

✓ 321 398 5

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

S. Szabó Péter: A 2011/3. szám elé

Tanulmányok – Vallásszemiotika

Bencze Lóránt

Luft Ulrich

Voigt Vilmos

Móser Zoltán

Balázs Géza

Újvári Edit

Lovász Irén

S. Szabó Péter

Spannraft Marcellina

Lőrinczi Tünde

Illyés Szabolcs

Izsák Norbert

Forrás

Szabó Balázs: Motoori Norinaga: Naobi no mitama

Disputa

Adamik Tamás: Az ikon kinyitása

Tudományunk története és műhelyei

Egeresi László: Kis óhéber numizmatika

Vallástudós életpályák

S. Szabó Péter: A Vallástudományi Szemle beszélgetése Voigt Vilmossal

Hírek

Recenziók

2011/3.

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

VII. ÉVFOLYAM 3. SZÁM

2011

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

**MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA**

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Hetedik évfolyam, 2011/3. szám

A folyóirat megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatja.

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

Szerkesztők:
Adamik Tamás (Disputa)
Rónay Péter (Hírek)
Luft Ulrich (Vallástudós életpályák)
Németh György (Források)
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

MAGYAR
VALLÁSTUDOMÁNYI
AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

TARTALOM

S. SZABÓ PÉTER: A Vallástudományi Szemle 2011/3-as száma elé	5
TANULMÁNYOK – A II. MAGYAR VALLÁSSZEMIOTIKAI KONFERENCIA ELŐADÁSAI	
BENCZE LÓRÁNT: Köszöntő	9
LUFT ULRICH: Mítosz. Új értékelés a tudományos eredmények tükrében	11
VOIGT VILMOS: Signum sacrum	49
MÓSER ZOLTÁN: Égi vagy földi szerelem – Kísérlet az Énekek énekének magyarázatához és értelmezéséhez hasonlatok, analógiák segítségével	55
BALÁZS GÉZA: Buddha szülőhelye mint kultuszhely	65
ÚJVÁRI EDIT: Összetett vallási szimbólumok szintaktikai megközelítésben	75
LOVÁSZ IRÉN: „Krisztus urunk maga mondta...” Szemiotikai lehetőségek az archaikus népi imádságok kutatásában	86
S. SZABÓ PÉTER: Prohászka misztikus látásmódjának kulcsa	98
SPANNRAFT MARCELLINA: ASzűz Mária litániák szemantikai megközelítése	106
LŐRINCZI TÜNDE: Az adventista hit szerepe a cigány-magyar kapcsolatok alakulására egy erdélyi faluban	115
ILLYÉS SZABOLCS: Hipermédia-dekódolási gyakorlat. Vallási tartalmak az új média eszközrendszereiben	130
IZSÁK NORBERT: Az emergigng church nyelve, nyelvezete	149
FORRÁS	
SZABÓ BALÁZS: Motoori Norinaga: Naobi no mitama	149
DISPUTA	
ADAMIK TAMÁS: Az ikon kinyitása	171
TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI	
EGERESI LÁSZLÓ: Kis óhéber numizmatika	185
VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK	
S: SZABÓ PÉTER: A Vallástudományi Szemle beszélgetése Voigt Vilmossal, a Magyar Szemiotikai Társaság elnökével, a Magyar Vallástudományi Társaság alelnökével	203

HÍREK	219
RECENZIÓK	221
A <i>Vallástudományi Szemle</i> című folyóirat jellegéről és céljairól	237
Útmutató szerzőknek és szerkesztőknek	239

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

2011/3-ES SZÁMA ELÉ

S. SZABÓ PÉTER

Az idei 3-as számunk *Tanulmányok* rovatának anyagát ismét egy vallásszemiotikai konferencia előadásai adják. Ez már a második ilyen témájú konferencia volt a Zsigmond Király Főiskolán, amelyre elsősorban a résztvevők – és persze a főiskola hallgatói – igényének megfelelően került sor. A tematika ezúttal is rendkívül gazdag, sokrétű, és emiatt nagyon érdekes olvasmányanyagot kínál.

Tulajdonképpen a szemiotika tudományterületéhez kapcsolódik a *Vallástudós életpályák* rovat anyaga is, hisz Voigt Vilmos professzor úr, akivel a rovatban szereplő interjú készült – hetvenedik születésnapja alkalmához is kapcsolódva –, a Magyar Szemiotikai Társaságnak az elnöke, és egyben alapítója is, hisz – ahogy ő maga mondja – „ezt a szemiotikát én hoztam össze”. Persze ez, a szemiotika művelése esetében egy igen sokrétű életmű szövetébe illeszkedik, amely nagyon sok ponton érinti a vallástudomány különböző egyéb diszciplínáit is, amint ez a rendkívül érdekes interjúból kiderül.

Disputa rovatunk ezúttal az orosz vallásbölcselet rendkívül gondolatgazdag vizsgálódási területét közel hozó művet elemez, további vitát, hozzászólást várva, tartalmas vita kibontakozásának reményében.

A *Forrás* rovat – amint ezt már megszokhatták olvasóink – ismét különlegességgel szolgál. Ezúttal az ősi japán szubsztrátum vallás, a *sinto* nálunk talán kevésbé ismert világával ismertet meg bennünket. A Motoori Norinaga (1730 – 1801) által írt szöveg képezi a tulajdonképpeni forrás értékű anyagot, és értelmezéséhez ad támpontokat a fordító, Szabó Balázs által írt bevezetés.

A *Tudományunk története és műhelyei* rovatba ezúttal egy sajátos anyag került. A Bibliával foglalkozó kutatók, vagy egyáltalán a vele ismerkedők jól tudják, hogy nagyon sokfajta tudománynak vannak csak a Bibliával foglalkozó szegmentumai. Ezúttal a numizmatika adalékaiból kínál ízelítőt az itt közölt tanulmány.

Hírek rovatunkban beszámolunk egy a Néprajzi Múzeum által rendezett Amazonia című kiállítás megnyitójáról, amely Boglár Lajos vallásetnológus életművéhez kapcsolódik, egy habilitációról, amely Kovács Ábrahám, a Magyar Vallástudományi Társaság főtítkára tudományos pályájába illeszkedik, illetve egy most már hagyományossá vált konferenciáról (szegedi biblikus konferencia).

TANULMÁNYOK

A II. MAGYAR VALLÁSSZEMIOTIKAI KONFERENCIA ELŐADÁSAI

KÖSZÖNTŐ

BENCZE LÓRÁNT

Tisztelt Konferencia!

Rektor Úr!

Előadók!

Kedves Tanár és Hallgató Kollégák!

A múlt század 60-as, 70-es éveiben, a zseniális emlékü Antal László ELTE nyelvészprofesszor idején – idézem őt – a „kítartó és ostoba” tehetségtelenség zsarnokoskodott a felsőoktatáson. A mai időkben a kompetenciaörület hetvenkedik. Ránk kényszeríti a bunkóság kultúráját, és tákolja intoleránsan a tudatlanság társadalmát. Ebben híre-hamva sincs Charles Sanders Peirce eszményének: a „tudás lázának kell felemésztenie” mind a tanárokat, mind a hallgatókat. Az előadásokra nem kötelező eljárni, de meg lehet követelni a vizsgán az előadások anyagát. A tanárnak két lehetősége marad: vagy megbuktatja a hallgatók kétharmadát, és hallgatók híján elveszti az állását, vagy leengedi a színvonalat a hajléktalanszállóban vagy a médiában zajló társalgás alá. Egyiknek sincs sok értelme, hiszen a tudás mindkét esetben elenyésző. Ráadásul a hagyományos írásbeli vagy szóbeli vizsgának sem lesz hamarosan értelme, hiszen technikailag semmi akadály, hogy a vizsgázó lyukas fogába adó-vevőt építsenek, és hallja a válaszokat a kérdésekre. Hogy ez megfizethető legyen az átlag hallgatónak, ahhoz csupán annyi hiányzik, hogy a CIA és a Széchenyi terv fogászati turizmusa egymásra találjon és szövetkezzék.

A Zsigmond Király Főiskolán azonban a tudás társadalmát építjük, és ezért kísérletképpen – immáron másodszor – három részből áll a szemiotika kollokvium.

1. Az első, hogy a szemiotika előadásokon hallgatóink megismerkedtek az alapfogalmakkal. Az előadások vázlatát a hallgatók lehívhatják az intranetről is. Ezt saját, olvasható kézírással a félév végén átadják a tanárnak. Ezekből pontosan látni, hogy órán készítette-e a vázlatot, vagy az intranetről vagy a társáéról. Ha pusztán lemásolta a vázlatot, a hallgató már azzal is fölvette a kapcsolatot a lényesebb kérdésekkel.

2. A kollokvium második része, hogy az elmélet alapján esszét ír a hallgató arról, milyen jelek veszik körül hétköznapijaiban, tehát megmutatja, hogy a tanulatokat a gyakorlatban is tudja alkalmazni. Az esszéírást Szépe György professzor úr ajánlotta. Nem tud jelen lenni a konferencián, mert kórházban van. Kíváncsiunk neki jó egészséget, és mivel éppen 80 éves, köszöntsük őt nagy tapssal!

Dr. Erdélyi Zsuzsa pedig, aki 500-1000 évig lappangó és máig alig megfejtett szemiotikájú ősi szövegeket fedezett föl ezrével, éppen 90 éves. Ha majd egyszer izgalmas olvasmányra vágnak, vegyék elő a „Hegyet hágék, lőtöt lőték” csodálatos gyűjteményét. Kérem, őt is köszöntsük tapsall!

3. A kollokvium 3. része ez a II. Magyar vallásszemiotikai konferencia is, mint volt az első. A konferencián a hallgatók megismerkednek a tudományos kutatás legújabb eredményeivel. Ajánlom a minden év őszen lezajló egri országos szemiotikai konferenciát is figyelmükbe. Tehát a mi kollokviumunk elmélet és alapok, gyakorlati alkalmazás, új kutatás, azaz magyarul korszerű, mély és fölhasználható tudást adó vizsga. Ismétlem: elmélet, gyakorlat, kutatás – egyenlő tudás. Szeretnénk ezt a vizsgamódot elterjeszteni országosan és Európában is – hogy a tudás kultúrája épüljön bennünk, köröttünk.

Tisztelt Konferencia! Ebben a félévben alig egy-két olyan óravázlat és esszé somfordált elő, amelyekre azt mondtam magamban: Tagadja le a szerző, hogy nálam tanult szemiotikát. Ellenkezőleg. Jobbnál jobb esszék születtek. És egészen különleges témákban: például a golfpálya és a golfjáték szemiotikája. A vizsgáztató tanár művelődhetett belőlük. Peirce szerint is ez az igazi felsőoktatás, ti. ha a tanár tanul!

Azért nem olvasom föl a neveket, nehogy „bezzeggyerekké” váljanak kiváló hallgatóink. Tapsoljuk meg magunkat!

Nos, az ötösnél jobbak, a kiválóak nevét mégiscsak megemlítem – ők hatost, hetest, nyolcas érdemelnének: Balázs Kornélia, Buzás Dóra, Kopócsi Tímea, Kovács Judit, Szegfű Zsófia Borbála, Tösér Bence, Berlinger Gábor, Farkas Imre Béláné, Fonyódi Szilvia, Könyű Árpád Mihály talán a legkiválóbb, Kis Bernadett szellemes, Mezösi Péter és volt egy-két óravázlat is, amelyekre azt mondtam magamban: Jobb, mint az enyém!

Egyik esszé igencsak tanulságos mondata: „Nehéz a lányok jelrendszerét dekodeolni”. E bölcs férfiú ezen bölcs mondását ajánlom férjük feldühítette feleségek figyelmébe, és az illeténkor bölcsen hallgató férjeknek. Már az oktatási kormánynak is figyelmébe ajánlottam, de még nem jeleztek vissza. A kisebbik lányom viszont azt válaszolta: „A lányoknak legalább van jelrendszerük”. Tessék, itt a pálya, itt a tér: divatos gender szemiotika!

Tisztelt Konferencia! Kérem a résztvevőket, főként a hátsó sorokban ülőket, hogy bármily érdekes is lesz egy-egy előadás, ne forduljanak a szomszédjukhoz okos megjegyzéseikkel, hanem írják le, illetve tartogassák a szünetre a kávézásához és pogácsázáshoz.

MÍTOSZ

Új értékelés a tudományos eredmények tükrében

LUFT ULRICH

Napjainkban a mítoszt emlegetve általában irracionális, vallási, destruktív, hazudó, valótlan elbeszélésre gondolnak a racionális, szekuláris, konstruktív, igaz, valós filozófiával szemben. Ernst Cassirer német filozófus élesen fogalmazta meg ezt a nézetet az *Állam mítosza* című öregkori írásában: a mítosz „sem nem a reflektálás vagy gondolkodás eredménye, sem nem elegendő azt, azaz a mítoszt, az emberi imagináció produktumaként leírni.”¹ Cassirer komolyon vette a mítoszt² mint humán jelenséget, és egész könyvet szentelt e témának. Az *Állam mítoszával* az volt a célja, hogy leplezze a német Harmadik Birodalom mitikus alapon felépített államelvét, amelynek Cassirer maga is áldozatául esett. Ő a filozófusok többségével együtt, akik a felvilágosodás után ezzel a kérdéssel foglalkoztak, és a mítoszt irracionális eszközként érvelésükből kizárták, a mítoszt negatív konnotációval kezelte.

A mítoszt a felvilágosodás és az 1789-es nagy francia forradalom után sem tudták teljesen mellőzni; itt-ott a mítosz a filozófiai irodalomban különösebb feltűnés nélkül felvillant, a nyelvészeti irodalomban viszont a vallástudomány alapjává vált. A mítosz fogalom jelentése is idővel lényegesen megváltozott, mivel a 19. században az ősvallást keresték benne. Korábban a mitológia fogalom³ a világvallásokon kívüli antik vallások megjelölésére szolgált, nehogy vallásként kelljen elismerni a politeista görög, római, egyiptomi, babiloni stb. vallást, nem is beszélve a primitív vallásokról.⁴ A kereszténység sem tűri a mítoszt, amely a „valótlan” meséhez áll közel. A hellénizmus racionálisnak érzett értelmezése alapján csak a valóságban, a

¹ Cassirer 1946, 3.

² Friedman 2009; Cassirer 1955ab kétkötetes könyvet írt a kérdésről.

³ A mitológia fogalom a mítoszok egésze, amely alatt a mítoszok és ezek variánsainak gyűjtése megfeldolgozása értendő, l. Pausanias *Descriptiója* vagy Ovidius *Metamorphosese*, Hyginus *Fabulaeja*, a barokk és romantika korszak idegen vallások leírása, cf. Schwab 1838–1840, valamint a mítosz tudományos értékelése értendő, l. Müller (1825) 1970, Lévi-Strauss 1964–1971, összefoglalóan Thury–Devinney ²2009.

⁴ Primitív kultúrának az minősül, amely vallásként a kereszténységen kívül állt, l. John Crawford szélsőséges véleményét, amelyre hivatkozott Kippenberg 1997, 74, az angol polgárságnak a kérdéshez való általános hozzáállását demonstrálva. Az idézethez l. lejjebb a 15. lábjegyzetet.

történetben elhelyezhető tényezőkben hihetett az emberiség.⁵ Ezért sok keresztény az új vallást (a kereszténységet) megalapozó szövegeket történelmileg bebizonyítottak tekinti még a jelenkorban is. Az ellenreakció a misztériumi kultuszok felől indult, ahol a beavatott ember az istenséggel személyesen találkozott, sőt azzal egyesült.⁶ Az isten a misztériumi kultuszokban csak a beavatottnak érhető el, a későbbi gnózisban viszont egyszerűen elérhetetlen.⁷

Az iszlámban és a zsidóságban hasonlóképpen reagáltak a mítoszra, holott az utóbbinál Goldziher Ignác kimutatta a mítoszt.⁸ A legtöbb filozófus és kulturális antropológus a mítoszt vagy kizárja érveléséből, vagy primitív gondolkodásnak tekinti.⁹ Ezért W. Dupré szükségesnek tartotta tisztázni a mítosznak a filozófiával való kapcsolatát és ennek jelentőségét a filozófiai érvelésben aláhúzni.¹⁰ A mítosz egyáltalán nem tűnt el a bölcsletheől, ahogyan azt a radikális racionalisták remélték a nagy francia forradalom után, de a modern gondolkodásban határozottan negatív, destruktív jelölést kapott. Ezt kívánta Ernst Cassirer kimutatni könyve megírásakor.

