
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

IX. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

2013

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Kilencedik évfolyam, 2013/2. 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)
Csima 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 őrzünk 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

S. SZABÓ PÉTER: A Vallástudományi Szemle 2013/2. száma elé	5
--	---

TANULMÁNYOK

DÉNES GABRIELLA: Identitásképző narratívák a Hasmoneus-dinasztia hatalomra kerüléséről szóló irodalomban	9
VOTIN DÓRA: Küszöb: a határátlépés vallásfenomenológiai megközelítései (A vallási rítus és a szakrális művészet határátlépési kísérlete)	20
BARTIS RÉKA RÁHEL: Az indonéz sámánizmus Az ősi hitvilág továbbélése és szerepe a mai Indonéziában	47
TAKÁCS GÁBOR: Fiction – based religion, avagy a populáris kultúra és vallás egy különleges kapcsolata	68

FORRÁS

RUZSA FERENC: Szadánanda és védanta – kézikönyve	81
--	----

DISPUTA

SZABÓ FERENC SJ: Istenhit és istentagadás	113
HROTKÓ LARISSZA: Gondolatok az istenkép felszabadítás-teológiai értelmezéséhez	124

VALLÁSI KÖZÖSSÉGEINK

BORIÁN TIBOR – JELENITS ISTVÁN – KOLTAI ANDRÁS – URBÁN JÓZSEF: Piaristák, az iskolák szerzetesei	137
---	-----

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

VOIGT VILMOS: A vallási jeltárgy orosz fémikonokkal bemutatva IV. Magyar Vallásszemiotikai Konferencia (2013. május 31. – Zsigmond Király Főiskola)	153
---	-----

VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK

RITOÓK ZSIGMOND: Adamik Tamás méltatása a Stephanus-díj átadása alkalmából	163
---	-----

HÍREK	173
-------	-----

RECENZIÓK	183
-----------	-----

DVD melléklet: KEJAWEN, A jávai vallás

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

2013/2. SZÁMA ELÉ

S. SZABÓ PÉTER

Az e számunkat jellemző sajátosságok közül elsőként egy aktualitásra hívnám fel tisztelt olvasóink figyelmét. Arra, hogy ez az év a Hit Éve – még az előző pápa, XVI. Benedek hirdette meg, a II. vatikáni zsinat megnyitásának 50. évfordulója alkalmából, 2012. október 11-től 2013. november 24-ig tart – és ez a vallásos világszemlélet alapvető pszichikus meghatározó mozzanatát, a hitet állítja a vizsgálódások középpontjába. Ennek jegyében született Szabó Ferenc SJ írása – Istenhit és istentagadás – melyet a **Disputa** rovatban közlünk. A rovat karaktere azt is jelzi, hogy további írásokat is várunk a jelzett aktualitás jegyében. Szabó Ferencet szeretettel üdvözljük szerzőink közt, olvasóink a Recenziók rovat íásaiból kaphattak információt róla és a Vatikán keleti politikájáról szóló könyvéről. A Disputa rovat másik írása – Hrotkó Larisszáé – egy korábbi polémiahoz kapcsolódik.

A **Tanulmányok** rovat írásainak szerzői ezúttal egyetemi, főiskolai hallgatók. Meghívásukhoz az Országos Diákköri Konferencia Vallás- és hittudományi szekciója Kaposváron rendezett országos döntője adott alkalmat. A döntőn – amelyen zsűrielnökként, Fröhlich Ida (PPKE) és Sarnyai Caba Máté (KRE) társaságában magam is részt vettem – 11 nagyon jó színvonalú dolgozat szerepelt. A díjazott dolgozatok szerzőinek, mint korábban, most is lehetőséget adtunk, hogy tanulmánnyá átformált dolgozatukat folyóiratunkban publikálják. Ketten éltek is velem, itt most az egyik második helyezett (Dénes Gabriella, akinek az előző OTDK döntőjén is szerepelt egy díjazott és folyóiratunkban közölt dolgozata), és az egyik különdíjat nyert (Takács Gábor, a Bécsi Egyetem vallástudományi doktori képzésének hallgatója) dolgozatot közöljük. A további tanulmányokat a ZSKF szabad bölcsész BA szakán végzett hallgatók Votin Dóra és Bartis Réka Ráhel írták, védett szakdolgozataik átdolgozásával. Bartis Réka Ráhel írásához általa rendezett rövid film is készült, a Jáva szigetén élők vallásosságáról, amelyet mi is mellékelünk számunkhoz. Megfigyelhető a dolgozatokban egyfajta felfokozott nyitottság, a más tájak, más műfajok, más módszerek irányába való útkeresésre törekvés, a vallástudomány kapcsolódási pontjainak kutatása.

Forrás rovatunkban a hinduizmus szintézisteremtő törekvései jegyében született írások egyikét mutatjuk be először magyar nyelven, szerkesztő bizottságunk tagja, Ruzsa Ferenc fordításában és az általa írt bevezetéssel.

Vallási közösségeink rovatunkban, amelyben eddig a jezsuiták és a bencések munkásságáról adtunk tájékoztatást, ezúttal a kegyes tanítórend, a piaristák életébe, történetébe nyújt bepillantást Borián Tibor, Jelenits István, Koltai András, Urbán József írása.

A **Tudományunk története és műhelyei** rovatban szereplő írás a vallásszemiotika tudományágban tájékozik. Ilyen tárgyú előadásokat további számainkban is közlünk majd, de Voigt Vilmos előadása magához, a sajátos vizsgálódási módhoz is közöl általánosabb szintű információkat, és a diszciplína természetét is jellemzi.

A **Vallástudós életpályák** rovatban ezúttal kedves ismerőst köszönhetünk, Adamik Tamás professzort, folyóiratunk szerkesztőségének alapító tagját, Disputa rovatunk vezetőjét. Az ő életművét bemutató írás – kollegája, Ritoók Zsigmond akadémikus tollából – abból az alkalomból született, hogy Adamik Tamás idén Stephanus – díjban részesült, melyet Erdő Péter bíboros – érsektől vehetett át a Szent István Társulat ünnepi Könyv Hetének megnyitóján. Szeretettel gratulálunk neki itt, a folyóiratban is, köszönjük munkáját és további sok sikert kívánunk neki!

Hírek rovatunkban két érdekes konferenciáról (a nemrég felfedezett órigenészi zsoltár-homíliákról szóló bolonyai szemináriumról és a Hahn István születésének 100. évfordulója alkalmából rendezett vallástörténeti konferenciáról) közlünk beszámolót és jelentős műveket mutatnak be a **Recenziók** rovat írásai is.

TANULMÁNYOK

IDENTITÁSKÉPZŐ NARRATÍVÁK A HASMONEUS-DINASZTIA HATALOMRA KERÜLÉSÉRŐL SZÓLÓ IRODALOMBAN

DÉNES GABRIELLA

A hellenisztikus kori zsidóságról, az azon belüli irányzatokról, politikai és vallási áramvonalakról több nemzetközi tekintély is értekezett már. Jelen munka nem vállalkozik ezek ismertetésére, sem az ellentmondások vagy a fehér foltok tisztázására. A központi tézis, amely köré a vizsgálat szerveződik: a Hasmoneus-dinasztia¹ hatalomváltása körüli narratívák, amelyek a szentírási kánonba² bekerültek (Jud, Eszt, 1–2 Makk), vagy azon kívül maradtak (Josephus Flavius munkái), esetenként csak később fedeződtek fel (egyres qumráni iratok) nem csupán egy-egy (hadi) mozzanat legitimálása érdekében különböző szerkezettel és mondanivalóval keletkeztek, hanem ugyanazon szövegi mélystruktúra, szövegváz köré szervezték mondanivalójukat és csoportidentitás leképező szövegekként működtek. A vizsgálat célja elsősorban az, hogy a Makkabeus család hatalomra jutásának történetét elbeszélő szövegek mélystruktúráinak elemzésével a közösségi emlékezet narrációk általi könnyedén befolyásolható és alakítható voltát szemléltesse, továbbá ugyanezen szövegek identitásalkotóvá válására rámutasson. A vizsgálat módszerei között elsősorban a szemiotika szövegstruktúraelemző technikáit alkalmazza.

A továbbiakban a szövegek számbavétele után a mélystruktúrák vizsgálatáról olvashatnak, végül az identitásleképező szövegek kapcsán néhány meglátás következik, végül pedig a kánonképződésről mint identitáskifejező eljárásról szóló gondolatokkal zárul e munka.

¹ Noha a Hasmoneus-dinasztia első uralkodójának Makkabeus Simont tekintik, a dinasztia fogalma most kiterjesztve, az alapítókra: Mattatíasra, illetve Júdásra és Jonathánra is értendő.

² A szentírási kánon itt a katolikus értelmezés szerint fogandó fel.

1. A HASMONEUS-CSALÁD HATALOMRA JUTÁSÁRÓL SZÓLÓ NARRATÍVÁK

1.1. A VONATKOZÓ FORRÁSANYAG SZÁMBAVÉTELE

A szakrális könyvekbe foglalt szövegek iránti tisztelet nem ritkán válik akadályává a textológiai vagy történetkritikai vizsgálatoknak. Hogyha csupán a történelmi hitelesség kérdését vetjük fel, szembetaláljuk magunkat a babiloni fogságba hurcolás utáni „dokumentálási lázzal”, amikor feltehetőleg Jeruzsálemben lejegyzik a közösségi tudatban élő szent szövegeket, szakrális történelmet. Ezek a szövegek később redakció(ko)n estek át, így nyervén el végső alakjukat. Az ószövetségi könyvekben rejlő történelmi adatok és utalások Gabel és munkatársai szerint éppen ezért nem krónikaként kezelendők, hanem legfeljebb egy adott közösség vallásos meggyőződéseinek leképezései lehetnek.³ Ugyanezen szerzői kör mondja, hogy a korai judaizmus idejéről származó könyvek, s legfőképpen a Makkabeusok első könyve áll legközelebb ahhoz a dokumentumfajtaéhoz, amelyet a mai értelemben véve is bizonyíthatóan történelmi hitelességet is hordozó írásnak mondhatunk.⁴

Mivel jelen munka a felkelés, illetve a főpapi és királyi hatalom átvételének megítélését kívánja vizsgálni, ezért csupán az erre vonatkoztatható szentírási és extrabiblikus szövegeket veszi számba a teljesség igénye nélkül. A kérdés vizsgálatához több, különböző műfajú, a hellenizmus eszméjével való konfrontálódás nyomán létrejövő irodalmi megjelenítések tárháza áll rendelkezésünkre. Pecsuk Ottó külön szól a tipikus „szemben álló” műfajokról mint példabeszéd jellegű, apokaliptikus, történeti vagy novellisztikus-szépirodalmi jellegű alkotásokról.⁵ Mivel nem áll rendelkezésünkre elegendő alkotás ahhoz, hogy több kategóriát hozzunk létre, ezért a műfajok sajátosságait szem előtt tartva négy csoportot különböztetünk meg.

Elsődlegesen a történesekkel nagyjából azonos időben keletkezett könyvek között megkülönböztethetünk történeti könyveket és szimbolikus történeteket. Ugyan az előbbi kategóriába tartozókat sem kezelhetjük történelmi jegyzőkönyvekként, de az események menetét nagyjából kronologikusan közlik. Ide elsősorban a Makkabeusok első és második könyve tartozik. A rendelkezésünkre álló szimbolikus történetek, amelyek szintén a felkelést örökítik meg, azonban elbeszélésszerűvé teszik a művet, és fiktív neveket használnak. Ide tartozik a Judit könyve, Eszter könyve, Dániel könyve, Makkabeusok harmadik könyve, 4Q248/4QTörténeti

³ Gabel, S. John – Wheeler, B. Charles – York, D. Anthony, *The Bible as Literature. An Introduction*, New York–Oxford 2000, 59–69.

⁴ Gabel, S. John – Wheeler, B. Charles – York, D. Anthony, *The Bible as Literature*, 66–67.

⁵ Pecsuk Ottó, A deuterokanonikus bibliai könyvek és a hellenisztikus filozófia. In: Xeravits Géza–Zsengellér József (szerk.), *Szövetségek erőterében*, Pápa–Budapest 2004, 97–113.

szöveg A és 4QMMT, amelyek kimondottan nem foglalkoznak a Makkabeusok lázadásával, illetve a dinasztia hatalomra jutásával, azonban történetkritikai kutatások alapján valószínűsíthető, hogy keletkezésük kora, illetve elbeszélésük forrása, mintája épp ezen események sora.

Másodlagosnak tekintendő esetünkben minden olyan alkotás, amely hosszabb idő távlatából referál az eseményekről. Ezek közül történetiként foghatjuk fel Josephus Flavius *A zsidó háború* és *A zsidók története* című alkotásainak vonatkozó részeit. Szimbolikus alkotások, amelyek szintén e korra vonatkozóan közölnek fontos információkat az 1QpHab, 4Q448, 4Q339⁶ és a 4Q171.

1.2. A FORRÁSANYAGOK TÖRTÉNETMESÉLÉSI STÍLUSAI

A források műfaji sokfélesége, illetve a szerzői szándékok szempontjából is igen eltérő volta miatt, de nem csak ezek okán többféle szűzsét ismerhetünk a korról. A következőkben a korábbiakban fejezetben megjelölt források közül a jelentősebbeket felhasználva három nagy kategóriát különítünk el.

A.) Először a szimbolikus történetek alapján összeállítható vázlatot vesszük szemügyre. Az első szűzsé vagy kivonat elkészítésekor az Eszter és Judit könyvét vesszük alapul. Ezek a könyvek, bár első olvasatra nem tűnik szembe, szintén a Hasmoneus-korban készültek, s mint ilyenek történeti adatokat is közvetítenek a vizsgált időszakról számunkra.⁷ A két említett ószövetségi könyv alapján kialakított egyszerű sémára épülő történetet a Makkabeusok könyveinek adataival is alátámaszthatjuk. A szűzsé nagyjából a hatalomváltás/kultusz visszaállításának mozzanatát szemlélteti általánosan. A történet vázlata a következő elemekből épül fel:

1. Egy idegen uralkodó tiltó rendelete szabotálja a zsidók életét, létét. (Jud 2,1–3; 3, 8; Eszt3,8–15; 2Makk 5,12.24; 6,1–2,6–9. 21; 3Makk 2,27–30; 3,11–30).
2. Egyes zsidó emberek imádkoznak, azaz hűek az atyák tanításához, ennek nyomán jobbra fordul a nép sorsa (Jud 9; Eszt 4,17; 2Makk 7,37 sköv; 3Makk 6,1–15).
3. Isten közvetett vagy közvetlen módon beavatkozik a nép életébe, hogy az emberi eszközök ténykedését alátámassza, hitelesítse. (Jud 10–13; 14; Eszt 5–6, 2Makk 8; 15,1–28; 3Makk 6,16–29).

⁶ A fennmaradt töredék utolsó sorának magyarázatakor a dolgozat szerzője Xeravits Géza gondolatmenetével azonosul, ezért elfogadható(bb)nak látja azt az olvasatot, amely Johannész Hürkanoszra vonatkoztatja az említett fragmentumot. (A gondolatmenetet lásd: Xeravits G. *Könyvtár a pusztában*, Pápa–Budapest 2008, 187–189.)

⁷ Fröhlich szerint ezen könyvek is a Hasmoneus-dinasztia propagandairódmába tartoznak. Fröhlich Ida, *Történetírás és történeti legendák a Hasmóneus-korban*. In: Xeravits Géza–Zsengellér József (szerk.), *Szövetségek erőterében*, Pápa–Budapest 2004, 32.

4. Ezt követően revansot vesznek az idegen zsarnokon (Jud 12,10–13,20; 14,1.5,11; 1Makk 7,47; 2Makk 15,32–35; Eszt 7; 2Makk 9; 15,28–35).

5. Végül nagy ünnepséget rendeznek a győzelem okán. (Jud 15,8–16–20; Eszt 9,17–32; 2Makk 10,58; 15,36; 3Makk 6,30–40; 7,15–20; 6,30; 1Makk 4,56–59; 7,48 sköv; 13,51.)

B.) Egy következő történetelbeszési stílusnak tekinthetjük azt, amely az adott korra vonatkozó neveket és eseményeket többé-kevésbé valósághűen közli. (Óvatosnak kell lennünk, amikor történeti tények után kutakodunk szentírási könyvekben, hiszen nem egy közülük, főként a Hasmoneus-dinasztia idején keletkezettek, ugyan babiloni vagy asszír-kori neveket használnak, azonban saját koruk történéseit mesélik el.⁸) Ide sorolhatjuk a Makkabeusok első és második könyvét, illetve későbbi forrásként Josephus Flavius munkáinak vonatkozó részeit is. Hogyha ezeket összevetjük, kitérünk a források ellentmondásai is. Noha esetenként a történetek sorrendjében sem egyeznek meg a szerzők, azonban véleményünk egy fontos kérdésben egybecseng: a Makkabeus család színrelépése nyomán Isten megmentő tevékenysége nyilvánult meg.

Az előző, A.) jelzetű modellből azt is láthattuk, hogy a Judit és Eszter könyvén alapuló szűzsége nagyon is illeszkedik és a történetmesélés gondolatmenetének megfeleltethetőek az 1–2 Makk-ból is passzusok. Ez azt eredményezi, hogy maga a második modell annyiban fog különbözni az elsőtől, hogy az általános részek konkretizálódnak, behelyettesítődnak.

1. IV. Antiochosz tiltó rendelete szabotálja a zsidók életét, létét. (2Makk 5,12.24; 6,1–2,6–9. 21; Joseph. AJ XI. 5.4.).

2. Az atyák tanításáért életüket adók bizalma a túlvilági életben, illetve imájuk népük megmentéséért (2Makk 7; Joseph. AJ XI. 5.5; 6.2; 6.4.).

3. Isten beavatkozik a nép életébe, hogy az emberi eszközök (Mattatiás és utódai) ténykedését alátámassza, hitelesítse. (2Makk 8; 15,1–28; Joseph. AJ XI. 6.5.).

4. Ezt követően a nyugalomra, életükre törő uralkodó megbűnhődik; legyőzik a Makkabeusok (1Makk 7,47; 2Makk 15,32–35; 2Makk 9; 15,28–35; Joseph. AJ XI. 6.5.).

5. Végül nagy ünnepséget rendeznek a győzelem okán. (2Makk 10,58; 15,36; 1Makk 4,56–59; 7,48 sköv; 13,51; Joseph. AJ XI. 6.7.)

C. Az általunk vizsgált eseménysort nem csupán a Szentírásba⁹ később bekerült szövegek, illetve más, nem szent, de dokumentarista, kvázi „krónika”-ként számon tartott alkotások jegyezték föl, hanem a Qumránban és környékén letelepedett marginalizálódott csoport is rögzítette véleményét. Természetesen, amikor ezeket

⁸ FRÖHLICH Ida, 37–47.

⁹ A katolikus kánont tekintve tételeződik ez a kijelentés.

a szövegeket vizsgáljuk, tudatosítanunk kell, hogy ezekben már reflektálás található a későbbi, hagyománykövető zsidó szempontból szakrilégiumnak számító eseményekre is. Mivel azonban jelenleg a viszonylag ki időintervallumon belül jelentkező történetmesélési stratégiák identitásalakító, -őrző szerepét vizsgáljuk az említett textusok beemelése nem okozhat elvi problémát.

A harmadik típusú történetmesélési modell nem az események történelmi vonatkozásait veszi górcső alá, hanem két szembenálló fél harcáról tudósít. A két szembenálló fél, a Gonosz Pap és az Igazság Tanítója kiléte a mi szempontunkból azonban nem fontos. Hogyha az 1QpHab és a CD Igazság Tanítójára, illetve a Gúnyolódó, a Hazug, a Hazugság terjesztője és Gonosz Pap néven említett személyre vonatkozó említéseit összefüggésbe állítjuk, a következő történet bontakozik ki ez utóbbi személyről:

a.) Pályafutása kezdetén az igazság nevével neveztetett (1QpHab 8,8-9), újjáépítette Jeruzsálemet (1QpHab 8,8-11), ellenségeit otthon és idegenben is legyőzte, csak később válik Hazuggá.

b.) A „hivalkodó városát vérrel” építő és Jeruzsálemben gyűlöletes bűnököt elkövető személy „meggyalázza Isten templomát”.

c.) Idegen ellenség fogságába esett, megkínózták ki is végezték (1QpHab 9,8-9,2; 11,8-12,3; 4Q171 4,7-10).

Ezen utalásokból érthető, hogy e személy¹⁰ a zsidó nép feje, nemzeti vezetője lehetett, azaz valószínűleg egy Jeruzsálemben lévő főpap-királyal van dolgunk. A fentiekben vázolt történet alapján, gyaníthatóan Makkabaus Jonatánra vonatkozhat ez az utalás, aki a leírtakhoz hasonló módon halt meg.

Ebből a gondolatvezetésből láthatjuk, a vizsgált problémakörünk szempontjában a qumráni szövegek is legitim információforrásként tarthatóak számon és vizsgálhatóak. A bennük őrzött szüzsét a következő pontokra bonthatjuk le:

1. A gonosz üldözi az igazat, ellenszegül az igazságnak (1QpHab 1,12; 2,1; 4Q171 1,17-18)
2. Isten nem engedi, hogy bántódása essen kiválasztottainak, akik betartják a Törvényt, követik az ő akaratát (4Q171 2,5.14-15).
3. Isten megígéri, választottja által hoz ítéletet minden nép számára (1QpHab 5,5; 4Q171 2,11-17).
4. A Gonosz Papot és követőit Isten megítéli és bűnösnek találja (1QpHab 10,

¹⁰ Lehetőségként merül fel, hogy esetleg e név adásával, az eredeti tabuvá változtatásával már a szöveg keletkezési korában, vagy a keletkezés utáni első generáció kihalásával legkésőbb elfelejtődött az eredeti személyazonosság. A metaforikussá vált alak pedig magába gyűjtötte más igaztalanságot cselekvő, a dinasztíába tartozó uralkodó cselekedeteit, tulajdonságait is, azaz *kollektív megnevezéssé* vált. Ezért kellene mindvégig az egyes szám harmadik személyt és a többes szám harmadik személyt vaglyagosan használni, amikor a Gonosz Papról beszélünk. Az egyszerűség kedvéért azonban csak az egyes szám harmadik személyű alakot használjuk.

- 3-5). A Gonosz Pap és követői bűnhődnek (1QpHab 9, 1–2 és 4b–7; 4Q171 2, 2–4), ellenségeik kezére kerülnek (1QpHab 9,9–12; 4Q171 2, 17–19).
5. A Törvény követői elnyerik mindazt, amitől meg vannak fosztva, esetenként az országot, boldogságot (1QpHab 13; 4Q171 2,5.9–11; 3, 1–2).

1.3 A BEMUTATOTT SZÜZSÉK EGYBEVETÉSE

Az előzőekben ismertetett háromféle szűzsé sok közös vonást tartalmaz és szem-betűnő különbség alig van néhány. A Hasmoneus-dinasztia hatalomváltása körüli narratívák mélyszerkezetét vizsgálva újabb megvilágításba helyeződik a vizsgált problémakör. A következőkben a fentebb ismertetett történetvázakat kulcsszavakra bontjuk, és az így létrejövő, táblázatba szerkesztett fogalmi háló eltéréseit vizsgáljuk az 1. számú táblázatban.

1. számú táblázat

	A. (Eszter – Judit)	B. (1–2 Makk, Flavius)	C. (4QpHab, 4Q171)
1.	szabotázs	szabotázs	szabotázs
2.	ima	feltámadás-hit; ima	ima hiánya; feltétlen bizalom
3.	közvetlen isteni beavatkozás	közvetlen isteni beavatkozás	közvetett isteni beavatkozás
4.	emberi bosszúállás	emberi bosszúállás	Isten ítéli meg az ellenséget
5.	földi ünneplés	földi ünneplés	eljövendő/örök jólét ígérete

A táblázatból kitűnik, hogy ezen a szövegi szinten a három narrációváz egyetlen közös pontot tartalmaz, a szabotázs, amely károsítja a történet főszereplőit. A megjelenő problémára már három különböző reakciótípust, azt követően pedig kétféle Istennel való együttműködési módozatot találunk. Az ezen a szövegi szinten jelentkező különbségek pedig úgy tűnik, elsősorban a keletkezési környezetek eltérő vallási megfontolásaiából fakadnak.

Mivel helyszűke miatt a tüzetesebb elemzésre nem nyílik mód, továbblépünk vizsgálatunkban. A mélystruktúrák összegzéseképpen a következő szöveg-vázát kapjuk: (1.) egy az identitást veszélyeztető idegen behatására (2.) egy karizmatikus/kiválasztott személyiség reagál, (3.) általában nem individuumként, hanem a közösséget mozgósítva. (4.) Az elért sikereknek (5.) transzcendens vagy immanens jelentőséget tulajdonítanak. Ez a meglehetősen semleges szöveggerinc mindenik szövegmesélési stílus esetében előfordul. A 2. számú táblázat ezen öt szempont szövegreprezentációját mutatja be.

2. számú táblázat

	A. (Eszter – Judit)	B. (1–2 Makk, Flavius)	C. (4QpHab, 4Q171)
1.	idegen uralkodó	IV. Antiochosz	Gonosz Pap = Hasmoneus
2.	karizmatikus egyéniség	Mattatiás/Makkabeus Júdás	Igazság Tanítója = qumráni közösség alapítója
3.	nem katonai közösség	katonai közösség	nem katonai közösség
4.	életveszély elhárítása	templom fölszentelése	Önvédelem
5.	isteni beavatkozás	isteni beavatkozás	isteni beavatkozás

A Hasmoneus-dinasztia hatalomváltásának megítélését vizsgálva elérkeztünk arra a pontra, ahol olyan ellentmondással találjuk szembe magunkat, amelyet nem lehet pusztán világnézeti, vallási eltéréssel magyarázni. A B. oszlop 2. sora és a C. oszlop 1. sora, noha nem ugyanazt a személyt jelöli, mégiscsak ugyanarra a dinasztíára vonatkozik. Egyik oldalon karizmatikus vezetőként a Hasmoneus-dinasztia alapítói, atyjai tűnnek fel, a C. oszlopban pedig az ellenfél soraiban ugyanaz a „megváltást” hozó család valamely tagja.

Erre a magyarázat kézenfekvő: ez az összeegyeztethetetlen ellentét a propagandairódalom sajátossága, illetve a szerzők legitimálási szándékával magyarázható. A Makkabeusok első két könyve, illetve Flavius munkái a makkabeusi lázadás jogosságát hangsúlyozzák. A család hatalomgyakorlása jogosságának alátámasztására talán az egyik legnépszerűbb megoldáshoz folyamodtak a könyvek szerzői: az ellenfél démonizálását és a legitimálandó egyén szakrifikálását alkalmazták. Ugyanez az eszköz köszön vissza a qumráni tekercsekből is. A már említett 1QpHab, 4Q171 és CD iratokban található két személy megnevezését figyelembe véve azt láthatjuk, hogy a közösségalapító egyértelműen pozitív szereplő, az Igazság Tanítója nevet viseli és a Gúnyolódó, a Hazug, a Hazugság terjesztője és Gonosz Pap névvel illetett személy több, mint negatív szereplőként jelenik meg. A qumráni közösség számára tehát a Szeleukida uralom alól függetlenítő és felmentő Hasmoneus-dinasztia negatív szereplőként van jelen a történelem folyásában, míg a Makkabeusok 1–2 szerzőinek egyértelműen pozitív képük van a dinasztíáról, s ezzel egyidőben IV. Antiochoszt és a főpapokat is negatív szereplőkként láttatják.

A démonizálás-szakrifikálás dialektikája egy nagyon egyszerű eljáráshoz kapcsolódik. A csoportidentitást – különösképpen akkor, ha több rivális szerveződés is létezik – gyakran alapozzák a tiszta, eredeti nép eszméjére, miközben a valóságban ritkán történik meg, hogy „őseredeti”, tiszta csoport gyakorolja és tartsa fenn a hatalmat.¹¹ Éppen ezért amint az adott közösség fejlődésen megy át egyre nagyobb szükségét érzi a múlt szabályozásának – az őseredeti, tiszta csoport eszméjének múltba való visszavetítésére és stabilitás tételére. Így őseredeti, tiszta közösséget

¹¹ Bodó Barna, *Az identitás egyetemessége*, Kolozsvár 2004, 84.

képvisel az 1Makk alapján Mattatiás öt fiával és követőivel együtt (1Makk 2), a 2Makkabeusok alapján Makkabeus Júdás, aki kilenc társával kivonul a pusztába, ahol csupán növényen táplálkoztak, hogy nehogy tisztátalanokká legyenek (2Makk 5,27), a qumráni szövegekben pedig a közösségalapító és követői hordozzák ezt az értéket a szövegi utalások alapján.

A Hasmoneus-dinasztia tagjai és az ő támogatóikhoz tartozó személyek Istenre hivatkozva valósították meg a politikai céljaikat, miközben az átalakuló állami rendet próbálták megszilárdítani, ennek érdekében pedig be kellett bizonyítaniuk, legitimálniuk kellett, hogy isteni törvényeken nyugszik az új rend és a dinasztia egyaránt. Hasonlóképpen cselekedtek a kivonulók is, akik követték az Igazság Tanítóját a pusztába, csak ők a saját közösségük szempontjából és annak érdekében cselekedtek. Ez a folyamat vagy erős egyszeri beavatkozás a történelem szemléltetésébe azonban nem egyedi. Fontos azonban ezeket a különböző narratívákat együtt látnunk, a különböző kánonokba tartozó, ámde a korra vonatkozó iratokat párhuzamosan olvasva alkotni meg egy részben új képet a letűnt időről – egy újabb, teljesebb közösségi emléket hozva létre.¹²

2. CSOPORTIDENTITÁS MINT SZÖVEGSZERVEZŐ ELV

Általánosan kijelenthetjük, minden szövegmesélési helyzetben a narratíva az emberek tetteiről és a velük megessetetről szól. Azonban a történetet legritkább esetben vagy éppen soha nem az ok-okozati összefüggések éltetik, sokkal inkább a mesélő hite, vágya, elméletei, értékrendje vagy szándékolt, célirányos elképzelései hívják életre.¹³ Az általunk vizsgált egyetlen esemény köré szerveződő narratívák rámutatnak: egy-egy szüzsé/sztori nem csak egyetlen és egyedi alkotás lehetőségét hordozza magában. A szemiotika számára nem ismeretlen az a tudás, hogy minden szöveg a beszélő egyed és a közlés körülményeinek tükröződése. Emellett pedig minden szöveg teleologikusan szerveződő egység, hiszen cél nélküli közlés nincsen.¹⁴ A korabeli identitások azonos szerkezetvázak köré szerveződő történetei épp ezt az állítást támasztják alá. A vizsgálatokból, illetve abból a premisszából, hogy az általunk vizsgált szövegek alapvetően legitimációs narrációkként működtek, arra következtethetünk, hogy nem csupán egy-két ember, hanem egy-egy nagyobb közösség számára is identitásépítővé váltak.

¹² A közösségi emlékezet konstruálásáról bővebben lásd: Assmann Jan, *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und Politische Identität in frühe Hochkulturen*, s.l. 2005, 34–64.

¹³ Vö: Bruner, S. Jerome: Past and Present as Narrative Constructions. In: Straub, Jürgen (szerk.), *Narration, Identity and Historical Consciousness*, London 2005, 23–44.

¹⁴ Schweiger Paul, A szövegnyelvészet néhány elméleti kérdése. In: Szabó Zoltán (szerk.), *A szövegvizsgálat új útjai* Kriterion, Kolozsvár 1982, 12–53; 14.

A valahogyan történő történelemkommunikálás nem csupán az öndefiníció eszközeként szolgáló médium, hanem az identitást megalkotó vagy megkérdőjelező esemény is.¹⁵ Az egyén önmaga megértése végett a történelemmesélés során kénytelen pozicionálni viszonyulásmódját.¹⁶ Ennek kifejezője pedig a nyelv, a nyelvi megformáltság lehet. Az identitás nyelvi kifejeződése kapcsán felmerülő kérdés, hogy vajon előbb létrejön ez a beállítódás/identitás vagy külső hatásra, valamely politikai entitás reprezentációi befolyásolják az alakulás folyamatát.

Az újra elmesélt, felelevenített múlt mindig a jelen legitimálását is szolgálja. Egy adott csoportosulás lineárisan elmesélt, lehetőleg minél korábbi, akár a történelem előtti korokból induló, kronologikusan összekapcsolható, genealogikusan levezethető története az önidentifikáció mellett a „saját terület” biztosítékeként is szolgál:¹⁷ legitimálja az adott területre történt bevándorlásukat, elmenekülésüket, rítusváltásukat, lázadásukat. Ez a tulajdonképpeni védekezési mechanizmus torkollik kis idő elteltével az adott csoportosulás jóként való meghatározottságába. Tehát a múlt (újra)elmesélése a legkritább esetben vagy soha nem a korabeli ok-okozati összefüggések feltárására törekszik, hanem a jelen történéseinek alátámasztását és megerősítését szolgálja. A sztorik és történetek haszna pedig a képzeletbeli közösség létrehozása.¹⁸

Egy-egy ily módon konstruálódott közösségi, identifikációs tudat megerősödve igen jelentős szemléletalkotó hatalomra is szert tehet. Ezen hatalomnak egyik jeleként tekinthetünk a különböző tanok, könyvek elfogadására és mások elutasítására. Egy adott területen, nyelven, kultúrában végbemenő folyamatokat, eseményeket egy szűkebb vagy tágabb közösség a maga elvárásai, eszméi, érdekei, vallási beállítódása szerint, saját szempontjából kiindulva értelmez. Az értelmezést az „elméletgyártók” segítik, befolyásolják, alakítják, határozzák meg. A vizsgált korban ilyen befolyással rendelkező közösségeknek kell tekintenünk, amelyeknek orális hagyományát képezték a később lejegyzésre került anyagok – a két legmarkánsabb ezek közül a Makkabeusok/Hasmoneus-dinasztia köre és a pusztába kivonuló, „qumráni közösség”. Ezek a hagyományok rendszert alkotva megőrződtek elsősorban az adott események elmesélését, rögzítését, megőrzését szolgáló művek segítségével, valamint a visszatekintő értelmezést is magukba foglaló írásokkal. Az ily módon született irodalmi alkotásokat csoportosítva kialakult egy olyan közvélekedés, amely a hatalmon levő, az erősebb érdekérvényesítő eszközökkel rendelkező csoportok véleményét kifejező értelmezést előtérbe állította,

¹⁵ Straub Jürgen: *Telling Stories, Making Histories*. In: Straub, J.: *Narration, Identity and Historical Consciousness*, London 2005, 44–99.

¹⁶ A kortárs vizsgálatok elsősorban autobiografikus írások elemzésével mutatnak rá az egyéni élet történelembe testesültségének és az identitásának szoros összefüggésére.

¹⁷ Farrugia, Aleks, *Mythistory and the Reinvention of the People*, Malta s. a., 3.

¹⁸ Satlow, M. L., *Creating Judaism*, New York 2006, 79.

s másokat kiszorított – megteremtve a kánont.¹⁹ Azaz mindig vannak szövegek, szerzők, amelyek ugyanazt az eseményt rögzítik írásaikban, de saját egyéni és közösségének tapasztalatai, élményei és elvárásai alapján más-más szempontból. Ezek a szempontok pedig racionálisan vagy kevésbé tudatosan az önazonosság kifejeződéseit kívánják lenni. A szerzőknek akár a történelemszemléletük, akár a rendelkezésre álló történetkereteik is lehetnek azonosak, a csoportidentitásuk másképp láttatja velük az események folyását (gondoljunk csak a 2. számú táblázat tartalmának elemzésekor felmerül ellentétre), ezért másként is fogják továbbhagymányozni azokat.

3. KÖVETKEZTETÉS

A munka során világossá vált, hogy a különböző szövegek mélystruktúrái azonosak, jóllehet a felszíni szövegstruktúrájuk eltérő. Azon gondolkodva, hogy vajon ez mivel magyarázható, többféle megoldási lehetőségre is akadhatunk – deuteronomisztikus történelemszemlélet, kulturális vándormotívum, vagy éppen az orális hagyományokból ismert tény, miszerint léteznek történetvázak, amelyeket mindig az éppen aktuális kontextus függvényében alakítanak, a szereplők nevei pedig szintén variálhatóak. Jelen munka nem kíván utánajárni ennek a kérdésnek, csupán felveti a problémát, mint további kutatás lehetséges kiindulópontját.

Noha nem volt célként kitűzve, de az is megállapítást nyert, hogy a Hasmoneus-dinasztia trónra kerülésének korabeli fogadtatását nem lehet teljes egészében rekonstruálni, hiszen a fennmaradt szövegek saját szerzői körük szempontját érvényesítve keletkeztek, s csupán a realitás kis szeletére lehet visszakövetkeztetni belőlük.

A jelen munkában vizsgált események irodalmi szövegekben való témamegjelenítései mellett, hogy a szövegi mélystruktúrák erőteljes hasonlóságát szemléltetik, arra is rávezetnek, hogyan lehet történetmesélési szempontok által szándékosan alakítani egy-egy közösségi emlékezetet. Ezek a közös struktúrákból építkező történetek mellett, hogy egyfajta interpretációit tartalmazzák a dokumentálni kívánt eseményeknek, programszövegek is: közösségi identitásalkotókká válnak.

¹⁹ Vö: Rohonyi Zoltán, *Irodalmi kánon és kanonizáció*, Budapest 2001, 40.

Rövidítések jegyzéke

4Q248/4QTörténeti szöveg A – Egy görög király tettei
 4QMMT – Halakhikus levél
 1QpHab – Interpretáció Habakkuk könyvéhez
 4Q448 – Ének Jonatán királyra
 4Q339 – Hamis Próféta Jegyzéke
 4Q171 – Interpretáció a Zsoltárok könyvére
 CD – Damaszkuszi iratok

Jud – Judit könyve
 Eszt – Eszter könyve
 Makk 1 – Makkabeusok első könyve
 Makk 2 – Makkabeusok második könyve
 Makk 3 – Makkabeusok harmadik könyve
 AJ – Josephus Flavius: A zsidók története

Bibliográfia

- Assmann, Jan, *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und Politische Identität in frühe Hochkulturen*, s.l. 2005.
- Bodó Barna, *Az identitás egyetemessége*, Kolozsvár 2004.
- Bruner, S. Jerome: Past and Present as Narrative Constructions. In: Straub, Jürgen (szerk.), *Narration, Identity and Historical Consciousness*, London 2005, 23–44.
- Farrugia, Aleks, *Mythistory and the Reinvention of the People*, Malta s. a.
- Fröhlich Ida, Történetírás és történeti legendák a Hasmóneus-korban. In: Xeravits Géza–Zsengellér József (szerk.), *Szövetségek erőterében*, Pápa–Budapest 2004.
- Gabel, S. John – Wheeler, B. Charles – York, D. Anthony, *The Bible as Literature. An Introduction*, New York–Oxford 2000.
- Pecsuk Ottó, A deuterokanonikus bibliai könyvek és a hellenisztikus filozófia. In: Xeravits Géza–Zsengellér József (szerk.), *Szövetségek erőterében*, Pápa–Budapest 2004, 97–113.
- Rohonyi Zoltán, *Irodalmi kánon és kanonizáció*, Budapest 2001.
- Satlow, M. L., *Creating Judaism*, New York 2006.
- Schveiger, Paul, A szövegnyelvészet néhány elméleti kérdése. In: Szabó Zoltán (szerk.), *A szövegvizsgálat új útjai* Kolozsvár 1982, 12–53..
- Straub, Jürgen: Telling Stories, Making Histories. In: Straub, J.: *Narration, Identity and Historical Consciousness*, London 2005, 44–99.
- Xeravits G. *Könyvtár a pusztában*, Pápa–Budapest 2008.

KÜSZÖB: A HATÁRÁTLÉPÉS VALLÁSFENOMENOLÓGIAI MEGKÖZELÍTÉSEI

A vallási rítus és a szakrális művészet határátlépési kísérlete

VOTIN DÓRA

BEVEZETÉS

Jelen tanulmányban azokat a határhelyzeti tapasztalásokat vesszük szemügyre, melyek túlmutatnak az ember hétköznapi tapasztalatain, érzékszerveinkkel nem vagy nem teljes valójában foghatók fel. A határhelyzeti tapasztalatok közül az álmot, az álmom során felmerülő képeket mint a tudatos és tudattalan határán megjelenő szimbólumokat; az ikont mint a mennyei és a földi világ határán közvetítőként megjelenő egyszerre isteni és emberi valóság hordozóit; és a kép, a műalkotás határokat átlépő, illetve a nézőt határátlépésre segítő szerepét vizsgálja.

A kiinduló pontot Mircea Eliade *A szent és a profán* című művében a szent és a profán világ találkozásáról írtak jelentik. Ezt egészítjük ki azzal, hogy az átmenetrítus és a műalkotás létrejöttének folyamatát párhuzamba állítjuk az átmenetrítus hármasságával. Illetve megvizsgáljuk az alkotó folyamat, valamint a mű és a befogadó közönség kapcsolatát. Keressük, hogy az emberi kultúrában milyen alapvető szerepre tartanak igényt a szimbólumok, a képek, a szakrális-mágikus képek, a szakralitást hordozó képek, műalkotások.

A vallásos ember számára sem a tér, sem az idő nem homogén természetű, vagyis mind térben, mind időben töredezettséget, minőségi különbséget érzek. Ez a töredezettség, szaggatottság számára a szent megnyilvánulásának, megjelenésének lehetőségét rejti. Vagyis mind térben, mind időben kijelöl egy olyan minőségileg kiemelkedő pontot, amely az abszolút valóság megnyilatkozásának, a szenttel való találkozásnak elkülönített ideje és helye. Ez az az egyedül valóságos szilárd tér, és az az öröktől fogva létező, mindennek alapját képező idő, amely egyszerre kiindulópont, és az őseredetbe való visszatérés ideje. A hierofánia vagy teofánia azáltal szenteli meg a helyet, hogy miközben megjelenése által áttöri a teret, felfelé nyitottá, a másik világ felé átjárhatóvá teszi azt. Ezzel egy időben nemcsak fentről lefelé, hanem lentől fölfelé is megnyílik a tér.¹

¹ Mircea Eliade: *A szent és a profán*, Bp. 1987, Európa.

A vallásos embert erről a töredezettségről vagy szaggatottságról vallásos tapasztalatai győzik meg, melyek lehetnek személyes vagy közösségi élmények, váratlanok vagy szándékosan előidézettek.

Azért, hogy ezek a találkozások létrejöhessenek, az ember igyekszik saját maga megteremteni azokat a feltételeket, amivel segíthetné vagy előidézhetné ezeket a találkozásokat. Mivel a profán világ nem alkalmas – nem is lehet alkalmas éppen profán jellege miatt – erre a találkozásra, szükséges megtalálnia vagy megteremtenie azt az elkülönített helyet és időt, ahol a hétköznapiól teljesen eltérő feltételek mellett lehetőség van az Egészen Mással való találkozásra.

Az ünnepek elkülönített ideje, a vallási szokások, rítusok által kijelölt idők, helyszínek mind erre vonatkozó kísérletek. Az a különleges élmény, amely létrejöhet egy zenemű hallgatása közben, egy jól előadott színdarab befogadásakor, vagy egy festmény, grafika szemlélésekor, közel áll, hasonló vagy éppen megegyező lehet az ember vallásos tapasztalatával, élményével, amennyiben a vallásos élményhez hasonlóan a műalkotás képes az embert kiragadni a hétköznapi idő- és térérzékelésből. Ezt a hipotézist kívánja alátámasztani ez a tanulmány.

1. VALLÁSOS TAPASZTALAT

1.1. VALLÁSFENOMENOLÓGIAI MEGKÖZELÍTÉS

A 20. századi vallástudomány egyik fontos ismértve, hogy az érték- és értékelésmentes megközelítés központi helyre kerül a tudományos elemző munkákban. Nem igyekszik rangsorolni a vallásokat, hanem az egyéb ideológiákhoz hasonlóan elfogadja mint kultúrateremtő, fenntartó, megőrző funkcióval rendelkező eszmerendszert. Hasonlóan más tudományterületeken alkalmazott módszerekhez, megfelelő szempontok alapján elemzi az egyes vallásokat, vallási jelenségeket. Mivel a teológiai, szociológiai, filozófiai, pszichológiai vagy akár a történelmi szempontok csak részleges vagy éppen félreérthető leírást tudtak adni a különböző vallásos kultuszokról, vallási jelenségekről, ezért szükségessé vált a vallásfenomenológia módszerének kidolgozása, mely sokat köszönhet Mircea Eliade vallástörténeti és vallásfilozófiai szempontokat ötvöző hatalmas ismeretanyagot feldolgozó munkájának.²

A vallásfenomenológia számára elsődleges kérdés a Szent megtapasztalása, illetve hogy ez a tapasztalás hogyan hat az emberre, és milyen formában van jelen az emberi világban. Rudolf Otto szerint az ember a Szentet, vagy ahogyan ő nevezi, a numinózumot, alapvetően vegyes érzelmekkel tapasztalja meg: egyfelől félelmetes, rettenetes és riasztó, maga a szent borzadály; másfelől titokzatos, áldott

² Horváth P., *Vallásfilozófia és vallástörténet*, Bp. 2006, L'Harmattan Kiadó, 13. kk.

és vonzó.³ Vagyis a Szent világa egyszerre vonzó és taszító, csodálatot, fenségesség érzetét és félelmet keltő. Talán épp e kettősség kelti fel az ember kíváncsiságát, hogy többet akarjon megtudni róla, s e kettősségben van az a titokzatosság, amely kiszámíthatatlanná és ez által izgatóvá, izgalmassá teszi ezeket a találkozásokat.

Kicsit bővebben pedig: „csupán azt állítjuk, hogy az ember csak akkor lehet objektív, ha dolgoktól – amilyen kaotikusak és formátlanok számára – elfordul, és mindenekelőtt formát és értelmet ad nekik. A fenomenológia nem kiagyalt módszer, hanem igazi emberi tevékenység, amelynek lényege, hogy nem vész el sem a dolgokban, sem az Egóban, s mint isten nem lebeg a dolgok fölött, s nem is mint állat szaladgál közöttük, hanem azt teszi, ami sem állatnak, sem istennek nem adatott meg: értően félreáll, és figyelni azt, ami megjelenik.”⁴ Az ember nem tud létezni anélkül, hogy néven ne nevezze, formába ne öntse, rendszerbe ne foglalja azt, ami körülveszi őt, amit észlel, ami hatással van rá. Ezt a képességét szüntelen gyakorolja, még öntudatlanul is. Ám a néven nevezések sorában újra és újra eljut a megnevezhetőség határáig, a felismerhetőség, megoldhatóság, megfajthatóság határáig, és különös módon ettől fogva célja éppen e határ átlépése lesz.

Ez a mozgatóereje a tudományos kutatásoknak, élménykereséseknek, művészeti alkotások létrehozásának. Ez a törekvés szüli azt a paradox helyzetet, hogy minél közelebb kerülünk a megismeréshez, annál nyilvánvalóbbá válik, hogy a teljesség megismerhetetlen. Minél többet tudunk róla, minél több tapasztalatot gyűjtöttünk össze, annál jobban vágyunk arra, hogy még több tapasztalatunk legyen.

Van der Leeuw szerint a megértés, értelmezés nem lehetséges megélés nélkül, sőt szerinte „ez a megélés természetesen inkább művészet, mint tudomány.”⁵

1.2. VALLÁSI TAPASZTALATOK – KÖZÖS LÉNYEG

A vallásos tapasztalatok középpontjában olyan élmények vagy éppen élménynélküliségek állnak, melyek túl vannak a hétköznapi érzékszervi tapasztalásokon, mégis valóságosan érzékelhetőek, tapasztalhatóak, sőt meghatározóan fontosak az azt érzékelő személy számára. Általánosságban elmondható, hogy ezek a tapasztalások egyszerre személyesek, mégis egyúttal univerzális érvényűek. Az élmény valóságossága független annak tárgyától, céljától. A vallásos hagyományok, szokások, a kulturális kontextus csak a megnyilvánulás módját befolyásolják, annak hitelességét, az egyén által megélt valóságosságát nem.

Bár a vallási tapasztalások leírásában a nyelv kifejező eszközei gyakran kevésnek vagy sekélyesnek bizonyulnak, mégis ezekben a tapasztalásokban két jellemző vonás

³ Rudolf, O., *A szent*, Bp. 1997, Osiris.

⁴ Leeuw, van der G., *A vallás fenomenológiája*, Bp. 2001, Osiris, 587.

⁵ Leeuw, 2001, 586.

egyértelműen felismerhető. Az egyik a tapasztalat tárgyára vonatkozik, a természetfölötti, isteni lény valóságának létre, helyesebben jelenlétére irányul. Vagyis megragadhatatlansága ellenére az egyénnek olyan tapasztalatban van része, amely a szakrális hatalom létezésének valós jelenlétéről győzi meg. Ez a valóságosság az, ami az élmény szintjén megkérdőjelezhetetlenné válik, nem azért, mert leírható, vagy megmagyarázható, hanem azért, mert az élmény az egész személyiségre, az ember legbensőbb énjére hat. „Az ilyen leírásokból úgy tűnik, hogy a vallási tapasztalás a személyiség egészét áthatja, generalizálja, az értő és érző képesség azonban nem függesztődik fel, csak alárendelődik a meghatározó vallási élménynek.”⁶ Gyakran könnyebb azt leírni, mi nem a vallási tapasztalat, mint azt, hogy mi is az. Ugyanis ez a tapasztalat általában, mint különleges érzékelés, intuíció, belső, ösztönös meglátás nyer kifejezést.

1.3. HIEROFÁNIA

A szent megmutatkozásának, önkijelentésének aktusát nevezi Eliade hierofániának. Szerinte a vallásos megnyilatkozások minden formája valamiképpen a hierofánia lenyomatát hordozza. „Eliade rávilágított azokra az elemekre, amelyek minden hierofániában megtalálhatók: transzcendencia; manifesztáció (amelynek révén a szent megmutatkozik, és amely valami tőle különböző dolgon keresztül megy végbe); szakrális dimenzió (amelyet a közvetítő elem kap); a közvetítő elem természetének megmaradása még a szakrális dimenzió felvétele után is; a manifesztáció paradox aktusa; a természet homogenitása és a különféle hierofániák formájának heterogenitása.”⁷ Vagyis elmondható, hogy a „szent sohasem mutatkozik meg tisztán önmagában, hanem mítoszokon, tárgyakon, szimbólumokon keresztül, röviden máson keresztül, mint ami a szent maga.”⁸

A transzcendens megnyilatkozásának formáit nem választhatjuk el élesen azok esztétikai dimenzióitól, és bizonyos esetekben ezek jelzés-vagy szimbólumszerű megjelenésétől. Sőt a szent jelenlétét, a vele való találkozás helyét az ember olyan jelekkel jelzi mind maga, mind a közösség számára, amelyek valamiképp túlmutatnak önmaguk tárgyi valóján. Legalábbis a vallásos ember számára a megjelenítés elsődleges szándéka ez.

Már a kezdetekben ezt a funkciót töltik be az oszlopként felállított különleges alakú kövek, sziklák, vagy azok a kövek, amelyeket az ember a természetestől eltérő alakzatban rendezett el. De ide sorolhatnánk a mitikus vadászjeleneteket

⁶ Horváth, 2006, 140.

⁷ Ries, J., *A vallásos ember és a szent az új antropológiai szemlélet megvilágításában*, In: J. Ries (szerk.): *A szent antropológiája*, Bp. 2003, Typotex, 43.

⁸ Ries, 2003, 43.

ábrázoló barlangrajzokat is. Ezek olyan jelek, melyek megjelenésük által utalnak a szokásostól eltérő használatukra, így jelezve szokásostól eltérő szerepüket, tulajdonságukat, vagyis megszentelt voltukat. Ez a megkülönböztetés vizuális jelek nélkül, valamiféle láthatóvá tétel nélkül szinte elképzelhetetlen lenne.

2. KÉT VILÁG HATÁRÁN: ÁLOM, SZIMBÓLUM, KÉP

2.1. ÁLOM

Az álmodó ember bár ebben a hétköznapi világban van jelen, mégis mivel nem ébrenléti tudatállapota szerint érzel, ezért olyan, mintha egy másik világban, valóságban lenne. Bizonyos értelemben abban is van, hiszen az álomban megváltozik a tér-idő dimenzió érzékelés, és az ok-okozati összefüggések más rendszer szerint kapcsolódnak egymáshoz, mint ahogy azt az ébrenléti állapotban megszoktuk. Megszűnhet a gravitáció, és olyan formák, alakzatok, amelyek az ébrenléti állapotban nevetségesnek vagy viccesnek tünnének, az álomban félelmetesek, ijesztőek, egyenesen szorongást keltőek lehetnek. Alvás közben az ember két világ határán utazik. Teste a szokásos fizikai törvényeknek megfelelően vesz részt ebben a világban, tudata pedig részben ehhez a világhoz, részben egy belső, rejtett világhoz tartozik. Belső képeket, hangokat, érzéseket hív elő valahonnan mélyről, a tudatalattiból, de közben reagál környezete bizonyos ingereire (hidegre, melegre, zajokra). „Nem kell bizonyítanunk, amit már régen bebizonyítottak: a mély álmodó, a voltaképpen álmodó, az álmodó mint olyat nem kísérik álmodóképek, és csak a félálmodó, a félébrenléti állapot, maga az álom és ébrenléti határa lehet az álmodóképek keletkezési ideje, pontosabban időközege. Alighanem helyes az az értelmezés, hogy az álmodókép a szó szoros értelmében véve a lelki élet egyik szférájából a másikba való átmenet pillanatnyi állapotát jelenti, s csak később, a visszaemlékezésben tagozódik be a mi, látható világbeli időkoordinátánk közé, azaz transzponálódik az éber tudatba, önmagában véve viszont sajátos, az ébrenlétével össze nem hasonlítható, «transzcendens» időmértékkel rendelkezik.”⁹

Az álomban látott események egy belső, sajátos oksági kapcsolat révén összefüggnek egymással, noha ez a kapcsolat az ébrenléti tudat számára nem logikus. Mégis úgy tűnik, hogy az álom belső szerkezetén belül meglévő kapcsolatrendszerre épülő cselekménysor célirányosan halad a végkifejlet felé.

Jung úgy tekint az álmokban megjelenő képekre, mint a tudattalan üzeneteire, szimbólumokra, melyeken keresztül a két világ, az ő megfogalmazásában a tudatos és a tudattalan, kommunikál egymással az egyén személyiségének harmóniája ér-

⁹ Florenszkij, P., *Az ikonosztáz*. Bp. 2005, Typotex, 8.

dekében. Elmondható, hogy ő is határterületnek tekinti az álomvilágot. Titokzatos zónának, ahonnan számunkra értékes üzenetek érkezhetnek. Ezek az üzenetek olyan tartalmakkal rendelkeznek, melyek túlmutatnak az evilági megtapasztalásokon.

Amikor Jung archetípusos képekről beszél, akkor az ősi valóba, az örök tartalomba, értelembbe, a kollektív tudattalanba való visszacsatlakozásaként értékeli az álom képeit, szimbólumait. Tánczos Vilmos néprajzkutató, aki a szimbólumok világát kutatja, ezt a következőképpen fogalmazza meg: „az álmok képei, asszociációi hasonlóak az ősi mítoszokhoz, és rítusokhoz, és természetesen a hagyományos folklór képeihez. Álom és mítosz tehát egy töről fakad, de eredetük ismeretlen.”¹⁰

Az álmok képei részben ebből a világból kölcsönzik formáikat, részben egy másik világ jellegzetességeit hordják magukon. Valószínűleg ennek köszönhető az az érzelmi többlet, ami az álomképektől elválaszthatatlan, és amit Jung a legfontosabb tartalomnak tart e képek megjelenésekor. Számára azért fontos a képek érzelmi töltete, mert ebben található az az energia, hajtóerő, amely az embert valamilyen irányba mozdítja, vagy éppen megakadályozza a cselekvésben. Szerinte ezek a belső erők teszik motiválttá az embert. Ebben az értelemben számára is természetfeletti, isteni erőforrás, tudaton túli hatalom megnyilvánulása az álom.

„Az elme hallja, nem a fül” Egy asszony látomásainak antropológiai megközelítése című munkájában Lovász Irén hasonló gondolatokat fogalmaz meg, amikor azt vizsgálja, honnan származhatnak a látott jelenések, hallott auditív hallucinációk. „E képzelőerő produktumaira nem a külső kulturális világ, sem pedig a belső tudati világ, hanem valamely harmadik világ realitása jellemző. Az autonóm elképzelés az álmokban és látomásokban teremt egy másik világot, amely nem azonos azzal a közösen birtokolt szimbolikus renddel, amelyet az ember az éber tudatosság állapotában tapasztal.”¹¹ Ezek szerint, és a tanulmány korábbi állításai szerint, Lovász három különböző tartalmat különít el, a tudatost, a tudatalatti közös tartalmakat és egy harmadik világ tartalmait. Ezek lehetnek azok a források, amelyek előhívhatják az álmokat, látomásokat, belső képi kifejeződések, ezek egybeesése, találkozása segítheti ezek objektivizálódását.

Végül az álommal kapcsolatban álljon itt Pavel Florenszkijtől egy olyan megfogalmazás, amely tömören, szinte költői képpel foglalja össze az eddig leírtakat: „Az álom az e világi állapotok és a mennyei élmények sokaságának közös határa, az a határvonal, ahol az itteni világ légiesül, az ottani pedig teste ölt.”¹² Ezért számára az álom szimbólum, „a mennyei világ felől nézve a földi világ szimbóluma, a földről tekintve pedig a mennyei világa.”¹³

¹⁰ Tánczos V., *Szimbolikus formák a folklórban*, 2007, Kairosz, 17.

¹¹ Lovász I., „Az elme hallja, nem a fül.” In: Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás*. Bp. 1998. Balassi, 171.

¹² Florenszkij, 2005, 20.

¹³ Florenszkij, 2005, 21.

2.2. SZIMBÓLUM ÉS AZ ARCHETÍPUS

A szimbólum szó eredetileg egy olyan tárgyra utal, melyet kettéosztottak, így a két fél összeilleszthetősége miatt a két fél tulajdonosai, vagy akik a tárgy birtokába kerültek, hosszú idő elteltével is képesek voltak egymást, pontosabban az összetartozást felismerni, beazonosítani. Ebből következik az a tény is, hogy a másik fél hiánya ellenére a szimbólum magában rejtje a hozzátartozó láthatatlan részt is. Ez mindig részét képezte, hiszen ennek hiányában éppen a szimbólum jelentése, tárgyi bizonyító ereje szűnt volna meg. Tehát már kezdeti, tárgyi valójában a szimbólum túlmutatott önmagán, az éppen látható, aktuálisan jelenlévő, tapintható, érzékelhető valóságon. Már ekkor megmutatkozott a szimbólum kettős természete, vagyis az, hogy egyszerre reprezentálja a jelenlévőt és a „jelennemlévőt” is; valamint az, hogy ez nemcsak reprezentáció, hanem felismerhető, látható nyomokkal bíró valóság, mely bár felismerhető – hogy valami hiányzik, és honnan hiányzik –, esetleg a forma egyik részlete is kitalálható, de teljes bizonyossággal pusztán az egyik jelenlévő rész alapján nem megállapítható, hogy pontosan milyen is a másik fél.

A szimbólumok mind a mai napig magukban hordozzák ezt a kettős jellegzetességet, annak ellenére, hogy ezt a kifejezést ma már nem tárgyak összetartozását igazoló eszközre utaló szóként használjuk. „Egy szó vagy kép akkor hordoz szimbolikus jelentést, ha kézenfekvő és nyilvánvaló jelentése mellett még valami többletjelentést is magában foglal.”¹⁴ Vagyis kifejezi, hogy van valami, ami hozzátartozik még akkor is, ha az adott pillanatban az nem látható.

Jung a szimbólumok kétféle típusát különbözteti meg, a természetes és a kulturális szimbólumokat. Természetes szimbólumnak a psziché tudattalan tartalmaiból felmerülő szimbólumokat nevezi, amelyek szerinte az archetipikus képek variációit hordozzák, és az emberekben meglevő legősibb képekhez vezethetők vissza. A kulturális szimbólumok hosszú átalakulási folyamat után a civilizált társadalmak elfogadott kollektív képeivé váltak, egyúttal örök igazságok kifejezőivé is. „Ezek a kulturális szimbólumok sokat megőriztek eredeti isteni vonatkozásukból vagy «varázsukból». Az emberek egy részében láthatóan még ma is mély érzelmi reakciókat váltanak ki.”¹⁵ Az archetipusokkal való szembesüléskor, azok aktivizálódásakor az ember érzelmileg megrendül. Ez a megrendülés, érzelmi felkavarodás hasonlatos a szenttel, természetfelettil való találkozásakor fellépő érzelmi megrendüléshez. Nem véletlen, hogy sem Jung, sem Eliade, sem más e témával foglalkozó kutató nem különítette el élesen a kétféle megtapasztalást.

„Az archetipusok egy időben: képek és érzelmek. Archetipusról csak akkor beszélhetünk, ha mindkettő egyszerre jelen van. A kép önmagában nem több je-

¹⁴ Jung, C. G., *A tudattalan megközelítése*, In: Jung (szerk.), *Az ember és szimbólumai*, Bp. 1993. 18.

¹⁵ Jung, 1993, 93.

lentéktelen figurális leírásnál. De az érzelmekkel töltött képek numinozitásra (vagy pszichikus energiára) tesznek szert, dinamikussá és jelentőségteljessé válnak.¹⁶ Az archetípus nem egy pszichológiai vagy filozófiai fogalom, vagy egy pontosan leírható mechanikus rendszer egyik eleme, hanem az emberi élet szerves része, mely képekben jelenik meg, egy adott egyén egész élethelyzetéhez illeszkedően. Nem lehet kiragadni sem kulturális, sem egyéni kontextusából.

Úgy tűnik tehát, hogy az emberi elmében vannak olyan strukturális jellemzők, melyek meghatározzák, hogy a belső tartalmak milyen alakot öltsenek. „A szimbólumok ugyanis a pszichén belül meglévő ellentétek összebékítésére és újra egyesítésére tett természetes kísérletnek tekinthetők.”¹⁷

Jungot követően más kutatók is úgy tekintettek az archetípusokra, mint a képi kifejeződések energiájára, az ábrázolások irányultságára, mint valamiféle tendenciára, aminek részletei változhatnak, de a belső készlet, ami kiváltja, nem változik. Eliade szerint ez az archetípus olyan ősminta, mely arra készíti az embert, hogy hozzá igazodva éljen. Számára, mint P. Ricoeur számára az archetípusok a Szent megnyilvánulásai. „P. Ricoeur a szimbólumról, mint az emberi valóság kinyilatkoztatójáról beszél, és úgy tartja, hogy «végül is minden szimbólum egyben hierofánia, az ember és a szent közötti kötelék manifesztációja.»”¹⁸ Ugyanezt fogalmazza meg más szavakkal Julien Ries: „a szimbólum olyan nyelvezet, amely az ember előtt transzperszonális és tudaton túli értékeket fed fel. A kozmosz a szimbólum segítségével beszél az emberhez, és olyan valóságokat ismertet meg vele, amelyek önmagukban nem evidensek.”¹⁹

2.3. KÉP

„Minden festészetnek az a célja, hogy túlelmezze a nézőt az érzékileg felfogható festék és vászon szintjéről egy másfajta realitásba, és akkor a festmény alapvető ontológiai karaktere olyanná válik, mint általában minden szimbólumé: azzá lesz, amit szimbolizál.”²⁰ Florenszkij nem filozófusként, hanem az ortodox egyház papjaként teszi ezt a megállapítást, megerősítve azt, ami számára egyértelmű, vagyis hogy ez az állítás teljességében csak az ikonra igaz. Ugyanis az ortodox nézet szerint a valódi képalkotás egyetlen lehetséges és járható útja az ikonfestészet. S ez is

¹⁶ Jung, 1993, 97.

¹⁷ Jung, 1993, 100.

¹⁸ Ries, J., *A vallásos ember és a szent az új antropológiai szemlélet megvilágításában*, In: Ries (szerk.): *A szent antropológiája*, Bp. 2003, 44.

¹⁹ Ries, 2003, 45.

²⁰ Florenszkij, 2005, 50.

pusztán az egyházatyák szentséget képviselő és érvényesítő szerepe miatt nyeri el a természetfeletti világ ábrázolásának megtisztelő képviseletét.

Megállapíthatjuk, hogy egészen más céllal jött létre az ikonfestészet és az a festészet, amit ma képzőművészetnek nevezünk. Habár valószínűsíthető, hogy az első képeknek szakrális-mágikus funkciójuk volt, mégis fokozatos átalakulás folytán a képek szerepe, az embernek a képekhez való viszonya megváltozott. Ez köszönhető az ember ismereteinek bővülésének, a környező világ egyre alaposabb ismeretének, valamint életkörülményei javulásának. Mivel az embernek egyre nagyobb biztonságban és ellátottságban volt része, egyre kevésbé szorult rá, hogy képek, tárgyak által megidézzé, jelenvalóvá tegye a nála nagyobb hatalmakat, erőket. S ahogy egyre kevésbé volt kiszolgáltatva a környező világnak, egyre több lehetősége nyílt a még nem ismert „világok” megismerésére, feltárására. Az ismereteiben gyarapodó ember lépésről lépésre deszakralizálta, varázstalanította, mítoszmentesítette környezetét.

Az első nagy szakadás a reneszánsz korában jött létre a tudás és a hit között. Feloldhatatlannak látszó konfliktus alakult ki a kétféle emberi hozzáállásban. Ez az eltávolodás nemcsak a hit és a tudás kettészakadását jelentette, hanem Jung szerint az embert a civilizáció egyre messzebb sodorta saját ösztönös gyökereitől, egészen addig a pontig, ahol szerinte már szinte teljes mértékben eltávolodott egymástól a tudatos és a tudattalan. Jung a kettéhasadt emberről beszél, mint akinél a tudattalan és a tudatos teljes mértékben elkülönül, és nincs lehetősége találkozni máshol csak az álmok képi, szimbolikus világában.²¹

A reális életnek ez a mítoszmentessége elveszettséget, kiszolgáltatottságot és magányt, végül rettegést és agressziót szült a 20. század emberében.

