ember a megnyilvánult mindenség lecsendesítése révén ébred fel, akkor a megnyilvánult mindenség le nem csendesített állapotában hogyan létezhetne a kettősség nélküliség? Erre az a válasz, hogy ez igaz lenne, „*ha a megnyilvánult mindenség létezne*”. Ám nem létezik, mivel a kötélre vetített kígyóhoz hasonlóan csak egy képzet-konstrukció. Ha létezne is, „*megszűnne, semmi kétség*”. A tévelygő gondolat által a kötélre vetített kígyó a valóság szerint nem létezik, hogy aztán a helyes megkülönböztetés következtében meg is szűnjön. A varázsló által létrehozott káprázat sem létezik valóságosan az azt szemlélők számára, hogy aztán a szem korlátainak eltávolításakor megszűnjön. Ugyanígy, ez a megnyilvánult mindenség névre hallgató kettősség, mely „*pusztán csak káprázat*”, a kígyóhoz és a mágushoz hasonlóan „*a legfelsőbb igazság szerint*” maga a kettősség nélküliség. Ezért nem létezik semmiféle megnyilvánult mindenség, mely fennállna vagy elcsendesülne. Ez ennek a versnek a mondanivalója.

GK 1.18. A téves képzet-konstrukció megszűnne, ha bárki által is konstruált lenne. Ez a beszéd csak a tanításból kifolyólag van. Amikor [a Brahman] megismerszik, már nem létezik a kettősség.

Ellenvetés:] De hát az olyan képzetek, mint tanító, tanítás, tanítvány ugyan hogyan szűnhetnének meg?

Válasz: „*A téves képzet-konstrukció megszűnne, ha bárki által is elképzelt lenne.*” Ezért ez a megnyilvánult mindenség a kötélre vetített kígyóhoz hasonlóan is csak káprázat, és ugyanígy, e tanítvánnyal kezdődő felosztás is csak téves képzet-konstrukció, mely a Felébredés előtt mintegy a tanítás kiindulását képezi, ezért ez a beszéd tanítóról, tanítványról és tanításról csak „*a tanításból kifolyólag van*”. Amikor a [rávezető] tanítás által létrehozott tudás [is] megszűnik, és a legfelsőbb valóság szerinti igazság „*megismert*”-té lesz, „*nem létezik már a kettősség*”.

MU 8. Ez az Ātman a szótag tekintetében az Om. A betűk tekintetében a negyedek a szó betűi¹⁵⁶, a szó betűi pedig a negyedek, vagyis az A, az U, és az M.

A megnevezettet kiemelve az Om a négy részből álló Ātman – mint azt kifejtettük, „ez az Ātman”. „A szótag tekintetében”, vagyis a szótagra vonatkozóan, a megnevezést kiemelve képzelendő el – ez[t jelenti] „a szótagra vonatkozóan”¹⁵⁷ Mi is ez a szótag? Ismét kimondásra kerül: az Om. Ez az Om a negyedrészek szerint feltagoltként, „a betűk tekintetében”, vagyis a betűkre vonatkozóan létezik, ezt jelenti a „betűk tekintetében.” Hogyan? Az Ātman negyedrészei az Omot alkotó betűk. És melyek ezek? „Az A, az U és az M.”

MU 9. Az ébrenlétben lakozó Vaiśvānara az A, az első betű, az áthatóság (āpti)¹⁵⁸ miatt avagy az elsőség (ādimattva) folytán. Bizony minden vágyat elér az, és első lesz, aki így tudja ezt.

Itt a specifikumok meghúzása történik. Az, amelyik „az ébrenlétben lévő” Vaiśvānara, az Om „A” betűje, „az első betű”. Miféle közösség révén?¹⁵⁹ Így mondja ki [a szöveg]: „az áthatóság miatt”. Az áthatóság mindenre kiterjedést jelent. Az A hang minden szót áthat. Így szól a kinyilatkoztatás is: „Minden szó bizony az A.”¹⁶⁰ Hasonlóképpen, a Vaiśvānara [áthatja] az egész mindenséget. Ekként szól a kinyilatkoztatás is, mely így kezdődik, hogy: „Annak az Ātmannak, ami tehát ilyen, a Vaiśvānarának bizony a menny a feje.”¹⁶¹ A megnevezés és a megnevezett azonosságáról már szólottunk.

Aminek elsősége van, az „az elsőséggel rendelkező”. És ahogyan az A betű elsőséggel rendelkezik, úgy a Vaiśvānara is. És bizony ezen hasonlóság folytán a Vaiśvānara az A betűvel azonos. Annak számára, aki ezt ismeri, a gyümölcs a következő, így mondja a szöveg: „Bizony minden vágyat elér az”. Továbbá, „első”, azaz legkiválóbb „lesz” az a kiválóak között „aki ezt így tudja”, vagyis a fent említett azonosságot tudja. Ez ennek a jelentése.

¹⁵⁶ Betű: szó szerint *mātrā*, azaz alkotórész, -elem, -egység. Az Om szótagot a hagyomány szerint három betű, az A, U és M alkotja. E betűk egyúttal hangot is jelentenek.

¹⁵⁷ Korábban az Omot kiemelve jutottunk el az Ātmanhoz, most az Ātmant vizsgálva jutunk az Omhoz.

¹⁵⁸ Az *āpti* szó leggyakoribb jelentése az elérés, szerzés, szert tevés; Śaṅkara viszont „mindenre kiterjedést” (*vyāpti*) ért rajta.

¹⁵⁹ Magyarán: melyik az az univerzálé, amely azonossá teszi őket?

¹⁶⁰ Aitareya Āraṇyaka 2.3.7.13. (*Sarva-vāk*: „minden szó” vagy „minden beszéd” – a beszéd teljessége).

¹⁶¹ ChU 5.18.2.

MU 10. Az álomban lakozó Tajjasa az U, a második betű a kiválóság (utkarša) vagy pedig a mindkettősség (ubhayatva) folytán. Bizony kiválónak teszi az a tudás folyamatát és mindenkivel egyenlő lesz az, aki tudja ezt, és családjában nem születik senki, aki nem lenne a Brahman ismerője.

„Az álomban lakozó Tajjasa” az, aki az Omban az „U”, „a második betű”. Miféle közösség révén? Így mondja a szöveg: „a kiválóság folytán”. Az A-nál mintegy kiválóbb az U, ugyanígy, a Tajjasa kiválóbb a Viśvánál. Továbbá, „a mindkettősség folytán”. Az A és az M között van az U, ugyanígy, a Viśva és a Prājña között van a Tajjasa a mindkettőből való részesülés hasonlósága folytán. Említésre kerül, hogy milyen gyümölcsben részesül az, aki ezt tudja: bizony „kiválónak teszi az a tudás folyamatát” – ennek az az értelme, hogy a bölcsesség folyamatát táplálja. Továbbá, „mindenkivel egyenlő”, azaz összemérhető lesz. Nem lesz gyűlölendő, ahogyan a barátai számára, úgy az ellenfelei számára sem. „Családjában nem születik senki, aki nem lenne a Brahman ismerője.”

MU 11. A mélyalvásban lakozó Prājña az M, a harmadik betű a mérés, illetőleg a beleolvadás folytán. Helyesen megismeri mindezt a világot s [önmagába] beleolvasztja, aki tudja ezt.

„A mélyalvásban lakozó Prājña” az, aki az Omban „az M, a harmadik betű”. Kifejtésre kerül, hogy miféle hasonlóság révén. Ez esetben az az analógia érvényes, hogy „a mérés folytán”. A mérés (miti) mértéket (māna) jelent. Ahogyan a gabonát az öl (prastha) nevezetű mértékkel, úgy a Viśvát és a Tajjasát mintegy a Prājña [mértéke] révén mérik, a keletkezésből való kijövés és a pusztulásba való belépés által. Ugyanígy, az Om végén és ismételt kimondásakor az A és az U az M-be mintegy belépnek, majd abból újra kijönnek. Továbbá, „a belemerülés folytán”. A belemerülés (apīti) beleolvadást (apyaya), eggyé válást jelent. Az Om kimondásakor az utolsó hangba mintegy beleolvad az A és az U. Ugyanígy [olvad bele] a mélyalvás idején a Viśva és a Tajjasa a Prājñába. Ezen hasonlóság folytán azonos a Prājña és az M. Elmondásra kerül az is, hogy milyen gyümölcs illeti azt, aki ezt tudja: „helyesen felfogja [vagy: kiméri]¹⁶² mindezt a világot”, ami azt jelenti, hogy megismeri a mindenség valódi természetét. És belemeríti önmagába, ami annyit tesz, hogy ő maga lesz a világmindenség okának lényege. E szöveghelyen a köztes¹⁶³ gyümölcs elmondása az elsődleges eszköz (sādhana) magasztalása véget ért.

¹⁶² A *minoti* ige két jelentése egyaránt érthető ezen a szöveghelyen: kimér, felmér, illetve megismer, felfog, megítél.

¹⁶³ Mivel a gyümölcs itt még nem a megszabadulás.

A fentebb elmondottak tekintetében vannak e versek:

GK 1.19. A Viśva A-sága kimondásának szándékakor az elsővel való azonosság nyilvánvaló.¹⁶⁴ A betűvel való megegyezés esetén pedig a mindent áthatósággal való közösség is.

Ha a Viśva A-ságát akarjuk elmondani, azt, hogy nem más, mint A, akkor az elmondott érvelés révén „*az elsővel való azonosság*” úgy jelenik meg, mint ami nyilvánvalóvá (*utkaṭa*) lett, azaz láthatóvá vált, felszínre került (*udbhūta*).¹⁶⁵ Ez ennek a versnek a jelentése. Az „*a-sága kimondásának szándékakor*” kifejezés magyarázata a „*betűvel való megegyezés esetén*”, ami azt jelenti, hogy „ha azt tekintjük, hogy a Viśva nem más, mint A.” A „*mindent áthatósággal való közösség is*” fennáll – az is nyilvánvaló (*utkaṭa*), ami a „pedig” (*ca*) szóból következik.

GK 1.20. A Taijasa U-ságának megismerésekor a kiválóság tisztán látszik. A betűvel való megegyezés esetén a köztesség is ugyanilyen [világos].

„*A Taijasa U-ságának megismerésekor*”, az U-ság értelme kimondásának szándékakor „*a kiválóság tisztán látszik*”, vagyis nyilvánvaló. Ugyanilyen nyilvánvaló „*a köztesség*” is. Az egész az előzőhöz hasonlóan [magyarázandó].

GK 1.21. A Prāṅña M-mivoltának tekintetében a mértékkel való közösség világos. A betűvel való azonosság esetén pedig a megszűnéssel való közösség.

Ez azt jelenti, hogy a Prāṅña M-mivolta tekintetében a mérték és a megszűnés két kiváló univerzálé.

GK 1.22. Aki [a Brahmanról] megbizonyosodottként a három állapotban a hasonló univerzálét ismeri, az a nagy bölcs méltó az összes teremtmények hódolatára és imádatára.

„*Aki*” az említett három tudatállapottal kapcsolatban elmondott „*hasonló univerzálékat*” ismeri, „*[a Brahmanról] megbizonyosodottként*”, hogy „ez pont így van”, „*az*” a Brahman-ismerő „*hódolatra és imádatra méltó*” a világban.

¹⁶⁴ Śaṅkara alább a kommentárban az *utkaṭa* szót az *udbhūtával* veszi szinonimnak, ami úgy érthető, hogy feltör, felszínre kerül, láthatóvá válik, megjelenik, megnyilvánul, noha az előbbi szó alapjelentése a nagyra nőtt, óriási. (A nyilvánvaló, világos, érthető inkább „*prakaṭa*”).

¹⁶⁵ Ld. az előbbi jegyzetet.

GK 1.23. Az A a Viśvához vezet, az U a Taijasához, az M pedig a Prāñához. Amikor nincsenek betűk, már nincs semmi, ahová el lehetne jutni.

„A Viśvához vezet” azaz elérni segíti azt az A betű, aki az említett Omot felfogván medítál, azáltal, hogy az említett univerzálék révén az Ātman negyedrészeit azonosítja [az Omot] alkotó betűkkel. Ez azt jelenti, hogy a Vaiśvānarává¹⁶⁶ lesz az, aki az Omot az A-ra támaszkodva¹⁶⁷ megismerte. Ugyanígy [vezet] „az U a Taijasához”, „az M pedig a Prāñához”. A „pedig” szó fejezi ki, hogy a „vezet” itt is érvényes. Amikor aztán az M is megszűnik a kauzális állapot megszűnése után, a betűk nélküli Omban már egyáltalán „nincs semmi, ahová el lehetne jutni”¹⁶⁸, ezt jelenti ez.

MU. 12. A betűk nélküli a Negyedik, az empirikus viszonyokon túli, a megnyilvánult világ elnyugvása, az áldott, a kettősség nélküli. Így az Om maga az Ātman. Önmaga által Önmagába tér¹⁶⁹, ki tudja ezt.

Így végződik a Māṇḍūkya Upaniṣad.

„A betűk nélküli”, vagyis az, amelyikhez nem tartozik betű – az a betűk nélküli Om a Negyedik, a turiya, maga az Ātman, az egyedülvaló. A megnevezés és a megnevezett – mely pusztán a szó és az elme – megszűnése folytán „túl van az empirikus viszonyokon”. „A megnyilvánult világ elnyugvása, az áldott, a kettősség nélküli”, a beteljesedett. „Így” a fent említett bölcsességgel bíró ember által kimondott Om, a három betűs, „maga a” három negyedrészből álló „Ātman”. „Önmaga által Önmagába lép” – azaz Ātmanja által a legfelsőbb valóság szerinti Ātmanjába tér, „ki tudja ezt”. A legfelsőbb valóságot látó Brahman-ismerő a harmadik, kauzális állapotot¹⁷⁰ elégetvén belépett az Ātmanba, így a Negyedik csírátlanságának folytán nem születik újjá. A kígyó és a kötél megkülönböztetések a kötélre vetített kígyó nem fog újra megjelenni az azok között különbséget tevők számára, mint korábban azt az értelemben lévő benyomáscsira (saṃskāra) következtében tette.

A lassú vagy közepes eszű saṃnyāsik számára – akik még azon a szinten vannak, hogy gyakorlatokat végeznek és az igazság útját járják, továbbá ismerik a betűk

¹⁶⁶ Makrokozmoszikus szinten pedig a Virāj-dzsa.

¹⁶⁷ az ālambana, támasz szó egyben a meditáció tárgyának is szakszava.

¹⁶⁸ A menést, mozgást, utat és megértést is jelentő gati szó az eszkatológiában azt az állapotot is jelenti, ahová a lelkes lények haláluk után eljutnak. A kifejezés tehát arra utal, hogy nincs már további cél vagy állapot, amelyben el lehetne jutni, mert az Om kimondása utáni csenddel azonosított Negyediket elérve a törekvő minden állapoton túljutott.

¹⁶⁹ azaz: „Ātmanja által Ātmanjába lép” (ld. a kommentárt alább)

¹⁷⁰ kauzális állapot (bija-bhāva): szó szerint „csíra-állapot”

és a negyedrészek megállapított közösségét – ha helyesen meditálnak, az Om a Brahman felfogásához meditációs tárgyként (ālambana) szolgál. Hasonlóképpen szól majd a kārīkā az így kezdődő versben, hogy „Három életszakasz van.”¹⁷¹

A korábbiakhoz hasonlóan szerepelnek itt az előbbiekkal kapcsolatos versek:

GK 1.24. Az Omot negyedenként ismerje meg az ember. A negyedik a betűk, semmi kétség. Az Omot negyedenként megismerve, már semmi [más]ra nem gondolunk.

Az elmondott közösségek szerint a negyedrészek nem mások, mint [az Omot alkotó] betűk, s a betűk nem mások, mint a negyedrészek. Ezért „*az Omot negyedrészenként ismerje meg az ember.*” Ez ennek az értelme. Amikor az Om ily módon megismertté lett, „*az ember nem gondol*” „*semmiféle*” látott vagy nem látott célra, mivel céljait bevégezte. Ez ennek az értelme.

GK 1.25. Egyesítsük tudatunkat az Omon. Az Om a félelem nélküli Brahman. Aki az Ommal mindig egyesült, annak számára sehol semmiféle félelem nem létezik.

„*Egyesítsük*”, vagyis az összeszedettségben [samādhiban] hozzuk egybe [samādadhāt] az előírt módon az elmét, a manast az Ommal, a legfelsőbb valóság formájával, mivel „*az Om maga a félelem nélküli Brahman*”. A mindig ebben az állapotban egyesült számára semmiféle félelem nem létezik, mint azt a kinyilatkoztatás is mondja: „a bölcs semmitől sem fél.”¹⁷²

GK 1.26. Bizony az Om az alsóbb Brahman, és az Omot tartják a legfelsőbbnek is. Az Om előzmény nélküli, nincs belseje, nincs külseje, másik nélküli, romolhatatlan.

Az Om az alsóbb és a felsőbb Brahman. A legfelsőbb igazság szerint a betűk és a negyedrészek megszűnésekor a legfelsőbb Átman a Brahmáná lesz. Nem létezik előzménye, azaz oka, ezért „*előzmény nélküli*”. Nem létezik a belsejében semmi, ami tőle különböző nembe tartozna, ezért „*nincs belseje*”. Ugyanígy, rajta kívüli másik sem létezik, ezért „*nincs külseje sem*”. Nem létezik továbbija, vagyis okozá-

¹⁷¹ GK 3.16.

¹⁷² TaiU 2.9.

ta, ezért „*másik nélküli*”. Azt jelenti, hogy „magában foglalja a külsőt és a belsőt, születetlen.”¹⁷³, a sóhoz¹⁷⁴ hasonlóan homogén, ezt jelenti ez.

GK 1.27. Mindennek az Om a kezdete, a közepe s ügyfent a vége. Így bizony az Omot megismerve, azonmód elérjük [az Átmant].

A kezdete, a közepe s a vége – keletkezése, fennállása és megszűnése – mindennek, az éterrel kezdődő egész megnyilvánult mindenségnek, mely az illúzió-elefánthoz, a kötélre vetített kigyóhoz, a délibábhhoz és az álomhoz hasonlóan a varázslóból és a többiből keletkezik. Így megismervén az Omot, az Átmant, mely az előző hasonlatban a varázsló és a többi pozíciójában volt, abban a pillanatban elérjük az azonosság állapotát. Ez ennek a jelentése.

GK 1.28. Az Omot a mindenek szívében benne lakozó Ūrként ismerje az ember. A mindent átható Omon meditálva a bölcs nem bánkódik.

Tudnunk kell, hogy minden élőlényfajta „*szívében*” – az emlékezet és a kogníció székhelyében – lakozik „*az Ūr*”, az Om. Az éghez hasonlóan mindent átható Omon, az Átmanon, a létforogatásban nem vándorlón „*meditálva*” „*a bölcs*”, az értelmes ember „*nem bánkódik*”, mivel [ebben az állapotban] már nem lehetséges a bánat oka. „Az Átman ismerője túllép a bánaton”¹⁷⁵ mondja a kinyilatkoztatás.

GK 1.29. [Az Om] mérhetetlen¹⁷⁶ és végtelen nagyságú, a kettősség elnyugvása, az áldott. Aki az Omot ismeri, az a bölcs, s nem valamely más ember.

A betű nélküli [együttal: mérhetetlen] Om a Negyedik¹⁷⁷. Ezzel méretik ez a mérték, a lehatárolás. Aminek ez végtelen, az a „*végtelen nagyságú*”. Ekkorosságát nem lehet körbehatárolni, ez ennek az értelme. Lévén, hogy ő minden „*kettősség elnyugvása*”, ezért „*áldott*”,¹⁷⁸ „*Aki az Omot ismeri*”, úgy, ahogyan az elmagyaráztatott, „*az a bölcs*”, hiszen a legfelsőbb valóságon meditál, és „*nem valamely más ember*”, ismerje bár a szent tudományokat.¹⁷⁹ Ez ennek a jelentése.

¹⁷³ MuU 2.1.2.

¹⁷⁴ Utalás a BU 2.4.12., ill. 4.5.13-ra.

¹⁷⁵ ChU 7.1.3.

¹⁷⁶ Az *a-mātra* szó egyben betűtlent is jelent.

¹⁷⁷ Ez maga a csend.

¹⁷⁸ Szójáték: mivel *upa-śama* (elnyugvás), ezért áldott, vagyis *śiva*; mint Śiva isten, akinek egyik leggyakoribb jelzője, a *Śam*-kara ~ elnyugvást v. áldást csináló).

¹⁷⁹ Ld. BU 3.5.1, 4.4.22.

Így szólt az első fejezet, az Āgama-prakarāṇa, az Āgama-śāstra-vivaraṇāban, mely Gauḍapāda kārīkájával együtt a Māṇḍūkya-upaniṣad kommentárja, s melyet az áldott Śaṅkara, a paramahaṁsa és vándorló szerzetes-tanító, az áldott Govinda tiszteletreméltó tanítványa alkotott.

Rövidítések

ADS – Āpastamba Dharma-sūtra	MaiU – Maitri Upaniṣad
AG – Ānandagīri	MDS – Mānava Dharma-śāstra
ASA – Anubhūtiśvarūpācārya	MU – Māṇḍūkya Upaniṣad
BhG – Bhagavad Gītā	MuU – Muṇḍaka Upaniṣad
BSBh – Brahma-sūtra-bhāṣya	PU – Praśna Upaniṣad
BU – Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad	RV – Ṛgveda
ChU – Chāndogya Upaniṣad	ŚvU – Śvetāśvatara Upaniṣad
KaU – Kaṭha Upaniṣad	TaiU – Taittirīya Upaniṣad
KeU – Kena Upaniṣad	USP – Upadeśa-sāhasrī Padyabandha
GK – Gauḍapādiya-(Māṇḍūkya)-kārīkā	
GKV – Gauḍapādiya-(Māṇḍūkya)-kārīkā- vivarāṇa	

Felhasznált és idézett irodalom

- Eliade, Mircea
2005 *A jóga. Halhatatlanság és szabadság.* Cartaphilus, Budapest
- Fort, Andrew O.
1990 *The Self And Its States. A States of Consciousness Doctrine in Advaita Vedānta.* Motilal Banarsidass, Delhi.
- Gambhirananda, Swami (transl.):
1998 *Eight Upaniṣads with the Commentary of Śaṅkarācārya. Vols. I-II; Advaita Ashrama, Calcutta*
- King, Richard
1997 *Early Advaita Vedānta and Buddhism. The Mahāyāna Context of the Gauḍapāda-kārīkā.* Sri Garib Das Oriental Series No. 234. Sri Satguru Publications, Delhi
- Pál Dániel
2009 *A szabadság mint eszmény, gondolat és valóság Śaṅkara Upadeśa-sāhasrījában. Kiadatlan doktori értekezés, Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Budapest*
- Pande, Govind Chandra
1994 *Life And Thought of Śaṅkarācārya,* Motilal Banarsidass, Delhi.
- Potter, Karl. H (ed.):
1998 *Encyclopedia of Indian Philosophies, Volume III: Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his pupils.* Motilal Banarsidass, Delhi.
- Radhakrishnan, S.
1994 *The Principal Upaniṣads.* HarperCollins Publishers India, New Delhi.

Ruzsa Ferenc (ford., jegyz.)

1996 Sankara: A Brahma-szútra magyarázata. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.

Subrahmanyashastry, S. (ed.)

1971 Shri Shankarabhagavatpada's Upanisadbhasyam. Volume-I (For the first 8 Upanisads). With the commentaries of Shri Anandagiriacharya for all, and in addition commentaries for Katha, Mandukya and Taittiriya by great acharyas and Taittiriya-vartika of Shri Sureshvaracharya with Commentary. Mahesh Research Institute, Mount Abu-Varanasi. (Advaita Grantha Ratna Manjusha – Ratna 21.)

Wood, Thomas E.

1992 The Māṇḍūkya Upaniṣad and the Āgama Śāstra. An Investigation into the Meaning of the Vedānta. Motilal Banarsidass, Delhi.

DISPUTA

GERMANUS GYULA TUDOMÁNYOS MUNKÁSSÁGÁRÓL

UDVARVÖLGYI ZSOLT

A Vallástudományi Szemle 2009/1. számában színvonalas, érdekes és sok szempontból hiánypótló írás jelent meg Simon Róbert tollából.¹ A szerző a Mekka-zarándokok számbavételekor nagy figyelmet szentel egykori tanárának, Germanus Gyula orientalista, egyetemi tanár munkásságának és bizony nem rejt véka alá kritikái megjegyzéseit sem. Simonnak tökéletesen igaza van abban, hogy „Germanus Gyula sok szempontból nem érdektelen életútjával és munkásságával mindeddig senki sem foglalkozott komolyan”. Azonban véleményem szerint meglehetősen sommásan és könnyedén tör palcát mestere feje felett, amikor leszögezi, hogy „tudvalévően a nemzetközi szakma, érthető okokból (hiszen komolyan vehető tudományos munkái nem voltak) nem tud róla, itthon viszont, a maga (és második felesége) tevékeny és hatékony „marketing”-ja révén ő lett egy ideig ... az orientalista, akinek a nevét minden Kelet iránt érdeklődő ismerte.”²

Jelen írásomban kísérletet teszek egy objektívabb Germanus-kép megalkotására azáltal, hogy a tudományos teljesítmény fokmérőit (akadémiai tagságok, vendégprofesszorként tartott előadások, publikációs lista, másodközlések) számba véve demonstrálni próbálom Germanus Gyula nemzetközi ismertségét és elismertségét. A helyzetem könnyebb és nehezebb is egyszeriben, mint a szerzőnek: Mivel nem ismerhettem Germanust, ezért személyes érzelmek nem kötnek irányába, így talán jelen írás kevésbé lesz emocionális, mint a kissé elfogult (pl. „negatívumok között a mélypont”) és néhol sajnálatosan dehonesztáló („rendkívül szeretett színészkedni”, ill. „tudós sajkh szerepében való pózolás”) tanulmány. Másrészt meg az idő múlásával egyre nehezebb felmérni egy 1979-ben, matuzsálemi, 95 éves korban lezárult tudósi életpályát, ugyanis a források egyre körülményesebben fellelhetőek, a kortársak is egyre kevesebben vannak, ill. a szaktudomány fejlődése is sok ízben a feledés homályába taszítja a nagy elődök munkásságát. De úgy vélem, ez korántsem jelenti azt, hogy a nemzetközi tudományos közélet nem ismeri Germanus nevét. Álláspontom szerint, bár az ismeretterjesztés sok ízben előtérbe került műveiben, sőt a könnyed, történetmesélő, sok esetben önismétlő

¹ Simon R., „Európai zarándokok Mekkában.” In: *Vallástudományi Szemle* 2009/1, 9–26.