A nemzetállam elmélete nem Cassirer újszerű gondolata, hanem az a 19. századig feledésbe merült olasz filozófusra, Giambattista Vico-ra megy vissza, aki 1725-ben a mítoszlól azt állította, hogy a mítosz nem a biblikus történetek torzított változata, hanem a modern tudományokhoz hasonló kísérlet az ontológia magyarázatára.¹¹ A 17. század óta a filozófiát a vallás helyére helyezték azzal a három következménnyel, hogy

- A) a filozófia az életmagatartást határozza meg,
- B) a teológián alapuló gondolkodást hagyják abba,
- C) a mitológiát mellőzzék mint a nem keresztény vallások kifejezőjét.

A mítoszgyűjtemény, azaz a mitológia, bár a 18. században a klasszikus antikvitás vallásai leírásához egyetlen forrás, méltatlan alap lett a modern gondolkodó számára. Amikor viszont a 19. században a (keresztény) vallások eredetét keresték,

⁵ Ez vonatkozik a királykultuszra, az istenített magánemberre, rendszerezve Euhémerosz elméletében, aki a természetes istenek és a földön született istenek között különbséget tett, l. Winiarczyk 2000, 16. Ez közel áll Varrónak a vallás (teológia) háromtagú felosztásához, l. a 20. lábjegyzetet.

⁶ Burkert 2004, 65, az isten és az ember közötti viszonyt óvatosan írja körül: Platón hetedik levelében nevezi azt „lelkek és testek rokonságának”, amit Burkert „az egymással és talán az istenekkel való rokonság-nak” értelmez.

⁷ A János apokrifon BG 26 (11)–(12) ezt egyértelműen határozza meg: „Közülünk senki sem ismeri meg a megmérhetetlen tulajdonságait, kivéve őt, aki benne lakik.”, ford. Egedi, B.–Hasznos, A.–Luft, U. 2003, 234.

⁸ Goldziher 2003; a mítosz és a történet egymásra való hatásához az egyiptomi vallásnál demonstrálva, l. Luft 1978 és itt lent 81. lábjegyzet.

⁹ Schilbrack 2002 tekinti át a mítosz összes előfordulási helyét a modern életben.

¹⁰ Dupré 2008.

¹¹ Vico 1725; Willis 2007, 10 hivatkozik Vico-ra; a filozófus mítosz értelmezéséhez l. Feldman–Richardson Jr. 1972, 50–52, a mítoszlól írt Vico szövege található, 60–61.

a pogánynak tekintett mitológiában vélték felfedezni. Az angol antropológus, Edward Burnett Tylor a filozófiát a tudományokkal azonosítván, a mítoszt primitív bölcsletnek tekintette.¹² Ez a nézet különbözik az indológus Friedrich Max Müller értelmezésétől, mert az ő nézete szerint a mítosz tükrözi a vallást.¹³ Mindkét tudós az ősvallást kereste, amely nyomokat hagyott a későbbi vallásokban (survivals), sőt a kereszténységben is.¹⁴ Müller a nagy indiai eposzokat tette meg vizsgálatai alapjául, és kísérletezett azzal, hogy a mítoszok modern prezentációjából az eredeti mítoszt nyerje vissza. Az indiai mítoszokat a természet szimbólumának és allegóriájának tartotta. Müller, indológus lévén, Indiát az európai emberek őseinek otthonául állította be. A hindu-angol rokonság nem talált mindenütt osztatlanul kedvező fogadatra. John Crawfurd, aki az Etnográfiai Társaság elnöke volt, az ellenzők megvetését világosan foglalta össze, hogy Müller szerint a közös nyelv – legalábbis az eredetire nézve – közös emberfajt is jelentene.¹⁵ „Én egyáltalán – mondta előadásában – nem tudok egyetérteni a tudós professzorral, hogy a hinduével azonos vér folyik Nagy Sándor és Clive báró¹⁶ katonáinak ereiben, akik azonos könnyedséggel huszonkét nemzedék távolságában szétverték őket. Vele szemben nem hiszem azt, hogy bármelyik angol bizottság, kivéve ha az tudós orientalistákból tevődne össze az ötletes professzor elnöklése alatt, a fakó nyelvdokumentumok vizsgálata után a hindunak, a görögnek és a germánnak a közös eredetre való igényét ismerné el. Ez oda vezetne, hogy azon emberek képességei között, akik közül Homérosz és Shakespeare kiemelkedtek, és azon emberek képességei között, akik nem tudtak jobbat felnevelni, mint a Mahabarata¹⁷ és a Ramayana¹⁸ szerzőit, valamint a házias hindu között, aki soha sem hódított meg külföldi területet, és azok között a nemzetek között, amelyek felfedeztek, meghódítottak és új területeket benépesítettek, különbség ne mutatkozná”.

A 18. század második felében a vallásra vonatkozó terminusokat még bizonytalanul alkalmazták, ami egyáltalán nem csodálható az akkori erős keresztény hagyományt figyelembe véve. A nyugati tudós világban a *religio* (magyarul vallás) fogalmát illetlen volt a politeista rendszerre alkalmazni. Mitológiáról írtak, ahol ma a *religio* fogalma állhat. Benjamin Hederich, aki igazgató volt Grossenhaynbán,¹⁹

¹² Tylor 1871; Segal 2002, 18–45 Tylor értékeléséhez.

¹³ Müller 1873 és 1878.

¹⁴ A nyomokhoz l. Soltes 2005, *The survival of symbols in a secularizing western world* című fejezet.

¹⁵ Idézi Kippenberg 1997, 74.

¹⁶ Lord Clive életpályájához l. Macaulay 1850, vol. IV, 1–96.

¹⁷ A hatalmas mitikus eposz a jelenkor előtti kort írja le. Hasonlóan keveredik össze az Iliásban az isteni és a földi világ. A hinduizmus alapvető származási vallási dokumentuma.

¹⁸ A második hindu mitikus eposz, amelyben a dharma (törvény) szerinti életet írják le.

¹⁹ Grossenhain Drezdától északra fekvő szászországi kisváros, amely akkortájt jó nevű gimnáziummal rendelkezett.

és akinek munkája az Alapos mitológiai lexikon, amelyben a régi római, görög és egyiptomi isteneknek és istennőknek mind a mesés, mind a lehetséges és tulajdonképpeni története le van írva, valamint a tulajdonképpeni képeik, fizikai és erkölcsi értelmezéseik együttese, amelyet az ókoriak hozzájuk fűztek. Az Annexban hasznos genealógiai táblázatokkal van ellátva. A szépművészet és a tudományok jobb megértését nemcsak a hallgatók számára, hanem sok művész és a régi művészet kedvelői számára alaposan áttanulmányozta, tetemesen bővítette és javította Johann Joachim Schwabe.²⁰ Hederich–Schwabe minden mitologikus személyről aprólékos szócikket állított össze, amelyben az érdeklődő mindent megtalál a mítoszok szereplőire és fogalmaira vonatkozóan a forrásokkal együtt, de természetesen semmit sem a mítosz jelentéséről és a vallási vonatkozásáról.

Ez a magatartás még a 19. század végén is kimutatható egy francia egyiptológusnál.²¹ Gaston Maspero 1893–1916 között a Tanulmányok az egyiptomi mitológiához és régészethez (*Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*) című sorozatot adta ki és írt a második kötetben Az ókori Egyiptom isteni dinasztiái címen.²² Az egyiptomiak az isteni dinasztiák tagjait tekintették a mindenkori Hórusz király őseinek. Ennek magyarázatához viszont szükség volt a mítoszra, a vallási elbeszélésre. Az írástalan korszakban a mitikus elbeszélés meglelte ritkán bizonyítható,²³ de a piramis szövegekben, amelyeket a Kr. e. 25. századtól a királyi piramisokban rögzítettek a sírkamra és az előtte lévő helyiségekben, előfordulnak mitikus szövegtörödékek és utalások a mitikus eseményekre.²⁴

A 19. század végén másutt, például Németországban már általában felcserélték a mitológia fogalmát a *religio* fogalmával a politeista vallásokra vonatkozóan is. Ez a fordulat az előrehaladt német tudománynak köszönhető, amelyet Németországban Émile Durkheim az 1880-as években tanulmányozott, hogy a haladás okára fényt derítsen. Skóciában viszont minden angol liberális magatartás ellenére Robertson Smith elveszítette aberdeeni professzorságát 1881-ben, miután az ószövetségről

²⁰ A burjánzó barokk címek példaként Hederich & Schwabe 1770.

²¹ A nagy francia forradalom után a „haladó” értelmiségi körökben a vallás elvetendővé vált. Érthető, hogy később a francia kutatás a vallást a szociológiai szemszögből vizsgálta, l. Durkheim és iskolája, valamint a jelenkori francia valláskutatás.

²² Maspero 1893–1916; ennek elbeszélésbe öntött formája például az ariszi naoszon fordul elő, l. 103. lábjegyzet.

²³ Baines 1991, 94–99, a predinasztikus kort tárgyalva néhány esetben mitikus hátteret tudott tisztázni. Különböző Baines tanulmánya a legszélesebb spektrumában mutatja be az egyiptomi mitológia korai kialakulását a piramis szövegekben megtalálható mitikus célzásokra is hivatkozva.

²⁴ Pyr 886a–887a: „Mondás. Ó Ré, ez az, amit te mondtál, Ré: „Lenne csak fiam, – atyám vagy, Ré, – aki bá-teljes, hatalmas, tekintélyes ... Nézd *Nfr-k3-r^c-t*, Ré, *Nfr-k3-r^c* ő, a te fiad”. A mondás szöveg hagyomány bonyolult, így az „atyám vagy, Ré” részt például magyarázom meg beiktatásnak, Luft 1978, 108 – 109.

szóló címszavai az Encyclopaedia Britannicában jelentek meg, holott állása a Free Church Collegeben volt.

A mítosz pozitív jelentését Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a német romantika egyik vezető filozófusa²⁵ állította vissza a modern filozófiában. Schelling az identitás elméletét dolgozta ki és nem tett különbséget a szubjektivitás és objektivitás között. Szerinte a mítosz, a nem reflektált elbeszélés a transzcendens világot közvetíti az embereknek. Platónhoz hasonlóan ő is mítoszokkal tette világossá a másképpen leírhatatlan emberi viszonyt a transzcendens világgal.²⁶ Mintha Johann Wolfgang Goethe Faust I című színdarabjában válaszolt volna Schellingnek: szépet lehet álmodni, de élni kell a valóságban. Ezért Mephistopheles Faustnak a hírtelen hívó identitását zavarja meg és azt látszatként leleplezi.²⁷ A nem reflektálható dologgal való identitás ahhoz a tévedéshez vezethet, hogy az ember az illúziók után fut.

A 19. század végén a görög rituálékra mint a görög vallás alapvető részére figyeltek fel fiatal kutatók Cambridge-ben, akiket a rituálé hangsúlyozása miatt Cambridge *Ritualists*nek neveztek.²⁸ Jane Ellen Harrison, a csoport vezető alakja volt az első nő Angliában, aki Cambridge-ben klasszika filológiát hallgatott, valamint később Londonban régészetet és görög művészetet. A görög kultúrának az akkori Európában divatos idealizálásával szakított, miután 1880-ban Wilhelm Dörpfeld, német építész és régész Athénban végzett ásatásán a klasszikus rétegek alatti „barbár” rétegeket mutatott Harrisonnak. Ő ezt annak bizonyítékául vette, hogy a fényes klasszikus és hellenisztikus korszakok előtt eléggé barbárnak tűnő rétegek találhatók, amelyek szintén a görög kultúrához tartoztak.²⁹

Harrison szerint a mítosz származása az eredetileg gyakorolt rituáléban keresendő. Ezért Müller tézisé – *nomen est numen*, azaz az istenség mutatkozik be a névben, magyarul a mítoszban – elvetette. Harrison azzal az elképzeléssel is szakít, hogy az angol polgárság a hellén kultúrát újra felelevenítette volna. 1903-ban jelentette meg A görög vallás tanulmányozásához való előzetes munka (*Prolegomena to the study of Greek religion*) című művét.³⁰ Ott először írta le, hogy az olümpiai isteni réteg alatt korábbi rétegeket sejt. A krétai ásatások viszont még nem indultak meg, a műkénéi feltárások csak lassan kezdődtek; csupán a trójai ásatás sugallta már, hogy sokkal régebbi rétegek léteztek. A rituálé nem kölcsönös adás, hanem az istenek megnyugtatója. A mű második részében Harrison azt állítja, hogy Orpheusz Dionüszoszszal, az új istennel az olümpiai istenvilágot jelentéktelenné

²⁵ Schelling 1856–1861; Wilson 1996; Bowie 2010.

²⁶ Platón Állam X. 614–621 a léleknek az ember halála utáni útját írja le egy mítoszban.

²⁷ Faust I, 2595–2604. vers.

²⁸ Ackerman 2002.

²⁹ Azt a barbár képet festik a mítoszok is, vö. a Kadmosz-ciklushoz fűzött megjegyzéseket a tanulmány végén.

³⁰ Harrison 1903.

tette. Mind a kettőben a felszabadulást látta; mind a kettő valódi vallás kifejlesztett teológia nélkül. A vallás alapját először a matriarchátusban, később a patriarchátusban lezajló folyamatként fogta fel, ezzel Herbert Spencer angol filozófusnak az egyenesen lezajló fejlődésben való hitét is feladta.

Személyes vallomásokat is tett Harrison, idézem: „személyesen ateistának lenni, azaz az ikoni vallásról lemondani számomra majdnem a legfontosabb tényező a vallási életben”,³¹ vagy „ha a vallás szót ejtem ki, azonnal kell korrigálni magamat; nem a vallás, a rituálé az, ami vonz”.³² A német filozófus, Friedrich Nietzsche hatása is érezhető: „Orpheusz vallása abban az értelemben vallás, hogy az élet valódi misztériumainak tisztelete inkább erők (démonok) tisztelete, mint személyes isteneké: az élet tisztelete az eksztázis és a szeretet legmagasabb titkaiban”.³³ Gilbert Murray a Cambridge Ritualists vallomását fogalmazta meg, ahogyan Harrison az előbbi idézethez kapcsolva idézi: „Nagy az értelem, de nem minden. A világban olyan dolgok és érzelmi okok vannak az értelem alatt és felett, amelyeket nem tudunk kifejezni, de szívesen adunk nekik tiszteletet, és amelyeket életünk legfontosabb tényezőinek tekintünk.” William Robertson Smith tézisént felkarolva, hogy a tan az értelemből (reflexióból, analízisből) eredt, a rituálé szerintük a tudatalattinál eredetibb. A Cambridge *Ritualists* a mítoszról alig írnak, és azt sem határozták meg, hogy reflektáltak tartják-e.

William Robertson Smith, az Encyclopaedia Britannica kilencedik kiadásának³⁴ későbbi szerkesztője bízta meg James George Frazert a *totem* és a *tabu* fogalmak megírásával. Frazer, eredetileg klasszika filológus a két fogalmat antropológiai módon magyarázta meg és ezzel nyergelt át az antropológiához. Ez viszont nemcsak az angolok dicséretét hozta meg a fiatal tudósnak, hanem Emile Durkheim és iskolája elismerően vette tudomásul a címszavakat. 1900-ban azonban a filozófus William James, aki akkor a Gifford Lectures megtartása miatt a Cambridge-i Trinity College vendége volt, lesújtó ítéletet írt egy levélben a fiatal tudósról:³⁵ Tylor mellett ő a primitív népek gondolataira és babonáira vonatkozólag a nagy angol szakértő. Ez viszont nem illett össze személyes meggyőződésével, mivel „semmit sem ért a pszichológiai vizsgálatokhoz és azt gondolja, hogy a vad jósló révülete, az orákulum és hasonlók, csupán színlelés.”

Frazer először Tylor feltevését fogadta el, hogy a modern civilizációban a korábbi primitív szintről elemek (survivals) maradtak meg és ékelődnek be a modern nézetekbe. Ő viszont ezen túl is ment, amennyiben a modern civilizáció olyan alapon nyugszik, hogy „létezik olyan műveletlen alsó réteg, amely a teljes civilizációnk

³¹ Harrison 1925, 205, idézte Kippenberg 1997, 159.

³² Harrison 1925, 84, idézte Kippenberg 1997, 159.

³³ Harrison 1922, 657.

³⁴ Encyclopaedia Britannica 91875--1903.