Érdekes módon a művészet ezt a hasadt állapotot hamarabb megjelenítette, mint ahogy az emberek többsége, vagy akár maguk a művészek is tudatosították volna. Általánosságban igaz az, hogy a művészet által olyan tartalmak kerülhetnek felszínre, melyek nemcsak egy ember gondolatait, érzéseit mutatják meg, hanem társadalmi szinten jelentenek jelzést, reflexiót, vagy szinte profetikus üzenetet. Sőt, a személyesség mélyülésével a mondanivaló egyetemessége is erősödik, amennyiben megfelelő formát talál magának.

„A kép minden esetben valami tőle különböző dologra utal. A kép anyagi valóság, amit egyszerű anyagi összetevők alkotnak (amilyen a kő, a föld, a festékek), ám összességében egy másik valóságot hoz létre, mégpedig egy láthatatlan valóságot.”²² A kép szemlélése közben a néző túlemelkedik az anyagon, és a formára, a létrejött valóságra figyel annyira, hogy maga az anyag, a közvetlenül érzékelt tárgy, szinte eltűnik előle.

²¹ Jung (szerk.), *Az ember és szimbólumai*, Bp. 1993.

²² Delahoutre, M., *A szent és esztétikai kifejeződése*, In: Ries (szerk.), *A szent antropológiája*, Bp. 2003, 134.

A művészet nemcsak reflexió, nem is csak érzékeny emberek érzéseinek, gondolatainak a szokásos formától eltérő módon kifejezett, esztétizáló formát öltő kiábrázolódása, hanem egyúttal a szenzibilitás megteremtésének és fenntartásának biztos közege is. Így a vallásos rítusokhoz, szertartásokhoz hasonlóan a művészet is megteremt egy világot, vagyis a művészet közvetlen emberi környezetében újraértelmező és eligazodást segítő szerepet is betölt.

„Nem tanultuk-e meg sok ezer év tapasztalatából, hogy a dolgok annál inkább hallgatnak, minél élethűbben ábrázoljuk külső megjelenésüket? A felszín mindig unalmas.”²³ Ezt a Franc Marc német festőtől származó idézetet igazolják azok a folyamatok, melyek az 1900-as évek elejétől a modern vizuális művészetben megjelentek, és annak teljes átalakulását, megújulását eredményezték.

Kandinszkij szerint ebben az időszakban két egymástól eltérő, de egymással mégis összefüggő irányba indult el a művészet. Szerinte kora művészete a „kinyilatkoztatásra érett szellemi testesíti meg”. Az egyik irány a nagy absztrakció, a másik a nagy realizmus. Úgy tűnik, mintha ez a két irány elkülönült volna egymástól, pedig „ez a két irány két ösvényt nyit meg, ám mindkettő végeredményben egyazon célhoz vezet: ez a két elem mindig is jelen volt a művészetben; az első a másodikban került kifejezésre. Ma úgy tűnik, mintha elkülönült életet élnének. A művészet – megnyugtató módon kiegészülve a konkrétal – véget vet az absztraktnak és fordítva.”²⁴

Kandinszkij állításának helyességét mutatja meg a következő két példa, melyek a múlt század elejéről valók. Ez a két művészi hozzáállás pontosan tükrözi a művészi koncepciók végpontjait.

A huszadik század egyik legmeglepőbb absztrakt képe Kazimir Malevics orosz festő festménye volt: egy fekete négyzet fehér alapon. Ehhez az elsőre meglepő ábrázoláshoz, színhez és formához, saját bevallása szerint úgy jutott el a művész, hogy megpróbálta a művészetet mentesíteni tárgyiasságától, a „tárgyi világ terheitől”. Ebben volt segítségére a négyzet, mint menedék, mint absztrakt forma.

Ettől éppen ellentétesen nyúlt a művészethez M. Duchamp francia festő, aki a tengerparton talált, elhagyott és a víz által tisztára mosott tárgyat emelte be a művészet terébe. Ezzel teljesen megváltoztatta a tárgy eredeti funkcióját, kiragadta azt hétköznapi környezetéből, és a teljes elveszettségéből a teljes felemeltetésbe helyezte. A tárgy egy „olyan fontosságra tett szert, melyet nem nevezhetünk másnak, csakis mágikusnak. Ebből fakad «zavaró, abszurd élete». Bálvánnyá vált, ugyanakkor gúny tárgyává is. Belső realitása megsemmisült.”²⁵

Ez az a pont, ahol egyértelműen láthatjuk, hogy nem csak a szent, felszentelt

²³ Jaffe, A., *A vizuális művészetek szimbolizmusa*, In: Jung (szerk.), *Az ember és szimbólumai*, Bp. 1993, 266.

²⁴ Jaffe, A., 1993, 254.

²⁵ Jaffe, 1993, 255.

képek bírnak valamiféle megmagyarázhatatlan erővel, hanem a műalkotások is, hiszen azok is képviselnek egy olyan valóságot, amely közvetlen módon nem érzékelhető, és mint a szakrális-mágikus képek, a műalkotások is önmagukon túlmutatva a felszín alatt rejtőzőt tárják fel.

2.3.1. *Ikon*

Az ikon elsődleges célja a természetfeletti világ feltárása, láthatóvá tétele. Képi, tárgyi, így kézzelfogható megjelenésében közvetítő szerepet tölt be a transzcendens és az immanens világ között. Mivel „az ikonfestészetet az érzékfölötti megismerés céljához rendelt eszközként értelmezték”,²⁶ ezért az ortodox egyházhoz tartozók számára egyértelmű, hogy az ikon igazi létrehozói csak az egyházatyák lehetnek. A festők pusztán technikai kivitelezői az atyák mennyei látomásának. Ennek oka az, hogy a mennyei valóságot még a szentek is csak rövid pillanatokra szemlélhetik, de ők legalább beletekinthetnek a mennyei valóságba, míg a festők csak a látható érzeki világot szemlélik, így nem ragadhatják meg a mennyei világ megnyilvánulásait.²⁷

Az ikonfestők számára pontosan meghatározott a kép kompozíciója, alakjai, ábrázolásának módja, sőt maga az alkotási folyamat is. A festés folyamatában kötött az is, hogy melyik szakaszban, milyen technikával és ki végezheti el a kijelölést, rajzolást vagy festést. A legmagasabb rendű feladat az arcok és a fények megfestése, mert ezek a jelek képviselik az isteni valóságot. Ezek megfestésére csak papok vagy szerzetesek vállalkozhatnak, ha elnyerik előljáróik jóváhagyását. A kész képről az egyháznak kell kimondania, hogy megfelel-e annak, amit az őskép ábrázol. Az ikonon ábrázolt személy megnevezésének joga is csak az egyházi előljáróé lehet. A festő nem nevezheti meg az ábrázolt személyeket, nem is írhatja a képre nevüket, a képből ugyanis csak az egyházi jóváhagyás és néven nevezés, feliratozás által lesz ikon, vagyis szent tárgy. „Az ikonfestők sem saját ikonfestői művészetükről, tehát nem magukról adnak bizonytságot, hanem a szentekről, az Úr tanúságtevőiről, általuk meg Magáról az Úrról.”²⁸

Elsősorban ezen a ponton tér el az ikonfestészet a nyugati kultúra festészetétől, még az úgynevezett vallásos témájú művészettől is. Így vall Florenszkij: „a valóságostól az imaginárius felé haladó naturalizmus hamis képet ad a valóságról: a mindennapi élet pusztá hasonmását nyújtja; a fordított irányba haladó művészet – a szimbolizmus – viszont a valóságos képekben másfajta tapasztalatot testesít meg, s ez által, amit létrehoz, magasabb rendű realitássá válik.”

Az ortodox megközelítés szerint a művészet csak érzeki gyönyöröket keltő illúzió, mely az érzékelhetőket megragadva, azt utánozva, hozza létre a képet. Mivel

²⁶ Florenszkij, 2005, 52.

²⁷ Florenszkij, 2005, 22.

²⁸ Florenszkij, 2005, 52.

ez csak másolat, a látható másolata, nem fedheti fel a lényegét, a láthatatlant, az érzékeken túli valóságot, ezért nem is ábrázol, csak a felszínt utánozza. E szerint a gondolatmenet szerint, ez igaz abban az esetben is, mikor a műalkotás erőteljes formában, magas művészi színvonalon jut kifejezésre.

2.3.1.1. *Ikon, ikonosztáz – átalakulás*

Florenszkij szerint az ikonra és az ikonosztázra azért van szükség, mert a hívők úgy tudnak úrrá lenni „szellemi ernyedtségükön”, hogy a tárgyiasult mennyei jelenéseket szemlélik, ugyanis a helyes fókusz alapvető fontosságú a „szellemi látás kibontakozásában”, a szenttel való találkozásra törekvésben. Ebben az esetben a templomteret kettéosztó ikonosztáz nem elrejt előlük valamit, hanem közvetít. Mégpedig azáltal, hogy helyzete folytán egyszerre érintkezik mindkét világgal, a transzcendenssel és az immanenssel, így mint elválasztó elem összekötő elemmé is válik, mindkét világ részesévé, és egyúttal egymás számára közvetítővé.²⁹

Ez is egy azon paradoxonok közül, melyekkel akkor szembesülünk, mikor a két világ találkozásáról, a találkozást segítő tárgyakról próbálunk beszélni, vagy megkíséreljük leírni a vallásos élményekben megtapasztaltakat. Ugyanezt a paradoxont így fogalmazza meg Florenszkij: „Az ikon ugyanaz az égi jelenés, meg nem is ugyanaz: az ikon a jelenés körvonala.”³⁰

A szakralitást közvetítő tárgyak kettős arcúak, mert egyszerre részei a profán világnak, meg nem is, és részei a szent világának, meg nem is. Ugyanezt a kettősséget hordozzák, mint a szimbólumok, de mint láthatóvá vált az ikonosztáz a szimbólummal ellentétben nemcsak utal egy másik valóságra, a nem közvetlenül érzékelhető jelenlétére, hanem maga is részesül a szentségben, és szakralitása által az isteni és emberi dimenzió együttes hordozójává válik. A Másik Világba való belépést lehetővé tévő kaput, ajtót, küszöböt hoz létre a vallásos ember számára. Határkijelölő és egyúttal határátlépést segítő, közvetítő szerepe is van.

Máshol e kettős természet összetettségét, önmagában és önmagába történő átalakulását, így magyarázza: „Ha a szimbólum, mint teleologikus dolog eléri célját, akkor valójában nem is választható el a céljától, az általa megjelenített magasabb realitástól; ha viszont nem jeleníti meg e realitást, akkor a célját sem éri el, következésképpen teleologikus szervezatként, formaként sem kezelhető, ennek hiányában viszont sem szimbólum, sem szellemi eszköz nem lehet, csak pusztá érzéki anyag.”³¹

Florenszkij erre a gondolatmenetre alapozza a műalkotás és az ikon közötti különbségét.

²⁹ Florenszkij, 2005, 46-47.

³⁰ Florenszkij, 2005, 48. p.

³¹ Florenszkij, 2005, 50. p.

2.3.1.2. *Ikon és műalkotás kapcsolata*

Florenszkij képfelfogása platóni alapokon nyugszik, abban az értelemben, hogy a verbális, racionális, fogalmi gondolkozásnál előrébb valónak tekinti az intuitív, képi gondolkozást, a képek szimbolikus nyelvezetét. A képek szerinte a látszatvilágon túlmutatva a láthatatlan világ megismeréséhez visznek közelebb. A képi nyelv egy másik világról, a mi világunkon túli, a valódi létezést és tökéletességet hordozó világról tudósít. Ugyanakkor Platónhoz hasonlóan elveti a művészeteket, mint a valóság megismerését kifejezni képes valóságot, s azt csak érzéki csalódásnak, az érzéki gyönyörök felkeltőjének tekinti. Platónra utalva Tánczos azt állítja, hogy számára „a Másik Világ transzcendens szubsztanciáinak az ún. ideáknak a megsejtése nem művészi megismerés, hanem egyfajta intellektuális intuíció eredménye.”³² Ezt a véleményt Florenszkij is osztja, azzal a különbséggel, hogy számára az ikon mint közvetítő eszköz, már nem műalkotás, hanem magának a Szentnek a jelenléte, s ez által az ikont szemlélő hívő valóságosan képessé válik a szent világ szemlélésére.

Mivel a művészi ábrázolás az emberiség kultúrájának szinte felfoghatatlan mértékű átalakulásának következtében sokszor és sokféleképp változott, érdemes megvizsgálni e változások fontosabb jellemzőit, irányait, valamint azokat a belső dinamizmusokat, amelyek ezeket mozgathatták.

A kezdeti mágikus-szagrális ábrázolástól az ember eljutott az egyre tökéletesebb megjelenítéshez, majd a lényegében tökéletesen realista ábrázoláshoz. De még a legtermészethűbb ábrázolás esetében sem mondhatjuk, hogy az elsődleges cél a tökéletes ábrázolás maradhat, ugyanis, ha a művészi szándék szerint ez is volt a cél, valódi műalkotás esetében ezen a kép önértelmezése folytán maga a kép kell, hogy túllépjen. Ugyanis a képzőművészeti alkotás az által nyeri el létjogosultságát, hitelességét, hogy túlmutat önmagán, hiszen egy olyan létező világról is hírt ad, amely pusztán az újraábrázolás által jön létre. Ez magának az alkotásnak a saját belső világa, ez a képpel való találkozás első szintje, vagy első értelmzése, észlelése. De a hétköznapi világ is új dimenzióba kerül, mégpedig kétféleképpen: egyfelől a megjelenített világ, a képi világ által életre hívott világ által, másfelől pedig a kép szemlélése után a hétköznapi világhoz való viszonyunk megváltozása által.

Tehát ezek alapján azt mondhatjuk, hogy a képi ábrázolásnak mindenképp megvan a maga belső misztériuma, az a belső jellegzetessége, amely által túlmutat önmagán, többlettartalmakat hordoz, így kultúránkban a szimbólumokhoz hasonló szerepet tölt be. „Szükségszerű szimbolikussága folytán minden ábrázolt kép oly módon tárja fel szellemi tartalmát, hogy szellemi felemelkedésünk során «a képtől az ősképhez» jutunk, azaz ontológiai érintkezésbe lépünk magával az ősképpel.”³³

³² Tánczos, 2007, 11.

³³ Florenszkij, 2005, 55.

Az ábrázolás még abban az esetben is, mikor természetű és nem szimbolikus, magában rejt valamiféle szimbolikus tartalmat a rajta kívülálló világra utalása által. Ezen a ponton láthatjuk meg, hogy a szakrális tartalmat hordozó és a profán kép funkcióját tekintve nem különül el olyan élesen egymástól, mint korábban gondoltuk volna, vagy ahogyan ez az ortodox hagyományból következhetne, vagy amilyen élesen szemben áll egymással az érzéki és a szellemi világ. Nyilvánvalóan nem a képi ábrázolás formavilágáról, kifejező eszközeiről szólunk, hanem a kép kultúrában betöltött, ott megvalósuló szerepéről.

Ugyanakkor hozzá kell tennünk, hogy emberi mivoltunkból adódóan a szellemi sem érzékelhetjük az érzéki megléte nélkül. Éppen ezért adódik számunkra az a paradox helyzet, hogy a legszentebb dolgok is az érzékeink által, azokra hatva nyilvánulnak meg. Ilyen értelemben az ember maga is két világ határán, kétféle érzékelés birtokában él.

Azért hogy a különböző megközelítések világosabbá váljanak, igyekszünk különbséget tenni szent vagy szentet ábrázoló kép, szakrális-mágikus kép és szakralitást hordozó vagy szakrális kép között. Bár gyanítható, hogy a különböző kifejezések között a határvonal nem minden esetben húzható meg élesen.

Minden képre igaz, hogy mesterségbeli színvonala lehet magas vagy alacsony, de míg az ikon esetében Florenszkij szerint a feltétlen alapelvárás „a másik világ igazi érzékelése, az igazi szellemi tapasztalat”,³⁴ addig ez az egyházi hagyomány keretein kívül születő képekre nézve nem alapelvárás, legalábbis nem kerül ilyen mértékben egyértelmű megfogalmazásra. Tény azonban, hogy a műalkotás, amely nem csak leír, hanem ábrázol is – vagyis tartalmaz valamiféle láthatatlan többletet az által, amit a művész mögé tett, rendelt, képzelt, amire tudatosan, vagy önkéntelenül, belső motiváltsága folytán utalt –, nem képzelhető el belső látás hiányában, vagy valami ahhoz hasonló befelé tekintés hiányában. Ez a dolgozat következő részében, *A rítus és a művészet kapcsolata, különös tekintettel az átmenet rítusaira* című fejezetében részletesebben kifejtésre kerül.

Az ikon másolataira úgy tekint Florenszkij, mint ugyanannak az alapmintának, ősképek variációira. Tehát számára az ikon és másolata nem ugyanolyan, hanem ugyanaz. Megegyezik ez azzal az ősképekről alkotott nézettel, mely szerint egy ősképek különböző megnyilvánulási formái lehetnek, de függetlenül attól, hogy ez a szimbólum, álomkép milyen konkrét képi formában jelenik meg, a meghatározó elem a belső irányultság, szellemi energia, amely ugyanabba az irányba mutat. Ez az az „eleven realitás, mely akkor is önmaga marad, ha különféleképpen jelenik meg.”³⁵

Ennek épp az ellenkezője mondható el egy műalkotásról és annak másolatairól. A műalkotás másolatai semmiképpen nem tekinthetők egyenértékűnek az

³⁴ Florenszkij, 2005, 60.

³⁵ Florenszkij, 2005, 61.

eredeti művel. Ebből következően semmiképpen sem azonosak vele. Sőt éppen megismétlésük, nem az eredeti alkotó általi reprodukálásuk által veszítik el eredeti jelentőségüket, hatásukat, varázsukat, azt az eleven realitást, amitől önmaguk maradnak, eredeti műalkotásként értelmezhetőek. Csak különösen tehetséges másoló esetében valósul meg a teljes látszólagos hasonlóság, de még ebben az esetben is, éppen az alkotó személyének különbözősége miatt, az eredeti képhez képest a másolat feltétlenül veszít eszmei értékéből.

E szempont vizsgálata által válik nyilvánvalóvá, hogy a műalkotás és az ikon közötti különbség nem elsősorban az érzéki és szellemi világ különbözőségeiből és a kifejezés formanyelvéből fakad, hanem alapvető különbség az alkotó személyére nézve van. Ebből eredően a kép funkciója, értéke, eredetisége is egészen más dimenzióban jelenik meg.

Az egyik esetben a kép értéke a természetfelettitől ered, és szentté való átlényegüléséből származik; és bárki, akit a Szent szolgálatában álló, felszentelt pap felhatalmaz az alkotás kivitelezésére, és akinek végül az egyházi előjáró jóváhagyja az alkotását, alkalmas lehet a szentség közvetítésére, vagyis az ikon megfestésére. Míg a másik esetben az alkotó személye nem a felhatalmazás által, hanem saját belső látása, küldetésstudata vagy éppen technikai tudása által nyer kiemelt tiszteletet a kép értékének vonatkozásában; és kap elismerést, jóváhagyást, függetlenül attól, hogy az alkotó milyen forrásból meríti az ihletet.

2.3.2. Szakrális kép

Mint már az eddigiekből is kiderült, a képek maguk is szimbólumok, s mint ilyenek hordoznak valamit a „jelenlétéből”, a megismerhetetlenségből. Túlmutatnak önmagukon, utat nyitva egy másik valóság felé. A műalkotások mindig tükrözik az adott társadalom értékeit vagy direkt, vagy indirekt módon. Ugyanakkor a művészetnek nemcsak visszatükröző szerepe van, vagyis nemcsak leírja a valóságot, hanem saját maga létre is hozza azt, tehát valóságteremtő funkciója is van. Ezen a ponton a képi megjelenítés hasonló szerepet tölt be a kultúrában, mint a vallások. Ez a két funkció ugyanúgy, mint a vallások esetében arról szól, hogy milyen a világ, illetve hogy hogyan élünk ebben a világban.

Az első szerep, a leíró szerep, a mítoszteremtő funkció, vagy ahogyan az antropológia használja: modell of reality; a második szerep a valósághoz való viszonyulás kialakítása, ez maga a nyelv az elbeszéléshez, a mítoszhoz, maga az alkotás, abban a formában, ahogy megjelenik, amely értelmezni segíti világunkat és magát az alkotást: modell for reality.

Mindezek és a korábban leírtak tükrében keressük a képek szakralitásának megjelenési formáit, és azt, mit is jelent a szakrális kép kifejezés.

A teljes érdektelenséget leszámítva az ember alapvetően háromféleképpen

viszonyul a képekhez, úgy mint műtárgyakhoz, mint szent (szakrális-mágikus) tárgyakhoz, és mint szentet, titokzatosat, valami eddig nem kifejezettet ábrázoló tárgyakhoz.

Vizsgáljuk meg először a szakrális-mágikus képeket, vagyis azokat a képeket, amelyek a szenttel való kapcsolat révén valami titokzatos módon részesednek a természetfelettiből. Ezek a képek két világ határán, a közvetlenül érzékelhető, és az önmagát megmutatása által érzékelhetővé tevő határán találhatók. Mindenképp igaz rájuk nemcsak az ikonról elmondott közvetítő szerep, hanem az is, hogy szakrális környezetben, kifejezetten vallásos szerepkörben kelnek életre, töltik be azt a funkciót, amiért megalkották őket.

„A mágikus kép maga az üzenet, ami mélyen, teljes valójában megrázza a benne hívő embert. Úgy is mondhatjuk, hogy a mítoszok és a vallások szakrális-mágikus képei a Szent megjelenései, Mircea Eliade terminusával élve: hierophániái.”³⁶

Az ikonhoz tapadó hit, a belőle fakadó képzetek azok, amelyek az ikont átváltottatják a mennyei világ evilági jelenésévé. Hit által megszüntetve a szubjektív elemet, kijelentve, hogy ez a szubjektív, személyes, mélységesen elfogult hozzáállás az objektív valóság, és nincs benne, nem is lehet benne semmi szubjektív, mert ez maga az isteni jelenés. A szubjektívnek ez az objektívvá változtatása az az átlényegülés, amely a hit sajátja, alapja, paradoxona. Paradoxon: profán, hétköznapi nézőpontból a legelfogultabb szubjektivitást tartja a legobjektívebb valóságnak. S mivel éppen hit által ez az átalakulás megvalósul, a paradoxon önellentmondása lesz evidenciává a hívő számára. A mélyebb megértésben rejlő igazságtartalmak elfogadása lesz a megfoghatatlan, leírhatatlan világ, az Egészen Más jelenlétének leírásává.

Az ikonnak ez az átalakulása szakralitással tölti meg a képet, helyesebben nem megtölti, nem részesül a szentből, hanem átlényegül, szentté válik, s mint korábban leírtuk a Szent jelenlétét képviseli a profán világban, de nem pótolja, csak helyettesíti, képviseli azt. Tánczos Vilmos szerint „egy képnek akkor van szakrális-mágikus funkciója, ha mintegy fétissé válva, maga helyettesíti az ábrázolt objektumot, vagyis egygé válik vele. Ebben a szemiózisban eltűnik a különbség az ábrázolás és az ábrázolt dolog között: a kép tehát nem ábrázol vagy jelképez valamit, hanem maga is azonossá lesz a megjelenített transzcendens valósággal.”³⁷ Ezért lehetséges a hívő ember számára, hogy egy szent kép megérintése által magával a Szenttel lépjen kapcsolatba, meggyógyuljon, vagy más természetfeletti élményben legyen része.

Ez a taktilis kapcsolatfelvétel valószínűleg már ősidőktől a vallásos szertartások és a szakrális kommunikáció része volt, annak az erőteljes emberi váagnak a kifejeződése, hogy jó lenne a szenttel, a természetfeletti közvetlen kapcsolatba

³⁶ Tánczos, 2007, 11.

³⁷ Tánczos, 2007, 9.

kerülni; s legjobb, ha ez a kapcsolatfelvétel biztonságos, az emberre nem veszélyes módon történik. Ezt a biztonságos keretet teremtik meg a különböző liturgiák, vallásos rítusok, szokások és az ehhez tartozó liturgikus tárgyak, megszentelt eszközök, különleges szerepet betöltő, természetfeletti, mennyei erőt, jelenlétet hordozó képek.

„Mindazonáltal a szentet nem lehet elválasztani a cselekedetekben és a beszédben megnyilvánuló művészi magatartástól. Elbeszélő, poéta nélkül nincsenek mítoszok sem; az őket pompával celebráló pap nélkül nincsenek rítusok; énekek, táncok, arcfestés, maszkok, totemikus ábrázolások, díszítések és különleges ruhák nélkül nincsenek ünnepek.”³⁸

„A szakrális művészet sosem önmagáért van: mindig egy őt meghaladó ok szolgálatában áll,”³⁹ a vallás és a szent szolgálatába állított szépséget kutatja. Michel Delahoutre a szakrális művészet kifejezést a vallásos szertartások szolgálatába állított művészetre használja. Ebben a dolgozatban a szimbólumról, az achetípusról és a képről mondottak alapján kibővítjük és más értelmezés szerint használjuk ezt a kifejezést.

Véleményünk szerint minden kép, amely túlmutat önmagán, és tartalmi, esztétikai összetevői harmóniába kerülnek egymással műalkotásnak, szakrális képnek tekinthető. Tehát az ok, aminek szolgálatában áll, nem feltétlenül a szent, a természetfeletti megragadására, ábrázolására tett kísérlet, de feltétlenül olyan ok, amely a képet az ábrázolt formák szakralitásától függetlenül egy másik dimenzióba helyezi, és egyúttal egy önmagán túli valóságba enged belépést a szemlélőnek.

A műalkotás, a szakrális kép ez által a belső titokzatos tartalom által hasonló szerepet tölthet be a kultúrában, mint a szakrális-mágikus tárgyak, vagy mint a rítusok, szertartások által megjelenített valóság. De mindezt úgy teszi, hogy az esetek többségében a szakrális- mágikus képektől egészen különböző vizuális nyelvet használ, és az esetek többségében nem is szakrális környezetben jelenik meg. Erről az új vizuális megközelítésről az előző, képről szóló részben beszéltünk részletesebben.

Fontos különválasztani a kép tartalmi mondanivalóját és esztétikai megjelenését. Önmagában egyik megvalósulása sem feltételezi a másik megvalósulását. Vagyis bármilyen szent vagy magasztos cél érdekében jöjjön létre a kép, ha a technikai kivitelezés nem éri el ugyanazt, vagy megközelítően ugyanazt a szintet a vizualitás területén, mint a tartalmi mondanivaló a maga területén, a kép legjobb esetben is csak giccsé válik, de valószínűbb, hogy esetlen megfogalmazása által inkább nevetség vagy megvetés tárgyává lesz. Az ilyen kép a mi szempontunkból nem tudja betölteni szerepét. Megvalósulása ellenére sem nevezhető műalkotásnak, csak műtárgynak,

³⁸ Delahoutre, M., *A szent és esztétikai kifejeződése: szent tér, szent művészet, vallási műemlékek*, In: Ries (szerk.), *A szent antropológiája*. Bp., 2003. 126.

³⁹ Delahoure, 2003, 139.

mely mesterséges utánzás, imitálás által jött létre, csupán parafrázis, mely nem tud önmagán túlmutatni, és így szakrális többlettartalmat sem hordoz. Ezt tartjuk az alapvető különbségnek műtárgy és műalkotás, kép és szakrális kép között.

Ennél nehezebb a képben rejlő többlet felkutatása, mikor a technikai színvonal magas, sőt akár messze meghaladja a kép tartalmi mondanivalóját. Ilyenkor adódhat az a helyzet, hogy éppen a tartalmi üresség válik a néző számára útmutatóvá, és nem feltétlen a művész szándéka miatt, hanem pusztán az alkotónak mint egyénnek a társadalomban betöltött szerepéből fakadó kulturális lenyomatként betöltött szerepe által. A szándéktól függetlenül is jelzés értékűvé válik a formanyelv, hiszen a kitűnően megvalósított forma feszültségbe kerülhet az ábrázolt valósággal.

Tehát ebben az esetben a művészi érzékenység, a belső szenzibilitás, leleplezője lehet valami olyan társadalmi problémának, amellyel még maga az alkotó sem nézett, vagy akart szembenézni. Természetesen a magas színvonalon kivitelezett alkotás is juthat zsákutcába – mint a megfelelő kivitelezési színvonalat el nem érő művek –, abban az esetben, amikor a technikai tudás önmagáért valóvá válik.

Bár a művészi kifejezés megnyilvánulási formái mindig érzékiek, ezért érzék-szerveinkre hatnak, ennek ellenére ahhoz, hogy valóban kapcsolatba kerülhessünk az alkotással, szükség van egy olyan befogadó közegre, amelyben a néző rendelkezik minimális érzékenységgel és ismerettel, esztétikai képzettséggel, és hajlandó részt venni egy olyan játékban, amely nemcsak érzék-szerveiket, hanem szellemüket, intellektusukat is megmozgatja. Aki akár csak minimális szinten is, de találkozni akar egy „kép szellemével”, annak be kell lépnie abba a játékba, amire a kép hívja, vagyis hagynia kell, hogy a kép hasson rá, és új gondolatokat, érzéseket, akár szabadon szárnyaló asszociációk sorát indítsa el benne.

„A természeti elemek (víz, tűz, föld) speciális felhasználása, teátrális szavak vagy gesztusok, figurális ábrázolások, poétikus vagy kultikus képek nélkül nincsenek szimbólumok; térbeli elrendezés nélkül nincsenek szent helyek; homo poeticus vagy homo aestheticus nélkül nincs homo religiosus.”⁴⁰ A vizuális jelek és jelképek esztétikai megjelenései elválaszthatatlanok üzeneteiktől, és azoktól a belső képektől, amiket bennünk mozgásba hoznak, vagyis elválaszthatatlanok azoktól az ősképektől, melyre a jelek utalnak, s melyek lenyomatai asszociációinkban, álmainkban megjelennek. „A művészet ugyanis testet öltött álomkép.”⁴¹

A kép szakralitásának bizonyítása érdekében összevetjük az átmenetrítus és a műalkotás születésének folyamatát, keresve a hasonlóságokat és a különbségeket.

⁴⁰ Delahoutre, 2003, 126.

⁴¹ Florenszkij, 2005, 21.

3. A MÁGIKUS/VALLÁSOS RÍTUS ÉS A MŰVÉSZET KAPCSOLATA, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL AZ ÁTMENET RÍTUSAIRA

Amikor a különböző vallási szokások, rítusok, szertartások, valamint a művészet időről időre kinyilvánítja magát, nemcsak jelzést ad jelenlétéről, hanem egyúttal meg is erősíti önmagát. Kapcsolatot hoz létre környezetével, azzal a társadalommal, kultúrával, amelyben megszólal. Értelmezi a kontextust, és az is értelmet ad. Ugyanis minden társadalomnak szüksége van saját arculatra, a kollektív érzések, gondolatok kifejezésére és kifejezéséhez. Ebben teljesítenek felülmúlhatatlan szolgálatot a vallások, a különböző eszmék, ideák és az ezekhez kapcsolódó szertartások, liturgiák, rítusok. Ez igaz a nem vallásos rítusokra, a hétköznapi, akár naponként ismétlődő cselekedetekre is.

Ezt támasztja alá Veikko Anttonen Szentről írt tanulmánya, mely szerint „az emberi kultúra alapvető szerkezetéhez tartozik, hogy elkülönít különleges időket és helyeket, mint szentet, ami nélkül sem a vallás, sem a nemzet/állam vagy a politikai ideológia nem tudná biztosítani erejének, hierarchiájának és hatalmának folytonosságát.”⁴²

A tanulmányban, az antropológiában használatos átmeneti rítus kifejezés helyett (Arnold van Gennep könyvének címe *Átmeneti rítusok*) az átmenetrítus, illetve az átmenet rítusai kifejezést fogjuk használni, mivel véleményünk szerint ez a kifejezés jobban fedti a francia *les rites de passage* kifejezést. Az átmeneti szó használata megtévesztő lehet, ugyanis ez a kifejezés a magyar nyelvben magában hordoz valamiféle ideiglenességet, időszakosságot; utal valamire, ami csak rövid ideig, pillanatnyilag létezik. Ezzel szemben az átmenetrítusok esetében a hangsúly az átmeneten, átlépésen van, azon, hogy ezek a rítusok végleges átlépést biztosítanak az egyik életszakaszból, élet helyzetből egy másikba. Tehát ezek a rítusok a visszavonhatatlan átlépés, változás jelképei. A határátlépés kifejezői úgy, mint a hétköznapi életben a küszöb vagy a kapu.

3.1. AZ ÁTMENETRÍTUS JELLEMZÉSE, HÁRMAS TAGOLTSÁGA

Az átmenetrítus olyan rítuskategória, „amelyben az ember biológiai sorsa kulturális gyakorlatával párosul.”⁴³ Az átmenet rítusaiban Vargyas szerint az élet három

⁴² Anttonen, V., *Sacred*, In: Braun, W. – McCutcheon R. T. (szerk.), *Guide to the Study of Religion*, London, Continuum International Publishing Group, 272.: „Setting specific times and places apart as sacred is a fundamental structure in human cultures, without which no religion, nation-state or political ideology can insure the continuity of its power, hierarchy and authority.”

⁴³ Vargyas G., *Arnold van Gennep és az átmeneti rítusok*, In: Gennep, A., *Átmeneti rítusok*, 2007, 23.

paradoxona található, melyek az élet nagy ellentmondásait hivatottak feloldani, tudatosság szintjére emelni, és a kifejeződés, a „színpadrakerülés” által feldolgozhatóvá tenni. A három paradoxon: a biológiai és kulturális ellentmondás, az egyén és a társadalom közötti, valamint az emberi élet folyamatossága és szakaszossága közötti feszültség. „A megoldatlanságuk és megoldhatatlanságuk által keltett bizonytalanság és félelem a rítusok segítségével egyben fel is oldódik: emberi létünk határaitra ébredve megnyugvást találunk bennük.”⁴⁴

Az ember élete szüntelen változás, átmenetek sokasága, határátlépés, mind fizikai, mind kulturális, mind lelki-szellemi vonatkozásban. A szertartásoknak, vagy a mi kultúránkban gyakran csak a szertartásmaradványoknak, az a szerepük, hogy egy pontosan meghatározott helyzetből egy pontosan meghatározott másik helyzetbe segítsék át az embert úgy, hogy ez számára is biztonságot és társadalmi elfogadottságot adjon, és egyúttal a közösség szokásainak és értékrendjének fennmaradását is biztosítsa. A két oldal, egyéni és közösségi, kölcsönösen feltételezi egymást.

Gennep szerint a legtöbb rítus besorolható az átmenetrítus kategóriába, hiszen ez az osztályozás a rítusok szerkezeti felépítésére és nem a tartalmára vonatkozik. Különbségek a kulturális kontextusban, a kifejezések, megfogalmazások formájában, jelrendszerében vannak, valamint abban, hogy egy-egy eseményhez kapcsolódóan egyes rítusokban a három szakasz közül az egyik kiemelkedő szerephez juthat, ezért kidolgozottabb lehet a többinél. Ezekből adódik a rítusok változatossága, sokszínűsége.

Gennep az átmenet rítusait alosztályokra tagolta: „a korábbi világtól elválasztó rítusokat preliminális rítusoknak, a határhelyzet alatti rítusokat liminális rítusoknak, az új világba való befogadó rítusokat pedig posztliminális rítusoknak nevezzük.”⁴⁵ Mint az elnevezésekből is látszik a három kifejezés központi, meghatározó eleme a határ, és a határ átlépése. Az előtte és utána lévő szakaszokat ehhez a központi szakaszhoz viszonyítva határozza meg. Ettől elszakadva, de a rítus tartalmi mondanivalóját visszaadva, általában a preliminális szakaszt elválasztó szakasznak, a liminális szakaszt határhelyzeti vagy lényegi, átvezető szakasznak, a posztliminális szakaszt pedig befogadó szakasznak nevezzük. Mindezek a kifejezések egyúttal azt is mutatják, hogy az átmenet rítusai egyben beavatási rítusok is.

„A «küszöbátlépés» tehát egy új valóságba való belépést jelent. Éppen ezért igen fontos aktus a házassági, az örökbefogadási (adoption), a felszentelési és a temetési szertartásokban.”⁴⁶ Ezekben az élethelyzetekben a legmeghatározóbb a határhelyzeti szakasz, ezért a rítusoknak ez az eleme a legkidolgozottabb. De ezt is a határhelyzetre való felkészítési rítus, vagyis elválasztó szakasz előzi meg,

⁴⁴ Vargyas, 2007, 24.

⁴⁵ Gennep, *Átmeneti rítusok*, Bp. 2007, 55.

⁴⁶ Gennep, 2007, 55.

s csak azután következik a központi rész, a határhelyzeti szakasz, majd végül a befogadó szakasz rítusa.

3.2. A MŰALKOTÁS SZÜLETÉSE ÉS AZ ÁTMENETRÍTUS SZERKEZETE KÖZÖTTI KAPCSOLAT

Az átmenetrítus hármas tagoltsága megfelelő sémát ad a műalkotás létrehozása folyamatának leírásához. Az alkotási folyamat és az átmenetrítus ilyen egybeesése nemcsak külsőségekben nyilvánul meg, hanem meglepő módon belső tartalmaiban és összefüggérendszerében is.

Az átmenet rítusainak első szakasza az elválasztó szakasz, ami az alkotási folyamatban a mű létrehozása előtti szakasznak felel meg. Ebben a szakaszban gyűlnek össze azok az élettapasztalatok, élmények, külső, belső benyomások, események, melyek a későbbiekben a mű születésének kiváltó okai, motiváló tényezői lesznek. Ide tartoznak az olyan tapasztalatok, amelyek tudatos gyűjtés, tanulás által halmozódtak fel, és az olyanok is, amelyek tudattalanul épültek be, észrevétlenül rakódtak le az ember pszichéjében. Tehát egy komplex folyamatról, adat-és élménygyűjtésről van szó, melynek tudatos és tudattalan, külső és belső tényezői egyaránt hangsúlyosak, és időszakonként változó mértékben meghatározóak.

A megfelelő élettapasztalat felhalmozódása és összegyűjtése után a művész kész a következő lépésre, elérkezett ahhoz a küszöbhez, melyet belső késztetései miatt át kell lépnie, vagyis a határhelyzeti szakaszhoz, mely az átmenetrítus esetében a lényegi, átfordító szakasz. Az alkotó ebben a szakaszban ad az eddigi élményeknek, tapasztalatoknak látható formát.

A lényegi, átfordító szakasz az objektivizálódás helye. Az addigi tapasztalatok, képzelt vagy valós látomások, hallomások felemelkednek a tudatosság szintjére, és az alkotási folyamat során valamilyen formát nyernek. Az alkotási folyamat leglátványosabb, legszembetűnőbb szakasza ez az objektivizálódási folyamat.

Míg az átmenetrítus átvezető szakasza folyamatos előrehaladást biztosít, s így egyre nyilvánvalóbban közeledünk a befogadó szakaszhoz, addig az alkotási folyamat során ebben a fázisban következik be a legtöbb ingadozás, előre-hátra lépegetés.

Ez az alkotási folyamat belső mechanizmusából következik, ami nem más, mint újabb és újabb határátlépések sorozata, kölcsönhatás, külső és belső, tudatos és tudattalan között. Újra és újra le kell merülni a lehető legmélyebb, a legbensőbb tartományokba, és onnan kell felhozni olyan tartalmakat, amik még nem bukkantak föl, formát kell adni a formátlannak, méghozzá a hozzá leginkább illő formát. Más esetben pedig azért kell lemerülni, hogy a létrejövő alkotást össze lehessen vetni a belső képpel, szándékkal, nem tértünk-e el az eredeti elképzeléstől.

Ebben a folyamatban öltenek formát a tudattalan tartalmak, kiemelkednek a káosz, alaktalanság, láthatatlanság birodalmából, és átlépnek a forma, a néven nevezhetőség birodalmába. Verbális, vizuális vagy auditív formát kapnak. Megjelenésük által ismét valamilyen hatást gyakorolnak a tudattalan tartományokra, ahol képzettársításokat, érzelmi vagy értelmi reakciókat kiváltva az alkotó folyamatot újra mozgásba hozzák, megtermékenyítik, hogy e belső mozgások, belső kényszerítő erők hatására tovább formálódhasson a születendő mű. Ebben a szakaszban a legintenzívebb a kölcsönhatás a belső és külső világ, tudatos és tudattalan tartalmak között.

„A művészi alkotás során is az történik, hogy a lélek kitör a földi világból s a mennyei világ lényegének szemlélésével táplálkozik, megtapasztalja a dolgok örök noumenonjait, s feltöltődve a tudás terhétől súlyosan újból alászáll a földi világba. És itt, a földi világba való belépés határvonalán, szellemi kincse szimbolikus képeket ölt, olyanokat, amelyekből majd – rögzített formában – létrejön a műalkotás.”⁴⁷

A mű mindig hordoz egyéni jelleget, de ezzel egy időben valamilyen mértékben az adott környezet lenyomatát és normáit is tükrözi. Az egyéni vonások részben az alkotó saját tapasztalatai, élet- és világértelmezése, részben a kifejezés, megfogalmazás nyelve, a megvalósulás módja miatt jönnek létre. Kérdés, hogy ez milyen mértékben és formában értelmezhető, és befogadható-e egyáltalán a kívülállók számára. Nyilvánvaló, hogy minden műalkotás minden ember számára kicsit másképp jelenti ki magát, mindenkire másképp szól. Az is egyértelmű, hogy az alkotó mindig egészen másképp közelít hozzá, mint a szemlélő, a hallgató.

Ebben az esetben is, mint a vallási szokások, rítusok esetében is, van egy belső szemléletmód, belső jelentés és értelmezés, és egy külső. Az antropológia Pike nyomán ezt a belülről jövő, a kultúrából következő hozzáállást emicnek nevezi. Míg a külső megfigyelő által tett észleléseket, értelmezéseket eticnek. Minden különösebb nehézség nélkül tudjuk ezeket a kifejezéseket a mű és a művészet esetében is használni, a műalkotás és a közönség kapcsolatára vonatkoztatva.

A műalkotások befogadása esetében legjobb esetben is csak közel azonos értelmezésekre számíthatunk. Az értő azonosulásra pedig leginkább abban az esetben, ha a befogadó megfelelően képzett, érzékeny, vagy valamiképp maga is alkotóvá vált, ha részt vett, részt vesz hasonló alkotási folyamatban, s így megvannak azok a belső szempontjai, tapasztalatai, amik által közel tud kerülni a mű felszín alatti rétegeihez.

Mindezek ellenére szükséges, hogy akár a mű, akár a vallási rítus hordozzon valami olyan közös tartalmat, amihez bárki, vagy szinte bárki, kapcsolódni tud, mert egyetemes érvényű. Hiszen ez által tud kapcsolatot létrehozni a külvilággal, a befogadó közösséggel, közönséggel. Ezzel egyidejűleg a kifejezés jelrendszerének

⁴⁷ Florenszkij, 2005, 21-22.

is kódolhatónak kell lennie, hogy e kettő megfelelő találkozásakor megnyíljon a lehetőség a mű befogadására vagy a vallásos szertartásban, rítusban való részvétellel.

Ebben a teljesen személyre szabott találkozásban, és abban az élményben, hogy ez egyúttal egy tágabb közösség közös élménye is, találkozhat az ember a művészet közösségfenntartó, közösséglétrehozó erejével. Ehhez hasonló, de a művészethez képest jobban körülírható a vallásos szertartások, rítusok közösségformáló, közösségfenntartó ereje.

Ha a belső tartalmak elnyerték a kívánt külső megjelenést, elérkezik az alkotási folyamat a következő szakaszhoz, a befogadó szakaszhoz. Ez a publikussá tétel. Ez volt a célja az alkotásnak, mint ahogy az átmenetrítus célja az egyén átsegítése, átvezetése az új életszakaszba, s annak biztosítása, hogy ott elfogadásra, befogadásra talál.

A rítus során kifejezésre jut a közösség befogadó szándéka, sőt amennyiben sikeresen lezajlik a rítus, megvalósul a befogadás. De nemcsak a közösség fejezi ki az új tag befogadását, hanem a rítus alanya is a szertartás során bizonyosságot tesz arról, hogy a közösség tagja kíván lenni. – Különben nem vetné alá magát a szertartásnak.

A befogadás feltétele, hogy mind a beavatandó, mind a közösség számára egyértelmű és értelmezhető legyen a jelrendszer, amit a rítus közvetít. Ez akkor valósul meg, ha a különböző jelek, jelképek, jelképes cselekedetek ugyanazt az üzenetet hordozzák a szertartásban részt vevő egész közösség számára. Vagyis egy létező és egységesen kódolható jelrendszeren belül egységesen értelmezhetően szólal meg az üzenet.

Ez a kódolhatóság kisebb mértékben, de valamiféle alapszinten, legalább a beazonosítható minimális normákra korlátozódva meg kell, hogy valósuljon a műalkotás esetében is, különben elbeszél egymás mellett művész és közönsége.

A szakrális cselekedetek szabályos, hagyomány szerinti végrehajtása mindenképp a beavatott beavatását kell, hogy eredményezze. Ha nem így lenne, érvényét veszítené a rítus, megszűnne az lenni, amiért létrejött. Nem lenne értelmező, megőrző, fenntartó szerepe. Nem tudna közvetítővé válni a transzcendens szféra és a profán szféra között. Nem tudná az embert új szerepének megismeréséhez juttatni, nem lenne egy biztos kiindulópont, mely az új szerepben való eligazodást és megfelelést segítené. Valamint nem lenne rajta a közösség pecsétje sem, tehát a szerencsétlen ember a légüres térben vergődne igazodási pontot keresve.

Észre kell vennünk, hogy tájékozódásunk alapfeltétele egy létező kiindulási vagy középpont, mely mind térben, mind időben segít eligazodni, segíti a honnan hová, mettől meddig kérdésekre adandó válasz megtalálását. Ez a kiindulópont lehet a fizikai világ része, az érzékszerveinkkel tapasztalható, vagy lehet belső, szellemi.

Mindkettő egyformán valóságos és alapvetően meghatározó jelentőségű az ember életében. Még abban az esetben is, ha nem a vallásos, mitikus kiindulópontra gondolunk, hanem pusztán arra a tényre, hogy mindannyiunk számára

kezdőpontot, tehát valamiféle kiindulási pontot jelent születésünk, illetve az a tudat, hogy egyszer meg fogunk halni. Nem szükséges felsorolnunk egyéb viszonyítási pontokat, hiszen mindannyiunk életében könnyen felidézhetők azok az események és a hozzájuk kötődő helyszínek, melyek mai napig hatással vannak ránk.

Bár a rítus előtt álló, míg be nem fejeződik a szertartás, nem lehet biztos abban, hogy valóban megfelel, és sikeresen átmegy egyik szakaszról a másikba. Mégis épp a közösségbe vetett bizalom által meg van az a tudása, hogy maga a folyamat, a beavatási, átvezetési szertartás teszi majd alkalmassá: gyermekből felnőtté, leányból menyasszonnyá, asszonnyá, előből holtta.

Ezzel szemben a műalkotás esetében a közösség, közönség befogadó aktusa nem minden esetben teljesül. Ennek oka lehet a számára használhatatlan kódrendszer (hangok, színek, formák), oka lehet a rossz időzítés – ez az átmenetrítusoknál elképzelhetetlen –, vagy az érdektelenség. Ezekről egészen eltérő ok lehet, ha a művész nem teszi publikussá munkáját. Nyilvánvalón ebben az esetben esély sincs a közösség általi befogadásra, vagy be nem fogadásra.

Szélsőséges esetben a be nem fogadás is lehet a befogadás jelzése. A látszólagos paradoxont az oldhatja fel, hogy a műalkotás a szemlélők elé tarthat egy olyan tükröt, amelybe nem szeretnének belenézni, megszólalhat egy olyan hang, amit nem akarnak befogadni, vagy használhat olyan nyelvezetet, amelynek befogadására a közönség még nem kész, vagy nincs kellően felkészülve, nincs meg a megfelelő ismerete.

Gyakran a mai alkotások értelmezéséhez, élvezetéhez egyre több háttérinformáció, az átlagosnál szélesebb körű tájékozottság szükséges. Ha más nem, legalábbis jártasság az adott művészeti forma nyelvrendszerének kódolásában. Mind a képzőművészeti, mind a zenei és drámai alkotások egyre áttételesebbek, elvontabbak, egyre több réteg épül egymásra. Sőt ma már nem magától értetődő és nem is szükségszerű elvárás, hogy a felszíni réteg önmagában is értelmezhető legyen.

„Minél bonyolultabb egy művészi tárgy, s minél távolabb van a mindennapi élettől, annál inkább összpontosítani kell a megfelelő művészi kánonra – mind művészi felelősségből, mind pedig azért, mert az a tapasztalat, amelyre itt szükség van, alig hozzáférhető.”⁴⁸

„A szerves egész benyomása nem alakulhat ki anélkül, hogy a művet ne viszonyítanánk a rajta kívüli valósághoz.”⁴⁹ Vagyis a műalkotás kontextushoz való viszonya alapvető fontosságú, de nemcsak a kontextus ad értelmezési keretet a műnek, hanem a mű is értelmezi, új megvilágításba helyezi közvetlen és tágabb kulturális környezetét is. Ebben megegyezik a műalkotás és a rítus, mert mindkettő

⁴⁸ Florenszkij, 2005, 69.

⁴⁹ Moranowski, S., *Mimézis*, In: Horányi Ö. – Szépe Gy.(szerk.), *A jel tudománya, Szemiotika*, Bp. 2004, 316.

értelmezi, újraértelmezi aktuális kulturális környezetét, ugyanakkor a környezet is valamiképp hatással van megvalósulásukra, és egyúttal értelmezi is azt.

Ugyancsak mindkettőnek van a jelenben értelmezhető, észlehető megjelenése, de egyúttal utal, visszaaut vagy létrehoz egy olyan valóságot, amely ennél általánosabb, univerzálisabb. Vagy, ahogy Eliade mondja, visszavezet az ősrők időbe, az ősi aktushoz, a szent, isteni cselekedetekhez. Ez az az őseredeti kiindulópont ahova vissza lehet lépni a rítus által, vagy ahova váratlanul kerülhetünk a műalkotással való találkozásunk során.

Ez a pont segít értelmezni a jelent, mintegy régi-új világtengelyt kijelölve számára, vagy másképp megfogalmazva, tükröt tart az ember, a közösség elé, és ebben a tükörben nyer értelmet, létjogosultságot a lét, a valóságos világ.

ÖSSZEFOGLALÁS

„Lévi-Strauss szerint az emberek az információt három meghatározott szinten dolgozzák fel: a valós, a szimbolikus és a képzeletbeli szinten. Lévi-Strauss úgy tekintett a kultúrára, mint egy kommunikációs rendszerre, melyben nyelvi eszközök segítségével a gondolatok a három strukturális szinten oda-vissza mozognak”⁵⁰

Az alkotási folyamat struktúráját vizsgálva mi is felfedezhettük ezt a hármas kapcsolatrendszert, amelyben a gondolatok, érzelmek, benyomások előre-hátra mozogva a tudatalattiból feltörve, majd oda visszasüllyedve végül valamilyen formát nyertek. Az álom, a szimbólum és a kép összevetésekor nyomon követhettük, hogy a különböző szinten megjelenő tudattartalmak miként lépnek kölcsönhatásba egymással, hogyan egészítik ki egymás jelentését, és töltik meg azt többlettartalommal.

Az álom esetében az imaginatív tartalom a legjelentősebb, de ezek a formák a valós, hétköznapi világból kölcsönzik megjelenésüket, ugyanakkor érzelmi többlettartalmuk miatt szimbolikus jelentésre és az egyén számára meghatározó jelentőségre tesznek szert.

A szimbólumok megjelenésében a kettősség – a jelenlévő és „jelennemlévő” kapcsolata – elengedhetetlen, itt a valós és a képzeletbeli jut szinte egyforma súlyú szerephez, míg a tudatalatti tartalmak csak jelzésszerűen jelentkeznek.

A kép, a műalkotás megjelenési formáinál – a többlettartalom és a szakralitás hordozásának képessége alapján – három kategóriát állítottunk fel. Az egyik a műtárgy, vagy olyan „üres kép” kategóriája, mely esetében az ábrázolás nem valósul meg; az utánzás által a valós világnak csak valamiféle lenyomata jön létre, mely leír,

⁵⁰ Anttonen, 2000, 276.: „According to Lévi Strauss human beings process information on three categorical levels: the real, the symbolic and the imaginary. He treated culture as a system of communication in which thought is carried back and forth across these three structural levels by means of language.”

de nem ábrázol. A második kategória a szakrális-mágikus kép nemcsak többlettartalmat hordoz, hanem átlényegül, a rajta túlmutató valóság, a természetfeletti része, megjelenése lesz. Végül harmadik, a szakrális kép, amely a formanyelvtől függetlenül bármilyen képet, alkotást jelölhet, amennyiben önmagán túlmutatva olyan ábrázoló tartalommal is rendelkezik, amely személyes és egyben univerzális is. Vagyis utat nyit egy olyan valóságoz, mely több a közvetlen érzékszervi megtapasztalásnál.

Tehát a leírtakat összegezve megállapítható, hogy a művészet hasonló „tevékenységre” és hatásra tart igényt, mint a vallásos aktusok, rítusok. Sikeres megvalósulásával minőségi különbséget teremt a profán szférán belül, így belépési lehetőséget ad egy minőségileg más idő és tér dimenzióba. Éppen ezért határkijelölő szerepe és átlépést segítő, átlépést létrehozó funkciója is van. Nem véletlen tehát, hogy az átmenetrítus szerkezeti felépítéséhez hasonló folyamat során ölt testet.

A szakrális tárgyakhoz és cselekedetekhez hasonlóan a művészet is léket üt a homogénnek tűnő idő felületén létrehozva a kapcsolatot egy korábban nem ismert világgal, egy másik valósággal, amely a közvetlen érzékelhető, hétköznapi világunktól lényegileg különbözik. Ez a határátlépést elősegítő szerep hasonló ahhoz, melyet az ember a szent megnyilatkozásainak pillanatában tapasztal, a vallási tapasztalatokhoz, vagyis azokhoz az élményekhez, melyek szakrális térben, időben, szakrális kommunikáció közben érik el őt.

Irodalomjegyzék

- Anttonen, Veikko (2000) *Sacred*. In: Willi Braun, Russell T. McCutcheon (szerk.) *Guide to the Study of Religion*. Continuum International Publishing Group, London, 271-281.
http://books.google.hu/books?id=w1NJQoZIGC4C&pg=PA271&lpg=PA271&dq=veikko+anttonen+sacred&source=bl&ots=Fu_ozkVmDv&sig=eF_qoNk-LEzOJ7sJC6IvpUVudtg&hl=hu&ei=Wr_nToTWMPDBswbdo7WQBw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCMQ6AEwAA#v=onepage&q=veikko%20anttonen%20sacred&f=false (Letöltés ideje: 2011. 04. 04.)
- Delahoutre, Michel (2003) *A szent és esztétikai kifejeződése*. In: Ries (szerk.) *A szent antropológiája*. Typotex, Budapest. 125-148.
- Eliade, Mircea (1987) *A szent és a profán*. Európa, Budapest.
- Florenszkij, Pavel (2005) *Az ikonosztáz*. Typotex, Budapest.
- Geertz, Clifford (2001) *Az értelmezés hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Gennep, Arnold van (2007) *Átmeneti rítusok*. MTA Néprajzi Kutatóintézete, PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, L'Harmattan.
- Horváth Pál (2006) *Vallásfilozófia és vallástörténet*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Jaffe, Aniela (1993) *A vizuális művészetek szimbolizmusa*. In: Jung (szerk.) *Az ember és szimbólumai*. Göncöl Kiadó, Budapest. 231-278.
- Jung, Carl Gustav (szerk.) (1993) *A tudattalan megközelítése*. In: Jung (szerk.) *Az ember és szimbólumai*. Göncöl Kiadó, Budapest. 17-104.

- Leach, Edmund R. (1983) *Két tanulmány az idő szimbolikus ábrázolásáról*. In: Hoppál-Neidermüller (szerk.) *Jelképek, kommunikáció, társadalmi gyakorlat*. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest. 137-157.
- Leeuw, Gerardus van der (2001) *A vallás fenomenológiája*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Lovász Irén (1998) „Az elme hallja, nem a fül”. In: Pócs Éva (szerk.) *Eksztázis, álom, látomás*. Balassi Kiadó, Budapest. 156-172.
- Lovász Irén (2011) *Szакrális kommunikáció*. Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Morawski, S. (1970) *Mimézis*. In: Horányi Özséb – Szépe György (szerk.) (2004) *A jel tudománya/ Szemiotika*. General Press Kiadó, Budapest. 315-321.
- Otto, Rudolf (1997) *A szent*. Osiris, Budapest.
- Ries, Julien (2003) *A vallásos ember és a szent az új antropológiai szemlélet megvilágításában*. In: Ries (szerk.) *A szent antropológiája*. Typotex, Budapest. 24-54.
- Tánczos Vilmos (2007) *Szimbolikus formák a folklórban*. Kairosz Kiadó.
- Vargyas Gábor (2007) *Arnold van Gennep és az átmeneti rítusok*. In: *Gennep Átmeneti rítusok*. MTA Néprajzi Kutatóintézete, PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, L'Harmattan.

AZ INDONÉZ SÁMÁNIZMUS

Az ősi hitvilág továbbélése és szerepe a mai Indonéziában

BARTIS RÉKA RÁHEL

A Zsigmond Király Főiskola filmelmélet és filmtörténet szakirányos szabad bölcsész hallgatójaként egy meglehetősen egzotikus témával kezdtem el foglalkozni; az indonéz hitvilág samanisztikus vonásait vizsgáltam. Szakdolgozatomat a Jáván folytatott terepmunkámra alapozva írtam, valamint az ott látottakat megörökítő rövidfilmet is csatoltam a dolgozathoz. A téma különlegessége, hogy meglehetősen kevés az angolul fellelhető szakirodalom, mely a *kejawennel*, vagyis a *javanizmussal* (angolul javanism) foglalkozik. Ráadásul a terepmunkát nem egy törzsi közösségben folytattam, így bemutatathatom az ősi hitvilág továbbélését a modern társadalomban, az animizmus szerepét a mai emberek életében, gondolkodásmódjában.

Mielőtt útnak indultam, volt szerencsém konzultálni egykori tanárommal, Dr. Hoppál Mihállyal, aki hasznos tanácsokkal készített fel a távoli terepmunkára, majd a szakdolgozat megírását segítette kérdéseivel és szakirodalom javaslataival. Nagylelkűségét ezúton is szeretném megköszönni.

A Vallástudományi Szemle 2012. évi első számában különösen nagy szerepet kapott a sámánizmus és az ehhez kapcsolódó anyaggyűjtés. Hoppál kiemelte az antropológia és az etnológia fontos szerepét a vallástudományban. „Az antropológia (anthropos) az emberrel foglalkozó tudomány neve, a vallás pedig az emberiség egyik csak rá jellemző kulturális megnyilvánulása. Nem véletlen tehát, hogy az emberi kultúrák kutatói hamar felfedezték, végiggondolták, hogy a vallási jelenségek vizsgálata közelebb visz az adott kultúra jobb/mélyebb megértéséhez. Ezért az antropológus, vagy etnológus feladata minden hiedelem, hittal kapcsolatos jelenség, vallási és/vagy etikai kérdés vizsgálata.” Magam is a vallásantropológiai kutatásokhoz szeretnék kapcsolódni a szakdolgozattal, valamint a dokumentumfilmmel, majd remélhetőleg további anyaggyűjtéssel és kutatással (forgatásokkal párhuzamosan), melyhez elengedhetetlen az indonéz nyelv elsajátítása.

A rövid egy hónap alatt a nyelvi nehézségeket részben egy angolul is beszélő indonéz lány (Pinta Helti) segítségével küzdöttem le, részben kint tanuló magyar lakótársaim fordítottak nekem, de volt, hogy másokkal is találkoztam, akik (legalább egy minimális szinten) beszéltek angolul. Egy alaposabb munka alkalmával nélkülözhetetlen a helyi nyelv ismerete.

A dolgozat felépítésében az általános információktól haladtam a terepen tapasztaltak felé. Az alábbiakban röviden ismertetem a dolgozat tartalmát, majd egy hosszabb részletet olvashatnak a műből.

Az első fejezetben magát a „sámán” fogalmat fejtettem ki, valamint nagy vonalakban felvázolom az indonéz lakosság viszonyát az animizmushoz. Ez azért is érdekes, mert Indonézia, mint iszlám ország, törvénybe foglalta az egyistenhitet, de a több ezer éve kialakult hitvilág szerves része a politeizmus. Ellentét keletkezett az *adat* (hagyomány) és az *agama* (vallás) között.

A *kejawen*, mely a hagyományos jávai spiritualitás összefoglaló neve, egyszerre jelenti manapság a hagyományok őrzését és az ősi hit gyakorlását. A *kejawen* a mai Iszlám dominanciájú Indonézia közgondolkodásában valahol a kulturális tradíció és a vallás között foglal helyet.

Ezután Indonéziáról nyújtottam általános információkat az olvasónak, hogy tisztában legyen a terület sokszínűségével. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy kontinensnyi területről, több ezer szigetről van szó, melyek közül sok saját evolúciós utat járt be, ráadásul gyakran egy szigeten belül több népcsoport is jelen van.

Az ezt követő fejezet a jávai naptárról szól, mivel az ünnepek időpontjának meghatározását megnehezíti a három naptár egy időben való alkalmazása. (Megjegyzem, nem csak a kívülről számokra nehéz követni a dátumokat.) A ciklusok és a dátumok szimbolikus jelentéssel bírnak, a legfontosabbakat részleteztem a fejezetben. Az általam készített filmen is dokumentált újévi szertartás leírása is ebben a részben kap helyet. A Labuhan szertartás során tömegek vonultak a partra már délután, kosaraikban főként virágszirmokkal, rizzsel, gyümölcsökkel, de előfordult többek között élő állat is. A földi javakat a Deltenger Királynőjének, Ratu Kidulnak szánták. Az áldozatért cserébe ő is „adott valamit”. A hívők hajnalig keresték a szerencsét hozó ajándékokat, melyeket az óceán a partra sodort.



1. ábra. Áldozat Ratu Kidulnak (videó részlet)



2. ábra. Gyülekező tömeg a parton (videó részlet)



3. ábra. Kislány a Labuhan szertartáson (videó részlet)

A wayang kulitról szóló fejezetben a jávai árnyjátékról és annak az emberek gondolkodásmódját meghatározó szerepéről írtam. Ehhez elsősorban Tari Eszter Jávai Árnyak című könyvét használtam. Az egész éjszakán átívelő előadások hindu történeteket mesélnek el, melyek a szórakoztatás mellett erkölcsi mintaként szolgálnak, s így fontos szerepe van a gyermeknevelésben is. A film első szakasza szintén a wayangról szól.



4. ábra. Imádkozás a Déltenger Királynőjéhez (videó részlet)

5. ábra. Wayang báb (Museum Wayang, wikimedia.org)



Az ezt követő két fejezet Jáva legfontosabb épületeiről, a világörökség részét képező Pranbananról és Borobudurról szól, melyek monumentális méretei, csipkésen faragott falai a hindu és a buddhista időket idézik.

Miután felvázoltam, hogyan élnek a jávai emberek, milyen sokrétű kultúrát és ősi hagyományokat tudhatnak magukénak, részletesebben írok magáról a kejawenről, a jávai vallásról. Ehhez kapcsolódik a Gumelaring Jagad, az univerzum felépítésének kejawen elgondolása, melyet Suryo S. Negoro angol fordítása alapján foglaltam össze. A vallás tanításai elsősorban a helyes életvezetésről, erkölcsről, egymás iránti tiszteletéről, a harmónia fenntartásáról szólnak. Ezen kívül szó van többek között szertartásokról, imádságokról, szellemekről, valamint mester és tanítvány viszonyáról.

A jávai vallást és világméket meghatározó legfontosabb kulturális keretek ismertetését követően leírtam a terepmunka során tapasztaltakat. Ennek főkuzában egy nagy helyi tiszteletnek örvendő „spirituális tanító és gyógyító”, Guru Waribi, valamint az általa is gyakorolt különleges szertartás, a *Jamasan api* állt. A rituálé részletes leírása után elemeztem a kutatás eredményeit, majd összegzem a dolgozat tartalmát.



6. ábra. Borobudur (wordpress.com)



7. ábra. Prambanan (amwtour.com)

Az alábbiakban az utolsó két fejezet olvasható, melyek a terepmunka lényegi részét tartalmazzák. Ehhez kapcsolódik a három epizódból álló film utolsó része, mely Szabó Alida gyönyörű felvételeinek és az autentikus zenének köszönhetően nem csupán dokumentálja az eseményeket; érzéketlenül mutatja be a szertartás hangulatát, közelebb viszi a nézőt Indonéziához.

GURU WARIBI

A fentiekben jellemzett kejawen jeles képviselőjét volt szerencsém megismerni Guru Waribi személyében, aki segítségével hozzájárult az ősi hagyomány megértéséhez és a film elkészítéséhez.

Bubla Éva, a fiatal szegedi festőnő elnyerte a Darmasiswa indonéz állami ösztöndíjat, így Yogyakarta-ban folytathatta tanulmányait. Mint lakótársaim legtöbbször (hét főből hatan), az ISI (Institut Seni Indonesia – Indonéz Művészeti Intézet) hallgatója. Megismerkedett egy indonéz lánnyal Pinta Helti-vel, aki rendszeresen járt egy spirituális tanítóhoz, gyógyítóhoz. Mivel őt is érdeklik a természetfeletti erők és a meditációs gyakorlatok, elkezdett vele együtt Guru Waribihez járni.

Pinta Helti nagy szerencsémre jól beszél angolul, ez megkönnyítette a kommunikációt. Emellett Bubla Éva és Szabó Alida (egyik meghívóm, a film operatőre) beszélnek indonézián, készséggel fordítottak. Mint magam is tapasztaltam, nagyobb kutatáshoz elengedhetetlen a helyi nyelv ismerete. Nem csupán az információszerzés szempontjából fontos, a beszélgetőpartnerünk bizalmát is megalapozza. Időnként nehézséget okozott számunkra, hogy társaim az iskolában a hivatalos nyelvet (bahasa indonéz) tanulták, de emellett a jávaiak több helyi nyelvet és nyelvjárást használnak.