² Simon 2009, 24.

stílus bizony a tudományos nivó rovására is ment, voltak Germanusnak – ha nem is pl. Goldziherhez mérhető mennyiségben és minőségben – tudományos munkái. A kortársai által nagyra becsült magyar orientalista a komolyan és elismertnek tekinthető, többnyire angol nyelvű szakfolyóiratokban közölt számos írásával elsősorban az arab irodalomtörténet, nyelvészet, ill. iszlám kultúr- és művelődéstörténet terén alkotott maradandót, vagy legalábbis említésre méltót. Továbbá az sincs bővebben kifejtve, és ezáltal kevésbé világos az olvasó számára, hogy a – szinte kizárólag – negatív jelzőkkel („jelentéktelen”, „lényegét ritkán megragadó”) meglehetősen bőkezűen bánó Simon miért tartja „semmitmondónak” Antal József alapos és átfogó Germanus életrajzát.³

Mielőtt megpróbálnám számba venni Germanus idegen nyelveken írott és nemzetközileg is jegyzett folyóiratokban, tanulmánykötetekben megjelent írásait, ill. előadásait, akadémiai tagságait, előjáróban olyan szerzőket szólaltatok meg, akiknek pozitívabb volt a Germanus Gyuláról alkotott benyomásuk. Az MTI szerkesztője így fogalmaz 2009. november 6-án kiadott közleményében a 125 éve született Germanusról: „Mérhetetlenül gazdag, hosszú élete során ötvenhat évig tanított török, perzsa és arab nyelvet és iszlám művelődéstörténetet. Tudományos munkásságát az egész világon elismerték, rangos szaklapokban publikált, egyetemeken adott elő, számos tudós társaság tiszteletbeli vagy rendes tagja volt. Személyes ismerősének tudhatta Fejszál szaúdi királyt, Gandhit, Nehrut, Nasszert és Arábiai Lawrence-t. A törökön és arabon kívül kiválóan beszélt perzsául, azeriül, angolul, németül, olaszul, franciául, spanyolul, jártas volt a szláv és skandináv nyelvekben is.”⁴

Dr. Kubassek János, az érdi Magyar Földrajzi Múzeum igazgatója így ír róla: „Az Al Azhar ezeréves intézménye a mai napig az iszlám kultúra és tudomány egyik fellegvára, ahol Germanus tanult, majd tanított. Ekkor ismerkedett meg Mahmud Tejmur, Ibrahim Nadzsi, Amin Haszuna, Manszur Fahmi és Nagib Mafuz egyiptomi írókkal, akikhez életre szóló barátság fűzte. E személyes kapcsolatok révén rendszeresen kapott felkéréseket akadémiai és egyetemi előadásokra, irodalmi és tudományos folyóiratokban cikkek publikálására. Egyiptomból indult 1934-ben Dzsiddába, majd Mekkába. Zarándoklata, Arábiában szerzett élményei, találkozásai adták az ismeretanyagot olasz és német nyelven is megjelent nagy műve, az Allah Akbar! megírásához. ... A második világháború előestéjén, 1939-ben Germanus Gyula – Teleki Pál megbízásából – titkos politikai küldetést teljesített Angliában. Kapcsolatba lépett Anthony Eden brit külügyminiszterrel, akit mint még orientalistát ismert meg az 1920-as években az Oxfordi Egyetem Christ Church

³ Simon R. 2009, 24.

⁴ „Germanus Gyula 125 éve született.” Forrás: MTI In: <http://www.stop.hu/misc/printpage.php?pageurl=/articles/article.php&id=562543> Letöltés ideje: 2010. június 6.

Kollégiumában. Edén arab és perzsa nyelveken tanult akkor, s kitűnően ismerte Vámbéry Ármin munkásságát.⁵

A Terebess Ázsia E-Tár Germanus életrajza szerint tudományos munkásságának elismerése Magyarországon és a nagyvilágban: 1952-ben a nyelvészeti tudományok kandidátusa, majd 1958-ban a nyelvészeti tudományok doktora. Tagja a Magyar Tudományos Akadémia Orientalisztikai Bizottságának, valamint a Körösi Csoma Társaságnak. A Közép-Ázsia Kutatására Alakult Nemzetközi Bizottság, a Német Keleti Társaság és a Magyar Turáni Társaság tiszteletbeli titkára. Halálakor már tíz arab akadémia tiszteletbeli tagja volt: köztük a kairói (1956-tól), bagdadi (1967), damaszkuszi (1966), ammani tudományos akadémiának. Tagja az egyiptomi arab akadémia néhány fős arab szótárbizottságának, melynek célja a világnyelvekből átvett idegen szavak arab nyelvre való átültetése, az új kifejezések elterjesztése és a nagy, 1 millió szavas arab szótár megalkotása. Továbbá tagjai közé választja a Magyar Írók Szövetsége, az Arab Írók Szövetsége (1957), a római Accademia del Mediterraneo (1952), az Accademia Leonardo da Vinci (1973), a londoni Institute for Cultural Research és a delhi Indian Institute of Islamic Studies. Az UNESCO tagja. Munkái rendszeresen jelentek meg a Budapesti Szemle és a Keleti Szemle hasábjain, a bécsi rádióban pedig éveken keresztül tartott előadásokat. Örökébe lépő tanszéki utóda, Czeglédy Károly professzor így emlékezett róla: „egyre jobban behatolt a mohamedán teológia és általában a mohamedán gondolkodás rejtelmébe... az iszlámot kritikailag is szemlélte, nagy tudású tanára lett a modern iszlám kutatásnak. Tanítványai közül többen maguk is ismert tudósokká váltak és sokszor tettek tanúbizonyságot arról, hogy mit jelentett számukra Germanus Gyula tanítása. ... Germanus Gyula először adott részletes képet az arab irodalomról Magyarországon, tudósoknak és laikusnak egyaránt ... bizvást elmondhatjuk, hogy tudósi és professzori működése a magyar arabisztika történetében rendkívüli jelentőségű. Munkásságát Keleten és Nyugaton egyaránt értékelték.” Lokesh Chandra indiai tudós ekképpen méltányolta: A magyar orientalisták közül egész Indiában és számomra is jól ismert név Germanus Gyuláé, aki a mi világunkat először ismertette meg az iszlám és általában a vallás tanulmányozásának kritikai módszerével, és először juttatta az indiai mohamedán kutatókat olyan felismerésekhez, amelyek megteremtették a mohamedán gondolkodás ottani, haladó irányzatának alapjait.” Mahmud Tejmúrt idézve: „Germanus professzor hosszú utazásai során mélyebbre

⁵ Dr. Kubassek János, „Germanus Gyula-kiállítás Érden – Az iszlám világ tudós kutatója.” In: *Élet és tudomány* 2009. október http://www.eletestudomany.hu/content/aktualis_20091002_germanus_gyula_kiallitas_Erden_az...

Letöltés ideje: 2010. június 8.

hatolt az iszlám kultúrájában, mint bármely elődje...Egyedüli európai tagja a kairói, a bagdadi és a damaszkuszi tudományos akadémiáknak, és ezek büszkesége.⁶

Végezetül talán nem érdektelen, ha megvizsgáljuk, hogy maga a tudós hogyan vélekedett saját tudományos szerepéről. Kissé ellentmond Simon „pózolósos” értékelésének az az interjúrészlet, amelyben Germanus meglehetősen önkritikusan és igazi tudóshoz méltó alázattal nyilatkozik: „Mikor visszajöttem Budapestre, már folyékonyan beszéltem törökül, elég jól olvastam perzsául is, csupán az arab nyelvvel voltak nehézségeim, és ismétlem, annak ellenére, hogy már 65 éve tanulok arabul, és bár a kairói, a bagdadi és a damaszkuszi tudományos akadémia tagjává választottak – még ma is vannak. Még mindig tanulok. Mert az arab nyelv olyan, mint egy tenger, amelynek van kezdete, de nincsen vége. Óceán. (...) Én 54 évig voltam tanár, 81 éves koromban mentem nyugdíjba és soha egy napig sem ültem katedrán. A legszorosabb kapcsolat állott fenn a diákjaim és közöttem.”⁷

Germanus publikációs listáját utólag meglehetősen sziszifuszi munka összeállítani. Nagy segítséget jelent a hivatalos Germanus életrajzok végén közöl főbb művek jegyzéke, de ez korántsem a teljes bibliográfia. A *Magyar Életrajzi Lexikon 1000-1990 c. kiadvány* szerint ezek a következők: *Evljia Cselebi a XVII. századbeli törökországi czéhekről* (Bp., 1907); *Schidlof 1000 szó gyakorlati módszerének angol nyelvtanában előforduló ezer szó magyar-angol zsebszótára* (Latzkó Hugóval, Bp., 1911; új, javított kiad., Bp., 1939); *Schidlof gyakorlati módszerének magyar-angol zsebszótára. Magyar-angol és angol-magyar rész* (I-II, Bp., 1913); *Turán* (Bp., 1916); *Az angol nyelvnek szóban, írásban és olvasásban tanító nélkül való elsajátítására...* (Bp., 1916); *Az arab nemzeti kérdés* (Bp., 1917); *A föld és a faj hatása a történelemben* (Bp., 1920); *Az oszmán állam megalakulása* (Bp., 1921); *Török nyelvtan* (Bp., 1925); *Gondolatok Gül Baba sírjánál* (Bp., 1928); *Pensées sur la révolution turque* (Bp., 1928); *Lecture on Turkish Popular Literature* (Lahore, 1931); *Modern Movements in Islam* (Calcutta, 1932); *A mai India* (Bp., 1933); *The Role of Turks in Islam* (I-II, Hyderabad, 1933-34); *The Awakening of Turkish Literature* (I-II, Hyderabad 1933); *India világossága – Mahatma Gandhi* (Bp., 1934); *Allah Akbar* (Bp., 1936); *Arábia, Szíria és Mezopotámia felfedezése és meghódítása* (Cholnoky Jenő: Európa, Kisázsia, Belső- és Kelet-Ázsia, Bp., 1938); *Sulle orme di Maometto* (Milano, 1938); *Az arab szellemiség megújíthatósága* (Bp., 1944); *Mahmoud Teymour and Modern Arab Literature* (London, 1950); *Sources of the Arab Nights* (London, 1951); *Unknown Masterpieces of Arab Literature* (Hyderabad, 1952); *Causes of the Decline of Islamic Peoples* (Lahore, 1953); *Arab Geographers* (London, 1954); *Bayna Fikraini* (Damaszkusz, 1956); *A félhold*

⁶ „Germanus Gyula (1884-1979)”, Terebess Ázsia E-Tár In: <http://terebess.hu/keletkultinfo/germanusgyula.html>

Letöltés ideje: 2010. június 14.

⁷ *Sokszemközt – tudósokkal. Kardos István tévésorozata, Germanus Gyula (Budapest, 1971).* Bp. 1974, MTV Minerva, 227-228.

fakó fényében (Bp., 1957); *Trends of Contemporary Arab Literature* (I-II, London, 1957-58); *Arab költők a pogánykortól napjainkig* (válogatta, bev., jegyzetekkel ellátta, Bp., 1961); *Az arab irodalom története* (Bp., 1962; 2., átdolgozott, bővített kiad., Bp., 1973); *The Berber-Arab Literature of Marocco* (Hyderabad, 1964); *Kelet fényei felé* (Bp., 1966); *Ibn Khaldoun, the Philosopher* (Bahore, 1967); *Arab poets and critics* (Delhi, 1967); *New Arab Novelists* (Lahore, 1969); *Gondolatok Gül Baba sírjánál. Művelődéstörténeti tanulmányok* (válogatta, szerk., az utószót írta Antall József, Bp., 1984).⁸ A főbb művek listája összesen 37 tételt tartalmaz, ebből 17 idegen nyelven (14 angolul) íródott. Az angol nyelvű publikációk jó része rangos szakfolyóiratokban jelent meg, közülük több, azóta másodközlésben is napvilágot látott.⁹ A főbb műveken kívüli, kisebb terjedelmű írások számbavételekor nagy segítséget jelent a Simon által ugyancsak „elhibázottnak” tartott összegfoglaló jellegű nagy munka jegyzetapparátusa.¹⁰

Mindezek alapján Germanus az indiai Hyderabadban megjelenő *Islamic Culture* c. folyóiratban a következő írásokat publikálta: *The Awakening of Turkish Literature I-II* (1933), *The Role of Turks in Islam I-II* (1933-1934), *Unknown Masterpieces of Arabic Literature* (1952), *Legacy of Ancient Arabia* (1963), *The Literature of Morocco* (1964. július), *The New Palestinian Poetry beneath the Crossfire* (1973). A negyedévente megjelenő folyóirat az iszlám civilizáció széles témakörében közölt cikkeket. Szintén jelentős az életmű pakisztáni vonatkozása. A Lahore-ben megjelenő *Islamic Literature* c. folyóiratban a szerző számos alkalommal közölt cikket: *Causes of the Decline of Islamic Peoples* (1952), *The Islamic View of Life* (1965), *The Arabic Literature in America* (1966), *Ibn Khaldun, the Precursor of the Philosophy of History* (1967), *Some New Arab Novelists* (1969. április). Az indiai és pakisztáni folyóiratokról, ill. a publikálás körülményeiről Germanus így emlékezett vissza:

„A lahorei egyetem tudósai urdu nyelvű nagyszabású lexikon készítéséhez láttak, amelyhez engem is felkértek munkatársnak. A lahorei angol és urdu nyelvű könyvkiadás az ötvenes évek elején újult erővel indult meg. A Mohamed Ashraf kiadóvállalat *Islamic Literature* címmel tudományos folyóiratot szerkeszt, amely külső szerzők közreműködésével az iszlám történetével és irodalmával foglalkozik. 1952-ben a mohamedán népek hanyatlásának okairól (*Causes of the Decline of the Islamic Peoples*) szóló tanulmányomat, majd 1963-tól 67-ig arab irodalomtörténeti cikkeimet adta ki. Ezzel a pakisztáni folyóirattal párhuzamosan a hydarabadi

⁸ Germanus Gyula, arab neve: al-Hadzsz Abdul Karim In: Magyar Életrajzi Lexikon 1000-1990 <http://mek.niif.hu/00300/00355/html/ABCo4834/05191.htm>

⁹ *The Role of Turks in Islam, I-II.*, Hyderabad, 1933-1934 és a *The Awakening of Turkish Literature I-II.*, Hyderabad, 1933 utólag, másodközlésben jelent: Mohamed Taher (ed.): *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, New Delhi, 1998, Anmol Publications PUT Ltd, 193-210, 211-225.

¹⁰ Germanus Gyula, *Az arab irodalom története*, Bp. 1979, Gondolat, 440-451.

(hindu India) *Islamic Culture* folyóiratban több angol nyelvű tanulmányom jelent meg. A delhi irodalmi akadémiával is szoros kapcsolatban maradtam, amelyet megerősített több tudományos dolgozatomnak a megjelenése.¹¹

A *Ramadhan Annual* c. évente megjelenő periodikában Germanus egy cikkel jelentkezett: *The Greatness of Ibn Sina* (1976 augusztus-szeptember). A negyedévente megjelenő, Londonban kiadott, tekintélyes *Islamic Quarterly* c. periodikában Germanus is írt: *Studies in Arabic Lexicography* (1954), *Trends of Contemporary Arabic Literature* (1957-1958). A londoni Iszlám Kulturális Központ (Islamic Cultural Centre) által 1954 óta kiadott folyóirat muszlim és nem muszlim élvonalbeli tudósok írásait közli az iszlám jog, kultúra és művészet témaköreiben. A kiadványt világszerte terjesztik, főként egyetemek, könyvtárak, akadémiái intézetek körében. A jelenleg Dr. Ahmad Al-Dubayan szerkesztésében megjelenő folyóirat évek alatt „értékálló” bizonyult és sokat tett az iszlám és a muszlim kultúra megértéséért.¹²

Az életmű idegen nyelven publikált részének talán a legjelentősebb szelete szintén a londoni kiadású, a lahorei Ahmadiyya Anjuman Isha'at-e-Islam mozgalomhoz¹³ köthető *The Islamic Review* folyóiratban jelent meg:¹⁴ *Linguistic Foundation of the Unity of the Arabic Speaking Peoples* (1950. március), *Sources of the Arab Nights* (1951), *Observation on the Arabic Alphabet* (1951. november), *Modern Saudi-Arabian Literature* (1952), *Muslim Geographers* (1954), *Ibn Kathir on Husain ibn Mansur al-Hallaj* (1955. október). A sajtótörténetileg sem érdektelen folyóirat egyedülálló forrást jelent a brit (és egyúttal az európai) muszlimok 20. századi tevékenységének tanulmányozásához.¹⁵ Az 1913 februárja óta, eredetileg *Muslim India and the Islamic Review*, majd 1921-től rövidítve *The Islamic Review* címmel megjelenő havilapnak több korszaka volt: Az alapítástól 1948-ig kisebb formátumban, majd 1949-től 1971-ig kibővítve jelent meg, 1967-től *The Islamic Review and Arab Affair* címmel. Többéves szünet után, az újság egy másik ahmadiyya lappal összeolvadva jelenleg *The Light and Islamic Review* címmel lát napvilágot.¹⁶ Végezetül említésre méltó India harmadik elnökének – mellesleg Germanus személyes ismerősének

¹¹ Germanus Gyula, *Allah Akbar!* Bp. 1984, Szépirodalmi, 11.

¹² A folyóiratról röviden: <http://www.iccuk.org/page.php?section=media&page=iq>
Letöltés ideje: 2010. július 27.

¹³ A mozgalom honlapja: <http://aaail.org/>
Letöltés ideje: 2010. július 27.

¹⁴ Az Ahmadiyya Mozgalom történetéhez: <http://lexikon.katolikus.hu/A/ahmadijja.html>
Letöltés ideje: 2010. július 27.

¹⁵ A folyóirat történetéhez bővebben: <http://www.wokingmuslim.org/work/islamic-review/index.htm>
Letöltés ideje: 2010. június 22.

¹⁶ A jelenlegi számok elérhetőek: <http://www.muslim.org/light/intro.htm>
Letöltés ideje: 2010. július 27.

– a muszlim Dr. Zakir Husain-nak a tiszteletére szerkesztett kötetben publikált írása – *Reminiscences of Arab Poets and Critics* – is.

Olvasva ezeket a cikkeket, kiváló angolságú, irodalmi igényességű, logikusan felépített és magvas mondanivalót tartalmazó írásokkal szembesülünk. Az persze már vitatható, hogy egy döntően vallásos, hitbuzgalmi folyóirat mennyiben tekinthető tudományosnak is egyben, de a magyar szerző cikkeket nem a hitterjesztés motiválta. Germanus minden bizonnyal elsőrangú munkát végzett az arab nyelvű irodalom feldolgozásával és az érdeklődő közönség számára szóló, közérthető ismertetésével. Ő maga így nyilatkozott munkamódszeréről: „Merem állítani, és talán nem is túlzok, hogy majd valamennyi kiváló arab íróval személyes kapcsolatban vagyok és levelezek. Íme két hónap alatt több kiló levél jött arab területekről. Ezek a levelek tudományos irodalomtörténeti kérdéseket intéznek hozzám, amelyekre én válaszolok. Elküldik könyveiket, amiket elolvasok, kijegyzek, és megírom a személyes véleményemet. A legtöbb író azonban az én leveletem közli ottani arab irodalomtörténeti folyóiratokban, aminek következtében más írók is indíttatva érzik magukat, hogy elküldjék könyveiket, így nap-nap után érkeznek könyvküldemények. Legutóbb a szaudi kormány küldött nekem légipostán hét és fél kiló könyvet azzal a kéréssel, hogy dolgozzam fel angol nyelven a szaudi arab irodalmat. Ugyanakkor Kuwait kormánya is elküldte, ugyancsak légi úton, ezt a kb. öt és fél kilós gyűjteményt, amit most fogok feldolgozni.”¹⁷

Összefoglalásképpen nem vonhatom kétségbe Simon Róbert személyes tapasztalatain alapuló Germanus jellemzése és kritikája megállapításainak többségét, jelen írásomban csupán a nemzetközi ismertség és elismertség utólag is rekonstruálható ismérveinek felvázolására törekedtem. Való igaz, hogy az a bizonyos „nagy mű” hiányzik, és a tanulmányok, cikkek sokaságának nagy része is elúszik a könnyed, sőt néhol az öntömjénező ismeretterjesztés mocsarában. Azonban ismételten hangot adok azon vélekedésemnek, hogy Germanus a nemzetközi tudomány számára minőségít és talán maradandót is alkotott. Továbbá mélységesen egyetértek a szerzővel abban is, hogy „Germanus Gyula személyével és életútjával a probléma az, hogy Magyarországon semmi sincsen a helyén. Bizony, nálunk a szerepek csúnyán „összekeverednek, átjárhatókká és cseppfolyósakká válnak.” Nem véletlen, hogy 2001. szeptember 11.-e után a magyar írott és elektronikus médiában is gombamód megszorodtak a különböző rendű és rangú, általában hetet-havat összehordó iszlám- és közel-keleti „szakértők” – sok esetben inkább kontárok és pojácák. Bár többnyire a legelemibb ismeretekkel sem rendelkeznek „szakterületükről”, de ez csöppet sem zavarja őket, hogy ontsák a felszínes fércmunkákat, ill. – ami még visszatetszőbb – a hírműsorokban, pár percben magabiztosan kinyilatkoztassák a közhelyeket.

¹⁷ *Sokszemközt – tudósokkal*, 1974. 234-235.

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

„MINTHA UNIKORNIS-TOJÁSOK SZAKÉRTŐJE VOLNÉK...”

Interjú Gideon Bohakkal

AZ INTERJÚT KÉSZÍTETTE ÉS FORDÍTOTTA:
BAJNOK DÁNIEL

Gideon Bohak a judaisztika professzora a Tel-Avivi Egyetemen, fő kutatási területe az antik zsidó mágia: 2008-ban hiánypótló jelentőségű könyvet publikált e témában. 2010 szeptemberében az ELTE Ókortörténeti Tanszéke által szervezett *Charaktér*-konferenciára érkezett hazánkba, és ekkor nyílt lehetőség az alábbi interjú elkészítésére.

Professzor úr, mi motiválta Önt a pályaválasztásban? Miért kezdett ókori zsidó kultúrával foglalkozni?

Amikor elkezdtem egyetemre járni, már tudtam, hogy judaisztikával szeretnék foglalkozni, tehát az érdeklődésem már hamarabb felébredt e tudomány iránt. Mindez persze nem volt mindig ilyen egyértelmű, hiszen középiskolában fizikát és matematikát tanultam, aztán bevonultam a hadseregbe. Izraelben három évig tart a sorkatonai szolgálat, de én még két évet maradtam, hogy fizetést is kapjak. Ebben az öt évben sokat kellett dolgoznom számítógépekkel, és ez valahogy ráébresztett arra, hogy nem ezt szeretném csinálni egész életemben. Rájöttem, hogy nem is tetszenek annyira a természettudományok, a matematika és a számítástechnika. Arra jutottam, hogy inkább foglalkoznék humán tárgyakkal.

Izraelben nőttem fel, ahol a zsidóság, a zsidó identitás, kultúra és vallás hagyományosan nagy hangsúlyt kap. Érdekelt az ókori történelem is. Bár főleg fizikát tanultam, szívesen eljártam a középiskolai amatőr régészklubba. A tanítási szünetek idején ásatásokra jártunk. Izraelben rengeteg feltárás van, némelyiken önkéntesek is dolgoznak. Mi is így ástunk számos lelőhelyen, de legtöbbit a Golán-fennsíkron. Tehát már régtől fogva érdekelt a régészet is, különösen a Második Templom kora, a rabbinikus kor és a bizánci kor, de sosem tanultam mindezt rendszerezve. A se-regnél töltött utolsó évben már felvehettem tárgyakat az egyetemen, így aztán zsidó történelmet és klasszika filológiát tanultam. Sokan figyelmeztettek, hogy latinul és görögül nagyon nehéz megtanulni. Én nekiálltam a latinnak és a görögnek, és azt tapasztaltam, hogy nem okoz gondot a nyelvtanulás, még ha aránylag későn kezdi is az ember. Azóta is judaisztikával foglalkozom. BA diplomát szereztem, de az MA-mat végül sosem fejeztem be, mert Princetonba mentem doktorálni, ahol

nem kérték az MA-t. Végig tudtam, hogy Második Templom-kori zsidó kultúrával, a zsidó apokrifokkal és pszeudepigráfokkal szeretnék foglalkozni, vagyis a Második Templom-kori, valamint római és korai bizánci kori zsidó irodalommal és kultúrával. Erre készültem a tanulmányaim során.

Voltak-e olyan tanárai, akik nagyban befolyásolták, netán meghatározták a pályáját?

Ez egy nehéz kérdés. Sokszor kérdezik tőlem, különösen olyanok, akiknek volt egy olyan kitüntetett tanáruk, aki valóban hatással volt a pályájukra. Van egy barátom és kollégám a Tel-Avivi Egyetemen, aki már többször kérdezte ezt tőlem. Az az igazság, hogy számos kiváló tudóstól tanultam, akik tanárnak és tudósnek is nagyszerűek voltak. Rengeteget lehetett tőlük tanulni. Mégis, nem tudom azt mondani, hogy bárki úgy alakította volna az életemet, hogy rámondhatnám: „X tanítványa vagyok”, vagy „Y munkásságát folytatom”. Sosem volt ilyen, mert magamtól jöttem rá, hogy ókori judaisztikát akarok tanulni. Ez nem úgy történt, hogy az egyetemen felvettem tíz tárgyat, aztán lehorgonyoztam az egyiknél. Amikor ugyanis egyetemre mentem, már tudtam, hogy mit is akarok. Persze voltak kétegyeim, nem tudtam, hogy tényleg tetszeni fog-e, de aztán nagyon tetszett, és nem okoztak gondot sem a klasszikus, sem a modern nyelvek, tehát nem volt semmi kizáró tényező. Sok tanártól tanultam. Egy rövid ideig a Tel-Avivi Egyeteme jártam, aztán a jeruzsálemi Héber Egyetemre. Számos kiváló professzorom volt: Emanuel Tov, Michael Stone, Moshe David Herr, Daniel Schwarz, és sokan mások. Nagyon hosszan sorolhatnám a kitűnő tanáraitam.

Egy darabig tudományos segédmunkatársként dolgoztam az azóta elhunyt Prof. Haiim B. Rosén mellett, aki nyelvész és klasszika-filológus volt. Hérodotos Teubnerben megjelent kritikai kiadásán dolgoztam vele együtt. Akkoriban már tudtam görögül, ezért maga mellé vett segédmunkatársként. Az egyik Hérodotos-kéziratot kellett összevetnem az Oxford Classical Texts (OCT) kiadásában megjelent szöveggel. Rosénnek volt egy elmélete a Hérodotos-szöveghagyományozásról. Alapvetően ennek jegyében készítette el a maga szövegkiadását is, ezért meg akart nézni még néhány kéziratot, amelyeket nem használtak az OCT-kiadáshoz. Úgy vélte, hogy helyenként van egy adott kézirati csoportunk, máshol meg egy másik, ugyanis Hérodotos szövegét fel lehet osztani részekre: így másolták az alexandriai tudósok is az egyes tekercseket. Ha kellő alaposággal vizsgáljuk a kéziratokat, összevetjük a különböző szövegváltozatokat (*variae lectiones*), és megpróbáljuk értelmezni őket, akkor rekonstruálhatjuk az alexandriai *grammatikosok* eredeti tekercseit. Én tehát e hatalmas munkának egy nagyon kis szeletén dolgoztam. Bár nem lettem Hérodotoszal foglalkozó tudós, sokat tanultam tőle. Bejártam Rosén szemináriumaira is – strukturális nyelvészetet tanított, meg összehasonlító sémi

nyelvészetet, stb. –, amelyek nem vágtak közvetlenül a témámba, de éreztem, hogy sokat tanulhatok belőlük.

A Princetonon aztán Peter Brown, John Gager és Martha Himmelfarb voltak a tanáraim, de voltak ott filológusok is, akkoriban például Robert Lamberton, és számos más kiváló tanár. Próbáltam ellesni tőlük sok mindent: apró érdekességeket, forrásokat, nyelveket, technikákat, stb. De nem mondhatom, hogy én Prof. X vagy Y tanítványa vagyok, mert számtalan remek tanárom volt.

Amikor a Princetonra ment, gondolt-e már arra, hogy mágiával is fog foglalkozni?

Akkoriban még nem. Aki Izraelben nő fel, még akkor is sok régészeti lelettel találkozhat, ha nem is jár ásatásokra, ahogy mi középiskolában. Ott van Masada, Caesarea, de Jeruzsálem is tele van római leletekkel. Először a görög-római kori Izraellel kezdtem foglalkozni, és ez keltette fel az érdeklődésemet a korabeli zsidó irodalom iránt. Akkoriban a zsidók és nem-zsidók közötti kulturális kapcsolatok érdekelték leginkább. Érdekes volt látni, hogy pl. a hellénisztikus zsidók mit voltak hajlandók átvenni a görög kultúrából: olvasták Platónt, Aristotelést, de nem váltak politeistává.