³⁵ James 1920, vol. 2, 139--140, idézte Kippenberg 1997, 128--129.

alatt húzódik meg”.³⁶ 1890-ben Frazer az *Aranyág* című művét jelentette meg,³⁷ amelyben egy adott témához összegyűjtött anyagot hasonlít össze antropológiai alapon. Kritikus felmérés szerint, amelyet Jonathan Z. Smith tett közzé 1978-ban, az anyag antik forrása 10%, és 90% irodalmi elképzelés.³⁸ Frazer a könyv céljaként az ariciai szentély eseményeinek feltárását tűzte ki. Frazernek ehhez jó kiinduló pontja Turner *Aranyág* című festménye, amelyet az antik hagyománnyal köt össze.³⁹ Nevezetesen Strabon említi a barbár szokást, hogy Diana istennő főpapja a ligetben mindig karddal található, hogy tudjon védekezni esetleges támadó ellen, aki ha őt legyőzi, a papi hivatalban utóda lesz. Frazer az antikvitásban és az újkorban keres hasonló eseteket. Az antik esemény párhuzamát az afrikai Shilluk törzs⁴⁰ újkori hagyományában találta meg. A vallás újszerű fejlődési vonalát dolgozta ki (primitív, szerinte eleinte mágikus vallások → politeista vallások → monoteista vallások), amit az angol filozófus Herbert Spencer vallott és Jane Ellen Harrison elutasított.

Friedrich Max Müller állítása – hogy a hellén derűs és lélekűs, valamint a természethez kötődő ember volt –, élt tovább Angliában. A zsidó keresztény monoteizmus a természethez kapcsolódó köldököt elvágtá. A hellénizmus vs. hebraizmus diskurzusa akkor bontakozott ki Angliában. A hellénizmust érdektől mentes magatartásnak, a hebraizmust vak hitnek tekintették. Angliában Matthew Arnold foglalta össze a lényegét: az érdekorientált magatartás a monoteista vallás felé vette útját, és az angol középosztályi érdekeket a kereszténységben kereste.⁴¹ Ezért orvoslásként javasolta, hogy újra forduljanak a hellén életmagatartás felé, amely érdekmentes volt. Arnold szerint a monoteista vallásból hiányzik a lélek, a művészet azonban kaput nyitna a letűnt politeista vallások felé, és az elfelejtett istenek új öltözetben feltámadnának. Az emberiség így nyerné vissza a természetes lelki állapotát.⁴²

Az etnográfiai kutatás végül választ adott az értelmetlennek tartott mítoszok jelentőségére. Emile Durkheim és a francia szociológiai iskola az irracionális elemeket figyelmen kívül hagyva, a mítoszt a társadalom tükröképeként határozta

³⁶ Idézte Kippenberg 1997, 130.

³⁷ Frazer 1890.

³⁸ Smith 1978, 208–239; kritikusan is tekinti át Frazer Long 1962, 322–324.

³⁹ Strabon *Geographica* V 3.12; Vergilius *Aeneis* VI 136–141.

⁴⁰ Saját hagyománya szerint a shilluk törzs egy pár évszázaddal előbb telepedett le Dél-Szudánban. Nehéz elképzelni, hogy az antik eseménynek köze lenne az állítólagos shilluk rituális királygyilkossághoz. Az egyiptológiai kutatás szintén feltételezte az egyiptomi király megújulási ünnepségén történő rituális gyilkosságot. Az egyetlen eset, hogy a gyilkosság és az ünnepség egybeesett volna, I. Amenemhat harmincadik uralkodási évére esett, de sok király élte túl azt a „kritikus” időpontot, így a modern kutatás inkább a valódi rituális gyilkosságra vonatkozólag véletlenre gondol.

⁴¹ Arnold 1869.

⁴² Ezt a képet szétrombolta Janet Ellen Harrison.

meg. A mítosz a vallási szimbólumokhoz tartozik: „Ha ez – ti. a mítosz – az isten és a társadalom szimbóluma, akkor ez nem úgy van, hogy egy fogalomban egyesül az isten a társadalommal?”⁴³ A következménye az, hogy a mítosz tartalmáról a társadalmi valóságra lehet következtetni. Az egyiptológiában Kurt Sethe volt az, aki a mítoszokból következetesen nemcsak az őskori társadalmat, hanem ennek történetét akarta tisztázni.⁴⁴ A kezdeményezés kudarcba fulladt, mert a szociális felépítésre lehet következtetni, a történeti lefolyásra viszont nem. Durkheim kutatásai erősen hatottak Frazerre is, aki az ariciai jelenséget, az Aranyág kiindulási történetét a rituális királygyilkosság elméletével magyarázta. 1948-ban viszont a neves etnológus és vallástörténész Edward E. Evans-Pritchard cáfolta Frazer feltevését, hogy a királygyilkosság bebizonyítható tény, és a király mágus is volna.⁴⁵

A 20. század elején a mítoszt irodalmi műként vagy/és szociális jelenséggként határozta meg a kutatás. A mítosz meghatározásához alapvető elem az a felismerés, hogy a primitív törzsek a mítoszt alkalmazzák a kommunikációban. Illusztrációként jó példa Sir George Grey, akit 1845-ben kormányzóként Új-Zélandba küldtek. Ő hasznosnak tartotta a polinéziai mítoszok gyűjtését a leendő kormánytisztviselők számára. Kerényi Károly Sir George kiadásához írt rövid bevezetőjére utal, ezt kommentálva vagy szó szerint idézve:⁴⁶ „Új-Zélandba való érkezése után megállapította, hogy ‘őfelsége bennszülött alattvalóit’ a tolmácsok segítségével tulajdonképpen nem érti meg. Miután megtanulta nagy nehézségek árán a nyelvet, amelyen még semmiféle könyv, sem szótár nem jelent meg, újabb csalódás érte: még a nyelv birtokában sem tudta megérteni a bennszülött törzsfőnököket, akikkel diplomáciai érintkezésben állt. Úgy találtam – tudósít tovább –, hogy ezek a főnökök, szóban és írásban, nézeteik és szándékaik megmagyarázására régi költemények vagy közmondások töredékeit idézik, vagy olyan célzásokat tesznek, amelyek egy ősi mitológiai rendszeren alapulnak; és bár a főnökök közleményeik legfőbb részét ilyen képes formába öltöztették, a tolmácsok is csődöt mondtak, és – ha egyáltalán – csak igen-igen ritkán sikerült nekik a költeményeket lefordítani vagy a célzásokat megmagyarázni.”

Bronislaw Malinowski, amerikai néprajzos hasonló gondolattal járult hozzá a mítosz tisztázásához. 1954-ben tizenkét évvel halála után kiadták válogatott írásait, ahol a mítoszt „egy adott kultúra vagy társadalom szokásainak, viselkedésmódjainak normájaként” határozta meg.⁴⁷ Melanéziában terepmunkát végezve arra figyelte fel, hogy a melanéziai Trobriandi törzs eredetének mítosza a múlttól szól és

⁴³ Durkheim 1912, 295.

⁴⁴ Sethe 1930; feltételezhető, hogy Müller (1825) 1970 könyve is, aki szintén göttingeni professzor volt, Sethére hatott.

⁴⁵ Evans-Pritchard 1948.

⁴⁶ Kerényi 1977, 9–10, Grey 1855 bevezető nyomán.

⁴⁷ Malinowski 1954.

megfelel a jelenkornak.⁴⁸ Ez a felfedezés egybehangzik Sir George tapasztalataival. Az összes megközelítési igyekezet eddig és továbbra is azt célozza, hogy a mítosz a vallástól inkább távol áll, és a kutatás ennek megfelelően keresett megoldást.

Miután a kutatás a mítoszt nagyjából kivette vallási kontextusából, a mítosz központjába az ember – szent vagy átlagos – került. Amint már említettem, Cassirer arra a tényre figyelmeztetett, hogy a modern kor sem mentes a mítosztól. Ő a negatívan konnotált nemzeti állam fogalmában fedezte fel az újkori mítoszt. Más témájú mítosz is megnevezhető, amely még a keletkezés stádiumában létezik, tehát nem nyelvileg rögzített formában kering. Ezekhez tartozik

a) az ember határtalan noétikus képessége és

b) a közember, mint hős, sz,

nem is beszélve arról, ami hőstettként kerül a Guinness könyvbe. Ennél magasabb szinten helyezkedik el John Ronald Reuel Tolkien *A gyűrűk ura* című trilógiája egy felvezető könyvvel. A mű felépítése követi a három részes antik színjátékot és még inkább Richard Wagner *A Nibelung gyűrűje* zenei trilógiáját egy előjátékkal. Wagner istenei, akik inkább emberekhez hasonlítanak, saját elpusztításukat készítik elő, míg Tolkien szereplői emberi hősök, akik inkább isteni tulajdonságokkal rendelkeznek, a kiírhatatlan Gonoszt bár legyőzik, de nem pusztíthatják el. Wagner istenei hasonlítanak Tolkien hőseire abban, hogy ők sem tudják a Rosszat kizárni a világból. Az ember kontextusban él, amelyből nem tud kilépni, és ez köti össze a modern műveket az antik világgal. Az antik felfogással szemben a modern ember tudja jóra fordítani helyzetét, de nem mindig.

Az ember meghatározó módon a modern gondolkodás központjába került. Ezzel együtt a mítoszt egyre inkább az irodalomhoz csatolta, ami azt a kérdést kényszeríti ki, hogy miben különböznek egymástól a mítosz, a mese,⁴⁹ a monda,⁵⁰ az eposz.⁵¹ Minden műfajban irracionális elemek fordulnak elő, és olyan eseményeket írnak le, amelyek leginkább emberi viselkedésre és helyzetekre engednek következtetni.⁵² Az ember a zsidó-keresztény felfogásban a teremtes koronája,

⁴⁸ Malinowski 1922.

⁴⁹ Mesék mindig az emberi szinten játszódnak, de olyan irracionális elemek vannak benne, amelyek az emberi világot kötik össze az emberfeletti világgal. A mondás és az eposz szintjén a kiválasztott emberiség az isteni világgal találkozik. Kerényi (1939) 1988, 16, a mesét „a mitológia és az elbeszélő irodalom között” helyezi el.

⁵⁰ Gustav Schwab, német író és lelkész 1838–1840-ben a Klasszikus ókor legszebb mondái című könyvét jelentette meg. Világos, hogy ő a mítoszt mint a politeista vallások szinonimáját mellőzte. Az indián mondások sokasága, összegyűjtve a www.indianlegend.com címen, Malinowski és Kerényi mítosz meghatározásának felel meg. A Kalevala hősmonda szintén a mitikus körhöz tartozik, vö. Kerényi (1939) 1988, 34–46.

⁵¹ A nagy görög eposzok, Homérosz Iliásza és Odüsszeiája, India eposzai, amelyeket F. M. Müller feldolgozott, általában mítosznak számítottak.

⁵² Hansen 2002, 19–28, megvitatja a három irodalmi műfaj szent tartalmát.

mert Isten saját jellege szerint alkotta.⁵³ A japán teremtmény mítosz a természetes emberi szaporítást tükrözi, az egyiptomi teremtmény mítosz szerint a vizet és a még nem formázott istennek a vízben való hánnyódását vagy létét hangsúlyozták. Az ember teremtéséről nem esett szó, vagy egy második évezredi szöveg szerint a teremtmény isten úgy nyilatkozott: „az emberek szemem könnyezéséből valók”, míg „az isteneket izzadságomból keletkeztettem”.⁵⁴ Ennek ellenére az egyiptomi vagy a görög vallásban az ember a gondolkodás központjában állt, amennyiben a második évezred elejétől az előkelők halála után istenítették Egyiptomban, vagy alávetették a sorsnak a hellén világban, ahol az istenek az előkelők útját jóslással irányították, vagy az ember a megmáshíthatatlan sors alá volt vetve. A keresztény nézetben a predesztinációt váltották át az ember szabad akarata szerinti cselekvésévé, amely Istenhez vagy az Isten nélküli életviteléhez vezethetett.⁵⁵ A rossz elhárítására az Ószövetség a törvényességet kínálja, az Újszövetség Isten kegyelmes megbocsátásának elfogadását a bűnbevallás után.

Kerényi Károly a *Görög mitológia* című könyvében az eredeti német kiadásban a történet fogalmának alkalmazásával áthidalta a problémát, amit követtek a magyar kiadásban, míg az angol fordításból a mítosz, sőt a mitológia szó teljesen kimaradt. A tartózkodás oka csak a túlságosan terhelt mítosz fogalmában keresendő, és ennek köszönhető, hogy Martin P. Nilsson a mítoszt elkülönítette a vallástól.⁵⁶

Kerényi a *Görög mitológia* bevezetőjében a mítosz meghatározásáról és jelentéséről írt, aláhúzza irodalmi jellegét. Szerinte a mítosz „egy történet, amit sokféleképpen el lehet mondani, és mégis ugyanaz marad.”⁵⁷ A mítosz az élet indoklása,⁵⁸ és a mitikus konstellációk mintaképek a benne hívők számára.⁵⁹ Kerényi akkor még Carl Jung archetipusaira gondolhatott, de 1951-ben már óvatosan visszakozott.⁶⁰ Szilágyi János György ezt a vonalat elég világosan tudta összefoglalni egy idézettel H. Broch írásából idézve: „A mítoszban a lélek alapigazságai világosodnak meg a saját maga számára; ezeket ismeri fel a világ és a természet történéseiben, és cselekménnyé formálja őket.”⁶¹ Ez az állítás következetesen Jung felfedezéseit követi, ellentétben Kerényivel, aki szintén együttműködött Jung-

⁵³ Az ember teremtéséhez l. Luft 2007, 1187–1196.

⁵⁴ CT VII spell 1130, 464g–465a; egy kissé eltérő fordítást adja Kóthay–Gulyás 2007, 33–36. Az izzadság egy cselekvés, a könnyezés egy helyzet eredménye.

⁵⁵ Häring 2003, 61 – 130.

⁵⁶ Nilsson 1967, 13.

⁵⁷ Kerényi 1977, 12.

⁵⁸ Kerényi 1951, 8.

⁵⁹ Kerényi 1951, 15–17.

⁶⁰ Kerényi 1977, 8; közös munka pl. Jung & Kerényi 1951; az angol fordítást négy német kiadás előzte meg, 1951.

⁶¹ Szilágyi 1982, 217, 3. lábjegyzet. Az Arachné mítosz elemzése példás a magyar nyelvű irodalomban.

gal, de csak részben követte a pszichoanalitikus mestert.⁶² 1939-ben állapította meg, hogy mitológiáról addig nem beszélhetünk, amíg a kollektív benne nem talál valamit, a jelen élethez hasonlót.⁶³ A mitológia akkor indult meg, amikor gyűjtötték a mítoszokat az antikvitásban, és a modern korban a különböző hagyományokat egymás mellé teszik.⁶⁴ Kerényi 1970-ben bevezetőt írt a 19. század elején Németország vezető régésze, Karl Otfried Müller *Bevezetés egy tudományos mitológiába* című könyvéhez,⁶⁵ de már 1939-ben alaposan foglalkozott ezzel a művel. Müller a mítoszt korai kifejezési módnak fogta fel, amely kapcsolatban áll a hellyel és annak történetével.⁶⁶ Kerényi még Philipp Buttmann a mítoszlól képzett felfogását vette szemügyre. Buttmann számos tanulmányban a mítosz megfejtésével foglalkozott és feltételezte a mitológéma vándorlását,⁶⁷ amit Franz Boas 1897-ben a vallás területiális terjesztésének elméletében fogalmazott meg.⁶⁸ Ezzel a vallás egyenes evolúciójának rendszerét kérdőjelezte meg, és szerintem meg is döntötte.

A következő lépés volt a mítosz struktúra szerinti vizsgálata. A strukturalizmus sok más diszciplínához hasonlóan az elméleti nyelvészet sarja. Claude Lévi-Strauss és mások adaptálták az antropológiához különböző módszerekkel. Őt kanadai rádióműsorban Lévi-Strauss megmagyarázta a strukturalizmus viszonyát a tudományhoz: a primitív gondolkodást és a művelt észt, a nyúlászát és az ikreket, a mitikus elkülönítést; a mítosznak történelemmé válását, a mítoszt és a zenét.⁶⁹ Első előadásában védte meg a strukturalizmust mint tudományt, de ez a probléma nem áll fenn a magyar nyelvben, mert az angol és a francia nyelvben ismert humanities (belles-lettres) és sciences közötti különbség nem létezik. Lévi-Strauss amellett érvel, hogy a strukturalizmus szintén valódi tudomány. A primitív gondolkodás és a művelt észt között nem lát szakadékot, mint például Lucien Lévi-Bruhl.⁷⁰

A strukturalizmus mint tudományos eljárás a múlt század ötvenes éveiben keletkezett, de mindvégig egyéni eljárás maradt, és a struktúra csak akkor nyílik meg a kutató számára, ha helyes hipotézisből indult ki. Ez a feltétel nagyon

⁶² Nilsson 1956, 8, Kerényiről: „Jung rajongó tanítványokat talált a vallástudósok között, akik a svájci Asconában üléseket tartanak, és kiadják az előadásokat egy évkönyvben. A görög vallás területén a művelt és fáradhatatlanul dolgozó Kerényi Károly a szövivőjük.”