Pinta Helti elmondta, hogy több spirituális tanítóhoz is járt, de Guru Waribit tartja a legjobbnak. Elmesélte megismerkedésük történetét. Férje hobbija a siklóernyőzés. Egy ilyen rendezvényen volt a feladata Waribinek, hogy az időjárást kedvezően befolyásolja.

(Az időjárás irányítása gyakran feladata egy -hagyományos értelemben vett- sámánnak. A dukunokat is gyakran kérik ilyesmire. „A mágia még állami szinten is megjelenhetett, például a brit Károly herceg és Diana hercegnő borobuduri látogatása előtt felkérték egy csoport „bölcs embert”, hogy biztosítsák a szép időjárást.”)

Pinta megmutatta, hogy ha összedörzsöli a tenyerét és koncentrálni, föltöltődik energiával, amit át is tud adni. Amikor karunk fölé helyezte a kezét, érezhettük a melegséget. – Ezt is a gurutól tanulta. – Ez az elem szerepel a Jamasan api nevű rituálé elején elvégzett meditációs gyakorlatban is. (Amint a filmen is látható.)

A beszélgetés után megkérdezte a gurutól, megengedi-e, hogy meglátogassuk és kérdéseket tegyünk fel, illetve majd egy későbbi alkalommal videófelveteleket készítsünk egy szertartásról. Meglepően hamar időpontot kaptunk, még aznap este

elindulhattunk meglátogatni. Kísérőnk tájékoztatott a helyi szokásról: mennyi pénzt illik egy kis fehér borítékban odaadni a segítségért cserébe az első alkalommal. Mivel az a hagyomány, hogy a külföldről (vagy akár egy másik szigetről) érkezők ajándékot visznek a vendéglátójuknak, mi is összeállítottunk egy kisebb csomagot Magyarországra jellemző holmikkal.

Pinta értünk jött egy második világháborús amerikai -tehát balkormányos- dzsippel. Azt állította, szellem lakik benne, a fia is szokta hallani a különös hangokat éjszakánként a garázs felől.

A guru háza egy yogyakartai kampungban volt. (A kampung egy falu szerű közösség a városon belül. Külön bejáratuk van, saját szabályokkal, vezetővel. Jakartában is egy kampungban laktam, ott még feltűnőbb volt a város és a „falvak” összeolvadása.)

Göröngyös út vezetett a házig. Az udvaron látható volt egy tűzrakó-hely és egy fém lavór szerű tál tele vízzel, benne virágszirmokkal. A családi ház mellett egy telegrafittizett garázs állt, baloldalt egy Buddha szobor volt. Mindhárman bementünk a nyitott ajtón. A világoszöld szobában egy fa dohányzóasztal mellett néhány fotel, kanapé és szék állt.

Guru Waribi fogadott minket. A középkorú, harmincas férfi civil ruhában jelent meg. Öltözködése és a ház berendezése alapján nem tűnt jómódúnak, de a szegénység sem volt szembetűnő. Jó tartású, nyugodt mozgású, kiegyensúlyozottnak tűnő, kedves ember.



8. ábra. Pinta Helti és Guru Waribi (Szabó Alida)

Társam átnyújtotta neki a borítékot és az ajándékokat. Megköszönte, ezekkel csak később foglalkozott. Hellyel kínált minket. Indonéz kísérőnk mellette, mi velük szemben foglaltunk helyet. Teával kínált. A poharak tetején fedő volt, hogy a bogarak ne repüljenek bele. (mint megtudtuk, a trópusi vidékeken ez elég gyakori.) Egy rövid beszélgetés után megengedte, hogy bekapcsoljuk a diktafont.

Mivel nem tud angolul, Pinta Helti fordított nekünk.

Waribi büszkén mesélte, hogy gyermekkorában a szultán palotájában lakott. Maga Hamengku Buwono X. tanította neki a szertartásokat. (Arra nem derült fény, hogy pontosan hogyan került ebbe a kitüntetett helyzetbe.)

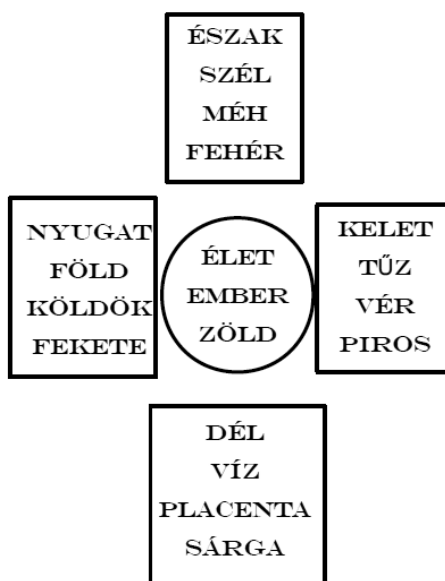
Elővett egy tollat és egy papírt, hogy elmagyarázza, hogyan működik az élet a földön. Rutinszerűen lerajzolt középre egy kört, és a körön kívül megjelölte a négy égtájat. Azt mondta, hogy a középponthoz és a hozzá kapcsolódó irányokhoz tartozik egy-egy természeti elem, szín és a szervezetünk egy része. A központban (a kör közepébe írva) az isten teremtette élet áll, maga az ember, amihez a zöld szín kapcsolódik.

Északhoz tartozik a szél, az anyaméh és a fehér.

Délhez a víz, a placenta (méhlepény), a színe sárga.

Nyugathoz a föld, a köldök és a fekete tartozik,

Kelethez pedig a tűz, a vér és a piros szín.



9. ábra. Waribi rajza alapján

(Ehhez kapcsolódva később megjegyezte a következőket.): A szélhez az ima, a vízhez az aura, a földhöz az anyagi világ, a tűzhöz pedig az érzelmi világ kapcsolódik.

Sorban leírta az emberi fejlődés négy szakaszát, és azt, hogy ezekben az állapotokban mely három dologra van szüksége az embernek a teljes, tökéletes élethez.

A babának életre, erőre és fizikumra van szüksége.

A gyermeknek ruhára, ételre és lakhelyre.

Felnőtt korban képességre, létezésre és teljesítményre.

Öreg korban választásra, mozgásra és visszatérésre van szükség.

Azt mondta, aki a fent leírt dolgoknak a tudatában van, kontrollálni tudja a természetet, így önmagát is. Ennek a meditáció során is nagy szerepe van. Elmondása szerint ennek a tudásnak a segítségével képes akár az időjárási viszonyokon is változtatni. Megkért, hogy a legközelebbi alkalommal, amikor videó felvételeket is készíthetünk egy szertartásról, vigyünk egy nagyobb papírt és vastag filctollat, hogy a kamera előtt is kifejthesse gondolatait.

Elmondta, hogy szokott szerepelni a televízióban. Átvezetett a hálósobába. A polcon ajándékba kapott italok, üvegek voltak. A földön lévő matraca ültünk. Betett egy DVD-t a lejátszóba. Miközben a felvett műsort néztük, elmagyarázták, hogy mit láthatunk a képsorokon.

Az első részleten egy meredek hegyen felfelé hajtó dzsip volt látható, ami nem tudott tovább haladni. Ekkor Waribi leszúrt egy botot a földbe, és a jármű vezetőjét arra kérte, hogy arra koncentráljon. A sofőr, miközben kitartóan nézte a botot, sikeresen áthajtott a kritikus ponton.

A második részletben a dzsip a meredek folyóparton próbált fölhajtani, ez esetben sofőr nélkül. Az autóban az anyósülésen ült egy lány, aki kommentálta az eseményeket. Először nem sikerült a kísérlet. Másodjára a jármű visszatolatott a folyóba, így erőt merített a vízből. A guru segítségével sikerült felhajtani a magaslatra.

A videó megtekintése után Waribi afelől érdeklődött, hogy mit gondolunk a látottakról.

Biztosítottuk róla, hogy érdekesnek tartjuk a témát és kíváncsian várjuk a következő alkalmat, amikor jelen lehetünk, miközben különleges erejét használja. Elmondtuk, hogy a nyugati neveltetésünk miatt ez a gondolkodásmód nem áll olyan közel hozzánk, mint az indonéz emberekhez, de nyitottan, érdeklődve hallgatjuk a szavait.

Idő közben megérkezett egy fiatal pár, akik szintén a guruhoz jöttek. Köszöntek, majd a bejárathoz legközelebb eső székekre ültek. Miközben váraкоztak, érdeklődve, a háttérbe húzódva figyelték beszélgetésünket.

Waribi elmondta, hogy még részt kell vennie egy szertartáson, amin egy súlyos betegen kell segítenie, több másik spirituális gyógyítóval együtt, ezért lassan el kell indulnunk. Alkalmanként többen összefognak, hogy imával és szertartással

hozzásegítsék a beteget a gyógyuláshoz. Mivel a kórházi, nyugati típusú gyógyszeres kezelés nem elegendő, Istenhez és a természet erejéhez kell fordulni.

Indulás előtt megemlítette, hogy látja az auránkat. Azt állította, Alidáé sárga, az enyém zöldeskék színű. Mindkettő jó. (Amint a *Gumelaring Jagad* (az univerzum felépítésének leírása) írja, a sárga becsületes, megbocsátó és türelmes emberre jellemző, a zöldeskék arra, aki nem csalódik, nem irigykedik és mindig betartja az ígéretét.)

Waribi megengedte kísérőnknek, hogy az előző Jamasan api szertartásból megmaradt jótékony hatású, illatos, virágszirmos vízzel megmossa autóját. Azt mondta, ezzel kiűzheti a szellemet a járműből, így biztonságosabb lesz azt vezetni.



10. ábra. A dzsip megtisztítása (Szabó Alida)

Később az interneten kutatva találtam olyan videókat, melyeken Waribi szerepel. Elsősorban a Trans7 nevű indonéz televíziós csatorna néhány műsorában fedeztem fel a szereplését. A videók közül kiemelném azt, amelyik a legjobban a témámba vág. Mivel csak indonéz nyelven található meg, szinte csak a képi anyagra támaszkodhattam az értelmezésében.

A riportot a *Komunitas Unik*, azaz Egyedülálló Közösség című műsor keretein belül sugározták. Az epizód címe *Ilmu Waris Mataram*. (Az ilmu tudományt, a waris örökösst jelent, a Mataram pedig a jávai Mataram Királyságra utal.) A filmen, végig Waribi van a középpontban, a fiatal riporternő -Zweta Manggarani- vele készít interjút.

A rész a *Satrio Mataram 68* (Mataram Lovagjai) közösségről szól, aminek Waribi a vezetője. Az SM 68 egy jávai spirituális harcművészeti iskola. Úgy tartják, az itt elsajátítható tudás és a gyakorlatok még Hamengkubuwono VII. szultántól származnak, az irányzat neve *badepokan*. A műsorban ezek közül bemutatnak néhányat, köztük a Jamasan api nevű szertartást is, melyről magam is készítettem felvételeket. Kiderül belőle, hogy a fájdalmak eltűrése fontos szerepet játszik.

Az egyik ilyen „próbatétel” az ostorozás, egy másikban pedig a tanítvány megáll, és valaki a hátának dob egy nagy követ. Szintén figyelemfelkeltő képsorokat mutatnak arról, ahogyan a fejükkel törnek szét téglát, cserépedényt.

A következőt viszont a riporternő és az operatőr is kipróbálta. Egy nagyobb alumínium kannában forraltak vizet. Eközben Waribi bekente mindhármuk kezét valamivel, amit egy kis üvegcséből töltött. (Sajnos arra nem jöttem rá, hogy mi volt benne.) Miután a kamera megmutatta, hogyan csap fel belőle a gőz, a guru megkérte a lányt, hogy nyújtsa ki a tenyerét. Ráhelyezte a forró kannát. Körül belül tíz másodpercig tartotta a tenyerén a vízzel teli kancsót. Őszinte döbbenet látszott a riporter arcán, a fájdalomnak nyoma sem volt. A tenyere kormos lett, de nem égett meg. (Ugyanezt megcsinálta az operatőr is, aki szintén meglepődve tapasztalta, hogy egyáltalán nem érez fájdalmat, és égésnek nyoma sincs.) Mikor megmosták kezüket a Jamasan api szertartásból megmaradt virágszirmos vízzel, hallani lehetett a sercegést, és látni lehetett a gőzt. Láthattuk, hogy a kezük még mindig hihetetlenül forró volt. A kamera közelről is megmutatta a tenyerüket, ami teljesen tiszta, sérüléstől mentes volt.



11. ábra. Waribi a forró kannával – Trans7 TV, Komunitas Unik, Ilmu Waris Mataram (videó részlet)



12. ábra. Riporternő a forró kannával („Ne utánozza a mutatványokat”) – Trans7 TV, Komunitas Unik, Ilmu Waris Mataram (videó részlet)

Ezen kívül a riporternő még részt vett egy késő éjszakai szertartáson is. A közeli temető mellett volt egy tó. Ennek a hideg vizében ő, Waribi, és még néhány tagja az SM 68 csoportnak állig elmerülve, hosszasan meditáltak.

Ezen a videón kívül még megtalálható az interneten például egy *(Masih) Dunia Lain* azaz (Még mindig) Egy másik világ című műsor, amiben Guru Waribi szerepel. Az egyik epizódban egy kísértet-lakta villában kutatnak a szellem(-ek) után. Az éjszakai felvételeken Waribi magyarázza az eseményeket. Két kézi-kamerát használtak a dokumentarista hatáshoz.

A JAMASAN API SZERTARTÁS

A *jamasan* szó jelentése tisztítás, az *api* jelentése tűz.

Pinta Helti elmondta, hogy mikor lesz a következő Jamasan api szertartás. Nem volt sok időnk készülődni, még aznap este indultunk is. Ismét eljött értünk. Ez alkalommal Bubla Éva is velünk tartott, hiszen ő már többször is részt vett a rituálén. Ajándékot már nem kellett vinnünk.

A szertartás Waribi házának udvarán folyt. Elsőként érkeztünk a helyszínre. A többi résztvevő a gurut leszámítva az előkészületek alatt érkezett. Az eseményt éjszaka tartották, mivel napközben mindenki dolgozik. Azt mondták, nincs jelentősége annak, hogy mely napszakban végzik a rituálét. (Ennek ellenére az összes általam megtekintett videón éjszaka végezték ezt a szertartást – beleértve Trans7 Tv SM 68-ról szóló műsorát is.)

A résztvevők várokoztak, beszélgettek egymással, sms-eztek. Látszólag nem izgatta őket a jelenlétünk. Nem kezdeményeztek kommunikációt, fordítónk elmondta, hogy a többiek nem beszélnek angolul. Guru Waribivel együtt tizenhárman vettek részt a rituálén, köztük Pinta Helti, Bubla Éva, és Waribi 13 éves kislánya. Rajtuk



13. ábra. Várákozás (videó részlet)



14. ábra. A vas szerszámok hevítése (videó részlet)

kívül még jelen volt egy fényérzékeny nő (ő fejkendőt hordott, hogy védje arcát és szemét az erős világitástól), és egy fogyatékkal élő férfi. A többiek egészségesnek tűntek. A résztvevők fiatalok vagy középkorúak voltak, többségük férfi. Nemtől és kortól függetlenül bárki részt vehetett a szertartáson. Rajtuk kívül még jelen volt egy terhes nő és egy ötvenes hölgy, aki vélhetően a rokona.

Waribi ez alkalommal is civil öltözkében jelent meg, akárcsak a többiek. Néhányuk a Satrio Mataram 68 emblémájával díszített dzsekit viselt. Az egyik férfi fején *kufi* (tradicionális muszlim fejfedő) volt, ez gyakori viselet Indonéziában. Mivel a November az esős hónapok közé tartozik, a helyiek már kabátot hordtak. Mi, mint európai nők, igyekeztünk ügyelni arra, hogy az indonéz szokásoknak megfelelően, fedett vállal és térd alá érő ruhában jelenjünk meg.

Waribi egy zsákból szemet vett elő és tüzet gyújtott. A tűzbe helyezett négy reszelő szerű, fa nyelű vasat (kb. 60 cm hosszúak lehetek, néhány centi eltéréssel közöttük), és teavízet forralt egy kannában. A tűzrakó-hely mellett egy lavórszerű fém tálban virágszirmokkal teli víz állt. Többek között rózsza, jázmin és ilang-ilang szirmai áztak benne. Szőnyeget terített le az udvaron, amikre később a szertartáson résztvevők mezítláb, törökülésben foglaltak helyet. Lámpákat hozott elő, hogy a felvételeken minden tisztán látszon. Elkérte tőlem a kamerát és a hozzá tartozó állványt, hogy kiválassza a megfelelő szemszöget. Eközben operatőr társam a saját gépével kereste legjobb pozíciót a felvételhez, és segített a fények beállításában.

A társaság először körben helyezkedett el, vélhetően úgy szokták végezni a szertartást. Később Waribi utasítására félkörben, majd – hogy a képernyőn jobban mutasson – több sorban, egymás mögött foglaltak helyet.

A kamera jelenléte már a szertartás legelejétől láthatóan befolyásolta az események menetét.

Miután a guru megtalálta a szerinte megfelelő pozíciót mind a kamerának, mind a csoport tagjai számára, helyet foglalt legelől, középén. Jelezte a szereplőknek, hogy kezdődhet a szertartás.

Guru Waribi egy szöveget mondott hangosan (beszédhangon), amit a többiek magukban elismételtek. A szöveg egy része ősi jávai nyelven szólt. Ezt a helyiek sem beszélnek, így csupán Waribi fordításából tudják, hogy miről van szó. A szertartás során Allahhoz imádkoztak. A szöveghez különböző mozdulatok, légzési gyakorlatok kapcsolódnak, ez javarészt a filmen is nyomon követhető.

Mindnyájan laza törökülésben ültek, kezüket ölükbe, illetve térdükre helyezték, a legtöbben tenyérrel enyhén fölfelé. Waribi, míg a többiek várták a szertartás kezdetét, zsebéből elővett egy gyufásdoboz méretű sötét tárgyát (valószínűleg követ), a markában tartotta, csukott szemmel koncentrált, ráfújt egyet, és odaadta a mellé ülni kívánó fiúnak, hogy dobja a tűzbe.

A szertartás elején elmondott egy rövid szöveget indonézül, mely magyarul körülbelül ennyit tesz: „A Jamasan hamarosan elkezdődik, de előtte kérjük Isten válaszát.”. Ezután néhány másodpercig csendben, csukott szemmel lehajtott fejjel ültek.

A következő mozdulatok között (vagy közben) Guru Waribi jávai nyelvű szöveget mondott. Van, aki csukott szemmel végezte a mozdulatokat, mások nyitva tartották. Úgy tűnt, ez nincs előre meghatározva. A kezek a térden, nyugalomban, tenyérrel fölfelé feküdtek, majd mély levegőt vettek, közben behajlított könyökkel maguk mellé, mell (illetve szív) magasságba emelték. A levegőt nem fújták ki, a szöveg ismétlése után fejmagasságba, majd újabb levegővétellel fej fölé emelték. Itt egymáshoz érintették a két tenyerüket. Összetett tenyerüket leeresztették az arcuk elé, a hüvelykujjuk az orrukat érintette, közben levegőt fújtak ki a szájukon. Újabb szünet után az imára összetett tenyerüket szívmagasságba eresztették, úgy hogy hüvelykujjuk a mellkasukhoz érjen. Felnéztek az égre, majd kissé lehajtották fejüket. Miközben bal kezük az előbb leírtaknak megfelelően, hüvelykujjukkal a mellkasukon maradt, jobb kezükkel háromszor megütötték a földet, majd visszahelyezték az előző pozícióba, a másik mellé.

Az orrukon át mély levegőt vettek, majd lassan (5-8 másodperc alatt) kifújták a szájukon keresztül. Rövid szünetekkel, közben a Waribi által mondott szöveget magukban ismételve, ezt összesen nyolcszor megismételték. A levegővételek között elmondott szövegek alapján testrészeikre, belső szerveikre koncentráltak.

Kezüket ismét a kezdeti pozícióba, tenyérrel fölfelé a térdükre helyezték, majd az első ütemekhez hasonlóan, szakaszosan, levegővételekkel a fejük fölé emelték. Itt azonban nem tették össze a tenyerüket. Mindkét kezüket öklükbe szorították úgy, hogy a hüvelykujjukat a többivel fedjék. A levegőt visszatartották, és karjukat megfeszítve ökleiket lehúzták az öklükbe, és olyan mozdulatot végeztek, mintha

egy csomót kötöttek volna derekuk körül. Ekkor nagy energiával, lassan kifújták a levegőt, majd gyors mozdulatokkal kb. tíz másodpercen keresztül egymáshoz dörzsölték a tenyerüket. Az energiával feltöltődött kezükkel átsimították arcukat, a fejüket, majd az egész testüket, ezzel a rituálé első szakasza véget ért.



15. ábra. Meditáció 1 (videó részlet)



16. ábra. Meditáció 2 (videó részlet)



17. ábra. Meditáció 3 (videó részlet)



18. ábra. Meditáció 4 (videó részlet)

A fent leírt mozdulatsorokat nem pontosan egyszerre végezték el, de igyekeztek a fennhangon mondott szöveghez igazodni. A hangsúly láthatóan nem a csoportra, hanem az egyénre helyeződött a meditáció során.

Ezután Waribi jelzett az első sorban ülőknek, hogy vegyenek magukhoz egy-egy tűzben hevített vasat. Négy férfinak jut a négy vörösen izzó szerszám. Lepakargatták róla a hamut és visszaültek egymás mellé.

Fa nyelvüknél fogva, függőlegesen tartották maguk előtt a forró vasakat. Míg jobb kezükkel fogták, a balt ökölbe szorítva -hüvelykujjukat a többivel takarva- az

ölükben tartották. A szerszámokat háromszor a földhöz ütögették (úgy, hogy a fa nyél vége érintse a szőnyeget).

Waribi a következőket mondta indonéz nyelven: „Az Egyetlen Isten nevében kívánom a Jamasant. Ez megtisztítja a testem és a lelkem.” Ezután tízszer a nyelvükhöz érintették az izzó vasakat.

Tekintetük átszellemült, fájdalom jele nem látszott rajtuk. Minden érintés előtt elhangzott egy rövid szöveg, mely arról szólt, hogy a tűz ereje mely testrészüket tisztítja meg. Miközben arcuk felé emelték a vasat, mély levegőt vettek. Hallható volt a sercegés, amikor a forró fém a nyelvükhöz ért.

Miután végeztek, a guru állt fel elsőként. Odalépett a szirmokkal teli vizes edényhez és belemártotta az izzó vasat. A víz a forró fém mellett hirtelen felforrt és sűrű gőz csapott fel. Először egy keresztet írt le benne -balról jobbra, majd fönt-ről lefelé irányított mozdulatokkal-, majd középen tartva, megforgatva, néhány pillanatra még jobban elmerítette a vízben. Kivette, és visszarakta a tűzbe, hogy ismét felhevüljön. A többiek is követték a mozdulatokat. Mindeközben a többiek a háttérben ülve csöndben várakoztak.

Mivel az eső elkezdett szemerkélni, a szertartást megszakították, hogy a fedett garázsba „költözhessenek át”. Néhány perc alatt bevittük a lámpákat, a kamerát, leterítették a tető alatt egy kék szőnyeget, míg kintről a többit feltekerték, hogy ne ázzanak el. A szőnyeg elé helyezték a vízzel teli tálat. A fényeket újra beállítottuk a guru segítségével. Waribi ezúttal a kamera mögött helyezkedett



19. ábra. Az izzó vas megnyalása (Szabó Alida)

el, hogy annak a képernyőjét figyelve megállapíthassa, hogy megfelelőek lesznek-e a felvételek.

A szőnyegen helyet foglalt négy lány, hogy ők legyenek a következők, akik a tűz ereje által megtisztulnak. Balról jobbra haladva egy 30-as nő, Waribi lánya, Pinta, és a fényérzékeny nő a kendőben. Elosztották egymás között a vasakat. A kislány megjegyezte, hogy az övé milyen nagy, ezért mosolyogva kicserélték egy kisebbre. Ők is végigcsinálták a fent leírt szertartást azzal a különbséggel, hogy Warbi a kamera mögül mondta nekik a szöveget.

A rituálét rajtuk kívül elvégezte még egy négyes csoport, melynek tagjai férfiak voltak. Mielőtt ők is végrehajtották volna a gyakorlatot, a lámpákat újra átállítottuk, mert az erős fények miatt nem látszott a felvételeken a vas izzása. Hogy a film jól sikerüljön, Waribi megkérte az egyik tapasztalt fiút, hogy még egyszer vegyen részt a szertartás ezen részén. (Megjegyzem, később az interneten találtam néhány olyan videót, amin ez a fiú szerepel, ahogyan megnyalja az izzó vasat.)

(Senkinek nem kötelező ezen a megpróbáltatáson átesnie – kísérőnk elmondta, hogy mielőtt valaki megpróbálja, hosszas tanulási folyamaton kell átesnie, mely egy olyan szertartással végződik, amin a guru segít megnyitni a csakrákat.) Miután mindenki, aki akarta elvégezte a tisztító szertartás ezen részét, egy műanyag rekeszben üveg poharakat hoztak. Az egyik segítségével mindegyikbe egyformán töltöttek a tálban lévő, szirmokkal teli vízből. A poharakat elosztották egymás között. (A hangulat itt már oldottabb volt, a résztvevők beszélgettek egymással.)

Waribi egy padon ült (a terhes nővel és az idősebb hölggyel együtt), a többiek ismét törökülésben foglaltak helyet a szőnyegen. Bal kezükkel megfogták a poharakat alulról, jobb tenyerükkel pedig befedték azt. Csukott szemmel, lehajtott fejjel koncentráltak. A guru elmondta a folyamathoz tartozó, lezáró szöveget. Felnéztek és megitták a pohárban lévő vizet.

A szertartás ezzel véget ért, de a résztvevők még a helyszínen maradtak beszélgetni, a társaságot élvezni. A megmaradt víz minden cseppjét felhasználták. Volt, aki műanyag üdítő palackot töltött meg, hogy haza is vihesse belőle, más megmosakodott vele, a kismama pedig a vízzel teli pohárral simogatta a hasát, hogy a még meg nem született gyermek is részesülhessen jótekonny hatásából.

Egy fiú Pinta hátát melegítette egy még forró vassal, mondván, hogy jót tesz a fájó hátnak. Akárcsak a szertartás előtt, a csoport tagjai most is profán tevékenységeket végeztek, sms-eztek, telefonjukkal fényképeztek, dohányoztak, beszélgettek.

A kamerát még nem kapcsoltuk ki, Guru Waribi elmagyarázta a látottakat, és válaszolt kérdéseinkre. Elmondta, miért végzik a Jamasan api szertartást. A tűz energiával tisztítják meg a testet és a lelket. Azért kell az izzó vasat megnyalni, mert a nyelvünkkel, a szavainkkal árthatunk másoknak. Ezekről az ártó szavaktól tisztítják meg magukat. Ezután a tűz energiáját a vízbe küldik át azzal, hogy a még izzó vasat belemerítik. Azt monda, a tűz energiája a vízen keresztül kerül a

testbe. Megemlítette, hogy így könnyen feltölti az egész testet erővel, mivel annak kétharmada is víz.

Ahogy az előző alkalommal megígértük, vittünk nagyméretű papírt és vastag filctollat, hogy a kamera előtt is lerajzolhassa az élet működését (a négy elemet, égtájakat, színeket, a test részeit).

A túlvilági életéről kérdeztük. A másvilág indonézül *Dunia Lain*. Elmondta, hogy egy léleknek hét esélye van visszatérni a Földre. A lélek egy fejlődésen megy keresztül, de ha a hét élete alatt nem éri el a tökéletességet, a lélek a pokolra kerül.

A szellemek azok a lelkek, akik valamilyen okból nem tudnak átlépni a túlvilágra. Ez általában akkor fordul elő, ha valaki hirtelen, nem természetes módon veszti életét (például megölik, vagy öngyilkos lesz), de más oka is lehet annak, hogy ragaszkodik a földi életéhez.

Az *orbok* az ilyen, Földön ragadt lelkek gömb formába csoportosulása, közös utazása. Ezt az élő energiát gyakran örököltik meg fényképeken. (Az ilyen fényképekről a modern gondolkodású emberek úgy gondolják, hogy csupán a kamera „becsillanásai”.)

Azoknak a lelkeknek, akik nem tudnak továbblépni, szükségük van egy közvetítőre. Ilyen közvetítő csak az lehet, aki egy frekvencián van velük (úgy, mint ő maga is). Azt mondta, a kiválasztottaknak nagyobb és erősebb középaga van. (Ezt az állítást érdekes összevetni azzal, hogy az Edinburgh-i és Cambridge-i tudósok a halálközeli élmény fizikai alapjait kutatva fölfedezték, hogy „...a noradrenalin hormon a középagyban pozitív érzelmeket, hallucinációkat idéz elő. Felelős lehet azért az érzését, amit a sötét alagút után a sugárzó és szerető fényt és a halott rokonokat meglátva élnek át az emberek.”¹) A közvetítő szertartással segíthet a léleknek átlépni a túlvilágba. Próbáltunk még többet megtudni a szellemvilágról, és az ő szellemekkel való kapcsolatáról, de azt mondta, ennyi információ egyelőre elég, ne próbáljunk mindent azonnal megérteni. Megkértük, hogy végezetül beszéljen más, általa is végzett ceremóniákról. A legfontosabbnak a gyermekekhez kapcsolódó rituálét tartotta.

Az első szertartást (*mitoni*) még magzat korban kell elvégezni, amikor a kismama hét hónapos terhes. Isten áldását kell kérni, hogy a szülők, és a gyermek biztonságban és boldogságban éljenek. Ez különösen fontos, ha az anya az első gyermekét várja. A következő a *brokohan*, melyet a gyermek születésekor kell megtartani. Üdvözlük az új életet és nemes életet kérnek a számára Istentől. Amikor a baba 35 napos, *selapanan*-t tartanak. Ilyenkor a család vendégeket hív, wayang előadást néznek és lakomát ülnek. Ekkor kerül sor az első haj- és körömvágásra. A nyolcadik hónapban tartják a *tuatung lemah* nevű szertartást, amikor a gyermek járni tanul. Ekkor érinti a lába először a talajt, hogy megismerje a Földanyát. Az

¹ hir24.hu, (2011) Nem más a túlvilág, mint agyhalál? Forrás: Medical Xpress
<http://www.hir24.hu/tudomany/2011/11/02/nem-mas-a-tulvilag-mint-agyhalal/>

utolsó rituálé, amit egy gyermeknek el kell végezni, 10-12 éves kora körül zajlik, ez nem más mint a *sunatan*, azaz a körülmetélés.

Már későre járt, a beszélgetés közben már néhányan hazamentek, így mi is elindultunk. Megközelítőleg három órán át voltunk Waribi vendégei.



20. ábra. Beszélgetés a szertartás után (Szabó Alida)

Andrew Beatty több írásában is arra utal, hogy Jáván nem feltétlenül beszélhetünk a klasszikus értelemben vett sámánságról. Az *Encyclopedia of World Beliefs* (A világ vallásainak enciklopédiája) jávai sámánságról szóló részében kifejti, hogy mivel a javanéz népcsoport (az általam vizsgált területen élők is ide tartoznak) a legnagyobb etnikai csoport Indonéziában, (több, mint 110 milliós populáció) és a társadalmi struktúra is meglehetősen összetett, nem helyénvaló az általánosítás. Szerinte a sámán klasszikus értelemben szellemek megtestesítője és spirituális utazó. Nehezen állítható, hogy Jáván ez – mint önálló társadalmi típus- létezik. Varázslók, gyógyítók, szülésznők, stb. kérhetnek természetfeletti segítséget, de nagyon kevés az olyan eset, amikor megszállja őket egy segítő szellem. Ráadásul a sámánoknak „versenybe kell szállniuk” az iszlámmal, a falusi kultuszokkal és az indiai mitológiai hősökkel, a szúfi-befolyásolt miszticizmussal. (A szúfisták az Iszlám ezoterikus igazságát hirdetik. Megjegyzem, az indonéz Dr. Mohd Faizal Musa *Javanese Sufism and Prophetic Literature* (A jávai szúfizmus és a prófétikus irodalom) című munkájában a kejawent egyenlővé teszi a szúfizmus jávai formájával.²) Mindazonáltal a szellemek birtoklása, a médium szerepe, a transz

² Musa, Mohd Faizal (2011) *Javanese Sufism and Prophetic Literature* 191, 195 in *Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology* 8(2)/2011: 189–208
<http://versita.metapress.com/content/c3h878164646p601/fulltext.pdf>

rituális használata és a lélek helyreállításán alapuló gyógyítás szorosan kapcsolódik a sámánsághoz. Andrew azt írja, a dukun az, aki ezeket a szerepeket betölti.³

Internetről letöltött képek utolsó letöltése: 2013-03-09

- 5. ábra Wayang báb (Museum Wayang, wikimedia.org)
http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/da/Wayang_Kulit_-_Museum_Wayang_02.jpg
- 6. ábra Borobudur (wordpress.com)
<http://dwiwardhanaputra.files.wordpress.com/2011/12/borobudur-ats.jpg>
- 7. ábra Prambanan (amwtour.com)
<http://www.amwtour.com/fckupload/News%20pic%2845%29.jpg>

³ Beatty, Andrew (2004) Shamanism: an encyclopedia of world beliefs, practices, and culture / edited by Mariko Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman., 815-816. ABC CLIO, USA

FICTION-BASED RELIGION, AVAGY A POPULÁRIS KULTÚRA ÉS VALLÁS EGY KÜLÖNLEGES KAPCSOLATA

TAKÁCS GÁBOR

1929-ben az amerikai horror-szerző, Howard Philips Lovecraft egy levélben a következő történetről számolt be barátjának:

„[...] a *Rémület Dunwichben* [*The Dunwich Horror*] óta semmit sem alkottam. Ha már szóba került – e történetnek köszönhetően felettébb érdekes levelet kaptam egy furcsa bostoni öreg hölgytől, a salemi Mary Easty egyenes ági leszármazottjától, akit 1692. aug. 19-én akasztottak fel a Gallows Hillen. Különös képességekre és szokásokra utaló megjegyzéseket tesz, melyek nemzedékről nemzedékre hagyományozódnak a családjában, és arról érdeklődik, tudomásomra jutottak-e bizonyos ősi új-angliai boszorkányságok titkai. Ezenkívül azt is tudakolta, vajon Dunwich és Arkham valóságos helyek-e! Válaszolni fogok a levelére, és meglátom, sikerül-e rávennem az agg lelket, hogy elmeséljen nekem néhány suttogva terjedő boszorkányhagyományt! Egy vén boszorkányivadéktól származó, tényleges »belső információk« alapján megírt salemi rémhistória megdöbbentő újdonság lehetne!”¹

Nem ez volt az egyetlen eset, amikor az új-angliai Lovecraft, aki az 1920-as években felfutó rémtörténetek ma már klasszikusnak számító, műfajteremtő alakja volt, olyan leveleket kapott, amelyekben olvasói afelől érdeklődtek, vajon a műveiben leírt okkult és ősi rituálék valósak-e, illetve hogy általa említett varázskönyvek hol találhatóak meg. Mindez az érdeklődés igencsak meglephette az amúgy ateista és materialista író, aki megvetette a babonáságot és nevetségesnek találta az okkult tudást kereső, korabeli gentlemaneket. Azonban ez csupán a történet kezdetét jelentette.

Nem Lovecraft volt az egyetlen, akinek már életében szembesülnie kellett azzal, hogy művei, amelyeket csupán szórakoztatás céljából hoztak létre – természetesen nyilván vezérelte az alkotókat más szándék is, de semmiképpen sem vallási – bizonyos emberek vagy csoportok a természetfelettihez szóló útmutatásként, vallási szöveggént vagy spirituális kalauzként kezdtek olvasni vagy nézni. Robert

¹ Lovecraft, H. P.: *Howard Philips Lovecraft összes művei*. III. kötet. Szukits Kiadó, 2005, Szeged.

A. Heinlein, az *Angyali üdvözlét* (A Stranger in a Strange Land) című 1961-es sci-fi regény szerzője 1966-ban arról ír, hogy egy Los Angelesi vallási csoport, amely őt és művét tekinti vallási forrásának, száz dollárt ajánlott fel neki, hogy tartson nekik előadást, illetve hogy ennek nyomán eljutott egy másik csoporthoz, amelyek a regényében szereplő vízszertartást űzi.² J. R. R. Tolkien műveinek a hetvenes évektől kezdve akadnak vallási követői,³ napjainkban pedig a különféle filmeknek, mint George Lucas Star Wars-eposzának vagy a Watchowski-testvérek Mátrix trilógiájának. És akkor még szó sem esett azokról a mozgalmakról, amelyek nem egy műre vagy szerzőre fókuszálnak, mint vallási forrás, hanem a populáris kultúra különféle elemeit építik magukba.

Első olvasatra mindenképpen furcsa jelenségről van szó, hiszen hogyan lehetséges, hogy a populáris kultúra olyan alkotásai, amelyek nyíltan fikciók, és „csupán” szórakoztatni akarnak, az emberek számára a vallási szférában is jelentőséggel bírnak. Ugyanakkor, ha közelebről megvizsgáljuk a jelenséget, észre kell venni, hogy ez annyira nem is meglepő. Ahhoz, hogy a jelenséget, amit a nemzetközi diskurzus különféle névvel illet („fiction-based religion”, „hyper-real religion”, „invented religion”), megértsük, szükséges az elmúlt másfél-két évszázad vallási és kulturális folyamatait és azok kölcsönhatásait felvázolni.

A vallási szférában a legfontosabb folyamat, ami lejátszódott az utóbbi kétszáz évben, a szekularizáció volt. Ezzel a szerteágazó paradigmával kapcsolatban sok pro és kontra érvet hoztak fel a kutatók, szociológusok, teológusok, valláskutatók. A cikkben bemutatandó kérdéskör szempontjából a szekularizáció legfontosabb aspektusa a vallási vákuum létrejötte. Ez szintén egy sokrétű folyamat, röviden úgy foglалható össze, hogy a klasszikus egyházaknak – vagyis a különféle, főleg keresztény felekezeteknek – megszűnt a monopóliumuk a világ magyarázatában a tudománnyal szemben, a templomba járók száma csökkenésnek indult, az egyház visszaszorult a közéletből. Ezzel párhuzamosan a tudományos kutatás a vallási szövegeket is vizsgálódás tárgyává tette, ezek autoritása megkérdőjeleződött, ahogyan magának a vallásnak a szükségessége is. A másik fontos jelenség pedig az egzotikum felé fordulással együtt járó Európán kívüli vallások ill. a kereszténységtől különböző hagyományok iránti érdeklődés felerősödése. Egyre több mű született ezekről a területekről, az európai gyarmatosításnak köszönhetően a távoli földrészek kultúrája csaknem akadály nélkül áramolhatott be nyugatra.

Mindezek együttesen egy furcsa vallási mixtúra létrejöttéhez vezettek a második világháború után, különösen pedig a hatvanas évektől. A vallástudományi szakma által új vallási mozgalmaknak (New Religious Movements) nevezett csoportoktól a különféle újpogány szervezeteken és okkult körökön át a személyes, spirituális

² Cusack, Carole M.: *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith*. Ashgate Publishing, Ltd., 2010, Farnham.

³ Davidsen, Markus: *Fiction-based Religion: From Star Wars to Jediism*. 2011. Kéziratban.

élményekig a legváltozatosabb formájú új vallási jelenségek bukkantak fel Nyugat-Európában és Észak-Amerikában. Ugyanakkor bármennyire is újnak számítsanak ezek a nyugati kultúrában, mégsem szabad megfeledkezni arról, hogy minden ilyen csoportnak vagy hagyománynak szüksége van valamilyen kapcsolatra a már meglévő kulturális közegben. Amennyiben nincs meg ez a kapcsolat, úgy az egyének nem fognak tudni kialakítani személyes kötődést az adott közösséggel vagy elképzeléssel. Tehát jól megfigyelhető, hogy az ekkoriban megjelenő új vallási jelenségek igyekeznek különféle módokon beágyazódni az őket körülvevő kulturális rendszerbe. Adja magát a lehetőség, hogy Eric Hobsbawm brit történész „invented tradition” elméletével szemléletesen megmagyarázzuk a jelenséget: „az összes kreált hagyomány, amennyire csak lehetséges, arra használja a történelmet, hogy legitimálja a csoport cselekvéseit és erősítse az összetartozás érzését a tagok között.”⁴ Bár Hobsbawm elsősorban nemzetekről és népekről beszél, bármilyen csoportok, így vallásiak esetében is használhatóak elképzelései.⁵ A második világháború után megjelenő vallási jelenségek esetében többféle hagyományképzésről beszélhetünk: egyesek a kereszténység előtti (vélt vagy valós) vallási formákhoz fordulnak, mint a különféle újpogány csoportok, esetleg keresztény elemeket kapcsolnak össze például távol-keleti vallási formákkal, de előfordulhatnak tudományos elképzeléseket vallásiakkal ötvöző csoportosulások is, mint a különféle UFO-hívó csoportok vagy a Szcientológia Egyház. Jellemző, hogy a XX. század második felében és a XXI. században felbukkanó vallási elképzelések a kultúra akármely területéről kölcsönözhetnek elemeket, ennek egyik igen érdekes formája, amikor a populáris kultúra szolgál forrásul a kereső ember számára.

A populáris kultúra természetéről, jellemzőiről, kialakulásáról temérdek elemzés és elmélet született. A legelterjedtebb álláspont szerint a kultúra ezen formája a tömegművelődés (újságok, magazinok, szórakoztató könyvek, mozi, rádió, televízió, internet) megjelenésével és elterjedésével, ezzel párhuzamosan pedig az emberek szabadidejének növekedésével formálódott. A popkultúra napjainkra áthatja az élet minden szintjét, egy-egy szlogen, film, popdal vagy bestseller ugyanolyan beszéd-téma, mint évszázadokkal ezelőtt valamilyen magas irodalmi mű. Ugyanakkor, éppen emiatt a széles hatás miatt a populáris kultúra az emberi civilizáció minden szegmenséből merít és épít be önmagába elemeket – így a vallásból is. A vallás és a popkultúra legkézenfekvőbb kapcsolata tehát az, amikor például könyvekben, filmekben vagy egyéb alkotásokban megjelennek vallási elemek akár explicit (lásd a vallási alakokról, például Jézus Krisztusról készült filmeket) vagy implicit (leggyakrabban a főhős alakja vagy a cselekmény megidéz vallási történeteket stb.)

⁴ „For all invented traditions, so far as possible, use history as a legitimator of action and cement of group cohesion.”

⁵ Hobsbawm, Eric: „Introduction: Inventing Traditions. Hobsbawm.” Eric és Ranger, Terence (szerk.): *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, 2003, Cambridge. 1-14.

módon. Ugyanakkor a két terület közti kapcsolat itt nem áll meg. Egyes kutatók szerint a populáris kultúra bizonyos elemei olyan funkciót látnak el az egyének vagy csoportok számára, mint a vallások, éppen ezért vallástudományi szemmel is érdemes vizsgálni ezeket. Ez természetesen sok vitát kiváltó álláspont, ahogyan az is, vajon mennyire lehet vallási, ha egy egyén a popkultúra ikonjait vagy műveit helyezi kvázi-vallási hite középpontjába.⁶ Azonban bármennyi kérdést is vessen fel ez a terület, az mindenképpen kiemelendő, amikor a vallási elképzelések forrásául olyan művek szolgálnak, amelyek a populáris kultúra részei – de az egyén vagy a csoport számára valós vallási tartalommal bírnak. Lényegében ennek a jelenségnek a szemléletes példái a cikk elején említett Lovecraft-, Heinlein- vagy Tolkien-hívők, vagyis a „fiction-based religion” kérdésköre.

Ugyan azok a kutatások és elméletek, amelyek kifejezetten ilyen „fikciós alapú vallásokat” helyeznek a középpontba, mindössze az utóbbi évtizedben jelentek meg, a kutatók már sokkal korábban elkezdtek foglalkozni a populáris kultúra hatásmechanizmusával a vallási szférában, az egyéni szinten. Itt visszatalálhatunk az „invented tradition” tézisére, és meg lehet említeni, hogy több olyan esetet feljegyeztek már a vallástudományi kutatások korai kutatói is, amikor olyan vallási entitások jelentek meg, amelyekről a tudományos vizsgálódás könnyedén be tudta bizonyítani, hogy az nem valós alapból építkezik. Max Müller például egy bizonyos Nicolas Notovitch által kiadott kötetéről – *The Unknown Life of Jesus Christ* –, amely Jézus eddig ismeretlen ázsiai útjáról számolt be, bizonyította be, hogy hamisítvány, sőt, még egy utazó is eljuttatott Müllerhez egy levelet, amely cáfolta, hogy Notovitch valaha is járt volna abban a tibeti kolostorban, ahonnan állítólag az eredeti szöveg származik. Mindennek ellenére Jézus ázsiai útja és az eköré felépült elképzelések már saját életet éltek, folytatták terjedésüket a vallási szférában, pontosan azért, mert a vallási kereső már nem tudhatta, mi igaz, és mi nem, hiszen a (vallás)tudomány mindent megkérdőjelezett.⁷

Szintén fontos tényező, hogy a XX. század folyamán a populáris kultúra lett az a terület, ami a széles tömegek számára is képes volt különféle elképzeléseket, információkat eljuttatni. És mivel a popkultúra erősen átítatott vallási tartalommal, így nem csoda, ha sokan már nem a templomokból, hanem például a televízióból szerzik ilyen ismereteiket. Ennek okát a legtöbben pont a korábban említett szekularizációban látják. Irving Hexam és Karla Poewe úgy fogalmaz, hogy a nagy közös mítosz széttöredezett, és az egyénnek magának kell összeállítania vallási képét a különféle mítoszarabkból – és azok nem csak korábbi vallásokból (mítoszokból)

⁶ Forbes, Bruce David és Mahan, Jeffrey H. (szerk.): *Religion and Popular Culture in America*. University of California Press, 2005, Berkeley-Los Angeles-London

⁷ Lewis, James R. és Hammer, Olav (szerk.): *The Invention of Sacred Tradition*. Cambridge University Press, 2011, Cambridge.

származó darabkák, hanem akár a populáris kultúra alkotásai is lehetnek.⁸ Hasonló gondolatmeneten halad Colin Campbell is, aki a „cultic milieu” kifejezéssel illeti azt a vallási közeget, ahol a vallási kereső gyorsan hozzájuthat a legváltozatosabb elképzelésekhez. Konferenciák, különféle rendezvények, magazinok, plakátok, szórólapok, internetes fórumok, olyan helyek, ahol vallási hitelvekről folyik a diskurzus. Azonban, állítja Campbell, ezeken a helyeken sok olyan, nem vallási elem is megjelenik, ami valamiért kapcsolódik a diskurzust folytató egyének világképéhez, legyenek azok UFO-észlelések, sci-fi és fantasy filmek vagy áltudományos tézisek. Így amikor a kereső ember belép a „cultic milieu”-be, ezeket az elemeket is felhasználhatja, hiszen nem tudja tökéletesen elkülöníteni a vallásit a nem-vallásitól.⁹ Emily McAvan is a megkülönböztethetlenségre helyezi a hangsúlyt. A média, írja tanulmányában, egy egyedi valóságot teremt, amely nem egyezik meg a mi valóságunkkal, azonban az egyének innen szerzik képüket a világról. Ez nem ismeretlen érvélés, a posztmodern szemléletmód sajátja, éppen ezért illeti a jelenséget a „postmodern sacred” kifejezéssel. A médiában, egyszersmind a populáris kultúrában nem lehet megkülönböztetni, mi a valós és mi a konstruált, mi a valóban vallási, és mi nem. Ezzel magyarázható, hogy az egyén vallási elképzeléseit a popkultúrából meríti, aminek ilyen vallási elemei gyakran csupán konstrukciók.¹⁰ Ezeket az elképzeléseket alátámasztandó érdemes megemlíteni, hogy különféle kutatások mutatták ki, hogy az újpogány csoportoknál és a magukat sátánistának valló egyéneknél a vallási elképzelések közt egyértelműen kimutathatók pl. fantasy regények, horrorfilmek vagy egyéb szórakoztató művek hatásai.¹¹

Mindezek tükrében nem meglepő, hogy a speciálisan a populáris kultúrát forrásul használó csoportokkal foglalkozó kutatók és elméletalkotók is hasonló irányokban indulnak el. Az első, fikciós alapú vallási jelenséggel foglalkozó kutató az ausztrál Adam Possamai volt, aki a 2001-es népszámlálás után kialakuló „Jedi jelenséget” kezdte tanulmányozni, és ezzel a tárgykörrel kapcsolatos elképzeléseit 2007-es *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament* című kötetében fejtette ki. Possamai a „hyper-real religion” kifejezést használta, ami a francia Jean Baudrillard-tól kölcsönzött kifejezés. A „hyper-real” vagy hiperrealitás az

⁸ Morehead, John W.: „A world without rules and controls, without borders and boundaries. «: Matrixism, New Mythologies, and Symbolic Pilgrimages.” Adam Possamai (szerk.): *Handbook of Hyper-real Religions*. Brill, 2012, Leiden & Boston. 111-129.

⁹ Campbell, Colin: „The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. Kaplan.” Jeffrey és Löw, Heléne (szerk.): *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*. AltaMira Press, 2002, Walnut Creek, CA. 12-25.

¹⁰ McAvan, Emily: „The Postmodern Sacred.” In: *Journal of Religion and Popular Culture*. (2010) 9. 22(1). sz. ([http://www.usask.ca/relst/jrpc/art22\(1\)-PostmodernSacred.html](http://www.usask.ca/relst/jrpc/art22(1)-PostmodernSacred.html), utolsó megtekintés 2012. 04. 27.)

¹¹ Dyrendal, Asbjørn: „Devilish Consumption: Popular Culture in Satanic Socialization.” In: *Numen: International Review for the History of Religions*. (2008) 55. sz. 68-98.

a jelenség, amikor a posztmodern korszakban az egyén már nem képes megkülönböztetni, mi a valós, és mi a konstruált – ahogyan az McAvan esetében már előkerült. Possamai tehát azokat a vallási közösségeket nevezi „hyper-real”-nak, amelyek esetében a forrásként használt popkultúrából a vallási és nem-vallási elemek szétválaszthatatlansága miatt utóbbiak is az adott csoport hitelveinek részeivé válnak. Possamai nagy hangsúlyt fektet az internet szerepére, mint olyan közegre, ahol a hiperrealitás kiteljesedhet. Ugyanakkor több kritika is érte a „hyper-real religion” elképzelését, ugyanis egyrészt Possamai nem törődik a hiperrealitás Baudrillard-i értelmezésének negatív konnotációjával, másrészt csupán azokat a csoportokat említi, amelyek számára a fikciós források csupán metaforák, holott több olyan vallási közösség létezik, ahol egy-egy popkultúrális műnek tulajdonított jelentőség túlmutat ezen a szinten.¹²

Ugyancsak a Jedikkel illetve a tolkien vallási miliővel foglalkozik Markus Davidsen dán kutató, aki az általam is előnyben részesített „fiction-based religion” kifejezést használja és ehhez kapcsolja az általa vizsgált jelenségekört. „A fikciós alapú vallások [fiction-based religions] – írja – emberi lények által gyakorolt vallásos hitek és gyakorlatok, de ezek fiktív vallásokon alapulnak, amelyek fikciós művekben szerepelnek (pl. könyvek, filmek, TV sorozatok vagy számítógépes játékok). A fikciós alapú vallások akkor alakulnak ki, amikor a fiktív vallások (vagy azok elemei) elszakadnak a fikciós keretüktől és érvényességet kezdenek nekik tulajdonítani az empirikus világban.”¹³ Későbbi munkáiban Davidsen pontosított, ugyanis nem csupán fiktív vallások valós térben való megjelenését tekinti ebbe a kérdéskörbe tartozónak, hanem bármilyen, a populáris kultúra közegében jelen lévő vallási entitás vagy jelenség – így vallási analógiák, a vallás megjelenésének implicit formái – megjelenését az empirikus valóságban.¹⁴

A harmadik kutató, a szintén ausztrál Carole M. Cusack *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith* című kötetében abból a kérdésből indul ki, hogy vajon természetes-e, hogy az emberek konstruálnak és csatlakoznak egy vallási csoporthoz, amiről tudható, hogy nem valós, ám később azt tapasztalják, hogy számukra valóssá vált. Cusack nem keveri bele azt a kérdést, hogy az alapítók milyen szándékkal hozzák létre az adott vallást, hiszen annak – véleménye szerint – végső soron nincs jelentősége. Az számít, hogy a kezdeti fikció hamarosan valósként kezd el funkcionálni. Fontos azonban megjegyezni, hogy Cusack rámu-

¹² Possamai, Adam: *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*. Peter Lang Publishing, Inc., 2007, Brüsszel.

¹³ „Fiction-based religions are religions believed and practiced by real human beings but based on fictional religions, that is invented religions embedded in works of fictions (e.g., books, films, TV series or computer games). Fiction-based religions arise when (elements of) fictional religions are detached from their fictional frame and attributed validity in the empirical world.”

¹⁴ Davidsen, Markus: *Fiction-based Religion: From Star Wars to Jediism*. 2011. Kéziratban.

tat, valamilyen szinten minden vallás „invented”, azaz konstruált. Ő az „invented religion” kifejezéssel azokra a csoportokra fókuszál, amelyeknél nem csak jól dokumentált, hogy szánt szándékkal hozták létre őket, hanem eredetileg nem is vallási célzattal jöttek létre vagy a forrásukként feltüntetett művek nem vallásiak. Ennek következtében viszont nem csupán olyan csoportokkal foglalkozik, mint a korábban említett Heinlein regényen alapuló Church of All Worlds, hanem például olyanokkal is, mint a Repülő Spagetti-szörny Egyháza, ami kifejezetten a vallások paródiájaként jött létre.¹⁵

Ezzel a három főbb elméleti kerettel kapcsolatban, bár igen sok közös pont van köztük, mégis jól látszik, hogy nem feltétlenül ugyanarról beszélnek. Inkább úgy lehet elképzelni, hogy egyik a másik részhalmaza. Mindazonáltal egyáltalán nem meglepő, hogy egy ennyire friss vallástudományi kérdéskör és elméleti diskurzus még csupán kezdeti stádiumban tart. A különféle elméletalkotók és kutatók aktívan reflektálnak egymás munkáira, és jól látható, hogy egyre nagyobb érdeklődés övezi a populáris kultúra és a vallás ilyen típusú kapcsolatát. És természetesen fontos azt is leszögezni, hogy bizonyos esetekben nem hogy felmerülő kérdések nincsenek még tökéletesen megválaszolva – talán nem is lehetséges ezt elvárni – de sokszor még csupán a kérdésfelvetés folyamata zajlik. Mindezt pedig nehezíti, hogy még a vizsgálatokba bevonható csoportok és jelenségek köre sem tisztázott, ahogyan az fentebb látható. Éppen ezért lehet nagyon fontos találni egy nagyjából tipikusnak mondható jelenséget, aminek vizsgálatán keresztül a nagyobb kérdéskörre vonatkozóan is érdekes megállapításokat tehetünk. Ilyen szempontból a cikk elején idézett H. P. Lovecraft és munkássága nyomán kialakult vallási hagyomány talán képes betölteni ezt a szerepet.

Howard Philips Lovecraftet szokás a modern horror egyik atyjának nevezni. Műveiben a tudományos világképet ötvözte a természetfelettől való borzongással, mindezt pedig igyekezett realista eszközökkel elérni. Ő maga életében sosem vált igazán elismertté, csupán korán bekövetkezett halála után tett szert egyre nagyobb népszerűsége. Napjainkban olyan írók tartják példaképüknek, mint Stephen King, Neil Gaiman vagy Robert Bloch, majdnem követhetetlen méretű az ihletésére készült művek száma, a horror műfaján kívül a science fiction és a fantasy is fontos előfutáraként tekint rá, és a populáris kultúra egészét behálózza a hatása.

Népszerűségének oka máig kérdéses, de az mindenképpen fontos szerepet játszott benne, hogy sikeresen épített fel egy sajátos fiktív világegyetemet, egyfajta kvázi-mitológiát, ami hála a más szerzőkkel történő együttműködésnek és Lovecraft szerteágazó ismereteinek a tudomány és a kultúra területén, igencsak hatásossá

¹⁵ Cusack, Carole M.: *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith*. Ashgate Publishing, Ltd., 2010, Farnham.

tehették műveit. Ő maga mitológiájának egyik központi alakja, Yog-Sothoth után nevezte el fiktív univerzumát, amit halála után a hagyatékának kezelője, August Derleth tovább növelt és bizonyos részeit átdolgozta – ő már Cthulhu-mítoszként hivatkozott rá, ami napjainkban is elterjedt kifejezés a lovecrafti kvázi-mitológiával kapcsolatban. A lovecrafti világ alapja az, hogy az emberiség megjelenése előtt távoli bolygókról nagy hatalmú idegen lények érkeztek a Földre, itt éltek, óriási városokat hoztak létre, ám mára eltűntek, csupán rejtélyes romok őrzik az emléküket az Antarktison vagy az Arab-sivatagban, illetve titkos, a világtól elzárt kultuszok és félelmetes varázskönyvek, mint a legendás *Necronomicon*, ami az örületet hozza olvasóira. A lovecrafti horror alapja abban áll, hogy egy-egy szereplő vagy felfedezi ezen borzalmas lényeknek a nyomait, vagy pedig azt, hogy ezek az entitások, mint Cthulhu, Dagon vagy Yog-Sothoth valamilyen módon megpróbálnak visszatérni a mi világunkba ősi álmukból, távoli bolygókról vagy más létsíkokból. És bár ezek a lények nem feltétlenül gonoszak, de közönyösek az ember iránt, és mint a rovarokat, úgy minket is eltipornának visszatérésük után.¹⁶

Talán Lovecraftet lepte meg a legjobban az a különös érdeklődés, ami műveit kísérte. Mivel írásaiban fiktív események, személyek és varázskönyvek neveit keverte valósakkal, sokan gondolhatták úgy, hogy a szerző valamilyen forrásból dolgozott. Halála után hamar szárnyra kaptak a különféle hajmeresztő elképzelések, amikhez az író amúgy sem mindennapi élete remek táptalajt szolgáltatott – többek közt sokszor írt arról, hogy rémálmaira támaszkodva írta meg történeteit, illetve maga is kissé rejtélyes személy volt. Nem csoda hát, ha például az a hír járta, hogy Lovecraft valóban rendelkezik a *Necronomicon* egy példányával, vagy legalább is olvasta azt. Természetesen még Lovecraft életében maga a szerző is érezte, hogy mekkora kereslet mutatkozik a fiktív varázskönyv iránt, de azt írta, hogy nem érez magában elegendő erőt egy ekkora munka véghezviteléhez. Mindez azonban nem akadályozta meg, hogy a keresletet később kínálat kövesse: 1973-ban megjelent a boltok polcain a *Necronomicon*, legalább is egy szöveg, ami magát az örült arab, Lovecraft egyik fikciója, Abdul Alhazred munkájának tekintette. Persze hamar kiderült, hogy csupán egy viccről volt szó, de ekkor a lavina már megállíthatatlan volt. Ma mintegy tucatnyi különféle szöveg kering *Necronomicon* címmel, ezeknek egy része pedig önmagát autentikusnak tekinti, még akkor is, ha a szemfüles olvasó könnyen rátalálhat azokra az elemekre, amelyekből összerakták. A leghíresebb ilyen szöveg egy bizonyos Simon neve alatt jelent meg, a kiadó pedig a mai napig nem volt hajlandó felfedni a szerző kilétét, csupán misztikus históriákat kreált a kiadás köré. (Ez a kiadás többek között magyarul is hozzáférhető.) A varázskönyv

¹⁶ Haanegraaf, Wouter J.: „Fiction in the Desert of the Real: Lovecraft's Cthulhu Mythos”. In: *Aries*. (2007) 7. évf. 7. sz. 85-109.

népszerűsége a vallási szférában máig töretlen, hiába igyekeznek még vallási csoportok vezetői is elhatárolódni tőle vagy kifejtteni fiktív voltát^{17, 18}

Ami Lovecraft fiktív mitológiáját illeti, a második világháborút követően jelent meg jól körülhatárolhatóan a vallási közösségekben. Az első említésre érdemes a Kenneth Grant nevével fémjelzett Ordo Templi Orientis Typhonian Rendje, amelynek korábbi vezetőjét, a Nagy Fenevadot, korának legfontosabb mágusát, Aleister Crowley-t előszeretettel hozzák kapcsolatba Lovecrafttel. Ebben persze szerepe volt magának Grantnek is, aki *The Magical Revival* című munkájában megfelelteti a két férfi elképzeléseit egymásnak, ám ezek főleg etimológiai hasonlóságokon alapulnak. Mindenesetre az a feltételezés, hogy bár Crowley és Lovecraft sosem találkoztak, mégis közel azonos világképet képzeltek el, tovább mélyítette a Lovecraft köré szőtt mítoszt és Grant elképzelései mélyen beépültek az okkult szubkultúrába és a popkultúrába.¹⁹ A Lovecraftról kialakult elképzelések másik fontos forrása Anton Szandor LaVey híres-hírhedt Church of Satanja. LaVey maga is többször kifejtette, hogy Lovecraft már csupán műveinek hangulatával és mondanivalójával kiérdemli a sátánisták figyelmét, ám a *The Satanic Rituals*ban nem az ő, hanem Michael Aquino elképzelései hagytak mély nyomot. Ebben két lovecrafti ihletésű rituálé is szerepel – *The Ceremony of the Nine Angles* és a *Call of Cthulhu* –, illetve az ezekhez írt kísérszövegből megtudhatjuk, hogy a szerzők szerint Lovecraft világa alapvetően arra épül, hogy az ember teremtő és pusztító, és a földöntúli entitások megjelenése pusztítással járna.²⁰ A későbbiekben a Church of Satanból létrejövő egyéb kisebb csoportok, mint az Order of the Trapezoid vagy a The House of Starry Wisdom ezekre az elképzelésekre épít. Természetesen a Typhonian hagyománynak is létezik folytatása, ilyen például az Esoteric Order of Dagon, aminek megalapítója a hagyomány szerint Lovecraft egyik szereplője, Randolph Carter, vagy a Miskatonic Alchemical Expedition, amelynek tagjai között pedig számos lovecraftiánus személy felfedezhető. És ugyan a sátánista hagyományra épül a 2010-ben az Egyesült Államokban egyházi adóbesorolást kapott Cult of Cthulhu, mégis kifejezetten érdekesen keveredik benne a posztmodern médiaszemlélet, a LaVey-féle világnézet és a lovecrafti mitológia.

Természetesen ahhoz, hogy szemléletes legyen, miért is alkalmazható a lovecrafti vallási hagyomány a „fiction-based religion” kérdéskörének vizsgálatához, sokkal mélyebb áttekintésre és elemzésre lenne szükség, mint ami jelen cikkben felvillant. Mindazonáltal jól látszik, hogy Lovecraft vallási hatása, a jelenség hatásmechaniz-

¹⁷ Erre nagyon jó példa a magyar Wicca csoport egyik internetes kiadványában olvasható cáfolat (<http://berkano.wicca.hu/arnyak/pdf/arnyak5.6.pdf>, utolsó megtekintés 2013. 05. 29.)

¹⁸ Harms, Daniel és Gonce, John Wisdom: *The Necronomicon Files*. Red Wheel/Weiser, LLC, 2003, Boston.

¹⁹ Grant, Kenneth: *The Magical Revival*. 1972. Kéziratban.

²⁰ LaVey, Anton Szandor: *The Satanic Rituals*. 1972. Kéziratban.

musa, a különféle, egymástól gyakran eltérő felépítésű csoportok hasonló terepet jelentenek a kutatóknak, mint maga a „fiction-based religion” és az ide sorolható csoportok. Lovecraft hatása esetében könnyen vizsgálhatóak bizonyos kérdések, például hogy milyen módon dolgozzák fel a csoportok forrásuk jól dokumentált fikciós voltát, milyen egyéb szubkultúrák kapcsolódnak a vallási csoportokhoz, milyen hasonlóságok fedezhetőek fel a csoportok tagsága között, Lovecraft elképzeléseit milyen módon alakítják át vagy értelmezik újra stb. Természetesen más tudományterületek is bevonhatóak a vizsgálatba, például az identitásképződés szerepének vizsgálata során, ami mindenképpen fontos aspektus nem csak a lovecrafti vallási hagyomány, de a tágabb jelenség esetében is.

Hogy milyen irányba fog tovább haladni ez a friss és mindenképpen érdekes tudományos diskurzus, azt nehéz megmondani. Az mindenesetre öröndetes, hogy egyre több és több kutató fordul a téma felé, és mindenki saját elképzelésével gazdagítja a területről kialakult képet. Szerencsére napjainkban, akárcsak a különféle csoportok, úgy a kutatók is képesek az internet segítségével megosztani gondolataikat és meglátásaikat, ezzel segítve a jelenség jobb megértését. Mert végső soron, visszautalva Carole Cusack gondolataira, nem csupán egy szűk vallási kisebbségről tudhatunk meg többet, hanem magának a vallásnak a működéséről, a vallások alakulásáról és az egyének valláshoz való viszonyáról. Hiszen a vallástudománynak ez az egyik fontos feladata, és ehhez nem szabad megijedni, ha olyan területekre kell tévednie a kutatónak, ami nem tartozik a klasszikus kutatói terek közé, mint a populáris kultúra. A vallás és a hit az egész kultúrát meghatározó tényező, így a kutatóknak is nyitottnak kell lenniük új irányok felé.