Például alexandriai Philón

Így van. Philón is jó görög akart lenni kulturális értelemben, de nem volt hajlandó feladni a maga zsidó mivoltát. Egyesíteni próbálta (egyések szerint elsőként) a hellén mentalitást, filozófiát, exegézist, stb. a teljes zsidó mentalitással, amelynek fontos elemei a kinyilatkoztatás, a szent iratok, az egyistenhit, minden más isten létének tagadása, a zsidók által bálványimádásnak nevezett szokás elutasítása, stb. Ez mind nagyon érdekes volt számomra. A zsidók sokat tanultak egy domináns kultúráról. A görögök és a rómaiak nemcsak meghódították őket, de nagyon magas szintű kultúrát is hoztak magukkal: irodalom, Homéros, színház, egy sor olyan látványos dolog, amely máig hat. Ha ma valaki Izraelben elmegy Caesareába, akkor egy hatalmas római színház lesz az első, amit lát. A rabbinikus forrásokból (pl. palesztin Talmud) megtudjuk, hogy a zsidók is eljártak a színházba, és nézték az előadásokat, a rabbik pedig tudták, hogy milyen a római színháztársaság. Érdekes látni, hogy a korabeli zsidók milyen mértékig ki voltak szolgáltatva a hellénisztikus kultúrának – nem is volt választásuk. Készségesen átvettek bizonyos elemeket, ám nem mindent. De ugyanez történt fordítva is: ne árulja el senkinek, de ha a korai kereszténység történetét nézzük, láthatjuk, hogyan fordul egy zsidó mozgalom a nem-zsidó közönség felé, és miközben valami egészen újat hoz létre, nagyon erős zsidó gyökerei vannak. Világos tehát, hogy nemcsak a zsidók tanultak a nem-zsidóktól, hanem fordítva is így történt, ezzel megváltoztatva Európa és a világ történelmét. Mindez nagyon érdekes volt számomra.

Ekkoriban nem volt senki Jeruzsálemben, aki zsidó mágiával foglalkozott volna – illetve akkor én még nem tudtam róluk. Shaul Shaked és Joseph Naveh ekkor jelentették meg a zsidó mágikus szövegek kiadásának első kötetét¹, de nem találkoztam velük, mert a professzoraim nem foglalkoztak mágiával. Aztán amikor Princetonba kerültem, találkoztam John Gagerrel, akit nagyon érdekelt a görög mágia, illetve az antik mágia általában, valamint a kereszténység és a mágia kapcsolata. Nagy hatással volt rá a néhai Morton Smith, aki a mai mágia-kutatás megalapozóinak egyike. Ha valaki kézbe veszi Hans Dieter Betz *The Greek Magical Papyri* című könyvét², láthatja, hogy ez is Morton Smith munkásságát folytatja, hiszen (legalábbis Amerikában) ő keltette fel az érdeklődést a mágikus szövegek iránt, mert megmutatta, hogy pl. a görög varázspapiruszok nagyon fontosak a korai kereszténység világának megértéséhez. Így került a mágia kutatói közé Betz és Gager is. John Gager számos órát tartott az antik mágiáról és vallásról, valamint a korai kereszténység és a mágia kapcsolatáról. A szemináriumain görög mágikus papiruszokat olvastunk. Nekem mindez egészen új volt. Ekkor kezdtem észrevenni, hogy mennyi zsidó elem található a mágikus papiruszokon, miközben a zsidó mágia tanulmányozása még mindig gyerekcipőben jár. Volt ugyan egy régi könyv a zsidó mágiáról és babonákról, amelyet Joshua Trachtenberg írt³, ám ez a középkorral foglalkozott, tehát a görög varázspapiruszokhoz, illetve a késő antik zsidó amulettekhez és démonűző tálakhoz (*incantation bowls*) nem sok köze volt, nem is említette ezeket. Láttam viszont, hogy sok kutató zsidó eredetűnek kiáltott ki számtalan *voces magicae*-t, amelyeket a varázspapiruszokon olvashatunk; rendszerint olyan kutatók, akik nem foglalkoztak judaisztikával, és nem is ismerték a zsidó mágikus szövegeket. Úgy éreztem, hogy ezen a téren tudnék valamit én is hozzátenni a kutatáshoz az antik zsidó mágia alapos áttanulmányozásával. Az egyetlen igazán jó könyv, amelyet erről írtak, már akkor is száz éves volt.

Blau Lajos Budapesten megjelent munkájáról⁴ van szó, igaz?

Igen. Blau Lajos azonban szinte még csak rabbinikus forrásokat használhatott, hiszen más nem állt rendelkezésre. Vette a rabbinikus irodalmat: a Mishnát, a Talmudot; mindez persze alapvető fontosságú, ahogy maga a könyv is az. Ma azonban sokkal több forrásunk van ebből a korszakból: zsidó amulettek, zsidó démonűző

¹ Naveh, Joseph – Shaked, Shaul: *Amulets and magic bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*. Jeruzsálem, 1985.

² Betz, Hans Dieter (ed.): *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*. Chicago, 1992².

³ Trachtenberg, Joshua: *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*. New York, 1939.

⁴ Blau, Ludwig: *Das altjüdische Zauberwesen*. Budapest, 1898. (Magyarul: *Az ózsidó bűvészet*)

tálak, néhány átokformula is. Ezek régészeti leletek, és nem irodalmi források, így aztán nem torzítja el őket a rabbinikus iratok elfogultsága és sok más probléma. Ez tehát súlyos bizonyíték: ezeket a mágikus szövegeket kétségkívül zsidók írták a késő ókorban. Ezekkel a forrásokkal kell kezdenünk a kutatást, nem a rabbinikus irodalommal, hiszen ez utóbbi rengeteg nehézséget vet fel. Egyrészt a rabbinikus iratok alapos redakción estek át a későbbiekben, másrészt pedig számításba kell vennünk, hogy mindez egy olyan szűk vallási elit irodalma, amely nem igazán rajong a mágiáért, és bár igen összetett módon viszonyul hozzá, elsősorban a vallási törvényekről szól, és nem a mágia elemzéséről. Tehát nem ezekkel kell kezdenünk a kutatást, hanem az amulettekkel, átkokkal és démonúzó tálakkal, amelyekből egyre többet és többet ismerünk, hiszen folyamatosan kerülnek elő újabbak. Ezekből tudhatjuk meg, hogy mit is csináltak valójában a zsidók. A szövegek egy jó része héber vagy arámi nyelvű, azaz nem lehet kétségünk afelől, hogy zsidók írták. Ezek tényleg zsidó szövegek. Azért született meg a könyvem⁵ a zsidó mágiáról, mert volt elegendő közvetlen forrásunk. Amikor már alaposan megismerkedtünk ezekkel az elsődleges forrásokkal, nos, csak ekkor forduljunk a rabbinikus irodalom felé, hogy megnézzük, vajon mit tudnak, mit mondanak minderről a rabbik. Ezt a módszert próbáltam követni a könyvemben.

De nem ez volt a PhD disszertációja, amit Princetonban írt. A disszertáció zsákutcának bizonyult?

Nem, nem volt zsákutca. Ahogy már említettem, még Jeruzsálemben elkezdtem érdeklődni a zsidó-görög irodalom iránt, hiszen számomra ez volt a zsidók és nem-zsidók kapcsolatának, mondhatni a judaizmus és a hellenizmus fúziójának legjobb példája. Amikor Princetonba mentem, már tudtam, hogy végig fogom olvasni a teljes zsidó-görög irodalmat, aztán kiválasztok egy nekem tetsző szöveget, és arról írok disszertációt. Itt szeretnék elmondani még valamit, mint afféle jó tanácsot a doktoranduszok számára. A doktoranduszok általában igen nagyratörő módon választanak maguknak témát. Emlékszem, még Princetonban is volt, aki azt mondta: ő a kereszténység felemelkedésének első három évszázadáról akar írni. Ez azonban egy iszonyú nagy téma, amelynek könyvtárnyi irodalma van, és jóformán semmi esély sincs arra, hogy egy doktorandusz 2-5 év alatt tisztességes disszertációt írjon egy ekkora témáról. Másrészt, mivel még nem elég széles a tudományos horizontjuk, úgy vélik, hogy majd írnak egy új alpművet pl. a kereszténység születéséről, hiszen olyan csodás új elméleteik vannak. Azt már nem veszik észre, hogy ezen új elméletek egy része talán nem is annyira új, hiszen már mások is írtak róla, csak éppen nem ismerik a tudományos szakirodalmat. Aztán azt sem látják az elején, hogy elméleteik egy része finoman szólva nem egészen kiforrott, és volna még

⁵ Bohak, Gideon: *Ancient Jewish Magic. A History*. Cambridge, 2008.

mit érlelni rajtuk. Jönnek tehát a hatalmas terveikkel, és írnak valamit, amelynek még nem állnak készen a megírására. Ezt én már akkor is átláttam, hiszen sokan estek körülöttem ebbe a hibába. Nekem viszont az volt a célom, hogy kiválasztok egy szöveget, amelyet igen alapos elemzésnek vetek alá, és nem is próbálkozom az egész zsidó irodalom feldolgozásával. Ha innen nézem, nem is írhattam volna disszertációt az antik zsidó mágiáról, ugyanis még nem ismertem ezt az anyagot eléggé, és nem volt kellő rálátásom a témára. Elég jól ismertem viszont a Második Templom korának zsidó irodalmát, ezért Princetonban választottam egy szöveget, József és Aseneth történetét, és erről írtam a disszertációmát.⁶

Majd miután kineveztek a Tel-Avivi Egyetemre, már hosszabb távra is tervezhettem. Amikor átgondoltam, hogy miről írjam a következő könyvemem, végül az antik zsidó mágiát választottam. Nem arról van tehát szó, hogy a József és Aseneth zsákutca lett volna, csak nem akartam egy apró témához kötni magamat életem végéig. Nekem ez nem vonzó. Ismerek kutatókat, akik megírják valamiről a disszertációjukat, aztán folyton ugyanarról írnak a következő harminc vagy akár ötven évben. Ennek szerintem nincs értelme. Ha nem lépünk tovább, akkor nem is tanulunk – számomra pedig éppen az a tudós-lét alapja, hogy folyton új dolgokat tanulok. Amikor mágiával kezdtem foglalkozni, hatalmas forrásanyagot kellett áttanulmányoznom, újra kellett olvasnom az addigi szakirodalmat: Blau, Trachtenberg, Shaked és sok más szerző műveit, de mindez nagyon izgalmas volt. Új dolgokat tanultam, de szerintem éppen ezért érdemes tudósnak lenni.

Sok tudós ma úgy tartja, hogy a mágia nem tekinthető univerzálénak még az ókoron belül sem, és felesleges erőfeszítés a fogalom definiálása. Helyesebb volna úgy tekinteni a mágiára, mint egy technológiára, amelyet céljaink eléréséhez használhatunk. Egyetért ezzel?

Teljesen. A mágia tudományos körökben vizsgált fogalmának története nagyon hosszú és összetett. Én alaposan átrágtam magam a téma szakirodalmán, és arra jutottam, hogy nagyon nehéz, sőt talán lehetetlen vállalkozás volna univerzálisan használható és alkalmazható definíciót adni a mágia fogalmának minden kultúrára vonatkozóan. Olykor olvasok definíciókat a mágiáról, amelyek megpróbálják megoldani ezt a problémát, ám ezek végül igen hosszú, akár tíz soros meghatározást eredményeznek. „A mágia az a tevékenység, amelyet ilyen és olyan kontextusban hajtanak végre így meg úgy, VAGY stb., ÉS stb. stb.” Ez így már nem egy használható definíció. Ha viszont egy rövid meghatározást keresünk, és azt mondjuk, hogy pl. „a mágia olyan tevékenység, amely természetfeletti erők segítségével próbál konkrét eredményeket elérni”, akkor viszont rögtön megkérdezi valaki, hogy mit is értünk természetfeletti erőkön. A különböző kultúrák eltérően ítélik meg, hogy

⁶ Bohak, Gideon: *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*. Atlanta, 1996.

mi természetes és mi természetfeletti. Ez a játék aztán számomra értelmetlenné válik. Én megvagyok egyetemes érvényű definíció nélkül is, és azt mondom: az ókori zsidó mágia tanulmányozásához ezt meg azt a meghatározást használom, de nem állítom, hogy ugyanez megállná a helyét Indiában is, ha védikus szövegekre alkalmaznánk. A Védák esetében alighanem egy másik definícióval kéne dolgozni, de ez nem gond, ha tudjuk, mivel is foglalkozunk.

És milyen definíciót használt a zsidó mágiára vonatkozóan?

Először is, az imént azt mondta, hogy a mágia valójában egy technológia. Ezzel teljesen egyetértek. Mindazonáltal ez nem egy olyan technológia, amely segít valamit megváltoztatni, hanem én úgy mondanám, hogy azt gondolják róla az emberek, hogy segít valamit megváltoztatni. Ha ugyanis megkérdeznék tőlem, hogy az általam tanulmányozott zsidó mágikus szövegekben szereplő technológia tényleg működik-e, azt válaszolnám, hogy az esetek többségében valószínűleg nem. Ha Ön fölmege a tetőre, feláldoz ott egy fehér kakast és a Holdhoz imádkozva abban reménykedik, hogy egy XY nevű nő szeretni fogja, akkor azt hiszem, hogy ez nem igazán változtatja meg az illető hölgy Ön iránt táplált érzelmeit. Más hatása azonban lehet, például segíthet legyőzni az agressziót, vagy enyhítheti az XY iránti sóvárgást, esetleg táplálhatja a reményt, hogy egy napon majd viszonzza a szerelmét, tehát adott esetben Önt megváltoztathatja, de nem hinném, hogy a hölgyet is. Afelől azonban nincs kétségem, hogy az ókori zsidók hittek benne, ahogy sok zsidó (és nem-zsidó) ma is hisz. Az én kételkedésem tehát lényegtelen, mert az a fontos, hogy ők elhitték, hogy ez egy hatékony technológia.

A zsidók esetében ebbe a technológiába rendszerint beleértendő az angyalok segítségével hívása és a démonok elleni küzdelem. Tehát szilárdan él bennük a meggyőződés, hogy vannak más lények az Istenen kívül odafenn, és rajtunk kívül is idelenn: a világ tele van angyalokkal, démonokkal és más hatalmakkal. Ha megtanuljuk megszelídíteni ezeket a hatalmakat, és a szolgálatunkba állítjuk őket, akkor engedelmeskedni fognak nekünk, és eléri, hogy XY szeressen minket, vagy megölik az ellenségünket, segítenek megtalálni az elrejtett kincset, netán innen Bécsbe röpítenek egy óra alatt. A zsidó mágikus szövegek tele vannak az ilyesmivel. A technológia tehát azon a feltevésen alapszik, hogy léteznek angyalok és démonok, amelyeknek parancsolni lehet, vagy legalább befolyásolni a viselkedésüket.

Van azonban egy másik fontos szempont is a definícióval kapcsolatban. Van mágikus elemek a zsidó valláson, vallási hagyományon belül is. Már a héber Bibliában is találunk ilyeneket: van egy szertartás⁷, amellyel eldöntik, hogy egy nő házasságtörő-e vagy sem. Be kell vinni a templomba, ahol egy különleges vizet kell innia, a pap eközben végrehajtja a szertartást, és így tovább. Ez igencsak úgy hang-

⁷ Num. 5:11-31.

zik, mint egy mágikus istenítélet. Jól ismerjük az ilyesmit a keresztény középkorból és az ókori Mezopotámiából is. Természetesen ez a mágia kategóriájába tartozik.

De egyszersmind a vallás része is, nem?

Pontosan erről van szó. A vallásba is beletartozik, mivel valaki bevette a héber Bibliába, amely az egész zsidó vallás alapja. A kutatás során ezért megpróbálók különbséget tenni a kettő közt, és azzal foglalkozom, amely a fentiek értelmében a mágia kategóriájába tartozik, de nem része a zsidó vallási hagyománynak. Minden zsidó imakönyvben találunk például esőért fohászzkodó imát, és éppen mostanában, azaz Szukkót idején kezdenek esőért imádkozni. Bár azt mondhatnánk, hogy ez is a mágia egy formája, én ezt nem tekintetem annak. Engem jobban izgatott a „keményvonalas” mágia, amelyet nem szippantott magába a zsidó vallás, hanem kívül maradt azon. Ez nem lett része a zsidó imakönyvnek, nem került bele a rabbinikus irodalomba, de mégis mindenhol ott van, és mind a régészeti leletek, mind pedig a középkori kéziratok bizonyítják, hogy folyamatosan igen népszerű volt a zsidóság körében. Az ő fejükben is volt egyfajta különbségtétel. Tudták, hogy mi az, ami elválaszthatatlan része a vallásnak, és mi az, ami nem. Ők ez utóbbit persze nem hívták mágiának, ahogy én, hiszen a mágia tiltva volt. Mindenféle más nevekkkel illették, és világosan elkülönítették a vallás kanonikus és legitim formáitól.

Mi alapján tettek különbséget jó és rossz mágia között, ha egyáltalán létezett ez a különbségtétel?

Egy dolgot folyamatosan észben kell tartanunk, ha zsidó mágiával foglalkozunk: itt szinte sosem találkozunk a keresztény világra jellemző fekete vs. fehér mágia ellentétével. A zsidó szövegekben rengeteg olyasmit találunk, amit amúgy fehér mágiának nevezhetnénk. Ilyenek a gyógyító, démonűző formulák, az elrejtett kincs megtalálását célzó receptek – csupa ártalmatlan, sőt hasznos praktika. Mégis, előfordulhat, hogy a következő varázslat már arról szól, hogy miként pusztítsuk el az ellenségünket, hogyan válasszunk el egy nőt a férjétől. Nem mondja senki, hogy én kizárólag fehér mágiát űzök, és a fekete mágia a boszorkányok sajátja. A zsidó mágiában nincs efféle megkülönböztetés, legyen bár szó ártó vagy jótékony formuláról. Azt hiszem, ha megkérdeznénk az érintetteket, azt mondanák, hogy ez a praktika valóban gyilkosságra való, de csak a rossz emberek ellen használatos, és soha nem használnák egy jószágos zsidó ellen, hanem csakis a gonosz gojok ellen, akik üldözik a zsidókat. Ez igazolta azt, hogy a mágia minden formájával foglalkoztak. Ezzel azt próbálom mondani, hogy a zsidók nem tettek különbséget fekete és fehér mágia között, és igen gyakran csak nehézkesen tudták elválasztani a tiltott varázslást az engedélyezettől, ugyanis a határok mindig nagyon homályosak voltak.

Igen élesen elkülönül viszont a zsidó vallási irodalomban a „mi” és az „ők”.

Már a héber Bibliában is azt látjuk, hogy Mózes és Áron felveszik a kesztyűt a fáraó varázslói ellen. Ha alaposan olvassuk a szöveget, akkor világosan látjuk, hogy egyrészt ezek az egyiptomi varázslók mágusok, másrészt Mózes és Áron pontosan ugyanazt csinálják, mint ők, csak éppen még jobban. Mi is meg tudjuk csinálni mindazt, amit ti, sőt, még jobbak is vagyunk nálatok, de Mózes és Áron a Biblia szempontjából természetesen nem mágusok. De miért nem? Mert ők a mi oldalunkon állnak, és Isten akaratát teljesítik. Ugyanez a mentalitás él tovább a rabbinikus irodalomban és a középkorban is. Ha mi csináljuk, akkor nem mágia; ha viszont a gojok csinálják vagy akár rossz zsidók, akkor az. A gyakorlat és technológia szintjén azonban nincs semmi különbség. A rabbik tudnak bizonyos dolgokat, amelyeket a nem-rabbik is csinálnak olykor, de az mágiának számít. Hiába csinálják ugyanazt a rabbik is, az nem mágia, hanem csoda, amely azt bizonyítja, hogy Isten a mi oldalunkon áll. Ez az a pont, ahol a kérdés számomra értelmetlenné válik. Engem ugyanis éppen a technológia érdekel, tehát az, hogy mit is csináltak ezek az emberek valójában, és nem az, hogy mágiának vagy csodának tartották. Ez utóbbi nézőpont kérdése. A rabbinikus irodalomban viszont számos történetet olvashatunk például amulettek készítéséről. Amikor pedig valóban előkerülnek ilyen amulettek a régészeti feltárások révén, és láthatjuk, hogy mit írtak ezekre, akkor én besorolhatom ezeket a mágia kategóriájába, ők mégsem láttak benne semmi kivetnivalót, még akkor sem, ha az amulett nem csak gyógyító célt szolgált, hanem például az ellenségek elpusztítását. Ez őket nem zavarta.

A hellénizmus korától kezdve a Földközi-tenger medencéjében hatalmas kulturális keveredés zajlott, amelyből a zsidóság is kivette a részét. A vallási szinkretizmus, a filozófiai és kulturális hagyományok olvasztótégelyében mik voltak a zsidó mágia specifikus ismertetőjegyei, amelyekkel elkülöníthető az egyiptomi, görög, perzsa, stb. tradícióktól?

Ez egy nagyon bonyolult és érdekes kérdés, ami hosszú ideje foglalkoztatja a téma szakértőit, és engem is. Ahogy mondtam, már a mágia tanulmányozása előtt is nagyon érdekelt a különböző kultúrák egymásra gyakorolt hatása. Amikor a mágia vizsgálata felé fordultam, akkor részint éppen azért gondoltam, hogy van itt mit kutatni, mert úgy láttam, hogy a mágiában talán minden másnál jobban kitapintható ez a szinkretizmusba hajló keveredés és a többi kultúra javainak átvétele. Így aztán még izgalmasabbá válik az egyes szövegelemek eredetének meghatározása. Másrészt mit tegyünk, ha egy zsidó mágikus szövegben találunk számtalan görög-egyiptomi motívumot? Valóban zsidó akkor ez a szöveg? Mi teszi zsidóvá? Ezek a kérdések mindig nagyon érdekeltek.

A szinkretizmus szót viszont nem igazán kedvelem. Amikor ugyanis ezt mondják, akkor arra gondolnak, hogy van egy hatalmas olvasztótégely, amelyben minden feloldódik, és végül mindenhol ugyanazt találjuk. Nem is számít többé, hogy ez

a szöveg Palesztinából származik, Egyiptomból, vagy máshonnan. Azt hiszem, hogy ez bizonyos mértékig igaz, de másfelől nézve nagyon félrevezető ez a modell. Mondok egy példát. Ha veszünk egy görög nyelven írott mágikus szöveget, és azt kérdezzük, hogy ez vajon zsidó, graeco-egyiptomi, vagy keresztény szöveg-e, akkor biztosan lesznek olyan esetek, hogy bizonyos azonosító elemek révén helyesen megválaszolhatjuk a kérdést; például ha tele van újszövetségi idézetekkel vagy Jézusra és Máriára vonatkozó utalásokkal, akkor alighanem keresztény mágikus szöveggel van dolgunk. De az esetek többségében nem ez a helyzet, mert ha egy varázsgemmán például azt olvassuk, hogy „Egyetlen isten, aki legyőzi a gonoszokat”, akkor ez most vajon zsidó, keresztény, vagy pogány? Nem tudom megmondani.

Egész más a helyzet, ha egy démotikus szöveggel van dolgunk. A démotikus a hieroglif írás kurzív változata, amelyet kizárólag egyiptomi papok használtak a római korban. Ha tehát a fenti mondat egy démotikus szövegben szerepelne, és azt kérdezném tőlem, hogy ki írta ezt, habozás nélkül azt felelném, hogy egy egyiptomi írta, mégpedig valószínűleg egy egyiptomi pap. Miért? Mert a zsidók soha nem írtak démotikus írással, hiszen nem ismerték sem az egyiptomi nyelvet, sem az írásrendszert; a görögök és rómaiak sem írtak így, különösen nem démotikus varázsszövegeket. Nagyjából ugyanez a helyzet a héber és arámi szövegekkel. Ha mutat egy arámi nyelvű amulettet, és azt kérdezi, hogy ki írhatta, elolvasás nélkül azt mondanám, hogy egy zsidó írta. Megkérdezheti, hogy honnan tudom, hiszen lehettek pogány görögök is, akik megtanultak arámi nyelven, és használták az arámi írást is. Nos, mutasson egy példát! Ma már van néhány tucat ilyen amulettünk is, de egyik esetében sem látom nyomát annak, hogy pogányok vagy akár keresztények írták volna. Találhatunk ugyan egy-két pogány vagy keresztény motívumot az arámi amuletteken, de nincs olyan, ami tele volna például újszövetségi idézetekkel. Ha volna ilyen, azt mondanám, hogy ez nyilvánvalóan egy arámi nyelvű keresztény szöveg, és felülvizsgálnám az eddig mondottakat. De még sose talákoztam ilyennel. Számomra tehát a nyelv az elsődleges kulturális ismertetőjel. A görög a kor közös nyelve, tehát egy görög szövegről nehéz bármit is biztosan állítani, de ha egy szöveg egyiptomi nyelvű, akkor egyiptomi, ha héber vagy arámi, akkor zsidó a szerző.

Ha áttanulmányoztam a héber és arámi szövegeket (amelyeket kizárólag nyelvészeti szempontok alapján tekintünk zsidónak), akkor összesíthetem a bennük levő közös vonásokat, és végül kijelenthetem, hogy ezek az antik zsidó mágia közös vagy jellemző ismérvei. Ha pedig számos ilyennel találkozom a görög nyelvű varázsszövegekben, akkor vagy azt mondom, hogy ezeket a szövegeket zsidók írták (talán éppen ugyanazok, akik az arámi varázsszövegeket is, mert mondjuk kétnyelvűek voltak), vagy csak azt, hogy ezek a szövegek erős zsidó hatást mutatnak.

Hiába találok például a görög nyelvű nagy párizsi varázspapiruszon (PGM IV)⁸ zsidó eredetű elemeket, biztos lehetek benne, hogy nem zsidó írta. Még akkor sem, ha van a papiruszon olyan recept is, amelyben felbukkan rengeteg zsidó mágiából is ismert jellegzetesség. Nem-zsidó varázslók állították össze ezeket hatalmas mágikus kézikönyveket, és más-más szerzőktől vették az egyes varázslatokat. Valószínű, hogy az egyiket egy görögül beszélő zsidótól szerezték. De ettől még nem lesz zsidó a PGM IV, hanem marad egy görög mágikus papirusz, amelyet alighanem egy hellénizált egyiptomi írt. Amikor elszórt zsidó jellegzetességekre bukkanunk, akkor mondhatjuk, hogy a szövegben megjelenő mágikus hagyomány magába olvasztott bizonyos zsidó elemeket. Mindenhol találkozunk *Michaél*lel, *Iaó*val, és egyéb nyilvánvalóan zsidó eredetű motívumokkal, amelyek rendkívül népszerűvé váltak a nem-zsidó mágiában. Ha viszont egy olyan receptet találunk a PGM IV-ben, amely teljes bibliai idézeteket tartalmaz, és tele van zsidó mágiából ismert elemekkel, akkor az szerintem egy olyan zsidó varázsszöveg, amelyet átvett egy nem-zsidó író, és beillesztette egy igen hosszú, nem-zsidó mágikus kézikönyvbe.

És ugyanez áll a PGM XIII-ra, az ún. Mózes Nyolcadik Könyvére is?

Szerintem igen. Tudom, hogy mások ezt másképp látják, például a már említett Morton Smith is meg volt róla győződve, hogy a PGM XIII nemcsak sok zsidó motívumot tartalmaz, de talán valóban zsidó eredetű is. Őszintén szólva én nem így látom. Szerintem ezek nem-zsidó varázsszövegek, amelyek tartalmazznak zsidó jellegzetességeket is, de sok más is. Mivel azonban görög nyelven íródott, fogalmazunk inkább úgy, hogy soha nem lehetünk biztosak az eredetében.

Mondok egy másik példát. Mintegy huszonöt éve Olaszországban kiadtak egy mágikus szövegekből álló gyűjteményt, amelyek egy csomagban kerültek elő, és így is vásárolták meg a piacon. Volt bennük kopt nyelvű, azaz egyértelműen keresztény varázsszöveg, ezen kívül görög és arámi nyelvű mágikus szövegek is. Ez utóbbi kettő igen töredékesen maradt fenn, de ebben az esetben sincs kétségem a felől, hogy a kopt és az arámi nyelvű iratok szerzője nem ugyanaz a személy, hanem az arámit egy zsidó, a koptot pedig egy keresztény írta. A nyelvi készségeik egészen eltérőek lehettek. Nem hinném, hogy egy kétnyelvű vagy akár háromnyelvű írókkal volna dolgunk, aki mindhárom nyelven dolgozott. Inkább azt feltételezhetjük, hogy volt egy több varázslóból álló műhely, amelyben mindenki a saját nyelvterületének mágikus szakértője volt, ám együtt dolgoztak, és így maradt fenn ez a sokféle szöveg egy batyuba csomagolva.