⁶³ Kerényi (1939) 1988, 14–15.

⁶⁴ Kerényi 1977 volt az, aki értelmező mitológiát, míg Graves 1955 a gyűjtő mitológiát művelte.

⁶⁵ Müller (1825) 1970.

⁶⁶ Kerényi (1939) 1988, 19.

⁶⁷ Kerényi (1939) 1988, 20–21, aki a vándorlást „rajzásnak” is nevezte. Müller ragaszkodása egy adott területhez nem állt helyt a későbbi kutatás eredménye szerint.

⁶⁸ Boas (1897) 1940, 270–280.

⁶⁹ Lévi-Strauss 1995.

⁷⁰ Lévi-Bruhl 1927.

szubjektív, és alig harmonizálható a modern tudomány elméletével. A struktúra, lévén a rendszernek elrejtett tulajdonsága, nem egy meghatározott egység. Értelme határozatlan és változó. Ha a kutatás feltár struktúrákat, nem ismerkedik meg a megvizsgált tárgy tulajdonságaival. Claude Lévi-Strauss, antropológus és filozófus strukturalizmusát a mitológiára is kiterjesztette, mivel a mítoszban a nyelv és a szó ellentétes.⁷¹

A bináris ellentét lett az alapvető kiindulópont Lévi-Strauss számára; ennek megoldása a mítosz egyik központi témájának megkeresése. Másik fontos megfigyelése az, hogy a mítosz csak a kontextusában nyer értelmet. Hisz a *teljesség* (struktúra) több az elemeknél, amelyekből összetevődik. Ezek viszont egymástól függenek úgy, hogy egy *elem* változása okozza a többi változását is (interdependencia). Az elemek szabályok szerint változnak (transzformáció) külső hatás nélkül. Az *összefüggés* változatlan marad az elemekkel szemben, amely bizonyos eljárások alkalmazásával meghatározható és előállítható.⁷²

Lévi-Strauss az orosz strukturalisták közelebbi ismerete nélkül dolgozta ki sajátos elméletét. Vladimir Jakovics Propp 1928-ban megjelentette orosz nyelven *A mese struktúrája* című könyvét, amely csak az 1958-as angol fordítása után vált ismertté a nem orosz ajkú kutatás számára.⁷³ A két strukturális megközelítés azonban egy lényeges pontban különbözik: Propp a látszat struktúráját (surface structure), Lévi-Strauss a metastruktúrát (deep structure) vizsgálja. A látszat struktúrája harmincegy alapelemből áll össze, amelyek egymás után következnek, a metastruktúra csak akkor érhető el, amikor a látszaton túl a kutató az alapelemeket cselekvésük szerint diagramban rendezi és értelmezi, nem a cselekvés szerint, hanem a közös értelem szerint.

Propp angolra fordított könyvét Alan Dundes üdvözlötte, és csatolta a mítoszt a meséhez, amint 1984-ben egy könyvet szerkesztetett, amelyben a vallástudomány klasszikusainak, valamint az élő vezető kutatóknak az idevágó írásait gyűjtötte össze.⁷⁴ Dundes a Biblia⁷⁵ és a Korán egyes részeit elbeszélésnek minősítette, amiért az „akadémikus lázadó” jelzőt nyerte el az interneten.⁷⁶

⁷¹ Lévi-Strauss 1958; Lévi-Strauss 1964–1971.

⁷² A strukturalizmus szubjektivitása itt egyértelművé vált. Az ember mint a legmagasabb élőlény saját környezetét alkotja: kitalálja a vizsgálat módszerét, és ezt a vizsgálat során a vizsgálandóra átviszi, így adva értelmet a vizsgálandónak.

⁷³ Propp 1928.

⁷⁴ Dundes 1984.

⁷⁵ Dundes 1999, 12, kodifikált szájhagyománynak nevezi a Bibliát, a bonyolult texthagyományát figyelmen kívül hagyva. Eleve jó az elnevezés, csak eleinte nem kodifikáltak tekinthető. A texthagyomány is változott addig, amíg az ügy érdekében a szöveget már nem fésülték át és kodifikálták.

⁷⁶ Alan Dundes → Videos for alan dundes; Lensen 2007, 39–57.

A múlt század hetvenes éveiben Geoffrey Stephen Kirk kísérletet tett a mítosz meghatározására.⁷⁷ Klasszika filológus lévén, ókori mítoszokat vizsgált, és alkalmazta Lévi-Strauss elméletét, miszerint a mítosz elsősorban szöveg. Ennek megfelelően a Gilgames eposz vizsgálatának végén felveti a kérdést, hogy az eposzi írás egyáltalán mitikus-e, de ugyanakkor elismeri ennek számos mitikus (isteni?) elemét. Szilágyi ezt a konklúziót joggal kevesellte,⁷⁸ midőn Lévi-Strauss és az őt követő Kirk meggyőződéses antropocentrikus gondolkodóként az isteni részt majdnem figyelmen kívül hagyták. Igaz, hogy Gilgames félistenként eleinte elutasította az istenek segítségét, de végül elfogadta azt és hazatért Uruk városába. Ő tudta meg Enkidu barátjának halálából, hogy mit jelent meghalni és elrothadni; saját haláláról viszont nem olvasunk az eposzban.

Miután a mitikus fogalmazványt a vallási irodalomból kiszorították, Martin Persson Nilsson a mítoszt teljesen kikergette a vallásból, nem is engedte a rituálé közelébe.⁷⁹ A mítosz közelsége a meséhez vagy a legendához számára elég indok ahhoz, hogy mivel szerinte ezeknek egyáltalán nincs köze a valláshoz, a mítoszt is távol kell tartani a vallástól. Tehát ő a vallás kultikus rétegét a mítosztól elkülönítette. Az utóbbiban mesés, történeti és okkeresési elemek fordulnak elő, amelyeknek a vallásban nincs helye. A kereszténység viszont az új hitnek elhíhetősége céljából Jézus történeti valóságát hangsúlyozza térben és időben.⁸⁰ Ez egybecseng a mítoszok historizálásával, amely Közel-Keleten Kr. e. a második és első évezredben végbement. Mivel az Ószövetséget a hellenisztikus periódus elején fogalmazták újra, az eredmény jó példája annak, hogy korábbi mítoszokat történeti szövegekké változtatták át.⁸¹

Mircea Eliade, a vallástudósok egyik kiváló alakja a mítoszt megjelenése szerint kulturális valóságnak határozta meg.⁸² Manapság még mindig a primitív kultúrákban, de Távol-Keleten is a szájhagyomány a mítosz továbbításának egyetlen útja. Írásos formában a mítosz a történet folytán viszonylag későn fordul elő, mert az írást először ki kellett fejleszteni.⁸³ A vázafestészetben viszont elég korán előfor-

⁷⁷ Kirk 1970; Kirk 1975.

⁷⁸ Szilágyi 1982, 217.

⁷⁹ Nilsson 1967, 13. Az egyiptomi gyakorlat azonban mutatja, hogy Hórusz szeme állandóan szerepel az áldozati rituáléban, pl. a rameszida korbéli pChester Beatty IX 9 (7) – 11 (14), ld. l. Gardiner 1935, 92 – 94.

⁸⁰ Hahn 1982, 203 – 228, a problémát világossá tette.

⁸¹ Goldziher 2003 helyesen látta a problémát a maga idejében, de nem akad ember, aki vele együtt ezen az úton tovább haladt volna, mert arra még nem érett meg az idő. Újra támogatják a biblikus mítoszt, l. Jensen 2007, 41.; a szent szövegek historizálásához l. Luft 1978.

⁸² Eliade 1963.

⁸³ Platón Phaidros 274c-d hagyományozza, hogy az egyiptomi írást Thoth isten találta fel. A Kr. e. első században a hellénizált Ízisz állítja, hogy ő Hermésszel együtt feltalálta a szent és a népi írást, l. Sarkady 1975, 257.

dul, ahogyan azt Baines joggal meglátta az egyiptomi predinasztikus korban.⁸⁴ A görög képzőművészet mitikus témái elégséges számban mutathatók ki,⁸⁵ holott Eliade gondolt a modern képzőművészetre is. Mint író Eliade nem felejtette el a színdarabokat, amelyekben valóban főleg emberi sorsokról szóló mítoszokat adtak elő.⁸⁶ Eliadétól az őskori sámánizmus gondolata származik, ahogyan a fogalom Campbellnél⁸⁷ és kérdőjellel Morennál⁸⁸ is szerepel. A pszichológiai mítoszeértékelés az Oidiposz mítoszból indul ki, amely Kadmosz, ArésArész hadisten vejének, leszármazottjának a sorsát elevenítette fel, hisz Kadmosz nászában az olimpiai istenek jelentek meg vendégként.⁸⁹ Vagy orálisan hagyományozott, vagy írásban rögzített a mítosz egy kulturális valóságot, ti. az adott kultúra része lett.

A mítosz megjelenési formái az eposz, az elbeszélés, a költészet, így az Ókorban a mítoszalkotókat főleg költőknek határozták meg. Amikor a vallási háttér gyengült, a mitológia először pusztá gyűjtésként, később értelmező gyűjtésként keletkezett, de a két fogalmat sokszor egynek tartják. Eliade a fejlődést követően élesen fogalmazta meg, hogy „a mai ember nyelvhasználatában a mítosz mindazt jelenti, ami a valósággal ellentétes.”⁹⁰

Több ízben tárgyalta az egyiptomi mítoszt Jan Assmann egyiptológusként és művelődéstörténésként.⁹¹ „Görögországgal ellentétben, Egyiptomban hiányzik a különböző mítoszok sokasága, – így argumentál recens könyvében⁹² –, hanem tulajdonképpen csupán három abszolút, azaz sem helyileg, sem időben lekötött, domináns és elsődleges mitikus komplexum létezik: a héliopoliszi kozmogónia, az Ozirisz mítosz, valamint a napjárás mítosza.” Assmann a mítoszt irodalmi műnek tartja, amely először csak a középbírói varázslatban mutatható ki. Az istennek egy cselekvési kontextusban való korábbi előfordulására az isteni konstelláció, illetve istenvilág (Götterwelt) fogalmát alkalmazta már 1977-ben. Hellmut Brunner ellenkezőleg írja le, hogy „Egyiptom mítoszban gazdag volt, csak

⁸⁴ Baines 1991, 97; vö. Geertz 1973, 3–30, leírja, hogy a modern korban a megvizsgálendő esemény tömör leírása (thick description) készül.

⁸⁵ Vö. Kerényi 1977, illusztrációival.

⁸⁶ A régi athéni tragédiához l. Ritoók 2006, 285–300; az újhoz, l. Ritoók 2006, 435–450.

⁸⁷ Campbell 1969, 229 – 281. A könyvben Campbell kísérletezett a mítosz pszichológiai szempontú vizsgálatával.

⁸⁸ Moren 2003, 212 – 226.

⁸⁹ Abraham Istent látta vendégül három férfi alakjában, l. Gen. 18: 1–15; Ahura Mazda kíséri a perzsa hadsereget egy üres harckocsiban, Mithra egy lovag nélküli lóban, l. Boyce–Grenet 1991, 3.

⁹⁰ Eliade 2002, 11.

⁹¹ Assmann 1977; Assmann 1982; Assmann 2004.

⁹² Assmann 2004, 14.

kevés maradt meg olyan állapotban, hogy elbeszélésbe lehet foglalni. A legtöbbbról töredékből vagy célzásból szereztünk tudomást.⁹³

A mítosznak állítólagos ritkaságát John Baines alaposan vitatta 1991-es cikkében, a mítosz szájhagyományára és annak sokkal korábbi alkalmazására utalva. Baines arra mutatott rá, hogy a mítosz mint irodalmi mű bár későn jelenik meg, mégis a piramisszövegekben használt idézetekben, a predinasztikus kor halotti kultuszban használt festett vázaképeken jelen van, amely következtetni enged szájhagyományos szövegre.⁹⁴ Baines az isteni konstelláció fogalmát, amelyet Assmann vezetett be,⁹⁵ nem tartja célszerűnek, mivel a mítosz jelenetekből tevődik össze. Assmann a kifogásolt terminust (istenti konstelláció) később mellőzte, de nem engedte helyére a mítosz fogalmát, hanem az istenvilág fogalmát alkalmazta.⁹⁶ Az egyiptológiai szakirodalomból általában hiányzik a vallástörténeti és vallástudományi szakirodalom. Assmann – általában nagyon tájékozottnak bizonyult – koronatanúként idézi Kirket, aki hozzá hasonlóan a mítosz irodalmi mivoltát a vallási tartalom fölé helyezi. Clifford Geertz⁹⁷ valamint Edward Evan Evans-Pritchard és Ronald Godfrey Lienhardt⁹⁸ egy-egy írására hivatkozva, Baines fontosabbnak tartotta a mítoszt antropológiai szempontból való vizsgálni. A hatalmas vallástudományi szakirodalomhoz képest ez az állásfoglalás inkább elszigetelődést jelent.

A mítosz időben és a térben játszódik, amint a kozmológia „héliupoliszi” jelzője napjainkban még Egyiptomban létező helyre utal. A vallástörténész Hans-Joachim Klimkeit pontosan ezt az egyiptomi jelenséget emelte ki sok más mitológiában kimutatható történeti, térbeli és időbeli kötöttség alátámasztására.⁹⁹ Az egyik mitikus térkép akkor jelent meg az egyiptomi halotti irodalomban, amikor Assmann az egyiptomi mítosz keletkezését datálja.¹⁰⁰ Ez viszont a mítosz történelmi kontextusba való helyezésére vonatkozik, amelyet egy régi tanulmányomban vizsgáltam meg.¹⁰¹ Akkor még azt tartottam igaznak, hogy a mítosz az írásbeliséghez kötődik,

⁹³ Brunner 1983, 47.

⁹⁴ Vö. Campbell 1969; Dundes 1999, 9 – 21, pozitívan értékeli az írástalan korszak mitikus hagyományt.

⁹⁵ Assmann 1977, 30–33.

⁹⁶ Assmann 2004, 33: „In der ägyptologischen Literatur ist das Wort „Mythos“ (mythisch) meines Erachtens in einem Grossteil seiner Vorkommen ersetzbar durch die Wörter Jenseits (jenseitig), Urzeit (urzeitlich), Himmel (himmlisch) usw. und vor allem: Götterwelt (götterweltlich).”

⁹⁷ Geertz 1983, a mítoszt tartja hasonló Eliadához kulturális valóságnak, idézte Baines 1991, 87, 40. lábjegyzetben.

⁹⁸ Evans-Pritchard 1956, és Lienhardt 1961, a szudáni Nuer törzs vallását, illetve a szudáni Dinka törzs vallását értelmezik a szociális antropológia szempontból, idézte Baines 1991, 96, 87. lábjegyzetben.

⁹⁹ Klimkeit 1975, 266–281.

¹⁰⁰ Hermesen 1991; Backes 2005.

¹⁰¹ Luft 1978.

de a historizálás a mítosznak írásban való rögzítése előtt egyes istennél és egyes istenhez kapcsolódó kifejezésnél is kimutatható.¹⁰² Azon a szentélyen, amely a delta el-Arisból származik, felírtak egy Héliupoliszhoz kötődő mítoszt, egy királyi szukcesszió mítoszt, amelyben az istenek a királyok.¹⁰³

A sarkalatos kérdés viszont eldöntetlen maradt, hogy mit jelent a mítosz fogalom. Assmann a mítosz értelmezéseként Kirk hatására kizárólag az írásban lerögzített vallási elbeszélést értette. Ebben az esetben nagyon kellene vigyázni, hogy akár Görögország, Babilon vagy Egyiptom mitológiáját – nem is beszélve a törzsi mitológiáról, amelyből sokszor az istenség maradt el – vizsgáljuk, hogy nem az istenség iránti modern szkepticizmus állhat a központban, amely csak a filozófusoknál fordulhat elő. Paul Veyne, akit Baines szintén idéz,¹⁰⁴ a modern szkepticizmust az ókorbelire vetítette ki, és talált ott hasonló gondolkodót.¹⁰⁵ A mítosz kigúnyolása tetőződik Lukianosz *Istenek párbeszédei* című művében. Amikor csak a szerkesztett, rögzített irodalmi mű számít annak, ezek a satírák szintén mítosznak tekinthetők. A mítosz fogalmához több kell, hogy tartozzon. Kell, hogy különbözzön a satírától és nem kultikusan használt írásoktól. Az antropológiai anyag, itt például az új-zélandi törzsfőnökök elmondottaira gondolva csak látszólag ellentmond a modern feltételezésnek.