Bibliográfia

- Campbell, Colin: „The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. Kaplan.” Jeffrey és Löw, Heléne (szerk.): *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*. AltaMira Press, 2002, Walnut Creek, CA. 12-25.
- Cusack, Carole M.: *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith*. Ashgate Publishing, Ltd., 2010, Farnham.
- Davidson, Markus: *Fiction-based Religion: From Star Wars to Jediism*. 2011. Kéziratban.
- Dyrendal, Asbjørn: „Devilish Consumption: Popular Culture in Satanic Socialization.” In: *Numen: International Review for the History of Religions*. (2008) 55. sz. 68-98.
- Forbes, Bruce David és Mahan, Jeffrey H. (szerk.): *Religion and Popular Culture in America*. University of California Press, 2005, Berkeley-Los Angeles-London
- Haanegraaf, Wouter J.: „Fiction in the Desert of the Real: Lovecraft’s Cthulhu Mythos”. In: *Aries*. (2007) 7. évf. 7. sz. 85-109.
- Harms, Daniel és Gonce, John Wisdom: *The Necronomicon Files*. Red Wheel/Weiser, LLC, 2003, Boston.
- Hobsbawm, Eric: „Introduction: Inventing Traditions. Hobsbawm.” Eric és Ranger, Terence (szerk.): *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, 2003, Cambridge. 1-14.

- Lewis, James R. és Hammer, Olav (szerk.): *The Invention of Sacred Tradition*. Cambridge University Press, 2011, Cambridge.
- McAvan, Emily: „The Postmodern Sacred.” In: *Journal of Religion and Popular Culture*. (2010) 9. 22(1). sz. ([http://www.usask.ca/relst/jrpc/art22\(1\)-PostmodernSacred.html](http://www.usask.ca/relst/jrpc/art22(1)-PostmodernSacred.html), utolsó megtekintés 2012. 04. 27.)
- Morehead, John W.: „A world without rules and controls, without borders and boundaries. «: Matrixism, New Mythologies, and Symbolic Pilgrimages.” Adam Possamai (szerk.): *Handbook of Hyper-real Religions*. Brill, 2012, Leiden & Boston. 111-129.
- Possamai, Adam: *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*. Peter Lang Publishing, Inc., 2007, Brüsszel.

Források

- Grant, Kenneth: *The Magical Revival*. 1972. Kéziratban.
- LaVey, Anton Szandor: *The Satanic Rituals*. 1972. Kéziratban.
- Lovecraft, H. P.: *Howard Philips Lovecraft összes művei*. III. kötet. Szukits Kiadó, 2005, Szeged.

FORRÁS

SZADÁNANDA ÉS VÉDÁNTA-KÉZIKÖNYVE

RUZSA FERENC

Talán a legnépszerűbb védánta-szöveget kapja most kézhez az olvasó.¹ Számtalan (legalább negyven) eredeti szanszkrit nyelvű kiadása mellett számos európai nyelvre lefordították már, és ahol tanítanak védánta filozófiát, gyakran egyetemi anyag. A közkedveltség oka (a tartalmi és stilisztikai erőnyeken túl) meglehetősen kézenfekvő. Az alábbi, gyakran idézett vers jól rávilágít a kérdésre:

Egyetlen sorban elmondom, amit ezer kötet tanít:

Brahman valós, a világ nem; és csakis Ő a lélek is!

Azaz a védánta a világ legtömörebb filozófiája. Az abszolút monizmus szerint csupán egyetlen egy dolog létezik, a Brahman, az örök, tiszta szellem: minden más csak illúzió, a világ is, az egyéni tudatok különbözősége is. Nincsen tárgy, csak alany van, az pedig oszthatatlan, tagolatlan, változatlan. Ami pedig nincs, arról nem lehet beszélni – mindent elmondtunk tehát, nincs tovább. Ehhez képest a védánta hatalmas szöveghagyományt hozott létre. Nemcsak a művek száma temérdek, hanem a fontosabb klasszikusok önmagukban is vaskos köteteket töltenek meg. Az amúgy sem éppen könnyű szanszkrit nyelvet régi német iskolamesterekhez illő cirkalmas pedantériával kezelik, nem ritka a hat-nyolc soros körmondat sem. Leginkább csak az értheti meg, aki eleve tudja (vagy legalább sejtí), mit is akar mondani a szerző.

Szadánanda viszont kimondottan rövid könyvecskét írt, és pedig igen világos nyelvezeten – biztosra vehető, hogy eleve tankönyvnek szánta. A néhány bonyolultabb körmondat inkább csak bátorítja a diákot: látod, milyen okos vagy, ezt is sikerült megértened! Mint egy igazi tudós! A szöveg jó része a kezdő védántinok

¹ A fordításhoz elkészítettem a szöveg több kiadásának, összes ismert kommentárjának és a lentebb megemlített *Szarva-védánta-sziddhánta-szára-szangrahán*ának kritikái összevetését. Ennek részleteivel az olvasót terhelni felesleges lenne; a szanszkritul tudók megtalálhatják ezen a web-címen: http://www.academia.edu/3560265/Sadananda_Vedanta-Sara. Annyit azért érdemes megemlíteni, hogy az eredeti szöveg tagolatlan, folytonosan íródott. A tördelés, tagolás (természetesen az alcímek is), továbbá az idézetek forrásmegjelölése tőlem származik.

számára is jól ismert, szívüknek kedves idézet az upanisadokból; nekik tehát minden ilyen pihenőül szolgál és az otthonosság érzetét sugallja. A magyar olvasóval persze más a helyzet, számára ezek furcsa, gyakran obskúrus mondattöredékek, amikkel nem nagyon tud mit kezdeni.

Nem is kell. Az idézetek szinte soha nem viszik tovább a gondolatmenetet, legfeljebb azt illusztrálják, hogy az ismertetett eszme valamiképp összecseng az ősi kinyilatkoztatással. Tekintse tehát ezeket az olvasó miniatűr irodalmi betéteknek, hangulatos egzotikus képtöredékeknek; a fordítással is ezt próbáltam lehetősé tenni. Ezért aztán az eredeti versmértéket kivétel nélkül megőriztem. Bár prózában sokkal pontosabb fordítást lehetne adni, ennek hozadéka oly csekély lenne, ami semmiképpen sem kárpótolhatna az elveszett hangulattért.

A szerzőről kevés információnk van. Maga a szöveg csak a mű címét (*Védánta-szára*: 'A védánta veleje v. eszenciája') és a szerző mesterének nevét (Advajánanda) adja meg; a kolofón szerint pedig a szerző Szadánanda, „szentéletű vándoraszkréták tanítója” (*parama-hansza parivrádzsaka ácsárja*). Szerencsére a három ismeretes régi kommentár közül a *Szubódhini* ('Jól megvilágító') egy kicsit informatívabb. Ennek írója, Naraszinha Jógí Szaraszvatí, megnevezi mesterét (Krisnánanda), de ezen kívül „legfőbb mesterének” (*parama-guru*) mondja a *Védánta-szára* szerzőjét, Szadánanda Jógindrát, ami minden bizonnyal mesterének mesterére utal. A szövegét datálja is (Saka időszámítás 1510. éve, azaz Kr. u. 1588); ez alapján a XVI. század első felére tehetjük a *Védánta eszenciája* keletkezését.

Találtam még más adatot is, némiképp meglepő kontextusban. A Sankara-összkiadásokban szerepel egy *Szarva-védánta-sziddhánta-szára-szangraha*, azaz *Az összes védánta tétel eszenciájának összefoglalása* című, 1006 szakaszból álló tanköltemény. A szöveg, szakember számára nyilvánvalóan, nem a védánta nagymesterétől, a VIII. századi Sankarától származik, ám a figyelmes összevetés meglepő eredményt mutat: a tanköltemény a mi szövegünk buzdító énekekkel feldúsított, versbe szedett változata. A néhány apró eltérés azonban arra mutat, hogy nem lehet szó szolgai alázatú megverselésről, legvalószínűbb tehát, hogy a szerző maga Szadánanda. Bár a nyomtatott kiadásokból a releváns adatok többségét eltüntették a szerkesztők, szerencsére Raghavan megvizsgálta a kéziratokat is.² Három példány kolofónja és tisztelegő versei alapján egyértelmű, hogy a szerző Szadánanda Szaraszvatí („szentéletű vándoraszkréták tanítója”), a mestere Advajánanda Átmáráma Szaraszvatí, annak mestere Szadánanda, akinek mestere pedig Sankaránanda. Utóbbiról tudjuk, hogy Vidjajaranja egyik mestere volt, aki pedig 1380–86 között a Sringeri kolostor főapátja volt. Mivel Sankaránanda és Vidjajaranja is tanult Vidjátírthától,³ valószí-

² Raghavan, V. (1942): *Minor works wrongly ascribed to Śaṅkara*. Annals of Oriental Research VI (1941–42), University of Madras.

³ Subbamma, P. C. (1968): *Sankarananda*. In *Preceptors of Advaita*. Secundarabad: Sri Kanchi Kamakoti Sankara Mandir, 178–181; 178. o.

núleg Sankaránanda nem volt sokkal idősebb; mondjuk kb. 1370-ig élhetett. Így a két adatsort összefésülve ezt a mester-tanítványi láncolatot kapjuk:

Sankaránanda (1370 ?)
 Szadánanda
 Advajánanda Átmaráma Szaraszvatí
 Szadánanda Jógíndra Szaraszvatí (*A védánta eszenciája*)
 Krisnánanda
 Naraszinha Jógí Szaraszvatí (1588)

Ezek alapján inkább az látszik valószínűnek, hogy szövegünk 1480 körül keletkezhetett. A nevekből az is teljesen világos, hogy szerzőnk a Sankara-tradícióhoz tartozó *Dasa-námi* ("Tíznevű") szerzetesrend Szaraszvatí ágának jogával is foglalkozó mestere volt. Ez az ág a Sringeri kolostor vonzáskörébe tartozik. A kolostort a hagyomány szerint Sankara alapította, első apátja tanítványa, Szurésvara volt, megerősödése pedig az említett Vidjāranjának köszönhető, aki sokáig a Vidzsajana-gara birodalom főminisztere volt.

Mindez teljes összhangban áll szövegünkkel; ebben a legtöbbszor Vidjāranját idézi Szadánanda (tizenkétszer), Sankarát hatszor, és Szurésvara a harmadik, három idézettel. És persze a jóga-kötődés is világos, hiszen az összpontosításról szóló részben lényegében a *Jóga-szútra* megfelelő fejezetének a kivonatát találjuk.

A védánta szó nem egy filozófiai álláspont neve. 'A Védá vége', azaz az örök hindu szentírás, a Védá utolsó részét, az upanisadokat jelenti; így a védánta azokat az irányzatokat jelöli, amelyek a valójában minden szempontból rendkívül heterogén upanisadok egységes szemléletű interpretációjára törekszenek. Az exegézis azonban a legkevésbé sem öncélú, és még csak nem is a tiszta megértés vágya vezérli: a cél mindig a megszabadulás, *móksha*, azaz az újjászületések végtelen sorozatából, a szenvedésteli létforgatagból (*szanszára*) kijutás. A védánta tanítója így aztán nem „Arkhimédész” („minden vízbe mártott test...”), hanem úszómester; nem teoretikus, hanem gyakorlati vezető. Szadánanda könyvecskéje is a megváltásra hívó útikalauz, nem célja a filozófiai bizonyítás; ennek a védántában csupán annyi a szerepe, hogy a törekvőt megóvja az elbizonytalanodástól, a tévtanok elfogadásától.

A védánta nem „tisztá filozófia” tehát, a hagyománya is alapvetően szerzetesi közösségekhez köti. Ugyanakkor azonban nem tekinthető egyszerűen vallásnak sem. Nem csupán a rituálé teljes hiánya miatt, hanem mert a szövegek túlnyomó többsége is filozófiaiak érződik: elemez, érvel, vitatkozik más filozófiákkal, és monumentális, átgondolt világértelmezést nyújt, gyakran (mint az itt olvasható műben is) kimondottan rendszer formájában. Vallásfilozófiának mondhatjuk tehát, inkább a *religious philosophy*, mint a *philosophy of religion* értelmében.

A számos védánta tradíció között találunk klasszikus teista dualizmust (Madhva *dvaita* iskolája) éppúgy, mint az ember és Isten azonosságát a középpontba állító misztikus irányzatot (Rámánudzsa *visista-advaita* tanítása), ám talán a legsikeresebb, mindenesetre Európában a legismertebb Sankara abszolút monizmusa, az *advaita védánta*. Erről más helyen már írtam,⁴ ezért most elég annyi, hogy itt három, külön-külön jól ismert, Indiában népszerű filozófia álláspont egyesítését látjuk.

A *Rig-véda* Purusa-himnuszában (10.90) megjelenő, a *Bhagavad-gíta* csúcspontján, Ardzsuna látomásában (11. ének) triumfáló panteizmus a hinduizmus egyik központi eszméje mindmáig. Eszerint az Isten nem a világon kívül álló személy, hanem kitölti azt, mint az embert a saját lelke.

Az ember azonossága Istennel minden vallás misztikusainál megjelenik mint a legmagasztosabb tapasztalat, Indiában pedig az upanisadok központi gondolata. Az Én (*átman*) és a Brahman, a kozmikus szellem azonossága ezerféleképpen visszatérő motívum, leghíresebb a *Cshándógja upanisad* VI. fejezetében Uddálaka Áruni tanítása fiának, Svétakétunak, melynek refrénje: *Tat tvam aszi*, „Az vagy te!”

Az idealizmus, vagyis az elképzelés, hogy csak a szellem világa valóságos, az anyagvilág csak a tudatunkban létezik, némiképp ritkább; Európában leghíresebb képviselője az ír Berkeley püspök, Indiában a buddhisták fejlesztették ki, leginkább Vaszubandhu „csak-tudat” (*vidnyána-váda*) iskolájában.

E három, tehát a panteizmus, az *unio mystica* és az idealizmus szépen összeillik az elmélyedt meditáló vallási tapasztalatában. Önmaga határainak átlépése, végtelenné tágulása, Istenbe olvadása természetesen vezet tovább ahhoz a gondolathoz, hogy Isten nem csak benne, hanem minden lényben jelen van, azaz a panteizmushoz. A végső, mélyebb és igazabb valóság élménye, a meditációban megélt túlradó gyönyörűséggel együtt, kontrasztálva a hétköznapi szürkeségével és gyötrelmeivel kézenfekvően sugallja, hogy az isteni-szellemi világ valamiképp reálisabb, mint a satnya anyagvilág, ami legfeljebb másodlagosan tekinthető tehát létezőnek, nevezhetjük akár közös illúziónak is.

Ezt találjuk Sankaránál, ezt a szemléletet önti szavakba, és ebben a szellemben értelmezi a klasszikus upanisadok tanításait is. Nem tudható bizonyosan, hogy ő maga tisztában volt-e vele, milyen reménytelen vállalkozás az idealista abszolút monizmus álláspontjáról tiszta filozófiai struktúrákban értelmezni a világ silányságát, a jelenségvilág összetettségét, az egyéni tapasztalatok különbözőségét. Mindenesetre írásaiban a legkibogozhatatlanabb kulcskérdéseket többnyire megoldottnak veszi, időnként jelzi is, hogy értelmetlennek és reménytelennek tartja az ezeken való spekulációt.

Tanítványai és különösen késői követői azonban koherens filozófiai rendszerré

⁴ Az előszóban, itt: *Sankara: A Brahma-szútra magyarázata*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1996; lásd http://www.academia.edu/478639/Sankara_A_Brahma-szutra_magyarázata

fejlesztették az advaita védántát. Ebben a folyamatban kulcsfigura az államszervező politikus, tudatos ideológus, az egységes hinduizmus eszméjének atyja, a Sankara-hagyomány megújítója, a már többször is említett Vidjāranja (kb. 1300–1386). Az ő tanításához, mindenekelőtt *Pancsadasí* (*‘Tizenöt fejezetes’*) című traktátusához írott bevezető, avagy segédkönyv a Szadánandáé, éspedig kitűnő, pontos és világos útmutató. Semmiképpen sem kivonat, hiszen anyagát átgondolt, önálló elrendezésben prezentálja, de nézeteiben hűségesen követi.

A rendszeralkotás kétségkívül sikeres volt, ám elég nagy árat követelt. A szavak szintjén ugyan hűek maradtak Sankara tanításaihoz, valójában azonban az eredeti misztikus intuíció legtöbb elemét feláldozták a filozófiai koherencia oltárán. Mindenekelőtt a monizmus vérzett el: ugyan csak a Brahman „szubsztancia” (*vasztu*), csakis Ő valódi „létező” (*szat*) – ám az anyag épp olyan örök princípium, csupán az értéktelenségét-önállótlanását hangsúlyozó megnevezései (nemtudás és varázslat/illúzió, *adnyána* és *májá*) őrzik a korábbi szemléletmód emlékét. A panteizmusba az Isten hal bele: ahogyan teste nem más, mint az egyes anyagi testek összessége, szelleme sem több immár, mint az egyes egyének szellemének összessége; önálló akarata, személyisége kihullott a szisztémából. És ez persze az eredeti misztikus tapasztalást is kasztrálja, hiszen az ember nem az Istennel azonos, csupán egy apró morzsája az Ő végtelenségének. A meditációs élmény értelmezéséből hiányzik a végtelenné tágulás, helyette az ember egyre mélyebb, belsőbb rétegeibe való visszahúzóódás marad.

Megjelenik ugyanakkor számos, az upanisadoktól és Sankarától is többé-kevésbé idegen elem. Átveszik a puránák mitológiájában kidolgozott kozmogóniát, a kozmikus világciklusok rendszerét; és rengeteg elemet importálnak a korábban domináns, kitűnően kidolgozott, részletes és koherens (dualista) szánkhja filozófia természet- és ember-értelmezéséből. Mindennek védántikus, tehát upanisad-exegétikai hordozójául két klasszikus szöveget emeltek ki, a *Mándúkja*- és a *Taittiríja upanisadot*. Ezek archaikus terminológiája a magyar olvasó számára az egyik legkomolyabb akadály lehet a szöveg értelmezésében, ezért pár szóval kitérek rájuk.

A kései és rendkívül rövid, egyoldalnyi *Mándúkja upanisad* a tudat négy állapotát különíti el, misztikus neveket is ad nekik: Az ébrenlét állapota a *mindenemeri* (a tűz egyik régi védikus neve), ilyenkor a durva anyagi valósággal foglalkozunk. Az álom az *izzó* (talán mert önfényével teremt magának képzelt világot), ilyenkor „megválogatottat” tapasztalunk (emlékképeinkből válogatunk-konstruálunk álmot). A mélyálom, azaz az álomtalan alvás az *értő*, vagyis a tárgy nélküli tudat; ilyenkor „gyönyörűséget” tapasztalunk, a pihentető alvás nyugodt boldogságát. Másik neve: *Mindenek Ura*, mert mindennek kezdete és vége: minden lény itt pihen meg, majd innen kel fel újra. A *Negyedik*, az abszolút tudat (ennek az upanisadnak az újítása) önmagán kívül semmit sem tapasztal; ez az *Én*, ez a Brahman.

Az archaikus *Taittirija upanisad* az igazi Én megközelítésére használt tanítása szerint (2. fejezet) a test csak a legkülső, étel-italtól álló Én. A belsejében ott a lélegzetből álló Én; abban az elméből álló, abban a megismerésből álló, és legbelül az igazi, végső, gyönyörűségből álló Én (*ánanda-maja átman*). Az érett védánta számára az Én pontos szakkifejezés, csak a tiszta tudatra mondják, ezért az upanisad szóhasználatát megváltoztatva Szadánanda is az Én öt burkáról (*kósa*) beszél.

E két, a befelé vezető úton járó, az igazi Ént felmutatni akaró szöveg visszafordításával egyfajta emanációs kozmogónia jön létre, amit a szükséges pontokon kibővítettek (további ősrégi, homályos megnevezéseket is alkalmazva) és összhangba hoztak a puránák leírásaival. Az egyén fokozatos felébredésének az univerzum ciklikus újjáteremtése felel meg; az egyéni testek összessége a kozmosz; az egyéni tudatok összessége a kozmikus tudat, vagyis az istenség. Beillesztik a szisztémába a különféle elemi szinteket is.

A folyamat mozgatója az anyag („Nemtudás”) a két képességével (*sakti*), hiszen az örök és változatlan tudás nem kezdeményezhet semmit. Az egyes tudatformákat is az anyag határozza meg; erre a viszonyra külön szakszó van, az *upádhi*, járulék. Ez normálisan esetleges-külsődleges sajátosságot jelent, példázata az áttetsző kristály mögé tett vérvörös virág: a kristály vörösnek látszik tőle, pedig valójában egyáltalán nem módosult, igazából teljesen tiszta, változatlan. Ugyanígy az anyag hatására az egyetlen tudat hol istenségnek, hol alvó oroszlánnak, hol éber gyermeknek mutatkozik, noha önmagában változatlan és egyetlen.

Az eredmény (a szövegben az istenségeknek több megnevezése is szerepel):

elem	kozmosz	kozmikus tudat	burok	test	tudat- szint	egyéni tudat
potenciális őanyag	Nemtudás, világéjszaka	Űr	gyönyör	ok-test	mélyalvás	értő
finomelemek						
érzékelőerők	finomtestek univerzuma	Zsinór-Én	megis- merés	finomtest	álom	izzó
értelem			elme			
elme			lélegzet			
5 cselekvő- erő és 5 „szél”						
durva- elemek, érzékelhető minőségek	univerzum	Minden- emberi	étel	durvatest	ébrenlét	egész

Talán segít ez a táblázat a szöveg nyomon követésében, de azt is mutatja, hogy a részleteknek különösebb jelentősége nincsen, a misztikus kozmogónia csupán ábrázolja a központi intuíciót: a panteizmust (a kozmosz Isten teste) és az ember–Isten viszonyt (az egyes ember az istenség parányi része).

Az igazán fontos az, ami a táblázatból kimaradt, a Negyedik: a járulékok nélküli, tiszta tudat, aminek mindezek a tudatok csak jelenségei, aminek fellelése maga a megszabadulás, az egyén végleges kiszabadulása a létforgatagból. Efelé kíván útbaigazítani Szadánanda.

SZADÁNANDA: A VÉDÁNTA ESZENCIÁJA

Lét-tudat-gyönyör Ő, teljes;⁵ szó vagy elme nem éri el;
mindent befoglaló Lélek: támaszáért fohászkodom.
Köszöntve mesterem – tényleg *Egy-üdvű*⁶ ő, ki túljutott
a látszaton – *A védánta velejét* most kifejttem én.

A VÉDÁNTA KERETEI

A védánta, azaz ‘a Véda vége’ az upanisadok. Ezek az érvényes ismeretforrások,⁷ ezeket segítik a *Brahma-szútra* és más szövegek.

Mivel ez egy védánta-értekezés, a keretei nyilvánvalóan ugyanazok, ezért külön nem kell szemügyre vennünk azokat.⁸ A keretek tehát: a jogosult, a tárgy, a viszony és a cél.

⁵ Az *a-khanda* (szó szerint ‘töretlen’, azaz egész, teljes, osztatlan) a Brahman fontos jelzője (bár a klasszikus upanisadokban vagy Sankaránál még nem fordul elő). A továbbiakban ‘oszthatatlan’-nak fordítjuk.

⁶ A mester neve Advajánanda, ‘aki az Egyetlenben leli gyönyörűségét’.

⁷ A védánta általában más ismeretforrásokat is elfogad: tapasztalat, következtetés, analógia, tradíció, legendák. Itt ezeket nem utasítja ugyan el kifejezetten, de lényegében csak az upanisadokat fogadja el a továbbiakban egyértelmű bizonyítékként.

⁸ Általában egy értekezés elején tisztázni illet, hogy kihez szól (milyen előfeltételei vannak), mi a fő témája, milyen viszonyban áll más tanulmányokkal, és mi a stúdiumok célja. Itt ez felesleges, hiszen ezen értekezés keretei értelemszerűen ugyanazok, mint az értekezés *tárgyának* (mindjárt bemutatásra kerülő) keretei.

A jogosult

Jogosult pedig az a megismerésre törekvő, aki (miután előírásosan tanulmányozta a Védát és segédtudományait)⁹ egyszer csak megértette a Véda egész értelmét. A mostani vagy egy korábbi születésében¹⁰ (a) a vágybetöltő és a tilalmas cselekményeket kerülve, a rendszeres, alkalmi, engesztelő és hódoló szertartásokat megtartva minden szennytől megszabadult, a szíve teljesen tiszta; és (b) rendelkezik a négy eszközzel.

(a) A vágybetöltő cselekmények a mennybe és más efféle kíváncsú következményekre vezetnek, mint a fénydicőítés (*dzsótistóma*) áldozat. A tilalmas cselekmények a pokolba és más efféle nem kívánt következményekre vezetnek, mint a papgyilkosság. A rendszeres szertartások, mint a reggeli és esti imádság, elhagyása hanyatlásra vezet. Az alkalmi szertartások olyanok, mint a fiú születésekor bemutatott születési áldozat. Az engesztelő szertartások a bűnöket fogyasztják, mint a holdváltozás szerinti böjt.¹¹ A hódolat elméleti tevékenység, melynek tárgya a minőségekkel meghatározott Brahman; ilyen a *Sándilja tudása*.¹²

A rendszeres és a többi szertartások fő célja az értelem megtisztítása; a hódolaté viszont az elme összpontosítása. Az írás¹³ szerint „a Védát recitálva Őt akarják megismerni a papok, áldozva...”¹⁴ A hagyomány¹⁵ szerint: „Vezeklés irtja a szennyet...”¹⁶ A rendszeres és alkalmi szertartásoknak, illetve a hódolatnak eltérő a gyümölcse: az Atyák Világába, illetve az Igazság Világába juttatnak. Az írás szerint „az Atyák Világát szertartással, az Istenek Világát tudással.”¹⁷

(b) Az eszközök: az örök és mulandó dolgok *megkülönböztetése*; *közüny* az itteni s túlnani javak és gyümölcsök élvezetével szemben; siker a csitultsággal kezdődő hat *erényben*; és a *szabadulhatnék*.

Az örök és mulandó dolgok *megkülönböztetése* az a különbségtétel, hogy csakis a Brahman örök szubsztancia – minden más kivétel nélkül mulandó.

⁹ Azaz ortodox bráhmín.

¹⁰ A megengedő megfogalmazás jelzi, hogy a védikus áldozatokat rendszeresen bemutató, ortodox papi életmód már Szadánanda korában is szinte teljesen csak fikció volt.

¹¹ Teliholdkor rendes étkezéssel indul, ami naponta csökken, az újhoid napjára teljes éhezésig; majd naponta nő az étel mennyisége teliholdig.

¹² *Cshándógja upanisad* III.14. Az upanisadok bizonyos kulcs-passzusait gyakran nevezik *vidjá*-nak ('tudás').

¹³ Az írás, *sruti* (tkp. hallomás) a Védát jelenti, itt elsősorban a Véda végét, azaz az upanisadokat.

¹⁴ *Brihadáranjaka upanisad* IV.4.22

¹⁵ Hagyomány, *szmriti* (tkp. emlékezet) a szent szövegek Védán kívüli része.

¹⁶ *Manu törvénykönyve* 12.104c

¹⁷ *Brihadáranjaka upanisad* I.5.16. Indiában általános elképzelés, hogy nem egy Mennysorság van, hanem számos (jellemzően hat vagy hét) égi világ; ám ezekben sem örök élet vár, csak a jótettek arányában hosszabb-rövidebb gyönyörűség, utána újabb földi születéssel.

A virágkoszorúk, illatos kenetek, asszonyok és minden más evilági érzéki élvezet mulandó; az istenek nektárja és minden más, a tettek gyümölcszeként kapott túlvilági érzéki élvezet is mulandó, hiszen tettekből fakad – ezért teljességgel lemondunk róluk: ez a *kőöny* az itteni s túlnani javak és gyümölcsök élvezetével szemben.

A csitultsággal kezdődő *erények* pedig a csitultság, önuralom, megszűnés, tűrés, összeszedettség, hit. A csitultság az elme visszafogása a tanuláson stb. kívüli dolgoktól. Az önuralom az érzékek elfordítása a fentiekén kívüli dolgoktól. Amikor az érzékek, elfordításuk után teljesen felhagynak e dolgokkal, az a megszűnés. (Avagy: az előírt szertartások előírásos elhagyása.¹⁸) A tűrés az ellentétpárok, mint hideg-meleg elviselése. A visszafogott elme összpontosítása a tanulásra stb., illetve annak megfelelő tárgyra az összeszedettség. A mester, a védánta és effélék¹⁹ szavaiba vetett bizalom a hit.

A *szabadulhatnék* a megszabadulás vágya.

Az ilyen megismerésre törekvő a jogosult. Az írás szerint: „csitult, önuralommal bír...”²⁰ A *vers*²¹ szerint:

Erényes, érzékein úr, nyugodt szívű,
hibáit elhagyta és engedelmes is,
a forgatagból szabadulni vágyik – ezt
ilyennek add át, aki mesteréhez hű.²²

A tárgy, a viszony és a cél

A tárgy a megismerendő: a lélek és a Brahman egysége, mint tiszta tudat – hiszen éppen ez a védánta-szövegek legfőbb lényege.

A viszony pedig e megismerendő egység és az érvényes ismeretforrás, azaz az ezt tanító upanisadok kapcsolata: megértendő–megértető viszony.

A cél pedig a megismerendő egységre vonatkozó tudatlanság megszűnése és a gyönyörűség elérése, mely saját lényegünk. Az írás szerint „túljut a fájdalom, ki az Ént ismeri”,²³ továbbá „aki a Brahmant ismeri, a Brahmáná lesz maga.”²⁴

¹⁸ A *szannjászinná*, világról lemondó szerzetessé avatással a kasztokon kívülivé (fölülivé) válik az ember, így a továbbiakban a bráhmínok kötelező rituáléit sem végezheti. Eredetileg nyilván ez volt a „megszűnés” jelentése; a másik értelmezés az idők hanyatlására utal – a védántát immár inkább (világi, családos) tudósok művelték, nem valóban a megszabadulásra törekvő, mindenről lemondó, szentéletű aszkéták.

¹⁹ Ebbe beleértendő az írás, a hagyomány és a (saját iskolához tartozó) védánta-mesterek művei.

²⁰ *Brihadáranjaka upanisad* IV.4.23. Az upanisad csak öt erényt sorol fel, a „hit” (illetve a Mádjhándina recenzióban az „összeszedettség”) hiányzik.

²¹ A ‘vers’ szó (*ukta*, tkp. mondás) a szakrális korpuszon kívüli idézetre utal.

²² Sankara: *Upadésa száhaszrí* (A tanítás ezer verse) 16.72

²³ *Cshándógja upanisad* VII.1.3

²⁴ *Mundaka upanisad* III.2.9

A tanítás

E jogosult, akit a születéssel és halállal terhes létforgatag tüze perzsel, kezében ajándékkal a Brahmanba mélyedt tudós mestert keres és követi őt – mint aki felhevült fejjel a vízhez siet. Az írás szerint: „kézben rőzsével, a Brahman-tudóshoz.”²⁵ Az végtelen könyörületességében a rávetítés elvetésének módszerével²⁶ tanítja őt. Az írás szerint: „A bölcs így szólott, mikor felkereste...”²⁷

A RÁVETÍTÉS ÉS A NEMTUDÁS

Rávetítés az, amikor a szubsztanciára²⁸ valami inszubsztanciálisat vetítünk; mint amikor egy kötélcsomóra (ami persze nem kígyó) kígyó képzetét vetítjük.²⁹

A Brahman (ami lét, tudat, gyönyörűség és egyetlen) a szubsztancia. Inszubsztanciális a Nemtudáson³⁰ kezdve minden érzéketlen³¹ dolog összessége.

A Nemtudás, mondják, valami olyasmi, ami nem elemezhető a lét és nemlét fogalmával,³² lényegénél fogva hármass minőségű,³³ ellenfele a tudás, formája a levés.³⁴ Tapasztaljuk, hogy magunk is tudatlanok vagyunk. Az írás szerint is, „Isten hatalmát a *gunái* rejtik.”³⁵

²⁵ *Mundaka upanishad* I.2.12d. A rőzsze persze nem ajándék, hanem annak szimbóluma, hogy a tanítvány (például a szent tűz táplálásával) szolgálni kívánja mesterét. Figyeljük meg itt is az idők változását...

²⁶ Azaz közvetett úton: nem a Brahman valóságát, hanem a világ valótlanságát tanítja.

²⁷ *Mundaka upanishad* I.2.13a

²⁸ *Vasztu*, a szubsztancia Leibniz és Spinoza által is használt fogalma: a tökéletesen önálló, minden mástól független létező. Kb. 'tényleges, állandó dolog'

²⁹ A védánta kedvenc hasonlata, többször visszatér még a szövegben. Az alkonyi sötétben a kötélcsomót összetekeredett kígyónak nézhetjük. Bár a kígyó nem létezik, a hatása nagyon is valós: halálra rémülünk, elszaladunk stb.

³⁰ A Nemtudás (*adnyána*) az érett védántában szinonim a kozmikus Illúzióval (*májá*) – így a világegyetemmel és az anyaggal is. Első olvasáskor talán legjobb a *nemtudást* magunkban automatikusan tovább-fordítani *anyagra*.

³¹ *Dzsada*, 'rideg, élettelen, bamba' – a védántában azt jelenti: nem szellemi természetű.

³² Hiszen ha létezne, valóság volna, nem volna Illúzió; ha nem létezne, nem volna még jelenség sem.

³³ A szánkhja iskolából elterjedt természetfilozófiai tan szerint minden anyagi jelenség a három minőség (*guna*) kombinációja. Ezek: *szattva* ('való', értelem/információ), *radzsasz* ('homály', energia) és *tamasz* ('sötétség', súly/tehetetlenség).

³⁴ A védántában gyakori, hogy a levést (*bhū-*) szembeállítják a létezéssel (*asz-*). A levés folyamat, változás; a létezés időtlen, abszolút fennállás.

³⁵ *Svétásvatara upanishad* 1.3b. Szó szerint: „az isteni lélek képességét [v. lényegi erejét] önnön minőségei (*gunái*) rejtik.”

A Nemtudás két aspektusa: a kozmosz és az egyén – mélyalvásban

E Nemtudás egynek és soknak is mondható, aszerint, hogy összességként avagy egyedekként értelmezzük.

Ugyanis, ha összességként értelmezzük a fákat, az egységüket kifejezi, hogy *erdő*; vagy ha összességként értelmezzük a vízcseppeket, az *tó*. Ugyanígy, ha a lelkekben elkülönülten megjelenő nemtudásokat összességként értelmezzük, az egységüket fejezzük ki az írás szerint: „Az egy, örök...”³⁶

Ezen összességben,³⁷ hiszen fenséges járulék,³⁸ túlsúlyos a legtisztább való (*szattva*). Az általa járulékként tudat mindentudó, mindennek ura és mindennek irányítója; így megnevezései: Megnyilvánulatlan, Belső Vezérlő, Világ Oka, Úr, hiszen a teljes Nemtudást bevilágítja az írás szerint: „Mindentudó, Mindentlátó...”³⁹

Ezen összesség, lévén mindennek oka, az Úr ok-teste; gyönyör-burka,⁴⁰ mivel gyönyörűségben bővelkedik s burokként beborítja; mélyálma, mivel mindennek megszűnte; s ugyanezért a durva és finom jelenségvilág nyughelyének is mondják.⁴¹

Ha egyedekként értelmezzük az erdőt, a sokaságát kifejezi, hogy *fák*; vagy, ha egyedekként értelmezzük a tavat, hogy *vízcseppek*. Ugyanígy, ha a Nemtudást egyedekként értelmezzük, a sokaságát fejezzük ki az írás szerint: „varázssal Indra sok alakba rejtezik.”⁴²

Aszerint nevezzük egyedeknek vagy összességnek, hogy az elkülönültekre vagy az együttesükre vonatkozik.⁴³

³⁶ *Svétásvatara upanisd* 4.5a. A lefordíthatatlan szójátékot tartalmazó vers szerint az egy, örök anyatermészetből az örök lelkek termékenyítő hatására születik a számtalan természeti lény.

³⁷ Tehát a kozmikus Nemtudásban, az univerzum potenciális ősananyagában. – „Fenséges”, amennyiben kozmikus.

³⁸ Járulék, *upádhi*: külsődleges sajátság, magát a dolgot valójában meg nem változtató tulajdonság, mint emberen a ruha, szivacsban a víz, arcon a fátyol, moziban a térhatású szemüveg. Kellő megkülönböztetés híján a dolog tulajdonságának vélhető: jólöltözött ember, nedves szivacs, elfátyolozott arc, 3D-s film. Esetenként, ahol a szöveg megköveteli, a régies ‘járulékként’ alakot használjuk majd ‘járulékkal rendelkező’ (*upahita*) értelemben, így: ‘a víz járulékként szivacs’, vagy ‘a víztől / a víz által járulékként szivacs’.

³⁹ *Mundaka upanisd* I.1.9a

⁴⁰ Az Én öt burkának (*kósa*) tana (gyönyör-, megismerés-, elme-, lélegzet- és étel-burok) az érett védántában közhely; csírája a *Taittiríja upanisd* „öt Én” tanításában (2.1–5) lelhető fel. A nevük ugyanaz, csak a legkülsőt-legvaskosabbat ott étel-italból álló Énnek hívják (*anna-rasza-maja átman*).

⁴¹ A kozmikus világciklusok közötti időben minden feloldódik a tagolatlan, homogén ősananyagban. A világ e tisztán potenciális állapotára utalnak a jelzők.

⁴² *Rig-véda* VI.47.18c (= *Brihadáranjaka upanisd* II.5.19)

⁴³ Ez nem filozófiai információ, hanem nyelvi magyarázat: az eleve meglehetősen ritka szanszkrit *vjasti-szamasti* szópár (amit egyedeknek, ill. összességnek fordítottunk), ebben a jelentésben csak védánta-szövegekben fordul elő.

Ezen egyedben,⁴⁴ hiszen alantas járulék, túlsúlyos a szennyezett való.⁴⁵ Az általa járulékkolt tudat csekély tudású és nem úr semmi fölött, így megnevezése: *értő*, hiszen egyetlen nemtudást világít be. Azért *értő*, mert nem túl fényes, mivel járuléka homályos.

Ez az egyed, lévén az egoitás stb. oka, az *értő*nek ugyanúgy ok-teste; gyönyör-burka, mivel gyönyörűségben bővelkedik s burokként beborítja; mélyálma, mivel mindennek megszűnte; s ugyanezért a durva- és finomtest nyughelyének is mondják.⁴⁶

Ilyenkor az Úr és az *értő* gyönyörűséget tapasztalnak a Nemtudás rendkívül finom folyamatai révén, melyeket a tudat megvilágít. Az írás szerint „az *értő* gyönyörűséget fogyaszt, szája a tudat”;⁴⁷ egybevág ezzel, amikor felkelés után úgy érzi az ember, hogy jól aludt, semmiről sem tudott.

A két aspektus egysége

Az összesség és az egyedek éppúgy nem különböznek egymástól, mint az erdő és a fák, avagy a tó és a cseppjei. Aminek járulékai, tehát az Úr és az *értő* sem különböznek egymástól – mint ahogy az erdő, illetve fái által elfoglalt tér sem különbözik; avagy a tavon, illetve cseppjein tükröződő ég sem. Az írás szerint „ez Mindennek Ura.”⁴⁸

Az erdőt és fáit, meg az általuk elfoglalt teret (*ákása*), vagy a tavat és cseppjeit és a bennük tükröződő eget (*ákása*) magába foglalja a járulék nélküli tér. Ugyanígy a Nemtudásokat, meg az általuk járulékkolt tudatot magába foglalja⁴⁹ a járulék nélküli tudat. Ezt nevezik Negyediknek: az írás szerint „Kegyés (*Siva*), kettősség nélküli; ezt tartják Negyediknek.”⁵⁰

E Negyedik, tiszta tudat – a Nemtudástól stb. és az általa járulékkolt tudattól, a vasdarab izzásához hasonlatosan, el nem különítve: éppen ez a *nagy mondat*⁵¹ szó szerinti jelentése; célzott értelme pedig ugyanez, elkülönítve.

⁴⁴ Az egyedi Nemtudásban, a potenciális egyedben: az egyed öntudatlan, ájult vagy álomtalanul alvó állapotában. „Alantas”, amennyiben egyetlen egyedre leszűkített.

⁴⁵ A való (*szattva*), az információ princípiumát a korlátozottság (ami az egyedek lehatároltságából következik) automatikusan gyengíti, ezért „szennyezett”.

⁴⁶ Az álomtalan alvásról van szó, amikor a tudat nem irányul semmiféle tárgyra, sem a külvilágra, sem álomra; nem tud sem a durvatestről, sem a finomtestről (pszichikum, érzékek, emlékek stb.).

⁴⁷ *Mándúkja upanisad* 5

⁴⁸ *Mándúkja upanisad* 6. A mondat az *értő*re vonatkozik; jelentése tehát: a tudat mélyalvásban azonos az Istennel.

⁴⁹ Vagy: „hordozza”. *Ádhára*, ‘tartalmazó’ és ‘hordozó’ – a szubsztrátum fogalmának felel meg.

⁵⁰ *Mándúkja upanisad* 7

⁵¹ „Az vagy te!” (*Cshándógja upanisad* VI.8–16); elemzését lásd alább.

A Nemtudás két képessége: elfedés és kivetítés

E Nemtudásnak van két képessége (*sakti*), az *elfedés* és a *kivetítés*.

Először az *elfedés* képességéről. Egy kicsiny felhő is, ha a szemlélő tekintetének útját elzárja, látszólag eltakarja a sok mérföld⁵² átmérőjű napkorongot; ugyanígy a mégoly határolt nemtudás is, ha a szemlélő értelmét elzárja, látszólag eltakarja a határtalan, létforgatagon kívüli Ént (*átman*). Ilyen képesség ez. A vers szerint:

Csak árny hull szemére, de hinné a balga:
a felhő-takart Nap veszítette fényét.
Az Ént balga szemmel kötöttnek tekinted –,
a lélek pedig múlhatatlan, s csak észlel.⁵³

A cselekvés és tapasztalás, az üres létforgatag, amely nem más, mint öröm, bánat és zavar – mindezek elképzelése csakis akkor válik lehetségessé az Én számára, ha ezen elfedőképeség határolja le; ahogyan kígyót képzelni akkor lehet, amikor saját nemtudásunk elfedte a kötélcsomót.

A kivetítés képessége pedig ez: Ha nem tudjuk, hogy csupán kötélcsomót látunk, ez a nemtudás elfedi a kötelet, majd saját képességével megjelenít egy kígyót. Ugyanígy a Nemtudás is elfedi az Ént, majd kivetítőképeségével megjeleníti az éteren kezdve a jelenségvilágot. Ilyen képesség ez. Erről szól a vers: „a világot, s mi van benne, kivetítés teremti meg.”⁵⁴

A két-képességű Nemtudás járulékolta tudat hatóok, ha őt magát tekintjük; és anyagi ok, ha a járulékat tekintjük. Miként a pók a hálójának hatóoka (ha őt magát tekintjük) és anyagi oka (ha a testét tekintjük).⁵⁵

A TEREMTÉS: FINOM FÁZIS

A finomelemek

Ha a tudat járuléka olyan Nemtudás, melynek kivetítőképeségében túlsúlyos a sötét (*tamasz*), éter⁵⁶ keletkezik belőle; az éterből szél, a szélből tűz, a tűzből víz, a vízből föld, az írás szerint: „Belőle, ebből az Énből lett az éter...”⁵⁷

⁵² *Jódzsana*, kb. 15 km.

⁵³ *Hasztámalaka versei* 10

⁵⁴ Bháratitírtha: *Vákja-szudhá* 13cd

⁵⁵ A pók mint tudatos cselekvő szövi a hálót – aminek anyaga viszont a saját váladéka, tehát a pók teste.

⁵⁶ Az *ákása* szót a szövegkörnyezet szerint fordítom éternek, térnek vagy égnek. Ezt a hinduk egyetlen fogalomnak érzik.

⁵⁷ *Taittiríja upanisad* 2.1

Mivel ezeket alapvetően érzéketlennek látjuk, okukban túlsúlyos a *sötét* – akkor a *való*, a *homály* és a *sötét* az éterben és a többi elemben az okuk minőségeinek arányában keletkezik.⁵⁸

Ezeket hívják finomelemeknek, *csakazok*nak és ötszörözetleneknek is.⁵⁹ Belőlük keletkeznek a finomtestek és a durvaelemek.

A finomtest

A finomtestek a tizenhét részből álló *jel*-testek. Részük az öt érzékelőerő, az értelem és az elme, az öt cselekvőerő és az öt szél.

Az érzékelőerők megnevezése: hallás, bőr, látás, nyelv, szaglás. Ezek rendre az éter és egyenként a többi finomelem elkülönült *valós* részeiből keletkeznek.⁶⁰

Az értelem a psziché⁶¹ döntéshozó működése. Az elme a psziché akaró és latolgató működése. Kettejükben az ész és az egoitás is bennfoglaltatik.⁶²

Mindezek az éter és a többi finomelem *valós* részeinek összekapcsolódásából keletkeznek. Mivel megvilágító jellegűek, okuk a *valós* részekben keresendő.

Az értelem az érzékelőerőkkel együtt képezi a megismerés-burkot. Ez az, aki magáénak tudja a cselekvést és tapasztalást, örömet és bánatot, az evilágot és a túlvilágot járja; közönségesen ezt mondják léleknek (*dzsíva*).⁶³ Az elme az érzékelőerőkkel együtt képezi az elme-burkot.

A cselekvőerők megnevezése: szó, kéz, láb, végbél, öl.⁶⁴ Ezek rendre az éter és egyenként a többi finomelem elkülönült *homály* részeiből keletkeznek

Az öt szél a lélegzet, az ellég, a szétlég, a fellég, az összelég. A lélegzet előre tart, helye az orrhegy környéke. Az ellég lefelé tart, helye a végbél és hasonló környéke.

⁵⁸ A minőségek öröklődnek az okról az okozatra: a szürke, nehéz, puha ólomból szürke, nehéz, puha golyó lesz. Így van ez a három szánkhja *guná*val (minőség) is: a való, homály és sötét (*szattva*, *radzsasz*, *tamasz*) aránya megőrződik.

⁵⁹ A két utóbbi név homogenitásukra utal, szemben a durvaelemekkel; a megötszörözést majd lásd ott. A finomelemeket más rendszerekben (de itt nem!) szokás az érzetminőségekkel azonosítani: éter–hang, szél–érintés, tűz–szín, víz–íz, föld–szag.

⁶⁰ A „bőr” és „nyelv” nem a testrészt jelenti, hanem a tapintó- és ízlelő-képességet. A finomelemek és az érzékelő képességek párosítása: éter–hallás, szél–tapintás, tűz–látás, víz–ízlelés, föld–szaglás.

⁶¹ *antah-karana*, ‘belső eszköz’

⁶² Az e bekezdésben használt terminusok elég bizonytalan értelműek; a kommentárokból is láthatólag e tradíciót nem igazán érdekli az empirikus pszichológia. – A *csitta* (‘ész’) funkciója a kommentárok szerint az emlékezet, és tekinthető az elme részének is.

⁶³ Szokatlanul szűk fogalma ez a létforgatagot járó léleknek; általában az egész finomtesttel azonosítják.

⁶⁴ Az archaikus nevekhez rendelt működések hagyományosan a beszéd, elvétel, járás, kibocsátás és gyönyör. Valójában az öt alapvető biológiai funkcióról van szó: kommunikáció, bekebelezés, mozgás, kiválasztás, szaporodás. A „szó” élre kerülése papi preferenciákat tükröz.

A szétlég szertesztét tart, helye az egész test. A fellég torok környéki, felfelé tart, az eltávozás szele. Az összelég a test közepében a megevett-megivott táplálékfélék áthasonítását végzi.

Némelyek azonban úgy mondják, van öt másik szél is, a nevük kobra, teknőc, pusztaityúk, istenadta, zsákmányszerző. Itt a kobra a hányást okozza, a teknőc a pislogást, a pusztaityúk az éhséget,⁶⁵ az istenadta az ásítást, a zsákmányszerző a táplálást. Mások szerint ezek benne foglaltatnak az előzőekben, ezért csak az az öt van (lélegzet stb.).

Az öt szél az éter és a többi finomelem *homály* részeinek összekapcsolódásából keletkezik. Ez az öt szél a cselekvőerőkkel együtt képezi a lélegzet-burkot. Mivel cselekvés-jellegű, oka a *homály*-részekben keresendő.

E burkok közül a tudni képes megismerés-burok az alany, a vágyni képes elme-burok az eszköz, a tenni képes lélegzet-burok a működés szerepét tölti be. A felosztás az elemzésben a funkciójukon alapul. E három burok együttesét nevezik finomtestnek.

A finomtestek két aspektusban

Itt is, az összes finomtest – amennyiben egyetlen értelem tárgya – egy összességet képez, mint az erdő vagy a tó; amennyiben több értelem tárgyai, egyedek is, mint a fák vagy a vízcseppek.

A tudatot, ha ez az összesség a járuléka, Zsinór-Énnek, Aranymagzatnak⁶⁶ és Lélegzetnek mondjuk, mert mindeneken áthúzódik és járuléka tudni, vágyni és tenni képes.⁶⁷ Ez az összesség az Ő finomteste, a durva jelenségvilághoz viszonyított finomsága miatt; hármas (megismerés- stb.) burka; álma, mivel az ébrenléti benyomásokból áll. Ugyanezért a durva jelenségvilág nyughelyének is mondják.

A tudat, ha egy ilyen egyed a járuléka, az *izzó*, mivel járuléka az energia-jellegű psziché. Ez az egyed az *izzónak* is finomteste, ugyanazon okból: a durvatesthez viszonyított finomsága miatt; hármas (megismerés- stb.) burka; álma, mivel az ébrenléti benyomásokból áll. Ugyanezért a durvatest nyughelyének is mondják.

Ilyenkor a Zsinór-én és az *izzó* az elme folyamatai révén finom tárgyakat tapasztalnak; az írás szerint „az *izzó* megválogatottat fogyaszt.”⁶⁸

⁶⁵ A pusztaityúk, e fogolyszerű, ám kitűnően röpködő madár kattogó-kurrogó hangja és hangutánzó neve (*krikara*) is a gyomorkorgásra emlékeztet.

⁶⁶ *Hiranjā-garbha* homályos teremtető princípium a Védában.

⁶⁷ Az Én (*ātman*) név utal a tudásra, a Magzat (*garbha*) csíra-voltában a vágyra, a Lélegzet elevenségével a tevékenységre.

⁶⁸ *Mándúkja upanishad* 4

Az összesség és az egyedek, továbbá a tőlük járulékkolt Zsinór-Én és az *izzó* itt sem különböznek egymástól – éppúgy, mint az erdő és a fák, illetve az általuk elfoglalt tér; avagy a tó és a cseppjei, illetve a bennük tükröződő ég.

Így keletkezik a finomtest.

A DURVA FÁZIS

A durvaelemek pedig ötszörözöttek.

A megötszörözés pedig a következő: az öt finomelem mindegyikét két egyenlő részre osztva, e tíz rész közül az első öt mindegyikét négy egyforma részre osztjuk, a négy rész a saját félrészétől elválva a többi részhez kapcsolódik.⁶⁹ A vers szerint:

Mindent elosztva két részre, felüket újra négyfelé,

S hozzátesszük egy-egy másik félhez: mindegyik ötszörös.⁷⁰

A kétely, miszerint erre nincs ismeretforrás, nem helyénvaló: A kinyilatkoztatásban szereplő megháromszorozás⁷¹ ugyanis a megötszörözésre is utal.

Bár ötükben ugyanaz az öt rész, megnevezésük mégis éter stb., e szabály alapján: „A kiválósága alapján nevezzük meg.”⁷²

Akkor az éterben megnyilvánul a hang; a szélben a hang és tapintás; a tűzben a hang, érintés és szín; a vízben a hang, érintés, szín és íz; a földben a hang, érintés, szín, íz és szag.

⁶⁹ Vagyis, a kezdőbetűikkel jelölve az elemeket (Éter, Levegő, Tűz, Víz, Föld), a szétvágásukat pedig | jellel, ez a folyamat:

1. Kiindulás az öt tiszta finomelem:

ÉÉÉÉÉÉÉÉ LLLLLLLL TTTTTTTT VVVVVVVV FFFFFFFF

2. Mindegyiket kettéosztjuk:

ÉÉÉÉ|ÉÉÉÉ LLLL|LLLL TTTT|TTTT VVVV|VVVV FFFF|FFFF

3. Az első ötöt négyfelé vágjuk:

É|É|É|É ÉÉÉÉ L|L|L|L LLLL T|T|T|T TTTT V|V|V|V VVVV F|F|F|F FFFF

4. A négy kis rész szétszóródik:

LTVFÉÉÉÉ ÉTVFLLLL ÉLVFTTTT ÉLTFVVVV ÉLTVFFFF

Az eredményül kapott durvaelemek tehát keverték, mindegyikük tartalmaz a többiből is egy-egy nyolcadrészt.

⁷⁰ Vidjájánja: *Pancsadasí* 1.27

⁷¹ *Cshándógja upanisad* VI.3.2-4. Itt csak három őselem van (az éter és a levegő hiányzik), és a megháromszorozódásuk is más modell szerint működik.

⁷² *Brahma-szútra* II.4.22. – Azaz pl. a 69. jegyzet LTVFÉÉÉÉ képletű alakzatának neve: (durva) éter.

A kozmosz

A megötszörözött elemekből jön létre mindez: a Föld, Lég, Menny, Dics, Nemzetség, Hevület, Igazság nevű, egyre fentebbi világok; a Feneketlen, Alaptalan, Alapos, Nedv-alapú, Alap-alaptalan, Nagyalapú, Pokol nevű, egyre lentebbi világok, azaz Brahmá tojása, a benne található négy fajta durvatest és a nekik való ételek, italok és egyebek.

A négy fajta test neve pedig burokból, tojásból, izzadmányból és hajtásból születő. A burokból születők magzatburokból születnek meg, mint az ember és a barmok. A tojásból születők tojásból születnek meg, mint a madarak és csúszómászók. Az izzadmányból születők izzadmányból születnek meg, mint a tetvek és szúnyogok. A hajtásból születők a földből kihajtva születnek meg, mint a bozótok és fák.

A durvatestek két aspektusban

Az összes durvatest a négy fajtájával (aszerint, hogy egyetlen vagy több értelem tárgya) itt is egy összességet képez, mint az erdő vagy a tó, de egyedek is, mint a fák vagy a vízcseppek.

A tudatot, ha ez az összesség a járuléka, Mindenemberinek és Szétsugárzónak⁷³ mondjuk, mert minden embert magáénak vesz⁷⁴ és különféleképp sugárzik. Ez az összesség az Ő durvatesté; étel-burka, mivel ételmódosulat;⁷⁵ ébrenléte, mivel a durva tapasztalások színhelye.

A tudatot, ha egy ilyen egyed a járuléka, *egésznek* mondjuk, mivel a finomtestet nem elhagyva költözik a durvatestbe.⁷⁶ Ez az egyed neki is a durvatesté; étel-burka ugyanazon okból (mivel az étel módosulata); és ébrenléte is.

Ilyenkor az *egész* és a Mindenemberi, az írás szerint („Helye az ébrenlét, tudata kifelé irányul...”⁷⁷) mindezen durva tárgyakat tapasztalja:

- hang, tapintás, szín, íz, szag (a hallás és a többi négy erő révén, melyek rendre a Tér, a Szél, a Nap, Varuna és a Lovasikrek uralma alatt állnak);
- beszéd, elvétel, járás, kibocsátás, gyönyör (a szó és a többi négy erő révén, melyek rendre a Tűz, Indra, Al-Indra, Jama és a Teremtmények Ura uralma alatt állnak);

⁷³ *Vaisvánara* a Tűz egyik neve, *Virádzs* pedig homályos (és ritkán említett) teremtmő princípium a Védában.

⁷⁴ Valószínűleg a mindenkiben meglévő tűzre, azaz a testmelegre utal ezzel.

⁷⁵ Itt az 'étel', az archaikus upanisadi szóhasználat szerint, egyszerűen szilárd anyagot jelent, hasonlóan a földelemhez.

⁷⁶ Tehát az *egész* emberi jelenség tudata, a finom- és durvatesté egyaránt; ébren nem csak a testünknek vagyunk tudatában, hanem a pszichénknek is.

⁷⁷ *Mándúkja upanisad* 3

– akarat, döntéshozás, magaménak tudás, gondolat (az elme, értelem, egoitás és ész nevű négy belső erő révén, melyek rendre a Hold, a Négyarcú, az Áldásos és a Rendületlen⁷⁸ uralma alatt állnak).

E durva egyedek és összességük, meg aminek járulékei (vagyis az egész és a Mindenemberi) a korábbiakhoz hasonlóan itt sem különböznek egymástól – éppúgy, mint a fák és az erdő, meg az általuk elfoglalt tér; avagy a vízcseppek és a tó, meg a bennük tükröződő ég.

Így keletkezik a durva jelenségvilág a megötszörözött öt elemből.

A végső egység

Ezen durva-, finom- és ok-jelenségvilágok összessége is egyetlen nagy jelenségvilágot képez (ahogyan kisebb erdők összessége egyetlen nagy erdőséget, avagy kisebb tavak összessége egyetlen nagy tavat). Az ezektől járulékolt tudat is, a Mindenemberitől az Ürig, egyetlen; miképp a kisebb erdők által elfoglalt tér és a kisebb tavakban tükröződő ég is egy.

E nagy jelenségvilágtól és az általa járulékolt tudattól, a vasdarab izzásához hasonlatosan, el nem különített járulék nélküli tudat a „Mindez valójában a Brahman”⁷⁹ nagy mondat szó szerinti jelentése; célzott értelme is ugyanez, elkülönítve.

Ezzel a szubsztanciára inszubsztanciálisat vetítő rávetítést általánosságban bemutattuk.

LEHETSÉGES TÉVTANOK AZ ÉNRŐL

Most pedig a különös formákat mondjuk el, amelyekben ki-ki ezt vagy azt vetít rá a belső Énre.⁸⁰

A felettébb egyszeri ember pedig úgy mondja, az Én a fiúgyermek. Ugyanis az írás szerint „Fiam, a neved: Én.”⁸¹ Továbbá látjuk, hogy az ember úgy szereti a fiát, mint önmagát. És tapasztaljuk, hogy ha a fiunk gyarapodik vagy sorvad, mi magunk gyarapodunk és sorvadunk.

⁷⁸ Az utolsó három istennév Brahmá, Siva és Visnu közismert nevei.

⁷⁹ *Cshándógja upanisad* III.14.1

⁸⁰ Az alábbi játékos ál-doxográfia bizonyosan csak tréfa, már ami a formáját illeti. Bohókás kép, amint egy műveletlen ember, egy materialista vagy egy buddhista az upanisadokat idézi antropológiája alátámasztásaképp. Azt viszont jól mutatja, milyen nehéz a védánta dolga, amikor az upanisadok szövegeiben egyetlen tanrendszert akar látni.

⁸¹ *Brihadáranjaka upanisad* (Mádhjandína recenzió) VI.4.26; illetve *Kausítaki upanisad* 2.11. az egyik olvasat szerint. – A vers jelentheti azt is: „Én magam vagy, fiamnak nevezve”

Csárváka⁸² követője pedig úgy mondja, az Én a durvatest. Ugyanis az írás szerint „ez az ember ételből és nedvekből áll.”⁸³ Továbbá látjuk, hogy az égő házból még a fiát hátrahagyva is kimenekül az ember. És tapasztaljuk, hogy kövérek, soványak stb. vagyunk.⁸⁴

Csárváka egy másik követője úgy mondja, az Én az (érzékelő- és cselekvő-) erők. Ugyanis az írás szerint „a lélegzetek elmentek atyjukhoz, a Teremtmények Urához, és így beszéltek...”⁸⁵ Továbbá az erők nélkül a test sem mozdul. És tapasztaljuk, hogy félszeműek, süketek stb. vagyunk.

Csárváka egy másik követője úgy mondja, az Én a lélegzet. Ugyanis az írás szerint „egy másik, belsőbb Én lélegzetből áll.”⁸⁶ Továbbá a lélegzet nélkül az erők mozgásképtelenek. És tapasztaljuk, hogy éhesek, szomjasak stb. vagyunk.⁸⁷

Csárváka egy további követője úgy mondja, az Én az elme. Ugyanis az írás szerint „egy másik, belsőbb Én elméből áll.”⁸⁸ Továbbá ha az elme alszik, nincsen lélegzet stb.⁸⁹ És tapasztaljuk, hogy akarunk, latolgatunk stb.⁹⁰

Egy buddhista⁹¹ pedig úgy mondja, az Én az értelem. Ugyanis az írás szerint „egy másik, belsőbb Én megértésből áll.”⁹² Továbbá cselekvő nélkül az eszköz hatóképtelen.⁹³ És tapasztaljuk, hogy cselekszünk, tapasztalunk stb.

Prabhákara követője és a logikus⁹⁴ pedig úgy mondják, az Én a nemtudás. Ugyanis az írás szerint „egy másik, belsőbb Én gyönyörből áll.”⁹⁵ Továbbá látjuk,

⁸² A materializmus legendás alapító mestere.

⁸³ *Taittirija upanisd* 2.1

⁸⁴ Szanskritul (itt és a következő öt bekezdésben) az érv világosabb, mert pl. azt, hogy kövér vagyok, így fejezi ki: „Én kövér”.

⁸⁵ *Cshándógja upanisd* V.1.7. – A kevésbé ideillő történet szerint a különféle képességek („lélegzetek”: beszéd, látás, hallás elme, lélegzet) között a lélegzeté a központi szerep. A kommentátorok szerint itt csak azt illusztrálja az idézet, hogy a képességek beszélnek, tehát értelmes lények, lehetnek ők az Én.

⁸⁶ *Taittirija upanisd* 2.2

⁸⁷ Mint fentebb láttuk, az efféle életmegnyilvánulásokat is a különféle „szelek” (vagy „lélegzetek”) okozzák.

⁸⁸ *Taittirija upanisd* 2.3

⁸⁹ Vagyis álmunkban nem tudunk a lélegzet stb. működéséről.

⁹⁰ Ezek a tevékenységek fentebb az elme (*manasz*) ismérvei voltak.

⁹¹ A „csak-tudat” iskola követője.

⁹² *Taittirija upanisd* 2.4

⁹³ Az eszköz az elme. Ez az elme olyan (pl. a szánkhja vagy a vaisésika rendszerre jellemző) fogalmát tételezi fel, ahol az az érzékek (ill. cselekvőerők) és a tudat közötti közvetítő, *sensus communis*.

⁹⁴ Prabhákara a Véda-magyarázó mímánszá iskola egyik nagy irányzatának alapítója, a „logikus” a njája iskola tagja.

⁹⁵ *Taittirija upanisd* 2.5

hogy az értelem stb. elnyugszanak a nemtudásban.⁹⁶ És tapasztaljuk, hogy tudatlanok, nemtudók stb. vagyunk.

Bhatta⁹⁷ követője pedig úgy mondja, az Én a nemtudás járulékolta tudat. Ugyanis az írás szerint „csak észleletek összesűrűsödése, gyönyörből áll”.⁹⁸ Továbbá a mélyálomban létezik a fény és a tompaság is.⁹⁹ És tapasztaljuk, hogy nem ismerjük önmagunkat stb.

Egy másik buddhista úgy mondja, az Én az üresség. Ugyanis az írás szerint „Kezdetben csupán a nemlétező volt.”¹⁰⁰ Továbbá a mélyálomban minden megszűnik. És felkelés után a saját nemlétezésünkre vonatkozó ítéletet tapasztalunk, nevezetesen hogy a mélyálomban nem léteztünk.

Hol tévednek?

Most pedig elmondjuk, hogy mindezek, a fiúgyermektől az ürességig, miért nem azonosak az Énnel.

Teljesen nyilvánvaló, hogy a fiú meg a többi, amit ezek – a felettébb egyszerű ember meg a többi vitázó – mondtak, nem az Én; bár látszólag kinyilatkoztatással, érveléssel és tapasztalattal is alátámasztották tanukat. Látjuk ugyanis, hogy az előbbi látszólagos kinyilatkoztatást, érvelést és tapasztalatot rendre megcáfolja a rákövetkező látszólagos kinyilatkoztatás, érv és tapasztalat.

Továbbá, a fiútól az ürességig egyik sem az Én, ugyanis ellentmondanak a legfontosabb kinyilatkoztatásoknak, mint „belső”, „nem durva”, „szeme nincs”, „sem lélegzete, sem elméje”, „nem-cselekvő”, „tudat”, „csupán tudat” és „létező”.¹⁰¹ Továbbá a fiútól az ürességig mindegyik érzéketlen, a tudat kell, hogy bevilágítsa, tehát mulandó, mint a fazék. És a bölcsek tapasztalata, miszerint *én a Brahman vagyok*, nagyobb súllyal bír. Valamint mindegyik látszólagos kinyilatkoztatás, érv és tapasztalat meg lett cáfolva.

Ezért a védánta ismerőinek tapasztalata, hogy az Én-princípium a mindezeket bevilágító belső tudat, mely lényege szerint örökké tiszta, felébredett, szabad és igaz.

⁹⁶ Mélyalváskor.

⁹⁷ Kumáрила Bhatta, a mímánszá másik nagy iskolájának alapítója.

⁹⁸ *Mándúkja upanisd* 5

⁹⁹ Vagyis a mélyálomban nincs álm és gondolkodás, de erről valamiképp mégis tudok, hiszen különben nem emlékezhetnék utóbb, hogy milyen jól aludtam.

¹⁰⁰ *Cshándógja upanisd* III.19.1

¹⁰¹ *Katha upanisd* 4.1c, *Brihadáranjaka upanisd* III.8.8, *Mundaka upanisd* I.1.6b, *Mundaka upanisd* II.1.2c, *Svétásvatara upanisd* 1.9c, *Maitrí upanisd* 6.10, *Kaivalja upanisd* 18, *Cshándógja upanisd* VI.2.1. Mindegyik idézet sorrendben egy-egy álláspontot cáfol, persze ehhez a „szeme nincs”, „sem lélegzete, sem elméje” szövegrészleteket úgy kell értelmezni (ami szöveggörnyezet nélkül lehetséges), hogy „nem látás”, „nem lélegzet”, „nem elme”.

A RÁVETÍTÉS ELVETÉSE

Ilyen a rávetítés. Elvetése a következő: miként a kötélcsomóból előtűnő kígyó valójában csupán kötél, a szubsztanciából előtűnő inszubsztanciális jelenségvilág, a Nemtudástól kezdve, valójában csupán a szubsztancia. A vers szerint:

Az változásnak mondható, ha mássá lesz a lényeg is;
előtűnés, ha más lesz, ám nem módosult a lényege.¹⁰²

Ugyanis: A tapasztalás színhelye, a négyféle durvatest összessége; a tapasztalás tárgyai, étel, ital stb.; ezek befogadója, a tizennégy világ (Föld stb.); és ezek befogadója, Brahmá tojása – mindez csupán az ötszörözött elemek (amelyek mindezek okai).