Valamilyik majd biztos beválik...

⁸ Preisendanz, Karl, et al. (ed.): *Papyri Graecae Magicae*. I-II. köt. Stuttgart, 1973–1974².

Igen, vagy erről van szó, vagy pedig egy üzleti társulásról, amelyben együttműködött egy zsidó, egy keresztény, és esetleg egy pogány, és ha valaki kopt varázslatot keresett, akkor a partnerek útba igazították. De az is lehet, hogy együtt készítettek amuletteket, gondolván, hogy az egyik majdcsak működik, és így a kuncaft is növelhette a siker esélyét, ha együttműködött a társasággal... Nem tudom. De láthatjuk, hogy Egyiptomban nagyjából a Kr. u. 6. században volt három eltérő kultúrából érkező, különböző vallású ember, akik együtt dolgoztak. Ezt látva már nem lep meg, hogy zsidó mágikus receptek is akadnak a párizsi varázspapiruszon. Ha e mágikus kézikönyv szerzője ismert egy arámi nyelven dolgozó varázslót, aki lefordított neki ezt-azt, akkor mindez belekerülhetett a PGM IV-be. Ezek az emberek nyilvánvalóan szoros kapcsolatban voltak egymással. Ez abból is látszik, hogy a zsidó mágikus szövegekben is sűrűn előfordulnak a *charaktérek*, e különös mágikus tartalmú jelek. A *charaktér* bizonyosan nem zsidó találmány, hanem a görög világban fejlődött ki. Nem tudom, hogy pontosan hol, mikor és hogyan született, de a zsidók csak átvették ezt a technológiát a görögöktől – az elnevezéssel együtt. A modern héberben televiziának nevezik a televíziót; a műszaki vívmány külföldről érkezett, ezért a nyelv is befogadta az idegen elnevezést. Hasonlóképpen, az ókori zsidó mágikus szövegekben szereplő *charaktéres*-t kalaqṭiraiának mondták, azaz megőrizték a görög szót. Számos szövegben meg is szólítják: „Ti szent jelek és megszentelt *charaktérek*...” Maguk a jelek pedig épp úgy néznek ki, mint a görög varázspapiruszokon.

Épp az a jó a *charaktérek*ben, hogy jelentés nélküli jelek, tehát vizuálisan kell őket lemásolni. Ezt nem lehet szóban elmondani, mint egy isten vagy egy démon nevét, például Abrasaxét. A *charaktérek*et látni kell. El tudom képzelni a jelenetet: a zsidó varázsló látja, ahogy a szomszéd asztalnál ülő görög varázsló szép varázsjeleket rajzol a papiruszra. „Mik ezek?” – kérdezheti a kollégáját. „*Charaktérek*nek hívják” – mondhatja a másik. „Ha akarod, lemásolhatod őket, igen nagy hatalmuk van.” A zsidó pedig lemásolja, és maga is *charaktéres*-nek nevezi őket. Láthatjuk, ahogyan átveszik egymás portékáját, és azt is (ami számomra a legérdekesebb), hogy mi az, ami még nem okoz gondot egy zsidó varázslónak. Nem zavarják őket a *charaktérek*, nem gondolják pogány dolognak. Ha a szomszéd varázsló azt mondaná, hogy fel kell menni a tetőre, és áldozatot kell bemutatni Apollónnak, akkor ez nem találna utat magának a zsidó varázsszövegekbe. Ott ilyesmi nem fordul elő. Hélioshoz szóló ima sem lehetséges, egyetlen híres kivételt leszámítva, amely a Sepher Ha-Razimban található. Több viszont nincs. A görög mágikus papiruszokon azonban lépten-nyomon belebotlunk a pogány istenségekhez címzett imákba.

A zsidó varázslók tehát úgy gondolkodtak, hogy a *charaktérek*et szívesen átveszik, de a pogány isteneket nem. Nekem, mint judaisztikával foglalkozó kutatónak talán ez a legérdekesebb a világon, mert itt válik kézzelfoghatóvá az ókori zsidók

kulturális és vallási érzékenysége: mi az, amit hajlandók átvenni a nem-zsidó kultúrából, és mi az, amit nem.

Mikor kezdődik ez az átvétel? Mikortól lehet kimutatni?

Ez is egy bonyolult téma, de mondhatjuk, hogy a graeco-egyiptomi mágikus hagyományból a Kr. u. 3–4. századtól kezdve merít a zsidó mágia. Az a probléma, hogy viszonylag keveset tudunk a Második Templom korának zsidó mágiájáról, de amit tudunk, az nem annyira görögös hatást mutat, mint inkább babilónit. A Qumránban talált asztrológiai szövegek még mindig a mezopotámiai asztrológiai hagyomány örökösei. Az az érzésem, hogy ugyanez lehet a helyzet a mágiával. A 3. és 4. században viszont a zsidó mágikus szövegeken is egyértelműen kiütöközik a görög varázspapiruszok hatása. Hozzáteszem, hogy ez jól illik az antik görög mágiáról alkotott képünkbe is. A görög mágiát már a Kr. e. 6. századtól kezdve ismerjük, de a korai görög defixiók nagyon rövidek, és többnyire csak az áldozatok nevét tartalmazzák, vagy egy egyszerű átokformulát, pl. „Átadom Hermésnek ezeket...” Ötszáz-hétszáz évvel később, a római korban egészen más képet mutatnak a görög defixiók: hosszú szövegek, teli mágikus háromszögekkel, *charaktérekkel*. Valami nyilvánvalóan megváltozott a Kr. u. 1. század táján, de nem tudom pontosan, hogy mikor. Talán a görög mágiában megfigyelhető változás talált utat a zsidó mágiába is egy pár évszázad múlva. Én így rekonstruálom az eseményeket, de ismétlem, nagyon nehéz megbízható rekonstrukciót nyújtani, hiszen az adataink szinte kivétel nélkül datálatlanok. Ha találunk egy amulettet, a régészek a réteg alapján rámondják, hogy például Kr. u. 4. századi, de erre azért nem érdemes mérget venni. A varázslók nem szignálják és nem is datálják az irataikat, ezért nemigen lehet pontosan rekonstruálni a zsidó mágikus gyakorlat fejlődését, de a fejlődés iránya világosan kirajzolódik.

Hogyan fogadja ma az izraeli közvélemény a mágiára vonatkozó kutatásait? Sok kutató azt tapasztalja, hogy a szélesebb közönség nem érti, mi szükség van egyáltalán egy olyan alantas jelenség tanulmányozására, mint a mágia. Ön is szembesül ezzel a kérdéssel?

Hogyne, sőt egy másik kérdéssel is: „Hogy jön ahhoz, hogy a zsidó mágiát kutasssa? Hiszen a zsidók nem is foglalkoznak mágiával!” A Biblia azt mondja, hogy jósnot ne hagyj életben, és hogy ne úzz mágiát, következésképpen a zsidóknak nincs kapcsolatuk a mágiával. Mintha az unikornis-tojások szakértője volnék – de mivel unikornisok nincsenek, nincs tojásuk sem. Erre azt válaszolom, hogy igen nagy a különbség a „jósnot ne hagyj életben” felszólítás és a gyakorlat közt, aztán mutatok amuletteket, átkokat, démonűző tálakat, varázslatokat a Titkok Könyvéből (Sepher Ha-Razim), végül megkérdem, hogy ez mágia-e vagy sem. Erre azt felelik, hogy természetesen ez igenis mágia, csak éppen nem tudták, hogy zsidók

is üznek ilyesmit. Azért nem tudták, mert harminc-negyven évvel ezelőttig ez egy nagyon elhanyagolt része volt a judaisztikának.

Már említettem Blau Lajos könyvét. Kiváló és alapvető fontosságú munka, mondhatni ritkaságszámba megy, hiszen több mint egy évszázad telt el Blau könyve és az enyém között. Azóta egy jó barátom, Yuval Harari is írt egy kitűnő monográfiát az antik zsidó mágiáról héberül. Ma már több jó könyv is van erről a témáról, de több mint száz éven át nem született összefoglaló mű, csak forrásközlések voltak. Egy rendkívül mélyen gyökerező, ideológiai jellegű ellenérzés uralta a judaisztikát a mágiával szemben egészen a közelmúltig.

Valóban változás történt?

Igen. Nemrég nyílt egy nagyszabású kiállítás a jeruzsálemi Bible Lands Museumban „Angyalok és démonok: a zsidó mágia története” címmel, amely az ókortól napjainkig igyekszik bemutatni a zsidó mágiát. Nagyszerű kiállítás, kiváló katalógus jelent meg hozzá – mégis az a legfontosabb, hogy ez az első ebben a témában rendezett kiállítás az egész világon. Pedig rengeteg műtárgy volt eddig is a múzeumok gyűjteményeiben, csak éppen nem gondolták, hogy a zsidó mágia megér egy kiállítást. Pedig megér: óriási sikere van, sok ezren látogatják, a katalóguskötet mind elfogyott, most nyomják újra. Úgy látom, hogy a zsidó mágiába fektetett alapos kutatás megtérül, és a szélesebb közönség is érdeklődik iránta. Szó sincs arról, hogy végre-valahára rendeztek egy kiállítást, és senki se nézte meg. Éppen ellenkezőleg: nagy a kereslet a komoly kutatásokkal megalapozott könyvek vagy éppen egy ilyen kiállítás iránt. A közönség nyitott, és ez kikövezi az utat a zsidó mágiával foglalkozók következő nemzedéke előtt is, hiszen a látogatók között lehetnek olyan fiatalok, akik a disszertációjukhoz keresnek témát, és egy nap folytatják a kutatást. E tekintetben tehát nem aggódom. A zsidó mágiát hosszú időn át elhanyagolták, de ma már számos fiatal, tehetséges kutató foglalkozik zsidó mágiával, és idővel egyre több tanítványuk lesz. Már elkezdődött a változás.

VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK

WILLIAM JAMES ÉS A SOKFÉLE VALLÁSI ÉLMÉNY

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS

William JAMES a valláslélektan tudományág egyik amerikai alapítója, orvos, bölcselelő és pszichológus. A vallási élmény változatairól (The Varieties of Religious Experience) írt műve napjainkig alapkönyve a valláslélektani oktatásnak és megkerülhetetlen a vallási élmény kutatásában. A magyarul máig nem hozzáférhető műből a következőkben egy fejezetet, a misztikára vonatkozót ismertetem bővebben. Mielőtt azonban rátérnék dolgozatom központi tárgyára, előbb magát a szerzőt és fő műveit mutatom be.

I. ÉLETRAJZI ADATOK

William JAMES 1842. január 11-én született és 1910. augusztus 26-án halt meg a New Hampshire-i Chocorúában. Bár gazdag családban nevelkedett, annak puritán szellemisége erősen hatott rá. Talán ez is magyarázza, hogy az odahaza hiányzó élménygazdagságot a vallási élmény tanulmányozása során kereste és találta meg. Apja nyughatatlan szellem volt, családjával együtt minduntalan változtatta lakhelyét. A legfontosabb állomások: New Port, New York, Párizs, London, Genf, Bologna és Bonn, minek következtében a két tehetséges fiúgyermek (a másodszülött Henry JAMES, híres író) a legkülönbözőbb kiváló iskolákat végezhetette, és a folyamatosan elsajátíthatta a más és más kulturális közegekhez alkalmazkodás képességét.

JAMES életét erősen meghatározta hullámzó lelkiállapota, amely miatt néha évekre abba kellett hagynia a munkát. Jelentős pozitív fordulatot hozott e tekintetben Alice H. GIBBENSSEL 1878-ban között házassága. A pszichés birkózást önmagával jól jellemzi mondata, melyet barátjától, Charles RENOUVIERTŐL kölcsönzött: a „szabad akarat első lépése hinni a szabad akaratban”.¹

Szemléletét, különösen a vallással és a vallásossággal kapcsolatos hozzáállását egy meghatározó élmény befolyásolta, melyet a *Varieties of Religious Experience* (1902) című, a vallási élményről szóló nagyszabású művében álnevet használva

¹ “The first act of free will shall be to believe in free will.”

örökített meg:² „Hirtelen, mindenféle előrejelzés nélkül, mintha a sötétből fakadna, rettenetes egzisztenciális félelem fogott el. (...) Mintha süllyedni kezdett volna a talaj alattam, a keblemből mintha eltűnt volna az addigi megbízható valami és pusztán a remegő félelem tömegévé váltam. Ez az élmény teljesen megváltoztatta számomra az egész világegyetemet. Napról napra szörnyű szorongásos gyomorfájdalmakkal ébredtem föl, az életem bizonytalanságának érzésével, amelyet azelőtt soha nem ismertem. (...) Olyan volt, mint valami kinyilatkoztatás, s bár a közvetlen érzés elmúlt, azóta rokonszenvenné váltak számomra mások halállal kapcsolatos érzései. (...) Többé nem csodálkozom azon, hogy élnek mások, hozzám hasonlóan, anélkül, hogy tudnák, milyen mélységes bizonytalanság rejtezik az élet felszíne alatt.”³

Valószínűleg ugyanerről az élményről számolt be feleségének 1898-ban, vagyis a Gifford-előadásokra készülte előtt: „A holdfény mágikus sejtelemmel világította meg a dolgokat, és úgy tűnt számomra, mintha a természeti mitológia istenei leírhatatlan találkoztartottak volna belső életem erkölcsi isteneivel. A kétféle isteneknek semmi közük egymáshoz, mégis igen intenzíven hatnak és átélhetővé teszik az örök frissességet.”⁴

Életének e néhány fordulópontját fontos ismerni, ha meg akarjuk érteni tudományos pályafutását. JAMES szellemi örökségének elsődleges gondozója a William James Society (WJS), amelynek kiváló honlapján JAMES legfontosabb művei többnyire teljes terjedelemben megtalálhatók.⁵

II. TUDOMÁNYOS PÁLYAFUTÁSA

JAMES tudományos pályája három szakaszra osztható: az első a természettudományhoz, illetve az orvostudományhoz kötődik, a második a bölcslethez, és a harmadik a lélektanhoz. A két utóbbi szorosan összefügg, egymásba öltődik a vonatkozó művekben.

² JAMES William, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung: Eine Studie über die menschliche Natur*. Olten, 1997. A művet az 1997-es német nyelvű kiadás alapján idézem, a zárójelben szereplő oldalszámok erre utalnak. Az angol nyelvű idézeteket más szerzők idézéséből veszem át. Az idézetek fordításai tőlem származnak.

³ JAMES William, i.m., 183.

⁴ „The streaming moonlight lit up things in a magical checkered play, and it seemed as if the gods of all nature mythologies were holding an indescribable meeting in my breast with the moral gods of the inner life. The two kinds of gods have nothing in common (...) the human remoteness of the inner life, and yet the intense appeal of it, its everlasting freshness and its mercurial decay (...) all whirled about inextricably together.” HART C. W., *William James' The Varieties of Religious Experience Revisited*. *Journal of Religion and Health* 2008/4. 516–524. In <http://dx.doi.org/10.1007/s10943-008-9200-3>. 521.

⁵ In <http://wjcybrary.net/linkography.htm>.

Az első szakasz akkor kezdődik, amikor a Harvard egyetemen először vegyészettel kezdett foglalkozni, majd az élettannal folytatta, és végül 1869-ben megszerezte az orvosi diplomát. 1872-től 1876-ig a lélektan és összehasonlító anatómia professzora volt. A második szakasz 1878-tól indul, amikor érdeklődése egyre inkább a bölcseleti témák felé fordul. A harmadik pedig a XIX. század végére és a XX. század elejére tevődik, amikor kiemelten valláslélektani és vallásbölcseleti kérdésfölvetés uralja meghatározó műveit.

Végül a halála előtti években ismét a bölcselet a hangsúlyos, JAMES kidolgozza a pragmatizmus bölcseletét, és megjelenteti a *Plurális univerzum* című művét. A JAMES életműve legfontosabb súlypontjainak mégoly vázlatos ismertetése előtt érdemes utalni az őt körülvevő szellemi közege, a reá elsősorban ható szerzőkre.

III. SZELLEMI KÖZEGE: AGASSIZ, HELMHOLTZ, RENOUVIER ÉS BERGSON

1. LOUIS AGASSIZ (1807–1873)

JAMES a Harvard Egyetemen másodéves orvostanhallgatójaként szerzett tudomást arról, hogy az egyre ismertebbé váló zoológus professzor, Louis AGASSIZ Brazíliába tervez kutatóexpedíciót. JAMES azonnal jelentkezett kísérősegédnek, és egy darabig részt vett az expedíció munkájában. Akkoriban a fajok eredetének kérdése erőteljesen foglalkoztatta a DARWINT követő tudósnemzedéket, és hevesen dúlt a mono-, illetve poligenezis vitája.⁶ A közös expedíció során azonban JAMES számára mind világosabbá vált, hogy nem tudja osztani a kutatásvezető professzor szemléletét. JAMES otthonról nyitott és érdeklődő beállítottságot hozott magával, amely gyökeresen szemben állt AGASSIZ fajelmélet felé hajló felfogásával. A fiatal kutató feljegyzései elfogulatlan érdeklődésről tanúskodnak a brazil őslakossággal szemben, lenyűgözte őt az emberi nem sokfélesége. Végül JAMES az expedíciót megszakítva visszatért orvosi tanulmányaihoz.⁷

2. HERMANN VON HELMHOLTZ (1821–1894)

Egy másik fontos JAMESre ható tudósszemélyiség Hermann VON HELMHOLTZ német orvosfizikus, aki az akkori időszakban még viszonylagos újdonságnak tekinthető

⁶ A vita arról a kérdéstről szólt, hogy az egész emberiség egyetlen szülőpártól származik-e.

⁷ JAMES William – MACHADO M. H. P. T., *Brazil through the Eyes of William James: Letters, Diaries and Drawings (1865–1866)*. Cambridge, 2006.; MACHADO M. H. P. T., *Travels and Science in Brazil. ReVista, the Harvard Review of Latin America* 2009/3. 3–34.

módon, laboratóriumi körülmények között, tapasztalati úton vizsgálta az emberi idegimpulzusok sebességét. JAMES VON HELMHOLTZ doktorandusza volt, ám doktori dolgozatát súlyos lelki és szellemi válsága miatt nem fejezte be, Berlinből visszatért Amerikába, hogy orvosi tanulmányai végére tegyen pontot.

Amit azonban JAMES professzorától elsajátított a lélektan és a tapasztalatok egybekapcsolásából, az a későbbi egész amerikai lélektani kutatás számára jelentőssé vált, hiszen részben JAMESTől számítják a földrész lélektanának kezdetét. JAMES a saját tapasztalati szemléletét is részben ennek a két éves németországi tanulmányútnak köszönheti, amely a valláslélektani munkásságában is jelentős szemléleti és módszertani mozzanat.

3. CHARLES RENOUVIER (1815–1903)

Az előbb említetteknel nem kevésbé jelentős JAMES gondolkodása és életfelfogása számára a találkozás, mondhatni barátság Charles RENOUVIER francia újkantiánus bölcseivel. Ő volt az, aki megadta JAMES számára a szellemi háttérrel ahhoz, hogy képes legyen szakítani az elméleti rendszerek (természet)tudományi meghatározottságával, melyet legerőteljesebben számára SPENCER képviselt.

RENOUVIER a determinizmust egyenesen erkölcsellennek bélyegezte, mert nem hagy szabadságot a személy számára, nem teszi lehetővé, hogy saját sorsát saját kezébe vegye. Miközben SPENCER szociáldarvinista szemléletet képviselt, JAMES inkább a radikális szubjektivitás bölcseleti alapállására helyezkedett.

4. HENRI BERGSON (1859–1941)

A másik jelentős tudós egyéniség, akivel JAMESnek főképpen levelezéseikben megnyilvánuló mély szellemi kapcsolata alakult ki, Henri BERGSON francia personalista bölcselet volt. Nézeteik sok tekintetben egybecsengenek, különösen, ami a tudat, az ismeret és a metafizika elméletét, illetve a vallás és az érzelmek kapcsolatát illeti. Kölcsönösen igen nagyra értékelték egymás gondolkodását, bár a sokkal fiatalabb BERGSON számos ponton kiegészítette, illetve bírálta JAMES tételeit. Két szöveggel is találkozhatunk, melyet kifejezetten egymásnak szenteltek. JAMES egy „BERGSONRÓL és intellektualizmuskritikájáról” szóló előadását besorolja *Egy pluralista univerzum* című sorozatába,⁸ illetve BERGSON a *Pragmatizmushoz* írt

⁸ *A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures*. 1909. New York: Longmans, Green, and Co.

előszavát – William JAMES pragmatizmusáról: Igazság és valóság címmel⁹ – felveszi *La Pensée et le Mauvantjába*.¹⁰

IV. PRAGMATIZMUS

Bár a pragmatizmus filozófiáját csak pályafutása utolsó szakaszában dolgozta ki, JAMES egész tudományos szemléletére ez a megközelítés jellemző. A Harvardon hallgatta Charles Sanders PEIRCE (1839-1914) előadásait, aki egyébként családjánál is gyakori vendég volt. A pragmatizmus leegyszerűsítetten tekintve nem az idealista és transzcendentalista apriorikból indul ki, hanem azokból a hatásokból, melyeket a gondolkodás fogalmi tárgyai okoznak vagy okozhatnak. A pragmatizmus tehát a *cselekvésre* figyel, a fogalmi munkát előzménynek tartja. Ugyanakkor a pragmatizmus a korszak másik, szélsőségesnek mondható gondolkodási alapállásával is szembehelyezkedett, nevezetesen a szcientizmussal, amely kizárólag olyan igazságtartalmakat fogadott el, melyek kísérleti úton igazolhatók. A szcientizmus „a természettudományos megismerés episztemológiai értékének és a természettudományok kulturális és társadalmi szerepének egyoldalú túlértékelésére utal.”¹¹

Egy 1898-as előadássorozatában JAMES a pragmatizmus filozófiáját a kortárs Charles Sanders PEIRCE alkotásának tartotta, aki ellenben a későbbiekben a *pragmaticizmus* kifejezést használta filozófiájának megjelölésére, minthogy JAMES és mások pragmatizmusát naivnak bélyegezte, s a saját művét ezáltal kívánta elkülöníteni másokétól. JAMES pragmatizmusa szerint igaz az, ami egy jobb világot végzett cselekvésben igazolódik. Ha a cselekvésben nem tükröződik valamely gondolat vagy érzékelés, akkor ezek nem jelentenek semmit. „Az a mód, ahogyan a gondolat hat, teszi a gondolatot igazzá, és mint igazat elfogadhatóvá.” – írja *Pragmatizmus* című művében.¹²

1. LÉLEKTANI LABORATÓRIUM

Barbara ROSS szerint JAMES kilenc alapvető dologban járult hozzá a lélektanhoz. A hely érzékelésével, az érzelmek forradalmian új szemléletével, az ösztön emberi gondolkodásban betöltött jelentőségének felismerésével, a habitusnak a gondolkodás szervezésében játszott alapvető szerepének kidolgozásával, a mentális élet patoló-

⁹ *Vérité et Réalité: Sur le Pragmatisme de William James*. 1934. Paris: F. Alcan.

¹⁰ In <http://www.shp.hu/hpc/web.php?a=evajakabffy&o=2D19m6GK79>.

¹¹ SZÉKELY LÁSZLÓ, *Szcientizmus és antiszcientizmus a tudományfilozófiában: A Sokal-affér üzenete a tudományfilozófia számára*. In www.phil-inst.hu/intkotet/15szekely.pdf.

¹² HEINE S., *Grundlagen der Religionspsychologie: Modelle und Methoden*. Göttingen, 2005. 126.

giás kutatási anyagának felhasználásával a normális állapot megvilágítására, a *self* lélektanával, melyet később MASLOW használt fel a *self*-aktualizációra vonatkozó elméletében, az emlékezet szakaszainak kidolgozásával, a gátlásoknak az emberi viselkedés szabályozására gyakorolt általános hatásának felértékelésével, valamint a ködös, az átmeneti és a misztikus tapasztalatok és élmények jelentőségéért vívott lelkiismeretes és kitartó küzdelmével.¹³

JAMES módszertana szempontjából jelentős, hogy Wilhelm WUNDT mellett a lélektan alapítójának számítják: 1875-ben egymással párhuzamosan elsőként alapítottak lélektani kutatóintézetet a Harvardon, illetve Lipsceben.

2. TAPASZTALATI VALLÁSLÉLEKTAN

Amikor a XIX. század vége felé a lélektan egyre inkább elkülönült a bölcselettől, a korszak tudományelméleti igényeinek megfelelően a rendszeres megfigyelés, a kísérletezés, a vizsgálatok megismerhetősége vált az új tudomány egyik jellegzettségévé. Edwin Diller STARBUCK (1866–1947) mellett JAMES az elsők közé számít, akik e fordulatot következetesen végbevitték és a vallási élményre, a vallásosságra alkalmazták. Ezért tekinthető JAMES általánosságban (Amerikára vonatkozóan kétségtelenül) a valláslélektan alapítójának, sajátosan pedig e tudományág alapvetően tapasztalati irányultsága egyik első, meghatározó tudósának.

Itt kiemelten tapasztalati valláslélektanról esik szó, akkor a modern lélektan egyik lényeges vonatkozását hangsúlyozzuk, nevezetesen a mérhetőség és ellenőrizhetőség természettudományos módszereire és követelményeire építő lélektanfölfogást.¹⁴ A szakma természetesen kezdettől fogva birkózott a végső soron kimondhatatlan és leginkább az egyénre érvényes élmények elfogulatlan és mérhető megragadásával. A pragmatista bölcseleti alapokon álló pszichológus JAMES erre tett sikeres kísérletet, részben *A pszichológia alapelvei* című kétkötetes első nagy művével, majd ezt alkalmazta tíz esztendővel később az általunk is mélyebben tárgyalandó *A vallási élmény változatai* című művében.¹⁵

¹³ RICHARDSON R. D., *William James: In the Maelstrom of American Modernism: A Biography*. Boston, 2006. 304.

¹⁴ JAMES és STARBUCK módszertanának és szemléletének közelségéről fontos tanulmányt jelent meg: WHITE Christopher, *The Harvard Theological Review*, 101 3/4 (2008), 431-450

¹⁵ A lélektan, a valláslélektannal együtt alapvetően tapasztalati tudomány, alapításától kezdve folyamatosan. Ebből a szempontból ki kell igazítanunk Tomcsányi Teodóra véleményét, szerinte ugyanis Antoine Vergote „egyik legkiemelkedőbb érdeme az, hogy bevonta az empirikus kutatást a valláspszichológiai megközelítések módszerei közé” (VERGOTE ANTOINE, *Bűntudat és vágy* című művének 2008-as magyar kiadásához írt előszava, Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány, Budapest). Kijelentését VERGOTE és ALVARO TAMAYO *The Parental Figures and the Representation of God: A Psychological and Cross-Cultural Study c. 1981-ben megjelent*

V. FŐBB MŰVEI ÉS BEFOGADÁSUK

JAMES legfőbb művei mutatják, hogy tudományos munkássága két pillérre épült fel, egy bölcséletire és egy lélektanira. 1890-ben jelentette meg első nagy művét, *The Principles of Psychology I–II.*, majd hét évre rá a *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy* című gyűjteményes kötetét. 1898-ban adta ki számos vitát kiváltó előadásának kisebb kötetét az emberi hallhatatlanságról, amelyben védekezik a panteizmus vádja ellen.¹⁶ A következőkben bővebben tárgyalandó *The Varieties of Religious Experience* eladássorozat 1902-ben jelent meg, majd öt esztendőre rá látott napvilágot a pragmatizmus bölcséleti megalapozása.¹⁷ Végül 1909-ben alig egy évvel James halála előtt jelent meg utolsó műve a pluralista világegyetemről.¹⁸ 1912-ben, halála után jelent meg az *Essays in Radical Empiricism*.¹⁹

JAMES munkájának jelentőségét mutatja, hogy nem kisebb személyiségek, mint WEBER, TROELTSCH, HEIDEGGER, WITTGENSTEIN, SCHELER és DILTHEY szálltak vele vitába, illetve írtak róla műveikben. TROELTSCH például a *Varieties* német megjelenése előtt, már 1904-ben tekintélyes összefoglalást írt e műről. Bár a részletes bírálattól eltekint, mégis megadja annak elsődleges irányait. Ezek szerint a mű hiányossága lélektani szempontból, hogy a vallás gondolati, akarati és erkölcsi vonatkozásait alábecsüli, és nem szentel kellő figyelmet a közösségi vallás lélektanára. Ismeretelméleti vonatkozásban a mű tárgyalja a racionalizmus és irracionálizmus, az általános fogalmiság és az egyedi tárgyiság összes nehézségét.²⁰

A JAMES iránti érdeklődés az elmúlt száz esztendőben töretlenül mondható. Szinte minden évben megjelenik egy-egy tekintélyes monográfia, amely JAMES bölcséletével, lélektanával, vallásfelfogásával foglalkozik.²¹ Hans JOAS a *Pragmatism and Social Theory* című művében JAMEST bizonyos felszínességgel

könyvére hivatkozva teszi, melyben a szerzők egy harminchat egységből álló – később többek által alkalmazott – modellt alkalmaznak (Semantic Differential Parental Scale, SDPS). Ám ez a mű semmilyen tekintetben nem számítható a módszertani újítást nyújtó könyvek közé.