A kiút a határozatlan helyzetből a mítosz szó újbóli szemantikai vizsgálata. Egy pillantás a μῦθος szó szemantikai mezőjére meggyőző arról, hogy a görögök sokszor azt vagy az abból képzett szavakat használták. A μῦθος főnév és a μῦθεω, μῦθίζω tárgyas ige valamint a mediális μῦθέομαι ige a „szó, szaval” jelentéssel bírnak Homérosznál és más költőknél.¹⁰⁶ Kerényi utal a nem sokat mondó alapjelentésre, de kiemeli a μῦθος szónak ellentétjét az ἔργον „tett” szóval.¹⁰⁷ Egy tényezőre nem tért

¹⁰² Például a „az isten – megnevezett vagy anonim – ideje óta” kifejezés, l. Luft 1976, 47–78.

¹⁰³ Luft 1978, 219–225 a régi irodalommal; Redford 1986, 277–278, a 75. lábjegyzetben az I. Nektaneosz alatti datálást indokolja; vö. Habachi–Habachi 1952, 261, 41. lábjegyzettel.

¹⁰⁴ Veyne 1983, idézte Baines 1991, 91, no. 65.

¹⁰⁵ A ión filozófusok közül Kolophóni Xenophanész (kb 580–577) emelem ki, akit idéz Clem. Al. Strom.V 14.109.2 szakaszban: „De a halandók azt hiszik, hogy az istenek születnek, öltözetet, hangot és alakot birtokolnak”; Clem. Al. Strom.V 14.109.3.25: „Ha ökrök vagy oroszlánok kezét birtokolnának, ezekkel festenének és cselekednének, mint az emberek, lovak lószzerű, szarvasmarha szarvasmarhaszerű istenábrázolásokat készítnének, és az isten teste a sajátjához hasonlítana”; Clem. Al. Strom. VII 4.22.1: „Úgy beszél Xenophanész: Az etiópok isteneikről azt mondják, hogy piszeorrúak és feketék, a trákok az övéiről azt, hogy kékszeműek és vörös hajúak.”; Aristotelész Rhet. B 23, 1399 b 6: „Xenophanész szerint vallástalanság mondani, hogy istenek születnek és meghalnak; hisz mind két esetben következik, hogy bizonyos időben az istenek nem léteznek”; Sextus Empiricus adv.math. 9.193: „Homérosz és Hésiodosz az isteneknek tulajdonítottak mindent, ami az emberek között szégyen és gyalázat: lopni, házasságot törni, egymást csálni.”

¹⁰⁶ Liddell–Scott 1996, 1151.

¹⁰⁷ Kerényi (1939) 1988, 9.

ki elemzésében, éspedig az eposzra és a költészetre, amely mindkettő a beszédhez, az előadáshoz kötődik.¹⁰⁸ Így a szó erősen alátámasztja a szájhagyomány létét, amelyet Assmann Baineszel szemben nem tart mítosznak. Ha a szájhagyományt a görögök már mítosznak tartották, akkor a modern kutatásnak is annak kell tartania. Az akkori művek tartalma alapján el kell fogadni, hogy szent dologról szólnak a művek. Mivel a szájhagyomány a homéroszi eposzokban rögzült, az írásos mű szintén mítosszá vált és hagyományozódott. Jaap Mansfeld filozófiatörténéssel együtt, aki magát ateistának nevezte, el kell hinni, hogy azok az emberek, akik ilyenfajta műveket létrehoztak, hittek is benne.¹⁰⁹

Az ötödik században a filozófusok a mítoszt kezdték megkülönböztetni a logosztól. A locus classicus, amire Kerényi 1939-ben hívta fel a figyelmet,¹¹⁰ Platón *Prótagorasz* című dialógusában található, ahol a filozófus világosan fogalmazta meg ezt a különbséget. Prótagorasz preszokratikus filozófus jelentette ki, hogy az ember természetbeni helyzetének jobb érthetősége miatt az antropogóniát vallási elbeszélésként mondja fel.¹¹¹ Ez a szöveg Prótagorasz fogalmazványa, tehát a szájhagyományhoz kötődik. Amikor Prótagorasz Szókratésszel vitatkozik, a témát neki magyarázza a logosszal.¹¹² A mítosz Kerényi szerint „puszta elbeszélés, bizonyítás nélkül, nyílt elismerésével annak, hogy nem feltétlenül érvényes”, míg a logosz „lehet ugyan szintén elbeszélés vagy beszéd, lényegében azonban mégis érvelés és megokolás”.¹¹³ Kerényi tudta, hogy a mítoszban nincs érvelés, de tanítás van benne. Prótagorasz a mítosszal tényeket közöl „érvelés és megokolás” nélkül; a mítoszbeli érvelés a cselekvény fonálára tér ki. Ezóta a racionális–irracionális ellentét kimutatható. Platón maga elítéli a szent történeteket, mivel erkölcstelenek,¹¹⁴ de felosztja a mítoszokat jó és rossz elbeszélésekre.¹¹⁵ Álláspontja nem tartja vissza Platón, mint Prótagorasz sem riadt vissza, hogy mondanivalóját a felvetett problémáról mítosz köntösben jelentse meg.¹¹⁶ Ezekből az esetekből mindből hiányzik a

¹⁰⁸ A liège-i egyetemen a 80-as években egy előadást hallgattam, amelyben az ottani indológus professzor kb. 800.000 versből álló eposz megszakítás nélküli felmondásáról számolt be.

¹⁰⁹ Mansfeld 1989, I 133, 17. lábjegyzet: „I have never been a believer in any God. But I accept the fact other people are. Experience has moreover taught me that people who believe in the existence of the divine do so in an apparently inexhaustible variety of ways, both intellectual and non-intellectual (a distinction, by the way, which it is not always very easy to make). At any rate, it would be sheer presumption, on the part of a historian of philosophy, not to take his human phenomenon very seriously indeed.”

¹¹⁰ Kerényi (1939) 1988, 9.

¹¹¹ Prot. 320c: Δοκεῖ τοῖνυν μοι, ἔφη, χαριέστερον εἶναι μῦθον ὡμῖν λέγειν.

¹¹² Prot. 324d: Τοῦτου δὴ πέρι, ὃ Σώκρατες, οὐκέτι μῦθόν σοι ἐρῶ ἀλλὰ λόγον.

¹¹³ Kerényi (1939) 1988, 9.

¹¹⁴ Rep. 2.378c; Xenophanes hasonlólt vallott.

¹¹⁵ Rep. 2.377b-c; így ő is használhatja a mítoszt.

¹¹⁶ Alapvetően a témához Brisson 1994, a mítosszal való címzéshez l. 141 kvv.; áttekintést ad Partenie 2009: Platón címezte mítoszait nem mindig mítosznak, hanem ἀκοή „hír”-nek

racióális bizonyítás. Platón maga határozza meg, hogy mire vonatkozik a mítosz szó, miután a jó és a rossz mítoszokat tárgyalta:¹¹⁷ az istenekre, a démonokra, a hőroszokra és azokra, akik a Hadészban vannak.

A mítosz negatív értelmezése a hellenisztikus korban Marcus Terentius Varro és Cicerón át Szent Ágostonig tart, akik lényegében ugyanazt írták le, mint Xenophanész.¹¹⁸ Cicero teljesen ebben a hagyományban áll: „És ismerjük mind az istenek alakját, mind korát, mind öltözkékét és ékességét, továbbá nemzetségét, házassági kapcsolatait, rokonságát és mindazt, amit az emberiség gyengeségéből a hasonlóság alapján az égiekre átruházott. Mert szenvedélyeikkel együtt ábrázolják őket: hallunk ugyanis szerelmi vágyaikról, szenvedéseikről és haragjukról. És az égilakók nemcsak akkor vették ki részüket a háborúkból és a csatákból, amikor – mint mítoszaik mesélik – más-más istenek védelmezték egyik és a másik oldalról a két szembeálló hadsereget, hanem akkor is, amikor a Titánokkal és a Gigászokkal vívták a maguk harcát. Ezeket a legostobább módon állítják és hiszik az emberek, s e történetek tele vannak üres képzelgéssel és roppant együgyűséggel.”¹¹⁹ Varro a teológia hármasságát dolgozta ki az elveszett *Antiquitates rerum humanorum et divinarum* című munkájában, amely Szent Ágostonnak egyik főforrása lett, amikor a mítoszt és a teológiát elemezte.¹²⁰ A szövegben a teológia szót használták, amely a religiónak és a vallásnak felel meg.

A szó szemantikájának vizsgálata eredményezte, hogy a korai szóhasználat Homérosznál enged szájhagyományra következtetni, amely az általában sötétnek érzett őskorra utal. A görög mitológia, mivel a sokkal régibb egyiptomi, sumér-babiloni mitológiához képest fiatalabb keletkezésű, saját képződményei mellett kölcsönzött meglévő mitológiákból. Ezért óvatos kutatók csak eredeti forrásokra hivatkoznak, mint például John Baines.¹²¹ Baines Assmannal szemben hivatkozik az orális hagyományra, míg Assmann számára a mítosz csak írásban rögzített formában létezik. Fekete Afrikában a szájhagyomány még mindig érvényesül és eredményezi azt, hogy a mítosz a kutatás idejében keringő verzióban ismertté válik. Ismeretlen minden korábbi változat, amely Kerényi szerint csupán más-más öltözet,

(Phdr. 274cl), vagy φήμη „megnyilatkozás”-nak (Lg. 713c2), akárcsak μυθολόγημα „mitikus elbeszélés”-nek és „logosz”-nak (Phdr. 229c5; ill. 229d2).

¹¹⁷ Rep. 2.392a: περί γὰρ θεῶν ὥς δεῖ λέγεσθαι εἴρηται, καὶ περί δαιμόνων τε καὶ ἡρώων καὶ τῶν ἐν ᾿Αΐδου.

¹¹⁸ Jaeger 1947, 50.

¹¹⁹ Cicero 1985, 2.28(70).

¹²⁰ Jaeger 1947, 1–4, Sz. Ágoston Varrótól való általános függését vázolta fel, a hatodik könyvben (228–257) tárgyalta Varro három teológia elméletét, összehasonlította Senecának theologia civilis kritikájával, és elfogadta a theologia naturalist a kereszténység részére elfogadható meghatározásként. Hisz a theologia fabulosát, azaz a mitikus teológiát elvetette Varro, a theologia civilist, Róma állami vallását viszont Seneca.

¹²¹ L. Baines 1991, 96.

míg a mítosz tartalma azonos maradt. Kerényi Sir George Greyre alapozva nem tért ki a mítoszok származására; az 1966-os új-zélandi Encyclopaedia említi, hogy a maorik, miután a latin írással megismerkedtek, ezt az írásmódot vették át a saját nyelvük rögzítésére.¹²² Sir George a maori törekvést felkarolta, és megszerkesztette Aotea-roának, maori szerzőnek a közmondásokról és mondásokról írt könyvét két évvel saját angol könyve megjelenése után.¹²³ Az új-zélandi forrásokban hallgatnak arról, hogy másfél évszázaddal később a maorik még valóságnak tartják a mítoszt, vagy nem.¹²⁴ A helyzet különben hasonlít a Kr. e. 9./8. századi görög helyzetre, amikor a sötét korszakban vagy utána a föníciai betűírással megismerkedtek a görögök, azt gyorsan saját nyelvükhöz adaptálták, és röviddel ezután Homérosz már meg tudta írni mintaeposzait.¹²⁵

Ilion királyfia vétke rossz válasza a három istennő hiú kérdésére. Aphrodité, akire a pásztorkodó királyfi voksolt, volt a szépséges csábító nő sok kalanddal. Az ő ajándéka egy férjes nő, akit az ilioni királyfi, Páris vagy elrabolt, vagy rábeszélt a menekülésre. Kadmosz feleségének egy nyakláncot, vagy egy ruhadarabot, vagy mind kettőt ajándékozott, ami saját családját pusztította el Thébában.¹²⁶ Minden cselekvés távol áll az erkölcsőtől, így néhány kutató jogosan beszél a mítosz erkölcs nélküli helyzetéről, míg mások – ezekhez tartozik Platón Szókratész is – különbséget tesznek a jó és a rossz, az erkölcsös és az erkölcstelen mítoszok között. A jelenkor ezt a megkülönböztetést nem fogadja el fenntartás nélkül, mert a jó és a rossz fogalma a kutató világgképétől függ. A maori példája mutatja, hogy a mítosz hitalapként csak addig érvényes, amíg a mitológiát nem írták össze. Ezután korlátozódik, bár nem is teljesen, a mítoszkészítő (μυθοποιός „mítoszkészítő” semleges, μυθογράφος „mítosz író” írói alkotó) szerkesztési szabadsága, míg a μυθολόγος „mítosz elbeszélő” szájjal hagyományozóként megtarthatja szabadságát. Az egyiptomi kultúrában vallási funkcionárius, az olvasó pap elmeséli a királynak azokat a régi történeteket, amelyek mítosznak nevezhetők.

Az Iliászt áttekintve derül ki, hogy az istenek az emberekkel akkor még együtt éltek, mert majdnem az összes hősnek isteni felmenője van.¹²⁷ Isteni felmenői voltak az egyiptomi királyoknak is, amennyiben a negyedik dinasztia óta a napisten Ré fiának számított, de más isten is követelte ezt a tisztséget, leginkább Ozirisz, de Ozirisz atyja, a földisten is. Az isten és ember eredetének mítoszai ismertek világszerte különböző formákban. Míg az Iliász a hőszokra vonatkozólag Görögország

¹²² Te Ara 1966.

¹²³ Grey 1857.

¹²⁴ Professor Anthony Spalinger (University of Auckland) alátámasztotta érzésemet, hogy a maorik lelkileg eltávoztak a régi hagyományuktól.

¹²⁵ Ritoók 2005, 52–58.

¹²⁶ L. Ien a Kadmosz mítosz értékelése.

¹²⁷ Burkert 2004, 65.

territoriális sokaságát tükrözi, az egyiptomi eredetmítosz csak az országos istenkirályra vonatkozik. A mezopotámiai mitológiához csatlakozik a görög, amelyben szintén az ország felaprítása tükröződik. A mezopotámiai mitológiában hasonlóan az egyiptomi, nyugat-ázsiai, görög, kelta, germán mitológiához, az istenek úgy cselekednek, mint az emberek. Ez a jelenség Émile Durkheim tézisét támasztja alá, holott ő főleg az őskor vagy a primitív törzsek anyagára támaszkodott, a nagy kulturális központokat kihagyva. Míg Durkheim a mítoszt szimbólumként prezentálja, az ókorbeli hagyomány szerint Xenophanész ezt az összefüggést érzekelte valóságnak. A hellén gondolkodók nem tagadták az isteneket, hanem vitatták az istennek az emberrel való azonosságát. Aristotelész a „vallásos” jelzővel illette Xenophanész gondolkodását, amikor annak mítoszkritikájára utal. A hellénizmusban viszont a filozófusok egy része az embert helyezte a gondolkodás központjába, így az élő ember istenisítése elképzelhető, mások a transzcendenciában rejtették el az istent, azzal az ember magára hagyását indokolva. Az utóbbi irányzat vezetett egyfelől a filozófiai gnózishoz, ahol ezt világosan kifejtették: „Ő a lélek, amely nem képzelhető el istenként, vagy hogy e formában létezik. Ő több, mint isten. Kezdet ő, amely előtt semmi sem kezdődött. Senki sem létezett kezdetekor, és semmire sem volt szüksége, az életre sem. Hisz ő örökkévaló. Semmire sincs szüksége, hisz ő végtelen úgy, hogy nincs szüksége arra, hogy tökéletesedjen, hanem mindenkor teljes tökéletesség és fény”;¹²⁸ másfelől elvezet a mitikus gnózishoz, amely szintén jelen van a János apokrifonban.¹²⁹

A hellenisztikus istenfogalom transzcendenssé vált, amelyhez egy jellegzetes példa Kleanthész Zeusz himnusza.¹³⁰ Az isten megjelenhetett az embernek, de az embernek készülni kellett a találkozásra, amennyiben egy misztériumi kultuszba felvételt kért és alávetette magát beavatási rítusoknak. Ezeket a kereszténységben kihagyták és helyére tették a hitvallást.¹³¹ A kereszténységben csökkentették Isten és a hívő közötti távolságot a közvetítő isten Jézus Krisztus révén. E racionális elképzelés szerint Isten maga megy az emberek közé, hogy megváltsa az Istentől elfordított emberiséget. Az Újszövetségben az Atya Jézussal való azonosságát úgy fejezik ki, hogy egymást látják,¹³² de az egységet senki sem ismeri, kivéve az Istent.¹³³ A láthatatlan Atya a Fiúban láthatóvá vált, noha ez a látás nem tekintés, hanem

¹²⁸ Waldstein–Wisse 1995, 20/21–22/23; magyar fordítás Egedi–Hasznos–Luft 2003, 232–233; Jonas ²1964, 393, tárgyalja ezt a helyet.