Az ötszörözött elemek, melyeket hang és más érzéklet kísér, valamint a finomtestek – mindez csupán az ötszörözetlen elemek (amelyek mindezek okai).

A minőségekkel (*való* stb.) együtt az ötszörözetlenek sem mások, mint az okuk – azaz, a keletkezés rendjének megfordításával:¹⁰³ a Nemtudás járulékolta tudat.

A Nemtudás és a tőle járulékolta tudat (az Ūr stb.) sem más, mint hordozójuk: a járulék nélküli tudat, a Negyedik, a Brahman.

„AZ VAGY TE”

Az Az és a te jelentése

A rávetítés és elvetése az „Az” és „te” szavak¹⁰⁴ jelentését is pontosan megadja, ugyanis:

A Nemtudás stb. összességként; a mindentudó stb. tudat, melynek járuléka; és a tudat, melynek nem járuléka: ez a három, az izzó vashoz hasonlóan egyetlen jelenségként,¹⁰⁵ az „Az” szó közvetlen jelölete.

A járulék nélküli tudat (ami hordozója annak a tudatnak, amelyhez e járulék járul),¹⁰⁶ az „Az” szó célzott jelölete.

A Nemtudás stb. egyedként; a csekély tudású stb. tudat, melynek járuléka; és

¹⁰² A vers betoldásnak tűnik, forrása ismeretlen.

¹⁰³ Tehát a föld-finomelem (ami a víz-finomelemből keletkezett) nem más, mint a víz; az, mint a tűz; az, mint a levegő; s a levegő nem más, mint oka, az éter-finomelem. Az pedig okával, azaz a Nemtudás-járulékolta tudattal lesz azonos.

¹⁰⁴ „Az vagy te” (vagy „te vagy Az”), *Tat tvam aszi* (Cshándógja *upanisad* VI.8.7, 9.4, 10–16.3). „Az”, vagyis a kozmikus esszencia (amit a szöveg nem Brahmának, hanem Létezőnek nevez).

¹⁰⁵ Azaz (kb.) a világ, az Isten és a Brahman egységként: a panteizmus víziója.

¹⁰⁶ Vagyis a Brahman.

a tudat, melynek nem járuléka: ez a három, az izzó vashoz hasonlóan egyetlen jelenségként,¹⁰⁷ a „te” szó közvetlen jelölete.

A belső gyönyörűség, a Negyedik, járulék nélküli tudat (ami hordozója annak a tudatnak, amelyhez ez a járulék járul)¹⁰⁸ a „te” szó célzott jelölete.

A mondat jelentése

Most pedig kifejtjük a *nagy mondat* jelentését.¹⁰⁹ „Az vagy te” – ez a mondat az ‘Oszthatatlan’ jelentést érteti meg, háromféle viszony révén. A három viszony pedig a szavak *közös jelölete*; jelentésük *jelző-jelzett* kapcsolata; az utalás és a belső *én utalás-kifejezendő* kapcsolata.¹¹⁰ A vers szerint:

Jelöletük közössége; jelző-jelzett viszonylatuk;
értelmük s a belső Én közt ‘utalás s tárgya’ kapcsolat.¹¹¹

a) Közös jelölet

Először is, a közös jelölet viszonyáról. Ebben a mondatban: „Ez a Dévadatta volt az”, az *az* szó az akkori Dévadattát nevezi meg, az *ez* szó a mostani Dévadattát nevezi meg. A viszonyuk az, hogy ugyanarra a dologra vonatkoznak. Ugyanúgy abban a mondatban is, hogy „Az vagy te”, az *Az* szó az érzékfölötti stb. tudatot nevezi meg; illetve a *te* szó a tapasztalati stb. tudatot nevezi meg. A viszonyuk az, hogy ugyanarra a tudatra vonatkoznak.

b) Jelzői viszony

A jelző-jelzett viszony pedig az, hogy amint a fenti mondatban az *az* szó jelölete (az akkori Dévadatta), illetve az *ez* szó jelölete (a mostani Dévadatta), azonosításuk révén, jelző-jelzett viszonyban áll – ugyanúgy ebben a mondatban is az *Az* szó jelölete (az érzékfölötti stb. tudat), illetve a *te* szó jelölete (a tapasztalati stb. tudat), azonosításuk révén, jelző-jelzett viszonyban áll.

¹⁰⁷ Azaz (kb.) az egyén, a lélek és az Én egységként; spiritualizált antropológia.

¹⁰⁸ Vagyis a tiszta Én (ami persze azonos a Brahmannal).

¹⁰⁹ Az itt következő, hosszadalmas és bonyolult (ráadásul helyenként kissé zavaros) szemantikai elemzés *egyetlen* filozófiai mondanivalója: az „Az vagy te” nagy mondat nem az ember és a világ (vagy a személy és az Isten) közvetlen azonosságát mondja ki, hanem a mélyükön megbúvó tiszta tudat, vagyis az Én és a Brahman azonosságát.

¹¹⁰ Az egyszerű metaforához hasonló fogalom (amikor a gombostű bunkós végét gombostűfejnek nevezzük). A metafora tagjainak nincs egyértelmű terminológiája magyarul. A *laksana*, amit ‘utalás’-nak fordítunk, szerepel képi elem, azonosító és kifejező néven is (ez példánkban a *fej* szó); a *laksja*, ‘kifejezendő’ (példánkban a gombostűvég) más néven azonosított, azonosítandó vagy tartalom.

¹¹¹ Szurésvara: *Naikarmja-sziddhi (A cselekvés-nélküliség megvalósítása)* 3.3

c) Utalás

Az utalás-kifejezendő viszony pedig az, hogy miként a fenti mondatban az *az* és az *ez* szó, illetve jelölétük (az ellentmondó akkori–mostani meghatározást elhagyva) az ellentmondás nélküli *Dévadattá*val utalás-kifejezendő viszonyban áll – ugyanúgy ebben a mondatban is az *Az* és a *te* szó, illetve jelölétük (az ellentmondó érzékfölötti–tapasztalati stb. jelzőket elhagyva) az ellentmondás nélküli *tudattal* utalás-kifejezendő viszonyban áll.

Éppen ezt hívják *részleges utalásnak*.

d) A jelzői viszony elvetése

Ebben a mondatban „A lóbusz kék” mondatéhez hasonló mondatjelentés nem felel meg.

Ott ugyanis a *kék* szó jelentése, a kék minőség, illetve a *lótusz* szó jelentése, a lóbusz dolog¹¹² (a fehérség, illetve szövet stb. kizárásával) akár kölcsönös jelző-jelzett összefonódásban áll, akár az egyik jelzője a másiknak, akár azonosságukat állítjuk¹¹³ – bármelyiket vesszük jelentésnek, más ismeretforrással nincs ellentmondásban, így a mondatjelentés megfelel.

Itt viszont az *Az* szó jelölete, az érzékfölötti stb. tudat és a *te* szó jelölete, a tapasztalati stb. tudat (egymástól különbözésük kizárása révén) akár jelző-jelzett összefonódásban áll, akár az egyik jelzője a másiknak, akár azonosságukat állítjuk – bármelyiket vesszük jelentésnek, az ellentmondásban áll az ismeretforrásokkal (tapasztalat stb.), így a mondatjelentés nem felel meg. A vers szerint:

Összefonó vagy jelzői a jelentése nem lehet:
az Oszthatatlan egy-íze hatja át a tudók szerint.¹¹⁴

e) Az elhagyó utalás

De az *elhagyó utalás* sem felel meg itt, mint abban a mondatban, hogy „Van a Gangeszen egy akol.”¹¹⁵

Ott az a mondatjelentés, mely szerint a Gangesz tartalmazza az aklot, teljességgel ellentmondó, ezért azt teljesen elhagyjuk; a vele kapcsolatos *partra* utalás logikus, így az elhagyó utalás ideillő.

Itt viszont az a mondatjelentés, mely szerint az érzékfölötti és a tapasztalati

¹¹² *Dravja*, azaz szubsztancia az arisztotelészi értelemben: élőlény, tárgy, vagy annak része.

¹¹³ Ilyesfélére gondolhat: összefonódás – „tudós szerzetes”; egyik jelzője a másiknak – „kék ibolya”, „ibolyakék”; azonosság – „a herceg a hadvezér”.

¹¹⁴ Sankara (?): *Vákjavritti* 38 (valószínűleg Vidjájánja: *Pancsadasí* 7.75 alapján idézve). – A vers betoldásnak látszik.

¹¹⁵ A szanszkritban csak egy helyhatározórag van, így a *Gangájám* alapjelentése: a Gangeszben. A mondatot a „Van egy nyaralója a Balatonon” mintájára fordítottam.

tudat azonos, csak egyik részében ellentmondásos; ezért nem logikus, hogy a másik részt is feladva valami másra utaljon – így az elhagyó utalás nem illik ide.

– Ahogy a *Gangesz* szó, saját jelentését elhagyva, a *part* jelentésére utal – ugyanúgy az *Az* szó, saját jelentését elhagyva, utalhat a *te* jelentésére (vagy a *te* szó az *Az* szó jelentésére). Akkor miért nem illik ide az elhagyó utalás?

– Ez nem fogadható el. Ott a *part* szót nem halljuk, így a jelentésére sem gondolunk; ezért várható, hogy utalás révén gondoljunk rá. Ám az *Az* és *te* szavakat hallva a jelentésükre is gondolunk; ezért nem várható, hogy utalás révén az egyik szóról újra a másik jelentésére gondoljunk.

f) A megőrző utalás

Itt a *megőrző utalás* sem lehetséges, mint abban a mondatban, hogy „Fut a pej.” Ott az a mondatjelentés, mely szerint a pej *minőség* mozog, ellentmondó; mivel az ellentmondás feloldható a jelentést megtartva, a minőség hordozójára, azaz a lóra stb. való utalással, így a megőrző utalás lehetséges.

Itt viszont az a mondatjelentés, mely szerint az érzékfölöttiséggel és a tapasztalatisággal jellemzett tudat azonos, ellentmondó; mivel az ellentmondás nem oldható fel a jelentést megtartva semmiféle vele kapcsolatos dologra utalva, így a megőrző utalás nem lehetséges.

– Az *Az* szó saját jelentésének ellentmondó részét elhagyva utalhat a másik részével együtt a *te* jelentésére (vagy a *te* szó ugyanígy az *Az* jelentésére). Akkor miért kellene ezt, új típusként, *részleges utalás*nak venni?

– Ez nem fogadható el, ugyanis egy szó nem utalhat egyszerre saját jelentése egy részére és egy másik szó jelentésére; továbbá, ha a másik szó révén már gondolunk a jelentésére, nem várható, hogy utalás révén újra gondoljunk rá.

g) Konklúzió: részleges utalás

Ezért, ahogyan az a mondat (vagy jelentése), hogy „Ez a Dévadatta volt az”, mivel a mondatjelentés (melyben szerepel Dévadatta mint akkori és mostani) részben ellentmondásos, az ellentmondó *akkori–mostani* részt elhagyva, csupán az ellentmondásmentes *Dévadatta* részre utal – ugyanúgy az a mondat (vagy jelentése), hogy „Az vagy te”, mivel a mondatjelentés (miszerint a tudat, mint érzékfölötti és mint tapasztalati, egy) részben ellentmondásos, az ellentmondó *érzékfölötti–tapasztalati* részt elhagyva, csupán az ellentmondásmentes Oszthatatlan tudatra utal.

„ÉN A BRAHMAN VAGYOK”

Most pedig kifejtjük azon tapasztalati mondat jelentését, miszerint „én a Brahman vagyok”.¹¹⁶

Mikor mestere a rávetítés és elvetése révén az *Az* és a *te* szavak jelentését tisztázta, s így a mondat ráébresztette az Oszthatatlan jelentésre, a jogosultban felkél az Oszthatatlan formáját öltő elmemódozat:¹¹⁷ *Én az örök, tiszta, bölcs, szabad, valóság-teremtésű, legfőbb gyönyörűség, a végtelen, egyetlen Brahman vagyok.* E módozat, melyet a tudat tükörképe kísér, a belsőtől nem különböző, nem ismert [‘nem-tudott’] legfőbb Brahmant véve tárgyául, éppen a hozzá tartozó Nemtudást semmisíti meg.

A szövet is elég, ha okát, a fonalat elégetjük. Mivel ekkor megsemmisült mindeknek oka, a Nemtudás, megsemmisült minden okozata is – köztük az Oszthatatlan formáját öltő elmemódozat is.

Amint a mécs világa képtelen a napfényt megvilágítani, mert az fölülmúlja, ugyanúgy az elmében tükröződő tudat sem alkalmas arra, hogy megvilágítsa az önfényével ragyogó, a belsőtől nem különböző legfőbb Brahmant, mert az fölülmúlja. Ám amikor járuléka, az Oszthatatlanság-elmemozozat megsemmisült, csupán a belsőtől nem különböző legfőbb Brahman marad; mint ahogy tükör nélkül az arc tükörképéből is csupán az arc marad.

Ésszel a Felfoghatatlan felé

Így hát nincs ellentmondás ezen írások között: „Csakis az elme láthatja”,¹¹⁸ illetve „Mit nem foghat fel elmével”:¹¹⁹ elfogadják, hogy a módozat Rá vonatkozik, de tagadják, hogy célba is ér. A vers szerint:

Tudósok csak azt cáfolják, hogy a célt is elérheti.

A Brahmant fedő Nemtudást szétzúzhatja a módozat –
de a fényére nincs szükség, hisz Az maga a tiszta fény.¹²⁰

Másképpen áll a helyzet, ha egy érzéketlen tárgy formáját ölti az elmemódozat. Ugyanis ha egy fazék formáját ölti az elmemódozat: *Ez egy fazék*, akkor a nem is-

¹¹⁶ *Brihadáranjaka upanishad* I.4.10

¹¹⁷ A *csitta* szót (korábban észnek fordítottuk) innentől az egész empirikus tudatra használja a szöveg, fordítása pedig ‘elme’ lesz. (A kézenfekvő ‘tudat’ fordítást kizárja, hogy meg kell különböztetnünk a nem-anyagi tiszta tudattól). A *csitta-vritti* (kb. tudatállapot, a psziché működési módja) magyarázására jobb híján a kissé mesterkelt ‘elmemozozat’ szót választottam.

¹¹⁸ *Brihadáranjaka upanishad* IV.4.19a

¹¹⁹ *Kéna upanishad* 1.6a

¹²⁰ Vidjāranja: *Pancsadasí* 7.90cd és 7.92

mert fazekat tárgyaúl véve, a hozzá kapcsolódó nemtudást eltávolítja, és egyúttal a tudat benne tükröződő fényével megvilágítja az érzéketlen fazekat is. A vers szerint:

Az ész, s rajta tudat fénye: mindkettő éri az edényt
Ész úzi el a nemtudást; feltárja az edényt a fény.¹²¹

Miképpen a lámpás fényköre, ha a sötétben lévő fazekat eléri, a hozzá kapcsolódó sötétséget elűzve, önfényével megvilágítja azt is.

AZ ELŐKÉSZÜLETEK

Amíg az ember ekképpen meg nem tapasztalja a tudatot, ami saját lényege, szükséges számára a *tanulmány*, az *átgondolás*, az *elmélkedés* és az *összpontosítás* végzése; ezért ezeket is bemutatjuk.

Tanulmány

A tanulmány annak alapos kimutatása a *hat ismérv* alapján, hogy az összes védánta központi témája az egyetlen szubsztancia. Ezek az ismérvek pedig: megnyitás-lezárás, ismétlés, újdonság, gyümölcs, értékelés és alátámasztás. A vers szerint:

A megnyitás-lezárás, meg ismétlés, nóvum és gyümölcs,
értékelés s segédérvek elemzéskor az eszközök.

Az adott fejezetben tanított tárgy felmutatása a szöveg elején és a végén a *megnyitás-lezárás*. Mint ahogy a *Cshándógja* hatodik olvasmánya, amely az egyetlen szubsztanciáról tanít, az elején is kimondja róla: „egyetlen és páratlan”, és a végén is: „mindennek ez a lényege.”¹²²

A fejezetben tanított dolognak¹²³ közben újra meg újra kimondása az *ismétlés*. Mint ahogy a fenti helyen az egyetlen szubsztanciát közben kilencszer kimondja: „te vagy Az.”¹²⁴

Az *újdonság* az, hogy a fejezetben tanított dolog nem tárgya más ismeretforrásnak. Mint a fenti helyen az egyetlen szubsztancia: ez sem tárgya más megismerésnek.

A *gyümölcs* pedig az, hogy a szöveg időnként kimondja, mi a célja a fejezet-

¹²¹ Vidjāranja: *Pancsadasí* 7.91

¹²² *Cshándógja upanisad* VI.2.1 és VI.16.3

¹²³ A szöveg kétértelmű: a *vasztu*, amit szubsztanciának szoktunk fordítani, témát is jelent; ezért itt ‘dolog’.

¹²⁴ „*Tat tvam aszi.*” *Cshándógja upanisad* VI.8.7, 9.4, 10-16.3

ben tanított Én-felismerésnek, illetve gyakorlásának. Mint ahogy a fenti helyen kimondja, hogy az egyetlen szubsztancia megismerésének célja, hogy elérjük: „az ember, kinek mestere van, tudja tőle – *még eddig tart, míg meg nem szabadulok; azután eljutok Öbele.*”¹²⁵

A fejezet tárgyának alkalmankénti dicsőítése az *értékelés*. Mint ahogy a fenti helyen így dicsőítik az egyetlen szubsztanciát: „Avagy megkérdezted-e azt a tanítást, amelynek révén hallottá lesz a nem-hallott, elgondolttá a nem-gondolt, ismeretessé az ismeretlen?”¹²⁶

A fejezetben tanított tárgy bizonyítására alkalmanként előforduló érvelés az *alátámasztás*. Mint a fenti helyen az egyetlen szubsztancia bizonyításához használt érvelés, miszerint a módosult formát csak a beszéd ragadja meg:¹²⁷ „Ahogyan, kedvesem, egyetlen agyagrög alapján minden agyagból való ismeretes lesz – a beszéddel a megformálást ragadjuk meg, ám a valóságos megnevezés mégiscsak *agyag*.”¹²⁸

Átgondolás és elmélkedés

Az átgondolás a védánta szerinti érvek alapján való szüntelen töprengés a hallottakról, vagyis az egyetlen szubsztanciáról. Az elmélkedés olyan gondolatfolyam, melynek tartalma az egyetlen szubsztanciával egynemű, másnemű tartalmak (pl. test) nélkül.

Összpontosítás

Az összpontosítás kétféle: elkülönítő és elkülönítés nélküli. Éspedig elkülönítő akkor, amikor az egyetlen szubsztancia formáját öltő elmemódozat szilárdan benne időz, anélkül, hogy a megismerő-megismerés stb. elkülönülés feloldódására irányulna. Mint ha látszik is a cserépelefánt, a cserép látszik – ugyanígy, ha látszik is a dualitás, az egyetlen szubsztancia tűnik elő. Erről szól az értő verse:

A tiszta látó, odafent, miképp az ég,
örök világ; nem született, nem múlik el;
nem éri szenny, bárhova eljut, egy: biz ő
magam vagyok, megszabadult örökre. ÓM! ¹²⁹

¹²⁵ *Cshándógja upanisad* VI.14.2

¹²⁶ *Cshándógja upanisad* VI.1.3

¹²⁷ Nem tényleges valóság tehát, noha a hétköznapi tudat ezt fogja fel. (Ez Sankara értelmezése.)

¹²⁸ *Cshándógja upanisad* VI.1.4

¹²⁹ Sankara: *Upadésa-száhaszrí* 10.1. (Az egyik kiadásban a következő két sor egy változatát is idézik: „A tiszta látó vagyok én, nem változó / ki nincsen megkötve, de meg se váltható.”)

Elkülönítés nélküli pedig akkor, amikor az egyetlen szubsztancia formáját öltő elmemódozat szilárdan benne időz, még teljesebben eggyé válva, úgy, hogy a megismerő-megismerés stb. elkülönülés feloldódására irányul. Mint amikor a feloldódó só a víz formáját öltve nem látszik már, csak a víz – ugyanígy, az egyetlen szubsztancia formáját öltő elmemódozat sem látszik már, csak az egyetlen szubsztancia. És ezért nem merül fel a kétely, hogy ez az állapot ne különbözne a mélyálomtól: bár közös bennük, hogy módozat nem látszik, de megkülönbözteti őket, hogy az megvan-e.

Az összpontosítás segítői: a jóga nyolc összetevője¹³⁰

Ennek segítői a „tilalmak, előírások, ülések, lélegzetszabályozások, visszavonás, figyelemtartás, elmélyedés, összpontosítás.”¹³¹

Itt „a tilalmak a nem-ártás, az igazmondás, nem-lopás, szüzesség, nem-szerzés”,¹³² „az előírások: tisztaság, elégedettség, aszkézis, szövegmondás, az Úrhoz fordulás.”¹³³

A kéz, a láb és a többi testrész különböző elhelyezése határozza meg az üléseket, pl. lótusz-, szvasztika-ülés. A kilégzés, belégzés és benntartás határozza meg a lélegzetszabályozásokat, melyek a lélegzet-visszatartás eszközei.

Az egyes érzékek elfordítása az általuk érzékelhető minőségektől a visszavonás; a belső érzék¹³⁴ rögzítése az egyetlen szubsztanciára a figyelemtartás. Az elmélyedés a belső érzéknek az egyetlen szubsztanciára irányuló módozata, melynek folyama meg-megszakad. Az összpontosítás pedig a már leírt elkülönítő összpontosítás.

Az összpontosítás akadályai

Az e segítőkkal rendelkező elkülönítés nélküli összpontosítás előtt négy akadály áll, melyek jegyei a kihunyás, csapongás, mocsok és ízlelgetés.

Először is a *kihunyás* az elmemódozat elalvása, mert nem irányul az Oszthatatlan szubsztanciára. Amikor az elmemódozat valami másra irányul, nem az Oszthatatlan szubsztanciára, az a *csapongás*. Ha kihunyás és csapongás nincs is, ám az elmemódozat a szenvedélyek stb. maradványai miatt megmerevedik és nem irányul az Oszthatatlan szubsztanciára, ez a *mocsok*.

Ha az elmemódozat, bár nem az Oszthatatlan szubsztanciára irányul, belekóstol az elkülönítő összpontosítás gyönyörűségébe, ez az *ízlelgetés*; avagy az összpontosítás kezdetekor az elkülönítő gyönyörűségének kóstolása.

¹³⁰ Ez a bekezdés kevés módosítással a Jóga-szútrán alapul.

¹³¹ Jóga-szútra 2.29

¹³² Jóga-szútra 2.30

¹³³ Jóga-szútra 2.32

¹³⁴ Azaz az elme vagy psziché.

A siker

Amikor az elme e négy akadály nélkül, mint a szélről óvott mécsvilág, mozdulatlanul áll és csupán az Oszthatatlan tudat marad, akkor ezt elkülönítés nélküli összpontosításnak nevezzük. A vers szerint:

Ha az elme kihunyt, keltsd fel; és ha csapong, csitítsd el.
Ismerd fel, hogyha mocskos lett, s ne bolygasd meg, ha elcsitult.
Ne ízlelgesd az örömet: a bölcs ezt is elengedi.¹³⁵

Továbbá,

Régi kép ez: a mécs lángja szélről óvva nem imbolyog.¹³⁶

A MEGSZABADULTAN ÉLŐ

Most pedig a megszabadultan élő meghatározása következik. Megszabadultan élő az, aki tudván, hogy az oszthatatlan Brahman az ő saját lényege, a rá vonatkozó nemtudást megsemmisítette; így színről-színre látta az oszthatatlan Brahmant, saját lényegét. Ezzel megsemmisítette a nemtudást és okozatait is, a felhalmozott tetteket,¹³⁷ a kételkedést, tévedést stb.; így minden kötelektől mentes és a Brahmanba mélyedt. Az írás szerint:

Elpattan a csomó szívéen, minden kétsége eltűnik;
hurcolt tettei elfogynak, látva közel a távolit.¹³⁸

Amikor nem medítál, testével (mely hús, vér, húgy és trágya edénye), erőivel (melyek vakság, lassúság, ügyetlenség stb. osztályosai) és pszichéjével (mely éhség, szomjúság, kín és tévelygés edénye), mindegyikük korábbi hajlamai szerint, a tudásnak nem ellentmondó cselekvéseket és szenvedéseket tapasztal ugyan (a tettek gyümölcseinek beérése szerint) – ám igazándiból nem tapasztal: hiszen mindezeket megsemmisítette. Mint aki tudja, hogy amit lát, csupán varázslat káprázata: látja ugyan, de nem látja igazinak. Az írás szerint: „Szeme van, de mintha nem volna, füle van, de mintha nem volna”,¹³⁹ a vers szerint:

¹³⁵ Gaudapáda: *Mándúkja-káriká* 3.44, 45ab

¹³⁶ *Bhagavad-gítá* 6.19ab

¹³⁷ Vagyis a karmáját, ami szintén az anyagvilág része.

¹³⁸ *Mundaka upanisad* II.2.8

¹³⁹ Eredetijét nem ismerjük; Sankara a Brahma-szútra kommentárjában (1.1.4) is írásként (*sruti*) idézi.

Ki, mint az alvó, noha éber, mégse lát,
 hiába néz sokra – az Egybe olvadott;
 talán tevékenykedik, ámde nem tevő:
 Az Ént csak ő ismeri; nem, ki másmilyen.¹⁴⁰

Továbbra is ugyanúgy táplálkozik és tölti idejét, mint a tudás előtt, és korábbi hajlamai közül a jók megmaradnak; avagy jó s rossz iránt közömbössé válik. A vers szerint:

Ha szabadon tehet bármit, ki az egy valóra ébredett:
 mi különbség való-látók és tisztátlan kutyák között?¹⁴¹

„Brahman-tudást is elhagyja, az igaz Ént ki ismeri”¹⁴² – ekkor a tudás megszerzésének eszközei, mint a szerénység és az erények, mint a barátságosság, megmaradnak ékességként. A vers szerint:

Aki az Énre ráébredt – nem is kell törekednie –,
 erényben dús, barátságos; bár ebből semmi haszna sincs.¹⁴³

Mire a sok szó? Pszichéje jelenségeinek megvilágítójaként megtapasztalja mindazt a jót és szenvedést, ami tetteinek már beérett gyümölcse; csak annyit, mit a test fenntartása megkövetel, akár kívánta, akár nem, akár ha más kívánta. Mindezt bevégezvén, lélegzete feloldódik a belső gyönyörűségben, a legfőbb Brahmanban. Ekkor elpusztul a nemtudás és okozatai, a létesülés-csírák is – így a tökéletes elszigeteltségben, csak gyönyört ízelve, a minden különbség látszatától mentes oszthatatlan Brahmanban lakozik. Az írás szerint „Lélegzetei nem hagyják el”, „még itt összefolynak”: „a megszabadult megszabadul”.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Sankara: *Upadésa-száhaszrí* 10.13

¹⁴¹ Szurésvara: *Naikarmja-sziddhi* 4.62. A vers azt az álláspontot csúfolja ki, miszerint a megvilágosodott bármi erkölcsstelenséget is megtehet, hiszen mindenén fölül-kívül áll. (Az egész szakasz értelme, hogy ez lehetetlen, hiszen motivációi a megszabadulás előttről maradtak meg; ám tisztátalan motivációval a tiszta tudást lehetetlen elérni.)

¹⁴² Sankara: *Upadésa-száhaszrí* 12.13cd. Mert már nem „tud a Brahmanról”, hanem ő maga a Brahman. Az állandósult *unio mystica* állapot.

¹⁴³ Szurésvara: *Naikarmja-sziddhi* 4.69

¹⁴⁴ *Brihadáranjaka upanisad* IV.4.6; III.2.11; *Katha upanisad* 5.1

DISPUTA

ISTENHIT ÉS ISTENTAGADÁS

SZABÓ FERENC SJ

A Hit Éve és az ateistává váló „Nyugat” újraevangelizálását sürgető pápák felhívásai időszerűvé teszik, hogy eszmélődjünk a modern, vagy inkább a posztmodern kori istenhit és istentagadás jelenségéről.

ISTEN IDŐSZERŰSÉGE?

Az ateizmus, a teljes evilágiság korában egyáltalán időszerű-e az Istenről szóló beszéd? Mióta a „gyanú mesterei” (Paul Ricoeur kifejezésével): Marx, Nietzsche és Freud leleplezték a vallási illúziót – most, hogy az ember számára az ember a legfőbb lény, mivel „Isten meghalt” – nem vált-e teljesen „anakronisztikussá” az Isten-probléma?

Valahányszor az emberiség elhagy egy eszmerendszert, azt képzelet, hogy elveszíti Istent. A múlt századokban eltűnt a racionalisták Istene. Ez senkit sem zavart túlságosan. Szabadabban lélegezhettünk utána. Az igaz Isten, akit a hívők imádnak, nem a racionalista filozófusok Istene. Ugyanakkor valljuk, hogy az értelem valamiképpen megismerheti Istent, aki nyomait ott hagyta a teremtésben és főleg képmásában, az emberi szellemben.

A természetes értelem is ugyanazt az Istent keresi, mint akit Jézus Krisztus kinyilatkoztatott, még ha – ez igaz – önerejéből nem is jut el gyorsan, könnyen, tévedésmentesen a tiszta Isten-fogalomhoz. A filozófiai istentanra már csak azért is szükségünk van – ezt a protestánsoknak mondjuk –, hogy az ateizmussal párbeszédet folytathassunk, hogy visszaszerezzük a helytelen valláskritikát, illetve megtisztítsuk saját istenismeretünket.

A deista Voltaire-t talán nem nehéz meggyőzni arról, hogy ateista. Azt szokták mondani: a deista olyan ember, akinek nem volt kellő ideje ahhoz, hogy ateistává váljon. A deizmus távoli istene, bizonyos teodiceák istene lehet pusztán eszme, elvont Ok, akihez az ember nem imádkozik, és akinek nem ajánl fel áldozatokat, ahogy Heidegger mondta. Ez az isten azt sem tudja mondani: „Vagyok”. Ez az isten lehet az egyetemes világharmónia, vagy olyasvalaki, aki a mi világunkhoz

mindenben hasonló, „másvilágban” uralkodik. Ez az „Isten”- Kant kifejezésével – „az ész határai közé van bezárva”: szenvtelen, szívtelen; nem Jézus Krisztus Istene, aki szenvedő, mert szerető Isten. Ez az isten lehet az emberi félelmek vagy vágyak vetülete is. Vagy az Ernst Bloch által hirdetett „*homo absconditus*”, az az eszményi, isteni ember, aki az utópikus jövőben lesz valóság. Másoknál „Isten” pusztán erkölcsös, büntető kényúr. Igazában semmi, miként a bálványok. Az ilyen isten valóban halott.

A hatvanas években milyen zajt csapott az amerikai eredetű ún. „Isten meghalt-teológia”! Múló divatnak bizonyult. De valamire ráirányította a figyelmet: egy bizonyos „Isten” valóban meghalt. A hamis elképzelésekből, illúziókból, beteges büntudatból eredő, „emberszabású” istenképnek vége. Az egyre terjedő közömbösség, szekularizáció is annak a jele, hogy az emberek könnyen megvannak egy bizonyos deista vagy teista istenfogalom nélkül. Ha az istenélmény, a tapasztalat hiányzik, ha az istentan elszakad a kinyilatkoztatástól, és merő spekuláció lesz, ha a hit nem termékeny a szeretetben, az embereket „hidegen hagyja” az istenkérdés.

De azért az utóbbi évtizedekben megváltozott a légkör az istenhit-istentagadás témakörében is: sok mindent megkérdőjeleznek mindkét oldalról; sem a teista, sem az ateista „dogmatizmus” nem bátyázza körül a szellemeket. A „posztmodern” emberek, ha nem is szkeptikusak és teljesen relativisták, talán alázatosabbak, bölcsebbek, türelmesebbek lettek; mindkét oldalon jórészt (nem teljesen!) meg-ingott a vakbuzgó „fundamentalizmus”: a merev ideológiák és eszmerendszerek „türelmetlen” hívei megfogyatkoztak.

Igy lehetővé válik a nyugodtabb párbeszéd.

A MODERN ATEIZMUS KIALAKULÁSA

A vallás és az istenhit egyidős az emberiséggel, és egyetemes „emberi jelenség”. Mióta az ember öntudatra ébredt, és keresi élete értelmét, a lét eredetét és célját, jelen van egy bizonyos vallásos hit is, bármint nevezik is a népek a felsőbb Valóságot, Urat, Atyát, Teremtőt. Ritka kivételtől eltekintve az ateizmus (istentelenség, istentagadás) viszonylag új jelenség: főleg a felvilágosodás kora óta terjedt el, de kezdetben még összefonódott egy bizonyos deizmussal.

A II. Vatikáni zsinat a *Gaudium et spes* kezdetű konstitúció 19. és 29. pontjában leírja és jellemzi az ateizmus válfajait, és korunk leg súlyosabb jelenségei közé sorolja, bár nem tekinti az „idők jelének”:

„Az ateizmus szó egymástól igen különböző jelenségekre használható: némelyek határozottan tagadják Istent; mások úgy vélik, hogy az ember egyáltalán semmit sem tudhat meg Róla; mások Isten létének kérdését olyan módszertani előfeltevé-

sekkel kezdik vizsgálni, amelyek ezt a kérdést már önmagában véve értelmetlennek tüntetik fel. Sokan jogosulatlanul lépik túl a tapasztalati természettudományok határait, és vagy kizárólag természettudományos módszerrel iparkodnak mindent megmagyarázni, vagy éppen ellenkezőleg, tagadják, hogy létezik a feltétlen Igazság.

Némelyek inkább hajlanak az ember jelentőségének állítására, mint az Isten tagadására, így az embert annyira felmagasztalják, hogy ezáltal az Istenben való hit elveszíti életet irányító erejét. Mások elgondolnak maguknak egy istent, következőképp az a kép, amit elutasítanak, nem az evangélium Istene. Vannak olyanok is, akiket nem foglalkoztatnak Istennel kapcsolatos kérdések; úgy látszik, nem érznek vallásos nyugtalanságot, és így nem is értik, miért kellene a vallással törődniük. Az ateizmus oka továbbá nem ritkán szenvedélyes tiltakozás a világban tapasztalható rossz ellen, vagy pedig az, hogy bizonyos emberi értékeket Isten helyébe tesznek, mert felruházzák azokat – alaptalanul – magának a Végtelennek a jegyével. Gyakran a mai civilizáció is megnehezíti Isten elismerését, persze ez nem lényegéből következik, hanem abból a tényből, hogy túlságosan az evilági valóságokhoz kötődik.”

A mai értelemben vett ateizmus tulajdonképpen a XIX. században, Marx istentagadásával kezdődik. A francia felvilágosultak, az enciklopédisták, nevezetesen Voltaire, nagyrészt az olasz szabadgondolkodók (G. Bruno, Campanella, Pomponazzi) racionalizmusát fejlesztik tovább. Az ismert egyházgyalázó, Voltaire még nem ateista, hanem egy bizonyos deizmust vall. Az Enciklopédia számára írt, „Ateisták” c. cikkében még az istenhit apológiáját adja. Voltaire azt is állítja, hogy Isten gyakorlati tagadása károsabb, mint a pogányság, mert a társadalom lerombolásához vezet. A legfőbb Lény (Isten) létének állítása nem tetszőleges, hanem ontológiai szükségszerűség. De már a XVIII. században is találunk néhány olyan radikális kételkedőt, akiket inkább az ateistákhoz sorolnánk: Holbach, Mirabeau és főleg De Sade márki tartozik ezekhez az arisztokrata „istentagadókhoz”, akik nem tetszenek a francia forradalom vezéreinek.¹

Hogy milyen hosszú az út a XVIII. századi „laicizmustól” a mai „társadalmi ateizmusig”, azt a következő két ténnyel is illusztrálhatjuk: 1794. május 7-én hangzott el Robespierre konventi beszéde: „a vallásos és erkölcsi eszmék viszonya a republikánus elvekhez”; ennek hatására szavazták meg az első törvénycikkelyt: „*A francia nép elismeri a legfőbb Lény létezését és a lélek halhatatlanságát.*” Robespierre többek között azért küzdött az arisztokratikus ateizmus ellen és az istenhit mellett, mivel – szerinte – a Legfőbb Lény az elnyomott ártatlanok igazát védi, és bünteti a diadalmaskodó gonoszságot.” Ha Isten nem létezne, ki kellene találni!”

Másfél évszázaddal később, 1958-ban, amikor a francia parlamentben az egyik képviselő azt javasolta, hogy az új alkotmány elejére írják oda Isten nevét, javas-

¹ Bővebben vö. Szabó F.: *Az ember és világa*, új kiadás: Málta Könyvek, Budapest, 2011, 23–207.

latát gúnyos nevetés fogadta még a keresztények részéről is. (Gondolhatunk itt az új magyar Alaptörvény körüli vitákra, mivel Himnuszunk „Isten, áldd meg a magyart!” hitvallása szerepel élén!)

Karl Marx – az első abszolút ateista – megfordítja Robespierre okoskodását; kimondja: az ember számára az ember a legfőbb lény (*homo homini deus*). Az istenhit szerint megakadályozza az igazságosságért folytatott küzdelmet, mivel az igazságosságot a másvilágra halasztja. A vallás elidegenítő illúzió, „ópium a népek”.

Pascal mondja: „Az ateizmus lelki erő jele, de csak egy bizonyos mértékig.” Az istentagadásnak meglehet az oka, ha hamis istenképet és torz, antropomorf vallásosságot, babonát utasít el. Ilyen értelemben – amint a zsinat is kiemelte – pozitív, tisztogató szerepe lehet a valláskritikának és az ateizmusnak. Megszabadít a bálványoktól, a hívőt arra ösztönzi, hogy mélyítse el, tisztítsa meg vallásosságát. De az ateizmus (főleg a materialista) egy bizonyos ponton embertelen lesz, ha tagad minden transzcendenciát, hiszen – ugyancsak Pascal szerint – „az ember végtelenül túlszárnyalja az embert”, csakis Istenben teljesezhet be, akihez rendeltetett. „Isten halála” a tudatban és a szívben az ember halálához vezet. Ezért mondja a II. Vatikáni zsinat: „Isten az embert szeretetből teremtette meg, és szeretetből folytonosan a létben tartja. Nem teljesen az igazság szerint él tehát az, aki nem ismeri el szabadon ezt a szeretetet, és nem adja oda magát Teremtőjének” (GS 19). A zsinati konstitúció ugyanott a hívők felelősségére is kitér: az ateizmus létrejöttében nekik is szerepük lehet, ha, „ahelyett, hogy feltárnák Isten és a vallás igazi arcát, inkább eltakarják azt, mert vagy elhanyagolják a hitoktatást, vagy a tanítást meghamisítva adják elő, vagy éppen saját vallási erkölcsi és társadalmi életük fogyatékos.”

Az istentagadás gyökereinek jelzéséhez itt még – éppen csak felsorolásszerűen – a következőket jegyezzük meg.

1. Az istenhit válságát kétségkívül az újkori világkép megszületése és a kultúra gyökeres átalakulása idézte elő, amint ezt már Pascalnál érezhetjük.
2. A statikus világképhez való ragaszkodás következménye társadalmi-politikai síkon: a hierarchikus (feudális) társadalmi képlethez való kötődés, amikor a forradalmak átalakítják a közéletet.
3. Bizonyos merev dogmatizmus az egyházban: eszerint az egyház (a keresztény közösség!) birtokolja kizárólag az igazságot; a fundamentalista türelmetlen minden más vallással, világnézettel szemben. Továbbá az egyháziak (pedofil papok!), általában a keresztények bűnei, ellen-tanúságtételként hatnak.
4. Az emberi tudás autonómiáját túlzottan hangsúlyozzák; a szcientizmus (a tudományra épülő ideológia) nemcsak módszertanilag, hanem egyáltalán eleve kizárja a hitet.
5. Bizonyos janzenizmus tovább él a hívők körében: pesszimista emberszemlélet, menekülés a rossz világból – a világ megváltoztatására irányuló elkötelezettség helyett.

6. Egyfajta teológiai megmerevedés: a modernizmus korában megindult erjedést, sajnos, elfojtotta X. Pius; a két háború közötti megújulást pedig XII. Pius törte meg (*Humani generis* 1950); csak a zsinattal indult meg a korszerűsödés minden vonalon.
7. Ma is még nagy a távolság a modern kultúra, természettudományok és a hit nyelvezete, a teológia között. *A hit korszerű bemutatásának hiánya* jó támadási felületet nyújt az ateista kritikának.

Itt csak néhány tényezőt említettem; természetesen sokkal bonyolultabb folyamatról van szó, semmint azt egy fél oldalon megvilágíthatnánk.²

AZ ISTENESZME EREDETE

Amikor a vallások tényét leírtuk, hangsúlyoztuk, hogy minden olyan teória, magyarázat, amely *a priori*ből, az ateizmusból indul ki (így a marxizmus is), vakvágányra vezet: nem ragadja meg azt, ami a vallási jelenségben sajátos, és eleve azt állítja, hogy az istenhitnek nem felel meg valóság (= Isten léte). Kétségtelenül minden vallás meghatározott kulturális univerzumhoz tartozik, amelyet erkölcsi, pszichológiai, gazdasági stb. feltételek befolyásolnak, színeznék. Mégis, a vallás, amennyiben a *sacrum* (szent), az isteni vagy az istenség sajátos értékeit képviseli, testesíti meg, nem fokozható le semmi olyasmire, ami pusztán *feltételei*hez tartozik. Téved az, aki összekeveri a vallást kifejezési eszközeivel, felejtve annak alapvető szándékát. Két különböző dolog egyrészt az isteneszme lényege és érvényessége, másrészt a körülmények és vallási megnyilatkozási formák (rítusok, vallási jelrendszer, hiedelmek).

H. de Lubac idézi a vallásfenomenológus, Mircea Eliade találó megjegyzését: „Tény az, hogy az első mértani törvények felfedezése a Nílus-delta öntözésével kapcsolatos gyakorlati problémáknak köszönhető; de nem látja be az ember, hogy ez a tény milyen jelentőséggel bír a mértani törvények *érvényessége* szempontjából.”

Lubac így folytatja okoskodását: „Hasonlóképpen, az isteneszme érvényességét sem teszi kérdésessé az a tény, hogy 'Isten' fogalmának felmerülését a Nap szemlélése, a természet végtelensége, a csillagos ég vagy a vihar által keltett megrendülés

² Alaposabb elemzést adtam a „*gyanú mestereiről*” (Paul Ricoeur kifejezése), az újkori ateizmus fő képviselőiről: Marx, Nietzsche, Freud, a három „illúzióromboló” eszméit ismertetve, és így részben a modern ateizmus geneziséét is megvilágítva: *Keresztények az ezredfordulón*. Távlatok, Budapest 2001, 71–90.

³ *Le Chamanisme*, 1951, 239.

váltotta ki.” „Amint a földmérés igazában nem szüli a mértant, ugyanúgy a nap-fényes ég szemlélése vagy a vihartól való félelem nem szüli az istenhitet”⁴

A vallásokat vizsgálva megállapíthatjuk, hogy van bennük valami állandó, közös, amit így határozhatunk meg: az ember kapcsolata a „szenttel” (*sacrum*), valami istenivel, istenséggel, egy felsőbbrendű lénnel, Istennel. Ez a kapcsolat a vallásos hitben, hiedelmekben, szertartásokban, jelképes cselekményekben vagy akár mítoszrendszerekben fejeződik ki. Mircea Eliade szerint az ég, a csillagok és szabályos járásuk, a villámokkal csapkodó vihar és az általa felkeltett félelem, a szikla és rendíthetetlensége, az áldást hozó eső és harmat—mind megannyi *hierophania*, a szent, az isteni megnyilatkozása, az Istenség egy-egy tulajdonságának „kinyilatkoztatása”. Egyesek (pl. Jean Daniélou SJ) „ kozmikus kinyilatkoztatásról” beszéltek ezzel kapcsolatban

Hangsúlyoznunk kell, hogy a primitív ember szimbolikus megismerő tevékenysége nem önkényes és „fantasztikus”, amint ezt a múlt század racionalistái állították, hiszen a szimbólum (jelkép) objektív (tárgyilagos) megismerés eszköze. A mai vallásfenomenológia szerint a tűz, a sötétség, a harmat stb. mindig hasonló (analóg) szellemi (értelmi-érzelmi) valóságokat jelöl: nem fogalmilag, hanem jelképekben fejezi ki a lelki valóságot. Vagyis objektív viszony van a szimbólum (jelkép) és az általa jelölt tárgy (valóság) között, nem pedig önkényes értelmezésről van szó. Jung mélypszichológiai elemzése megmutatták, hogy a szimbólumok objektív értéke az emberi szellem struktúrájához kapcsolódik: a szimbólum állandó értelmi és érzelmi tartalmat fejez ki. Így a vallási szimbólum is az emberi szellem (megismerés és érzelem) alapvető magatartását nyilvánítja ki.

„Valójában – írja H. de Lubac – az egyedüli és transzcendens Isten eszméje, történeti megjelenését tekintve, nem valami kritikából vagy kiábrándulásból születik. Semmiféle immanens dialektika – sem forradalmi, sem fejlődéelméleti – nem magyarázza meg. Nem szintézis eredménye, mintha az ember az isteni szétszórt elemeit akarta volna egyesíteni, de nem is antitézis gyümölcse, mintha az ember előbb tudatára ébredt volna régi istenei hamisságának. Semmiféle integrációs vagy kontrasztfolyamat nem magyarázza meg. Amit ezek a magyarázatok oknak tekintenek, az valójában az okozat. Az egyetlen Isten eszméje önmagától merül fel az öntudatban, vagy úgy, mint az értelem követelménye, vagy pedig bizonyos természetfeletti megvilágosodás (kinyilatkoztatás) által, és saját szükségszerűsége erejével veszi hatalmába a szellemet. A legvilágosabb esetekben maga Isten nyilatkoztatja ki önmagát és semmisíti meg a bálványokat.”⁵

Említettem, hogy a pogány vallások istenhitével kapcsolatban egyesek „koz-mikus kinyilatkoztatásról” beszélnek. Ez a kifejezés azonban nem fedi teljesen a

⁴ Lubac, H. de, *Sur les chemins de Dieu*, Aubier, Paris, 1956, 20–21. *Le Chamanisme*, 1951, 239. Lubac 1956, 20–21.

⁵ Lubac 1956, 39–41.

nem-bibliai „természetes” kinyilatkoztatást, hiszen létezik még a lelkiismeretben, erkölcsi tudatban történő „természetes” (nem-bibliai) kinyilatkoztatás is, amely az egyházatyák szerint már egy bizonyos „kegyelmi szövetség”: az Ige valamiképpen ott működik a pogány vallásokban is, Ő világít meg minden embert (vö. H. de Lubac, *La révélation divine*, 1983, 136).

Idézzük még ezzel kapcsolatban M. Eliade megjegyzését⁶: „Talán a kereszténység távlatában meg lehet menteni azokat a hierofániákat, amelyek megelőzték a Megtestesülés csodáját, ha úgy tekintjük azokat, mint a Megtestesülés előjeleit. Következésképpen nem úgy kellene felfognunk a *sacrum* (szent) pogány változatait (fétisek, bálványok stb.), mint a bűn által elbukott emberiség vallásos érzésének megromlott és téves megnyilatkozásait, hanem úgy értelmezhetnénk azokat, mint valami reménytelen kísérleteket a Megtestesülés misztériumának előrejelzésére. Az emberiség egész vallási élete – a hierofániák dialektikája által kifejezett vallásos élet – így nem lenne más, mint Krisztus várása.”

AZ ISTENMEGISMERÉS DIALEKTIKÁJA

Szent Ágoston az igaz vallásról szóló értekezésében⁷: így írta le az istenkeresés kettős mozzanatát: „*Ne fordulj kifelé, térj be önmagadba; a belső emberben lakozik az Igazság. És ha saját változó természetedet felfedezted, haladj túl önmagadon is. Ne feledd, hogy még itt sem állhatsz meg, túl kell menned az okoskodó értelmén is. Oda kell tehát igyekezned, ahonnan az értelem fénye források.*”

Befelé fordulás, hogy a „benső örökkévalóságban” keressük az Igazságot, amely a szellem napvilágát adja. De az értelmi megfontolás, az igazság, jószág, szépség megtapasztalása után felfelé kell törnünk, a Nap, a Forrás felé kell fordulnunk, ahonnan minden jó Adomány alászáll. Mivel az ember Isten képmása (*imago Dei*), szellem és szabadság, ezért képes Istenre (*capax Dei*). Megismerheti és szeretheti Istent, válaszolhat hívására, kapcsolatba léphet vele. Ez a kapcsolat a vallás. Végeredményben Isten ajándéka (belső ösztönzése, megvilágosító és megerősítő kegyelme) révén vagyunk képesek a hívó válaszra. Mert Isten kegyelme titokzatos módon ott működik minden emberben: az értelmén és a lelkiismereten keresztül Isten mindenkihez szól, még ha ezt nem is tudatosította.⁸

Tulajdonképpen az értelem felismeri, hogy az Abszolútum már megragadta, mielőtt ezt tudatosította volna. Mert már az értelmi reflexió előtt mindenkinek lehet egy bizonyos – tágabb értelemben vett – istenélménye. Gyakran határhelyzetekben éljük meg az abszolútot. Rádöbbenünk a létezés csodájára, majd fenyegetettnek

⁶ *Traité des religions*, 38–39.

⁷ *De vera religione*, 39, 72.

⁸ Vö. *Gaudium et spes*, 16 és 22; LG 16.

érezzük életünket. Megsuhint bennünket a haláltudat, akár szeretteink halála, akár saját veszélyeztetett életünk átérzése révén. Beleütközünk az értelmetlenség, az abszurd falába (szenvedés, rossz misztériuma). A nagy öröm szárnyakat ad a szépség extázisában, a szerelemben, az anyaság-apaság megélésében. Mindez kérdéseket vet fel. A titok elbűvöl és félelmet kelt, jelenvaló és távoli, vonzó és taszító egyszerre. A titokban találkozhatunk az egészen Mással, a feneketlen Mélyvel, a Pusztasággal és a Semmivel (lásd bizonyos misztikusok élményeit); ugyanakkor az Értelemmel, Alappal, Teljességgel, Kegyelemmel. A vallásos élmény – Isten megtapasztalása – sohasem közvetlen; ugyanígy a transzcendentális tapasztalat, amely rányit a Misztériumra, sohasem „tisztá”, mindig más konkrét tapasztalatokkal együtt, azokban vagy azok mögött jelentkezik, ezeket az élményeket áthatja, vagy – ha úgy tetszik – az Abszolút megtapasztalása ezek végső, átfogó Horizontja. A filozófiának kell kibontania ezt a tapasztalatot.

Az ember transzcendentális istentapasztalatának néhány „helyzetét”, alkalmát K. Rahner nyomán ⁹ vázlatosan így jelölhetjük meg:

- Amikor valaki az életével nem tud elszámolni Istennek, de megkísérli a bánatot... A jóakarát, a tévedéseket, a bűn és a mulasztások kibogozhatatlan szövevényében nem tud eligazodni, nem stimmel számítása a mérlegkészítésnél, nem tudja, hogy Isten végül mit ír a 'tartozik' és mit a 'követel' oldalra, mégis – minden számítás nélkül – reménykedik a végső kiengesztelődésben, mert Isten megérthetetlen irgalmára hagyatkozik.
- Amikor valaki ingyenesen megbocsát és elfogadja a másik hallgatólágos bocsánatát mint a legtermészetesebb dolgot.
- Amikor valaki próbálja Istent szeretni, jóllehet a hallgató, megfoghatatlan misztériumtól látszólag semmi feleletet nem kap szeretetére; életében semmit sem cserél el Istennel, jóllehet látszólag a halálba torkolló élet az üresbe, az érthetetlen, feneketlen mélységbe való zuhanás.
- Amikor valaki megteszi kötelességét áldozatot vállalva, megtagadva magát, bár ezt a látszólagos ostobaságot megvetik az emberek.
- Amikor valaki valóban jó egy másik emberhez, akitől semmi elismerést és hálát nem kap – tehát teljesen „önzetlenül” cselekszik.
- Amikor valaki néma türelemmel elviseli a jogtalanságot, anélkül, hogy hallgatását élvezné mint fölényes magatartásának bizonyítékát.
- Amikor valaki lelkiismerete belső hangjának engedelmeskedve olyan döntést hoz, amit senki sem érthet meg, és amelyért mindörökké felelősséget vállal.
- Amikor valaki feltétlenül engedelmeskedik a megérthetetlen, titokzatos Isten akaratának.
- Amikor valaki hirtelen meglátja, hogy élete a lét banalitásainak mérhetetlen

⁹ *Erfahrung des Geistes*, 1977, 37-45.

sivatagjában zajlik, cél és értelem nélkül, és mégis reméli, hogy a sivatag után feltárul előtte a titok mérhetetlen tengere.

Ilyen és hasonló helyzetekben és élményekben – mindenütt, ahol megéljük az ingyenességet és a szabadságot – megtapasztaljuk a kegyelmet és Isten Lelkét. Minden ember megtapasztalhatja! Minden ilyen élmény mélyén a szeretet, a szépség, az öröm ígéretének titka rejlik, amit remélhetünk, cinikus szkepticizmus és olcsó vigasztalás nélkül. Ez a mindennapok misztikája: Isten megtapasztalása mindenben. Az egyházatyák *sobria ebrietas*-ról beszéltek; ez a hit, a remény és a szeretet „józan részegsége”.

Az ember tehát a világban megtapasztalja a rosszat, a bukást, a szenvedést és a halált; ez lázadásra ösztönzi és az abszurd érzésével tölti el. Ugyanakkor megéli az igazat, jót, szépet is; megsejti, hogy létezik a szeretet, a hűség, a tiszta lelkiismeret boldogsága. A világban szétszórt szépség észrevezetéséhez azonban látó szemre van szükség, tiszta tekintetre. „A tiszta szem, a biztos tekintet előtt minden dolog áttetszővé válik” (Claudel).

Kétségtelen tény az, hogy a „világ” gyakran inkább elrejtí elölünk Istent, semmint megmutatja. Ennek oka az, hogy a szem beteg, látásunk megromlott a bűn miatt; az Isten-képmás elhomályosult. Ha az ember nem veszi észre az istenit, *sacrumot* – mert megállapodik a világ felszínén; vagy ellenkezőleg: ha a világ tele van istennel (panteizmus): ennek oka az, hogy megromlott látásunk. „Ami Istenben láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, a világ teremtése óta művei alapján értelemmel fölismerhető. Éppen ezért nincs mentség számukra...” (Róm 1, 20–21). Gyakorlatilag, a bűnbeesés következtében, az emberek nagy többsége nem jut el könnyen és biztosan Isten helyes ismeretére a természetfeletti kinyilatkoztatás nélkül. (Ez az I. Vatikáni zsinat ünnepélyes tanítása: DS 1785–86).

A természetes értelem fényénél az ember felismerheti Istent alkotásaiból, állíthatja Isten létét. Akár szimbolikus megismerés, akár okoskodás révén eljuthat a létezés Alapjához, Forrásához, a végső, teremtő transzcendens Okozóhoz. Mert az igazságkeresés és az akarat dinamizmusa az Abszolútum állítására, igenlésére sarkallja a végtelenre szomjas szellemet. „Minden megismerő alany burkoltan megismeri Istent minden megismert tárgyban” – állítja Szent Tamás.¹⁰

Ez a gondolat mint egy vezérmotívum tér vissza a belga jezsuita, Joseph Maréchal híres monográfiájában,¹¹ ahol a kanti kritika után, az ember értelmi dinamizmusa elemzésével igazolja, hogy az Abszolútum állítása nem illúzió. Az Abszolútum (Isten) burkolt (implicit), tehát spontán, nem reflexív, nem teljesen kifejtett állítá-

¹⁰ *De Veritate*, 22, 2.1.

¹¹ *Le point de départ de la Métaphysique* V.

sáról van szó. A filozófiai reflexió fejt ki azt, ami minden megismerésben (ítéletalkotásban) és mélyen fekvő akarati törekvésben (ez a blondeli *volonté voulante*) burkoltan benne van, mint az abszolút Igazság és Jóság utáni törekvés. Az emberi szellem dinamizmusa a rugója annak a folytonos túlhaladásnak, amely a véges ismereti vagy akarati tárgyakon túllendülve az Abszolútumot célozza meg. Vagy másképp kifejezve: a szellemi dinamizmus célratörő lendületének végső mozgatója a Végtelen, a valós Abszolútum.¹²

Itt rögtön szembe kell néznünk egy ellenvetéssel, amelyet Kant nyomán így lehet megfogalmazni: Igaz, az emberi szellem igényli azt, hogy összképet alkosson a valóságról, hogy a mindent megragadja, ezért szüksége van az abszolút igazság eszméjére. Ez a gondolkodás szabályozója. De ebből az eszméből még nem kell arra következtetnünk, hogy az abszolút Igazság a szellemtől függetlenül létezik. Az abszolútum eszméje csak az állvány szerepét tölti be a gondolkodás kiépülésében. De ha az épület kész, az állványt el kell távolítani. Gabriel Madinier¹³ helyesen így válaszol erre az ellenvetésre: „Az igazság eszméje nem tetszőleges járuléka a gondolkodásnak, hanem annak lényegi alkotóeleme. A gondolat nem létezik önmagában az Igazság eszméjét megelőzve, hanem lényegében nem más, mint az Igazság igényének felmerülése az öntudatban. Nem másodlagos és esetleges törekvésről van tehát szó, hanem az Igazság igénye-vágya maga a szellem, minthogy nem más, mint Igazságra való képesség, az Igazság funkciója. Lehetetlen, hogy az Abszolútum ne legyen, ha a szellem csak általa létezik. Az a szellem is, amelyik az Abszolútumot tagadja, onnan veszi ítéletéhez a támpontot, hogy burkoltan állítja azt. Nem lehet tehát illuzórikus az, aminek a szellem létét köszönheti”.

Ezért állította helyesen a magyar filozófus, Pauler Ákos is: „Minden értékítélet voltaképpen Istenhez mérést jelent, valamint minden logikai ítélet is Istenhez, mint az abszolút Igazsághoz való hozzámérés.” És még korábban Leibniz: „Bárhogy próbálkozzunk is, nem tudunk megenni Isten létezése nélkül.”

Az emberi szellemet magát kellene lerombolnunk, hogy megszüntessük alapvető (élő) vonatkozását az Abszolútumhoz, az élő Valósághoz. Az, AKI VAN, a Léttel-jesség, minden létező végső Forrása, mivel Ő minden érthetőség (Igazság) princípiuma. (Természetesen, azzal, aki eleve lemondott arról, hogy a végső értelmet keresse, aki eleve kijelenti: a létezés értelmetlen, abszurd, nemigen lehet párbeszédet folytatni, de kimutathatjuk, hogy az illető, bármit állít, önmagának ellentmond...).

A szellem burkoltan állítja az Abszolútumot, Istent. Ha nem állítaná, semmit sem tudna igazában állítani, mert nem lenne támpontja, Napja, törvénye, fénye. Értelmi tevékenysége megbénulna, és egy bizonyos sötét pszichizmus alvilágába

¹² Bővebben Szabó 2011.

¹³ *Conscience et signification*, 1951, 66–67.

szorulva elhalna. Ezt az értelmi dinamizmust, amely a transzcendens Lény állításához vezet, a filozófia kidolgozhatja, elemezheti mozzanatait, mechanizmusát, ami minden szellem számára érvényes, mert egyetemes jellegű. Ez még nem jelenti azt, hogy minden szellemnek bizonyít is. Ez utóbbi számos szubjektív tényezőtől is függ, hiszen az Isten-megismerés elkötelezi az embert, állásfoglalásra, döntésre készíti. Különben sem szakfilozófus minden hívő!

A filozófia kifejtheti és igazolhatja Isten burkolt állításának dinamizmusát, tematizálhat, válaszolhat az ellenvetésekre, tisztogathat, végül elismeri korlátait a Misztériummal szemben. Végző soron nem más, mint *reductio in mysterium*. Utána átadja a teret a teológiának (kinyilatkoztatásnak) és a személyes elkötelezettségnek, hitnek.

Az istenmegismerésben alapvető szerepe van a negatív útnak: ez a tisztogatás, a tagadás, helyesbítés mozzanata. Tulajdonképpen maga az analógiatan is a dialektikának az alkalmazása. Ha Istenről azt állítom, hogy létező, értelem, szabadság, személy, szeretet..., rögtön hozzá kell tennem: nem úgy létezik mint a véges, teremtetett lények, nem úgy értelem, szabadság, szeretet stb. Istenben minden tiszta tökéletesség végtelen mértékben van meg. De mindig tagadnom kell azt a módot, ahogyan a valóságot megcélzó állítások, az Istent „ábrázoló” fogalmak-eszmék próbálják kifejezni Őt. A véges, emberi valóságból vett fogalmak csak analóg módon jelzik, „célozzák meg” a valóságot: az antropomorfizmusokat tagadnunk kell).

A természetes értelem igazában nyilakat lövöldöz a Végtelen (Abszolútum) felé. Ezért mondja Szent Tamás: kinyilatkoztatás nélkül inkább azt ismerjük meg Istenről, hogy mi nem, semmint azt, hogy kicsoda, micsoda. Megismerhetjük azt, hogy a véges, esetleges (= nem szükségszerűen létező) lények milyen viszonyban vannak vele (teljesen Tőle függenek létükben).

A metafizikai istenmegismerés csak úgy kerüli el a racionalizmust (tehát a „bálványozást”), ha nyitott marad Isten végtelen misztériuma felé, egy esetleges kinyilatkoztatás felé. Az *ember értelmével belátja, hogy túl kell haladnia értelmén*, hogy a valóság sokkal gazdagabb, mint azt az empiria vagy a logikai megismerés feltárja, hogy az isteni titkot misztikusok, szentek, költők talán mélyebben megsejtik, és szimbólumokkal jobban érzékeltetik, mint a fogalmi kifejezés. Végül, de nem utolsó sorban: el kell ismernünk Istent, *vagyis meg kell tértünk* ahhoz, hogy igazán megismerhessük.¹⁴

¹⁴ Minderről bővebben lásd: Lubac 1956, 11-139, magyarul: *Isten útjain*, Vigilia 1995, II. rész.

GONDOLATOK AZ ISTENKÉP FELSZABADÍTÁS-TEOLÓGIAI ÉRTELMEZÉSÉHEZ

HROTKÓ LARISSZA

RÖVIDEN AZ ELŐZMÉNYRŐL

Gondolataim apropóját dr. Cselényi István Gábor *Férfi és nő a lét struktúrájában* című írása adta, valamint a témával kapcsolatos párbeszéde dr. Bodó Mártával a *Vallástudományi Szemlében*. Bodó Márta így értékelte a beszélgető partnerének írását: „... örömteli, ha valaki a katolikus szó teljes jelentésében, azaz egyetemességében képes látni és láttatni vallási közössége dolgait.” Cselényi István Gábor képes volt kilépni a szűk szakmai határaiból és olyan témához fordulni, amely nemzetközileg – főleg a feminista kutató csoportokban – is napirenden áll. A klasszikus teológiai gondolatmenete világos, csakhogy ez a forma kevésbé tűnik alkalmasnak a nő vallási autonómiájának és autoritásának tárgyalására. E nélkül az istenkép női vonásainak keresése számomra csak elméleti értéket képez.

Személyes beszélgetésben Cselényi István Gábor elmondta, hogy eddig távol állt a női vallástudományi kutatásoktól, de nyitottnak mutatkozik más teológiai nyelvek befogadására is. Nyitottsága Bodó Mártának írt válaszából is kiolvasható. Egyik mondatában a teológiai diskurzust ilyen módon párosítja az etikával: „Ha azonban figyelembe vesszük nemcsak a férfi és nő közti ellentét, hanem kettejük egysége szempontját is, rányílik szemünk a nemi erkölcsre és nemi nevelésre, és számos írásomban próbáltam is kiaknázni ezt a lehetőséget.” Ezt a mondatot akár saját vallásetnikai írásaimra is alkalmazhatnám. Ugyanis a judaizmus is úgy beszél az Örökkévalóról, hogy egyúttal az ember erkölcsi felelősségéről is szól. Ugyanakkor dr. Cselényi spekulációját a nő és a férfi polaritásáról semmiképp sem fogadhatom el. Hiszen ilyen elméletek segítették elő a káros társadalmi klisék elterjedését.

Teológiai reflexiójában Bodó Márta javasolta, hogy az elméleti teológiai diskurzus helyett forduljunk a szentírási szövegek újraértelmezéséhez, lehámozva róluk az évek során rájuk rakódott patriarchális mintákat. Saját reflexiómat ennek megfelelően igyekeztem alakítani.

A FEMINISTA FELSZABADÍTÁS-TEOLÓGIA ISTENKÉPÉRŐL

Az új teológia, amely ma már a vallástudomány egyik meghatározó tényezője, a múlt század második felében fogalmazta meg magát. Ez a teológia is a Szentírás kutatásából indult, de elejétől kezdődően elválaszthatatlan volt a feminista etikától.¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza és Dorothee Sölle munkáiról napjainkban minden teológiai karon és műhelyben tartanak előadásokat. Mindkettő a feminista felszabadítás teológusának nevezte magát, amely a társadalmi és az egyházi patriarchális struktúrák kritikáján túl az ember Istennel való személyes kapcsolatának újraértelmezését tűzte célul. Munkájuk megértő fülekre és lelkes tanítványokra talált világszerte. Regula Strobel a *Theologische Interpretationen der Kreuzung Jesu* című, 2002. évi tanulmányában azt írta, hogy Schüssler Fiorenza teológiai kutatása segített leleplezni az olyan bibliai magyarázatot, amely a patriarchális világ realitásainak elfogadására ösztönözte a nőket. Schüssler Fiorenza és Sölle feminista hermeneutikájának köszönhetően ma másként olvassuk a szentírási szövegeket és másképp értelmezzük a társadalmi, valamint társadalompolitikai szituációkat.²

A feminista teológia fő diszciplínája tehát a bibliakutatás volt, amely alatt főleg a *feminista exegézis* értjük. De a hermeneutikai módszerek választéka bőséges. 2004-ben az ESWTR (European Society of Women in Theological Research) soros konferenciája bevezető előadásában Anne Marie Korte megkérdezte, jelent-e a szentírási szövegek autoritása tényleges problémát a feminista teológusnők számára.³ Sarah Heaner Lancasterre hivatkozva Korte olyan hermeneutikai ellenállás stratégiáiról szólt, mint a kánont megváltoztató javaslatokról a keresztény teológiában és az új feminista midrások alkotásáról a judaizmusban. A biblikus teológák Lancaster szerint visszahódították a szent szövegeket a női tradíció értelmében (uo.).