¹⁶ *Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine*. Boston and New York: Houghton

¹⁷ *Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking*. New York: Longmans, Green and Co.

¹⁸ *A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures*. 1909. New York: Longmans, Green and Co.

¹⁹ Művei angol nyelven megtalálhatók az interneten is hozzáférhető James-könyvtárban, melyet az Atlanta állambeli Emory egyetemen Frank Pajares gondoz: <http://www.des.emory.edu/mfp/James.html>.

²⁰ TROELTSCH E. – GRAF F. W. – BASSERMANN-JORDAN G. VON, *Rezensionen und Kritiken (1901–1914)*. Berlin – New York, 2004. 371.

²¹ HEINE Susanne, *Grundlagen Der Religionspsychologie: Modelle Und Methoden*. Göttingen, 2005. 107–141.; RICHARDSON Robert D., *William James: In the Maelstrom of American Modernism: A Biography*. Boston, 2006.; FRANZESE Sergio – KRAEMER Felicitas, *Fringes of*

vádolja, bár nem a *Varieties*ről, hanem a *Pragmatism*ről szólván.²² Ugyanakkor azt írja, hogy leginkább úttörő JAMES munkásságában az volt, hogy személyes vallási tapasztalatokra és az ezeket leíró szövegekre, tehát tapasztalati adatokra alapozva dolgozta ki valláselméletét, s nem a korábbiakhoz hasonlóan elméletekre vagy vallási tanításokra támaszkodott.

JAMEST a magyarországi befogadás részben a pragmatizmus bölcseleti irányzatának képviselőjeként tartja számon. Halálára LÁNCZI Jenő írt rövid méltatást a Nyugatban,²³ PUKÁNSZKY Béla neveléstörténete pedig szentel neki néhány bekezdést, melyekben a JAMESI pragmatizmus neveléselméletét ismerteti és JAMES lélektani jelentőségét tárgyalja, ugyanakkor a *Varieties*ről nem tesz említést.²⁴ Az eredetileg Charles Sanders PEIRCE, majd a magyar kiadásban SZABÓ András György által szerkesztett *Pragmatizmus* című gyűjteményes kötet a mai napig a legrészletesebb ismertetés JAMES filozófiájáról.²⁵

BÍRÓ Bertalan *A tudatalatti világ William James lélektanában* című dolgozatában foglalkozott vele.²⁶ A *Katolikus lexikon* a pragmatizmus címszó alatt tárgyalja JAMES valláslélektani alapállását, a szócikkekre jellemző szűk keretek között.²⁷ NYÍRI Kristóf az *Uniwold* projektjének keretében kezdeményezte a *Varieties* néhány fejezetének részletesebb ismertetését, ám e terv csak töredékesen valósulhatott meg.²⁸ ZALAI Béla foglalkozott JAMES és BERGSON intuitív lélektanával.²⁹

JAMEST a pragmatizmusnak nevezett bölcseleti irányzat jelentős képviselőjének tekintik. *A lélektan elvei* című munkája a Nyugat nagy nemzedéke előtt sem volt ismeretlen.³⁰ BABITS egy 1918-ban tett nyilatkozata szerint már korai éveiben megismerkedett vele.³¹ Rajta kívül más magyar írók is olvasták az amerikai szerző

Religious Experience: Cross-Perspectives on William James's the Varieties of Religious Experience. Frankfurt, 2007. Process Thought V. 12.; SEIBERT Christoph, *Religion im Denken von William James: Eine Interpretation Seiner Philosophie.* Mohr Siebeck, 2009.

²² JOAS H., *Pragmatism and Social Theory.* Chicago, 1993. 96–97.

²³ *Nyugat* 1910/18.

²⁴ Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1996.

²⁵ SZABÓ András György (szerk.), *Pragmatizmus.* Budapest, 1981.

²⁶ BÍRÓ Bertalan, *A tudatalatti világ William James lélektanában.* Szeged, 1929. 88. Az a TRIKÁL József ismertette ezt a művet (in *Katolikus Szemle* 1930/4. 383–384.), aki JAMES bölcseletéről írt monográfiát. (*William James bölcselete.* 1912. Budapest: Szent István Kiadó)

²⁷ <http://lexikon.katolikus.hu/P/pragmatizmus.html>

²⁸ In <http://www.fil.hu/uniwold/vt/JAMES/JAMES.htm>.

²⁹ Vö. JAKABFFY Éva Zoé, *A filozófia 1900-as pillanata, Zalai Béla és William James gondolatainak tükrében.* In <http://www.shp.hu/hpc/web.php?a=evajakabffy&o=2D19m6GK79>.; valamint in *Tudomány és lélek* 1 (1998) 1 sz. KARÁDI Éva, *A magyar szellemtudományi iskola mint európai áramlatok fölvevője és elindítója.* In http://tbeck.beckground.hu/filo/htm/3/304_belső.htm.

³⁰ JAMES William, *The Principles of Psychology.* 1890. New York: H. Holt and company.

³¹ BABITS Mihály, „Itt a halk és komoly beszéd ideje”: *Interjúk, nyilatkozatok, vallomások.* Celdömölk, 1997. 34.

munkáit. 1912-ben például SZABÓ Dezső értekezett róluk a Nyugatban, s abban vélte megtalálni JAMES leglényegesebb fölismerését, hogy nincsenek teljes érvényű törvényszerűségek: „Minden ember körül egy igazsághorizont van, melynek ő a központja”.³²

Kiemelendő ugyanakkor, hogy e bölcseleti hangsúlyú magyarországi befogadás akár érzelmi csatlakozás is lehet, és nem utolsó sorban azért tűnhetik egyértelműnek, mert a magyar bölcseleti gondolkodás története sokkal feldolgozottabb, mint a lélektané vagy még inkább, mint a valláslélektané. Az újabb kori magyar vallástudomány-történetre vonatkozó kutatások igazolják, hogy JAMES-t a kortárs magyar szerzők olvasták (mint például WIEDERMANN, MAKKAJ és CZAKÓ),³³ ismertették, és a saját valláslélektani elképzelésük szerint fogadták el vagy bírálták.³⁴

A valláslélektan tudományága magyarországi újraélesztésében jeleskedik BENKŐ Antal és HORVÁTH SZABÓ Katalin, valamint távolabbról TOMCSÁNYI Teodóra. HORVÁTH SZABÓ a diszciplína hazai történetének kezdetét tévesen VETŐ Lajos-sal és BENKŐ Antallal jelöli ki, sajnálatosan mit sem tud CZAKÓ Ambróról vagy WIEDERMANN Károlyról.³⁵

VI. A VALLÁSI ÉLMÉNY VÁLTOZATAI

1. A SZÁZADFORDULÓ SZELLEMI VONATKOZÁSAI

William JAMES tudományos pályafutása a természettudományokból indult ki, de orvostudományi végzettsége és egyetemi állása után fordulat következett be nála, és a bölcselet és a lélektan felé fordult. A tudományok kortárs irányzatai éles elméleti és módszertani határainak mai tapasztalatát azonban nem szabad visszavetítenünk a XIX–XX. század fordulójára, amikor az ezek közötti diszciplináris határok nem váltak egyértelművé. JAMES-re is vonatkozik, amit BÉKÉS Vera POLÁNYIVAL kapcsolatban jegyez meg egy tanulmányában:

„Ne feledkezzünk meg arról, hogy az 1890-es években nem dőltek még el azok a küzdelmek, melyek a logika és a pszichológia neopozitivistá szellemű különválasz-

³² SZABÓ Dezső, *Tanulmányok és jegyzetek*. Budapest, 1920. 145. In <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/lit/cseh.htm>.

³³ A *Varietiest* már 1907-ben lefordították németre, a kortárs magyar szerzők alighanem elsősorban németül olvasták, mert már 1899-ben létezett német nyelvű JAMES tanulmánygyűjtemény.

³⁴ CZAKÓ A., *A vallás lélektana (1915)*. In SARNYAI Csaba M. – MÁTÉ-TÓTH András (szerk.), *Szemelvények a magyar vallástudomány történetéből*. Szeged, 2009. 201–214.; MAKKAJ S., *A vallás lélektana (1914)*. In SARNYAI Csaba M. – MÁTÉ-TÓTH András (szerk.), i.m., 189–201.; WIEDERMANN K., *A vallás lélektana (1911)*. In SARNYAI Csaba M. – MÁTÉ-TÓTH András (szerk.), i.m., 180–189.

³⁵ BAGDY Emőke – KLEIN S. (szerk.), *Alkalmazott pszichológia*. Budapest, 2006. 217.

tására, illetve holisztikus megközelítésű újraegyesítésére irányultak. S függetlenül attól, hogy ma filozófusként, fizikusként, természettudósként, logikusként, avagy éppen pszichológusként tartjuk számon az illetőket, az ismeretlen korabeli művelői lényegében *valamennyien* a gondolkodás egyetemes törvényeinek föltárására törekedtek, és olyan episztemológiai modellt kívántak megalkotni, amelyen *belül* egyaránt helyet kap a gondolkodás logikai, nyelvi és pszichológiai aspektusa. És – tehetjük hozzá – vallástudományi aspektusa is.”³⁶

JAMES fő művének teljes címe *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*.³⁷ A cím és az alcím utalnak JAMES szemléletének egyik központi magvára: *A vallási élmény változatai. Tanulmány az emberi természetről* – vagyis JAMES a vallási élménnyel kapcsolatos megfigyeléseit és megfontolásait az emberi természetet kutatván, ennek közegebe ágyazván taglalja.³⁸

2. GIFFORD-ELŐADÁSOK

A Gifford előadói programot (*Gifford Lectureships*), amelynek keretében JAMES megtartotta valláslélektani előadásait, Adam Lord GIFFORD (1820–1887) a skóciai College of Justice szenátora alapította azzal a céllal, hogy négy egyetemen (Edinburgh, Glasgow, Saint Andrews és Aberdeen) a legtágabb értelemben vett természetes teológia, másképpen fogalmazva az istenismeret kérdéseit támogassa. Az első előadássorozat 1888-ban kezdődött. Az első négy évben Friedrich Max MÜLLER volt a kedvezményezett. Az elmúlt százhusz esztendőben a különböző tudományok legkiemelkedőbb előadói szerepeltek, például Hannah ARENDT, Niels BOHR, Etienne GILSON, Werner HEISENBERG, Iris MURDOCH, Reinhold NIEBUHR, Albert SCHWEITZER és Alfred North WHITEHEAD.³⁹

³⁶ BÉKÉS Vera, *Az újdonság jelei: A tudományos döntések természete*. Polanyiana 2002/1–2. 143–166.

³⁷ Az első kiadást követően számos további angol és más nyelvű kiadás után legutóbb 2008-ban a *Routledge*-nél jelent meg.

³⁸ Minthogy a mű magyarul még nem jelent meg, így az eredeti címnek számos magyar változata van. Az *experience*-t némelyek élménnyel, mások tapasztalással fordítják, míg a *varieties*-t válfajjal, változattal, sokféleséggel. Magam részéről a *Vallási élmény változatai* fordítást tartom a legtalálóbbnak, minthogy a szerző az élményjellegű vallási tapasztalatokról és ezek változatairól ír, közöttük fokozatokat állítva föl.

³⁹ In <http://www.giffordlectures.org>.

3. JAMES ALKALMAZOTT VALLÁSMEGHATÁROZÁSA

JAMES művének bevezető fejezeteiben többször is foglalkozik a vallás egyetemes meghatározásának lehetetlenségével. Pragmatista lévén erre vonatkozó fejtegetéseiben folyamatosan hangsúlyozza, hogy egyfelől lehetséges a vallást a bölcséletben vagy a teológiában valamely elméleti előfeltevésként tételni és ezt a vallásfogalmat arra használni, hogy általa a vallásit a nem vallásitól elkülönítsük. Ez deduktív eljárás. Ő ezzel szemben funkcionális vallásmeghatározást vet fel, amely annak az adott vizsgálatnak, illetve kutatásnak áll szolgálatába, amelyet végez, s amely nem valamely előzetes elméletre alapoz, hanem a kutatott anyagból fénylik fel egyre egyértelműbben. Az ilyen vallásmeghatározáshoz induktív eljárás útján jutunk el.

JAMES a vallást ilyen keretek között – saját bevallása szerint önkényesen – a következőképpen határozza meg: „A vallás olyan egyének érzéseinek, cselekvéseinek és élményeinek összessége, akik magukról azt tartják, hogy az általuk isteninek tartott valósággal állnak kapcsolatban.”⁴⁰ Egy további meghatározásában ezt írja: „a vallás, bármi is legyen akár ezen kívül, az ember életre adott összreakciója”.⁴¹

A vallás alapvető jellegzetességeihez tartozik, hogy komoly lelki tartást mutat, elutasítja az iróniát és a folytonos nyafogást. A vallásos magatartás ünnepélyes, komoly és gyöngéd. A vallás a Legfelsőbb Lény szolgálata, ám ezt a kiérlelt vallás soha nem tartja rabigának. A vallásban mindig megtalálható valamilyen sajátos minőség, amely a nem vallási szférából általában hiányzik. A vallás megelőzi az erkölcsöt, mert miközben az erkölcs az akarati erőfeszítés révén jut a jó cselekedet végbevételéhez, az erényhez; addig a vallás az evilági javakat bizonyos olyan magasabb rendű érzelmi felindulás alapján veti meg, amely nem a saját akarati cselekmény révén keletkezik. Létezik egy olyan tudatállapot, amelyet csak a vallásos emberek ismernek, amelyben a saját önigazolásunk és önhangsúlyozásunk helyébe az a készség lép, hogy elnémuljunk, semmivé váljunk Isten áramlataiban és viharaiiban.⁴²

JAMES számára fontos az egészséges és a beteg lélek vallásosságának megkülönböztetése. Első látásra azt gondolhatnánk, hogy itt az egészséges vagy beteges vallásosságról van szó; ezzel szemben JAMES egy kortárs megkülönböztetés sajátos lélektani alapú fenotipikus megfogalmazását alkalmazza. Az egészséges lélek vallásossága köznapi, rutinszerű, egyházias. A beteg lélek azonban tele van

⁴⁰ „Feelings, acts and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to what they consider divine.” JAMES William, *The Varieties of Religious Experience*. 1902. 64.

⁴¹ JAMES William, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung: Eine Studie über die menschliche Natur*. Olten, 1997. 67.

⁴² JAMES William, i.m., 79.

frusztrációkkal, számára a vallás csak akkor képes gyógyulást hozni, ha mélyebben, egzisztenciálisan megérintődik és elragadtatik. A beteg léleknek szüksége van a megterésre, a misztikára, hogy feloldozásra találjon.

Így érthető, hogy JAMES a vallási élményt tárgyalva az előadások többségét a beteg lélek vallásosságának szenteli. E megkülönböztetéshez egy másik kifejezéspárt is használ: „egyszer született” és „újjászületett”. Az egészséges vallásos lélek egyszer születik, a beteg léleknek még egy másik születésre, egy újjászületésre is szüksége van. A beteg lélek vallásosságának kiemelése később FREUDNÁL kap központi szerepet, egy olyan JAMESÉTŐL eltérő bölcseleti alapállással és értelmezéssel, amely sok évtizedre meghatározó lett a vallással kapcsolatos lélektani és bölcseleti párbeszédben.

JAMES az egyéni vallási élmények sokféleségén nem ütközik meg, hiszen ő nem valamely vallási közösség teológiája alapján vizsgálódik. Őt olyan elemei, jellegzetességei és mélységei érdekelték a vallási élményeknek, amelyek magára a vallásra jellemzőek, amelyek megtalálhatók bármely korszak és bármely közeg környezetében. Ilyen értelemben állíthatjuk, hogy vallásmeghatározása független a kortól és helytől.

JAMES elkötelezettsége a kérdés iránt vitán felül áll. TROELTSCHHÖZ vagy másokhoz hasonlóan elemzéseivel és tételeivel azt akarta bizonyítani, hogy a vallás modernizálódó világunkban éppenséggel nagyon is lényeges, nem mellékes jelenség. Későbbi utódjaihoz hasonlóan – gondolhatunk LUCKMANNRA, részben BERGERRE, s még inkább LUHMANNRA – JAMES is funkcionális vallásfogalommal dolgozott, amely révén a nem-intézményes vallásosságot jobban meg lehetett ragadni.⁴³

4. MÓDSZERE

JAMES *Varieties* mintavételét tekintve két forrásra támaszkodott. Részben saját gyűjtésből, a különböző nagy vallási hagyományok kiemelkedő misztikusainak, Max WEBER kifejezésével élve „vallási virtuózainak” vallomásait dolgozta fel; részben pedig egy kortárs gyűjteményt, melyet tanítványától, Edwin D. STARBUCKTÓL kölcsönzött, aki a Stanford egyetem adjunktusaként már 1897-ben, később pedig 1900-ban valláslélektani megközelítésben tapasztalati vizsgálatokat végzett.⁴⁴ Ez utóbbi forrásban a XVIII–XIX. század legkülönbözőbb egyéniségeinek, íróinak, utazóinak vallási élménnyel kapcsolatos feljegyzései olvashatók, valamint nagy mennyiségű olyan vallomásszöveg, amelyet a szerző a világ egyik első lélektani

⁴³ BAADER Meike, *Erziehung als Erlösung: Transformationen des Religiösen in der Reformpädagogik*. Weinheim, 2005.

⁴⁴ STARBUCK Edwin Diller, *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*. London – New York, 1901. A műhöz William JAMES írt előszót.

kutatóintézetében kérdőívek segítségével. A teljes minta sok száz szövegrészletből áll.

JAMES az általa elemzett vallomások szerzőit *vallási zsenik*nek nevezi.⁴⁵ A *Varieties* előszavában előre óvja olvasóit attól az elhamarkodott ítélettől, hogy kijelentései szélsőségesek, hiszen rendkívüli vallási élményekről szóló beszámolók alapján fogalmazódnak meg. Nagyon is tudatában van annak, hogy a rendkívüli élmények dzsungelében vág ösvényeket, ám annak is, hogy azon összefüggések, melyekre rábukkan, hűvös és távolságtartó elemzéseket igényelnek.

Eljárását minden tekintetben *induktív*nak kell tekintenünk, melyet ő a vallási élmény sokféleségének fenntartása érdekében alkalmazott. Ezzel gyökeresen szembehelyezkedett a kortárs teológia és bölcsélet által meghatározott osztályozások alkalmazásával. SPINOZÁRA hivatkozva szögezi le elemzői alapállását: úgy kívánja olvasni az emberi cselekvéseket és ösztönöket, mintha azokban vonalakat, sík területeket és szilárd testeket lehetne felfedezni.⁴⁶

E mintaválasztással és elemző megközelítéssel fektette le JAMES és néhány tanítványa Amerikában a lélektan tapasztalati alapjait és alapozott meg egyfajta önálló vallástudományi megközelítést.

A természettudományokban és a műszaki ismeretek területén senki meg nem kísérelné, hogy annak alapján utasítson vissza valamely nézetet, hogy annak szerzője neurotikus. A személyes vélemények alapvetően a logika és a kísérletek segítségével vizsgálандók, teljesen függetlenül attól, hogy a szerző milyen neurológiai típusba tartozik. A vallási vélekedésekkel szemben ugyanígy kell eljárni. Értékük csak olyan lelkiségi ítéletekkel mérhető, melyek magára a jelenségre irányulnak; olyanokkal, melyek elsősorban saját közvetlen érzésünkön alapulnak, másodsorban azon tapasztalati összefüggések alapján, amelyeket saját erkölcsi tudatunk és minden más alapján, amit igaznak tartunk. Röviden: *közvetlen belátás, bölcséleti érthetőség és erkölcsi hasznosság*, kizárólag ezek az alkalmas ismérvek.⁴⁷

VII. MISZTIKA

A *Varieties* misztikáról szóló két előadását nem szokták kiemelten kezelni a művel foglalkozó ismertető és elemzések. JAMES valláslélektanának kulcskifejezései között sem szerepel általában a misztika fogalma. Amikor azonban a vallási élménnyel kapcsolatos jamesi szemléletet akarjuk bemutatni, a misztika fejezetben mondtak egyszerre többletjelentőséget kapnak.

⁴⁵ JAMES William, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung: Eine Studie über die menschliche Natur*. Olten, 1997. 42.

⁴⁶ JAMES William, i.m., 43.

⁴⁷ Uo. 51.

1. FÖLÉPÍTÉS

JAMES húsz Gifford-előadása közül a XVI. és XVII. szól a misztikáról, majd a XX. fejezet következtetéseiben visszatér e tárgyra. Az eredeti változatban a fejezet címe *Mysticism*, a német fordítások *Mystikként* közlik. A misztika és a miszticizmus közötti különbségtétel James művében jelentős. Előbbi egy bizonyos általános megváltozott tudatállapotot jelöl, míg utóbbi a vallásosság egy bizonyos típusát.

JAMES a miszticizmus meghatározásával indítja az előadást, majd leírja azt a négy jellegzetességet, amely alapján valamely állapotot misztikusnak tekint. Ennek az állapotnak forrását a tudat bizonyos területére helyezi. A következő lépésben darwini fejlődéslogikával a misztikus állapot fokozatait mutatja be, példákat hozva a kereszténység, az iszlám, a hinduizmus és a buddhizmus területéről. Végül a misztikus állapot érvényességét taglalja.

JAMES megkülönbözteti a nem vallásos misztikát a vallásostól, és ez utóbbira összpontosít előadásaiban. A vallási misztika minden személyes, nem intézményes vallás(osság) voltaképpen gyökere, amely egyszerre élmény és egyszerre tudatállapot. JAMES nem egységes és nem is következetes a misztikus élmény és tudatállapot jelentőségének meghatározásában, hol az egyiket, hol a másikat emeli ki jobban.⁴⁸

Számára a misztika jelensége és jelentősége a személyben, az egyénben keresendő, vizsgálatában és értékelésében nem foglalkozik a társadalmi összefüggésrendszerrel, ami a mai valláslélektani megközelítéseknek egyértelműen közös sajátossága. Ám nem csupán a gyökeresen egyénközpontú megközelítés jellemzi JAMES tárgyalásmódját, amely nem tekinti jelentősnek sem a kort, sem a földrajzi helyet, hanem az egymástól rendkívül eltérő vallási hagyományokkal foglalkozik, amikor a misztikus élményeket leírja. Pragmatista beállítottságánál fogva csak a jelenségből magából akar következtetni a mögötte lévő élményre, illetve tudatállapotra.

Ez az ő „orvosi materializmusa” (az első előadás szóhasználatával), amely módszertanának kulcsa, s amely kifejezéssel a későbbiekben többen megbélyegezték. JAMES számára nem a misztikus élmény vallási-teológiai tartalma fontos, hanem maga a jelenség: a nem ismert tartalom következménye, hatása áll vizsgálatának középpontjában. Ezen az úton következtet vissza a tartalomra, amelyet tömören így fejez ki: „Isten valóság, mert valóságos hatást vált ki”.⁴⁹

⁴⁸ SEGAL R. A., *James and Freud on Mysticism*. In CARRETTE J. R. (ed.), *William James and the Varieties of Religious Experience: A Centenary Celebration*. London – New York, 2005. 124–149.

⁴⁹ JAMES William, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung: Eine Studie über die menschliche Natur*. Olten, 1997. 489.

2. MISZTIKUS TUDATÁLLAPOT

Az első kérdés, amelyet JAMES a misztika fejezetben feltesz, arra vonatkozik, hogy mit jelentenek a „misztikus tudatállapotok”, és milyen ismertetőjegyek alapján különböztethető meg más tudatállapotoktól. Engedjük szóhoz jutni a szerzőt: „A *misztika* és a *misztikus* kifejezéseket általában csupán becsmérlésként használjuk olyan vélekedések jellemzésére, melyeket felszínesnek, túl messzire menőeknek és szentimentálisnak tekintünk, melyek nem tényeken vagy logikus érveken alapulnak. Néhány szerző számára „misztikus” az, aki hisz a gondolatátvitelben vagy a lélekvándorlásban. Ha ebben az értelemben használjuk e kifejezést, akkor nem túl értékes, hiszen ezekre a jelenségekre számos olyan szinonimánk is van, melyek nem ennyire sokértelműek. Ahhoz, hogy a fogalmat behatároljuk és elemzésre alkalmassá tegyük, úgy fogok eljárni, amint a *vallás* fogalmával tettem, és az Önök számára ennek az előadásnak célját segítő négy jellegzetességet fogok felvetni, melyeknek elő kell fordulnia a konkrét élményben ahhoz, hogy jogosan misztikusnak nevezhessük azt.”⁵⁰

A misztikus tudatállapot és élmény elkülönítésére alkalmas négy jellegzetesség: a kimondhatatlanság, noétikus minőség, átmenetiség és passzivitás. Aki a misztikus tudatállapotba kerül, nem képes megfogalmazni, kimondani, amit átél. Az élmény tartalma nem fogalmazható meg verbálisan és így nem közölhető mással. Ebből az is következik, hogy aki ilyen élményre nem tett szert, az nem értheti meg a maga mélységében ezt az állapotot: „Ha hiányzik a szívünk vagy a fülünk, akkor nem vagyunk képesek a zenészt vagy a szerelmezt helyesen értelmezni, sőt hajlamosak vagyunk arra, hogy gyengeelméjűnek vagy nevetségesnek tartsuk.”⁵¹

A misztikus úgy érzi, hogy közege nem érti őt. A misztikus állapotot, mély szellemi belátások jellemzik. Ugyanakkor a harmadik jellegzetessége az átmenetisége, hiszen a misztikus állapot nem tartós. Kevés kivételtől eltekintve fél órán, vagy legföljebb egy órán keresztül tart. Végül, a passzivitás olyan értelemben jellemzi e sajátos állapotot, hogy az élmény átélője úgy érzi, a saját ereje, döntési képessége hatályaon kívül helyeződik és valamely felettes hatalom veszi át rajta az irányítást.⁵²

Ezek után JAMES a misztikus tudatállapotok között sorrendet, pontosabban fokozatokat állít fel, mondván: a „jelenségeket akkor érthetjük meg jobban, ha sorba állítjuk őket”.⁵³ A sort az olyan tudatállapotok nyitják, melyek egyáltalán nem tekinthetők vallási jellegű misztikus állapotoknak és a szélsőséges mértékben vallási misztikus tudatállapotok zárják.

⁵⁰ Uo. 383–384.

⁵¹ Uo. 383–384.

⁵² Uo. 384–385.

⁵³ Uo. 386.