¹²⁹ Jonas 1964, 408–418, hangsúlyozza a mítosz rejtélyes jellegét, ami az írásk misztériumának megfelel.

¹³⁰ Magyar fordítások Módi 1930; Horváth 1959, 388; Steiger 1983, 14–15; Steiger 2003/11–12, 222, Zeust a sztoikus logosszal kapcsolja össze.

¹³¹ Ef. 4:4; Jk. 2:19.

¹³² Jn. 1:18; Bolyki 2001, 77, az Atya és a Fiú egységét hangsúlyozva.

¹³³ Lk. 10:22;

Bolyki János joggal mutatott arra rá, hogy a „látni” igét felcserélték a „megismer-ni” igével, ami ez esetben a lelki látás.¹³⁴ A megismerés vezeti az embert a hithez, amelynek birtokában hegyeket tud megmozgatdítani.¹³⁵

A nyugat-római birodalom összeomlása után csak kevés ókori hagyomány állt a keresztény klérus rendelkezésére. Főleg Arisztotelész és Platón néhány latinra fordított műve volt ismert az átalakuló filozófia számára. A monasztikus iskolák, mint a Bodentóban lévő Reichenau szigeten működtetett műhely elsősorban a keresztény irodalmat másolták, hogy előmozdítsák a még épülő egyház szerkezetét. A 11. században az egyház dogmatikai és filozófiai alapjait rakták le, az első nagy gondolkodók közül Canterbury Szent Anzelm volt, aki Isten ontológiai bizonyítékát is kidolgozta. Mint az összes bizonyíték, amelyik semmit sem bizonyított, az ontológiai is sikertelen volt.¹³⁶ A kudarc oka a gondolat circulus vitiosus: „Tehát a balgatag is meggyőződhet arról, hogy legalább az értelmében létezik az a valami, aminél semmi nagyobb nem gondolható, mert amikor ezt hallja, megérti, és amit megértünk, az megvan az értelmünkben. De bizonyosan nem lehetséges, hogy csak az értelemben legyen meg az, aminél nagyobb nem gondolható. Ha ugyanis legalább az értelemben létezik, akkor elgondolható róla, hogy a valóságban is létezik, ez pedig nagyobb. Ha tehát az, aminél nagyobb nem gondolható, csak az értelemben létezik, akkor az, aminél nagyobb nem gondolható, egyszersmind az, aminél gondolható nagyobb. De ez bizonyosan nem lehetséges. Tehát az a valami, aminél nagyobb nem gondolható, kétségkívül létezik mind az értelemben, mind a valóságban.” (Dér Katalin ford.)¹³⁷ Ezt minden Anzelmet kritizáló kiemeli és elfelejti, hogy a ráció és a hit között nincs kapcsolat.¹³⁸

A magyar nyelv a hittudomány szóval rendelkezik, amely sejteti a hit tudományos jellegét. Ez az értelmezés természetesen hamis. A *confess* „bevall” igéből képzett *confessio* főnév inkább „hitvallás”, mint „felekezet”.¹³⁹ Alexandriai Kelemen

¹³⁴ Jn. 14:9–11; Bolyki 2001, 369.

¹³⁵ Mk. 11:22.

¹³⁶ A modern kutatás igyekszik az istenbizonyítékokat újra feleleveníteni illetve tudományos módszerekkel felülvizsgálni; a német Hit és Tudomány Intézetben kétséges eredménnyel végzik ezt a vizsgálatot, szabadon hozzáférhető a net-ben, www.iguw.de.

¹³⁷ Idézet Everittnél 2004, 32–33. Everitt sok istenbizonyítékot tárgyal, de egyiket sem kapcsolhatja össze a racionális tudománnyal, holott minden bizonyíték a tudományos filozófiából származik. A filozófia alapja az objektivitás elve; ezért egy filozófiai argumentum még mindig hihető. A filozófia részbeni áltudománysága viszont olyan világos, mint a történelemé, mert hűen követik az emberiség gondolkodási és cselekvési változásait.

¹³⁸ Everitt 2004, 198–204, hivatkozik William James filozófusra is, aki a hithez való akarat tanulmányában kifejtette, hogy az istenben való hit nyitott ajánlás, amelyet szenvedélyes természetünk elfogadhat, elutasíthat, vagy megtarthat. Everitt joggal kérdezi, hogy mit jelent a szenvedélyes természet (passional nature) és James miért nem értelemlennek nevezte a természetet.

¹³⁹ Kelemen 1942, s.v. „Konfession”, csak olasz nyelven fordul elő a „felekezet”.

Istent a megismerés és a szeretet kombinációja révén közelíti meg: „Érthetően ez a megismerés szeretettel van tele, a tudatlanokat tanítja és neveli arra, hogy Isten egész teremtését tiszteljék.”¹⁴⁰ Kelemen a hitet egyértelműen Isten megismeréséhez köti, ami az ő idejében normálisnak tűnt. Ahogyan Istent a megismerés tárgyává tette, a hitet összekapcsolta az értelemmel, és alátámasztotta a hellenisztikus ember vágyát, hogy Isten létéről bizonyítékot állíthasson fel. Kelemen gondolatmenete a hellenisztikus kornak felelt meg, és ezt az eszmét a középkoron át a mai napig ápolták. Nicholas Everitt könyve sok tudományos felméréshez hasonlóan bemutatta, hogy Istent racionálisan nem lehet megmagyarázni.

A kereszténységnek állítólagosan nincs mítosza, ennek megfelelően az újkori kutatás a történeti Jézus problematikát egyre erőteljesebben helyezte a vizsgálatok központjába.¹⁴¹ Rudolf Bultmann ezzel ellenkezően arra hívta fel a figyelmet, hogy mitikus részei vannak az Újszövetségnek, amelyek a modern ember számára azért is hihetetlenek, mert ezek a gondolatok a hellenisztikus kor kozmológiai, teremtési, theo- és anthropogóniai elképzeléseit tükrözik.¹⁴² Teológusként megtisztította az újszövetségi üzenetet (evangélium) minden mitologikus elemtől, a tiszta üdvöztető üzenetet keresvén.¹⁴³ Ezt a nagyszabású munkát „Entmythologisierungnak” nevezik, amely nemcsak teológusokat, hanem filozófusokat is foglalkoztatott és még ma is foglalkoztat.¹⁴⁴

A filozófus Karl Jaspers, aki Bultmannal együtt az „Entmythologisierung” témáját tárgyalta, 1949-ben jelenttette meg könyvét az egyetemes történet univerzális összefüggéséről.¹⁴⁵ Ebben a könyvben az „Achsenzeit” univerzális hatása mögött az európai dominanciát terjesztette elő Európának a második világháború utáni katasztrofális helyzetével szemben. Jaspers a történelem pontos határát két sarokdátum közé helyezte, éspedig Kr. e. 800 és 200 közé. Akkor az emberiség a földközi tenger keleti medencéjében, akárcsak a távol-keleti Kínában és a dél-ázsiai indiai kontinensen új szellemi helyzetet ért el. „Az életnek kérdés nélkül elfogadott első létezése fellazul, a polarítások nyugodtsága átalakul, az ellentétek és antinómiák nyugtalansággá alakulnak át. Az ember már nincs magába zárva. Bizonytalan voltából az ember így lett fogadóképes az új határtalan lehetőségekre. Hallhatja és értheti, amit eddig senki sem kérdőjelezett meg, senki sem hirdetett.” A mitikus korszaknak megkérdőjelezetlen állapotát megváltoztatták, és „a racionalitás és a racionálisan értelmezett tapasztalat oldaláról elkezdődött a mítosz

¹⁴⁰ Clem Alex Str 1.3.3.5.

¹⁴¹ Schweitzer ²1913.

¹⁴² Bultmann 1963.

¹⁴³ Bultmann ³1988. Bultmann ezt először 1941-ben fogalmazta meg.

¹⁴⁴ Jaspers & Bultmann 1954.

¹⁴⁵ Jaspers 1949.

elleni harc (a logosz a mítosz ellen).¹⁴⁶ A mítoszt legyőzvé, a következő, a jelenlegi korszak maradt volna mítosz nélkül azzal a megfogalmazatlan feltétellel, hogyha az összes nép ezt az új eszmét elfogadta volna. De ez nem így történt, hanem csak a megközelítés sokfélesége nyílt meg az ember előtt, amelyben a vallás mitikus megközelítése helyben maradt.

Jaspers elméletét főleg nagyvonalúsága miatt kritizálták.¹⁴⁷ Ilyen nagyszabású elmélet természetesen nem akadhat meg a résztudományok bozótjában. A meghatározott időpontok¹⁴⁸ váltották ki a kritikát, akárcsak a latens Európa-közpon-túság,¹⁴⁹ a kommunikatív eszközök félreértelmezése.¹⁵⁰ Jaspers az isteni rendezést nem hagyta figyelmen kívül. A történelem struktúráját, amelyet Jaspers 1949-es írásában feltételezett, Izrael prófétái, a görög „költők”, a vallásalapítók Indiában Buddha¹⁵¹ és Iránban Zarathusztra,¹⁵² Kínában Konfucius¹⁵³ és Lao-ce¹⁵⁴ fellépése jellemzi, és a végén keletkezik a kereszténység, amely az „Achszenzeitből” kiesik. Mindnyájuknak köze volt a mitikus valláshoz, bármilyen mértékben maradt idegen ez a szemlélet a racionális gondolkodástól. Végsősorban a mítoszt irracionális tartalma miatt lehetetlen mellőzni,¹⁵⁵ ugyanúgy lehetetlen a racionális hitet megállapítani. A keresztény ember a feltámadásban hisz,¹⁵⁶ míg a felvilágosodott emberek, mint Bultmann, a hitbeli alapokat félreteszik, az igazi kereszténységet a mítosztól mentes szövegben keresvén.

A mítosz mindenütt kimutatható, ahogyan fent megállapítottuk. Bultmann, Jaspers, Nilsson egy hosszú folyamat következményeként akarták a mítoszt a vallásból, a filozófiából, a tudományból száműzni, ami kritikát váltott ki; talán kevésbé illették Nilssont kritikával, aki a szintisza tudományt vélte képviselni. Nehéz Nilssont a mítosz mellőzése miatt kritizálni anélkül, hogy a tudománytalanság fényébe ne kerüljön a kritikus. Menetközben megtanulta az emberiség, hogy a tudomány a relativitás szemléletkörébe került, amely a tudományos vi-

¹⁴⁶ Jaspers 1949, 21.

¹⁴⁷ Összefoglalóan Dittmer 2011.

¹⁴⁸ Breuer 2006, 17–29; Dittmer 2011, 200–202.

¹⁴⁹ Assmann, A. 1989, 196–198; Dittmer 2011, 10.

¹⁵⁰ Assmann 1990, 11–12, 24–26, 44–51; Assmann 1992a, 24–25, 290–292; Assmann 1992b, 245–280.

¹⁵¹ Buddhához és az indiai buddhizmushoz l. Bareau 1970, 1146–1215.

¹⁵² Zarathustrához és tanához röviden Duchesne-Guillemin 1970, 656–667.

¹⁵³ Konfuciuszhoz l. Wilhelm, H. 1960, 9–30.

¹⁵⁴ Lin Yutang-ra hivatkozom, aki 1955, 19 írja le, hogy számára tudósként és költőként a taoizmus az egyetlen elfogadható vallás. Németországban könyvéből két éven belül 100.000 példányt adtak el.

¹⁵⁵ Vico 1725 adott a mítosznak racionális értelmet. Ő észlelt egy küszöböt, ahol az emberiség a vad gondolkodásából a human gondolkodásba lépett át. Olyan küszöböt Jaspers is feltételezett az „Achszenzeit” korszakban.

¹⁵⁶ Ez vonatkozik az úrvacsorára, a mennybemenetelre, Jézus isteni létére, a szent lélek szerepére is.

lágnezetet az emberi gondolkodástól való függésbe helyezte, röviden a humán gondolkodás diadalmaskodott az abszolút szilárd gondolkodás felett. Az elmúlt 150 év történetírása kézenfekvő példája a számos irányváltotatásnak.¹⁵⁷ A mítosz nemcsak a szájbeli hagyományban él, hanem az írásban rögzített formában is változásokkal hagyományozódik, ahogyan ezt Sarah Iles Johnston a Dionüszosz mítosszal példázza.¹⁵⁸ Tehát semmiképpen sem tekinthetjük kanonizáltnak az írásban rögzített mítoszt, mert a mítoszhoz nem kapcsolódik a kanonizálás. Az ókori mítoszgyűjtők több variációt egymás mellett közöltek anélkül, hogy az egyik variációnak prioritást adtak volna. A mítoszt az irodalmi sokféleség jellemzi, mint Kerényi Károly és mások már hangsúlyozták; jelentése viszont nem változik.¹⁵⁹ Kerényi a hőrosz irodalomtörténeteket elkülönítette az isteni mítosztól. Az elkülönítés nem látszik szerencsésnek, mivel minden hőroszról szóló mítosz az isteni szférához tartozik.¹⁶⁰ Az izraeliták szent történetet alakítottak ki belőle, amelyben az embernek az istenhez való kapcsolata dönt arról, Jahwe milyen irányba vezérelte a nép történetét. A nép képes volt Jahwe ellen lázadni, Jahwét elfelejteni, de nem tudott uralma alól menekülni.

Dundes ezt a viszonyt a háttérbe szorította, mint ahogy az ortopéd orvos az ember csontvázára összpontosítja a figyelmét. A vizsgáló mindig az egységből kivágott részt tartja szeme előtt, holott napjainkban a vizsgálandó tárgy bonyolult és egységes összetétele nyilvánvalóvá vált. A felaprózott modern tudományt¹⁶¹ újra egy szemszögből kellene összefoglalni. A mítoszt sem szabad kivenni szociális kontextusából, vagy csupán az esztétika és az irodalmi megjelenési formája alapján az ember által alkotott műnek tekinteni. E. M. Thury és M. K. Devinney az Oidiposz mítoszt Szophoklész színdarabja alapján mutatják be, de a mitológiai prezentációból hiányoznak jellegzetes részei,¹⁶² amelyeket egy következő fejezetben Claude Lévi-Strauss és Edmund Leach analíziseivel részben pótolnak.¹⁶³

A modern mítoszkutatás követi Lévi-Strausst, aki az antropológiától indult ki, és vizsgálatait az emberre összpontosította. Az ő mítosz analízisére jellemző

¹⁵⁷ Carr 1961 hat előadásban angol humorral a változó történetírást elemzi.

¹⁵⁸ Johnston 2007, 66–93.

¹⁵⁹ L. 62. lábjegyzet.

¹⁶⁰ Ezt példázza a Kadmosz mítosz, amelyhez az Oidiposz részlet tartozik, tehát egy családról szóló mítosz, vagy a Héraklész mítosz, az elsőrangú hőrosz mítosz. Ehhez a körhöz vö. Rank–Raglan 1990.

¹⁶¹ A vallástudomány napjainkban Kurt Rudolph szerint magában foglalja a vallástörténetet, a kulturális antropológiát, a vallásszociológiát, a vallások földrajzát, a vallápszichológiát, a vallásfenomenológiát valamint a vallásfarmokológiát; Észak-Európában a történelmet, a fenomenológiát, a szociológiát, a pszichológiát valamint az antropológiát; l. Gothóni 2000; Hansen 2002, 23 még a mitológusokat említi.

¹⁶² Thury–Devinney ²2009, 231–279.

¹⁶³ Thury–Devinney ²2009, 280–294.

a strukturalizmus, amely majdnem mellőzi a vallást, ahová a mítosz eredetileg tartozik. A mítosz jelentése szerint nem az olvasandó vagy hallgatható szövegben (surface structure) keresendő, hanem az elrejtett metastruktúrában (deep structure). Ebben a struktúrában bináris ellentétrendszer valósul meg. A vizsgálat kiindulási pontját az vizsgáló ember határozza meg érdeklődése alapján. Ez az álláspont tisztán szubjektív, de megfelel a modern tudományteóriának, ahol a relativitás el van ismervé. Ebben a pontban nem tudok egyetérteni Lévi-Strauss elméletével, mivel az egész mitikus ciklust nem veszi szemügyre, hanem – az Oidiposz mítosz példájánál maradván – csak ezt a mitikus részt emeli ki.