¹ Praetorius, Ina, *Skizzen zur feministischen Ethik*, Grünewald-Mainz, 1995. Egyik későbbi munkájában Praetorius mondja: *Auch ich nenne mich gerne und bewußt Theologin, und zwar christliche oder biblische Theologin.* (Jómagam is szívesen és tudatosan nevezem magamat teológusnőnek, és pedig keresztény vagy bibliai teológusnőnek – ford. HL). Praetorius, Ina, „Von Gott sprechen. Als Frau. Nach der Aufklärung.” In: *Yearbook of the European Society of Women in Theological Research*, Peeters, Leuven 12 (2004) 79.

² Strobel, Regula, „Theologische Interpretationen der Kreuzung Jesu.” In: *Yearbook of the European Society of Women in Theological Research*, Peeters, Leuven 10 (2002) 151–169, itt 153. Példának megemlítem Dorothee Sölle egyik korai munkáját: *Politische Meditationen. Zu Glück und Vergeblichkeit*, Luchterhand, Köln 1973.

³ Korte, Anna Marie, „Recapturing the Sacred: Feminist-Theological Hermeneutics and the Authority of Holy Texts.” In: *Yearbook of the European Society of Women in Theological Research*, Peeters, Leuven 12 (2004) 13–30, itt: 14.

A feminista hermeneutikai stratégia mindig is szorosan kapcsolódott az istenkép hermeneutikájához. A teológák saját vallásetnikai szokásaival összhangban keresték az istenkép női-anyai vonásait. Ez a biblikus teológiai irányzat tekintélyes női hagyománnyal rendelkezik, amelynek „érzelmi” gondolkodása eltér a hivatalos spekulatív teológia okfejtéstől.

Domenica Narducci vagy Avilai Szent Teréz is „nőiesítették” már az istenképet. Norwichi Szent Juliana (1342–1416) Jézust *igazi anyánknak* nevezte, akinek szavára a jó legyőzi a gonoszt.⁴

A szentírási szövegek új olvasatában a bibliai hősnők erejének és autoritásának kiemelésével a teológusnők ellensúlyozzák a férfiközpontú bibliai hermeneutikát. Az új értelmezésen keresztül felhívják a társadalom és az egyházak figyelmét a nők elleni fizikai és lelki erőszakra, amely több t'nachi (héber bibliai) szövegből akár követendő példaként is kiolvasható.

Egy ilyen hely a *Bresit* (Genesis) 12, 10 és 20, 1–19. párhuzamos szövege, amelyben Ábrahám (akkoriban még csak Ábrám) erőszakot követ el Sárán, amikor saját biztonsága érdekében az egyiptomiak kezére szolgáltatja ki. Ma az ilyen tevékenységet emberkereskedelemnek nevezzük! Ezt a szentírási helyet Jutta Hausmann dolgozott fel *Die Würde der Frau ist die Würde des Mannes?* című előadásában.⁵ Ábrám, mint a *Bresit* könyv hőse nem lehetett negatív, a feleségnek pedig akkoriban sem volt akkora értéke, mint a férjnek (uo. 61). Az ügy meglehetősen zavarta a zsidó tudósokat, és így sok magyarázat született, amely tisztázza Ábrámot. Nachmanidész (Ramban) szerint Száraj (Sára) soha nem is mondta, hogy Ábrám nővére, ezt Ábrám egyedül találta ki. Azt is mesélték, hogy Ábrám válólevelet adott Szárajnak, mielőtt Egyiptomba érkeztek, hogy szabad legyen, és ne működjön közre a bűncselekményben. De senkit sem érdekelt, mit érezhetett Száraj, amikor saját férje védtelenül odaadta a fáraónak.

2004. májusában *Kalligram* oldalain megjelent *És mondta neki az Örökkévaló angyala* című rövid írásom Hágárról, Száraj egyiptomi szolgálójáról, aki Ábrahám elsőszülött gyermekének anyja volt.⁶ Ezzel az interpretációval elsősorban meg akartam mutatni, hogy a szentírási szöveget lehet másként értelmezni. A héber szöveg ritmusa alapján, az érzelmekből induló gondolkodás segítségével többet tudhatunk meg egy-egy szöveg belső világából és közelebb kerülhetünk hozzá. Azt is olvashatjuk ki a szövegből, hogy az ellenállás nem értelmetlen, mert az Örökkévaló nem hagyja magára az igazságért harcoló nőt. Ebben a történetben az Örökkévaló a női nem képviselőjével szolidáris, hiszen Hágár nem tartozott

⁴ Valerio, Adriana, *Heilige Texte*, „Körpersprache und die Autorität weiblicher Prophetie und Mystik.” In: *Yearbook of the European Society of Women in Theological Research*, Peeters, Leuven 12 (2004) 53–66, itt: 61.

⁵ In: *Woman and Religion*, Verbum, Cluj, 2011, 59–68

⁶ „És mondta neki az Örökkévaló angyala.” In: *Kalligram*, Bratislava-Pozsony, 2004. május, 71–85.

a kiválasztott nép tagjai közé. Isten annyira együtt érez Hágárral, hogy angyali követe alakjában személyesen szól hozzá és gondoskodik további sorsáról.

Talán nem felesleges kitérni arra, hogy a fenti tanulmányban alkalmazott módszer ellenkezik Gadamer hermeneutikai nézeteivel. Hiszen az átélő, *pszichologizáló* hermeneutika Gadamer szerint nem a megértéshez, hanem az elidegenedéshez vezet.⁷ Csak hogy a szöveg nyelvi és esztétikai struktúráinak elemzése során el lehet merülni magában a szövegben. Ennek eredményeképpen a szöveg, nem pedig a szerző feltételezett lelki állapota fejt ki hatását az interpretálóra.⁸ Gadamer azt állította, hogy a szerző helyzetének átélése nem szükséges, mert a szerzőt és az értelmezőt a közös hagyomány (*Überlieferung*) kötheti össze. A feminista hermeneutikát a közös hagyomány, de legalább is annak androcentrikus arcéle akadályozza a tisztán látásban.

A feminista teológusnők ezért sem elégszenek meg a bevált filozófiai-teológiai spekulatív mintákkal, hanem más módszereket is alkalmaznak. Többek között a kulturális antropológiai leírást is felhasználják, hogy felfedezzék az úgy nevezett női principiumot a vallási gondolkodásban.

Buday Kornélia az ESWTR 11 (2003) számú évkönyvében a középkori magyar *Parasztbiblia* alapján mutatta be, hogyan alakulnak negatív férfi gondolkodási minták és a nőktől való félelem a szentírási szövegek nőellenes értelmezése hatására.⁹ Az ősi női imákban Buday a pozitív gondolkodási mintára bukkant rá. Ugyanis a nők a köznapi élet gyakorlatával szemben az imában nem a hímnemű elemekben, hanem az abszolút női erőben keresnek segítséget (uo. 60–61).

Gyakori a női teológiában a dalhoz és a vershez való fordulás, a liturgia szöveges elemeinek újbóli megfogalmazása, amelyben a női test kerül a figyelem középpontjába. Példának idézek egy megrázó részletet Hedwig Meyer Wilmes *Eucharistie* performance-hermeneutikájából, amelyben a teológusnő a megbecstelenített női testről ír a zsoltárok és az oltári imák szókincsére támaszkodva:¹⁰

Das ist mein Leib
Den ich für Euch hingegeben habe
Ein Leib voller Wärme und Leben
Gemartet, vergewaltigt, kalt.

⁷ Kämpf, Heike, *Die Exzentrizität des Verstehens*, Parerga Verlag, Berlin 2003, 169

⁸ Vö. Perintfalvi Rita, „Die versteckte Dimension der Metapher des sich (mütterlich) erbarmenden Vaters in Ps 103, 13.” In: *Dignity of the Woman as Dignity of the Human Being*, Verbum, Cluj, 2011, 81–96

⁹ Buday Kornélia, „Challenging female images of the Hungarian religious folk tradition.” In: *Yearbook* 11/2003, 49–69, itt: 57–58.

¹⁰ Grevel, Sylvia, Korenhof, Mieke (Hg.), *Theologische Ikonographien. Kunst und Religion im Dialog*. Lit Verlag, Berlin, 2007, 23.

Performance egy módszer, amely a kulturális antropológiát, a képzőművészetet és az irodalmat kapcsolja össze. Az ötlet, hogy ezt a módszert a bibliai szövegek értelmezésére alkalmazzuk, a Soesterbergi (Holland) Cäcilia-kápolnában született a teológusnők 2003. évi találkozásánál. Ekkor írtam egy meditációs szöveget az ott kiállított *Magnifikát* című festményhez, amelyben Mirjam és a Bölcsesség t'nachi alakját láttam (*Mislé-Példabeszédek* 8, 22-36). A szöveg a *Rózsafüzér* szavaival kezdődik:

...áldott vagy Te az asszonyok között...

és olyan szavakkal fejeződik be, amelyek a női principiumba vetett bizalmat hangsúlyozzák:

...Te vagy az egyetlen, aki pontosan tudja, honnan van minden, és hova megyünk majd mindnyájan.¹¹

A meditációm főleg a teremtető-anyai képességről szólt, amellyel a nő nem csupán életet ad, de az élet folyamatát hozza létre. Ugyanez a gondolat vezérelte Angela Berlist *Am Anfang war die Geburt. Vierzehn Stationen einer Bildbetrachtung* című inspirációban (uo. 38-46). A XI. „stációban” Berlis idézte Hanna Arendt szavait: *Initium ergo ut esset, creatus est homo ante quem nullus fuit*, vagyis: *Ahhoz, hogy legyen kezdet, megteremtődött az ember, aki előtt nem volt senki*. Ki volt ez az ember? Berlis számára ez volt a Nő. Ezért az inspirációját így fejezte be:

Vajon a festményen látható nő saját születése felé igyekszik? Most fog megszületni és fejjel előre most jön ki a képből a húspiros színű szülőcsatornán át a nyitva maradt vége felé, amely egyttal az új kezdet is?

A 20. század feminizmusa több buktatón ment át, amit saját hibás, globalizáló antipatriarchális programjának is köszönhetett. A feminista politikai gyakorlatban szükségessé vált az identitás ontológiai konstrukciójának újragondolása. A biológiai (szex) és a társadalmi nem (gender) közötti megkülönböztetés radikális szakadást tételezett fel a biológiai nemmel bíró testek és a kulturálisan létrehozott társadalmi nem között. A biológiai nemről pedig kiderül, hogy mindig is társadalmi

¹¹ *Du, die Gebenedeite unter den Frauen, gibst dich deiner Bestimmung ganz bewusst hin, ohne jegliche Spur von Bitterkeit oder Selbstzerstörung. Deine Hingabe ist nie umsonst, jedes Mal entsteht ein neues Leben und eine neue Möglichkeit in der Welt. ... du bist die Einzige, die genau weiß, woher alles kommt und wohin wir alle gehen werden.* (uo. 36)

volt. A nőket ugyanis a test teszi egy társadalmi csoporttá, miközben a társadalmi helyzetük és státuszuk nagyon is különböző lehet.¹²

Anne-Louise Eriksson 2002-ben teológiai nyelven szólt a nemiség, vagyis a gender-szex viszonylat kérdéséhez. A feminista kutatás éles kritikai profiljától megijedve az úgy nevezett „gender” irányzat igyekezett álcázni a feminizmust, de ezzel csak károsan összezavarta a fogalmakat, és olyan mértékben felpuhította a felszabadítás teológiát, hogy a szabadság és az önállóság törekvése a homályos mondatokból már ki sem olvasható (uo. 14-16).

Isten női arcvonásait kereső teológusok és teológusnők ma is sokszor a társadalmi magatartás női mintáiból indulnak ki: a gyengédségből és a szeretetből, amely kliséként ragadt a női testre. Nem csoda, hogy a női „principium” szeretetétpotenciáját ábrázoló hermeneutikával a „gender”-kutatók nem sok sikert értek el, hiszen ezek a vonások nem képeznek ma valódi társadalmi értéket. Sem a gyengédség, sem a szeretet nem tartozik az autoritás és a hatalom attribútumai közé. Ha csak meg nem változtatjuk ezek hordozóját!

Melissa Raphael zsidó teológusnő 2010. évi tanulmánya a zsidó feminizmus hagyományos szimbólumaihoz tért vissza. A női elemet a vallási és a képzőművészeti hagyomány a Sekhinához – az Örökkévaló fényességéhez – köti. A Sekhina – az Örökkévaló Angyala vagy az isteni dicsőség fénye – Raphael szerint női arcban jelenik meg a pusztában bolyongó zsidókat kísérő felhőn át (Raphael, 2010, 41).

A női arc szépsége alatt Raphael nem a marketing jól eladható szépségideálját, hanem az Örökkévaló teremtmény ajándékát értette: *that beauty is, the result of God's activity, not of God's essence*. (uo. 33). A Sekhina női arcában jelenik meg egyszerre az isteni és az emberi:

The passing of the Shekhinah across the female face is a moment in which a divine-human relationship is announced.” (uo. 37)

Egyik korábbi – 2004. évi – esszéjében Melissa Raphael a női principiumot ugyan-csak a Sekhinában láttatja, de egy egészen más helyzetben:

There the Shekhinah is a female, maternal figure of divine presence accompanying Israel into exile, and her going-with-us powerfully counters post-Holocaust theologies of absence.¹³

¹² Eriksson, Anne-Louise, „Who and what are „Women” in Theology?” In: *Yearbook* 10 (2002) 11–22, itt: 22.

¹³ „Witness to Presence: Reading Jewish Women’s Holocaust Memoirs as Holy Texts.” In: *Yearbook* 12 (2004) 103–114, itt: 104.

A tradicionális sekhina-kép után Raphael főleg a rabbinikus és a misztikus judaizmusban kutatott. Olyan képet sikerült felfednie, amely Istenben a szenvedő anya vonásait láttatja. Isten mindig együtt van Izraellel, a kiűzetésbe is elkíséri az elsőszülött gyermekét. A Babiloni Talmud *Megillá* traktátusában olvasható, hogy Isten a zsidó nép előtt vonult az Egyiptomba és a Babilonba vezető úton, a Sekhina elválaszthatatlan a zsidóságtól (BT *Megillá* 29a). A néppel való menetelés képe erőteljesen szembeszáll az úgynevezett posztholokauszti teológiával, amely Isten végzetes eltávolodását mutatja. Eliezer Berkovits, Martin Buber, Emmanuel Levinas, Arthur Cohen, David Blumenthal és mások műveiből hiányzik a népével együtt szenvedő Isten anyai arca, amelyet Raphael a hagyományban talált meg.

Raphael szerint az auschwitzi női foglyok visszaemlékezései tanúskodnak arról, hogy Isten nem hagyta el a népet. Ezáltal ezek a visszaemlékezések mintegy teológiai írásokká, sőt szent írásokká váltak (uo. 107).

Kiemelve a női visszaemlékezések fontosságát, Raphael nem hagyja figyelmen kívül, hogy egy zsidó nő tanúsága a zsidó vallási bíróság előtt a középkori előírások értelmében nem számított teljes értékűnek. Izraelben ezt a törvényt csak 1951-ben változtatták meg. De az ortodox judaizmus máig érvényes felfogása szerint az ember és az Isten közötti párbeszéd kedvezményezettje a férfi, nem pedig a nő. A zsidó néptörténet az üdvösség története, amely az Örökkévaló kinyilatkoztatása és a megváltás között mozog, de a zsidó nő tapasztalata csak szórványosan kap helyet ebben a történetírásban. És ez vonatkozik az auschwitzi visszaemlékezésekre is (uo. 115).

Einat Ramon az izraeli születésű nők közül elsőként részesült a rabbi-avatásban. A zsidó Újév alkalmából egyszer a következőt köszöntést írta: *Anyánk Istenünk 5767 évvel ezelőtt teremtette meg a világot!*¹⁴

The Matriarchs and the Torah of Hesed (Loving-Kindness) című tanulmányában, amely 2005-ben jelent meg a *Nashim* (Nők) éves teológiai folyóiratban, Ramon beszámolt arról, milyen megfontolásból bővítette ki a *Conservativ* zsidó vallási irányzat a Fő ima (*Ámidá*) első áldását.¹⁵ Ezt az áldást *Atyák áldásának* is nevezik, mivel felsorolja a zsidó nép ősatyjainak neveit, akiket az Örökkévaló áldott meg. A zsidó feministák sokat merítenek a midrásokból, de a prófétákból is. Éppen Jesája próféta hangsúlyozta, hogy Sára Ábrahámmal együtt kapta meg az isteni áldást (Jes. 51, 2). Izrael ennek az áldásnak köszönheti létét. Sára, Rebeka, Rachel és Lea felvétele a Fő ima első áldásába a monoteista hitvallás etikai perspektíváját nyitja meg, mert ilyen formában ténylegesen kifejezi az Isten és az ember közötti szövetséget (uo. 155). Rabbi Ichák (Babiloni Talmud, *Sanhedrin* 49b) állította, hogy Sára képes volt meglátni a *ruah hakodes*-t (az Örökkévaló szent lelkét), mert

¹⁴ *Die Erste*, Jerusalem. Zeit Online. www.zeit.de/2007/08/Die_Erste

¹⁵ NASHIM: *A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*, 2005, 155–177

az Örökkévaló kinyilatkoztatta magát Sárának. Az ősanák neveinek említése Ramon szerint azért is fontos, mert rajtuk keresztül az ima az isteni jelenlétre összpontosít (uo. 168).

Sára bensőséges kapcsolatát a Sekhinával – az Örökkévaló dicsőséges megjelenítésével – leírja a midrás, amelynek tanúságát átveszi a 16. század végén a Szentíráshoz írt olvasó könyv. Amikor Ichák bevezette Rebekát a Sára sátrába, észrevette, hogy a környező világ megváltozott:

Úgy tűnt fel előtte, mintha még anyja élne, mivel most ismét észlelte ama csodás jelenségeket, amelyek anyja életében mutatkoztak. Világosság égett szombat előestétől sátrában, áldás jött a tésztába és egy felhő emelkedett sátra fölé.¹⁶

Befejezésül összefoglalom, hogy az istenkép női vonásainak felfedése a nők számára nem csupán teológiai spekuláció, hanem egzisztenciális szükséglet. Ennek bizonyítéka volt Dorothee Sölle élete, amelyet Isten töltött be az utolsó leheletéig.¹⁷

Ha Isten a szeretet, mondta Sölle, akkor a mindenhatóság nem lehet lényegi jellemzője. A szenvedők felkiáltásai nem hagyhatják őt hidegen, hanem együttérzést keltik fel: Isten együtt szenved az elnyomottakkal (vö. Zsolt 146). Az omnipotens fantom nincs többé, a jó hatalom Istene van velünk. Ez a gondolat a zsidó teológusnők munkáiból is világosan kiolvasható.

Sölle szerelmes versekben énekelte meg Isten gyengédségét, hogy ezen keresztül saját gyengéd szeretetét kifejezhesse. Ezt *isteni költészetnek* nevezte. De soha sem látott Istenben egy ártalmatlan aranyos Öreget. Egyik interjúbán ezt így fejtette ki: *If God is only nice, she isn't God*. Mind inkább misztikaként ismerte meg Istent, készen állva arra, hogy minden percben és minden váratlan helyen találkozzon vele.

A rövid elemzésből remélhetőleg az is kiderül, hogy a feministák Istennel való személyes kapcsolatra törekсенek. Sölle feminista volt, de nem szerette, ha az Istent „istennőnek” szólították, ezt ugyanis ósdinak tartotta. Egyik versét mégis így kezdte: *Gott ... Freundin der Menschen* (Isten, az emberek barátnője). Feminista fogalomnak tartotta Sölle a *jó hatalom* kifejezést, amelyben a női őstapasztalatot látta. A jó hatalom ugyanis másokat is erősít. Ugyancsak feminista volt számára a *kölcsönösség* fogalma. Ezért úgy vélte, hogy nemcsak az embernek van szüksége Istenre, de Istennek is kell az ember.

Sölle minden írásában a feminista értékek megfogalmazásáról és terjesztéséről van szó. A *Hegy beszédhez* írt politikai meditációban a következőt írta:

¹⁶ הנהארו הניאצ Magyar Cenoh-urenoh, Sinai Publishing, Tel-Aviv, 5688, 84

¹⁷ Willy Spieler, Dorothee Sölle – Gotteslehrerin und Prophetin in: Lebenshaus-Alb, www.lebenshaus-alb.de/magazin/001821.html, 08. Juli 2003.

Nem tudom, mit jelentenek a kincsek a mennyben, de talán éppen azt, ami nekem nincs: a szabadság gazdagságát.

Egy gondtalan örömet.

A boldogságot.

Az üdvösséget.¹⁸

A metafizikai fejtegetések nem győzhetik meg a mai nőt arról, hogy elfogadja a férfi teológusok által megfogalmazott istenképet. Aligha tudná elfogadni! De való igaz, hogy egy másik istenkép befogadásához szemléletváltásra van szükség.

Sok kérdés még nyitva van, és a megoldás talán nem is olyan könnyű. Például, hogy feltétlenül szükséges-e az Isten megszólítási formájának nőiesítése az évezre-des férfiasítás után. Amikor a Tóra szombati olvasásakor az igazi jiddis kultúrából származó idős *lajnlónk* (zsinagógai felolvasónk) *hu* (héb. hímnemű személyi névmás) helyett az askenáz kiejtési szokásnak megfelelően *hi*-t (héb. nőnemű személyi névmást) mond az Örökkévaló szavait tartalmazó szövegben, mindig észreveszem ugyan, de az értelmezésen ez nem változtat. Legalábbis számomra nem. Tudom, hogy a fizikai erőszakot elkövetők közül ugyan statisztikailag valóban több a férfi, de a női erőszakot is ismerem. Sőt ismerem az erőszakos anyákat. Egy ilyen környezetben felnőtt nőnek a nőies istenkép nem fog sok változást jelenteni az egyéni felszabadulás útján. A gyengéd szeretet és az irgalom (*heszed urahamim* – a zsoltárok és az imák gyakori kifejezése, amely számomra a zsidók személyes isteni megtapasztalását jelenti) a teremtés aktusa óta **van**. Ezért a hatalmas irgalommal bíró szeretetre a nők és a férfiak egyaránt képesek. Tehát miért kell nekem Istent Anyának szólítani *Atya* helyett?

Anne-Claire Mulder ugyancsak elveti „az istennő” megszólítási formát, de a *God-She* mellett érvel.¹⁹ Ehhez Rita Gross szavait idézte a *Female God-language in a Jewish Context* tanulmányból, amelyre azonnal felfigyeltem. Gross ugyanis hangsúlyozta, hogy a személyes névmás női nyelvtani formájának alkalmazása az isteni megszólításban főleg a zsidó vallásban fontos, mivel a zsidók kevesebbet beszélnek Róla, viszont gyakrabban szólnak Hozzá (uo). Fontos lenne a nőnemű második személyi rag alkalmazása az imákban és az áldásokban, amelyek annyira jellemzik a zsidó liturgiát (uo. 118).

Az, hogy Isten megszólításának női formája az imádkozó (vagyis az Örökkévalóhoz szóló) nőt a másodrangú, többször az elválasztó *mehica* (függöny) mögé száműzött szereplőből az Istennel folytatott párbeszéd teljes jogú alanyává teszi,

¹⁸ Böll, Heinrich, Sölle, Dorothee, Böhmer, Lucas Maria, *Politische Meditationen*, Luchterhand, 1973, 120. (Saját fordításban – HL).

¹⁹ Mulder, Anne-Claire, „A God in the feminine: my arguments to talk about God-She.” In: *Yearbook* 18 (2010) 111–123, itt: 117.

egy komoly érv. Lehet, hogy éppen ez a változtatás képes legyőzni a nők évezredes passzivitását a vallásban.

Csakhogy a szentséget az Örökkévalótól az egész ember kapta. „Ember” a *Bresit* 1, 27 értelmében. Ezért nem zárhatjuk ki a *God-He*, sőt *Isten, aki közöttünk van* megszólítást sem. Hogy a megszólítási formák pluralitása ne sértse a monoteista vallású ember érzékét, minden változat csupán egyik lehetséges fordításnak tekinthető (uo. 121). A legfontosabb, hogy az ember nyitott legyen annak lehetőségére, hogy Istent Anyának, Apának és a Köztünk Levő Istennek szólítsa az egyéni és a közösségi imában.

VALLÁSI KÖZÖSSÉGEINK

PIARISTÁK, AZ ISKOLÁK SZERZETESEI

BORIÁN TIBOR – JELENITS ISTVÁN – KOLTAI ANDRÁS – URBÁN JÓZSEF

„Történt tehát némely napon, hogy a rosszul nevelt gyermekeket az utcán játék közben összeveszni, és egymást fertelmes szókkal illetni szívének nem kis fájdalommal szemlélné, és eliszonyodva tapasztalná József, ki is az egekre vetvén szemeit, és felfoházkodván ezen ígéket érdemlette hallani: Te néked hagyattatott a szegény, az árvának te lész segítője [Zsolt 9,35]. Könnyen észrevette ezen mennyei szózatból hivataljának mivoltát, és azért mindjárt az áhítatos oskolákrúl, melyekben még a szegényebb gyermekecskék is áhítatosságra és betűkből álló szükséges tudományokra taníttatnának, kezd vala gondolkodni.”¹ – így beszélt el egy, a barokk kori ifúságnak szánt könyvecske azt az élményt, amely megérintette Kalazanci Szent Józsefet, és odáig vezette, hogy a piarista rend alapítója legyen.

KALAZANCI SZENT JÓZSEF, A RENDALAPÍTÓ

José de Calasanz a spanyolországi Aragónia Peralta de la Sal falujában született, majd pap lett, és több püspök mellett is szolgált, mint titkár, helynök és vizitátor. Azonban többre vágyott, így 1592-ben, 37 éves korában Rómába indult, hogy ott szerezzon meg magának egy spanyolországi kanonoki javadalmat. Mivel művelt és jámbor pap volt, miközben a lassú kúriai bürokrácia döntéseire várakozott, a Várost és templomait járta, nyitott szemmel az emberi és lelkipásztori gondokra. Leginkább a Róma utcáin lődörgő, neveletlen, magukra hagyott fiúk sorsa ragadta meg figyelmét. Szociális és pedagógiai érzéke, főként pedig keresztény emberszeretete arra ösztönözte, hogy keresse a módját a gyerekek megmentésének, és a megoldást az ingyenes iskolai oktatás bevezetésében látta. Mivel pedig nem talált olyan intézményt, amely ezt megvalósította volna, 1597-ben maga kezdte el tanítani a Tiberisen túli Santa Dorotea templom sekrestyéjében összegyűjtött fiúkat.

¹ [Terzoli, Stefano SchP], *Buzgó ahítatosság, melyet boldog Calasanctius Josef ... maga Istenes példa-adásával, és sok rendbéli Jó-tétellel, az Ifúságban fel-ébreztett*, Pest, 1758. URL: <http://mek.oszk.hu/01300/01373>

Iskoláját így nevezte el: „*Scholae Piae*”, azaz magyar fordításban „*Kegyess Iskola*”. A kegyes jelző egyrészt arra utalt, hogy ez az intézmény ingyenes volt, elsősorban szegény fiúkat oktatott és nevelt hasznos tudásra és az igazság szolgálatára. Másrészt kifejezte azt is, hogy ez iskola a keresztény nevelés műhelye. Sajátos életeszményének rendező elve a *pietas* volt, amelyet magyarra csak jobb szó híján fordíthatunk *kegyeletes lelkülettel*. Ez a szó valami okos és mégis gyöngéd érzelmekkel átszőtt alapmagatartást jelent, tiszteletet a teremtés minden értéke iránt, családias közvetlenséget, amellyel az ember megtalálja helyét a teremtő és megváltó Isten terveiben, és tevékenyen, de szerényen igyekszik előmozdítani a közösség javát.

A vállalkozás valódi igényt elégített ki, ugyanakkor egyre több munkát és nagyobb elkötelezettséget kívánt Kalazanci Józseftől. Évekkel később ezt írta hivatásáról: „*Rómában rátaláltam, hogyan szolgálhatom az Istent, mégpedig a gyermekekről való gondoskodással. Nem is cserélném fel semmivel a világon.*” A diákok létszáma ugyanis rohamosan nőtt, de hamarosan tanító munkatársai és előkelő anyagi támogatói akadtak. Segítségükkel az iskola többször is költözött, míg végül 1612-ben megtalálták végleges helyüket a Piazza Navona mellett álló Torres-palota, és a mellette álló ősi San Pantaleo templom megszerzésével, bár mai szemmel alig elképzelhető, hogy ebben a nem túl tágas épületben egyszerre akár 800-1000 kisdiaák tanult és imádkozott. Az iskola sajátos módszereihez hozzátartozott a tanítás közben, egymást váltó diákcsoportokban folyamatosan végzett imádság (*oratio continua*), valamint az, hogy tanítás után a tanítók rendezett csoportokban kísérték haza a gyerekeket. Így akár a Piazza Navona túloldalán álló Collegium Germanicum-Hungaricum magyar növendékei, köztük például Szelepcsényi György (később esztergomi érsek) is naponta láthatta Kalazanci Szent Józsefet, „*mikor maga számos kisdied tanítványit vagy a piacig vezette, ... és olvasót tartván a kezében előttök ment a kisdedeknek, néha pedig utánok.*”²

Az iskola fenntartója egy fogadalom nélküli kongregáció volt, sőt a tanítók 1601-től együtt laktak az iskola épületében, de Kalazancius úgy látta, hogy intézménye jövője csak akkor biztos, ha azt egy szerzetesrendre bízta. Ezért 1614-ben a Kegyes Iskolák Kongregációja egyesült a Leonardi Szent János (1541–1609) által alapított Luccai Kongregációval (*Ordo Clericorum Regularium Matris Dei*). A luccai atyák azonban a lelkipásztori szolgálatot elébe helyezték az iskolának, így a körülmények egyre inkább arra késztették Kalazanciust, hogy külön szerzetesi intézményt szervezzon. Ez 1617-ben valósult meg, amikor V. Pál pápa jóváhagyta a Kegyes Iskolák Isten Anyjáról Nevezett Szegényeinek Páli Kongregációját (*Congregatio Paulina Pauperum Matris Dei Scholarum Piarum*) megalapítását. Kalazancius és tizennégy társa a szokásos három szerzetesi fogadalom (szegénység, tisztaság,

² TAPOLCSÁNYI Gergely, *Kalazantzius József Áhitatos Iskoláktól neveztetett szerzetes rend' fundátorának sommás élete*, Kalocsa, 1772, 294-295.

engedelmesség) mellett külön vállalták, hogy *„tevékenységüket, munkaerejüket és buzgalmukat díjazás, fizetés, adományok nélkül mindenestül a gyermekek ingyenes oktatására szentelik”*. A kongregáció tagjai – a sarutlan kármeliták és más reformrendek mintájára – új nevet is választottak. Kalazanci maga azontúl Isten Anyjáról nevezett József (*Josephus a Matre Dei*) lett. Szűz Mária neve a rend nevébe, latin és görög monogramja pedig a rend címerébe is bekerült. Ezt a hagyományt a luccai atyáktól örökölték, és jellegzetes eleme a barokk kor lelkiségének. Ugyanakkor épp egy tanítórend címerében különös értelmet is kap Mária neve. A rend férfiakat gyűjt össze, az iskolában fiúkat nevelnek. Az egész közösség mégis egy asszony oltalma alá helyezkedik, aki Isten Fiának anyja, s felnevelője volt.

A következő négy évben összesen 153 novícius öltötte magára a piarista ruhát. A rend megtelepedett több Róma környéki (Frascati, Narni) és liguriai városkában (Carcare) is. Így Kalazancius kérte a kongregáció ünnepélyes fogadalmas renddé nyilvánítását. Ezt XV. Gergely pápa 1621. november 18-án tette meg (és egyben törölte elnevezéséből elődje, V. Pál nevét), majd 1622. január 31-én jóváhagyta a rend konstitúcióit. A rend ezen alapokmányát Kalazancius a piarista szolgálat jelentőségének kifejtésével kezdte: *„E szolgálat odaadó gyakorlásától függ a keresztény társadalom megújulása, ahogy azt az egyetemes zsinatok, a szent atyák és a helyes tanítást valló bölcselők egyhangúlag állítják. Ha ugyanis a gyerekeket kiskoruktól fogva szorgalmasan nevelik vallásos életre és műveltségre, kétségkívül remélhető, hogy egész életük alakulása boldog lesz. [...] Intézményünknek tehát az lesz a feladata, hogy a gyerekeket az elemi ismeretektől kezdve helyes olvasásra és írásra, számolásra és latin nyelvre, főleg pedig vallásos életre és hittanra tanítsa, és mindezt a lehető legegyszerűbb módszerrel tegye.”*

Kalazancius meg volt győződve arról, hogy ha az oktatást és a nevelést teljes lélekkel végzi az egyén és a közösség, általa megszentelődik. Ezért a rend minden tevékenysége, spiritualitása, imádságos gyakorlata, mind az ifjúsággal való foglalatosságnak rendelődött alá. Nem azt jelenti ez, hogy Kalazancius felforgatta volna az öröklött szerzetesi hagyományt, hanem rendjét egyszerűen a cselekvésre irányította. Az oktató és a nevelő tevékenységben mindig jelen van egy imádságos, sőt kontemplatív dimenzió. A pietásra nemcsak másokat igyekszik nevelni a piarista szerzetes, neki magának kell elsősorban abban növekednie, de növekedhet is benne, ha tiszteli a gyermeket, akit rábíztak, és az igazságot, amelyről az iskolában naponta tanúságot tehet. *„Istentől kell várnunk azokat a szükséges eszközöket, amelyek által az igazság alkalmas munkatársaivá tesz minket, hiszen Ő hívott meg munkásainak erre az igen gazdag aratást ígérő területre”* – írta Kalazancius a konstitúciókban.

A „keresztény társadalom megújítására” mindenütt szükség volt. A piarista iskolák a következő húsz évben elterjedtek egész Itáliában, Szicíliában, valamint Közép-Európában (Cseh-, Morva- és Lengyelországban). Eközben az igényeknek megfelelően a rend tanítási kínálata is bővült. Az első piarista iskolák elsősorban

elemi szintű olvasást, írást, számtant és hittant tanítottak, majd később latin tannyelvű gimnáziumi osztályokkal, néhol matematikai és zenei képzéssel egészültek ki, de a rend elvállalta bentlakásos konviktsusok (mint a római Collegium Nazarenum) vezetését is.

A piarista iskolák gyors terjedése azonban külső és belső nehézségekkel is együtt járt. Az új rendbe sok alkalmatlan munkatárs is bekerülhetett. Némelyikük ráadásul kiváló kapcsolatokkal rendelkezett a Szent Officiumhoz (*Sacra Congregatio Romanae et Universalis Inquisitionis*), amely túlzott gyanakvással figyelt minden újítást. Hamis vádjaikra Francesco Albizzi, a Szent Officium ügyeit vezető assessor 1642. augusztus 8-án vizsgálat céljából letartóztatta Kalazanciust (bár még aznap elengedte), majd 1643-ban a Szent Officium megfosztotta őt generálisi tisztségétől. Helyébe Albizzi saját pártfogoltját, a kétes erkölcsű Mario Sozzit (1608–1643) nevezte ki a rend vezetőjének (első asszisztensként), majd halála után a hasonlóan tisztességtelen életű Stefano Cherubinit (1600–1648). Végül Albizzi elérte, hogy az új pápa, X. Ince 1646-ban fogadalmak nélküli kongregációvá fokozta le a rendet, és megtiltotta novíciusok föl vételét. Az akkor már több mint 90 éves Kalazancius a bibliai Jób szavaival fogadta rendjének eltörlését: „Az Úr adta, az Úr elvette, legyen áldott az Úr neve!” A liguriai provinciálisnak pedig ezt írta: „Megszületett a bréve, amely rendünk teljes megsemmisítését jelenti. Ám én bízom benne, hogy minél jobban meggyötrik, Isten annál jobban fel fogja magasztalni.” Testi erejének gyöngülése folytán azonban elég volt egy utcai lábsérülés, amely végleg ágynak döntötte. 1648. augusztus 25-én adta vissza lelkét Teremtőjének. Mivel Róma népe már életében szentként tisztelte, temetésén óriási tömeg vette körül a San Pantaleo templomot. Boldoggá avatása 100 év múlva, 1748-ban, szentté avatása 1767-ben történt meg.

A PIARISTÁK, A KERESZTÉNY TÁRSADALOM MEGÚJÍTÓI

Amikor 1646-ban X. Ince pápa kimondta a piarista rend „teljes megsemmisítését”, több mint félezer piarista élt szerte Európában. Közülük mintegy kétszázan elhagyták a rendet, de a következő években új tagok is csatlakoztak, így amikor VII. Sándor pápa több uralkodó és püspök közbenjárására 1656. január 24-én visszaállította a kongregációt, annak 41 rendházában 320 szerzetes élt. Elismerést arató munkájuknak köszönhetően végül XV. Gergely pápa 1669. október 23-án ismét teljes jogú szerzetesrenddé tette a Kegyes Iskolákat.

A rend visszaállítása után azonnal folytatódott a további terjeszkedés, elsősorban Közép-Európában. A piaristák megtelepedtek Ausztriában (Horn, 1657), Magyarországon (Privigye, 1666), Litvániában (Dambrowicza, 1684), Badenben (Rastatt, 1715). 1683-ban az alapító szülőföldjén, Spanyolországban is gyökeret vertek (Moyá). Az első rendházakat tipikusan kisebb, Közép-Európában sokszor

protestáns többségű városokban alapították, de a rend elismertségét jelezte, hogy a 18. század elejétől kezdve már a fővárosokban is megkezdtek munkájukat (Bécs, 1698; Pest, 1717; Vilnius, 1720; Madrid, 1728; Prága, 1752; Milánó, 1759). 1706-ban 8 rendtartományban (*provincia*) és 94 rendházban 950 piarista élt, 1724-re pedig 1680-ra nőtt a számuk.

A rend vezetői – a korábbi rossz tapasztalatokból okulva – különös hangsúlyt helyeztek a növendékek képzésére. A komolyabb tudományos képzéssel együtt járt azonban, hogy a rend tevékenységében idővel egyre nagyobb súlyt kapott a gimnáziumi, sőt a filozófiai és teológiai oktatás. Ez számos helyen konfliktusokhoz vezetett, elsősorban a hasonló intézményeket működtető jezsuitákkal, míg végül 1730-ban XII. Kelemen pápa kinyilvánította, hogy a piaristáknak joguk van magasabb szinteken is tanítani. Az iskolák mellett a piaristák vezettek árvaházakat, nemesi konviktusokat, szemináriumokat, elvállalták plébániák vezetését, és többen működtek közülük tábori lelkészként vagy hittérítőként.

A 18. századi piaristák a tanítás mellett hivatásuk szerves részének tartották a diákpasztorációt túlnyúló lelkipásztorkodást is. Egységes vallásos műveltséget képviseltek, melyben a pap és a tanár munkája nem vált szét egymástól. Teljes értékű piarista munkának tartották az olyanféle széleskörű lelkipásztori tevékenységet is, amelynek Itáliában Pirotti Szent Pompiliusz (1710–1766) volt a legnagyobb hatású képviselője.

A felvilágosodás eszméinek terjedésével, amely az iskolázást igen nagyra értékelte, a piaristák szerepe még tovább nőtt, elsősorban Mária Terézia uralkodása alatt a Habsburg Birodalomban, valamint Lengyelországban. Sok helyen piaristák vezették tovább az 1773-ban föloszlatott jezsuita rend iskoláit (Ravenna, Siena, Ragusa, Trencsén, Kolozsvár, Kőszeg, Selmezbánya, Trier stb.). Ezzel együtt azonban megkezdődött a rend elvilágiasodása is, amely oda vezetett, hogy a piaristákat sok helyütt egyre inkább tudós tanárnak és egyre kevésbé szolgáló szerzetesnek tekintették.

Az állami felügyelet megjelenése azonban a piarista rend nemzetközi szervezeteinek széthullásához és számos rendház megszűnéséhez vezetett. 1781-től II. József császár (más szerzetesrendekhez hasonlóan) kivonta a Habsburg Birodalomban lévő piarista rendtartományokat a generális joghatósága alól. Pár év múlva ugyanez történt Spanyolországban is. Ettől kezdve a lengyel, cseh, osztrák és magyar rendtartományok egymástól függetlenül működtek, csupán a spanyolországi és itáliai piaristák őriztek meg külön-külön bizonyos egységet. 1804-ben VII. Pius pápa „*Inter graviores*” kezdetű bullájával úgy rendelkezett, hogy hatévenkénti váltással egyszer a spanyolok, egyszer az itáliaiak közül válasszanak generálist (*magister generalis*), míg a másik felet egy saját maguk közül választott „*vicarius generalis*” kormányozza. Ezt azonban nem mindig tartották be pontosan, és a gyakorlatban a két fél egymástól függetlenül működött.

A francia befolyás alá került német tartományokban 1802 és 1808 között minden piarista rendházat föloszlattak. Ez Spanyolországban 1837-ben történt meg, de itt néhány rendháznak sikerült túlélnie ezt az időszakot. 1845-től Jacinto Feliu (1845–1864) generális szervezte újra a rendet. Ő küldött először piaristákat az amerikai kontinensre, Kubába (1858). A század végén a spanyol piaristák Chilében (Concepción, 1886) és Argentínában (Buenos Aires, 1891) is iskolát nyitottak. Feliu támogatta a Paula Montal által létrehozott spanyolországi piarista nővérek rendjét (*Pio Instituto de las Religiosas Hijas de Maria*) is. A piarista nővérek olaszországi rendjét (*Figlie povere di S. Giuseppe Calasanzio*) Celestino Zini toszkánai piarista provinciális és Boldog Celestina Donati alapították 1889-ben.

Az itáliai kormányok sem kímélték a rendet. A generálisok 1845-től Róma helyett Firenzéből kormányozták az itáliai piaristákat, majd az egyesített Olaszország egyházellenes intézkedései nyomán 1860 és 1870 között a szicíliai és a szardíniai rendtartomány teljesen megszűnt, és 1874-ben a rend első központját, a római San Pantaleo rendházat is államosították.

Lengyelországban az ország földarabolása nehezítette meg a rend működését. Az orosz uralom alá került részekén 1832-ben bezárták az egyházi iskolákat, majd 1863-ban a szerzeteseket minden tevékenységtől eltiltották, és sokukat Szibériába deportálták. 1873-ban azonban néhány piaristának sikerült visszatelepülnie a krakkói rendházba. Bár az osztrák és a cseh provincia nem volt kitéve effajta üldözésnek, de a liberális szellemű hatóságok – a tanárok képzésének hiányára hivatkozva és a rend rossz anyagi helyzetét kihasználva – 1871-re minden piarista iskolát államosították.

A rend egységének újbóli megteremtése csak lassan történt meg. Mauro Ricci generális 1886-ban Rómába tette székhelyét, és az 1892-ben és 1898-ban általa összehívott egyetemes káptalanokon már néhány spanyol és lengyel atya is megjelent. Utódja 1900-tól Alfonso Maria Mistrangelo firenzei érsek lett, aki apostoli vizitátorként végiglátogatta a közép-európai és a spanyolországi rendtartományokat, és elérte, hogy 1904. június 29-én X. Pius pápa „*Singularitas regiminis*” kezdetű bullájával jogilag is megteremtette a rend egységét. Az újra egyesült rendnek 1909-ben 133 rendházban 2180 tagja volt, amelynek többségét a spanyolok (1383 fő) alkották. Itáliában 307, Magyarországon 394, és egyebütt Közép-Európában 96 piarista élt. Rómában 1923-ban visszavásárolták a San Pantaleo rendházat, ahol 1928-tól ismét megnyílt a nemzetközi növendékház, amely 1936-ban a római Monte Marióra költözött. 1930-ra elkészültek az új egyházi törvénykönyv által megkövetelt (1940-re véglegesített) konstitúciók, majd 1946-ra a regulák.

Az 1947. évi egyetemes káptalanon a magyar tartományfőnököt, Tomek Vincét választották generálissá, aki összesen 20 évig vezette a rendet (1947–1967). Ekkor kezdődött meg a rend nagyobb arányú Európán kívüli működése. A kommunista üldözés elől menekülő magyar és lengyel piaristák egy csoportja 1949-ben megte-

lepedett az Egyesült Államokban, az 1950-es évektől pedig a különböző spanyol rendtartományok Dél- és Közép-Amerika számos államában kezdtek iskolai és lelkipásztori munkát Braziliától egészen Mexikóig. A baszk provincia tagjai 1950-ben Japánban kezdtek tanítani. A rend missziós tagjai (eleinte elsősorban a spanyol provinciákból) jelen vannak 1963-tól Szenegálban, majd az Egyenlítői Guineában és Gabonban (Libreville), és 1989-től Kamerunban, továbbá 1994-től Indiában, és 1995-től a Fülöp-szigeteken (Cebu City) is.

A MAGYAR PIARISTÁK, A NEMZETI KULTÚRA ALAKÍTÓI

Kevés országban fonódott össze a piarista rend úgy a helyi társadalommal és a nemzeti kultúrával, mint Magyarországon, ahol – a számok alapján – 1773-tól kezdve az ország legnagyobb tanító szerzetesrendjévé váltak,

Magyarország első piarista iskolája 1666-ban egy Nyitra megyei kisvárosban, Privigyén nyílt meg, ahol Pálffy Pál nádor özvegye, Khuen Franciska tett alapítványt a rend számára. Eleinte elsősorban morva és cseh, valamint lengyel és német piaristák tanítottak benne, de később egyre nagyobb lett a helyi szlovákok aránya. A privigyei alapítást továbbiak követték az 1670-es évektől, amikor az országban megkezdődött a protestáns által használt templomok módszeres visszafoglalása. Így jutottak a piaristák is újabb intézményekhez a Zólyom megyei Breznóbányán (1673), és a Pozsony megyei Szentgyörgyön (1685). A nyitrai püspökség székvárosában viszont a rend önálló kezdeményezéséből telepedett meg 1698-ban. A nyitrai iskola, a hozzá kapcsolódó nemesi konviktussal később a 18. század legnépesebb magyarországi piarista iskolájává fejlődött, és nagy szerepe volt abban, hogy a rend tagjai között a magyar nemzetiségűek is megjelentek.

A Rákóczi-szabadságharcnak 1711-ben véget vető szatmári béke évében a piaristák új iskolát nyitottak Veszprémbe, majd a következő három évtizedben a rend még tizennégy helyen, köztük Vácott, (1714), Kecskeméten (1715), Pesten (1717), Debrecenben (1719), Szegeden (1720) és Máramarosszigeten (1730) telepedett meg. A katolizáció azonban a legtöbb helyen már nem volt annyira elsőrendű feladata a rendnek, mit korábban. Inkább előtérbe került az eredeti kalazanciusi elképzeléshez közelebb álló iskolai és lelkipásztori feladatkör, amely új, sajátosan hazai terepeket talált például az alföldi parasztság vagy a máramarosi bányavidék kulturális szolgálatában.

Mindez lehetőséget teremtett ahhoz, hogy a magyarországi piaristáknak önálló rendtartományuk legyen. Ezt már az 1680-as évektől folyamatosan kérték, és 1692-től a három rendház élére külön *commissarius generalis* került, Mösch Lukács (Lucas a S. Edmundo) személyében, majd 1695-ben létrejött a németországi rendtartományhoz tartozó magyarországi viceprovincia, amelynek első viceprovinciálisa szintén

Mösch lett. Az önálló rendtartomány fölállítására Zajkányi Lénárd (Leonardus a S. Eustachio) vezetésével 1721-ben került sor.

Akkor az országban már tizenkét helyen 80 piarista működött. 1750-ben már 210, 1775-ben pedig már 345 tagja volt a rendtartománynak, méghozzá az ország majdnem minden részéből és minden társadalmi csoportjából, még a főrendű vagy jó módú nemesi családokból is. A piarista hivatást választotta például 1733-ban Bajtay István Pest megyei alispán fia, Antal (a Matre Dei), akinek mostohaapja Grassalkovich Antal személynök volt, vagy 1753-ban egy másik pesti alispán fia, Horányi Elek (Alexius a S. Ioanne Nep.), akik néhány társukkal együtt a rend római intézetében tanulhattak, és ott korszerű műveltséget szerezhettek, elsősorban a modern természettudományos alapokon nyugvó filozófia megismerésével. Ez az új filozófia (*philosophia recentior*) fontos szerepet játszott a rend oktatási programjának további fejlődésében. Ez vezetett oda, hogy a rend 1743-tól Pesten, majd 1764-től Vácott is filozófiai tanfolyamot nyitott világi diákok számára, valamint ahhoz is, hogy Mária Terézia királynő piaristákra bízta a Szencen az általa alapított Collegium Oeconomicum, egy mérnöki és közgazdasági tantárgyakat (geometria, mechanika, könyvvitel, közgazdaságtan) oktató bentlakásos intézet vezetését.

II. József reformjai a magyar piaristákat ugyan megkímélték a megszüntetéstől, de nem kerülhették el a rendi központtal való kapcsolattartás és az önálló rendi növendékképzés megszüntetését. A császár halála után utóbbi téren ismét visszaállt a régi rend, de újabb problémát jelentett, hogy a napóleoni háborúk inflációja miatt a rendi alapítványok elértéktelenedtek. Ezért I. Ferenc király 1807-ben a piarista rendnek adományozta a megszüntt fehérvári örkanonokság birtokát (*Custodiatus*), amelynek központja a Somogy megyei Mernyén volt. A rend létszámának növekedése és anyagi helyzetének megszilárdulása némi terjeszkedést is lehetővé tett. 1815-ben Léván, 1846-ben Nagybecskereken nyílt új piarista iskola, 1832-ben pedig a budai egykori jezsuita gimnáziumot vették át a piaristák.

A magyar nemzeti reformmozgalom is egyre több hívet talált a piaristák között. Dugonics András (1740–1818) nagy hatású színdarabjaival és regényeivel a nemzeti ébredés egyik meghatározó egyéniségévé vált. Horányi Elek (1736–1809) a kor legfontosabb magyar (de még latin nyelvű) írói lexikonát (*Memoria Hungarorum*, 1775–1777), állította össze, Révai Miklós (1750–1807) azonban az 1780-as években megkezdett szerkesztői és kiadói munkásságát végül a renden kívül folytatta. A magyar nyelv egyes hazafias érzelmű piaristáknál az iskolában is egyre nagyobb teret kapott. A magyar tanítási nyelvet végül törvény vezette be 1844-ben, de például Nyitrán 1841/1842-ben a földrajzot és a történelmet már magyarul tanították, Temesvárott pedig a grammatikai osztályokban 1843/1844-től tértek át a magyar tannyelvre. Az 1848/1849-es szabadságharcban mintegy tíz piarista működött a honvédsereg és a nemzetőrség tábori lelkészeként, tucatnyian egyszerű honvédek álltak, a szegedi és kolozsvári piaristák pedig 1848 őszén nemzetőrként harcoltak.

Mindez természetesen megtorlást vont maga után. Több piarista szenvedett rövidebb fogságot, másokat pedig a tanítástól tiltottak el néhány évre. Az osztrák kormányzat a rend eltörlését is fontolgatta, és megtiltotta a novíciusok föl vételét. A tilalmat végül Scitovszky János primás oldotta föl 1852-ben. Ugyanakkor az országban bevezették az osztrák gimnáziumok tanrendjét (*Entwurf*), amely a szaktanári rendszert és nyolc évfolyamos képzést jelentett. A piarista iskolák közül csak hétben voltak meg a föltételek ahhoz, hogy nyolcosztályos gimnáziummá alakuljanak (Buda, Pest, Nyitra, Selmecbánya, Szeged, Temesvár, Kolozsvár), 12-ből négyosztályos kisgimnázium lett, tízben pedig megszűnt a tanítás. A gimnáziumok újraindításához, illetve főgimnáziummá fejlesztéséhez új alapítványokra és új épületekre volt szükség, de a törvényhatóságok városaik piarista gimnáziumainak fejlesztését mindenhol fontos céljuknak tartották. 1916-ra már a rend valamennyi iskolája nyolcosztályos gimnázium lett, és szinte mindenhol új gimnáziumi épületek emelkedtek. A kor építkezéseinek csúcspontját a rend új budapesti „székháza” jelentette, amelyet 1917-ben vettek használatba.

Magyarország megcsonkítása az első világháború után a piarista rendet is súlyosan érintette. A 24 rendházból kilenc csehszlovák, négy román és egy jugoszláv fennhatóság alá jutott. A csehszlovák hatóságok még az 1918/1919. tanév során mind a kilenc piarista gimnáziumot államosították. A hozzájuk tartozó rendházak közül öt megszűnt, de a megmaradt négy rendházból (Nyitra, Privigye, Szentgyörgy, Trencsén) 1930-ban létrejött a Szlovákiai Rendtartomány (*Provincia Slovachiae*), amely 1938-ban megkapta a trencsényi szlovák gimnázium vezetését is. A jugoszláv területre került Nagybecskerekéről 1920-ban utasították ki a piaristákat. A négy romániai rendházból 1921-ben viceprovincia, majd 1925-ben önálló rendtartomány lett. Ezáltal az iskolák egy részét sikerült is megtartani. A kolozsvári iskola továbbra is magyar és piarista maradt, Temesvárott azonban a piaristák 1923-tól román nyelven voltak kénytelenek tanítani.

Eközben Magyarországon 1919-ben a Tanácsköztársaság vezetői kezdték meg a szerzetesrendek és az egyházi iskolák módszeres felszámolását. Májusban felszólították a rendtagokat, hogy írják alá a következő nyilatkozatot: „Kijelentem, hogy az egyházi pályát elhagyom, és a Tanácsköztársaság szolgálatába lépek.” A Tanácsköztársaság ellenőrzése alatti területeken ekkor körülbelül 150 piarista tartózkodott. A nyilatkozatot mintegy kétharmaduk aláírta, a többiek – többségében a fiatalabbak – azonban nem, mert úgy vélték, hogy a nyilatkozat hittagadást jelent. Az esetnek az lett a következménye, hogy az aláíróknak írásban kellett visszavételüket kérni a rendbe. Ugyanakkor azonban ez az esemény újabb lendületet adott a rend belső életét megújítani akaró törekvéseknek. A rend egyre több tagjában – elsősorban Prohászka Ottokár hatására – ugyanis már a világháború előtti években megérett az igény egy mélyebb papi és szerzetesi életre. A forradalmak utáni válságos helyzetben pedig különösen úgy vélték, hogy a piarista rend

csak akkor teljesítheti hivatását, akkor válhat az országot megújító tényezővé, ha tagjaira az emberek nemcsak tanári tudásuk, hanem egyházas szellemük és szerzetesi fegyelemük miatt is föltekinthetnek.

A rend magyarországi megújulásának kulcsa a növendéknevelés lett. A rendtartomány hittudományi és tanárképző főiskolája, a budapesti Kalazantinum sok tekintetben a rend szellemi és lelki központjává vált. Jellemző, hogy 1923 és 1947 között csupa olyan tartományfőnöke volt a rendtartománynak, akik korábban kalazantini prefektusok vagy spirituálisok voltak (Hám Antal, Sebes Ferenc, Zimányi Gyula, Tomek Vince). A szerzetesi fegyelem megszilárdulásával párhuzamosan a rendtartomány anyagi értelemben is jelentős fejlődést mutatott. Több városban tekintélyes, új piarista iskolák épültek, Hüttl Dezső műegyetemi tanár, a rend nem hivatalos „főépítész” barokkos-klasszicizáló tervei alapján (Budapest, Kecskemét, Tata, Vác). A megújulás jele volt, hogy a piarista iskolák falai között soha nem látott mértékű pezsgő életet éltek a különböző piarista diákegyesületek. A már korábban is működő önképzőkörök, Mária-kongregációk, Segítő Egyesületek és az újabb sportkörök mellett 1913-tól (először Budapesten) megjelent a cserkész is. A mozgalom egyik legfőbb szellemi irányítója, sajátos magyar színezetének kialakítója Sík Sándor (1889–1963) piarista volt. 1925-ben már tíz piarista cserkészcsapat működött, amelyek Nagymaros közelében közös nagytábort is tartottak.

Miután Magyarországon 1945-től az egyházellenes kommunista erők szereztek meg a hatalmat, 1948-ban megtörtént az egyházi iskolák államosítása, és a „veszélyes” egyházi vezetők bebörtönzése. A piaristák közül elsőként 1948. június 17-én Lénárd Ödönt tartóztatták le, aki az Actio Catholica kulturális titkáraként az iskolák államosítása elleni tiltakozó akciókat szervezte. Ezt követte szerzetesrendek szinte teljes felszámolása. 1950 nyarán összesen 3000 szerzetest hurcoltak el kolostoraikból és rendházaikból, köztük a szegedi, nagykanizsai, váci, mosonmagyaróvári és tatabányai piaristákat is. Eközben – a szerzeteseket mintegy túszerként használva – megkezdődtek a püspöki kar és az állam közötti tárgyalások, amelyek eredményeképpen az állam engedélyezte nyolc egyházi iskola, és az azokat fenntartó négy szerzetesrend (bencés, ferences, piarista, szegény iskolanővérek) újraindítását, az ehhez szükséges minimális létszámmal.

A piaristák tehát 1950 szeptemberében újra megnyithatták budapesti és kecskeméti gimnáziumaikat. A 248 magyar piaristából azonban csak 90-en maradhattak a „rendi keretben”. A többiek egyházmegyei szolgálatban, később állami iskolai tanárként vagy más világi foglalkozásokban próbáltak elhelyezkedni.

Néhányan a hivatalos egyházi kereteken kívül vállalkoztak lelkipásztori munkára. Magánlakásokban tartottak hittanórákat, kirándulásokat szerveztek a fiataloknak. Bulányi György, Juhász Miklós és Török Jenő piaristák Debrecenben még 1945-ben kezdtek katolikus kiscsoportokat szervezni. (Később ebből fejlődött ki a Bokor mozgalom.) 1952-ben államellenes összeesküvés koncepció vádjával

elítelték őket, és súlyos börtönbüntetéseket kaptak. Hasonló „illegális” lelkipásztori munkát végzett 1948-1953 közti első börtönbüntetése után Lénárd Ödön is, aki 1961-től 1963-ig és 1966-tól 1977-ig, korábbi büntetésével együtt összesen 18 és fél évet töltött börtönben, tehát a kommunizmus által elítélt magyarországi papok közül a legtöbbet.

Ilyen körülmények között néhányan úgy vélték, hogy igazi piarista munkára csak külföldön nyílik lehetőség, tehát elhagyták az országot, és az Amerikai Egyesült Államokban telepedtek le, ahol 1951-ben hozták létre az első piarista rendházukat Derby-ben (New York állam). Kezdetben különféle egyházi iskolákban tanítottak, majd 1955-ben megnyílt saját iskolájuk is Devon-ban (Pennsylvania).

A PIARISTA ISKOLA, A KÖZÖSSÉG ISKOLÁJA

Miután Magyarországon 1989/1990-ben véget ért a diktatúra, a piaristák is új helyzetbe kerültek. Az utolsó huszonöt év alatt iskoláik többet változtak, mint bármikor korábban ennyi idő alatt. Az iskolai intézmények száma kettőről nyolcra (Budapest, Göd-szaktanárképző, Göd-Búzaszem, Kecskemét, Magyaróvár, Nagykanizsa, Szeged, Vác), a diákok száma 600-ról több mint 4000-ra, a tanárok száma 60-ról több, mint 400-ra nőtt. Ez egyben azt jelenti, hogy az iskolákban a világi tanárok kerültek többségbe, a diákok között pedig a gimnazista fiúk mellett a kisebbek és a lányok is megjelentek.

Hasonló folyamatok zajlottak le Szlovákiában és Romániában is. 1990-ben Trencsénben újból a szlovák piaristák vezetése alá került a gimnázium, majd 1992-ben Nyitrán, 1993-ban pedig Privigyén is piarista iskolák jöttek létre. A rend Romániai Rendtartományának 2005-re az utolsó tagja is elhunyt, de Nagyváradban és Temesvárott a rend visszakapott épületeiben egyházmegyei fenntartású líceumok nyíltak. Emellett a nagyváradban a rend visszahozta (amely 2004-ben szintén rendi tulajdonba került) magyar piarista nővérek költöztek, akik 2005-től árvaházat indítottak kislányok számára. 2007-től a rend két tagja egy tanulmányi házat működtet Csíkszeredán.

Az új kihívások arra készítetik a piaristákat, és mindazokat, akiket a piarista iskolák egybegyűjtenek, hogy – amint a rend 1997. évi generális káptalanja megfogalmazta – „elkötelezetten és prófétai lelkesítéssel munkálkodjanak azon, hogy új utak nyíljanak meg, amelyeken keresztül a Kalazanci Szent Józseftől kapott karizma újjáéledhet az egyházban, a gyerekek és a fiatalok szolgálatában, »a *pietas* egyre nagyobb növekedésére«.”

A piarista iskoláknak tehát az a céljuk, hogy az evangelizáció helyeivé váljanak. Ehhez pedig mindenekelőtt azt szükséges, hogy integrális nevelést nyújtsanak, és közösséget teremtsenek.

Az integrális, az egész embert fejleszteni akaró iskola három szempontot tart szem előtt: a *személyest* (amely az egyéni adottságokat fejleszti ki), a *kulturálist* (amely elmélyíti a világ megértését) és *gazdaságit* (amely a kenyérkeresethez szükséges készségeket nyújt). Ilyen volt az az iskola is, amelyet Kalazanci Szent József hozott létre. A piarista iskola integralitását hagyományosan úgy definiálták, hogy ott egységben van a hit és a tudomány. Ezt fejezi ki a rend jelmondata is: „*Pietas et litterae*” (Jámborság és tudomány). Ez a meghatározás azonban némiképp leegyszerűsíti a dolgokat. Kalazancius iskolája valóban egységben látta a hitet és a műveltséget. De ezen felül érzékelt egy másik áthidalandó szakadékot is.

Ez a másik szakadék, amelyet mind Kalazancius iskolája, mind a széles néprétegek iskoláztatását lehetővé tevő közoktatás át akart hidalni, szociológiai jellegű. Arról van szó, hogy tudunk-e olyan – nem pusztán iskolai, hanem társadalmi – rendszert kialakítani, amely nem beskatulyáz, megnyes, eleve meghatározott pályákra állít, hanem közösséget nyit a személy részére. Közösséget, vagyis szabadságot, valódi kibontakozást ad, és sajátos utat nyit minden egyes ember számára. Ezért fogalmazott úgy a Katolikus Nevelés Kongregációja 2010-ben: „*A katolikus iskola hivatásához hűen »a teljes emberi személy nevelésének helye, ahol a világos nevelési terv alapja Krisztus«, és azon igyekszik, hogy összhangot teremtsen hit, műveltség és élet között*”³

Három elemünk van tehát: *hit, kultúra és élet*, és ezeket együtt és az egymáshoz kapcsolódásukra figyelve kell előmozdítanunk. Integrális nevelést nyújtó iskolán olyan iskolát értünk, amely mindhárom elemre figyel. Evangelizálni pedig csak olyan iskola tud, amely ebben az értelemben integráló. Csak olyan iskolát lehet az evangélium megélésének és hirdetésének helyévé tenni, amelynek a kultúrája nyitott az evangélium befogadására.

Az evangelizáló iskola másik feltétele a keresztény közösséget, az evangelizált közösséget érinti. Ahhoz, hogy az iskola evangelizáló legyen, szükség van személyes tapasztalatra és élményre, olyanra, amelyet Kalazanci Szent József tapasztalt Rómában, látva a „rosszul nevelt gyermekeket az utcán”. A piaristák küldetésének alapja ma is ez az élmény. Ez az, amitől ez a cselekvés nem munka lesz, hanem valami olyan tevékenység, amely nagyon is a szívből, a személy központjából származik.

Ez az a mozzanat, amelynek a megéléshez szükség van az egyházi közösségre. Az egyházi közösség az a hely, ahol az egyén találkozhat az evangéliummal, ahol az Ige hallgatója lehet, és ahol befogadhatja az evangéliumot. Más szóval az egyházi közösség az, ahol felszabadulhat arra, hogy megérinthesse őt a másik ínsége és Isten kegyelme, és ahol választ is adhat erre a megszólításra.

³ Katolikus Nevelés Kongregációja, *Együtt nevelni a katolikus iskolában*, Sapientiana 2010:1, 87-109.

Ilyen közösségre bízta iskoláját Kalazanci Szent József. Ilyen közösségre van szükség ma is, amikor egyházi iskolát, pontosabban evangelizáló iskolát akarunk csinálni. És nyugodtak lehetünk, hogy ha ebből a tapasztalatból építkezünk, akkor „elég jó iskolát” fogunk csinálni. Az „elég jó iskola” két végletnek az elkerülését jelenti. Elkerülni egyrészt a manipulációt, akár a térítést is, vagyis nem ürügynek tekinteni az iskolát. És elkerülni az állítólagos semlegességet is, amely végső soron magára hagyja, és ezzel végletesen kiszolgáltatja a diákokat az uralkodó ideológiának. S ennek feltétele a szabadság személyes és közösségi megélése.

Ez a piarista iskola, sőt minden egyházi iskola feladata: egy olyan egyházi, hívő, evangelizált közösség létrehozása, amely nem pusztán annyi, hogy legyünk összetartó tanári közösség, hanem olyan közösség, amelyben az egyén felszabadulhat arra, hogy meghallja a másik ember ínségének és Isten kegyelmének szólítását, és így a szabadságával élve odaadhassa magát a szolgálatra, a küldetésre.