Az első fokozat az olyan érzés, amelyet akkor érzünk, ha hirtelen felfogjuk valamely alapelv vagy szabály jelentőségét. A JAMES kortársára, Karl BÜHLER német pszichológusra visszamenő kifejezéssel, akár *aha-élménynek* is nevezhetnénk ezt az érzést. A második fokozat a *már láttam (déjà vu)* élmény. A harmadikba azok az élmények tartoznak, melyeket méreg, érzéstelenítő szer, illetve leginkább az alkohol vált ki. JAMES maga is kipróbálta a kábítószeres által okozott állapotot: „A józanság beszűkít, különböztet és nemet mond; az ittasság tágít, összekapcsol és igent mond. Az ittasság az emberben a nagy igen-generátor.”⁵⁴

A tulajdonképpeni vallási misztika fokozata csak ezek után kezdődik: Isten közvetlen jelenlétének hirtelen érzékelése. Ennek egyik jellegzetessége a kozmikus tudat. Ez a tudat nyilvánul meg különböző vallásokban, s ennek a tudatnak, illetve tapasztalatnak megszerzésére, valamint értelmezésére irányulnak a vallások lelkeségi módszerei és tanításai. JAMES beszél a jógáról, a buddhizmus dhjána-meditációjáról, a szúfi misztikáról, melyet egy AL-GAZÁLITól vett hosszú vallomással mutat be, végül a keresztény egyházak misztikusairól, kiemelten KERESZTES JÁNOSRÓL és AVILAI TERÉZRŐL. A misztika legfontosabb igénye, hogy áthidalja az egyén és az Abszolútum közötti szakadékot: „A misztika folyamatosan azzal büszkélkedhetik, hogy érintetlen marad a regionális és hithagyományoktól meghatározott különbségektől.”⁵⁵

A misztikus tudatállapotnak JAMES értelmezésében van egy további, lényeges vonatkozása, mégpedig a *tekintély* kérdése. A misztikus élményeknek megkérdőjelezhetetlen tekintélye van azok számára, akik átélik azokat. Ugyanakkor a kívülállók számára semmilyen tekintélyük nincs, holott a misztikusok elvárják, hogy a misztikus kinyilatkoztatásokat bírálókat nélkül elfogadják. Ezzel a misztikus tudatállapot szakít az ésszerűvel, és egy másik igazságrend lehetőségét nyitja meg, amelynek mindaddig igazat kell adnunk, amíg bennünk rezonanciát vált ki.⁵⁶ A misztikusok végső soron kikezdzhetetlenek. Akár tetszik nekünk, akár nem – írja JAMES –, meg kell hagyni számukra a hit zavartalan örömét. A hitállapot és a misztikus állapot végső soron felcserélhetők egymással.⁵⁷

A vallási misztikát JAMES csupán a misztika egyik ágának tekinti. A másik a pszichiátriai intézetekben és a tankönyvekben található, és diabolikusnak nevezhető, amely a vallásinak feje tetejére állítása. Ide csatlakoztatható Peter SLOTERDIJK holland kultúrbölcselelő meglátása, aki az egész jamesi művet a vallási rettenet, illetve szörnyőség pragmatikus kezeléséhez írt szellemi eszköztárnak tekinti, és párhuzamba állítja NIETZSCHE szerinte ugyanerre vonatkozó bölcseleti törekvésé-

⁵⁴ Uo. 390.

⁵⁵ Uo. 415.

⁵⁶ Uo. 418.

⁵⁷ Uo. 419.

vel.⁵⁸ Míg utóbbi a *Wille zur Macht*ban, JAMES a *Wille zur Freiheit*ban adta meg a választ ugyanarra a veszélyes káoszra. SLOTERDIJK véleménye szerint JAMES pragmatikus valláslélektana indítja útjára az amerikai vallásosság máig tapasztalható sajátosságát, amelynek fő jellemzője a vallási indulatok és lelki energiák derűlátó kezelése. Az amerikai kultúra úgy tekint a lélekre, mint a texasi olajmezőkre, mint kiapadhatatlannak vélt vallási-emberi erőforrásra, amelyet megfelelő műszaki felszereltséggel meg lehet fosztani pusztító erejétől, és be lehet állítani a kijelölt politikai-gazdasági célok megvalósításának munkájába.

VIII. ZÁRSZÓ

JAMES számára tehát a misztika, a misztikus élmény elsősorban lélektani jelenség, melyet részben vallásinak, részben pedig nem vallásinak lehet tekinteni. A vallástudományi, jelesül a tapasztalati valláslélektani megközelítéshez híven, s erre példát is adva, megkülönbözteti a vallástörténeti értelemben vett vallási misztikát, amelyet elsősorban a különböző vallások nagy misztikus alakjainál figyelhetünk meg, a vallástudományi értelemben vett misztikától, amely bizonyos ismérveknek megfelelő lelki élmény vagy jelenség, függetlenül attól, hogy átélője önmaga vallásinak tekinti-e azt, avagy a jelenség valamely vallási közösség vagy intézmény, egyáltalán valamely vallási összefüggésrendszer közegében zajlik-e.

Amikor JAMES alapvető valláslélektani előadásait tartotta, éppen akkor alakult a *Fundamentals* amerikai folyóirat, amely – többek között a Biblia szó szerinti értelmezésével – a modern kulturális és vallási viszonyok közepette a keresztény hit legalapvetőbb igazságainak legszigorúbb képviselőjét vállalta. Akkor még nem sejtette senki, hogy a részint e folyóirat nevére elnevezett vallási irányzat, a fundamentalizmus, a vallásosság egyik típusává válik, és a teljes vallási elkötelezettség rokon értelmű lesz majd a teljes vallási élmény okozta tudatállapottal. JAMES négy fentebb ismertetett ismérve, amelyek együttes megléte szükségeltetik ahhoz, hogy valamely lelki élményt misztikusnak tekinthessünk, nyilvánvalóan figyelmeztet arra, hogy jóllehet a misztikus élmény mindent elsöprő tudatállapot, ám a fundamentalista vallási alapállástól lényegében különböző jelenség.

Jelentős visszafogottság jellemzi JAMES-t akkor is, amikor a misztikáról szóló előadásának végkövetkeztetéseit vonja le. Megérti hallgatóit – akik akkoriban vélhetően még inkább többé, mint kevésbé pozitív vallási hozzáállással hallgat-

⁵⁸ A *Varieties* német nyelvű 1997-es zsebkönyvkiadásához írt hosszabb előszót. In JAMES William, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung: Eine Studie über die menschliche Natur*. Olten, 1997. pp 11-34.

ták – ha csalódottak és hiányolják az előadó istenbizonyításra és hitbizonyításra vonatkozó következtetéseit.

JAMES nem akarta ebbe az irányba továbbhaladva, mintegy vallásbölcseleti szempontból kiaknázni az általa bemutatott élményanyagot és annak valláslélektani értelmezését. Szerinte ez nem feladata a valláslélektannak, s az egész vallástudománynak sem. Az istenbizonyítások bonyolult tematikáját ő is a bölcseletre hagyja, amelyről a misztikát követő két előadása után tárgyal. A misztikus élmény vallási felfogása a vallási közegről szól, s értelemszerűen nem alkalmas és nem is használható vallási igazságok igazolására vagy cáfolatára.

Írásomban a valláslélektan egyik alapítójának főművét, elsősorban annak misztika-fejezetét igyekeztem vázlatosan ismertetni. William JAMES máig ható jelentőségének titka alighanem az induktív módon a tapasztalatra alapozásban és a vallási sokféleség kérlelhetetlen tiszteletben tartásában rejlik. A vallástudomány számára módszertana és elmélete máig példaértékű, még akkor is, ha egykori és mai bírálói bőven lelnek kiigazítanivalókat a vallási élmények e szellemi utazójának feljegyzéseiben.

HÍREK

BETEKINTÉS A MAI VALLÁSTUDOMÁNYBA

HOPPÁL K. BULCSÚ

A Nemzetközi Vallástörténeti Társaság (International Association for the History of Religions) ötvenként megtartott konferenciáját ez évben a torontói egyetem rendezte augusztus 15-től 21-ig. Az egyhetes konferencia gazdag tudományos programja és a különböző részterületekről érkező résztvevők igen nagy száma (körülbelül hétszáz kutató regisztrált és hatszáz előadást hallhattunk) bizonyítja, hogy a mai nemzetközi vallástudományi kutatás már rég nem csak történelmileg érdeklődik a vallás iránt, hanem a filozófiai, pszichológiai, kognitív, evolucionista elméletek is helyet kaptak benne. A konferencia a kulcselőadók prezentációi köré szerveződött, amelyeket általában huszonkettő-huszonnégy párhuzamosan futó szekcióülés követett.

A plenáris ülések egyik „nagyágyúja” Dale Guthrie (Alaszkai Egyetem, USA) volt, aki a jégkorszaki ember környezeti kihívásból eredő életmód változásait elemezte az akkor megjelenő barlang-művészet szempontjából. Fő tétele szerint a vadász-gyűjtögető emberi csoportok életének szigorú dinamikája formálta ki alapvető karakterünket. Guthrie mellett érvelt, hogy az evolucionista biológia adhat csak választ arra a kérdésre, miért élhette túl az ősember a pleisztocén végén bekövetkező hirtelen felmelegedés által gerjesztett környezeti változásokat. Véleménye szerint az etika nem ideák követéséből, hanem egy begyakorolt viselkedésből ered: az ember biológiailag arra törekszik, hogy minél több génjét örökítse át, szexualitását ezért intelligenciával itatta át, mely így több sikert biztosított számára az utódnemzésben. Hasonlóképpen a művészet és a vallás is egy-egy sikeres viselkedési mintából származik: az emberiség száma a csoportból a törzsbe való átmenet után hirtelen megtriplázódott, a táplálékhoz való könnyebb hozzáférés és a tartósítás elterjedése egy olyan különleges tapasztalat volt, amelyre a művészet és a vallás adott egyfajta választ.

Robert McCauley (Emory Egyetem, Atlanta) a vallás jelenségéhez inkább kognitív megközelítést ajánlott. Véleménye szerint a vallások úgy működnek, mint a Rube Goldberg-gépek, azaz olyan alkotmányok, melyek ugyan köznapi dolgokból tevődnek össze, de ezek a komponensek teljesen szokatlan környezetbe és kontextusba vannak helyezve. Ezek a szerkentyűk az emberi képzeletet nagyon

könnyen magával ragadják, látványosak és bonyolult rendszer benyomását keltik, de tulajdonképpen semmiféle gyakorlati hasznuk nincs.

William Arnal (Reginai Egyetem, Kanada) Guthrie-hoz hasonlóan szintén egy instrumentalista értelmezést vallott magáénak. Arnal javaslata szerint a vallástudománynak az úgynevezett intuícióval ellentétes (counterintuitive) jelenségek és szellemi termékek hasznosságát és célirányosságát kell elsősorban vizsgálnia. Így a vallások, a vallási szereplők nem a történelmi kutatás tárgyai, ugyanis valós történelmi létezésük nélkül is betöltik azt a funkciót, amelyet a hívők nekik tulajdonítanak. Arnal szerint az angyalok, Isten, ősapák, totemek, mind-mind „meta-narratív” figurák, és az, hogy például Jézus alakja tovább élt és megmaradt Robin Hoodéval szemben annak köszönhető, hogy Jézus a társadalmi hasznosság szempontjából fontosabbnak bizonyult.

Jean Grondin a montreali egyetem filozófiaprofesszora azt a kérdést próbálta plenáris előadásában megválaszolni, hogy a környezettudatosság milyen értelemben tekinthető vallási jelenségnek. Rámutatott arra, hogy a környezettudatosság legtöbbször vallási fogalmak köntösében fogalmazódik meg. Példáival azonban magára a vallás lényegére akart rákérdezni. Konklúziójában arra a következtetésre jutott, hogy tulajdonképpen minden emberi jelenséget értelmezhetünk vallásként vagy legalábbis vallásos jelleget adhatunk neki, ugyanis – és előadásának ez volt a fő mondanivalója – túlságosan tág értelmű vallás-fogalmat alkalmaz manapság a vallástudomány.

A kulcselőadások hosszú sorából ki kell emeljünk még Hans Kippenbergét (Erfurti Egyetem, Németország), aki a globalizált világban formálódó új vallási közösségek természetéről beszélt. Kippenberg szerint húsz évvel ezelőtti vallási térképeink egyértelmű földrajzi határvonalakat jeleztek a különböző felekezetek között. Mára azonban olyan méreteket öltött a globalizáció, hogy nem beszélhetünk már keresztény Európáról és Dél-Amerikáról, de például tisztán univerzalista Kínáról sem. Kettős tendenciát figyelhetünk meg a modern világban. Míg úgy tűnik, hogy a szekularizáció megfosztotta a vallási közösségeket politikai befolyásuktól és a növekvő piacgazdaság erodálta szociális beágyazottságukat, addig a vallások bizonyos értelemben megerősödtek és új fórumokat foglaltak el. Példának hozta fel a nyugat-európai államokba érkező afrikai, közel-keleti vendégmunkásokat, akik rövid idő eltelte után nem egy bizonyos országból menekülőként, hanem egységes iszlám közösségként definiálják magukat. Kippenberg szerint Európa több országában azt tapasztalhatjuk, hogy az iszlám segítség szervezeteket hoz létre, mely egyszerre növeli politikai befolyását és erősíti az iszlám identitást. Megfigyelése szerint a hagyományos társadalmi-állami kötelékek meggyengültek, eközben viszont a modern vallásos értelmiségiek képesek új nyelven, a média eszközei által megszólítani a tömegeket, élesen kritizálva a jelen társadalmi visszasságo-

kat. Mindezek a jelenségek azt mutatják, hogy szó sincs a vallás eltűnéséről, és a szekularizációról is teljesen más kontextusban kell beszéljünk.

A konferencián a magyar vallástudomány is megtiszteltetésben részesült, ugyanis a Nemzetközi Vallástörténeti Társaság Hoppál Mihályt, a Magyar Vallástudományi Társaság elnökét tiszteletbeli örökös taggá választotta másik négy kiemelkedő kutató mellett.

A kongresszus kiírása szerint a vallást mint emberi jelenséget próbálta meg tematizálni. Nagyon érdekes viszont, hogy míg a történeti, kognitív és evolucionista elméletek domináltak, a vallás társadalmi megközelítése, a vallásszociológia szinte alig kapott helyet a konferencián. Éppen ezért a jövőre Budapesten megrendezendő Európai Vallástudományi Társaság konferenciáján, mely a Nemzetközi Vallástörténeti Társaság patronátusa alatt áll, mindenképpen komoly helyet kell kapjon a vallásszociológia.

„NŐI MÉLTÓSÁG – EMBERI MÉLTÓSÁG”

ESWTR Regionális Konferencia

PERINTFALVI RITA

Sajátos kelet-közép-európai teológiai műhely helyszíne volt 2010. augusztus 26–29. között a budapesti Evangélikus Hittudományi Egyetem. Az európai szervezet [ESWTR= European Society of Women in Theological Research] magyar tagozata nemzetközi konferenciát rendezett a „Női méltóság – emberi méltóság. A teológia és az antropológia összefüggései sajátos kelet-közép-európai nézőpontból” témában.

Az előadók és a résztvevők – mintegy 45-50 fő – a régió teológusnői és teológusai voltak, akik a szervező magyarokon kívül Albániából, Csehországból, Horvátországból, Lengyelországból, Lettországból, Romániából és Szlovéniából érkeztek. A konferenciát megtisztelte jelenlétével az ESWTR elnöknője, Prof. Dr. Angela Berlis is (Németország). A szervezők számára fontos volt a régióban tevékenykedő kutatók munkájának megismerésén kívül, a vallás- és felekezeti közötti értelemben vett ökumenikus nyitottság. Így nagy örömeinkre szolgált, hogy a katolikus, evangélikus és református teológusnőkön kívül, az ókatolikus, az unitárius és az ortodox irányvonal, valamint a zsidó hittudomány is képviseltette magát a konferencián.

Talán éppen a női empátia és bátorság volt az alapja annak, hogy a résztvevők túl tudtak lépni a „félelmek bűvkörén” és bátran mertek meríteni abból a bölcseségből, amit a más vallási hagyományok, teológiai rendszerek saját kincsükként felhalmoztak. Ez a szemlélet semmiképpen nem jelent egyfajta szinkretizmust – a különböző hagyományok kritikátlan összemosását – hanem a mostanság újfennnt skarlátbetűssé váló „másság” tiszteletét. Rácsodálkozást és megbecsülést a különböző vallási hagyományok, teológiai rendszerek tekintetében. A női teológiai „másság” hisz abban, hogy a teológusoknak nem kell feltétlenül egyetérteniük mindenben ahhoz, hogy párbeszédben maradhassanak. Éppen a különbözőség az a gazdagság, ami inspirációt, újszerű látásmódot adhat azoknak, akik tudósként szabadon mernek gondolkodni. Ez a Nyugat-Európában már oly természetesnek és magától értetődőnek tekintett alapelv feltételez egy olyan kultúrát és tudomány szemléletet – a teológiára vonatkoztatva is -, mely még nem igazán tudott meggyökerezni a posztkommunista országokban.

Az ESWTR magyar tagozata egyesületet hozott létre (Magyarországi Teológusnők Ökumenikus Egyesülete), amelynek szellemisége a párbeszéd jegyében egy olyan női teológiát preferál, amely semmiképpen nem férfiellenes és a „férfiteológiával” kollegiális viszonyra törekszik. Ezt mi sem bizonyítja jobban, minthogy ezen a konferencián férfi előadók is lehetőséget kaptak a tudományos eszmecestrére.

A globalizáció, a tudományra kétségtelenül ható politikai és gazdasági összefonódások nagy kihívást jelentenek a teológia, és ezen belül a női teológia, illetve a női valláskutatás számára. A kutatóknak új utakat és módszereket keresnek ahhoz, hogy a női szabad - induktív - reflexió méltó helyet kapjon a mai teológiai és vallásantropológiai irodalomban.

A konferencia fő témája a „női méltóság” mibenlétének keresése volt, ennek ellenére ez a téma szinte minden előadásban negatív kontextusban jelent meg. Ezek az előadások rámutattak arra, hogy maga a Biblia is tele van olyan szöveghelyekkel (mint pl. Ter 12,10–20, Ezekiel könyve vagy éppen az újszövetségi „háztartási szabályok”), melyek alkalmasak arra, hogy alapjául szolgáljanak a „női méltóság” megalázásának, a nők alárendelésének, de még radikálisabban fogalmazva a nőgyűlölet legkülönbözőbb megnyilvánulási formáinak mind társadalmi, mind pedig egyházi vonatkozásban.

A hagyományos férfi-teológia számára ezek a női kérdések természetesen soha nem voltak igazán érdekesek, a női elemet sokszor észre sem vették, sem azt, hogy bizonyos kijelentéseknek milyen következményei lehetnek. Ezért szükségszerű a női-teológia. A női egzisztencia specifikus körülményeit csak egy sajátos rálátás és a női kutatás induktív reflexiók módszere veheti figyelembe. Azonban a régióknak még azzal a komoly nehézséggel is szembe kell néznie, hogy maguk a női-teológusok is csak nehezen tudják definiálni önmagukat, aminek az oka az, hogy a feminista szemléletet, a tudomány női nyelvét Kelet-Közép-Európa egyetemeken még nem tanítják, vagy ha igen, akkor csak nagyon marginálisan.

Úgy tűnik, hogy a feminista elemzés nyelve mindig kritikus: élesen kritizálja a folyamatosan reprodukálódó patriarchális viszonyokat a társadalomban és a tudományban. De maga a női tudat is felszabadításra vár még, melyet jól érzékeltet Ina Praetorius „Feminista etikájának” gondolata, amelyben a szerzőnő kifejti, hogy „a nők sokat nyerhetnének, ha felismernék, hogy azok az értékek, amelyeket sokáig minden ellenvetés nélkül elfogadtak és kötelező érvényűnek tekintettek, a valóságban egy olyan rendet reprezentálnak, amely nem az övék.”

A konferencia előadásainak témái jól mutatják azokat a problémákat, melyek a régió teológusnőit aktuálisan foglalkoztatják:

A nő méltósága a férfi méltóságának feltétele. Gondolatok a Ter 12,10–20 és párhuzamai alapján. / Kelet-Európa – antropológia – feminizmus. Hermeneutikai megfontolások a teológia szükségszerűen kontextuális voltáról. / Antropológiai érvek a nők ordinációjához kapcsolódóan az egyháztörténelemben. / A nő méltó-

sága mint emberi méltóság Alexandriai Szent Cirill tanításában. / A női méltóság és Ezekiel könyve. / Nemi azonosságtudatos teológiai antropológia. / Az egyetlen és oszthatatlan emberi méltóság Bibó István tanításában. / A nők méltósága az újszövetségi „háztartási szabályokban”. / Ökofeminista megközelítés a Föld gyógyítására egy magyar népmesében. / II. János Pál feminista fogalma. Filozófiai kontra teológiai szempontok. / Női arcmások. A nők szerepe az erdélyi római katolikus liturgiában. / A női szerepek változása az egyházban és a világban. / Az emberi méltóság interkulturális vonatkozásban. / Mikor torkollik az egyetemesség követelése gögbe? / Szibéria: női és gyermeki sorsok. A lengyel nők száműzetése a II. világháborúban. / A női méltóság visszaállítása az újszövetségben. / Szűz Mária alakja. Férfi és nő: Isten országának társörökösei. / Szerzetesrendek tevékenysége Albánia hátrányos helyzetű területein tengődő nők körében. / JHWH mint szülő: az Istenkép apai és anyai vonatkozásai a Zsoltárok könyvében. / Női méltóság az egyházi dokumentumok szerint („megszentelt élet” vagy házasság). / A bűn problémája Tolsztoj Feltámadás című regényének főszereplői közötti viszonyban. / A zsidó nők társadalmi legitimitációja a pesti zsidó gyülekezetben a 19. század elején...

Zárógondolatként hoznám a konferencia egyik pozitív definícióját a „női méltósággal” kapcsolatban: a „női méltóság”, amely az egyetemes emberi méltóság alapja azt a szabadságot jelöli, mely megadja minden embernek, még a nőneműnek is az öndefiníálás lehetőségét. Ez a szabadság mentes a külső – sokszor szentnek és érinthetetlennek tekintett - normatívák erőszakos kényszerétől. Az istenképűség két ajándéka: az értelem és a szabadság nemcsak lehetőség, de kötelezettség is arra, hogy az ember – férfi és nő egyaránt – megtalálja saját helyét, szerepét és küldetését a világban, mégpedig ki-ki olyan formán, ami az ő legbensőbb lényének megfelel. Ez a valódi kiteljesedés és ez lehet a társadalmi harmónia és egyéni boldogulás alapja.

XAPAKTHP – MÁGIKUS JELEK NEMZETKÖZI SZEMINÁRIUMA BUDAPESTEN

SZÁNTÓ ZSUZSANNA

2010. szeptember 24-én került megrendezésre a „Mágikus jelek az Ókorban” elnevezésű nemzetközi konferencia az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Ókortörténeti Tanszékén. Az egynapos tanácskozás a tanszéken folyó kutatási programba¹ illeszkedett bele, a színvonalas szervezés pedig Németh György tanszékvezető professzornak volt köszönhető, aki maga is ismertette legújabb kutatásának eredményeit.

A konferencia az antik kultúrák mágikus szövegeinek vizsgálatát tűzte ki célul különös hangsúlyt fektetve a különböző karakterek (betűszerű, de betűként nem értelmezhető mágikus jelek) szövegbeli előfordulására és használatára. Mind a hét előadás más kiindulópontból vizsgálta a kérdést, ez jól érzékeltette a mágikus jelek jelenlétét és elterjedtségét történelmünk folyamán. A rendkívül színes repertoárban a neves hazai kutatók és tanárok mellett helyet kaptak a téma jeles külföldi szakemberei is. Az előadók között foglaltak helyet: Kirsten Dzwiza, német ókortudós, a Frewida kiadóház igazgatója, Gideon Bohak professzor, a Tel Aviv-i Egyetem Zsidó Kultúra Tanszékének vezetője, Nagy Árpád Miklós, a Szépművészeti Múzeum Antik Osztályának vezetője, Németh György, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar (ELTE BTK) Ókortörténeti Tanszékének vezetője, Bácskay András, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar (PPKE BTK) Ókortudományi Tanszékének adjunktusa, Fodor Sándor professzor, az ELTE Sémi Filológiai és Arab Tanszékének oktatója és Láng Benedek, a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem (BME) Filozófia és Tudománytörténet Tanszékének adjunktusa.

Az előadások sorát Kirsten Dzwiza kezdte meg, aki jelenleg is az ókori mágia ikonográfiai megjelenítésével, a mágikus rítusokhoz kapcsolódó tárgyakkal foglalkozik, különös tekintettel a rajtuk megjelenő karakterek statisztikai elemzésére. Előadásában tíz Pergamonból származó tárggyal foglalkozott, amelyek kutatásának története visszanyúlik a XIX. század végére. 1899-ben a Német Régészeti Intézet csak futólag foglalkozott a pergamoni varázseszközökkel, és hosszú évtizedeknek

¹ Párhuzamos kutatások az antik mágia köréből. OTKA K 81332.

kellett eltelnie, hogy valaki elmélyültebben tanulmányozza az anyagot. A harmincas évektől kezdve ugyan jó néhány kutató foglalkozott ezekkel a tárgyakkal, de értelmezéseik meglehetősen eltértek egymástól. Sigurd Agrellt, Richard Gordont, Attilio Mastrocinque-t követően Dzwiza is vizsgálat alá vette a pergamoni leleteket, mert úgy vélte, hogy az elmúlt évszázad során minden elméletet és következtetést kritika nélkül elfogadott a szakma. Az egykori interpretációkat figyelembe véve, ugyanakkor a mágia-kutatás legújabb eredményeinek fényében tanulmányozta a német kutató a mágikus karakterekkel ellátott tárgyakat (ezek között szerepelt többek között háromszög, hajlított lemez, gyűrű, illetve kőlap is), és ismertette ennek eredményét.

Ezt követően a nemzetközi szakma egy másik kiemelkedő személyisége, Gideon Bohak, a Tel Aviv-i Egyetem tanszékvezető tanára következett, aki a „Charaktérek a zsidó mágiában: a késő antikvitástól a középkorig” című előadásában a zsidó mágiát vizsgálta. Célja az volt, hogy bemutassa, milyen típusú mágikus jelekkel lehet találkozni a zsidó mágiában, milyen kontextusban fordulnak elő, és esetlegesen választ találni arra a kérdésre, hogy milyen funkciójuk lehetett ezeknek a karaktereknek. Prezentációjának része volt egy történelmi áttekintés is, mely során ismertette a zsidó szövegekben előforduló mágikus jelek eredetét, megjelenését és elterjedését. Leginkább a görög, illetve – a későbbi muzulmán hatásnak köszönhetően jelenlevő – arab stílusú jelekre fókuszált, de szó esett egyéb karakterekről is. Azáltal, hogy különböző időszakokból és különböző helyekről, így például Palesztinából, Szíriából és Egyiptomból származó szövegeket vizsgált, rendkívül jó rálátást kaptunk a karakterek sokrétű előfordulására, valamint az is világossá vált, hogy használatuk még a modern korban is folytatódott.

Az első szekciót lezáró rövid beszélgetés és vita után a téma hazai kutatói vették át a szót. Elsőként Nagy Árpád Miklós, a Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteményének vezetője adta elő „A karakterek értelmezéséről a varázsgemmákon” című előadását. Ennek első felében adott egy általános bevezetőt a varázsgemmákról: melyek az alapvető jellegzetességeik, melyek azok a konstruktív elemek, amelyek „kötelező” módon szerepelnek rajtuk, valamint, hogy miért érdemes a varázsgemmákat, mint tárgycsoportot önállóan is vizsgálni. Majd kiindulópontnak tekintve az ékkövek egy sajátos, ám gyakran előforduló alakját, nevezetesen a kigyótestű Chnoubis istent, megpróbálta meghatározni, hogy milyen szabályok szerint alkalmazták ezt az alakot a gemmákon. E vizsgálat szükségszerűen nehéz kérdésekhez vezetett, mégpedig, hogy milyen kulturális kontextusban kell értelmezni a varázsgemmákat? Az értelmezési lehetőségek tárháza igen széles, az előadás pedig egy lehetséges zsidó aspektusra világított rá.