ANNEX:

MITIKUS ELBESZÉLÉSEK KADMOSZRÓL ÉS CSALÁDJÁRÓL¹⁶⁴

[1] Kadmosz Európába indulása.

A ciklus¹⁶⁵ a Böötiát kolonizáló Kadmosz családjának sorsát beszéli el. Kadmoszt, a „Keleti”¹⁶⁶ nevű herceget valamint Kilixet¹⁶⁷ és Phönoxot, a három testvért édesapjuk Agénór elküldte, hogy keressék Európát, az ő leányát, akit Zeusz bika alakjában elcsábított. Apollodórosz úgy meséli el a történetet, mintha Télaphaé / Télaphasszé¹⁶⁸ édesanyjuk eleinte a három/négy fiúval element volna. Miután két testvér letelepedett Kilikiában illetve Föníciában, Kadmosz különböző hagyományok szerint Trákiába ment, vagy anyjával, vagy nélküle egy harcos egységgel. Eredetileg Trákia nem tartozott a görögök által benépesített területhez. A mítosz Kadmosz elküldésével kezdődik a Propp féle struktúra szerint.

[2] KADMOSZ A KULTURHÉROSZ

Kadmosz honosította meg a kultúrát Görögországban: Rhodosz szigetén egy Poszeidón templomot építtetett;¹⁶⁹ a görögöknek elhozta a föníciai írást;¹⁷⁰ feltalálta az ércolvastást.¹⁷¹ Kadmosz elsőként a vallást támogatta különböző jámbor

¹⁶⁴ Az elemek egy sejthető kronológiai váz szerint nincsenek megadva, hanem bizonyos helyekhez kapcsolódnak.

¹⁶⁵ Az látszik lehetetlennek, hogy az elemeket különböző kronológiai horizontokhoz kössünk.

¹⁶⁶ A névnek a sémi gyökhöz kapcsoló származtatása a legkézenfekvőbb magyarázata, bár más spekulatív gondolatok is felbukkannak

¹⁶⁷ Thászosz, Poseidón fia, aki szintén a föníciai családhoz tartozott, testvéreit elkísérte és telepedett le Thászosz szigetén, ld. Apoll. III.1.1.

¹⁶⁸ Kerényi 1977, 202 hangsúlyozza a holdhoz kötődő névformát, de hivatkozás nélkül.

¹⁶⁹ Hederich & Schwabe 1770, s.v. Cadmus, 590a; Diod. V.58. részre hivatkozva, ahol Diodórosz megemlíti, hogy Kadmos a lindai Athénét ajándékkal tisztelte.

¹⁷⁰ Hederich & Schwabe 1770, s.v. Cadmus, 591; Hérodotosz V. 58. részre hivatkozva, de Diod. V.57.5-ben hasonló olvasható.

¹⁷¹ Plin. VII.56.

cselekedetekkel. Théba egy nagyon fontos vallási központot képezett a poliszok világában. Kadmosz csak a polisz akropoliszát alapíthatta meg és a görögöknek a civilizáció alapvető tényezőit hozta: a vallást, a kézművességet,¹⁷² az írást, az uralkodást. Ezzel a kultúra legfontosabb területei le vannak fedve, mert ezekkel a változásokkal az emberiség a Neolitikumból a Khalkolitikumba átment, ahogyan ez Egyiptomban is azonos formában zajlott le.¹⁷³

[3] KADMOSZ GÖRÖGGÉ VÁLÁSA

Kadmosz nem találja meg nővérét Európát. Mielőtt Thébában az akropoliszt megalapíthatta, göröggé kellett válnia. Az utolsó állomása a görög szárazföldre való lépése előtt Szamotraké sziget volt,¹⁷⁴ ahol a régi misztériumi kultuszba avatták be.¹⁷⁵ Ezzel göröggé vált, ami Iszokratész szerint lehetséges: „A hellén műveltség folytán a ‘hellén’ elnevezés már nem is a származást, hanem a lelkiállatot jelöli, helléneknek most már nem a vérrokonság kapcsolataiban élő személyeket nevezik, hanem azokat, akik műveltségünknek részesei.” (Borzák István ford.).¹⁷⁶ Kerényi szerint Kadmosz a Kabírok misztériumi kultuszában tűnik fel istenként,¹⁷⁷ mint Kadmilosz. Szamotraké szigeten a Démétér misztériumi kultusz Elektrához kapcsolódik, aki Kerényi szerint Kadmosz anyja. Itt több hagyomány kapcsolódik össze, egy új hagyományt alakítva.

[4] TRÁKIÁBAN KADMOSZ VÉR SZERINTI ROKONSÁGA MEGSZŰNT

Szamotraké után Trákiában azzal a földrésszel találkozott,¹⁷⁸ amely Európa nevét viseli, amit ő viszont nem tudhatott.¹⁷⁹ Ott halt meg édesanyja, aki a halá-

¹⁷² A fémmunka szerintem csak pars pro toto áll a kézművesség helyett.

¹⁷³ Az írással a nullodik dinasztia indul Hierakonpolis központtal, a kézművesség hallatlan fellendüléssel, valamint – last not least – az istentisztelettel. A folyamat Kr. e. 3300 körül kezdődött és 3000 körül fejeződött be.

¹⁷⁴ Nonnus III.123–425.

¹⁷⁵ A beavatás a hőroszi feladatok sikeres lebonyolítását biztosítja, vö. Diod. V.49.6.

¹⁷⁶ Iszokratész működött Kr.e. 4. század első felében, vö. Németh & Ritoók & Sarkady & Szilágyi 2006, 656. I. Alexandros, makedón király Kr.e. 500 körül az olimpiai játékokon vallotta be, hogy a makedónok hellének és a görög műveltséget fogadták el.

¹⁷⁷ A szamotrakéi misztériumi kultuszban Kadmosz a Kadmilosz 'Kis Kadmosz' néven szerepel istenként, ld. Kerényi 1977, 202–203; Lobeck 1829, 1202–1281 alapján Anonymus 2007 korrekt módon dolgozza fel az anyagot, a szamotrakéi és thébai Kadmosz közötti kapcsolatot tagadva. Ésszerű, hogy Kadmosz édesanyja vele volt a lánya keresésében, mint Démétér Perséphonét kereste. Az anya neve Szamotraké szigeten Elektra / Elektryoné, akinek Dardanosz és Étióon nevű két fia volt, meg egy Harmónia nevű lánya, ld. Paus. 9.5.2., Kadmosz későbbi felesége, ld. Diod. V.48.2: Zeusz és Elektra gyerekei. Diod. V.48.5, azt állítja, hogy Kadmosz is más nagy hőroshoz hasonlóan beavatódik a misztériumi kultuszba.

¹⁷⁸ Egyértelműen Európa kontinensként értelmezve, l. Hér. III, 96.

¹⁷⁹ Kerényi 1977, 202 utal Euripidész Alkésztisz 481. 491.

lában lányát megtalálta.¹⁸⁰ Kadmosz számára az édesanya elvesztése a vérrokoni származás elvesztését is jelentette. Az apjával, azaz a területtel való kapcsolata már elküldésekor megszakadt.

[5] APOLLÓN JÓSLATA KADMO SZÁMÁRA

Görög héroshént életét Apollón irányítása alá helyezte; Kadmosz a delphoi orákulumhoz fordult, ahol Apollón azt jóslta, hogy valahol egy tehenet fog találni, amely a hold jeleit viseli. A tehenet addig kell követnie, amíg az nem dől el; ott alapítson várost.¹⁸¹ Kadmosz az részletes jóslást elfogadta és isteni parancsként teljesítette. Itt végső soron világgossá vált, hogy Kadmosz eddigi útját az istenek irányították.

[6] KADMO SZ KAPCSOLATA AZ ISTENVILÁGGAL

Kadmosz a tehenet Athénének kívánta feláldozni, amelyhez vízre volt szüksége; ezért embereit elküldte, hogy egy közeli kútból hozzanak vizet, de a kutat Iszmeniosz, Arésznek szent sárkánya őrizte, amely a küldönceit megölte. Ezért Kadmosz a sárkányt ölte meg,¹⁸² amellyel Arész haragját hívta ki. Kadmosz Athéné tanácsára a sárkány fogait szétszórta a mezőn. A fogakból ember alakú harcosok nőttek ki, akik egymást ölték meg, öt / több harcos kivételével, akik az alapítandó város vezető nemzetségeinek ősei lesznek.¹⁸³ Kadmosz először a görög sokistenséggel találkozott. Athéné pártfogolta Kadmoszt és tanácsaival irányította, míg szent állatának halála miatt Arész ellenségévé vált. Arésznél majd nyolc évig vezekelt, amely időszakot homály fedi.¹⁸⁴ Kadmosz lakodalmán kibékültnak látszott vele a görög istenség. Az áldozathoz szükséges vízért robbant ki az a harc, amelyben Kadmosz emberei elesetek, ezzel a Kelettel való utolsó szál elszakadt.

[7] A VÁROS ALAPÍTÁSA

Kadmosz a Kadmeia nevű akropoliszt alapította,¹⁸⁵ amelyhez később Théba városa csatlakozott;¹⁸⁶ Athéné a királyságot alapította neki; az istenek Harmóniát, Aphrodité és Arész lányát adták hozzá feleségül,¹⁸⁷ így Kadmoszt magukkal egyenrangúnak kezelvén, és megtisztelték jelenlétükkel a lakodalmán. Ekkor

¹⁸⁰ A Déméter anya és Perszephoné lánya közötti motívum köszön vissza. Ezt a gazdag mítoszokört Kerényi 1977, 152–163, vázolja fel. Az eleusiszi misztériumi kultusz ered belőle, vö. Kerényi (1962) 1967 és Burkert 42004, 65–66; 75–80. Nonnos III. 77–425, azt a benyomást kelti, hogy a hosszú szöveg szól egy műstész útjáról az istenség felé. Nonnos mondanivalója kapcsolódik Dionüszoszhoz, Kadmosz unokájához.

¹⁸¹ L. Kerényi 1977, 203, a jóslás körülbélüli fordítását.

¹⁸² Ovid. III.50–100 az irgalmatlan harc aprólékos leírását adja.

¹⁸³ Diod. V.47.2 állítja, hogy a sárkány fogaiból kinőtt emberek települtek le a szigeten.

¹⁸⁴ Apollod. III.4.2,

¹⁸⁵ Hederich & Schwabe 1770, s.v. Cadmus, 592, hivatkoznak a Paus. 9.5.2. részre.

¹⁸⁶ Paus. 9.5.2.

¹⁸⁷ Apollod. III.4.2.

kapta Harmónia azt a nyakláncot,¹⁸⁸ amely később Kadmosz családjának ártott. A görögge válása, a hálaáldozat bemutatása,¹⁸⁹ majd bűnhődése után Kadmosz az istenek segítségével megalapította az akropoliszt, pontosabban az uralkodás jelét hozta létre, amely egy poliszhoz tartozott, s ezzel vált városalapítóvá.¹⁹⁰

[8] KADMOSZ CSALÁDALAPÍTÁSA; ELSŐ KÉT LEÁNYÁNAK SORSA

Harmónia szült neki négy lányt – Szemelét, Inót, Agavét, Avtonoét – és egy Polüdorosz nevű fiút. A legfontosabb lánya Szemelé, akivel Zeusz Dionüszoszt nemzette.¹⁹¹ Szemelé megsemmisítése után először Zeusz gondoskodott a magzatról, aztán Hermés Dionysost, csecsemőként visszahozta a családhoz. Inó,¹⁹² de Avtonoé és Agavé¹⁹³ is gondoskodtak róla. Inó és férje Athamas megtévelyodtak Hérának a Zeusz iránti bosszúja miatt. Inó és Melikertész, a csecsemő fia a tengerbe ugrottak és tisztelt tengeri istenekké lettek: Leukothea és Palaímon.¹⁹³ Kadmosz utáni első nemzedék közvetlen kapcsolatba véletlenül lépett az istennel. Nagyon ellenmondásos Inó és Athamas kapcsolata. Inó és gyereke Melikertész tengeri istenekké váltak.

[9] DIONÜSZOSZ BOSSZÚÁLLÁSA SAJÁT CSALÁDTAGJAIN; A HARMADIK LEÁNYÁNAK SORSA

Amikor Dionüszosz isten a hosszú kulturális hadjáratból Thébába visszatért, Pentheusz király, Kadmosz unokája és közvetlen utódja ellenállt unokatestvérének. Dionüszosz a lakosságot megtévelytette, és a nők kivonultak a dombos erdőkbe. Pentheuszt, a kirajzó nőket követve, saját anyja nagynénjeikkel együtt széttépte.¹⁹⁴ Agavé, a révületből kijózanodva, Illyriába menekült, az ottani királyhoz ment férjhez, s Kadmosz és Harmónia megérkezése után férjét meggyilkolta, az uralmat

¹⁸⁸ A nyakláncról Apollod. III.4.2; Diod. IV.65.5 elmeséli, hogy Polüneikész is saját szülőváros feletti diadalom érdekében a nyakláncot továbbította egy fontos vezér feleségének, hogy részt vegyen a Théba elleni háborúban. Különben nemcsak a nyakláncról van szó, egy ruháról is, vö. Hyg. Fab. 148, amely esetleg hozzátartozott. Diod. V.49.1 azt is tudja, hogy Athéné ajándékozta a nyakláncot és a ruhadarabot, Apollod. szerint Aphrodité ajándékozta ezeket Harmoniának. ld. Hederich & Schwabe 1770, s.v. Eriphylé, Harmónia.

¹⁸⁹ Feltűnően a mítoszgyűjtők nem beszélnek az áldozatról, de mivel Athéné Kadmosznak a görög életbe beilleszkedésében segít, feltételezem az áldozat bemutatását.

¹⁹⁰ A fogalom a hellénizmus idején megerősödött, amikor az újonnan létrehozott városoknak patinát kellett adni, vö. Heraklész fia Télephosz Pergamon város alapítójaként.

¹⁹¹ Kadmosz unokája az olimposzi tizenkét isten egyike lett. Ez nem alábecsülhető, hogy Kadmosz, a befogadott jövevény családja egy első rangú istennel hozzájárult a görög panteonhoz. Az isten jellege lassan kialakul a felnőttéskor: Kübelé, azaz Rhea Dionüszosz szoptatása, a kultúrát terjesztő isten, a Kübelé misztériumába való bevezetése valamint minden ellenállót legyőző isten; Héra is eleinte Dionüszoszt üldözte, de később adoptálta őt.

¹⁹² Apollod. 3.4.3.

¹⁹³ Hyg. Fab. 3; Inó örületében először fiát megfogte s utána vele együtt ugrott a tengerbe, l. Apollod. III.4.3.

¹⁹⁴ Ovid. Met. III 709–731.

Kadmosznak átadván. Pentheusz Agavé anyja révén kapcsolódott a sárkányfogakból kinőtt harcosokhoz, mivel Kadmosz Ekhióhoz Agavét adta feleségül. Erkölcsöt hiábavaló keresni e történetekben, amint nincs erkölcsös viselkedés Zeusznál, Héránál, a bosszút állónál, Dionüszosznál, aki eleve egy veszélyes isten.

[10] KADMOSZNAK ÉS FELESÉGÉNEK VÉGE

Pentheusz halála után Kadmosz és Harmónia Thébát elhagyták és még Illyriában uralkodtak, míg kígyókként nem távoztak Élüzionba.¹⁹⁵ A kígyók mindenütt a chtonikus elemet képviselték. Az istenek kígyóvá válásának egy egyiptomi párhuzama Atum teremő isten, aki az istenek és emberek számára ismeretlen kígyóként Ozirisz mellett akar öröklétben maradni.¹⁹⁶

[11] KADMOSZ NEGYEDIK LEÁNYÁNAK SORSA

Aktaión, Avtonoé és Arisztaios¹⁹⁷ fia elpusztul, mivel megleste a meztelen Artemiszt. Arisztaios, aki maga isten, kicsiny Zeusnak is hívták, Aktaion¹⁹⁸ fia halála után elhagyta Thébát és Szardíniára ment.¹⁹⁹ Az istenek elhagyták a családot, de Avtonoé is isteni tiszteletet kapott.²⁰⁰

[12] KADMOSZ CSALÁD HANYATLÁSÁNAK ELSŐ SZAKASZA

Polüdorosz, Kadmosz fia rövid ideig uralkodik Thébán, hisz ő is ellenzi Dionüszosz unokaöccsének kultuszát, de feltehetően természetes halálban hunyt el.²⁰¹ Polüdorosz egyéves fián, Labdakoszon gyámkodott Nüktaiosz,²⁰² az anyai ági nagybátyja. Epopeusz király Antiopét, Nüktaiosz lányát elrabolta, de azt úgy is áthagyományozták, hogy Zeusz vele Amphiónt és Zéthészt, a thébai Dioszkurokat nemzette, emiatt az atyja haragudott rá.²⁰³ Nüktaiosz ezért háborút indított Epopeusz ellen, aki Nüktaios felett győzelmet aratott, de egymást halálosan megsebezték. Nüktaiosz Thébába visszatérve Lükosz fivérét az ügy sikeres rendezésével és Labdakosz gyámságával bízta meg. Labdakosz csak röviden uralkodott, mert Dionüszosznak ellenállt. Laioszon, Labdakosz fián szintén Lükosz gyámkodott és húsz évig Thébában uralkodott, kizárva a kiskorú Laioszt az uralomból. Thébába visszahozta Antiopé unokahúgát és Dirké felesége féltékenységeben őt fogolyként

¹⁹⁵ Apollod. III.5.4.