A piaristák tudatában vannak annak, hogy nem egyszerű evangelizáló iskolát csinálni. De az ideálnak nem tökéletesen megfelelő evangelizáló iskola jobb, mint egy valamiféle „semleges” iskola. A reális cél ez: „elég jó iskolává” válni az evangelizálás tekintetében is, akkor is, ha az nem megy folytonos gyötrődés, személyes és közösségi szenvedés nélkül.

Ezt azt jelenti, hogy a tanár ne hagyja szó nélkül a helytelen viselkedést, de az is dolga, hogy rugalmasan viselje a helyzetet. Ez nagyon gyakran persze azzal jár, hogy a tanárnak nyelnie kell. És ez az, amit szenvedésnek és gyötrődésnek nevezhetünk. Ettől szolgálat ez. Szolgálat, amely nagyon gyakran kiszolgáltatottságot jelent, sebezhetőséget, sőt sebződést. A gyerekek bizony nagyon kegyetlenek tudnak lenni, különösen a gyengével: a gyenge társukkal és a gyenge tanárral.

Ez is indokolja, hogy a tanárnak legyen közössége. Legyen egy olyan helye, ahol önmaga lehet, ahol növekedhet, ahol felépülhet, ahol a sebeit Isten elé tárhatja, hogy ima legyen belőle, ne értelmetlen vagy öncélú szenvedés, és ne is az emberfeletti ember hősie, de lényegében önmegváltó, s ezért lehetetlen vállalkozása.

Kalazanciust az indította a „kegyes iskola” megnyitására, hogy hívő emberként, evangéliumi emberként más irányban nézett, mint a kortársai, és ezért mást látott. A kudarc, a sikertelenség világát látta meg, és ezáltal gyerekeket vett észre, személyeket, kincseket, Isten szeretett és megváltott fiait. Köztük maradt, és társakat gyűjtött maga köré, hogy legyenek e kudarcra ítélt gyermekek társai. Csak az ilyen ember, a kudarcos helyzetet vállaló ember tudja megtanítani a másinak, mit jelent együtt élni a kudarcral; mit jelent nem feladni akkor sem, ha nem teljesülnek az áhított célok; mit jelent reménytelinek lenni. Több mint elgondolkodtató, hogy ez az emberi sikerről lemondó vállalkozás újra meg újra emberi értelemben is sikeresnek bizonyult az elmúlt évszázadok során.

Források, irodalom

A fenti szöveget Koltai András szerkesztette a következő írások felhasználásával: Borián Tibor, *Kalazanci Szent József élete és rendalapítása*, in *Piaristák*, Budapest, 2007, 5-7; Jelenits István, *Korszakhatáron*, in Budapesti Piarista Gimnázium jubileumi évkönyve 1992, 9-11; Koltai András, *A piarista rend története*, uo., 8-10, Uő, *A piaristák Magyarországon*, uo., 14-50; Urbán József, *Az egyházi iskola: a közösség iskolája*, URL: <http://urbanjosef.piarista.hu> (2011.10.23).

További irodalom: *Emlékkönyv a magyar piarista rendtartomány háromszáz éves jubileumára*, szerk. Balanyi György–Lantos Zoltán, Budapest, 1943. *Piaristák Magyarországon 1642-1992: Rendtörténeti tanulmányok*, szerk. Holl Béla, Budapest, 1992. Giner, Severino, *Kalazanci Szent József, a piarista rend alapítója*, Szeged, 2000. Ausenda, Giovanni, *A piarista rend története*, ford. Ruppert József, Szeged, 2003 (Piarista Füzetek, 12). Koltai András, *Bevezetés a piarista rend magyarországi történetének forrásaiba és irodalmába*, Budapest, 2007 (Magyarország piarista múltjából, 1). *A piarista rend Magyarországon*, szerk. Forgó András, Budapest, 2010 (Művelődéstörténeti Műhely, Rendtörténeti konferenciák, 6).

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

A VALLÁSI JELTÁRGY

Orosz fémikonokkal bemutatva

IV. MAGYAR VALLÁSSZEMIOTIKAI KONFERENCIA
(2013. MÁJUS 31. – ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA)

VOIGT VILMOS

A korábbi, hasonló vallásszemiotikai konferenciákon tartott előadásaimban már foglalkoztam azzal, mi is a „szent jel” (*signum sacrum*), meg azzal, hogy az amerikai szemiotika „atyja”, Ch. S. Peirce adta „interpretáns” fogalma mennyire alkalmas a vallási gyakorlat szemiotikai–elméleti bemutatására. Bevallott szándékom az volt, hogy a hazai vallásszemiotikai vizsgálatok számára elemi ismereteket és fogalmakat továbbítsak, amelyek azután felhasználhatók, tovább folytathatók, sőt konkrét vizsgálatokat indíthatnak el. Most is Peirce felfogását követem, amikor egy újabb „alapfogalom”, a vallási „jeltárgy” konkrét bemutatására teszek kísérletet.

Még a különben igen csekélyszámú magyar nyelvű Peirce-szövegekben is jól olvasható az ő eredeti felfogása a „jeltárgyról”. „A *jel* szót olyan tárgy jelölésére fogjuk használni, amely érzékelhető, elképzelhető vagy bizonyos értelemben nem is elképzelhető... Bármilyen csakis úgy válható jellé, ha valami mást, a *tárgyát* «helyettesíti», jöllehet alighanem csak önkényesen lehet állítani, hogy a *jelnek* szükségképpen különböznie kell a *tárgyától*.” (Horányi Özséb – Szépe György. *A jel tudománya*. Budapest, 1975. Gondolat, 23. lap)

Első hallásra meglepő, hogy Peirce szerint a jel nemcsak érzékelhető, hanem csak elképzelhető, sőt akár „bizonyos értelemben nem is elképzelhető” – ám éppen a vallások esetében ez igen gyakori jelenség. A vallásokban magától értetődő, hogy nem minden „elképzelhető”, sőt olykor „nem is elképzelhető”. Peirce e megállapítása után maga idéz néhány példát, köztük éppen az „ereklyéket”, vagy a Richelieu bíboros által felemelt „feszületet” említi – azaz egy általános felismerést éppen a vallásokból vett példákkal illusztrál.

Köztudott az is, hogy a jeltárgy csoportjai Peirce általános szemiotikai elméletében az „index”, „ikon” és „szimbólum” elnevezést kapták. Ezeknek a megnevezéseknek egyértelmű vallási konnotációi vannak. Az „index” ugyan nem vallási szakszó, ám a „szimbólum” már elidegeníthetetlen része a vallásnak, az „ikon” pedig ’szentkép’ – és egyértelműen a vallási terminológiából vették át a jeltudományba. Azt sem kell azonban elfelejteni, hogy a „jel” nemcsak a „(jel) tárgy”, hanem a Peirce javasolta szemiotikában az „eszköz” és az „interpretáló” vonatkozásában is leírandó, és ha a vallási jeleket vizsgáljuk, mind a három irány-

ban el kell ezt végezni. (Erre azonban most nem lesz terünk, csak a „jeltárgy”-ra hozok példákat.)

Természetesen a világ összes vallásának „jeltárgyait” nem lehet egyszerűen összefoglalni. Még egyetlen vallás vagy egyház „jeltárgyait” sem – oly sok létezik belőlük. Ha a legegyszerűbb keresztény templomot látjuk: ennek van oltára, szentképei, keresztelőmedencéje, templomtornya, rajta kereszttel, harangjai, stb. Ezek (és sok társuk) mind a vallás jeltárgyai, és ha nem ismerjük fel ezt a viszonyt, vagy fel sem fogjuk, miért ilyenek e tárgyak, vagy éppenséggel félreértjük ezeket. Ezen kívül a templomban nehéz megvonni a különbséget a tárgyak gyakorlati és vallási jellege között: a bejárati ajtók nemcsak a középkori európai katedrálisokban sokszor akár ezernyi jellel díszítettek, az eredetileg csak világosító funkcióval rendelkező ablakok sok esetben vallási motívumokkal díszítettek, a lépcsők tereket jelölnek ki és választanak el, a lámpák és más világítóeszközök gyakorlati funkciójukon kívül jelképesen is működnek. Viszont a padokon és egyéb templomi ülőbútorokon csak dekoratív elem a díszítés. Ugyanakkor tudjuk, hogy a padok megléte vagy hiánya is milyen sokféle változatban ismert: az ortodox templomokban vagy egyáltalán nincsenek ülőbútorok, vagy csak félszékek találhatók, a férfiak és nők másként használhatják ezeket; az iszlám templomokban a földön levő szőnyegek és nem bútorokon ülnek, sőt hajladoznak a hívek; keresztény templomokban a szentély részén találhatók a díszes stallumok, és még az olyan templomokban is vannak külön „püspöki” székek, ahol ritka volt a püspöki vizitáció. Lásd: a jeleknek nem kell szükségszerűen különbözni a tárgyuktól: az ajtók, ablakok, padok térdeplők, zsámolyok stb. már önmagukban is „jeltárgyak”, ám fel is díszíthetik őket e célból. Akkor is jeltárgyak maradnak.

Természetesen a vallási jeltárgyakat akkor lehet a leginkább felismerni, ha ezek nem is értelmezhetők másként (szinte nincs is gyakorlati funkciójuk) – mint hogy a vallás jelei. Most ezek közül egy jól meghatározható kis (sőt nem is olyan kicsiny!) csoportot tekintünk át: az úgynevezett orosz fémikonokat, és ezek között is csak néhány, kisméretű, egyszerűbb példányt mutatunk be – mintegy elemzési példaként..

Amint ez közismert, az utóbbi fél évezredben orosz földön százezer számra készültek általában tenyérnagyságú réz vagy bronz fémöntvény-lapok, amelyeknek egyik oldalán a pravoszláv egyház felfogásában készült domborművek vallási ikon-ikonográfiát képviseltek. Ezeknek a fémikonoknak a használata az otthonokban, családokban történt, a magánáhitat tárgyai voltak. A szoba szent sarkában kitüntetett helyük volt, valóságos magánoltárok voltak, a tulajdonosok az utjaikra magukkal vitték ezeket, az elhunytak sírkeresztjeire is elhelyezhették, az egyszerűbb darabokat a halottakkal eltemették, az újszülöttek olykor marokszámra kaptak igen kis keresztet. Imádkozás közben kézbe vették, csókolgatták, az ünnepekre megtisztították őket. A huzamos „használat” következtében meg is koptak. Ami az orosz fémikonok szó szoros értelmében vett ikonográfiai hátterét

illeti: ezek jól meghatározhatók a pravoszláv egyházi művészetben. A fára festett ikonokon közismert témák, jelenetek, kompozíciós megoldások jelennek meg a fémikonokon – noha a kisebb méret ezek egyszerűsítését eredményezi. Azért a szép példányok a kis méretben is ragos kompozíciót, részletekben gazdag ábrázolást adnak. Akár ezer (!) különböző ábrázolást is megkülönböztethetünk, ezek változatait és stílusfejlődését a különböző (egyházi) öntőműhelyekhez kapcsolhatjuk. Az egyes darabok datálását az alkalmazott technika fejlődésének ismeretében állapíthatjuk meg. Az eredetileg egyszínű fémöntvényekre később zománcdíszek kerülnek, és ezek színei támpontot adnak a datáláshoz is. Jónéhány esetben az ábrázolás milyensége utal arra, hogy az általában közismert fémikonokat, vagy az óhitűek műhelyeiben készült sajátos darabokat látunk-e? A legtöbb ikonon a főalakok nevét írásban (gyakran betűrövidítésekkel) is megadják, egyéb feliratok is láthatók, olykor a fémikonok hátlapján hosszabb, vésett szövegek is olvashatók – noha azt is tudjuk, hogy az ilyen ikonok használói körében az írástudatlanság hosszú ideig szinte általános volt. Ám a festett ikonokon is ugyanígy megtaláljuk az írásbeliség megnyilvánulásait.

Természetesen most csupán néhány ilyen „jeltárgy” bemutatására van alkalmam.

Egy, ma körülbelül kétszáz éves kis (11 cm magas) egyszínű bronzkeresztben (A kép) a pravoszláv (három kereszt-táblás) keresztre feszített Krisztus látható, feje felett az Atyaisten, két lefelé repülő angyal, a kereszt hosszanti keresztátlóján a Nap és a Hold arca, a lábán Jeruzsálem városának falai, a kereszt alsó részén a Golgota sziklája, köztük egy kis üregben Ádám koponyája. Minderről feliratok, illetve kezdőbetűs rövidítések is tanúskodnak. A hátapon a Kereszt nevét sokszor említő áldó—átkozó szöveg olvasható. (Ez a *Kreszt hranyityel vszelennoj vszej* kezdetű ún. „rövid” szöveg, amelynek jelentése: „A Kereszt a Világmindenség megtartója. A Kereszt az Egyház ékessége. A Kereszt az Uralkodó hatalma. A Kereszt a hívők megerősítése. A Kereszt az Angyalok dicsősége. A Kereszt az Ördögök pusztulása”).… A hozzáértő a képi megfogalmazás egyes részei, valamint a szövegek és rövidítések alapján hosszasan értelmezhetné az egyes részletek jelentését. Természetesen maga a kereszt a megfeszített Krisztussal a keresztény vallás legfontosabb jelképe.



A kép



B kép

Időben ennél valamivel későbbi egy sárgarézből készült, kis, oltárszerű ikon, behajtható két táblával (**B** kép). (Kinyitva 10,5 cm széles.) A középső mezőn „az Istenszülő, minden szenvedők megsegítője” ikon-téma látható: Mária kiterjeszti kezeit a szenvedők védelmére. A középső rész felett két kerub tart egy (két mezőből álló) felső részt, amelyen alul az úgynevezett „Ószövetségi Szentháromság” jelene, legfelül a „Krisztus nem kézzel rajzolt arca” ikon-téma látható. A két behajtható „oltárszárnyon” Jézus és Mária életéből való 2-2 jelenet látható. Szemből nézve bal oldalon a bevonulás Jeruzsálembe és az angyali üdvözlés, jobb oldalon Krisztus keresztelese és mennybevitel. Ezek az ábrázolások más, a középső táblán látható, különböző ábrázolások kereteit is adhatják. A fémikon egyes mezőiben fehér és sötétkék zománccal díszítettek kis felületeket. Az egyes részek betűrövidítéssel vagy felirattal jelzik tárgyukat. Az ilyen háromrészes, oltárszerű fémikonok hátlapja rendszerint díszítetlen. Ez a példány is ilyen. Az ábrázolások témáit a használók ismerték, azért is vásárolták meg éppen ezt az ikont, amely kis mérete miatt kiváltképp alkalmas volt arra, hogy tulajdonosa szinte mindenhová magával vigye. Az orosz (és általában a keleti) keresztény egyházra jellemző a nagyszabású Mária-tisztelet, amely az utóbbi fél évezredben sokféle ábrázolást tett népszerűvé. Ezek között a segítségre szorulókat védelmező Istenanya több ikonnak is a témája.

Hasonlóan kis méretű (5 X 5) cm a XIX. század második harmadára datálható „Keresztrefeszített Krisztus a siratókkal” ikon (C kép) – elég korai háromszínű (mélykék, világoskék, fehér) zománcfestéssel, amely az ikon ábrázolásának háttérét három sávra osztja. A kép alsó, földi mezejében Mária Magdaléna és az Istenanya, valamint János evangélista és a római százados (Longinus), az égi mezőben két repülő angyal és köztük az Atyais-ten látható. Krisztus keresztfje mind a három réteget érinti. Talpa a Golgota hegyén áll, amelyen egy sziklaüregben Ádám koponyája is látható. Az igen gondosan készített darabon a fő alakok neveinek kezdőbetűi is olvashatók. Egyébkén érdekes, hogy viszonylag ritka az ilyen keresztrefeszítés-ábrázolás a kis fémikonok között. (Viszont a pravoszlávia fémikonjai között igen sok az önálló vagy összetett, kisebb vagy nagyobb kereszt.) E példány különös vonása, hogy Krisztus feje fölött nincs meg a pravoszláv kereszteken általános kisebb keresztlap. A keresztrefeszítés ábrázolásában a több szereplő itt is gazdag magyarázatokat tesz lehetővé.

Az egyik legkedveltebb ikon-téma (amelyet a nagyközönség az Andrej Rubljov által festett ikonról ismer)



C és D kép

egy 10 x 11 cm-es egyszínű sárgaréz *Szvjataja troica* (az ú.n. Őszövetségei Szent Háromság: *Troica Vethozavetnaja*) – amely tulajdonképpen az Ábrahámhoz érkező három férfi megvendégelését ábrázolja. (D kép). Ezt az eseményt (I. Mózes 18. fejezet, a Mamre ligetében lezajló jelenet) a három isteni személy egysége megfogalmazásának és tiszteletének tartják. A mintegy kétszáz éves, igen jó állapotban megőrzött ikon kompozíciója emelkedett művészi ízlésre vall. A vallási ideológia ebben az ábrázolásban az „Újszövetségi Szentháromság” előképét látta, vagyis az ábrázolás önmagán túl egy másik jelenségre is utal.

Igen gyakori, hogy az orosz vagy általában a keleti egyház több szereplőjét mutatják be a fémikonokon. Ugyancsak a 19. század első felére datálható az a 10 x 15 cm-es, gazdagon zománcozott sárgarézikon, amelynek témája „szentek csoportja”. (E kép) Az öt óegyházi szent (Nilus, Bazil, Modesztosz, Florus és Laurus) egy-egy jellemző attribútummal van ábrázolva (nevüket a glóriák fölé odaírták), felettük a felhőkből a Mindenható Atyaisten tekint rájuk. A bemutatott szentek egyes kiválogatott csoportjai leginkább egy-egy fémikon-öntő régióra jellemzők. Ez az ábrázolás, valamint az ikon tetején levő (ritka)



E és F kép

pártázat a Moszkva környéki rangosabb (és drágább) öntődére utal. Az egyszerű nép fia ugyan aligha ismerte fel, pontosan kik is ezek az ókorban élt szentek – ám azt, hogy a keresztény vallás régi hősei voltak – biztosan tudta.

A 19. század második felére datálhatjuk „A Megváltó a Szent Hallgatás” (*Szpasz Blagoje Molcsanyije*) ikonját (F kép). A megnevezést az uralkodói öltözetben, a mell előtt imához keresztbefont kézzel és angyalszárnyakkal ábrázolt Krisztus-alak háromszoros nimbuszához írták. Az isteni Szó, az isteni Bölcsesség ábrázolása a világtól elfordulást, az ima mélységébe fordulást fejezi ki, a szó szoros értelmében jelképes megfogalmazásban. A 12 X 14 cm-es sárgaréz ikonon a korai zománcozás mára több helyen kiesett, ám a fémöntvényen jól felismerhető 18 szent alakja, akiknek medaillonjai körbeveszik a középső mező ábrázolását. Ezek rendszere igen gondosan kialakított. A felső sorban középen a Mindenható, két oldalán az Istenszüllő és Keresztelő Szent János, a két szélén Mihály és Gábrriel arkangyalok vannak. A függőleges oszlopok egymással szimmetrikusak: Szent Péter és Szent Pál, Nagy Szent Bazil és Gergely a teológus, Aranyszájú Szent János és Csodatévő Szent Miklós, Szent György és Szent Demeter mártírok következnek. Az alsó sorban balról Szolovecki Szent Zoszima, Szent János a teológus, a keresztet felemelő Őrzőangyal, András apostol és Szolovecki Szent Szavvatij láthatók. A két szolovecki szent ábrázolása az északi orosz területeken volt általános, hiszen itt alapították magát a Szoloveckij Kolostort is. Ugyanezek a szentek ugyanilyen keretet képezve más ikonokhoz (akár Mária-ikonokhoz is) kapcsolódhattak. Nyilván két öntőmintát egyesítve készítették ezeket. A műveltebb ikonhasználók bizonyára felismerték az egyes szenteket, annál inkább, mivel a fémikonlap keretén ott van a (a karcolás mára megkopott és aligha látható) nevük, és különben is más fémikonokon és fára festett ikonokon is ilyen csoportosításban ábrázolták őket. A 18 szent egyenként és egységükben egyaránt asz egyház múltjának gazdagságát is kifejezi.

Most csak igazán tömören utalhatunk a bemutatott orosz fémikonok szemiotikai sajátosságaira, nem térve ki teológiai és ábrázolásbeli jellemvonásokra.

Legfontosabb tulajdonságuk az ilyen fémikonoknak, hogy vallási célra használt jeltárgyak. Más funkciójuk nincs is. Öntőműhelyekben, sorozatban készültek, minden egyes példány egy sokasság egyetlen darabja. (Ilyen értelemben „egyedi jel”.) A sokszáz orosz fémikon-minta minden hasonlóság ellenére is változatos szemantikát tanúsít – amiből itt még igazi ízelítőt sem adhattunk. A kereszt (A kép) a maga tárgyi alakjában máris vallási jel, a rajta levő ábrázolás ezt erősíti meg. A kinyitható és becsukható kis hármass ikon (B kép) a szárnyasoltárook miniatűr változata, még az egyes képrészek beosztását is tükrözve. Ezek további történetekre utalnak. A keresztrefeszítés önálló ikonja (C kép) az ábrázolás részleteivel fejez ki teológiai mondanivalót. Feltűnő, hogy ezen a fémikonon magának a keresztnek a felső része nem a kettős pravoszláv, hanem az egyszárú latin kereszt. Az Őszövet-ségi Szentháromság (D kép) ábrázolásának esetében a kompozíció művészsége,

átszellemültsége a leginkább feltűnő. Ugyanakkor az egész ikon egy másik, az „Újszövetségi” Szentháromságra utal. Az öt ókeresztény szent ábrázolása (E kép) az egyház történetét és múltját fejezi ki, pontosabban annak egyetlen mozzanatát. A Szent Hallgatás (F kép) a legfontosabb szentekkel a vallás legnevezetesebb személyeit és azok elrendeződését mintegy enciklopédikusan fejezi ki. Bonyolult a kép közepén magának „a Szent Hallgatásnak” az ábrázolása. Krisztus hallgatásának teológiáját most nem tudom bemutatni.

E fémikonok ábrázolásai elválaszthatatlanok a festett ikonokétól. Néhány sajátosságukat azonban meg kell említeni. Egyrészt ezek kis, tenyérnyi ikonok, könnyen mozgathatók, a személyes áhítat során felhasználhatók. Kis méretük ellenére több motívum figyelhető meg rajtuk, az egyes jelenetek vagy szereplők külön is „interpretálhatók”. A feliratok és betűrövidítések a vizuális közlésen kívül szóbeli közlést képviselnek. Jézus és Mária életéből több epizód, az egyházatyák között több szereplő szerepel – azaz az egyetlen kis fémikon is sokféle vallási tényre utal.

Ami „használatukat” illeti, itt az egyházi év ünnepeihez kötődnek, egy-egy szent vagy egyházatya ünnepéhez tartoznak, sőt egy-egy templomhoz vagy kolostorhoz közvetlenül is kapcsolhatók. Ezt a pragmatikát azonban itt nem részletezzük.

Nem foglalkoztam az ábrázolások egyes részleteivel, a színekkel, a művészi alakítás tényezőivel, a keretek és a háttér dekoratív részeivel sem – noha ezek is igen tanulságosak lennének. Most csak arra szerettem volna a figyelmet felhívni, hogy nemcsak a szemiotika elméletben, hanem a való életben is vannak vallási „jeltárgyak”.

A vallásszemiotikai magyarázatnak nem szabad csak abban kimerülni, hogy megállapítsuk, például a bemutatott fémikonok (Peirce terminológiájával) szimbólumok – egyedi jelek (akkor is, ha sorozattermékek) – mondanivalójuk pedig képekben előadott megállapítás, történet („rhéma”). E megállapítások ugyan igazak, ám ezen kívül még sok szemiotikai tanulság jár azzal, ha „jeltárgyakként” vizsgáljuk őket.

A vallási jeltárgyakat előbb a maguk közvetlenségében, csoportjaiban kell áttekinteni. Azaz pl. a harangok, a keresztelőmedencék, a papi öltözetek (stb.) sajátosságát kell szemiotikailag külön értelmezni, majd ez után lehet tovább lépni és általában is bemutatni ezek használatát, jelentését stb. A jeltárgyak tárgyszerűségét és anyagszerűségét (*szigmatikáját*) is figyelembe kell venni. (Mostani példáink esetében a fémöntvények és az ikonográfájuk történetét is ismerni kell.)

Általában is feltűnő, hogy a „szent képek”, az „ikonok” és a kis fémikonok is többszintű jelentést fejeznek ki. Az angyalra és imádkozó uralkodóra utaló ábrázolás mélyebb értelme „a szent hallgatás”, az asztalnál a szabadban étkező három férfi egyszerre az Isten küldötte („angyal”) és a Szentháromság ábrázolása. Máig folynak a viták arról, hogy a három férfi/angyal közül melyik felel meg a Szentháromság melyik személyének. Az ilyen jeltárgyakat úgy készítették, hogy e

különböző jelentésrétegek egyaránt észrevehetőek legyenek. Sőt nemcsak elvont teológiai fogalmak, tanítások, hanem gyakorlati kapcsolatok is észrevehetőek. Például a két szolovecki szent, a két arkangyal vagy a két bizánci harcos szent (Szent Demeter és Szent György) ábrázolása önmagában is jelent valamit. A jeltárgyak pedig külön-külön és együtt adják a vallásszemiotika tényeit. Tárgyszerűségük külön figyelmet érdemel. És az ilyen tárgyak szemiotikai vizsgálata ad lehetőséget ahhoz, hogy a jeltárgyakká változatlan formájukban váló tárgyak (pl. a templomi ajtók, ablakok, lépcsők, ülőhelyek, csillárok és egyéb lámpák stb.) vallásszemiotikai elemzését elvégezhessek.

Forrásmegjegyzés

Mint már említettem, az orosz fémikonokkal foglalkozó művek tudtommal nem adtak szemiotikai értelmezést. Orosz „elő-szemiotikusok” (mint Pavel Florenszkij) vagy szemiotikusok (mint Borisz Uszpenszkij) foglalkoztak a fára festett orosz ikonokkal. Magyarországon Ruzsa György több publikációban mutatta be az orosz fémikonokat. Magam néhány tanulmányban már tárgyaltam e gazdag hagyomány egyes vonásait. Így pl. *Bronzba öntött imák* In: Áldozat és ima. Szerk.: Hoppál K. Bulcsú – Szilágyi Zsolt – Vassányi Miklós. Budapest, 2011. Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan Kiadó, 193–205. – *Znamenijje* In: A kommunikatív állapot. Diszciplináris rekonstrukciók. Horányi Özséb 70. születésnapjára. Bajnok Andrea stb. szerk. Budapest, 2012. Typotex, 96–106. Sokoldalú bevezetést ad: Ruzsa György: *Az ikon. Teológia, esztétika, ikonográfia, ikonológia, technika*. Budapest, 2012. Russica Pannonica. (Szakirodalommal, ám a voltaképpen fémikonokkal nem foglalkozik.)

VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK

ADAMIK TAMÁS MÉLTATÁSA

a Stephanus-díj átadása alkalmából

RITOÓK ZSIGMOND

Adamik Tamás, egyetemi tanár, a nyelvtudományok doktora, a Szent István Akadémia tagja, számos állami kitüntetés birtokosa, a magyar szellemi élet azon jeles személyiségei közé tartozik, akikre áll Horatiusnak magáról adott jellemzése: *ex humili potens*.

1937. augusztus 6-án született, s tíz testvérével együtt özvegy édesanyja nevelte a háború és az utána következő évek nehéz körülményei között. Tamás mindig hálasan emlegeti, hogy a szellemi pályán való elindulását a kecskeméti piarista atyák gondoskodó szeretetének köszönheti, kiknek főiskoláján teológiát is tanult. Tanári oklevelet latin-orosz szakon az ELTE Bölcsészettudományi Karán szerzett 1966-ban, doktori címet 1967-ben. Disszertációjának egy fejezete a következő évben jelent meg, s ebben a homérosi Aiasok kettőségének értelmezését illetően sikeresen védte a nemzetközi klasszika-filológia egyik legjelentősebb alakjától eltérő álláspontját.¹

Állása ettől függetlenül nem volt éppen tudományos: Hét éven át a Tankönyvkiadó idegen nyelvi szerkesztőségében dolgozott mint szerkesztő. A tudománytól azonban ez nem távolította el. Rendszeresen publikált könyvbírálatokat az *Antik Tanulmányok*ban, két tanulmányt Catullusról ugyanott, s 1971-ben megjelent tollából Catullus összes verseinek magyar nyelven első magyarázatos kiadása.² Egyelőre még mindig a Tankönyvkiadó szerkesztőjeként a nagy római epigrammaköltő, Martialis vizsgálatába mélyedt, s négy Martialisszal foglalkozó résztanulmány után³ Martialis teljes életművét feldolgozó disszertációjával nyerte el a kandidátusi címet

¹ „Homéros Aias-felfogása.” In: *Antik Tanulmányok* 15 (1968) 229–232.

² „Veneres Cupidinesque.” In: *Antik Tanulmányok* 15 (1968) 68–72; „Catullus hasonlatainak struktúrája, eredete és funkciója.” In: *Antik Tanulmányok* 18 (1971) 234–246; *Catullus versei. Catulli Veronensis liber*. Tankönyvkiadó, Budapest 1971. Auctores Latini XV. 3. kiadás 1998.

³ „Martialis hasonlatainak funkciója.” In: *Antik Tanulmányok* 21 (1974) 47–58; „Martial and the 'vita beator'.” In: *Annal. Univ. Budapest. Sect. Class.* 3 (1975) 55–64; „A görög eredetű szavak funkciója Martialis költészetében.” In: *Antik Tanulmányok* 22 (1975) 247–255; „Die Funktion der Alliteration bei Martial.” In: *Živa Antika* 26 (1975) 69–75.

(1976).⁴ Ekkor azonban már végre megérdemelt helyén, az ELTE Bölcsészettudományi Kara Latin Tanszékén volt, előbb mint adjunktus (1973), majd 1978-tól mint docens, 1991-től mint egyetemi tanár. Adamik egyetemi tanári tevékenységére még visszatérek, hadd szóljak azonban előbb gazdag, nagy területet átfogó tudományos munkásságáról, mindenek előtt Martialis-monográfiájáról.

Martialisra vonatkozólag persze gazdag irodalom áll az érdeklődő rendelkezésére (melyik jelentősebb római költőre vonatkozólag nem), a teljes életművet feldolgozó monográfia azonban nem sok van, s ilyen Adamik Tamás munkája. A szerző vizsgálja nemcsak Martialis helyét a maga kora társadalmában, hanem viszonyát római elődeihez és a görög epigramma-költészethez is, és különösen Martialis stílusát, nyelvi hatáskeresőket. A könyvnek csaknem felét ezek a vizsgálódások teszik ki. És ebben áll a könyvnek – hogy úgy mondjam – tudománytörténeti jelentősége. A magyar irodalomtudomány csak a hatvanas években kezdetet kibontakozni abból a szemléletből, mely hajlamos volt az irodalomban csak a társadalmi viszonyok tükröződését látni, vagy csak azt tartani fontosnak. Adamik könyve ezzel a szemlélettel szakított. A könyv azonban annyiban is figyelemreméltó, hogy Adamik további tudományos munkássága két irányának is kezdetét jelenti: egyfelől a római irodalomtörténetét, másfelől a retorikáét. Az időrendet most félretéve ezekre vesszünk egy pillantást.

A Catullus-kiadást és a korai Catullus-dolgozatokat már említettem. Catullusszal való foglalkozás azonban ezzel nem szűnt meg. Számos Catullus tanulmánya közül csak egyet emelek ki, a vitatott értelmű 46. költeményről szólót, melyben Adamik a költemény finom, alapos nyelvismeretre és érzékeny fülre valló elemzése alapján azok mellett foglal állást, akik a költeményt ironikusnak tartják.⁵ Nagy feltűnést keltett az a dolgozata, amelyben A C. Herenniusnak ajánlott Rétorikából egy elveszett római bohózat (Atellana) tartalmát elemezte ki.⁶ Azt mondanom sem kell, hogy az Augustus-kor két nagy költőjével, Vergiliusszal és Horatiusszal számos tanulmánya foglalkozott, s része van a teljes magyar Aeneis-kommentárban is.⁷ Egy tanulmányra talán külön is érdemes utalni, mert valami olyasmire hívta fel a figyelmet, amire általában nem szoktak figyelni, hogy ti. Hésiodos hatása nemcsak a *Georgicáiban* vagy a *Metamorphosesban*, hanem Horatius ódái-

⁴ *Martialis és költészet*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1979. Apollo Könyvtár 10.

⁵ „Catullus és Cicero (c. 49).” In: *Antik Tanulmányok* 37 (1993) 52–61. Más Catullus-tanulmányok pl. „A catullusi kisköltészet esztétikájához.” In: *Opusc. class. et mediae. In honorem J. Horváth*. Budapest 1978, 23 – 48; „Catullus 22. carmene.” In: *Antik Tanulmányok* 37 (1993) 41–51.

⁶ „Egy ismeretlen Atellana?” In: *Antik Tanulmányok* 50 (2004) 75–85.

⁷ Pl. „Dido alakjának funkciója az Aeneisben.” In: *Antik Tanulmányok* 28 (1981) 11–20; „Az Aeneis VI. énekének szerkezete és funkciója.” In: *Antik Tanulmányok* 40 (1996) 99–117; stb. „Az urbanizmus problémái Horatius szatíráiban.” *Antik Tanulmányok* 39 (1995) 35–40; „Horatius Bacchus-himnusza (2, 19).” In: *Antik Tanulmányok* 45 (2001) 113–122; stb. *Vergilius, Aeneis I–VI. Auctoris Latini XXI*. Tankönyvkiadó, Budapest 1998.

ban is kimutatható.⁸ Római irodalomtörténettel való foglalkozásának, de egyben tanári tevékenységének is szép bizonyága terjedelmes, eredetileg négy kötetben megjelent, második kiadásban egygyé összefoglalt római irodalomtörténete.⁹ Ezzel kapcsolatban hadd emeljem ki, hogy míg a római irodalomtörténetek a késő ókor és a korai kereszténység irodalmát általában csak röviden intézik el, Adamik e kor irodalmának is megadja az ennek kijáró helyet. Talán egykori teológiai tanulmányai is visszaköszönnek ebben.

Részben az irodalommal, részben a pannóniai verses feliratokkal való foglalkozás¹⁰ vitte egy további terület, a vulgáris és kései latin nyelvvel való foglalkozás felé.¹¹ Adamik – egyébként Béla fiával együtt – állandó résztvevője és előadója a nemzetközi vulgáris latin kongresszusoknak, de irodalomtörténeti vonatkozásban is kamatoztatja nyelv- és stílustörténeti vizsgálódásait, pl. Sallustius nyelvével kapcsolatban: Vajon szabad-e Sallustius nyelvét egyszerűen archaizálónak mondani, mint az általában történik, s nem kell-e inkább vulgáris elemekről beszélni a történetíró nyelvében?¹² Kitől várhatnók inkább a kérdés végleges eldöntését, mint Adamik Tamástól?

A stílussal való foglalkozásból bontakozott ki Adamik legszélesebb körben ható tevékenysége, a retorikával való foglalkozás. Mint jó filológus először a legfontosabb forrásokat tette magyarul is hozzáférhetővé, a *Rhetorica ad Herenniumot*, Aristotelés *Rétorikáját*, majd Quintilianus *Szónoklattanát* és legutóbb Cicero valamennyi retorikaelméleti munkáját,¹³ mindegyiket tudós bevezetéssel vagy utószóval, s

⁸ „Megjegyzések Horatius 3, 4. ódjához.” In: *Antik Tanulmányok* 52 (2008) 109–115.

⁹ *Római irodalom az archaikus korban*. Seneca, Budapest 1993; *Római irodalom az aranykorban*. Seneca, Pécs 1994; *Római irodalom az ezüstkorban*. Seneca, Budapest 1994; *Római irodalom a késő császárkorban*. Seneca, Budapest 1996; *Római irodalom a kezdetektől a Nyugatrómai Birodalom bukásáig*. Kalligram, Pozsony 2009.

¹⁰ „Megjegyzések a Daru utcai sírvershez.” In: *Archeológiai Értesítő* 103 (1976) 203–206; „Aelia Sabina, vale.” In: *Archeológiai Értesítő* 105 (1978) 184–188; „Quisquis eris post me.” In: *Archeológiai Értesítő* 110 (1983) 3–8.

¹¹ Pl. „Bemerkungen zum Barbarismus.” In: *Acta Ant. Hung.* 30 (1982–84) 395–299; „Romaniane vivat. Bemerkungen zum Gebrauch des Vokativs und zur afrikanischen Latinität.” In: *Colloque internationale sur le latin vulgaire et tardif*. Tübingen 1987, 1–9; „Sermo inliberalis in cena Trimalchionis.” In: *Actes du II^e Colloque internationale sur le latin vulgaire et tardif*. Tübingen 1990, 1–7; stb.

¹² „Der Stil Sallusts: archaisch, poetisch oder umgangssprachlich?” In: *Acta Classica Univ. Sc. Debrecen.* 32 (1996) 3–11.

¹³ Cornificius: *A C. Herenniusnak ajánlott rétorika*. Ford., bev. jegyz. Akadémiai Kiadó, Budapest 1987; Arisztotelész: *Rétorika*. Ford., jegyz., utószó. Gondolat, Budapest 1982; Quintilianus: *Szónoklattan*. Ford., bev., jegyz. (másokkal). Kalligram, Pozsony 2008; Cicero: *Összes retorikaelméleti művei*. Ford., bev., jegyz. (másokkal). Kalligram, Pozsony 2012.

mindegyikhez részlettanulmányokat is kapcsolva.¹⁴ Az antik stíluselméleteket külön monográfiában dolgozta fel, s ezzel nyerte el a nyelvtudományok doktora címet.¹⁵ A Quintilianus- és Cicero-fordításokba, mint jó tanár, tanítványait is bevonta, s így szinte egy kis fordító iskolát teremtett meg. Ugyancsak munkatársakkal, köztük feleségével, alkotott meg egy terjedelmes retorikai kézikönyvet¹⁶ s egy nélkülözhetetlen retorikai lexikont.¹⁷ De nemcsak ezért mondom, hogy retorikai munkássága a legszélesebb körben ható. Adamik éveken át egyetemi hallgatók százainak tanította a retorikát, tanította őket beszélni, beszédet megszerkeszteni, azt helyesen elmondani, és sok év óta rendezi meg feleségével együtt középiskolásoknak, főiskolai és egyetemi hallgatóknak, határon túl és innen, a Kossuth-szónokversenyt. Művelt beszélni tudásra tanít, nevel egy romló beszédű korban. Mert Adamik nemcsak tudós tanár, hanem gondos nevelő is, nemcsak a katedrán, hanem mindenhol, ahol erre alkalom nyílik. Nagy kár, hogy az egyetemen nem folytatja retorikai előadásait.

Erre a gazdag életműre teszi fel most a koronát a Szent István Társulat kiadásában megjelent *Sanctissima Religio* című, kereken 500 oldalas tanulmánykötete,¹⁸ mely életműve vallástörténeti vonatkozású dolgozatait gyűjti egybe, 39 tanulmányt az ókori (pogány), de főleg az ókeresztény és középkori vallásosságnak az irodalomban való megjelenése tárgyköréből, hozzáfűzve néhány magyar irodalmi alkotással kapcsolatos hasonló elemzését (pl. a *Himnusz*ről szólót). Kikről szólnak ezek a munkák? Tertullianusról, Hieronymusról, Augustinusról, Tours-i Szent Gergelyről, hogy csak néhány nevet említsek a legfontosabbak közül. De nemcsak a patrisztika köréből merítenek ezek az írások. Tanulmány szól pl. Simon mágusról, akit az Újszövetség minden olvasója ismer, de Adamik előadásában olyan dolgokat is megtud a Simon mágussal kapcsolatos hagyományból, amiket az Újszövetségből nem tudhat. Olvashatók fejtegetések az ókori műveltségnek a keresztény íróknál való továbbéléséről, pl. a Vergilius-idézetek szerepéről Lactantius munkáiban, az ókori retorikának a hatásáról Augustinusnál stb., de olvashatunk a Szent István-i *Intelme*k bevezetésének forrásairól is. Megmutatja ez a kötet, hogy mennyire szervesen épült fel Adamik tudományos pályája a piarista főiskolán folytatott teológiai tanulmányoktól máig, s hogy abban a vallás és az irodalom kapcsolata mindvégig fontos szerepet játszott. De megmutatják ezek a tanulmányok azt is,

¹⁴ Pl. „Az emberi méltóság fogalma Cicerónál.” In: *Sanctissima Religio*. Szent István Társulat, Budapest 2012, 28–37; „Quintilianus etikája és pedagógiája.” In: *Magyartanítás* 2009, 2, 3 – 8; stb.

¹⁵ *Antik stíluselméletek Gorgiastól Augustinusig*. Seneca, Budapest 1998.

¹⁶ Aczél Petra – Adamik Tamás – Jászó Anna: *Retorika*. Osiris, Budapest 2003.

¹⁷ *Retorikai lexikon*. Kalligram, Pozsony 2010.

¹⁸ *Sanctissima Religio*. Vallás- és irodalomtudományi tanulmányok. Szent István Társulat, Budapest 2012.

hogyan lehet olyan kérdésekről, melyek nem állnak a közismertség középpontjában (pl. Theodulf virágvasárnapi himnusza) úgy szólni, hogy az mindenki számára érthető, befogadható, és ha elgondolkodik, tovább gondolható legyen.

Oly sok mindenről kellene még szólnom: az apokrif konferenciák megszervezőjéről, az apokrifok értelmezőjéről (erről is olvashatók tanulmányok a *Sanctissima Religióban*), Hieronymus fordítójáról,¹⁹ sokféle ismeretterjesztő tevékenységéről, tudományos közéleti szerepléséről,²⁰ szerkesztői munkájáról, amerikai vendég-tanárságáról, de időm lejárt, és talán ennyi is elég annak megmutatására, hogy Adamik Tamás méltó a Stephanus-díjra.

Horatiusszal kezdtem, vele végzem is. Ha Adamik Tamás végignéz könyvei, tanulmányai hosszú során, és ha végignéz népes családján, élete és munkássága hű társán, különféle pályákon, de egyaránt eredményesen munkálkodó gyermekein, ő is elmondhatja a venusiai költővel, hogy *in tenui re natus létére maiores pinnas nido extendit*. Isten adjon neki még sok termő esztendőt.

¹⁹ Szent Jeromos: „Nehéz az emberi léleknek nem szeretni.” Ford., jegyz. utószó. Helikon, Budapest 1991.

²⁰ MTA Ókortudományi Bizottság: elnök; Ókortudományi Társaság főtitkár; Magyar Akkreditációs Bizottság: tag stb.

HÍREK

BOLOGNAI SZEMINÁRIUM A FELFEDEZETT ÓRIGENÉSZI ZSOLTÁR-HOMÍLIÁKRÓL

SOMOS RÓBERT

2013. február 15-én az Alma Mater Studiorum Bolognai Egyetem Klasszika-filológiai és Italianisztikai Tanszéke, továbbá a Bolognai Egyetemi Könyvtár közös szervezésében egy napos szeminárium keretében mutatták be az első tudományos eredményeket a Münchenben őrzött, eredetileg ismeretlen szerző vagy szerzők munkájaként számon tartott zsoltár-homíliagyűjteményről. 2012. júniusában médiaszenzációként röppent fel a hír arról, hogy feltehetően Órigenész beszédeit őrizte meg a müncheni Bajor Állami Könyvtár Kézirattára 314-es számon katalogizált görög kézírata, amelynek kópiája a könyvtár honlapján is főt volt évek óta, – és így, ha nem is könnyen, de olvasható volt a szöveg – és amely a katalógus revideálása során került reflektorfénybe. Egy új szöveg bevonása a kutatásba mindig nagy eseménye az ókortudománynak, ráadásul a patrisztikus teológiai irodalom egyik elsőszámú tudományos és spirituális tekintélyének, nagy hatású mesterének a munkájáról van szó. A szóban forgó új katalógust készítő munkatárs, Marina Molin Pradel, a különböző görög patrisztikus zsoltár-katalógusok, szövegek és latin fordítások vizsgálata során 2012 húsvétja előtt észrevette, hogy a XII. századi bizánci beszédgyűjtemény egyes darabjai igen hasonlítanak Rufinus azon latin fordításaira, amelyek Órigenésznek a 36. zsoltárhoz írt homíliáiról készültek. A kódex tartalomjegyzéke tévesen a 31. zsoltárt jelölte meg az ebbe a csoportba tartozó négy homília értelmezett szent szövegéül – nyilván ez is akadályozta az azonosítást. Marina Molin Pradel ezután Jeromos Paulához írt, Órigenész műveinek listáját tartalmazó levelével (33. levél) vetette össze a 29 darabból álló homíliagyűjteményt, és mivel a két felsorolás messzemenő átfedést mutatott, így már meg lehetett kockáztatni azt a hipotézist, hogy esetleg magától Órigenésztől való a szövegek mindegyike. Marina Molin Pradel megosztotta gyanúját Anna Pontanival, a Padovai Egyetem bizánci kézirat-specialistájával, aki müncheni kolléganőjének kérésére tudományos tanácsadóként vonta be a vizsgálatba Lorenzo Perrone bolognai professzort, a mai Órigenész-kutatás első számú tekintélyét. Perrone azóta angol, német és olasz nyelvű publikációiban osztotta meg a Codex Monacensis Graecus 314 kapcsán végzett kutatásai eredményeit, amelyek messzemenően igazolták Marina Molin Pradel következtetését.

Perrone már 2012 februárjában szervezett egy konferenciát Órigenész Zsoltár-értelmezéséről. Akkor az óriási hóesés miatt nem minden résztvevő érkezett meg Bolognába, de így is sikerült áttekinteni a zsoltár-interpretációkat tartalmazó palesztinai patrisztikus *catena*-gyűjtemények órigenészi darabjait, és eme gyűjtemények illetve egyéb források, mint a *Vindobonensis th. Gr. 8*, illetve rövidebb-hosszabb töredékek értelmezései fontos elemei ma már a kutatásnak. Azok a feladatok, amelyeket Gilles Dorival az akkori konferencia összefoglalásaként megjelölt, s amelyek nagy része a töredékek kiadásával kapcsolatos, továbbra is aktuálisak.

Természetesen az eredeti homíliák fölfedezése új dimenziót és friss lendületet adott a kutatásnak. Nagyjából elkészült a szöveg átírása és javítása, Lorenzo Perrone vezetésével, Chiara Barilli, Antonio Cacciari és Emanuela Prinzivalli közreműködésével. A 67. zsoltárhoz készült első homília görög szövege már meg is jelent az *Adamantius* 18 (2012) számában.

Az Ószövetség gyűjteményéből a Zsoltárok könyve máig megkülönböztetett jelentőséggel bír a keresztény hagyományban. A zsoltárok éneklése és magyarázata már az ókorban része volt maguknak a kultikus összejöveteleknek, és a különböző típusú és műfajú zsoltárok az egyén és Isten személyes kapcsolatának elmélyítését szolgálták. Talán eme fontos szerep okán is, Órigenész több művet szentelt a Zsoltárok értelmezésének, sőt, bátran állíthatjuk, ifjúkorától késő öregségéig megszakítás nélkül folytatta a szöveggel kapcsolatos exegetikai tevékenységét. Valószínűleg még Alexandriában írt kommentárt az első huszonöt zsoltárhoz, majd a palesztinai Kaiszareában az elsőtől a százötvenes zsoltárig bezárólag kommentálta a szöveget, végül – talán *szkholion* formájában – egyetlen darabot sem kihagyva, az egész zsoltárgyűjteményt értelmezte. A kommentárokból töredékek maradtak fenn, némely könyv előszavából több is, de a *catena*-szövegek esetében mindig megkérdőjelezhető a szó szerintiség. A reánk maradt töredékes órigenészi szövegek és a gyűjtemények készítői által nyújtott kivonatok nem nyújtanak egyértelmű eligazítást arról, hogy mi a különbség kommentár és adott szentírási hely rövid értelmezése – a *szkholion* – között.

Ismeretes, hogy Órigenész a keresztény bibliai filológia megteremtője, aki tudatosan gyűjtötte is az Ószövetség görög fordításait, amelyeket oszlopokba rendezve és a korabeli tudományos filológia jelölésrendszerét alkalmazva foglalta össze *Hexapla* című művében. Feltűnő, hogy a Codex Monacensis Graecus 314 a többi órigenészi homíliával szemben jóval többször érinti az – egyébként is filológiai szempontból igen bonyolult esetet jelentő – Zsoltárok egyes passzusai kapcsán az eltérő kézirati hagyományok kérdését.

A *Zsoltár-homíliák* azért is nagy jelentőséggel bírnak, mert ebből műfajból egyedül húsz darab *Jeremiás-homília* maradt fenn Órigenésztől, és az ide sorolható számos többi ószövetségi exegetikai munka csak latin fordításokban áll rendelkezésre. Megjegyzendő, hogy ezek közül az ötödik homília magyarul is olvasható

Pesthy Monika fordításában egy szakszerű kommentár kíséretében (Órigenész, *az exegéta. Az egyházatya Biblia-magyarázata, különös tekintettel a Jeremiás-homiliákra*. Budapest, 1996.)

A többi órigenészi homiliához hasonlóan a zsoltárokhoz készült darabok is a betű szerinti és szellemi értelmezés erőterében mozognak, ami nem zárja ki sem a tudományos reflexiókat, sem pedig a szorosabb értelemben vett misztikus témák érintését, illetve a (testi, lelki, szellemi) hármasság értelmezés felvillantását. Mégis, tematikus értelemben a szellemi értelmezésen belül a morális interpretáció áll a középpontban.

A 2013. február 15-i bolognai konferencián elsőként Marina Molin Pradel ismertette a Codex Monacensis Graecus 314 főbb jellemzőit és beszámolt munkájáról. Őt követően Lorenzo Perrone a kódexek szövegében a szerzőjük intellektuális profilját próbálta megragadni. Ezt a biografikus kutatási irányt korábban, 2011-ben az oxfordi nemzetközi patrisztikus konferencián bemutatta, és most az új szövegekre alkalmazta. Előadásában korábbi dolgozataira, melyek meggyőzően bizonyították Órigenész szerzőségét, csupán utalt, és a következő jellegzetességeket emelte ki: A datálás szempontjából lényeges Órigenész célzása saját Ózseás-értelmezésére, mert erről tudjuk, hogy valamikor 245-246 körül készült. Így a homiliák szerzője alkotópályája utolsó fázisában jelenik meg számunkra. A papi funkcióval rendelkező idős mester alakja bontakozik ki a szentbeszédekből. A szerző önmagáról és környezetéről szóló megjegyzései ritkák, de ezekből egy koherens kép rekonstruálható. Órigenész utal rá, ifjúkorában az eretnokségek meglehetősen elterjedtek, és Markiónt, Valentinoszt és Baszileidészt nevezi meg a legnagyobb hatást kifejtő képviselőkként. Említést tesz a júdaizálókra is, akik különösen a zsidó ünnepek megtartása terén ragaszkodnak a hagyományokhoz. Személyes tapasztalatként utal Jeruzsálemre, nevezetesen, hogy nincsen folyója, és Sión hegyére – mindez a térbeli közelséget jelzi – Órigenész ekkor már régóta a palesztinai Kaiszareában működik.

A homiliákban Órigenész kreatív kezdeményezőként jelenik meg, ugyanakkor hivatkozik elődeire is – még ha nem is nevezi meg őket név szerint. Több philóni szövegpárhuzamot is bemutat Perrone, amelyek közül a legérdekesebb a 75. *zsoltár*hoz készült *homília* megkülönböztetése a lovas (*anabatész*) és lovag (*hippeusz*) között, amelyről Alexandriai Philón a *Legum allegoriae* második könyvében tesz említést.

Órigenész nem csupán egyes elődökre utal, hanem a hagyományra (*paradoszisz*). A homiliákban föllelhető a tipologikus megközelítés – a zsoltárok így Krisztusról is szólnak – és Dávid előképe Krisztusnak. A test-lélek-szellem antropológiai hármasság egyéb művekben is jelenlévő motívumát Órigenész a Teremtés 6, 3 szövegével – *ne maradjon lelkem örökké az emberben, mivel test* – kapcsolja össze a 77. *zsoltár* hatodik homiliájában, és eszkatologikus értelmezését adja. A spirituális

előrehaladás elképzelése is rekonstruálható a szövegekből. Így az etika és a hit a megkerülhetetlen első etapa a szellemi fejlődésnek, amely a teóriában, a misztikus tanok mélyebb értelmezésében ér el céljához. Fontos megjegyzése Órigenésznek, hogy az eretnekek nem tartják be ezt a sorrendet, és rögtön a teóriáikat adják elő.

Órigenész a tőle megszokott betű szerinti és átvitt, *tropologikus* értelmezés kettősségén túl az értelmezés egyénre vonatkoztatottságát is hangsúlyozza, továbbá a vizsgálódás-kutatás módszeres jellegét: az Írás problémák sora, amelyeket egyenként, szisztematikusan kell megoldani. Fontos jegye végezetül a homíliáknak az imádság folyamatos jelenléte, és két, homiletikai szempontból meghatározó előd, Jeremiás és Pál jelenléte.

Hasonlóképpen a prédikátor alakja állt Adele Monaci előadásának a középpontjában. A torinói egyetem professzora, a 2000-ben megjelent *Origene. Dizionario* főszerkesztője homiletikus és közönsége viszonyát vette nagyító alá olasz nyelvű előadásában (*Il predicatore e il suo pubblico nelle Omelie sui Salmi del Cod. Mon. Gr. 314*), és a tapasztalt keresztény tanító lélekvezető módszerét és vélelmezhető hatását vizsgálta.

Emanuela Prinzivalli a 36. zsoltárhoz készült eredeti görög nyelvű homíliák szövegét vetette egybe Rufinus latin nyelvű fordításaival. Az utóbbiak kritikai kiadását korábban ő készítette el, hasonlóan Didümosz *Zsoltár-kommentárjához*. A Római Sapientia Egyetem professzora konklúziója a következő: Rufinus alapvetően megbízható módon fordít, helyenként azonban pontatlan, és még arra is van példa, hogy hozzátesz a szöveghez – ha csak nem más kézirat állt a rendelkezésére, mint a 314-es kódexben található verzió. A legjelentősebb eltérés a harmadik homília szövegében található, ahol Órigenész arról beszél, hogy a világi tanulmányokban sok olyasmi van, amit a zsoltáros a „bűnösök gazdagságá”-nak nevez. Lényegében ez a profán műveltség. Rufinus kiszínezi a gondolatot, és felsorol szinte mindent: költők énekei, komédiák meséi, rémtörténetek, filozófia, dialektika, szillogizmusok tana, geometria, asztronómia, zene. Mindezekről Órigenész szót sem ejt.

Alfons Fürst „Judentum, Judenchristentum und Antijudaismus in den neuendeckten Psalmenhomilien des Origenes” című előadásában Nicolas de Lange elemzéséből indul ki, amely szerint Órigenésznek a zsidósághoz fűződő viszonya sajátos kettőséget mutat, s ami a szóhasználatában is érvényesül: teológiailag elutasítja, s ilyenkor a *Iudaioi* és származékait használja, exegetikailag pedig függ tőle, s ekkor a *hebraioi* kifejezést preferálja. Fürst főleg a 73. zsoltár 2. homíliáját vizsgálja, és helyezi egyéb Órigenész-munkák kontextusába: hangsúlyozza, a keresztény teológus legalább öt zsidó ünnepet nevez meg, és elutasítja a – feltehetően – zsidókeresztények részvételét ezeken az ünnepeken, illetve a zsidó szokások megtartását. Szentbeszédében itt is él azzal a fogással, hogy rákérdez, mit is mond nekünk a szöveg. Óv a zsidóságba való „visszaeséstől”, az elpártolástól „a szentek igazi közösségétől”, azaz, választást vár el ott, ahol – feltehetően – a vallási

határok meglehetősen elmosódottak voltak. Úgy tűnik, főleg a nők ragaszkodtak a zsidó szokások megtartásához, mint pl. a kovásztalan kenyér ünnepe. Órigenész a 76. zsoltárhoz készült második homíliájában az ebionitákat is bírálja. Fürst hangsúlyozza; bár Órigenész Jeruzsálem pusztulásában isteni büntetést látott, ez nem jelentett számára alapot egy keresztény győzelemittassághoz; a keresztények is járhatnak hasonlóképpen. Számomra úgy tűnik, az „antijúdaizmus” kifejezés és az ókeresztény teológiai antijúdaizmus Fürst által homogén álláspontként kezelt fogalma nem ad teret a különbségek érzékeltetésére: hiszen Órigenész éppenséggel az antijúdaista gnóosztikus teológiai koncepcióval szemben fejt ki mindenhol a zsidó és keresztény hagyomány szoros összetartozását.

Chriara Barilli az órigenészi zsoltárhomíliák nyelvi jellemzőiről tartott előadást. A homíliák – szemben a *Contra Celsum*, a *Peri arkhón* és a kommentárok bonyolult gondolatépítkezésével – egyszerű nyelvi és stíluseszközökkel dolgoznak, így az élőbeszéd-jelleg a meghatározó ezekben a szövegekben, csakúgy, mint egyéb homíliák esetében is. Néhány teológiailag releváns kifejezés órigenészi használata szempontjából is fontos új forrást jelentenek a homíliák.

Antonio Caccaiari a Hetvenes és egyéb görög Szentírás-fordítások órigenészi kezeléséről szólt, bepillantva mintegy az exegéta műhelyébe. Órigenész a Szentírás-kritika nagy alakja, akiben egyesült a tudományos tisztesség és a hagyomány iránti mély érzék. Az újonnan felfedezett homíliák szövegében tíz alkalommal találkozunk szövegkritikai megjegyzésekkel, szemben a görögül fennmaradt *Jeremiás-homíliákkal*, amelyekben négy esetben van példa erre. Gyaníthatóan Rufinus a maga latin fordításaiban kitérőkként kezelte az ilyen megjegyzéseket, és elhagyta. Caccaiari szerint az órigenészi *Zsoltár-homíliák* tovább árnyalják a képet a Ralphs által *Vulgärtext*nek nevezett Hetvenes-verzióról, ráadásul teológusunk megjegyzései nem csupán a szűkebb szövegeltérések regisztrálásai, hanem elvi jelentőségűek a szent szövegekhez való viszony kérdésében.

Alain Le Boulluec „La qualité origénienne de la polémique contre les hérésies dans le nouvelles homélies sur les Psaumes” című előadása a 36. zsoltárhoz írt homíliák kivételével vizsgálta át az új órigenészi szövegkorpuszt az eretnekség jelenségek köré szempontjából. A francia tudós a heterodox irányzatokról kialakított kritikus egyházi vélemények talán legjobb ismerője, és tanulmánya kiegészíti a tárgyban alapvető *La notion d’hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles* (I-II. Párizs, 1985) című könyve Órigenésztől nyújtott jellemzését. Szerinte a heterodoxia elmarasztalása Órigenész homíliáinak folyamatos foglalatossága, és a szentírási szövegek átvitt, *tropologikus* jelentés szerinti interpretációjának igen gyakori témája. A fő oppozíciót az egyház és a tévedés, illetve igazság és eretnekség között látja teológusunk. Fontos eleme a *Zsoltár-homíliáknak* a rossz erkölcsök és téves doktrínák összekapcsolása, a heterodox nézetek születésének az előzetes morális korrekció hiányára való visszavezetése. Egy másik gyakori motívum, az ellentétes

nézetek (*diaphónia*) létrejötté, hasonlóképpen föllelhető a megtalált homíliákban. A 80. zsoltárhoz írt *első homíliá*ban a Zsolt 80, 8-ban található „ellentmondás vize” (*hüdör antilogiasz*) kapcsán Órigenész azt a kérdést teszi fel, hogyan válik Krisztus az „ellentmondás vizévé”, hogyan alakulnak ki róla egymással összeegyeztethetetlen vélekedések. Eme nézetek az eretnekségekhez köthetők, létrejöttük oka az új kifejezések kitalálásában megmutatkozó ügyesség (*heurészilogia*), a meggyőzés művészete és a szavak szokásos használatával való visszaélés. A 77. zsoltárhoz készült *első homília* a Szentírás téves értelmezését egy általánosabb elmélet kontextusában kapcsolja az eretnekekhez: A Zsolt 77, 2-ben szereplő *példabeszédekre nyitom ajkamat* szöveg utalás a beszélőre, Aszafra, és ezt a passzust „a prófétára” vonatkoztatva Mt 13, 35 is idézi. Órigenész jelzi, egyes evangéliumi kéziratokban Izaiás neve is szerepel – tévesen. Ebből arra következtet, hogy a Sátán akképpen is harcol az egyház ellen, hogy ügyeskedése eredményeképpen ellentmondások kerülnek bele a szentírási kéziratokba, amelyek azután botrányt okoznak. Valójában nincs szó ellentmondásról; vagy nem értjük jól a szövegeket, vagy másolási hibáról van szó. Mindenesetre az Istenről, a Teremtőről vizsgálódva – szemben Markiónnal – nem elégedhetünk meg az Írások beszámolóival, hanem magukat a dolgokat is meg kell néznünk; az eget, a földet, ami ezekben van, ezek rendezettségét.

Számos egyéb érdekes témát tekint át Le Boulluec előadása, amelyre kitérni itt nincs mód.

A konferencia előadásainak összefoglaló bemutatását és záró értékelését Christoph Marksches, a Humboldt Egyetem professzora és korábbi elnöke nyújtotta. A szeminárium anyaga remélhetőleg hamarosan publikálásra kerül.

SZÁZ ÉVE SZÜLETETT HAHN ISTVÁN

Vallástörténeti konferencia az ELTE Ókortörténeti Tanszék
és a Non Omnis Moriar alapítvány szervezésében

(BUDAPEST, 2013. 03.22–23.)

NÉMETH GYÖRGY

Hahn István ókortudós, az MTA rendes tagja 1913-ban született Budapesten. A görög és a latin szak mellett a rabbiképzőt is elvégezte, és tudományos munkásságának első két évtizedét a judaisztika határozta meg. A zsidó mellett az arab hagyományt és nyelvet is jól ismerte, nem véletlen, hogy doktori disszertációját *A világteremtés az iszlám legendáiban* címmel írta, és védte meg 1935-ben. Az ezt követő tíz év viharai ellenére töretlenül publikált, többek között egy olyan tanulmányt (*Az eretnekek könyvei*), amiben feltételezte, hogy a rabbinikus hagyományon kívül álló zsidó vallási iratok is előkerülhetnek az ásatások során. Sejtése beigazolódott, amikor 1947-ben megtalálták a holt-tengeri tekercseket.

Érdeklődése 1950-től a római, majd párhuzamosan a görög történelem felé fordult, olyan alapvetően fontos munkákat publikálva, mint a korábban alulbecsült Appianos a római polgárháborúkról szóló könyveinek fordítása és kommentálása. Appianosról írta 1971-ben hatalmas, sajnos publikálatlan akadémiai doktori disszertációját is. Lenyűgöző nyelvtudása mellett az jellemezte munkáit, hogy az antik világot egységben látta és láttatta, mivel mindegyik forrásnyelvét ismerte. Ezért látott meg olyan összefüggéseket, amelyek a csak latin-görög filológiát művelők számára észrevehetetlenek maradtak.

Szenvedélyes tanár volt, az ELTE Ókortörténeti Tanszékének professzora, korábban a Szegedi Egyetem és az Egri Főiskola tanára. Hallgatók generációi számára testesítette meg az ókor történetét tömegek által látogatott, népszerű előadásáiban. Szerencsére a televízió is felfedezte, milyen remek előadó, és sorozatokban rögzítette óráit a Gólyavári estékben. A nagyközönség ezekből, és ismeretterjesztő könyveiből (*Az időszámítás története, Az ókor története, Hitvilág és történelem, A hadművészet ókori klasszikusai*) ismerhette meg. Azt csak pályatársai tudhatták, mekkora nemzetközi tekintélye volt, és hány külföldi folyóirat és kézikönyvsorozat kért tőle tanulmányokat.

1984-ben váratlanul ragadta el a halál az alkotói ereje teljében lévő tudós tanárt.

Hahn István emlékére volt tanszéke és a Non Omnis Moriar alapítvány 2008-ban tudományos elismerést alapított az egykori szakterületein jelentős életművet létrehozott tudósok elismerésére. Elsőként a marburgi valláskutató, Thomas Köves-

Zulauf vehette át a díjat, amelyben később a kolozsvári Ioan Piso majd a helsinki-i Heikki Solin részesült. Idén március 22–23-án az ELTE Múzeum körúti campusán a legújabb díjazott, a tel avivi Gideon Bohak vallástörténész, az antik zsidó mágia kutatója két napos nemzetközi vallástörténeti konferencia keretében kapta meg a díjat. A konferenciát a szervezők, az MTA II. Osztályának Ókortörténeti Bizottsága, ELTE BTK Ókortörténeti Tanszéke és a Non Omnis Moriar Alapítvány az idén száz esztendeje született Hahn István emlékének ajánlották.

A nemzetközi konferencián több mint harminc előadás hangzott el. Török László akadémikus rövid pályaképet adott az ünnepeltről, Ritoók Zsigmond pedig Hahn történeti munkásságát helyezte kora szélesebb tudománytörténeti keretei közé (István Hahn and the ancient history-writing in Hungary). G. Bohak a mágikus hagyományok interkulturális kapcsolatrendszerét mutatta be (The Magic of Cross-Cultural Contacts in late Antiquity). H. Solin a nevek mágikus használatáról beszélt (Der Namenzauber in der Antike). Olyan nemzetközi nagyságok mellett, mint Richard Gordon (Gods, guilt and suffering: Psychological aspects of ‘prayers for justice’), Thomas Köves-Zulauf (Hasta societatis – Lanzenkult im antiken Rom), Ioan Piso (Der Nymphenkult in Germisara) vagy Marc Mayer (Divinités et cultes dans le Baliare romaines?), fiatal magyar kutatók és doktoranduszok is bemutatkoztak, nem kis sikerrel. A jó hangulatú és igazi tudományos vitákat keltő konferencia előadásai az Acta Classica című folyóiratban jelennek meg.