E szekció második előadását Németh György, az ELTE professzora tartotta, előadásának címe „Egy mágikus mondat” volt, melynek kiindulópontjául az A. Audollent által publikált átoktáblák szolgáltak. Ezeket a táblákat annak idején

Goetschy tábornok fedezte fel Hadrumetum közelében, és néhányat közülük Cagnat még elolvasott, de ezt követően az egész gyűjtemény a párizsi Bibliothèque National tulajdonába került. Auguste Audollent megvizsgálta a táblákat, és a *Defixiones tabellae* című művében tette közzé őket. Számos táblán látható egy öt karakterből álló sorozat, melyről képet csak egyszer közöl, ám ezután ahányszor megjelenik egy-egy táblán, utal rá, hogy ez ugyanaz a jelsorozat. Ő akkor a jelsorozat kilenc előfordulását sorolta fel. Németh professzor a clermont-i archívumban végzett kutatásokat, és Audollent levelei között rátalált három ólomtáblára, amelyeken ugyanez a karakter sorozat látható feltehetően szöveg nélkül. A jelek, bár kicsit különböznek egymástól, az adott kontextusból következően beazonosíthatóak, így felvetődött a kérdés, hogy mi tekinthető egyazon jel variációjának, és mi egy különböző jelnek? Az előadás erre keresett választ, valamint arra, hogy mire és kik ellen használták ezt a különleges mágikus mondatot. A válasz: kocsiversenyzők megbabonázására.

Az ekkor kialakuló, elsősorban G. Bohak és Nagy Árpád között folytatott élelvi vita után következett a konferencia harmadik szekciója, mely a mágia további új területeire és koraiba kalauzolta el a hallgatóságot. Elsőként Bácskay András tartott előadást „Mágikus-vallási szimbólumok az ókori Mezopotámiában” címen. Az itt előforduló szimbólumok vizsgálata szükségszerűen összekapcsolódik a mezopotámiai valláskutatással, ugyanis a szöveges források nagy részében vallás és mágia két szorosan összefüggő jelenség. Nagyon sok szimbólummal találkozunk a különböző régészeti emlékeken, mint például pecsétlőkön, amuletteken, ékíráson táblákon és *kudurrû* sztéleken, sőt a szimbólumok még szöveges formában is előfordulnak ékíráson szövegekben. Az előadás első felében felsorolta a szimbólumok kutatásának főbb irányvonalait, így a cilinderek, a *kudurrû* és *narû* sztélek vagy az amulettek vizsgálatát. Ezt követően egy tárgycsoportot elemzett, mégpedig az ún. *lamaštu* amuletteket, amelyeken felfedezhető a mágikus háromszög szimbólum, és ismertette az ezekben rejlő interpretációs lehetőségeket.

A következő előadó Fodor Sándor professzor volt, aki az arab mágikus szimbólumokat elemezte „Charaktérek az arab mágiában” című előadásában. Ennek során utalt rá, hogy az arab mágia legfontosabb forrása a zsidó mágiában keresendő. Nem ritka példa, hogy ugyanazokkal a karakterekkel arab és héber szövegek környezetben is találkozunk, így a kettőt az egymásra hatás szempontjából is együtt érdemes vizsgálni. Majd nagyszámú zsidó és arab kéziratot, szöveget alapul véve illusztrálta a mágikus jelek nagyobb csoportjait, előfordulásait és időbeli elterjedését, melynek során kiderült, hogy az arab mágia még napjainkban is használatos. Használatukat vizsgálva pedig arra is választ keresett, hogy milyen funkciójuk lehetett e karaktereknek.

A harmadik szekció és egyben a konferencia zárásaként Láng Benedeket hallhattuk, aki „Charaktérek, mágikus jelek a Picatrix-ben és más középkori mágikus

szövegekben” címmel tartotta meg előadását. Mindenekelőtt tisztázta azt a tényt, hogy a középkorban a „charaktér” terminus jelentése sokrétű lehetett. Utalhatott érthetetlen jelek és asztrológiai szimbólumok csoportjára, továbbá latin betűk sorozatára, amelyeket mágikus célokra használtak fel, valamint a mennyei szférának címzett varázsigék írott változatára is. A korai középkorban még nem igazán volt jellemző a karakterek használata mágikus szövegekben, a szavaknak nagyobb hatalmat tulajdonítottak. Később azonban egyre nagyobb számban terjedtek el, és leginkább arra használták őket, hogy spirituális lényeket, illetve angyalokat szólítsanak meg, és kérjék segítségüket. Az előadás áttekintette a karakterek előfordulásának középkori forrásalettáját, majd kitért a leghíresebb középkori mágikus könyvre, az eredetileg arabul íródott Picatrixre, és az abban előforduló karaktereket mutatta be.

Az egynapos programot közös étkezés és aquincumi kirándulás zárta le. A nap folyamán elhangzott előadások igen tanulságosak voltak, és rendkívül széles perspektíván mozogtak mind időben, mind térben. Ennek köszönhetően joggal állíthatom, hogy a népes hallgatóság jó összefoglalást kapott az ókori mágia használatát és elterjedtségét illetően. A Mediterráneum egész térsége befogadta a mágikus hagyományokat, és ezáltal a kultúrák és birodalmak felett álló jelenséggé vált. A szeminárium előadói erre a sokszínűsége kívántak rámutatni, és céljukat el is érték. Az előadások szövege 2011-ben a debreceni Acta Classica című folyóiratban fog megjelenni.

RECENZIÓK

Lambert, Frank:
Religion in American Politics
A Short History

PRINCETON UNIVERSITY PRESS,
PRINCETON – OXFORD 2008, X+294. OLD.

A vallás és az amerikai politika kapcsolatának hatalmas irodalma van.¹ Ennek elsődleges magyarázata, hogy az Egyesült Államokban a vallás, az erkölcsi normarendszeren keresztül, mindig is rendelkezett egy közéleti dimenzióval. A vallásnak a politikai mezőben való markáns megjelenését azonban a szerző 1827. július 4-re teszi. Ekkor ugyanis egy philadelphiai lelkész, Ezra Stiles Ely, azt az igény fogalmazta meg, hogy a keresztény szavazóknak keresztény törvényhozókat kell megválasztaniuk. Felhívása a saját korában még nagyon kedvezőtlen visszhangokat váltott ki. Több mint egy évszázaddal később, az 1960-1970-es években, a „Vallásos Jobb” (*Religious Right*) és a Morális Többség (*Moral Majority*) ellenben már célul tűzte ki az állam visszahódítását a szekuláris humanistáktól. Politikai aktivizálódásuknak komoly szerepe volt Ronald Reagan 1980-as elnöki megválasztásában. Ezzel egyidőben a „Vallásos Jobb”, mint politikai erő, azonnal a kutatói érdeklődés középpontjába került – hiszen az Egyesült Államok számos egyetemén külön központok vagy tanszékek foglalkoznak a vallások és vallási jelenségek elmélyültebb vizsgálatával. Ennek köszönhetően fegyellemmel kísérik és elemzik a változásokat, hogy minél

¹ Az utóbbi évekre vonatkozóan lásd pl. S. Brouwer – P. Gifford – S. D. Rose, *Exporting the American Gospel. Global Christian Fundamentalism*, New York, 1996; E. Hornung, *Bibelpolitik. Das Verhältnis des protestantischen Fundamentalismus zur nationalen Innenpolitik der USA von 1980 bis 1996. Ein Fallbeispiel*, Frankfurt a. M. – Berlin, etc., 2002; R. Prätorius, *In God we Trust. Religion und politik in den U. S. A.*, München, 2003; S. Fath, *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison-Blanche*, Paris, 2004; A. Frachon – D. Vernet, *L'Amérique messianique. Les guerres des néo-conservateurs*, Paris, 2004; R. Gorbi, *Un grand peuple élu. Messianisme et antieuropéanisme aux États-Unis des origines à nos jours*, Lyon, 2006; M. Ben Barka, *La droite chrétienne américaine. Les évangéliques à la Maison Blanche*, Toulouse, 2006; S. George, *La pensée enchaînée. Comment les droites laïque et religieuses se sont emparées de l'Amérique*, Paris, 2007; D. Lacorne, *De la religion en Amérique. Essai d'histoire politique*, Paris, 2007; B. Lincoln, *Religion, Empire and Torture. The Case of Achaemenian Persia, with a Postscript on Abu Ghraib*, Chicago, 2007; G. McKenna, *The Puritan origins of American patriotism*, New Haven – London, 2007; J. G. Crossley, *Jesus in an Age of Terror. Scholarly Projects for a New American Century*, London, 2008; C. Froidevaux-Metterie, *Politique et religion aux États-Unis*, Paris, 2009.

valósabb ismeretekkel rendelkezzenek a politikát és a társadalmat illetően. Ezek a változások, a második világháborút követően, elsősorban azt jelentették, hogy szociális téren (oktatás, egészségügy, szegélygondozás) a vallási közösségek szerepe és tevékenysége nagyon megerősödött, s ennek függvényében igyekeztek nyomást gyakorolni a politikai hatalomra annak érdekében, hogy az a működésében legyen tekintettel a vallásérkölcsei elvekre. A szerző olvasmányos műve lényegében ennek az átalakulási folyamatnak az összefogott bemutatását és a megértését célozza meg. Ezért is választja az időrendi megközelítést, mivel az lehetőséget kínál számára, hogy megragadja mind az állandóságokat, mind pedig a változásokat. F. Lambert alap gondolata, hogy a jobboldali – és döntően protestáns – vallási mozgalom elsődleges célkitűzése a keresztény amerikai nemzet megvalósítása/helyreállítása, amellyel szemben komoly kifogások és kritikák fogalmazódnak meg a vallásnak az amerikai politikában játszott szerepére vonatkozólag. Ennek elsődleges oka, hogy minden vallási közösség féltékenyen őrökdi azon, hogy egyetlen közösség se sajátíthassa ki a nemzet vallási hagyományainak kizárólagos képviselőjét. Ezt legjobban az tükrözi, hogy miközben a politikusi közbeszédben teljesen elfogadott a valójában meghatározhatatlan Istenre való hivatkozás – akibe mindenki bele-gondolhatja a saját hitbeli meggyőződését –, addig pl. Krisztus kifejezett említése rögtön szektás elhajlásnak minősülne.

A könyv első fejezete a függetlenségét elnyerő Egyesült Államok valláspolitikai választását taglalja. Ez egyértelműen az Egyház és az Állam autonómiáját jelentette, jóllehet abban az időben sokan, ha nem is egy protestáns, de legalább egy keresztény Amerikát vizionáltak. Az eredmény azonban mindenképpen a szekuláris és liberális nézőpont győzelmét tükrözi (vallásszabadság, vallási pluralizmus és tolerancia) – szemben a szakrális koncepcióval –, ami természetesen nem nélkülözte a feszültségeket sem. Az 1800-as évi elnökválasztási kampányban pl. már az is felmerült, hogy Thomas Jefferson éppen a vallásos meggyőződése miatt lenne alkalmatlan a funkcióra.

A második fejezet a megfoghatatlan – sokkal inkább illuzórikus mint valóságos – protestáns egység problémáját elemzi. Ennek magyarázata abban rejlik, hogy egy dolog a hit megvallása, és más dolog annak tettekre váltása. Mindez nagyon jól megmutatkozott a vasárnapi postaszolgálat, illetve a rabszolgaság kérdésében. Ez utóbbi kapcsán ugyanabból a Bibliából egymással lényegében homlokegyenest ellenkező teológiákat és érvrendszereket olvastak ki.

A harmadik fejezet már az iparosodás és a korporatista Amerika megszületésének idejébe vezeti el az olvasót. Ekkor került szembe egymással a „Vagyon evangéliuma” (*Gospel of Wealth*) és a „Társadalmi evangélium” (*Social Gospel*). Fő kérdéssé vált, hogy miképpen egyeztethető össze a vallási és az anyagi érdek, vagyis az Isten és a felebarát szolgálatára ösztönző bibliai parancsolat a Piac profit-maximalizáló követelményével.

Ezt követte a Hit és a Tudomány vitája (Darwin elméletének a megítélése), amely tulajdonképpen a modernitás és a vallási fundamentalizmus közötti – lényegében máig tartó – ellentétet és feszültséget hozta felszínre. Erről szól a negyedik fejezet. Ennek utolsó mondata az 1920-as évek zsidó újságíróját, Walter Lippmannt idézi: „Amikor az ember már nem tud teista lenni, akkor, amennyiben civilizált, humanistává kell válnia.” Lényegében ebben a konfliktusban gyökerezik a laikus humanizmus kibontakozása.

Az ötödik fejezet már a vallási és politikai liberalizmus korszakát tárgyalja, a New Deal-től a hidegháborúig. Ebben az időszakban Amerika társadalma gyökeresen átalakult és erőteljesen szekularizálódott.

A hatodik fejezetben kerül bemutatásra az emberi jogokért folytatott küzdelem (feketék, egyetemisták, nők, őslakók és szegények), amely egyértelműen a fehér, közép- illetve felsőosztályhoz tartozó protestáns férfiak (WASP: White Anglo-Saxon Protestant) által uralt politikai és kulturális elit ellen irányult. Az 1950-1960-as évek polgár- és emberjogi mozgalmai azonban nem csupán politikai és társadalmi, hanem vallási dimenzióval is rendelkeztek (Martin Luther King Jr. mellett más vezetők is lényegében egyházi személyek voltak). Mindez előtérbe tolt a vallásnak a társadalmi-, politikai berendezkedést megkérdőjelező képességét. Ugyanakkor ez a küzdelem – s különösen annak sikeressége – nagyon érdekes folyamatokat indított el: a fekete népesség elkezdett szekularizálódni; az amerikai társadalomban nem csökkent, hanem éppen ellenkezőleg, növekedett a szegregáció; a Dél teljesen átbillent a Republikánus Párt oldalára. A történet ironiája, hogy az amerikai „Vallásos Jobb” eltanulta és átvette sikeres ellenfeleinek, a polgárjogi mozgalmaknak, a stratégiáját.

A hetedik fejezet tehát, mintegy értelemszerűen, a „Vallásos Jobb” felemelkedését, illetve a Reagan elnökségével befolyásra szert tett Morális Többségnek a családra, a nevelésre és a szexualitásra (melegek, pornográfia, abortusz) koncentráció „forradalmi” igényeit elemzi. Az 1980-as évek elején ugyanis egyfajta „kulturális háború” bontakozott ki a fundamentalista keresztények és a humanisták között. Az alapkérdés az lett, hogy kinek van illetékessége az amerikai társadalom minden egyes mozzanatát meghatározni és jogszabályozni: Jézus Krisztusnak vagy az Államnak?

A nyolcadik fejezet egy hazai viszonylatban teljesen ismeretlen kérdést taglal; éspedig a „Vallásos Bal” (*Religious Left*) problematikáját, amely George Bush 2004-es újraválasztását követően jelent meg az amerikai társadalmi mezőben.² Célkitűzése, hogy a vallásos jobboldal erkölcsi nézeteivel szemben egy alternatív erkölcsi szemléletet jelenítsen meg. A „Vallásos Bal” meghatározása nem egyszerű feladat. Ellenben tény, hogy elsősorban a liberális (fekete) protestánsokat, (hispan)

² Lásd pl. M. Lerner, *The Left Hand of God. Taking Back Our Country from the Religious Right*, San Francisco, 2006. A szerző egy zsidó rabbi!

katolikusokat és zsidókat tömöríti. Az ő hangjuk ugyanis az 1970-es években eléggé elhalványodott. 2004-ben azonban már 40%-át tették ki a John Kerry-re szavazóknak. 2006-ban már a demokraták is számoltak velük, és a szövetségüket keresték. Joggal vélelmezhető, hogy Barack Obama nekik köszönhetően lett az Amerikai Egyesült Államok elnöke.

A szerző szerint azok, akik 1787-ben lefektették a független Egyesült Államok alkotmányos jogrendszerét pontosan tudták, hogy a vallás betüremkedése a közügyekbe csak megosztottságot eredményez. Ezért is igyekeztek azt száműzni onnan. A történelem azonban azt bizonyítja, hogy ez csak felemásan sikerült. Lényegében erről szól ez az elemző történeti áttekintés. Ellenben azokat, akik ma mind a két vallásos oldalt kritikával illetik tulajdonképpen az elődeik elképzelése által ihletett cél vezérli: ki kell hagyni a vallást a nemzetpolitikából!

Jakab Attila

Willaime, Jean-Paul:
Le retour du religieux dans la sphère publique
Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue

CONVICTIONS & SOCIÉTÉ
ÉDITIONS OLIVÉTAN, LYON, 2008, 110. OLD.

J.-P. Willaime, az Európai Vallástudományi Intézet (Institut européen en sciences des religions¹) igazgatója, egyike a legismertebb francia vallásszociológusoknak.² A három részre tagolódó műve tulajdonképpen azon a szakértői munkán alapszik, amelyet a szerző az Európa Tanács felkérésére végzett egyrészt a kultúrák közötti párbeszéd vallási dimenzióinak, másrészt pedig az európai intézmények és a vallási közösségek kapcsolatának vizsgálata terén. Ennek függvényében a francia szociológus alapvetően a következő kérdéseket fejt ki:

- 1) az ultramodernitás problematikája, amely lényegében a modernitásnak egy olyan új korszakát jelöli, amikor is a globális átalakulás részeként alapjaiban rendeződik át az állam, a társadalom és a vallások kapcsolata;
- 2) az európaiasodás folyamata;
- 3) valamint az ultramodernitással és az európaiasodással szembesülő francia laicitást érő kihívások.

Ezeket, az önmagukban is nagy horderejű kérdéseket, a szerző, saját bevallása szerint, az esszé szűkre szabott keretei okán csak részlegesen, és egyfajta „részhajlás”-sal, tárgyalja. Ez a „részhajlás” azon a racionális meggyőződésen alapszik, hogy „a vallások olyan etikai és önazonossági erőforrások, amelyek azáltal, hogy markáns meggyőződéseket képviselnek, pozitív szerepet játszhatnak a demokratikus és laikus társadalmakban” (8. o.). Ehhez azonban a vallási hagyományoknak is újra kell értelmezni a köz, különösképpen a közjó fogalmát; valamint saját viszonyulásukat ehhez a társadalmi mezőhöz. J.-P. Willaime azt az álláspontot képviseli, hogy a bezárkózott vallási identitású közösség és az identitás-mentes egyetemes köztér között elképzelhető egy köztes megoldás: a vallások állampolgári és laikus elismerése a közéletben.

¹ Lásd www.iesr.ephe.sorbonne.fr.

² Főbb művei: *Profession: pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XX^e siècle*, Genève, 1986; *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, 1992; *Sociologie des religions*, Paris, 1995 (3. kiadás: 2004); *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Paris, 2004; *Sociologie du protestantisme*, Paris, 2005.

Az ultramodernitásnak szentelt első részben a szerző azokra a mélyreható változásokra hívja fel a figyelmet, amelyek mind a politika, mind pedig a vallás területén észlelhetőek. Az individualizmusnak és a megkérdőjelezésnek a kiteljesedésével ugyanis együtt jár az állandó bizonytalanságérzet és a nemzetköziség megerősödése. Ma már gyakorlatilag mindent elért a kritikus megközelítés és a kétségbevonás: a vallási hagyományokat, a politikai és nemzeti ideológiákat, a tudomány fejlődését, a gazdasági növekedést, az oktatást, az intézményeket (állam, iskola, család, stb.), sőt magát a változást is. „Az ultramodernitás még mindig maga a modernitás, ellenben annak egy varázstalanított, kérdésessé tett, relativizált változata” (18. o.). J.-P. Willaime szerint az ultramodernitás tulajdonképpen a modernitás szekularizációját, a modern eszmények mítosztalanítását jelenti; hasonlóképpen ahhoz a folyamathoz, amelynek keretében a modernitás szekularizálta a vallást. Mindez erőteljesen érinti a munka (függetlenedik tőle az önkiteljesedés), a politika (elvek és eszmények nélküli pragmatikus menedzsmentté válik), a laikus iskola (elvesztette a tudásközvetítés monopóliumát, relativizálódott s egyben sokrétűvé és nemzetközivé vált) és a család (nemi szerepek megkérdőjeleződése) világát. Ugyanakkor maga a vallás sem képes kivonni magát ebből az átalakulásból. Európai viszonylatban ez azt jelenti, hogy folytatódik az elvallástalanodás, megjelenik egyfajta vallási öntudatra ébredés (identitás újjáépítés), illetve kialakul egy közösségi/felekezeti hovatartozástól mentes vallásosság. Az eredmény mindenképpen a társadalmi szétforgácsolódás, amely rendkívül kedvező terepet teremt a „cselekvő meggyőződéses kisebbségek” (*minorités convictionnelles actives*) számára. Ezek pedig döntően a valláshoz kapcsolódnak.

Műve második részében a szerző az európai laicitás kérdését taglalja. Kiemeli, hogy az európai civilizációs önazonosság tulajdonképpen három elemből tevődik össze: a) a vallásos örökségből és az azt kérdéseknek alávető filozófiai hagyományokból; b) a spirituális és a világi hatalom elkülönüléséből, amely hosszas viták és konfliktusok eredménye; valamint c) a lelkiismereti és gondolati szabadság megvalósított eszményéből, amely magán viseli a vallásháborúk és az antiszemitizmus emlékét. Ugyanakkor kétségtelen, hogy a globalizáció és a pluralizmus komoly kihívás elé állítja az állam és az egyház kapcsolatrendszerét. Minden egyes országnak ugyanis ezt az új helyzetet a maga nemzeti és történeti hagyományainak függvényében kell kezelni, ami európai viszonylatban mégiscsak a kereszténységet jelenti. Emellett a vallási jogszabályozás kidolgozását nehezíti a szektajelenség. Ez ugyanis esetenként olyan problémákat vet föl, amelyek az emberi jogok, illetve a demokrácia kérdéskörét is érintik. Végül pedig komoly dilemma, hogy milyen hely illeti meg a nem vallási alapú ember- és világszemléleteket (laikus humanizmus, agnoszticizmus, ateizmus). Azt lehet mondani, hogy napjainkban elindult egyfajta felismerése annak, hogy a vallások meghatározó társadalmi szerepet töltenek be, ami szükségessé teszi a politika és a vallás párbeszédét. Ennek sikerességéhez

azonban három lényeges elvnek a betartása szükséges: szabadság, diszkriminációmentesség, kölcsönös függetlenség. Ennek függvényében egyre inkább teret nyer az a meggyőződés, hogy a vallási tényeket mindenképpen érdemes lenne tanítani. A vallások megismerése ugyanis komoly segítséget jelenthetne a pluralizmusra való állampolgári nevelésben.

A harmadik részben a szerző a sajtóságos francia helyzetre reflektál, ahol a vallási ultramodernitás és az európaiasodás hatására szintén szükségletként jelentkezik a hagyományos „republikánus” laicitás újragondolása. Itt elsősorban azok a viták kerülnek reflektorfénybe, amelyeket Nicolas Sarkozy elnöknek a vallást is érintő politikai beszédei váltottak ki (2007 dec. és 2008 jan.).

Végeredményben J.-P. Willaime a korszakunkat jellemző jelentős átalakulásokra hívja fel a figyelmet, amelyek értelemszerűen a politika, a társadalom és a vallás modern kapcsolatrendszerét is valamiképpen felforgatják. Meglátása szerint a meggyökerezett szekularizáció és laicitás ma már lehetővé teszi, hogy Európában az alapjaiban egyaránt megrendült politika és vallás racionális párbeszédet folytasson, esetleg együttműködést is elképzeljen anélkül, hogy ez feltétlenül a klerikalizmus térnyerését jelentené.

Jakab Attila

Thomas Köves-Zulauf:
Die Tugend der keuschen Kydippe: Schein und Sein
(A szűz Küdippé erény: látszat és valóság)

ISTVÁN HAHN LECTURERS, VOL. I.
EÖTVÖS LORÁND UNIVERSITY DEPARTMENT OF
ANCIENT HISTORY, BUDAPEST, 2009, 56 OLD.

A nagynevű klasszika-filológus, Thomas Köves-Zulauf, legfrissebb kutatásáról számol be az István Hahn emlékére megjelenő sorozatban, az István Hahn előadói cím kitüntetétként. Egy, már régen „a feledés homályába merült”¹ mítoszhoz a felszínre, összefoglalva az eddigi értelmezéseket és új jelentéstartalmakat rendelve mellé. Kallimakhosz és Ovidius nyomán a történet a következőképpen rekonstruálható: Akontiosz, egy szép fiatalember Keosz szigetéről, megpillantja Délosz szigetén Küdippét és beleszeret. Artemisz templomáig követi a szűzet, ahol egy almát gurít a lábai elé a következő felirattal: „Artemiszre esküszöm, hogy Akontiosz felesége leszek.” Küdippé felveszi az almát és hangosan elolvassa a feliratot, ezzel elkötelezve magát, hiszen az Artemisz templomában kimondott eskü visszavonhatatlannak számított. A lányt apja többször is megpróbálja férjhez adni, de valahányszor az esküvő időpontja közeleg, Küdippé rejtélyes betegségbe esik. A negyedik kudarcba fulladt kísérlet után az apa a delphoi jósdába megy tanácsért, ahol kiderül, hogy a nem tudatosan tett esküt Artemisz számon tartja. Erre aztán Küdippét Akontioszhoz adják feleségül és az újdonsült házasság válnak a Keosz szigeti dinasztia alapítóivá.

A történet kapcsán sokan foglalkoztak már az almával, mint szerelmi szimbólummal, kevesebbet a görög nők műveltségi szintjével. A szerző jelen tanulmányában most mégis a történetben szereplő tulajdonnevek jelentésrétegeinek boncolgatásával foglalkozik részletesebben és ezt azzal indokolja, hogy a mitologikus történetek hagyományozódásában gyakran csak a tulajdonnevek maradnak változatlanok, fontos jelentéstömörítő szerepet töltve be. Megtudhatjuk, hogy Akontiosz nevének egyik lehetséges magyarázata a „nem ünnepelt” férfi, aki nem rendelkezvén kiváló retorikai képességekkel, nem élvezhette a nők feltétlen rajongását, ezért is volt ráutalva Erosz tanítására és az írásbeli kommunikációra Küdippével. A név másik lehetséges magyarázatát, Akontiosz mint „csiszológó”, Köves-Zulauf fonetikai következtelenség miatt elveti. Akontiosz nevének „akarata ellenére” jelentése a fiú szüzességéből eredeztethető, de a szerző felhívja a figyelmet arra, hogy a nemi

¹ Köves-Zulauf, T., *Die Tugend der keuschen Kydippe: Schein und Sein*, Budapest, 2009, 11.

érintetlenség fogalma az ókori görög felfogásban egyáltalán nem zárta ki a testi szerelem utáni erős vágyakozást. A név legvalószínűbb jelentése „a lándzsás férfi” vagy „a férfi lándzsával”, ahol a lándzsa egyszerre az isteni hatalom jelképe és fallikus szimbólum is. Küdippé nevének jelentése egyértelmű és illik Akontiosz nevéhez, hiszen a „híres”, „dicsőséges” és a „kanca” szavak összeolvadásából keletkezett. A nevek jelentését az is alátámasztja, hogy a sok nehézség leküzdésével létrejött szerelmi egyesülés a mítosz szerint rendkívül intenzív és boldog volt.

A névetimológiára alapozva a tanulmány második fejezete a szűz Küdippé és istennője, Artemisz kapcsolatának paradoxonát oldja fel. Ellentmondásosnak tűnhet, hogy Artemisz, a szüzek pártfogója ebben a történetben mint házasságszerző szerepel. Megtudhatjuk, hogy Artemisz attribútumainak csak egyike volt korábban a szüzesség, hiszen olyan szerepeket is rendeltek hozzá, mint a szülő nők oltalmazója, fiatal élőlények táplálója és védelmezője, állatok és emberek úrnője, de ezek a jelentések később kikoptak a hozzá kapcsolódó mítoszokból. A szüzesség és az anyaság éles elhatárolása olyan gondolkodásmódra utal, mely figyelmen kívül hagyta a szerelmi egyesülés és a fogamzás közötti természetes összefüggést. Ez a motívum többször visszaköszön különböző természeti népek eredetmítoszaiban. (Ide kíváncozna Jézus fogantatástörténetének párhuzama is, amitől azonban a szerző ismeretlen okokból eltekint.) Artemiszt éppen az különbözteti meg Aphroditétól, hogy az ő célja nem a szerelem oltalmazása önmagában, hanem azon túl termékenysége és a családalapítása is. A szüzességben is tulajdonképpen a termékenységet védelmezi, ezért nem mond ellent saját természetének. A szerző Artemisz lényének kettősségében feloldja Küdippé szűzi karakterének paradoxonát is. Megfigyeli, hogy Küdippé szüzessége is eltér a megszokottól, hiszen nem szülei választanak férjet, hanem személyes vágya is szerepet játszik és a házasságban sem marad önmegtartóztató, mint azt a szokásos szűzi magatartásforma megkívánná.