RECENZIÓK

Rognon, Frédéric (szerk.):

Le buissonnement monothéiste

Les régulations du pluralisme dans les religions du Livre

ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL DE STRASBOURG (3–5 JUIN 2008)

COLLECTION DU CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES

INTERDISCIPLINAIRES EN THÉOLOGIE (CÉRIT)

PRESSES UNIVERSITAIRES DE STRASBOURG, STRASBOURG, 2010, 387 OLD.

A közhiedelemmel ellentétben a monoteizmusok semmiképpen nem nevezhetők sem monolitikusoknak, sem homogéneknek, sem monotonoknak. Éppen ellenkezőleg. Rendkívül gazdag és változatos sokféleséget mutatnak fel, amely egyben arra is kényszeríti őket, hogy folyamatosan szabályozzák azt. Ez a sokféleség gyakorlatilag minden területre kiterjed: a szent szövegek értelmezésére, a tanítás igazságára, a rítusokra, a spirituális hagyományokra, az intézményrendszerre.

Globalizálódó világunkban ehhez a belső sokféleséghez társul a külső sokféleséggel való szembesülés. A monoteizmusoknak ugyanis meg kell tapasztalniuk az egyetlen Istenre való hivatkozás rendkívüli változatosságát, a kizárólagosságok sokféleségét is. A tanulmánykötet célja tehát annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy judaizmus, kereszténység és iszlám hogyan „kezeli” egyrészt a belső sokféleséget, másrészt pedig a monoteizmusoknak a sokféleségét. A szerzők arra is igyekeznek reflektálni, hogy az egyes monoteizmusok saját helyzete, sokfélesége miként befolyásolja a más monoteizmusokról kialakított képet és megítélést.

A három fő részre tagolódó tanulmánykötet kiválóan tükrözi a sokféleségek megközelítésének sokféle lehetőségét. F. Rognon a bevezető tanulmányában (*Entre pluralisme interne et pluralisme externe*, 5-12. old.) ennek a módszertannak a legitimitását emeli ki, még akkor is, ha egyes fogalmak (pl. pluralizmus) meghatározását és jelentéstartalmát illetően még nem alakult ki konszenzus. Sajátságos megfogalmazásban „a vallási pluralizmus pluralitásáról” (*la pluralité du pluralisme religieux*) beszél (6. old.). Az állandó kapcsolattartás, az egymással való szembesülés, az együtt- vagy egymás mellett élés ugyanis vitathatatlan nyomásgyakorló és dinamikus mozgásgerjesztő tényező. Napjainkban pl. a vallási mező egyre képlékenyebbé válik. Egyidejűleg zajlanak egymással ellentétes folyamatok, az egyének és a közösségek szintjén: a nyitás és sokfélévé válás, illetve az identitásba (tanításba, vallásgyakorlatba) való bezárkózás. Ez azonban a történelem folyamán már sokszor lejátszódott. Ezek eredményeképpen jöttek létre a szabályozási rendszerek, amelyek maguk is sokfélék, és egy adott történelmi helyzetnek az erőviszonyait tükrözik. Talán ez az, amit soha nem szabad(na) szem elől téveszteni.

Az első rész tanulmányai antropológiai fogalmi és módszertani felvetéseket fogalmaznak meg. G. Vincent (*Penser la pluralité: l'apport du modèle dialogique*, 15-54. old.) a pluralizmus és a dialogizmus (*dialogisme*), vagyis a párbeszédre való hajlandóság, képesség szoros kapcsolatát hangsúlyozza. Így kerülhető el ugyanis a pluralitás és a többféleség összetévesztése. Hiszen csakis a Más(ik)ra nyitott Én képes elfogadni önmaga összetettségét. Ugyanakkor F. Rognon (*Écriture et exclusivisme: quelles corrélations?*, 55-66. old.) az írásosság és a kizárólagosság összefüggéseit vizsgálja. Alapkérdése, hogy miért alakulhatott ki az a meggyőződés, amely szembeállítja a harcias monoteizmusokat a toleráns politeizmusokkal. Vajon az Írás már eleve magában hordozza az erőszakot? A választ természetesen az határozza meg, hogy a szóban forgó Írás milyen mértékben nyitott és alkalmas az értelmezésre, és főképpen annak sokféleségére. Ugyanakkor az sem elhanyagolható, hogy az értelmet meghatározó olvasó vagy értelmező szubjektivitása, mint szempont és tényező, soha nem kerülhető meg.

A kötet második része azokat a tanulmányokat fogja össze, amelyek az egyes monoteizmusok belső sokféleségének a szabályozásait taglalják. Th. Legrand (*Le pluralisme interne au judaïsme à la fin de l'époque du Second Temple*, 69-83. old.) kiemeli, hogy a babiloni fogság utáni időszakban a judaizmus rendkívül változatos képet mutatott. Az egyes irányzatokat (farizeusok, szadduceusok, esszénusok, zéloták, samaritánusok) elsősorban a papságra, a Templomra és a Törvényre vonatkozó eltérő értelmezések különböztették meg. Ezért szerinte talán helyesebb is lenne "judaizmusokról" beszélni. A múltból a mába átlépve J. Zianga (*Régulation du pluralisme religieux à l'intérieur du judaïsme: le cas des „Black Jewish Communities”*, 85-104. old.) egy szinte alig ismert valóságra hívja fel a figyelmet; éspedig a fekete afrikai zsidók közösségére, akiknek leszármazása mindenképpen nehezen vezethető vissza az ókori ősökre, és komoly dilemma elé állítja a judaizmust. Egyelőre a sokféleség kezelése legkézenfekvőbb megoldásának a „megtérés” és az ősi hagyomány elfogadása/elfogadtatása látszik.

A. Birmel (*Les différents modèles d'unité au sein du mouvement oecuménique*, 105-119. old.) az 1948 óta kibontakozó ökumenikus mozgalomban fellelhető egységtörekvési modelleket elemzi, míg J.-P. Willaime (*Pluralisme et régulations dans le monde protestant*, 121-135. old.) a francia protestantizmus modern sokféleségét veszi górcső alá. Ennek a sokféleségnek nagyszerű illusztrációját kínálja H. Lanusse-Cazalé esettanulmánya (*Pluralisme interne et régulations dans le protestantisme des pays de l'Adour au XIX^e siècle*, 137-147. old.), amely egy 19. századi franciaországi kistérség protestáns közösségeinek a problémáit tárja fel, amikor is kilépve az illegalitásból megteremtődött a szabályozás és az állandó, helyben lakó lelkipásztori jelenlét lehetősége. Az új helyzetben, az egységes intézményrendszer megteremtésének igénye és szükségessége közepett, jelentős kihívást jelentett a francia protestantizmus belső sokféleségének a kezelése.

O. El Kadi (*Islam et droit. Le rapprochement entre les écoles juridiques au sein de l'islam (foi-doctrine-droit)*, 149-171. old.) az iszlámban uralkodó pluralizmusra hívja fel a figyelmet. Mivel a történelem folyamán hét jelentős, a vallási jogot értelmező irányzat alakult ki, szerinte a „szunnita” gyűjtőfogalom helyett, amely elkendőzi a különbségeket, akár szunnizmusokról is lehetne beszélni. Kiemeli, hogy az egyes iskolák, irányzatok mindig tekintettel vannak az eltérő felfogásokra, ellenben a törvények alkalmazásában már nem tűrik meg a véleménykülönbségeket.

É. Geoffroy (*Le pluralisme interne au soufisme et les relations avec les non-soufis*, 173-182. old.) még jobban kihangsúlyozza az iszlám sokféleségét. Érdeklődése középpontjában ugyanis egy sajátos jelenség, a súfizmus, illetve az azon belül meg tapasztalható sokféleség áll.

A. Charfi (*Les lectures modernes du Coran*, 183-196. old.) arra hívja fel a figyelmet, hogy az iszlám sem tudta/tudja kivonni magát a modernitás hatása(i) alól. A 18. században, a Biblia történet-kritikai értelmezésével párhuzamosan, a Korán modernebb olvasatkísérletei is jelentkeztek. Ezek elvetették a szószerintiséget, és tagadták a Saría abszolút normatív jellegét. Kiemelték, hogy a Korán egyszerre Isten és a Próféta szava. Számolni kell tehát mind a történeti kontextussal, mind pedig az emberi tényezővel. A szerző szerint ez az olvasati irányzat bűvópatakként húzódik meg az iszlám világban, és a mélyben sokkal jelentősebb hatást fejt ki, mint ahogy az a felszín tekintve látszik.

R. Brunner (*Le pluralisme interne à l'islam au XXI^e siècle: les rapports sunnisme-chiisme*, 197-210. old.) értelemszerűen az iszlám világ legjelentősebb törésvonalát, a szunnita – síita konfliktust elemzi. Ennek politikai időszerűsége vitathatatlan. Az olvasóban azonban egy mélységes hiányérzet támad a rendkívüli pluralitást felmutató kereszténység vonatkozásában. Nincs meggyőzőve arról, hogy a francia protestantizmus tényleg annyira reprezentatív lenne, hogy azt három tanulmányban kelljen tárgyalni. Nem lett volna sokkal ésszerűbb legalább egy-egy tanulmányt szentelni mind a katolikus, mind az ortodox világnak? Jelen formájában ugyanis ez a rész hiányos és aránytalan.

A kötet harmadik része a külső pluralizmus szabályozását, vagyis a monoteizmusok egymáshoz való viszonyulását és kapcsolatrendszerét tárgyaló tanulmányokat tartalmazza. E. Bons (*YHWH, un Dieu des étrangers? Le rapport entre le Dieu d'Israël et les non-juifs à la lumière de deux textes de l'Ancien Testament*, 213-223. old.), Jónás könyve és a 33. zsoltár alapján, az egész emberiséget megteremtő YHWH egyetemességét domborítja ki. Ez természetesen nem kérdőjelezi meg a Szövetséget, ellenben kizárja a monoteizmus kizárólagosságát. Mintegy ennek folytatásaként J. Goetschel (*Rôles et fonctions des nations selon la tradition juive*, 225-240. old.) a judaizmus írásértelmezési hagyományának a pluralitását emeli ki.

J. T. Pawlikowski (*Moving the Christian-Jewish dialogue to a new level: can it happen?*, 241-258. old.) már napjaink problematikáját vetíti elénk. A II. Vatikáni

Zsinat tanítása (*Nostra Aetate*) és különböző protestáns egyházi dokumentumok fényében azt vizsgálja, hogy miképpen változott meg a zsidóságról alkotott kép és vélemény. Kiemeli, hogy az előrelépések ellenére az előítéletek továbbra is megmaradtak mindkét oldalon. Szerinte olyan kérdéseket kellene napirendre tűzni, és megtárgyalni, mint a zsidók helye a keresztény liturgiákban; a Szentföld, mint a zsidó identitás szerves része; vagy Izrael állam politikája. Mindenekelőtt azonban az lenne a leglényegesebb, hogy a kereszténység végre felhagy a zsidók evangelizációsának szándékával és törekvésével.

Mintegy ehhez kapcsolódik D. Bolton (*The „parting of the ways” between Christianity and Judaism: inheriting a covenantal paradox*, 259-271. old.) azon meglátása, hogy az Írások és a Szövetség eltérő értelmezésén alapuló zsidó – keresztény konfliktus feloldásához, és a termékeny dialógushoz szükség lenne az identitások újragondolására. Mindenképpen érdemes lenne jobban kihangsúlyozni azokat a különbségeket, amelyek mindkét hagyománynak a szerves részei. A szerző azonban nem gondolja teljes mértékben végig a gondolatát. Ebben az újragondolási folyamatban ugyanis a vallási (üdvörtörténeti) kizárólagosság kérdése egyszerűen megkerülhetetlen. Bizonyos értelemben ennek újragondolása lehetne – kellene, hogy legyen – a kiindulópont.

F. Chapot (*L'Empire romain et la réflexion sur la pluralité religieuse. Approche lexicale*, 273-288. old.) a latin fogalmak filológiai elemzésével mutat rá az ókereszténység sokféleségére, amelyből végül kikristályosodott az egyetemes és kizárólagos igazság birtoklásának az igénye. Ez jelenik meg M. Wieger (*Les théologies chrétiennes des religions: une pluralité de représentations du salut en Jésus-Christ*, 289-303. old.) tanulmányában, amely a vallások különböző keresztény teológiáinak alapkitételét domborítja ki: Jézus-Krisztus az egyedüli Üdvözítő. Eltérés csak ennek értelmezésében mutatkozik. Eszerint van egyházközpontú (az üdvösség útja kizárólag az egyházon keresztül vezet), krisztusközpontú (Krisztus a létező más vallásokon keresztül is üdvözíthet) és istenközpontú (minden vallásban lehetséges az üdvözülés, mert minden vallásosság „igazi” hit). Napjainkban Jacques Dupui tett kísérletet ezen eléggé összeegyeztethetetlennek tűnő vallásteológiák összeegyeztetésére.

J. Dean (*L'affirmation selon laquelle l'islam admet une pluralité religieuse externe peut-elle se fonder sur l'énoncé coranique: „Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté”?*, 305-340. old.) világosan kimutatja, hogy az iszlám pluralizmus és vallási tolerancia koráni megalapozottságának közhelyszerű emlegetése egy téves (mondhatni csúsztatott) értelmezésen alapul. A valós helyzet ugyanis sokkal inkább a valóság tudomásulvétele, miközben a megvalósítandó eszmény mindenkor az egyetlen és egyedüli normatív Umma marad.

Ezzel szemben érdekes kontraszt az L. Djeradi (*Un regard soufi sur le christianisme. La figure du Christ dans les causeries du Cheikh Adda Bentounès*,

341-354. old.) által ismertetett francia algériai Adda Bentounès sejk (Mostaganem és Oran) gondolatvilága. Ő a 20. század első felének sajátságos személyisége, aki rendkívül nyitottnak mutatkozott a vallási pluralizmus és a kereszténység irányába. Tisztelettel nyilatkozott, mind Jézus és Mária személyéről, mind pedig a keresztről és a keresztény szeretetről.

F. Clément (*Les relations interreligieuses en Andalus (Espagne musulmane) du IX^e au XIII^e siècle: déconstruction d'un mythe?*, 355-372. old.) tanulmánya szintén mítoszromboló. A muzulmán Andalúzia történeti valósága ugyanis valahol középúton helyezkedik el „három vallás” országa és az „iszlám elnyomás” között. Nem annyira együttéléstről (*convivencia*) hanem sokkal inkább „együtt létről/ létezésről” beszélhetünk. Szétszórt, demográfiailag nem meghatározó kisebbségi kisközösségeket alkotva, valójában sem a keresztényeknek, sem a zsidóknak nem volt befolyása semmire.

A kötet utolsó, szociológiai jellegű tanulmányában B. Michon (*Les représentations de la pluralité religieuse chez les jeunes Français et Allemands: une perspective sociologique*, 373-385. old.) azt elemzi, hogy a francia, illetve a német fiatalok hogyan viszonyulnak a vallási pluralizmushoz. Ebben a viszonyulásban értelemszerűen a sokrétűség dominál. Meghatározó mind az egyén identitása, mind azok az elemek, amelyek az identitásépítésben szerepet játszottak/játszanak: a közvetlen élettéri és társadalmi környezet, a médiabefolyás, a felekezetiiség.

A több éves, szemináriumok és kerekasztal-beszélgetések formájában működő, a doktori hallgatókat is tevékenyen bevonó szellemi műhely eredményeit tükröző interdiszciplináris tanulmánykötet vitathatatlan érdeme, hogy sikerült összetársítania a történészek, a szociológusok és a teológusok nézőpontjait. A semleges tudományos térben való együttes megjelenés ugyanis követelményeket támaszt, nyitottságot feltételez, és akarva-akaratlanul arra kényszeríti a szereplőket, hogy vizsgálatuk tárgyát mindenképpen megpróbálják higgadtan és egyfajta távolságtartással szemlélni. Mindezeknek köszönhetően a kötet olyan átfogó és változatos megközelítést kínál a rendkívül időszerű témának, amely hatékonyan képes ellensúlyozni az egyes vallásokról a médiában fellelhető és a köztudatban élő, többnyire csak nagyon leegyszerűsített képet. Ahhoz ugyanis, hogy az emberek világosan lássanak, és túllépjenek, a jórészt az ismeretek hiányán alapuló, előítéleteken, megalapozott ismeretekre van szükségük. Hiszen minden tisztelet, tiszteletben tartás elengedhetetlen feltétele az ön- és a más/másik ismerete. Az ismert ugyanis mindig bizalmat ébreszt, és biztonságot sugall, míg az ismeretlen félelem-keltő, és elbizonytalanító.

Jakab Attila

Dobos Károly Dániel – Fodor György (szerk.):
„Vízió és valóság”

A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEMEN

2010. OKTÓBER 28-29-ÉN

„A DIALÓGUS SODRÁBAN” CÍMMEL TARTOTT
ZSIDÓ–KERESZTÉNY KONFERENCIA ELŐADÁSAI

STUDIA THEOLOGICA BUDAPESTINENSIA 35.

ÚJ EMBER – MÁRTON ÁRON KIADÓ, BUDAPEST, 2011, 450 OLD.

2010 októberében konferenciát tartottak a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen „A dialógus sodrában” címmel. A Dobos Károly Dániel és Fodor György által gondosan szerkesztett kötet e konferencia bővített, írásba foglalt előadásait tárja az érdeklődő olvasók elé. A kettő napos konferencián, tíz szekcióban, 31 előadás hangzott el. A kötet 29 előadás és egy elküldött tanulmány szövegét teszi közzé, és enged bepillantást a magyarországi zsidó-kereszt(y)én dialógusba. A szerkesztők írják a kötet elején: „...aki Európa lényegét akarja megragadni, aki e civilizáció mélyebb rétegeinek megértésére törekszik, aki e sajátos európai identitás gyökereit óhajtja feltárni, annak zsidók és kereszt(y)ének immáron közel kétezer éve folyó „párbeszéde” kell belehallgatnia (...) Zsidóként vagy kereszt(y)énként a legnagyobb bátorságot igénylő vállalkozás, a legnagyobb intellektuális kihívás mindenképpen az egymással folytatott párbeszéd.” (9) Hála a szerkesztőknek és a kiadónak, hogy a konferencián nem jelen lévő is „belehallgathatnak” e „kétezer éve folyó” dialógusba, hogy e párbeszéd a gyakorlatban is testet öltött és „a legnagyobb intellektuális kihívásra” válaszok születtek, kitűnő, és még kitűnőbb előadások/írások születtek és azok elhangzottak/írásba foglaltattak, és ezáltal a kezünkbe vehetjük ezt az igényes és értékes kötetet.

A konferencián elhangzott előadások szerkesztett változatát négy témakörre bontva találjuk meg a kiadványban, a szerkesztők bevezetője (9-15); Raj Ferenc rabbi (16-18) és az egyik szervező/szerkesztő: Dobos Károly Dániel konferenciát megnyitó beszédei (19-20) után.

1. „Párhuzamos monológok vagy dialógus? A zsidó-keresztény párbeszéd lehetőségi feltételei” (21-78) címet kapta az első fejezet. Tatár György nyitó dolgozata (23-33) az Aeneis és az Odüsszeia történelmi kapcsolatát; valamint Kirkegaard, a midrás és a Zóhár egy-egy megnyilatkozásának értelmezését ismertetve fogalmazza meg gondolatait a zsidó-kereszt(y)ény kapcsolatokról, a párbeszéd szükségszerű és a kereszténység kezdeteitől tartó mivoltáról. Nagypál Szabolcs a „vallásközi közvetítés (mediáció) szemszögéből” vizsgálja a történelmi dialógust (35-49). Megállapítja, hogy e mediáció „alapföltétele a vallásszabadság” (35); majd ismerteti a „közvetített vallásközi párbeszéd fajtáit” (37-41); „alapelveit” (41-44); folyamatát” (45-46) és

„célrendszerét” (47-49). Biró Tamás írásában (51-71) a „kognitív vallástudományt” és a „kognitív dekonstrukció” módszerét ajánlja a zsidó–kereszt(y)ény dialógusban, egymás igazi és alapos megismerésének útjaként, mintegy új perspektivaként. Novák Attila a „Szövegek fogságában?” (73-78) című „magántöprengéseiben” ír az általa túlzottnak vélt és akadályt képező „köbevésett szövegek” domináns voltáról, és ezek háttérbe szorításától vár előrelépést a zsidó–kereszt(y)ény párbeszédben.

2. „Közös gyökér vagy válaszfal? A bibliai hagyomány és értelmezése” (79-229) a következő fejezet elnevezése. Az első dolgozatot e témakörben Karasszon István jegyzi, „*Abraham oecumenicus*” címmel (81-89). Ábrahám alakja és a köréje fonódó történetek alapján járja körül a vallásközi dialógus egyik sarkalatos pontját, miszerint meg kell fogalmaznia mindenkinek, hogy „hogyan értjük ezt az ökumenikus közösséget!” Urbán Anna Ilona a 22. zsoltár zsidó (rabbinikus) és keresztény (patrisztikus) értelmezéséről értekezik (91-101). Írásában a két értelmezés hasonló és különböző vonásait tárja fel és vizsgálja, hogy a kettő értelmezés hatott-e, és miként hatott egymásra. A zsidó szöveg keresztény „szempontú olvasata” érdekes kísérlet a szövegek és a közösségek kölcsönhatásának együttes láttatására. Lőrík Levente „*Jób: aki összeköt, vagy aki elválaszt? Szemelvények a zsidó és keresztény Jób-interpretációkból*” (103-127) címmel írt egy igen értékes tanulmányt. Jób könyve zsidó és patrisztikus értelmezéseinek taxonomikus és analitikus módú kifejtése, bőséges szöveges példákkal alátámasztva, értékes adalék Jób könyvének értelmezéséhez. Tamási Balázs a Jeremiás írnokaként számon tartott Báruk személyét vizsgálta a korai zsidó és keresztény, valamint a rabbinikus gondolkodásban (129-146). A gazdag forrásanyag feldolgozása és megismertetése kitűnő adalékkal szolgál az érdeklődőknek. Vajda Károly a *Wissenschaft des Judentums*nak, a „zsidóság tudományának” szerepét, alkalmazhatóságát és alkalmazandóságát fejtegeti a zsidó–kereszt(y)én dialógusban, vallástudományi párbeszédben, Blau Lajosnak, a budapesti Rabbiképző egykori kiváló talmudtanárának és rektorának egyik tanulmánya nyomán (147-156). Tarjányi Zoltán „*A Tóra és a jézusi erkölcs összefüggésrendszere*” címmel írt dolgozatot (157-166). Megállapítja, hogy „két-séggkívül egyedülálló az ószövetségi etika: a zsidó törvények az egy igaz Istennel kötött szövetség vallásának az erkölcsi következményeit fogalmazták meg.” (157) Vattamány Gyula „*A zsidóság diabolizálása az Újszövetségben: a kérdéses szakaszok lehetséges értelmezései*” címmel írt érdekes és fontos tanulmányt (167-180). János 8,44 valamint a Jelenések 2,9 és 3,9 elemzése kapcsán fejti ki gondolatébresztő meglátásait. Benyik György írása három esettanulmány segítségével is vizsgálja Jézus és a próféták szövegeinek kapcsolatát, Jézus „szövegismeretét” és „szöveg kezelését”. Koltai Kornélia tanulmánya a következő „*Péchi Simon bibliakommentárja*” címmel (199-218). A szerző e téma avatott szakértője, könyve (*Péchi Simon kiadatlan Biblia-fordítása /1634/* (Hungaria Judaica 23, sorozatszerkesztő: Komoróczy Géza; Budapest: MTA Judaisztikai Kutatóközpont, 2011) és több publikációja (pl.:

Magyar Egyházzene XVI. (2009), pp. 387-404) is jelent meg ebben a nagyon érdekes témában, hiszen a szombatos Péchi Simon kitűnően ismerte és fel is használta a zsidó kommentárokat saját bibliafordításához. Balogh Katalin írása „*Magyar zsidó bibliafordítások. Az IMIT Bibliához vezető út*” címmel található meg a kötetben (219-229). Megismerhetjük belőle az IMIT (Izraelita Magyar Irodalmi Társulat) által kezdeményezett, gondozott és kiadott első, (és mindmáig egyetlen) teljes magyar-zsidó bibliafordításhoz vezető, girbegurba utat. Meggyőzően bizonyítja a szerző, hogy a XIX. század második felében szükségessé vált zsidó részről magyar nyelvre fordítani a Bibliát, és úgy gondolták, hogy e produktumot, az IMIT Bibliát, „a keresztény felekezetek is haszonnal fogják forgatni” (228).

3. „*Párbeszéd vagy perbeszéd? Zsidók és keresztények a történelem forгатagában a rabbinikus kortól a holokausztig*” (231-391) a harmadik fejezet címe. Dobos Károly Dániel „paradigmaváltó” írása nyitja meg a jobbnál jobb tanulmányok sorát. „*Paradigmaváltás a késő ókori zsidó-keresztény interakciók történeti vizsgálatában*” címet kapta e gondolatébresztő, új nézőpontokat kereső és találó írás (233-242). E viszonylag új keletű hermeneutikai paradigmaváltás a judaisztikai tudományok egy részében igen előremutató, miként szerzőnk írja: „az új paradigma szerint mindkét közösség múlthoz való viszonyát egyaránt jellemzi a kontinuitás és a diszkontinuitás. Továbbá a közösségek viszonya nem jellemezhető egy korai szakadást követő végleges szeparációval, sokkal inkább a hagyomány (egyedül) helyesnek vélt értelmezéséért folyó, eltérő eszközökkel vívott harc során lassan kikristályosodó centrumok közötti – eltérő időpontokban bekövetkezett – szakítások során.” (236) A tanulmány második részében néhány jelentős és lehetséges konzekvenciát ismeret szerzőnk e szemléletváltás hozadékaként. Geréby György írásában (243-264) Jákob-ősevangéliumát (Protoevangelium Jacobi) veszi górcső alá, elemzi lehetséges teológiai üzeneteit. E fontos dokumentumból kevésbé köztudott ismereteket nyerhetünk a korai keresztények és a zsidóság akkori viszonyairól, hiszen egy „történeti ruhába öltöztetett teológiai vitairattal van dolgunk, amely speciális, de a korban elfogadott technikák segítségével fogalmazza meg álláspontját.” (263) Somos Róbert „*Órigenész a zsidókról*” címmel írt egy remek esszét (265-276). A szerző meggyőzően cáfolja írásában azt a sztereotipikus vélekedést, miszerint Órigenész antijudaista és zsidóellenes lett volna. Perczel István jegyzi a következő tanulmányt „*A 146. novella és az origenista vita: Jusztinianosz talmudellenes törvényhozásának teológiai háttere*” címmel (277-292). Írása végén jól összefoglalja mondandóját: „E tanulmányban azt próbáltam megmutatni, hogy a keresztény teokráciákban semmilyen törvényhozás vagy politikai változás nem volt lehetséges teológiai megalapozás nélkül, ami a teológusok kiemelt politikai szerepével járt. Úgy tűnik, Jusztinianosz talmudellenes törvényhozásának spiritus rectora különös módon a kor egyik nagy eretneke volt, aki allegorikus írásmagyarázatával és az evangélium történetének metafizikai értelmezésével a keresztény tanítás történeti jellegét és a

Szentírás szó szerinti jelentését oldotta fel.” (292) Kövér András előadásának, vizsgálódásainak, kutatásainak írásba foglalt változata az *„Aphrahat, a 'perzsa bölcs' és a zsidó hagyomány”* (293-310) címet adta. A bőséges magyarázó lábjegyzetekkel ellátott tanulmány a keleti szír egyház és a korai szír irodalom jelentős alakjának, a szerzetesként és püspökként(?) élő és alkotó Aphrahat ún. XVIII. demonstrációját (teljes magyar nyelvű fordítását szerzőnk jegyzi, megjelent: *'APHRAHAT – XVIII. demonstráció a zsidókkal szemben, amely a szüzességről és a szentségről szól'*, *Katekhón* 2/3 (2005) pp. 367-391) veszi alapos vizsgálat alá, és veti össze Ephremnek, szintén a IV. században írt kommentárjával; és érintőlegesen a rabbinikus irodalom néhány idevágó megjegyzésével. Szécsi József, aki a Keresztény–Zsidó Társaság főtítkára és „motorja”, írása (311-316) a „Dicsőség trónjához” („Kisszé há-Kávod”) kapcsolódó képzetek irodalmi előfordulásait vizsgálja és elemzi a bibliai szövegtől Mose ben Májmoniig (Maimonidészig). Írása végén ekképpen összegez: „A Kisszé há-Kávod a zsidó gondolkodás préegzisztencia képzeteinek egyike. A Dicsőség Trónja a zsidó vallásfilozófia egyik sajátos teológiai eleme, a zsidó misztika egyedi hajtása”. (316) Gábor György pompás esszéje (317-342) a *„Valamennyi nyelv anyja”, avagy héber nyelv és biblikus rokonság?* címet viseli, és ezt a nagy és szer-teágazó kérdéskört járja körül, a szerzőtől megszokott, enciklopédikus ismereteit és kitűnő stílusát meg-meg csillogtatva, nagy jegyzetapparátussal, kitekintéssel a nyelvfilozófiai kérdésekre is. Az Országos Rabbiképző–Zsidó Egyetem (OR-ZSE) rektorának, a főrabbi-egyetemi tanárnak és „mellesleg” művészettörténésznek, Schöner Alfrédnek az írása a toledói zsidó negyed két zsinagógájának sorsán és építészeti, művészettörténeti analízisen át bepillantást nyújt a spanyol zsidóság „aranykorába”, a IX-XIII. századba (343-355). Fabinyi Tamásnak, a Magyarországi Evangélikus Egyház Északi Egyházkerületének püspöke által jegyzett írás *„A kiszegezett és kitaszított. Antijudaista és antiszemita megnyilvánulások Júdás Iskáriótessel kapcsolatban”* címet kapta (357-369). A bőséges kép- és tényanyaggal ellátott tanulmány igazolni kívánja, hogy Júdás és a zsidóság, keresztény részről messzemenően sugallt azonosítása miként eredményezte a zsidóság megbélyegzését és megvetését a keresztény kultúrkörben. Nagyon fontos és előremutató gondolatot fogalmaz meg írása végén szerzőnk, miszerint: „Summázásként elmondhatjuk, hogy a Júdás-képre rakódott későbbi rétegek letisztítása természetes módon hozzájárulhat az egyház és a zsidóság viszonyának javulásához. Ezt a munkát szigorú következetességgel kell elvégeznünk.” (369) Bányai Viktória a *„Keresztényekről alkotott kép a zsidó felvilágosodás tankönyveiben”* kérdéskörét vizsgálta és adta tanulmányának ezt a címet (371-380). A zsidóság egy részének, a „felvilágosult” kisebbségnek, ki közeledni kívánt a többségi, más vallást követő embertársaihoz, felebarátaihoz, szükségessé vált iskolás gyermekeinek (is) „képet” adni a keresztényekről. E „kép”, németországi és magyarországi, iskolai tankönyvekbeli megjelenéseit ismerteti és elemzi alaposan a szerző. E fejezetet Gombocz Eszter írása zárja *„A gyermekkor*

helyszíneinek szerepe az elhallgatott múlt előhívásában” címmel (381-391). A kép-annyaggal illusztrált tanulmány újabb adatokkal, visszaemlékezésekkel gazdagítja a magyarországi holokauszttal kapcsolatos irodalmat.

4. *„Utak a végtelen felé... A zsidó-keresztény párbeszéd a modern teológia fényében*” (393-444) a kötetet záró fejezet elnevezése. Nyitó tanulmányként Raj Ferenc írását olvashatjuk *„Dabru Emet” („Beszéljetek igazat”)! Amerikai zsidó teológusok gondolatai a kereszténységről*” (395-400) címmel. Raj Ferencet, az Országos Rabbiképző Intézetben avattak rabbivá, majd rövid magyarországi rabbiskodás után évtizedekig az USA-ban szolgált; jelenleg itt is-ott is szolgálja közösségeit és tanít gyülekezeteiben, valamint külhoni és hazai egyetemeken. Az írás a 2000 szeptemberében, többek között a New York Timesban is megjelent, *„Dabru Emet („Beszéljetek igazat”)*” dokumentum szövegén át elemzi a zsidó-keresztény közösségek kapcsolatát, különösen a reform zsidó közösségek szempontrendszerét hangsúlyozva. Kránitz Mihály *„Egy embernek két fia volt...” II. János Pál pápa erőfeszítései a katolikus-zsidó párbeszédben*” címmel írt egy figyelemre méltó tanulmányt. A gazdag jegyzetanyaggal ellátott írása végén olvashatjuk: „Pápaságának tudatos feladata és célja volt egyfelől a két vallás közti kapcsolatok javítása, az antiszemitizmus elutasítása, másfelől pedig Izrael államával való hivatalos kapcsolatok felvétele. A „nagy pápa” megnyilatkozásaival, vallástörténeti gesztusaival, őszinte bűnbánatával és a zsidóság iránti baráti megnyilvánulásaival letette és rögzítette azokat az alapokat, amelyeken haladva és közös célokat megfogalmazva tovább bővíülhet az ígéretesen megkezdett kapcsolat keresztények és zsidók között, az „egy apának két fia közötti még elmélyültebb testvéri viszony.” (412) *„Zsidó-misszió – Dialógus – Akédáh, vagy valami más”* a következő tanulmány (413-421) címe, amelyet Tatai István jegyez. A zsidóság körében végzett misszió két formáját ismerteti (promissziós és antimissziós); majd kitér a zsidóság missziós attitűdjére és az „Akédáh paradigmára”, amely egy viszonylag új, és talán egy közösen képviselhető hermeneutikai paradigma is lehet. Berényi László a II. Vatikáni Zsinattól eredeztethető, a Nostra Aetate kezdetű nyilatkozattal meginduló keresztény–zsidó párbeszéd eredményeit, hatásait, távlatait analizálja, „néhány teológiai megfontolás” segítségül hívásával (423-434). A kötet záró tanulmánya Czopf Tamás nevéhez fűződik. Szerzőnk két kérdést is megfogalmaz írása címében: *„Isten népe vagy Isten népei?” Alkalmas-e az 'Isten népe' fogalom a zsidóság és kereszténység kapcsolatának meghatározására?*” Nagy ívű tanulmánya az „Isten népe” fogalom jelentésváltozásait elemzi az elmúlt korok teológiájában, és írása végén ekként válaszol a címben feltett kérdésekre: „Véleményem szerint alkalmas és szükséges kifejezésről van szó, melyet nem adhatunk fel. De a kereszténységnek újra kell tanulnia Istentől e fogalom definícióját, mely megfogalmazódott a teremtésben, kifomálódott Izrael történetében és a mi közös tevékenységünk által közelebb kerülhet a végső megvalósuláshoz.” (444)

Nagyon fontos és jelentős konferenciát tartottak 2010 októberében a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen „A dialógus sodrában” címmel, ezt láthatták-hallhatták az ott jelen lévők és olvashatják e kötetben az érdeklődők. Felettébb kíváncsi volna, ha e könyvnek sok-sok érdeklődő olvasója lenne, mert e kötetben megtalálható konferencia-előadások és azok szerkesztett változatai mindnyájónk épülését szolgálja. Az épülést, amelyhez építenünk kell, nem csüggedve az időleges- vagy vélt sikertelenségeket látván, inkább megfogadva a II. században élt Tarfon rabbi szavait: „Nem rajtad áll a munka befejezése (ne gondold, hogy az egész világ a te vállaidon nyugszik), de nem is vagy mentes a felelősség alól, és nem is bújhatsz ki az alól.” (Misna: Atyák fejezetei II,15). Fontoljuk meg Dobos Károly Dániel megnyitó beszédében elhangzott szavait a magyarországi zsidó-kereszt(y)én dialógusról: „Nekünk, a 21. század elején élőknek, megadatott, hogy annyi szenvedés és megpróbáltatás után, csendben leüljünk egymással szemben és meghallgassuk a másikat. S e hallgatás csendjében – az Ő erejével – a vízió talán valósággá válhat...” (20) Adja az Örökkévaló Isten, hogy ez így legyen! Ehhez egy lépés volt a konferencia, és egy lépés e kötet is. Lépegetünk...

Oláh János

Heidl György – Kendeffy Gábor (szerk.):
Szentírás-értelmezés és teremtésfelfogás
az ókeresztény korban

STUDIA PATRUM IV.

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT, BUDAPEST, 2012, 248 OLD.

A *Studia Patrum* könyvsorozat 4. kötete a Magyar Patrisztikai Társaság V. és VI. konferenciáján, 2005-ben és 2006-ban elhangzott előadások szerkesztett változataiból közöl válogatást (a pontos programok megtalálhatóak az 5-9. oldalakon). A kötet a szerkesztők rövid előszavát követően két részből áll, melyek címüket az egyes konferenciákról kapták: az első rész, amely az VI. konferencia szerkesztett anyagán alapszik, *A Szentírás és az egyházatyák* címet viseli, a második rész pedig *Teremtő, teremtés, természet* cím alatt az V. rendezvény előadásaiból válogat. Mindkét részben leginkább filozófiai, teológiai és filológiai nézőpontú munkákkal találkozhat az olvasó. Az egyház főáramát képviselő egyházatyák mellett helyet kap az eretnek tanok hirdetőinek munkássága is, ami tágítja látókörünket, színesíti képünket az ókeresztény korról, valamint segít jobban megérteni a fősodorba tartozó atyák tanításait is.

Ötvös Csaba *Ektróma. Lábjegyzet a gnosztikus Pál portréjához* című munkája nyitja meg a kötetet (11-22. o.). Az írás a gnózis általános jellemzésén túl bemutatja a világteremtésről és a mindenség hierarchikus felépítéséről szóló gnosztikus elméleteket, elsősorban a Nag Hammadí könyvtár kopt nyelvű kódexei alapján. Megtudjuk, hogy a *torzszülött* kifejezés ezekben az iratokban az anyagi világ, a testi nemzés és a szülés elutasítását szimbolizálja. A szónak ez a használata elszakadt ugyan az eredeti kontextustól, mégis, ha Irenaeus beszámolójából indulunk ki, elképzelhető, hogy Pál apostoltól vették át a fogalmat.

A könyv második felében található Ötvös Csaba másik tanulmánya („Teremtő tudatlanság? Demiurgosz és teremtésinterpretációk a kopt gnosztikus kódexekben”, 123-142. o.), mely szintén a gnózis témaköréhez kapcsolódik. Ebben az írásban azt a kérdést járja körbe, hogy hogyan zajlott le a teremtés a gnosztikus iratok szerint, s hogy mennyiben kapcsolódnak a szövegek a Bibliához.

A második írás, az *Antiokhiai Theophilosz mint exegeta* (23-29. o.) című, Perendy László tollából való. Theophiloszt általában apologétaként tartjuk számon, aminek oka egyetlen fennmaradt műve (*Autolükosz ellen*), de elveszett írásai más műfajokba sorolhatóak, s jelentős részük exegetikai jellegű volt. Az antiokhiai iskolához a „szó szerinti exegézis” köthető, s ezt a módszert az ókeresztény szerzők közül

Jeromos Theophilossal kapcsolatban is kiemeli. A tanulmány szerzője bemutatja Theophilosz exegetikai módszerereit; a püspök gyakran idéz az Újszövetségből, de nem tünteti fel a forrásait, aminek oka az lehet, hogy a két szövegség nála teljesen összefonódott.

Peres Imre *Aberkiosz epitáfiumára* (30-48. o.) hívja fel a figyelmünket, s ezzel az egyik legrégebbi ismert ókeresztény sírfeliratot teszi alapos vizsgálat tárgyává. A szerző az epigramma bemutatásával és elemzésével megpróbál pontosabb képet rajzolni Aberkiosz személyéről, valamint annak bizonyítására törekszik, hogy a sírfelirat – mely fontos emléke a korai kereszténységnek, a posztapostoli időknek – valóban a szóban forgó elhunyt példaértékű életviteléről tanúskodik. A tanulmány megpróbálja a kutatás fókuszába helyezni ezt az eddig kissé perifériára került szöveget, amelyet közöl is úgy görög eredetiben, mint magyar fordításban.

Somos Róbert egyik írásában, *A Szentírás Órigenész »Contra Celsum« című művében* (49-56. o.), Órigenész és Kelszosz vitáját vizsgálja, egzegetikai szempontból. A cikk szerzője arra a kérdésre keresi a választ, mi lehet annak az oka, hogy Órigenész egy pogány vitapartnerrel szemben egzegetikai érveket használ. Az egyik legfőbb ok, hogy a Szentírásnak önmagában véve pozitív gondolati szerepe van, isteni erő hatja át; így egy vitában nem feltétlenül csak szó szerinti tartalma, s annak megértése által hat, hanem ezzel az isteni erővel is, amit halandó vitapartner sohasem lesz képes legyőzni. Ezt követően Somos Róbert rávilágít arra, hogy a szentírási idézeteknek van egy, az előbbinél konkrétabb vitafunkciójuk is. Segítségükkel Órigenész bemutatja, hogy ellenfele rosszul idéz a Bibliából, vagy szándékosan nem idéz, esetleg nem ismer szövegeket, valamint félreérti őket, s az Írást nem teljes egészében fogadja el.

Az előző tanulmányhoz kapcsolódik Somos Róbert második cikke (*Az isteni erő Órigenész megváltáselméletében*; 151-163. o.), mely az előbb említett isteni erőt állítja a középpontba, s rendkívül érdekes elemzést nyújt Órigenész csoda-fogalmáról, amely eléggé távol áll a hagyományos elképzeléstől: a csoda egy hétköznapi túli és emberfeletti jelenség, de természetes és megmagyarázható fizikai folyamat; az isteni erő egyik megnyilvánulása, tehát emberfeletti, de ez adja természetes jellegét is, hiszen Isten nem tehet semmi olyat, ami természet-ellenes.

Baán Izsák O.S.B. a korai szerzetesség egyik kiemelkedő egyéniségének Szentíráshoz való viszonyát vizsgálja, *„Az Ige hűséges tanúja” – Evagriosz rendszere és a Szentírás* című tanulmányában (57-70. o.). Figyelmeztet arra, hogy ha Evagrioszt csupán a *Gnosztikus fejezetek* alapján próbáljuk megérteni, könnyen abba a hibába eshetünk, hogy kizárólag eretnek oldalát látjuk magunk előtt; ha ezt az írást egész általunk ismert munkásságának kontextusába helyezzük, akkor egy kétségek gyötörte, bizonytalan Evagrioszt ismerhetünk meg, aki egyfelől vágyott egy görögösen rendszerezett tudásra, másfelől újra meg újra szembesült a keresztény kinyilatkoztatással, annak misztériumával is, és éppen ezért fordul segítségért

Órigenészhez. Baán Izsák szerint Evagriosz az ellentétek embere, mégis, ha teljes munkásságát áttekintjük, valószínűleg nem ugyanaz a kép rajzolódik ki előttünk, mint elítélőiben a második órigenista vita idején.

Heidl György írása a *Filozófia és exegézis. Plótinosz és Szent Ambrus misztikájának különbségei* címet viseli (71-88. o.). A szerző rámutat, hogy az első ránézésre megtévesztő párhuzamok ellenére fontos különbség van a plótinoszi *Enneászokban* és az ambrusi *De Isaac et animában* megbúvó misztika között. Egymás mellett közli a két szöveg lényeges helyeit, s így elemzi őket, vitába szállva a XIX. században kezdődő, pozitivistá szemléletű patrisztika-kutatás hagyományával, mely a kereszténység függését igyekezett bizonyítani a platonikus forrásoktól. Az itt olvasható szövegelemzés szerint a plótinoszi idézetek és párhuzamok megjelenései Ambrusnál valójában egy vitát rajzolnak ki, Szent Ambrus tehát nem tekintélyként hivatkozik Plótinoszra, hanem vitatkozik vele és nézeteivel. A kettejük közti különbség Heidl szerint nem csekély, hiszen láthatjuk, hogy az újplatonikus filozófusnál egy alapvetően platonikus Erősz-misztika jelenik meg, amíg az ókeresztény egyházatya műveiből már egy jellemzően keresztény, személyeket egyesítő szeretet-misztika bontakozik ki.

Ezt követi Akijama Manabu János tanulmánya, *A »tüposz« Mopszvesztai Theodórosznál* (89-96. o.). Ebben az előkép (tüposz) fogalmának használatát ismerhetjük meg az antiokiai iskola teológusának Szentírás-magyarázó műveiben és katekézisében. Ez a szó sokszor fordul elő, de a szerző szerint nem teljesen nyilvánvaló, hogy mit ért rajta Theodórosz. Az elemzéseken keresztül azonban egyértelművé válik, hogy a teológus egzegézisében a *tüposz* kifejezés mindig Jézus személyével van összefüggésben, mindez pedig a cethal gyomrából „feltámadó” Jónás alakján keresztül vonatkozik rá, akire Jézus maga is utalt az Újszövetségben. Hittani szempontból pedig – zárja érvelését a szerző – kereszttségünk az előkép: a feltámadásunké, az apokatasztaszisban való megújulása.

Adamik Tamásnak a kötet első felében szereplő cikke szerint (Hieronymus »Vita Pauli«-jának viszonya Athanasziosz »Vita Antonii«-jához, 97-107. o.). Jeromos Athanaszioszsal való vitájának az a tétje, hogy ki volt az első remete: a *Vita Pauli* vagy a *Vita Antonii* főhőse. A cikk szerzője a szövegek hosszas elemzésével, összevetésével, hasonlóságai és különbözőségeik megállapításával bizonyítja, hogy Jeromos remetéje, Paulus minden valószínűség szerint kitalált szereplő, amivel a szerzőnek két célja lehetett: egyrészt, hogy Antalt megelőzze valaki az elsőségben; másrészt, hogy aki megelőzi, az éppen Jeromos – Athanasziosztól eltérő – remete-eszményének képviselője legyen.

A teremtésfelfogásokhoz kapcsolódó tanulmányok sorát Adamik Tamás a *Teremtés az »Apophaszisz megalé« szerint* (114-122. o.) című írása nyitja. A szerző a Hippolitosz által a rejtélyes Simon mágusnak tulajdonított *Apophaszisz megalé* (Nagy kinyilatkoztatás) kozmogóniáját mutatja be. Az eredeti elmélet rekonst-

ruálását megnehezíti Hippolütosz ellenséges alapállása, Adamik Tamás mégis erre tesz kísérletet. Három görög filozófust emel ki, akiknek a munkásságából Simon meríthetett: Hérakleitoszt, Empedoklész és Püthagorasz. Mint rámutat, az *Apophaszisz megalé* két fontos gondolata a kozmosz teremtéséhez és az emberhez kapcsolódik, az utóbbit pedig a tűzzel azonosított kozmosz részeként emlegeti; így az ember potenciálisan magában hordozza a kozmosz erejét, vagyis az istenit, s ebben rejlik a Simon tanításában fontos szerepet játszó önistenítés alapja is.

Pesthy Monika írása („Az εικον βασιλεος Gabalai Szevérianosznál”, 108-113. o.) egy izgalmas, kevésbé kutatott szerző, Gabalai Szevérianosz munkásságának egy szeletébe ad betekintést. A tanulmány írója hangsúlyozza, hogy miként Mopszvesztai Theodórosznál, úgy Szevérianosznál is találkozunk a ruha-hasonlattal a képmáság kapcsán, vagyis azzal a gondolattal, hogy a láthatatlan isteni természetet, a látható emberi természet ruhaként öleli körül. Arra is felhívja a figyelmet, hogy az egyházatya az ariánusokkal szemben az Atya és a Fiú egységét hangsúlyozva következetesen azt tanítja: az ember egyszerre hordozza magában az Atya és a Fiú képmását. Ezeken túlmenően a tanulmány szerzője szerint Theodórosz Krisztus ószövetségi megjelenésére, az emberre, a tudás fájára is használja a képmás fogalmát, s nem lát problémát a képmás elkészítésében, vagyis az ábrázolásban sem, ami aztán a képviták korában megosztotta az egyházat.

Boudewijn Dehandschutter, *A valentiniánus gnózis teremtés-felfogása az Adamantiosz szerint* (143-150. o.) című írásával ismét visszakanyarodunk a gnózis témaköréhez. A nemrég elhunyt belga kutató a valentiniánus gnózis teremtés-felfogását vizsgálja, az olvasók széles tábora előtt nem túlságosan ismert *Adamantiosz* című dialógus alapján. Habár korábban a kutatók nem találták elég izgalmasnak ezt a szöveget, Boudewijn Dehandschutter felvázolja a kutatás egy új irányát, és megmutatja a szövegben rejlő lehetőségeket. Bár a műben konkrétan Valentinosz neve szerepel, szerzője a tanulmány érvelése szerint mégsem egy konkrét eretnek irányzat, de nem is egy konkrét eretnek tanítás ellen érvel. De akkor hogyan értelmezhető a valentiniánus kozmogónia ennek háttérében? Dehandschutter kimutatja, hogy az *Adamantiosz* szerzőjének legfontosabb célja az akkora körvonalazódott hittételek védelme s az eretnekségnek mint olyannak a bemutatása és cáfolása volt; a konkrét tényekhez – talán azok pontos ismeretének hiányában – kevésbé ragaszkodott.

D. Tóth Judit *Hol van a Paradicsom? Az „Édenkert” lokalizálása a bűnbeesés előtt és után* Nüsszai Gergely exegézisében (164-176. o.) című tanulmánya a kappadókiai atyák jeles képviselőjéhez, Nüsszai Szent Gergelyhez vezet minket. A szerző rávilágít a hagyományos, Hans Urs von Balthasar által körvonalazott értelmezéssel kapcsolatos problémákra azt illetően, hogy az egyházatya hol helyezi el a Paradicsomot: a Földön, vagy – ahogy Órigenész tette –, a „harmadik mennyországban”? Gergely írásainak szöveghelyeiből, antropológiai és eszkatológiai nézeteiből a szerző

levonja a következtetést: a „kezdeti állapotot” éppúgy, mint a végső helyreállítást az egyházatya a Földön képzelte el.

Kiss Sebestyén („A Teremtő Isten és az ember viszonya Arnobiusnál”, 177-194. o.) azzal a tanítással foglalkozik, amelyet a siccai Arnobius *Adversus nationes* című apologetikus művében a „legfőbb Isten” és az ember viszonyával kapcsolatban fejt ki. A tanulmány szerzője kiemeli, hogy Arnobius ezt a legfőbb istent, aki más, alacsonyabb rendű isteneket ruházott fel a halhatatlansággal, egyfelől platonikus módon örökkévaló, mindennek végső, transzcendens okaként ábrázolja, másfelől azonban megtagadja tőle a teremtést és a gondviselést. Az írás szerint az a gondolat, hogy a test börtön a lélek számára, szintén platonikus hatást tükröz, az viszont már jóval kevésbé, hogy nem az ember a teremtés középpontja és célja. Amint arra a szerző rámutat, Arnobius gondolkodásában Isten és az ember között nincs igazi kapcsolat, a legfontosabb cél a halhatatlanság elérése Krisztus tanítása által.

Nagy Levente *Emberáldozat, jóslás, mágia, szellemidézés a Mithrasz-misztériumokban? Vulgáris vádak, vagy a teremtő Mithrasz és a beavatott teremtmények közötti kommunikáció eszközei?* (195-213. o.) című írása a kötet legtöbb darabjával ellentétben nem teológiai vagy filozófiai, hanem vallástörténeti megközelítést képvisel. Arra a kérdésre keresi a választ, hogy a Mithrasz-misztériumokban vajon ténylegesen lehetett-e emberáldozat, jóslás, mágia és szellemidézés, vagy ezek csak a „szokásos” vulgáris vádak, amelyekhez hasonlókkal a keresztényeket is illették. A szerző összehasonlítja a kultuszról alkotott negatív képet – amelynek egyik oka a titkosságból fakadó ismerethiány lehetett – az irodalmi, régészeti és képi forrásokból meríthető adatokkal. Véggkövetkeztetése szerint a Mithrasz-misztériumok ellen felhozott vádak alaptalanok voltak, akárcsak a Bacchus-misztériumok, vagy éppen a kereszténység esetében.

Bugár M. István *A természet szent könyve* (214-223. o.) c. írása talán a leginkább alkalmas arra, hogy a mai olvasóhoz közelebb hozza az ókeresztény gondolkodást. A Szókratész *Egyháztörténetében* olvasható Szent Antal portré alapján feltárja, hogy a kereszténységben milyen mélyen rejlik a természet szeretete, tisztelete és védelme. A legenda szerint írástudatlan Antal hozzáállásán keresztül mutatja be azt a kort, amikor az egyház vezetői mélyebben kötődtek a természethez, mint azt ma lesőre gondolnánk. A tanulmány szerzője szerint Antal két véglet között egyensúlyoz: úgy véli, a görög filozófia nem demitizálta eléggé a természetet, ugyanakkor a természetet Isten alkotásának tartja, amit csodálni kell. Bugár István felhívja a figyelmet arra, hogy éppen az egyensúlyhoz szükséges utóbbi elem veszett ki a mai közgondolkodásból. Emellett hangsúlyozza, hogy Antal a demitizálás hiányolásán túl szembehelyezkedik a Platóni dualista felfogással, ami szerinte méltatlanul leértékeli a látható világot azzal, hogy silány másolatnak tekinti. Végezetül Bugár fontos szemelvények bemutatásán keresztül utal Szent Efrém misztikus természetfelfogására és a kozmikus istentisztelet Philónnál felfedezhető gondolatára is.

Németh Csaba *Az Areopagita, a latin »mystica theologia« és Thomas Gallus* (224-246. o.) segítségével mutatja be a teológiai gondolkodásmód alakulását, formálódását a Dénest „felfedező” Thomas Gallus munkássága nyomán. Az írás érvelése szerint Areopagita Dénes a XIII. századig jóformán ismeretlen volt, aztán mindez egy csapásra megváltozott, mert Thomas Gallus megtalálta a megfelelő fogalomkészletet a megfejtéséhez, s ahhoz, hogy írásait végre méltó helyükre kerüljenek, s olyan megtermékenyítőleg hassanak a teológusokra, amint az a történelemből ismeretes. A skolasztika időszakában – fejt ki a szerző – az ismeretelmélet az értelmi megismerés határozta meg, Gallus azonban Dénes tanulmányozása nyomán behozza az értelem-feletti megismerés fogalmát, mellyel átstrukturálja az addigi gondolkodási sémát: miközben Isten értelmi szemléletét lehetetlennek tartja, egyfajta értelem-feletti, affektív megismerés formájában el tudja képzelni Isten közvetlen megtapasztalását. Németh konklúziója szerint Thomas Gallus Areopagita Dénes recepcióját megtermékenyítő módon vezette be a latin teológiába.

Összességében az eredeti előadások számához képest jóval kevesebb szöveget tartalmazó kötetet vehet az olvasó a kezébe. Ám ez a mennyiségi csökkenés nem ment a minőség rovására; a témák így is rendkívül szerteágazóak az ókeresztény kor Szentírás-értelmezésének és teremtésfelfogásának témakörén belül. A kötet egyes írásai és a kialakuló összkép is olyasfajta nyitottságról tesz tanúbizonyságot, mely arra buzdítja az olvasót, hogy ő maga is előítéletektől mentesen közelítsen ehhez az izgalmas és gazdag időszakhoz. A XXI. században elsőre talán távolinak tűnhet – mind időben, mind gondolati értelemben – az egyházatyák kora, ezek a tanulmányok mégis elevenné teszik és közelebb hozzák a mai olvasóhoz.

Kövi Franciska és Zaka Stefánia

Sáry Pál:
Iustinianus császár egyházpolitikai rendelkezései

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT, BUDAPEST, 2012, 320 OLD.

2012-ben jelent meg könyv alakban Sáry Pál habilitációs értekezése, mely Iustinianus császár (527-565) egyházpolitikai rendelkezéseiről szól. Az eredeti forrásokra épülő monográfia bevezető részében (13-26. old.) a szerző (a Miskolci Egyetem Római Jogi Tanszékének vezetője) felvázolja a Nagy Constantinus megtérésétől Iustinianus trónra lépéséig terjedő időszak (312-527) főbb egyházpolitikai eseményeit, az állam és az egyház kapcsolatának alakulását. Itt olvashatunk a keresztény császárok főbb valláspolitikai döntéseiről, az állam és az egyház fokozódó összefonódásáról, a korszak teológiai vitáiról, a főbb eretnekségekről (és az azokat elítélő egyetemes zsinatokról), a Róma és Konstantinápoly között bekövetkezett első nagy szakadásról (az Akakiosz-féle skizmáról) és annak felszámolásáról.

A könyv első fejezete (27-46. old.) Iustinianus egyházpolitikai akcióit és hitelvi rendelkezéseit tárgyalja. Az ortodox (= katolikus) császárt a saját belső vallási meggyőződése és a birodalmi politikai érdekek egyaránt az egyház egységének előmozdítására sarkallták. A Rómával való egység helyreállítása után Iustinianus elsősorban azt kívánta elérni, hogy a monofiziták egységre lépjenek az ortodoxokkal. E cél érdekében elismerte (és a pápával is elismertette) a monofiziták által használt theopaszkhita formulát, egy közös teológiai konferencia megrendezésével lehetőséget biztosított arra, hogy az ortodoxok és a monofiziták nyugodt körülmények között tárgyalhassanak egymással, az általa összehívott egyetemes zsinattal elítéltette a monofiziták által nesztorianizmussal vádolt „Három fejezet”-et. A kívánt egységet azonban mindezek ellenére – a monofiziták hajlíthatatlan fundamentalizmusa miatt – nem sikerült létrehoznia.

A második fejezetben (47-152. old.) azokról a iustinianusi rendelkezésekről olvashatunk, melyek az egyház szervezetét és működését szabályozták. A császár – a zsinati határozatokkal és a szerzetesi regulákkal összhangban – részletesen szabályozta a püspökök, a klerikusok, a diakonisszák és a szerzetesek jogállását, a kolostori életet, az egyház vagyoni viszonyait, a templomi menedékjogot, az egyház ünnepeit és szertartásait. Itt kiemelést érdemel, hogy Iustinianus megerősítette a római pápa primátusát és meghatározta a pápaválasztás rendjét. Pontosan szabályozta az egyes egyházi rendek, tisztségek, hivatalok elnyerésének feltételeit.

A püspököket széles hatósági jogkörrel ruházta fel. Olyan rendeleteket alkotott, melyek segítették az egyház vagyonszerzését és az egyház tulajdonát speciális védelemben részesítette. Kötelezővé tette Konstantinápolyban Urunk bemutatásának (Gyertyaszentelő Boldogasszony) megünneplését és elrendelte, hogy a karácsony ünnepét az egész világon december 25-én ünnepeljék.

A könyv harmadik fejezete (153-176. old.) a katolikus egyházhoz nem tartozó római polgárok jogállását elemzi. Iustinianus egyik legfőbb valláspolitikai célját a pogányság végső felszámolása képezte. 529-ben kötelezővé tette a pogányok számára a keresztség felvételét és bezáratta az athéni akadémiát, a pogány filozófia utolsó fellegvárát. Szigorúan korlátozta az eretnekek jogait, a vandáloktól és gótoktól visszafoglalt területeken különösen nagy gondot fordított a barbár uralom alatt megerősödött arianizmus felszámolására. A különböző zsidó vallási pártok közül azokat támogatta, melyek tanai közelebb álltak a kereszténységhez. A héber nyelv kizárólagos zsinagógái használatához ragaszkodó konzervatív zsidókkal szemben a nyitottabb szellemű, hellenista zsidók mellé állt. A samaritánusok vallási irányzatát Iustinianus kezdetben teljesen fel kívánta számolni, később azonban a samaritánusokat érő szankciókat jelentősen enyhítette.

A negyedik fejezet (177-258. old.) azokat a iustinianusi rendeleteket elemzi, melyek alapvetően nem vallási tárgyúak voltak, de a keresztény szellemiséget és értékrendet erősítették meg. A császár a jogéletben sok esetben kötelezővé tette a Bibliára tett eskü alkalmazását. A válás lehetőségét jelentősen korlátozta és számos rendeletet kibocsátott a nemi erkölcs védelmében. Védelmébe vette a gyengébbeket, a kiszolgáltatott helyzetben lévőket (a rabszolgákat, a nőket, a gyermekeket, az adósokat), sokat javított a felszabadítottak helyzetén. Fellépett a szerencsejáték ellen, a vagyonjogban erősítette a jóhiszeműség és tisztesség alapelveit. Reformjai során arra törekedett, hogy a római jog szabályai összhangba kerüljenek a keresztény vallás és erkölcs normáival.

A könyv utolsó fejezete (259-288. old.) összegzi és értékeli a korábban elmondottakat. A szerző végső konklúzióként cáfolja azt az elterjedt álláspontot, mely Iustinianust cezaropapizmussal vádolja. Rámutat arra, hogy (1) a császár nem rendelkezett papi hatalommal, (2) a császár nem önmagát, hanem a római pápát tekintette a püspökök fejének, (3) a hittételek terén nem a császár hozta meg a végső döntéseket, hanem a pápa, illetve az egyetemes zsinat, (4) az egyház szervezetét és belső működési rendjét szabályozó császári rendeletek döntő többsége tulajdonképpen csak állami törvény rangjára emelte azokat a szabályokat, melyeket az egyházi zsinatok és a szerzetesi regulák már korábban előírtak: e rendeletek így valójában (tartalmilag) nem jelentettek beavatkozást az egyház belügyeibe. A császár nem az egyház térdre kényszerítésére, hanem az állam és az egyház közötti összhang (szimfónia) kialakítására törekedett.

A precízen elkészített, több mint ezer lábjegyzetet tartalmazó könyv végén részletes forrásmutató és bibliográfia (289-320. old.) található. A mű a vallás-, az egyház-, a jog- és a politikatörténet iránt érdeklődőknek egyaránt ajánlható.

Gedeon Magdolna

Mikonya György (szerk.):

Vallásos mozgalmak nézetei a családi életéről és az oktatásról

ELTE EÖTVÖS KIADÓ, BUDAPEST, 2012, 183 OLD.

A vallástudomány mint önálló diszciplína, az ágazati szaktudományok egész sorára támaszkodik. Ennek ellenére, a hazai tudományos diskurzust kétség kívül a vallástörténeti megközelítés dominanciája jellemzi. Bár a vallás, vallásosság és a spiritualitás társadalomtudományi vizsgálatának is van létjogosultsága, mégis úgy tűnik, hogy a szociológusok, pedagógusok, pszichológusok marginális jelenségeként tekintenek a vallásra, amelynek kutatása aligha kecsegtet komoly szakmai karrierrel. Éppen ezért kell örülnünk azoknak a műhelyeknek, amelyek felvállalják ezt a feladatot. Ezek egyike az Eötvös Loránd Tudományegyetemen működő valláspedagógiai műhely, amely megpróbálja összegyűjteni a téma elismert kutatóit, és azokat az értelmiségieket, akik munkájának fókuszában nem a valláspedagógia áll ugyan, de érdeklődnek a téma iránt.

A műhelynek otthont adó kar által elnyert TÁMOP pályázat „Az élethosszig tartó tanulás társadalmi folyamatai és biopszichoszociális háttere” névre keresztelt alprojektje megteremtette a forrásait egy 2011 végén megrendezett konferenciának, amelynek előadásait szerkesztett formában is olvashatják az érdeklődők. A felhívást, a hazánkban bejegyzett felekezeteknek küldték el a szervezők. Elsősorban arra szerettek volna választ kapni, hogy az egyházak hogyan reagálnak a kor kihívásaira a családi élet és az oktatás területén. Az előadásokból született kötetet az ELTE Tanító és óvóképző karának dékánja, egyben a műhely vezetője, Mikonya György szerkesztette. A tanulmányok szerzői között találunk történészt, nyelvészt, pszichológust, szociológust. Ez a heterogenitás abból a szempontból is megfigyelhető, hogy a szerző milyen távolságból tekint a vizsgált kérdésre. Van aki külső megfigyelőként, van aki résztvevőként, és van olyan is, aki érintettként számol be a kutatási problémáról.

A kötetben szereplő tanulmányok olyan kérdéseket érintenek, mint az adott közösségben általánosan elfogadott életmód, a családi élet megszervezése. Ezen kívül a felekezeteknek a magyar oktatási rendszerhez való viszonyát vizsgálják a szerzők. A mozgalmak egy része olyan hitelveket vall, vagy tagjai olyan életmódot folytatnak, amely lényegesen eltér a többségi társadalomtól. Ez felveti azt a kérdést, hogy a közösséghez tartozó gyermekek, vajon miként tudnak beilleszkedni az

iskolában? A kötetben megjelenő vallási mozgalmak egy részének vannak saját oktatási intézményei. Fontos kérdés, hogy ezek milyen elvek szerint működnek?

A könyv tizenkét tanulmányt tartalmaz, ezek mellett interjút olvashatunk a kötet szerkesztőjével, a műhelyt vezető Mikonya Györggyel, a berlini Konfliktusos Csoportokkal Foglalkozó Tanácsadó Központ munkatársaival, valamint megismerkedhetünk a Központ működésével. Ahogyan elmondható, hogy a rendszerváltás óta a magyar vallási paletta meglehetősen sokszínű, úgy igaz ez a kötetben szereplő közösségekre is. Olvashatunk a katolikus kötődésű Bokor Mozgalomról csakúgy, mint a neoprotestáns Golgota Keresztény Gyülekezetéről, vagy az Utolsó Napok Szentjeinek Jézus Krisztus Egyházáról, közismert nevén a mormonokról. Emellett megjelennek olyan mozgalmak is, amelyek nem tekinthetők klasszikus értelemben véve vallásiaknak, ilyen például az Agykontroll.

Összegzésként megállapítható, hogy a megjelent tanulmányok tudományosság szempontjából eltérőek. Ennek ellenére, a kötet arra mindenképp alkalmas, hogy bepillantást nyerhessünk a vizsgált közösségek életébe. A könyv segítséget nyújthat azoknak a pedagógusoknak is, akik munkájuk során olyan gyerekekkel találkoznak, akiknek nevelési igénye vallási okokból eltér a többségtől.

Bálint Csaba

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.

Kákossy L., „Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten.” In: *ANRW* 18/5 (1995), 2894-3049.

Wessetzky V., „Mercurios legendájának kopt kézírattöredéke.” In: *Antik Tanulmányok* 4 (1957), 89-96.

Tehát szerzők nevénél elől a vezetéknev, 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, Kairoosz.

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 fontkészletet. 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. Andrássy 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.