A feltételezést, miszerint a szüzesség védelme ebben a történetben tulajdonképpen egy nagy dinasztia alapításának szolgálatában áll, a szerző további kifejezések elemzésével támasztja alá, melyeket a két főszereplő jellemzésére használtak a történet megörökítői. Kallimakhosz kettejük egyesülését „aranylakodalomnak” nevezi, amit királyi származásuk indokolhatott, hiszen Akontiosz a krétai Minósz király leszármazottja, Küdippé pedig Athén utolsó királyáé, Kodroszé. Máshol Kallimakhosz „a szigetvilág szép csillagaiként” említi a két királyi sarjat. Mivel elválaszthatatlanul összetartoznak, még akkor is hasonló tüneteket produkálnak, amikor egymás hiányába betegszenek bele, azaz nemcsak Küdippét gyötri titokzatos kór a szülei által eltervezett esküvők előtt, hanem Akontioszt is. A precíz, analitikus módszerrel dolgozó szerző úgy tűnik, figyelmen kívül hagyta, hogy Küdippé vágyakozását Akontiosz iránt pusztán a névmagyarázat támasztja alá, nem pedig maga a történet. A tanulmány elején rekonstruált történetben nem esik

szó ugyanis arról, hogy a lányban tudatosult volna, miért lett ismételten beteg a tervezett esküvő előtt.

A harmadik fejezetben a Küdippé, Ariadné és Lavinia alakjainak hasonlóságairól és különbségeiről olvashatunk. Kallimakhosznál egyértelmű a rájátszás Ariadné szépségére, hiszen Küdippét a hajnalpír szépségéhez hasonlítja, ezzel Ariadnét veszi mintának, akinek egyik névváltozata (Aridele) „különlegesen ragyogót” jelent. Az Ariadnét álmában elrabló és vele viharos szerelembe eső Dionüszosz fallikus alakja is megfeleltethető Akontiosz aktív magatartásának. Ami azonban hiányzik Ariadné karakteréből és megvan a Küdippében az az ősanyai, dinasztiaalapító jelleg. Küdippé története párhuzamba állítható továbbá az itáliai királylány, a „piruló Lavinia” városalapítási mítoszával is, amit az Aenaisnak köszönhetően ismerünk.

Thomas Köves-Zulauf munkája jól mutatja, hogy ha valaki egyik mítoszról leporolja a rárakodott port és restaurálja azt, akkor ez segíthet más történetek jelentésrétegeinek feltárásában is. A szerző érthető és élvezhető stílusban kalauzolja az olvasót a görög mitológia kevésbé ismert tartományaiban, ahol a feledés homályába vesztett történetekről lehet tudomást szerezni és összekapcsolni azokat ismert történetekkel. A használt módszer tekintetében kérdéses azonban, hogy mennyire adekvát eszköze a névetimológia egy történet rekonstruálásának azokban az esetekben, amikor a tulajdonnevek jelentését magából a rekonstruált történetből vezeti le a kutató. Ilyen problematikus névmagyarozatnak tekinthető Küdippé különös szüzességének értelmezése. Természetesen megindokolható ennek a módszernek a használata, mivel a görög mitológia esetében a forráskutatás hagyományos eszköze nehezen lenne alkalmazható, így nem marad más hátra, mint motívumok és logikai sémák útmutatására hagyatkozni.

Vorzsák Orsolya

Grünhut Zoltán – S. Szabó Péter (szerk.):

Vallás – Politika – Identitás

PUBLIKON KIADÓ – IDRESEARCH KFT., PÉCS,

2010., 187. OLD.

Egy évvel a Pécsen rendezett *Vallás – Politika – Identitás* konferencia után máris kézbe vehetjük az elhangzott előadások kötetbe szerkesztett változatát. A könyv tizenöt tanulmánya fontos és aktuális kérdéseket tárgyal különféle szempontú megközelítésből; több írás átfogó, mélyebb összefüggéseket keres, más tanulmányok szűkebb, kisebb – de nem jelentéktelen – témákat járnak körül.

„Konferenciánk célja a vallás, a politika és az identitás fogalmainak összekapcsolása, határterületeinek mélyebb feltárása, egymásra hatásuk elemzése.” – írja *Csepregi András* Vallási identitás és demokratikus politika c. bevezetőnek tekinthető tanulmányában. (7. o.) A *történet, tematika, párbeszéd* alcímet viselő írás első részében Boenhoffertól Carl Schmittig olvashatjuk a vallási-politikai összefonódást tárgyaló művek rövid szemlét, kitérve a Magyarországon is elérhető szakirodalomra. A *tematika* rész a demokráciát erősítő vallási identitás elemeit taglalja John de Gruchy dél-afrikai református püspök könyve alapján, a *párbeszéd* rész pedig a vallásos és szekuláris világszemlélet határán folyó dialógus szükségességét szorgalmazza.

S. Szabó Péter írása a világvallásokban megjelenő toleranciafogalmat járja körül. Huntington óta szinte trend civilizációk, vallások szembeállításáról, feloldhatatlan konfliktusáról beszélni, a valóság azonban ennél árnyaltabb. Kettőség jellemzi jelen világunk helyzetét, egyfelől a politikai-vallási közbeszédben megjelenik a tolerancia, az elfogadás iránti igény, s különféle programok, intézmények alakulnak szinte az összes világvallás közreműködésével ennek propagálására, másfelől pedig ugyanilyen, – sőt, látványosabb, mert megrázóbb – az intolerancia teret hódítása, a más hitűek ellen előforduló – gyakran átpolitizált – támadások és vallási indíttatású háborúk, ugyanazokra a szent szövegekre hivatkozva. Hogyan lehetséges ez? A megértéshez szükséges egy pillantást vetni a vallási tipológiára, első megközelítésben az örök törvény vallásai (hinduizmus, buddhizmus, kínai univerzizmus) abszolút mértékben elfogadónak tűnnek, az ábrahámiai vallások (zsidóság, kereszténység, iszlám) pedig intoleránsak, elutasítók. Valóban így van-e? A rövid, bevalottan csak vázlatos tanulmány az egyes vallások mentén vizsgálja a kérdést.

Tuka Ágnes az európai identitás és a vallási gyökerek összefonódását elemzi. Rövid történeti bevezető után, ahol a kereszténység kultúrateremtő tevékenységéről ír, az európai alkotmányszerződés vitáját mutatja be. Ezen túlmenően pedig a *Politique européenne* folyóirat tematikus számát idézi, amely Isten messze van Brüsszeltől? címmel jelent meg. A jövőt illetően választ kell találnunk a felmerülő kérdésekre: kereszténység és szekularizáció, a laikus állam szerepe és határai, a feltörekvő és növekvő befolyást szerző kisegyházak, az európai iszlám tömegek mind-mind az európai identitást befolyásoló problémahalmazokat jelentenek.

Ragadics Tamás írása a vallási szervezetek szociális dimenzióját tárgyalja. Fontos szempont, nemcsak a társadalompolitikai vetülete okán, hanem egyrészt az állami forráshiány miatt szükség van egyéb segítőkre, másrészt a vallási szervezetek elfogadottságát és ismertséget növeli. A szerző az üzleti tervezésben ismert SWOT-analízist hívja segítségül, így az erősségek, gyengeségek, lehetőségek, veszélyek mátrixában mutatja be a segítő szervezetek tevékenységének színterét.

A felszabadítási teológia helyzetét elemzi *Somodi József* rövid írásában. Kitér a dél-amerikai helyzet ismertetésére, az előzményekre, (latin-amerikai püspökök CELAM-konferenciája, 1968) majd a Leonardo Boff és Gustavo Gutiérrez munkásságára. Szó esik Vatikán válaszlépéseiről, illetve arról a tényről, hogy minden bírálat, támadás és retorzió ellenére létező (és továbbgondolható) teológiai irányzatról beszélhetünk.

Farkas Lajos Karancs, Kő, Sepse c. írása a horvátországi református magyarság életéről fest elszomorító képet. A délszláv háború, az asszimiláció, a horvátországi magyar református egyházon belül bekövetkezett szakadás, mind-mind csökkenti a kétszeresen kisebbségi református vallás identitásmegetartó erejét.

Grünhut Zoltán Liberális anticionizmus – erkölcsös antiszemitizmus? c. írásában az antiszemitizmus, az antijudaizmus és az anticionizmus egymásbafonódását, egymástól való elválaszthatatlanságát mutatja be. Következtetése, amit egy Martin Luther King idézettel támaszt alá, hogy az anticionizmus csupán az antiszemitizmus politikailag korrektnek beállított megközelítése, amikor is a zsidóellenesség – látszólag csupán – Izrael állam politikája ellen irányul.

Tarrósy István az afrikai közösségi hitvilág erejét egy konkrét példán, a tanzániai albinógyilkosságokon keresztül vizsgálja. A tragikus események hátterében afrikai törzsi hiedelemvilág áll, amely az albínóknak sajátos szerepet tulajdonít, miszerint az albínó csontból készült talizmán szerencsét hoz, vagy az albínó testrészeknek gyógyító hatásuk van. A kormány rendkívül szigorúan, halálbüntetés kiszabásával próbál fellépni; Tarrósy szerint a felvilágosításnak, oktatásnak lenne nagyobb szerepe a gyilkosságok megakadályozásában.

Glied Viktor Ökológizmus – a 21. század hite? c. tanulmánya a vallási diskurzusban megjelenő ökológiai szemléletmódról hoz konkrét példákat. Megemlíti a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia Felelősségünk a teremtett világért c. 2008-as

körlevelét, Gianfranco Girotti püspök nevéhez köthető szociális bűnök regiszterét, az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa által megfogalmazott környezetvédelmi irányelveket. Jelzésértékű cselekedet továbbá, hogy Vatikánváros a VI. Pálról elnevezett konferenciatermét napelemez fűtőrendszerrel látta el, visszaszorítva a városállam széndioxid kibocsátását.

A kontinensnyi ország, Kína vallásosságát ismerteti *Krasznár Attila* tanulmánya. A konfucianizmus, a taoizmus és a buddhizmus egyvelege alkotja a sajátos kínai szinkretista képet.

Hosszú Hortenzia a független India létrejöttének történetét tárgyalja M.K. Gandhi és követői politikai nyomásgyakorló módszerein keresztül, amely az együtt-nem-működés és az erőszak nélküli ellenállás elveit alkalmazva, hindu vallási-filozófiai terminológiát felhasználva ért célt.

Lengyelország két tanulmánnyal szerepel a kötetben. A regionális identitást, Lengyelország történetét, a katolikus egyházzal összefonódott állami berendezkedést, a lengyelség és az európaiság viszonyát tárgyalja *Schmidt Andrea* A vallás szerepe Lengyelország térfejlődésében című írása.

A lengyelországi abortusz-szabályozás teljesen átpolitizált helyzetéről ír *Baranyai Nóra*. Kitér a szigorú szabályozás (lényegében teljes tiltás, leszámítva az anya életének veszélyeztetését, a maradandó fejlődési rendellenességet, a nemi erőszakot) történelmi hátterére, majd különféle közvéleménykutatások adatait elemezve megállapítja, hogy a lengyel társadalom véleménye és a törvényi szabályozás ellentétben van egymással, változtatásra, a katolikus egyház befolyása miatt nincs mód, az eddig óvatos próbálkozások mind elbuktak. Így az abortuszkérdésben a vallás (katolikus egyház) és a politika (jobboldali pártok) összekapcsolódásának lehetünk tanúi.

Lukács Miklós az ötvenes évek magyar állami egyházpolitikáját Virág János egyházügyi megbízott tevékenységén keresztül mutatja be. Rövid egyházpolitikai ismertető után felvázolja az állami ellenőrzés kiépítésének folyamatát majd egy – sajnos nehezen olvasható – ábrán ismerteti az Állami Egyházügyi Hivatal működési struktúráját és szervezeti felépítését. Virág János jelentései jól tükrözik a módszereket az egyház tevékenységének ellehetetlenítésére.

A kötet utolsó tanulmánya – *Rátz Tibor* tollából – a Mindszenty-per napjait eleveníti fel.

Megállapíthatjuk, hogy a fentebb bemutatott tanulmányok alapján milyen sokrétű témák illeszthetők be a vallási-politikai diskurzusba, s ezáltal könnyebben megérthetjük a vallások identitásalkotó szerepét, az állammal való esetleges konfliktusait, továbbá elgondolkozhatunk a dialógus szükségességéről. Jó lenne, ha a kötet a konferencia előadóin és résztvevőin kívül másokhoz is eljutna.

Béres Tamás (szerk.):

Történet – metafora – párbeszéd. Előadások, írások és beszélgetések a tudomány, hit és vallás kapcsolatáról

KÁLVIN KIADÓ, BUDAPEST, 2009, 300 OLD.

A magyar tudománytörténet bővelkedik olyan kiemelkedő személyiségekben, akiknek a munkássága egyszerre nemzetközi jelentőségűvé lett. Olyan külhonban elismert személyek ők, akik hazánk előrejutását a tudás, a tudomány, a szellem eszközeivel szolgálták, sokszor a fizikai-földrajzi távolból. Munkálkodásuk, eszmeiségük látszólag messzi földön bontakozott ki, mégis – akár példaként, akár ösztönzőként, akár távolból segítő mentorként – mindvégig kitartottak gyökereik mellett. Közöttük találjuk nagyjeszeni Jeszenszky Jánost (1566–1621). Kora kivételes gyermeke volt: protestáns köznemesi családból származott, és már tizenhét évesen Wittenbergben tanult orvostudományt. Következett Lipcse és Pádua. Ez utóbbi helyen a kor legmagasabb színvonalú anatómiai képzésében részesülhetett, ám a doktorátust protestáns volta okán már nem vehette át. Pályafutása lenyűgöző: előbb drezdai udvari orvos, majd a wittenbergi egyetem anatómia professzora, végül rektora lett. Ezt követően előbb vendégként tanított Prágában, majd állandó jelleggel odaköltözött, hogy független orvos legyen. 1609-től II. Mátyás király bécsi udvari orvosa. Nemsokára újból Prágába költözött hiszen őt választották meg az egyetem rektorának. Itteni évei alatt foglalkoztatta a társadalmi kérdések megannyi válfaja, a bölcsélet és a teológia is. Politikai viharok után drámai fordulat vetett véget életének: 1621. június 21-én felségárulás vádjára alapján huszonhat társával együtt kivégezték.

Kodácsy Simon Eszter így összegzi munkásságát: *„Értelmével a korabeli modern tudomány haladását szolgálta, amely nem volt sem független hitétől, sem ellentétben nem állt vallásos meggyőződéseivel. Tudás és hit, tudomány és vallás egészséges egységet alkotott életében, folyamatosan erősítve és motiválva egymást”* (12).

Az ő emlékét őrzi a Jesenius Központ, amely konferenciákkal, kerekasztal-beszélgetésekkel szeretné nem pusztán a nevét, de a szellemét is elevenen őrízni. Béres Tamás így foglalja össze a Központ egyik fő célkitűzését: *„A párbeszéd szó alkalmazását és a vele megjelölt tevékenységet különösen is fontosnak tartjuk, és ezzel a Jesenius Központnak azt a szemléletét hangsúlyozzuk, hogy a világ megismerésében mindkettőnek [ti. a tudományos gondolkodásnak és a vallásos hitnek] kitüntetett, de egymással össze nem keverhető feladatai vannak”* (7).

Kötetünk a második kiadványa a Központnak, amelyben a közös munkálkodás megannyi „lennyomatát”: korábban és máshol megjelent tanulmányokat (első és második rész, történet és metafora), valamint a Központ rendezvényein elhangzott előadásokat (harmadik rész, párbeszéd) találhatunk. Itt nem egy konferencia, egy tudományos tanácskozás gyűjteményes kötetéről van szó, hanem valóban egy kitartó, sokszínű munkásság legjavának bemutatásáról, amely még a fent említett Központ keretein is túlmutat. A legrégebbi írás, Bolyki János *Carl Friedrich von Weizsäcker tanítása a természetről és az emberről* című 1970-ben jelent meg a *Theologiai Szemlében*; a közölt írások mind tematikailag, mind stílusukban rendkívül gazdagnak bizonyulnak.

A *Történet* címszó alatt Bolyki János írásait találjuk, amelyek az új- és legújabb kori tudománytörténetbe engednek betekintést. Egy összefoglaló írás (*A természettudományok és a teológia a reneszánsztól és a reformációtól az újkorig*, 15–33) után a korszak kiemelkedő személyeivel ismerkedhetünk meg önálló tanulmányok révén (Newton, Darwin, Barth, Teilhard de Chardin, Weizsäcker).

A *Metafora* címet viselő részben három írást olvashatunk. Havass Miklós (*Metafora és tudomány*, 115–140) és Zemplén Gábor (*A felfedezés metaforájától az igazolás metaforájáig: a tudománytanulmányok retorikai fordulata*, 141–154) tudományelméleti kérdéseket vizsgál, érdekes és megalapozott módon. A harmadik írás mind stílusában, mind tartalmában elüt, ám ezzel nem megbontja, hanem egy másfajta, sajátos és személyes szempontból elmélyíti a vizsgált kérdéskört. Magyar Imre egy sajátos hangulatú írásban – Major Gábor történész részvétele és „bukása” egy Holokauszt-tagadó előadáson – súlyos kérdéseket vet fel (155–162). A külföldi előadó megingathatatlan „bizonyítékokat”, „objektív tárgyi valóságokat” tár a hallgatóság elé (persze csak szóban, ellenőrizhetetlenül), kiegészítve ezeket ütőképes retorikai fordulatokkal (hogyan tudna Goethe, Schiller és Luther népe ilyen gazságot elkövetni?), amelyek egyértelművé teszik a hallgatóságban, hogy a Holokauszt kitaláció, politikai produktum, nemzetközi összeesküvés gyümölcse. Ezen a ponton előáll az abszurd helyzet: csak a külföldi vendég szavai képviselik ezeket az (összeesküvés-elmélet ízű) „objektumokat”, amelyek mindent megkérdőjeleznek. Ezekkel a szavakkal szemben erőtlen maga a történész is, aki pár órával az előadás előtt a Holokauszt egy gyászos bizonyítékát, egy véres menlevelet tartott még a kezében. Bukás? A tudomány retorikába fordulása? Az erkölcsi tudat elvesztése a tudományban? „Vajon tudja-e ez az ember, hogy mit csinál? Tisztában van-e saját felelősségével? Vajon tudja-e, hogy hamis múlton soha, sehol nem lehet igaz jelent és jövőt építeni?”

Ezek a kérdések már átvezetnek a harmadik részbe: *Párbeszéd*. A neves szerzők számos nagyon is aktuális kérdést vetnek fel: agy kutatás és istenhit, emberkép, hit és egészség, kreáció-evolúció vita; emellett jelentős nemzetközi gondolkodókat is bemutatnak: Swinburne, Rowe, Lonergan és Torrance. Külön említést érdemel a

Viczian István által összeállított bibliográfia, amely a teremtéshit és a természet-tudomány terén releváns magyar publikációkat gyűjti csokorba 2007-ig (296–300). Tudományelméleti érdekességgel is találkozunk: a valószínűségekre vonatkozó Bayes-tétel kétszeresen fordul elő, mutatva a párbeszéd lehetőségét és szükségszerűségét. Kodácsy Tamás (174–179) azt mutatja be, hogy Swinburne a tétel segítségével miképpen valószínűsíti ($\approx 0,97$) a megtestesülést és a feltámadást – míg Szalai Miklós (180–187) arról számol be, hogy az atesita Rowe ugyanezen tétel segítségével miként mutatja ki a teizmus alacsony valószínűségét (0,3333).

Önnön farkába harap a tudomány kígyója? A hit és tudomány terén folyó viták *circulus vitiosus*-t eredményeznének? Első megközelítésben tűnhet így. Összességében azonban azt kell mondanunk, hogy épp az ellenkezője valósul meg, miként erről a kötet is tanúságot tesz: a tudomány haladása, fejlődése (és akár kudarcai) nyomán új utak, kapuk nyílnak, amelyeken keresztül a párbeszéd megannyi új lehetősége válik elérhetővé. Jeszenszky János egy nehéz korban, felekezeti harcok, életét követelő politikai villongások korában vallotta rendíthetetlenül: „*Tudás és hit, tudomány és vallás egészséges egységet alkot, folyamatosan erősítve és motiválva egymást*”. Hogy mindez nem csak múltbeli emlék, nem csak egy szép, de letűnt kor nosztalgijája, de ma is aktuális feladat és kihívás, arról a kötet tesz ékesen szóló tanúságot.

Török Csaba

HELYESBÍTÉS – Előző számunkban Török Csaba neve tévesen szerepelt. Az érintett és az olvasók elnézését kérjük. A Vallástudományi Szemle szerkesztősége.

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

1. A *Vallástudományi Szemle* című folyóirat 2005 tavaszán indult, első két száma 2005-ben jelent meg. A szerkesztőségben és a szerkesztő bizottságban az ország jelentősebb vallástudományi műhelyének több neves munkatársa található. A folyóirat évente négyszer jelenik meg. Az alapító jogokat a budapesti Zsigmond Király Főiskola gyakorolja.

2. Annak ellenére, hogy a folyóirat egy intézmény égisze alatt jelenik meg, kezdettől szélesebb alpra helyezkedve értelmezi önmagát. Sokak véleménye szerint világos ugyanis, hogy egy felekezetszemleges vallástudományi folyóirat fontos hiánypótló a magyar folyóiratok palettáján. Eddig a vallástudomány különböző területei jobbára a különböző vallások, felekezetek által indított orgánumban jelentek meg, a szemleges, „világi” fórum, szerteágazó okok miatt több évtizede hiányzik, holott egyre növekvő igény van rá.

3. A folyóirat publikációs lehetőséget, véleménycsere és vitafórumot kíván teremteni a vallástudományt, annak bármely területét és azt bármilyen világnézeti alapról művelők számára. Senkit nem rekeszt ki, nincs semmiféle előzetes fenntartása senkivel szemben, mindenkit szívesen lát szerzői között, akinek értékes gondolatai, figyelemreméltó tudományos eredményei, vagy egyéb értékes mondandója van a vallástudományhoz kapcsolódóan.

4. Fontosnak tartja, hogy közölje, és ha kell, ütköztesse a különböző tudományos álláspontokat. Az írások szerzőjük álláspontját, felfogását képviselik, és nem a szerkesztőségét. A folyóirat nyitott akar lenni minden vélemény és minden kritika számára, amíg az megmarad a tudomány keretein belül (tehát nem vallások vagy személyek ellen irányul), viszont elzárkózik attól, hogy bármilyen vallást vagy felekezetet hasábjain akár propagáljanak, akár támadjanak.

5. Ösztönzője, gerjesztője akar lenni e tudományterületen a különféle műhelymunkának, előmozdítója akar lenni a tudományszervezés terén a vallástudomány akadémiai szintű felfejlesztésének, hozzá akar járulni a vallástudomány tartalmi és szervezeti épüléséhez.

6. Rendszeresen hírt kíván adni a tudományág eredményeiről. Bemutatja a megformált és akkreditált szakképzési tanterveket, forráskutatásokat közöl, hírt ad

tudományos fokozat szerzésekről, védésekről, habilitációkról, az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága munkájának közérdeklődésre számot tartó elemeiről.

7. Recenzió rovata folyamatosan figyelemmel kíséri és bemutatja a tudományág friss könyvanyagát, tankönyveket, filmeket és egyéb médiumokat, ismerethordozókat.

A fent említett törekvésekhez még azt szükséges hozzáfűzni, hogy az eddig kikerült irányok nem zártak, a profil rugalmas, alakítható, fókusza bármerre és bármikor tágítható, nem akar lemaradni semmiféle olyan mozzanatról, mely a vallások, a hozzájuk kapcsolódó szervezetek és fórumok, egyáltalán a vallásos emberek, vagy a nem vallásos emberek, az emberiség élete, életminősége szempontjából jelentős, illetékesnek érzi magát az ember és a transzcendencia viszonyának, küzdelmének minden fontos mozzanatában.

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

Az idézés módja lábjegyzetben (példák):

Hahn I., *Róma istenei*, Bp. 1974.

Vanyó L., *Az ókeresztény egyház és irodalma 2: A 4-8. század*, Bp. 1999, 649.

Rubenson, S., *The letters of St. Antony. Monasticism and the making of a saint*, (Studies in Antiquity and Christianity) Minneapolis 1995.

Rubenson, S., „Origen in the Egyptian monastic tradition of the fourth century.”

In: Bienert, W. A. – Kühneweg, U. (Hrsg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovanensium 137) Leuven 1995, 319-337.

Kákósy L., „Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten.” In: *ANRW* 18/5 (1995), 2894-3049.

Wessetzky V., „Mercurios legendájának kopt kéziratföredéke.” In: *Antik Tanulmányok* 4 (1957), 89-96.

Tehát szerzők nevénél elől a vezetéknév, utána a keresztnév (kiírva vagy rövidítve).

A szerzők nevét nem írjuk csupa nagybetűvel, és kiskapitális se legyen!

A kiadót nem kell feltétlenül megadni, de ha igen, a következő sorrendben kérjük: Bp. 2005, Kairosz.

Ha a mű már előfordult, lehet rövidítve, évszámmal: pl. Hahn 1974, 153.

Angol címben nem használunk minden főnévnél nagybetűt.

Lábjegyzetek egy cikken belül folyamatosan.

Aki rövidítéseket használ, adjon rövidítés-jegyzéket. A folyóiratban nagyon különböző területekről jelenhetnek meg írások, nem biztos, hogy mindenki ismeri az ott bevettnek számító rövidítéseket. A klasszikus műveket is mindenki rövidítheti

az adott szakterület szokásainak megfelelően (pl. Platón, *Rep.*), de ezeket is adja meg a rövidítés-jegyzékben.

A főszövegben művek címe dőlten, idézetek idézőjelben, nem dőlten.

Görög szavak átírásánál az akadémiai átírást használjuk.

A szerzők nyugodtan használjanak bármilyen idegen karaktereket, de küldjék el a fontkészetet. Nyomatékosan kérjük, hogy semmilyen stílust se alkalmazzanak, ne legyenek behúzások, a bekezdések elé vagy után beiktatott üres helyek. A szövegbe ne tegyenek felesleges üres sorokat!

A szerzőktől egész rövid bemutatkozást kérünk: szakma (pl. klasszikus filológus, régész, teológus, stb.), munkahely, kutatási terület, elérhetőség (e-mail elég).

Kérjük régi és új szerzőinket, hogy írásaikat a fentiek figyelembe vételével adják le. Ellenkező esetben visszaadjuk azokat javításra.

Köszönjük!

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Püski Kiadó Kft. Könyvesház

1013 Bp. Krisztina krt. 26.

OSIRIS Könyvesház Kft.

1053 Bp. Veres Pálné u. 4–6.

Írók Boltja

1061 Bp. Andrásy út 45.

Ráday Könyvesház Kft.

1092 Bp. Ráday u. 27.

Szent István Társulat Könyvesboltja

1053 Bp. Kossuth Lajos u. 1.

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Könyv- és Jegyzetbolt

1088 Bp. Múzeum krt. 6–8.

Zsigmond Király Főiskola Jegyzetbolt

1039 Bp. Kelta u. 2.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Debrecen

Sziget Könyvesbolt

4010 Debrecen, Egyetem tér 1.

Pécs

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Student Sevice Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.