¹⁹⁶ Vö. Halottak könyve 175. fejezet. A világvége után „szétrombolom azt, amit teremtettem. Ez a világ az ősvízbe visszatér, abba az ősvízbe, amely kezdet kezdetén volt. Én egyedül maradok meg Oszirisszal együtt, miután más kígyóvá váltam, amelyet az emberek nem ismerhettek, az istenek nem láthattak.”

¹⁹⁷ Hés. Theog. 975.

¹⁹⁸ Aktaeionhoz ld. Ovid. Met. III. 131–254; Callim. himn. 5.93–129; Apollod. III.4.4; Nonnos V 287–336.

¹⁹⁹ Paus. X.17.3.

²⁰⁰ Hederich & Schwabe 1770, s. v. Avtonoe.

²⁰¹ Apollod. III.5.5.

²⁰² Apollod. III.5.5.

²⁰³ Apollod. III.5.5.

kínózta, mert azt hitte, hogy Lükosz Antiopét szerette.²⁰⁴ Antiopé két fia Amphiön és Zéthész emiatt²⁰⁵ Lükoszt megtámadták és megölték, míg Dirkrét, feleségét, aki Dionüszosz követője volt, egy bikára kötötték. Laioszt száműzték Thébából és Théba felett uralkodtak és falait megerősítették.²⁰⁶ Ebben a szakaszban Antiopé kivételével mindenki az istenek nélkül rendezte a város ügyeit. A családbeli istenséget a továbbiakban is elleneztek. Ráadásul ekkor kezdődött az argosziak uralma Théba felett.

[13] KADMO SZ CSALÁD HANYATLÁSÁNAK MÁSODIK SZAKASZA

Antiopé két fiának halála után²⁰⁷ Laiosz Thébába visszatérve Iokasztét vette feleségül, akivel hosszú meddősége után Oidipusz fiát nemzette annak a jóslatnak ellenére, hogy fia majd őt megöli és elveszi anyját feleségül.²⁰⁸ Laiosz, Kadmosz dédunokája a jóslatot hágtá át, amellyel az istenség Kadmosz családját meg akarta szüntetni Thébában. Mégis megijedt saját bátorsága miatt és fiát, halálra ítélve, tette ki a Kithairón hegységben,²⁰⁹ ahol egy korinthuszi pásztor mentette meg és vitte Korinthosz királyához. A megmentett fiú a korinthuszi király udvarában nőtt fel. Származását kutató, Apollón jóshelyét keresi fel, ahol azonos orákulumban részesült, mint édesapja, de nem tudta helyesen értelmezni. Ezért nem tért vissza mostoha szüleihez.²¹⁰ Iokasté fivére, Kreón vette át az uralkodást, miután Laioszt fia Oidipusz meggyilkolta, de Héra Thébába a Sphinxet küldte, aki Kreón egyik fiát megölte, mert nem tudta a rejtvényt megoldani. Kreón Théba királyságát meg Iokasté nővérét annak ígérte, aki a rejtvényt meg tudná fejteni.²¹¹

[14] KADMO SZ CSALÁD HANYATLÁSÁNAK HARMADIK SZAKASZA

Oidipusz a rejtvényt megfejtette és elnyerte a királyságot valamint Iokastét, Laios özvegyét. Antigoné, Izmené, Eteoklész, Polüneikész a közös gyermekeik.²¹² Az istenek jeleket küldtek Thébába, amelyek feltárása miatt Oidipusz maga édesapja gyilkosát kereste. A városban voltak emberek, akik a történetet még ismerték, de nem szóltak. Végül a járvány miatt Oidipusz Teiresziaszhoz fordult, akinek Mantó

²⁰⁴ Hederich & Schwabe 1770, s.v. Dirce.

²⁰⁵ Antiopé további sorsáról különböző verziók ismertek, amelyek Théba szempontjából közömbösök, vö. a sorsa leírása Hederich & Schwabe 1770, s.v. Antiope, 289–290; Apollod. III.5.5; Paus. II.6.1–3; Paus. IX.25.3; Hom. Od. XI.260–269, visszafogottan ír róla, két fia Théba megerősítését kiemelve.

²⁰⁶ Pausanias 9.5.6.

²⁰⁷ Pausanias 9.5.9.

²⁰⁸ Apollod. III.5.7.

²⁰⁹ Pausanias 9.5.

²¹⁰ Apollod. III.5.7.

²¹¹ Apollod. III.5.8.

²¹² Apollod. III.5.8; Diod. IV.64.4; Paus. 9.5.11. vitatta a közös gyerekeit.

nevű leánya feltárta neki a valóságot.²¹³ Iokasté felakasztotta magát,²¹⁴ Oidipusz saját szemeit szúrta ki.²¹⁵ Oidipuszt kiűzték Thébából. Két fiát megátkozta, mert nem támogatták őt.²¹⁶ Oidipusz Antigoné lányával együtt hagyta el Thébát és Attikába ment, ahol Thészzeusz őt megtisztította és megbékélten halt meg.²¹⁷

[15] KADMOS CSALÁD HANYATLÁSÁNAK UTOLSÓ FÁZISA

Eteoklész és Polüneikész, Oidipusz fiai eleinte felváltva uralták Thébát,²¹⁸ de később Eteoklész fivérét Polüneikészt kizárta. Az első háborút, amely a heten Théba ellen néven ismert,²¹⁹ Polüneikész igényének támogatására Adrasztosz, Argosz királya Théba ellen szervezte. Az apjuk megátkozása megvalósult: a párbajban mindketten meghaltak.²²⁰ Kreón a Théba feletti uralmat újra átvette és megparancsolta, hogy az ellenség hullái maradjanak temetetlenül.²²¹ Antigoné viszont Kreón felesége segítségével ellopta Polüneikész tetemét, és eltemette azt. Kreón Antigonét büntetésül élve eltemettette,²²² felesége elmenekült.²²³ A két testvér halála után Leodamasz, Eteoklész kiskorú fia Théba uralkodója lett Kreón gyámhatósága alatt. Felnőttként ő az Argosz indította második háborúban hőiesen küzdött, de Argosz diadalma folytán követivel Illyriába távozott a megaláztatás elől.²²⁴ A diadalmas hadsereg Therszandroszt, Polüneikész fiát bízta meg a polisz vezetésével. Therszandrosz Trója ellen indult, de Müsziában életét veszítette.²²⁵ Tiszamenosz, Therszandrosz fia került a trónra. Rajta Laiosz és Oidipusz fúriái nem álltak bosszút, viszont Auteszion fián igen, aki a kért jóslat alapján a dórokhoz menekült az isteni ajándék bosszúja elől.²²⁶

*

²¹³ Seneca Oedipus 619–649.

²¹⁴ Apollod. III.5.9; Statius Theb. 11.634–646 szerint Iokasté Laiosz férjének kardjával végzett magával.

²¹⁵ Apollod. III.5.9.

²¹⁶ Apollod. III.5.9.

²¹⁷ Apollod. III.5.9. lehetőleg Sophoklész színdarabjára támaszkodva ezt jegyezte fel; Scholiast Iliashoz 23.679 szerint Oidipusz Thébában halt meg. Hom. Il. 23.679. Oidipusz halotti játékát Thébához köti. Diod. IV.65.1 említi, hogy a két fia Oidipuszt Thébában tartották.

²¹⁸ Apollod. III.6.1.

²¹⁹ Aisch. híres drámája; Apollod. III.6.3–7.

²²⁰ Apollod. III.6.8.

²²¹ Apollod. III.7.1.

²²² Apollod. III.7.1.

²²³ Hygin. Fab. 72.

²²⁴ Paus. 9.5.13.

²²⁵ Paus. 9.5.14.

²²⁶ Paus. 9.5.15.

Kadmosz leszármazottjai büszkélkedhettek felmenőjükkel, aki isteni feleségével Harmóniával együtt halhatatlanná vált földi istenségként. Az első 'leitmotív' a jóslás elfogadása, áthágása, elutasítása a különböző családtagok által. A második az emberek viszonya az istennel: kommunikatív vagy közömbös vagy elutasító. A harmadik a család viszonya a fel nem ismert új istenhez: a veszélyes isten Dionüszosz, később a félisten Heraklész.²²⁷ A negyedik a család süllyedése, amennyiben Kadmosz uralmát bölcsnek tartották a görögök, az utódai viszont isten ellenesek, mivel Dionüszoszt elutasították. Az isten válasza az elutasítók számára az örület, a követői számára a révület. A trónon Kadmosz legtöbb utódját gyámság alá kell vetni. Laiosz, Oidipusz atya a jóslást áthágja és követi a test vágát. Amennyiben Oidipusz a saját tudatlanságának áldozatául esik, a következő nemzedék a balsorsát saját cselekedeteivel idézi elő. Eteoklész fiának és Polyneikész unokájának Thébából való elvándorlásával Kadmosz családja megszűnik Thébában. A thébaiak viszont a görög földhöz kötöttek a sárkányfogak termékeként, így mindenféle feltételezett idegen származásukat kizárták. A család történetére az istenek közvetlenül is hatottak, főleg Héra Zeusz félrelépései miatt üldözi a családot az örület osztásával, akárcsak a később általa fiaként örökre fogadott Dionüszoszt. A mítosz minden esetre nem kezdődik Laiossal és nem is fejeződik be Oidipusszal.

Irodalmi jegyzék

- Ackerman, R. 2002, *The myth and ritual school. J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New York–London: Routledge.
- Anonymus 2007, Cabeiri, www.mythindex.com/greek-mythology/; meglátogatott 2011-07-11.
- Arnold, M. 1869, *Culture and anarchy: an essay in political and social criticism*, London–Dublin: Thomas Nelson & Sons.
- Assmann, A. 1989, Jaspers' Achsenzeit, oder: Vom Glück und Elend der Zentralperspektive in der Geschichte, in Harth, J. (ed.), Karl Jaspers. *Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, Stuttgart: Metzler, 187 – 205.
- Assmann, J. 1977, Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, *Göttinger Miszellen* 25, 7–43.
- Assmann, J. 1982, Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und des Problem des ägyptischen Mythos, in Assmann, J.–Burkert, W.–Stolz, F. (eds.): *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele (Orbis biblicus et orientalis 48)*, Fribourg: Universitätsverlag–Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 13–61.
- Assmann, J. 1990, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten (Beck'sche Reihe 1403), München: Beck; reprint 2001.
- Assmann, J. 1992a, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, Beck; magyar kiadás 1999, Budapest: Atlantisz.

²²⁷ Heraklész szorosan nem tartozik a család történetéhez, de a helyhez kapcsolódik, mivel Kreón zsarnok alatt lejátézkodott, aki Iokaszté fivéréként nem vér szerinti rokon.

- Assmann, J. 1992b, Große Texte ohne eine große Tradition. Ägypten als eine vorachsenzeitliche Kultur, in S. N. Eisenstadt (ed.), Kulturen der Achsenzeit / 2. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik / Teil 3. Buddhismus, Islam, Altägypten, westliche Kultur, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 245–280.
- Assmann, J. 2004, Ägyptische Geheimnisse, München: Fink.
- Backes, B. 2005, Das altägyptische 'Zweiwegebuch'. Studien zu den Sargtext-Sprüchen 1029–1030 (Ägyptologische Abhandlungen 69), Wiesbaden: Harrassowitz
- Baines, J. 1991, Egyptian Myth and Discours: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record, JNES 50, 81–105.
- Bareau, A. 1970, le Bouddhisme indien, in Puech, H.-Ch. (dir.), Histoire des religions I/2, Paris: Gallimard, 1146 – 1215.
- Boas, F. (1897) 1940, The Limitation of the Comparative Method of Anthropology, in Boas, F. 1940, Race, Language, and Culture, New York: The Macmillan Company, 270–280.
- Bolyki János 2001, „Igaz tanuvallomás”. Kommentár János evangéliumához, Budapest: Osiris.
- Bowie, A. 2010, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, in Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2010 Edition), <https://leibniz.stanford.edu/>
- Boyce, M.–Grenet, F. 1991, A History of Zoroastrism, vol. 3: Zoroastrism under Macedonian and Roman Rule (Handbuch der Orientalistik I/8) Leiden–New York–Kobenhavn–Köln: Brill.
- Breuer, S. 2006, Kulturen der Achsenzeit. Leistung und Grenzen eines Geschichtsphilosophischen Konzepts, Saeculum 45, 1 – 33.
- Brisson, L. 1994, Platon. Les mots et les mythes: Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?, Paris: La Découverte; angol 1998, Chicago: The University of Chicago Press.
- Brunner, H. 1983, Grundzüge der altägyptischen Religion (Grundzüge 50), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bultmann, R. 1963, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religion (Rowohlt's deutsche Enzyklopädie 157/158), Hamburg: Rowohlt.
- Bultmann, R. 1988, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, hrsg. von E. Klüngel (Beiträge zur evangelischen Theologie 96), München: Kaiser.
- Burkert, W. 2004, Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt, München: Beck.
- Campbell, J. 1969, The Masks of God: primitive mythology, New York: Viking Press.
- Carr, E. H. 1961, What is History? The George Macaulay Trevelyan Lectures delivered in the University of Cambridge, January–March 1961, London: Macmillan & Co.
- Cassirer, E. 1946, The Myth of the State, London: Oxford University Press; repr. (Doubleday Anchor Books) 1955, Garden City, N.Y.: Doubleday & Company.
- Cassirer, E. 1955a, The Philosophy of Symbolic Forms. Volume One: Language, New Haven: Yale University Press.
- Cassirer, E. 1955b, The Philosophy of Symbolic Forms. Volume Two: Mythical Thought, New Haven: Yale University Press.
- Cicero, M. T. 1985, Az istenek természete (Prométheusz könyvek 9), ford. Havas László, Budapest: Helikon kiadó.
- Dittmer, J. 2011, Jaspers' Achsenzeit und das interkulturelle Gespräch, http://www.chairete.de/Beitrag/TA/jaspers_achsenzeit.pdf, (2011. május 30.)
- Duchesne-Guillemin, J. 1970, Zoroastre, in Puech, H.-Ch. (dir.), Histoire des religions I/1, Paris: Gallimard, 656 – 667.
- Dundes, A. (ed.) 1984, Sacred narrative, readings in the theory of myth, Berkeley, Cal.: University of California Press.

- Dundes, A. 1999, *Holy Writ as Oral Lit. The Bible as Folklore*, Lanham – Boulder – New York – Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Dupré, W. 2008, *Myth: a Challenge to Philosophy*, www.bravehost.com/dupre.pdf
- Durkheim, E. 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris: Alcan; második kiadás¹1925.
- Egedi, B. – Hasznos, A. – Luft, U. 2003, János apokrifon, in Luft, U. (ed.) 2003, *Istenek, Szentek, Demonok Egyiptomban (Kultusz és Logos. Vallástörténeti és vallásfilozófiai szövegek 1)*, Budapest, Kairosz, 229 – 259.
- Eliade, M. (ed.) 2002, *Die Schöpfungsmythen*, Düsseldorf–Zürich: Patmos–Albatros; francia 1959, *La naissance du monde*.
- Eliade, M. 1963, *Aspects du mythe (collection folio/essais 100)*, Paris: Gallimard.
- Encyclopaedia Britannica, *The. A Dictionary of Arts, Sciences, and General Literature*, ⁹1875–1903, Edinburgh: Adam and Charles Black.
- Evans-Pritchard, E. E. 1948, *The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan (The Frazer Lecture 1948)*, Cambridge: University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1956, *Nuer religion*, London: Oxford University Press.
- Everitt, N. 2004, *The Non-existence of God*, London – New York: Routledge.
- Feldman, B. – Richardson Jr., R. D. 1972, *The Rise of Modern Mythology, 1680 – 1860*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Frazer, J. G. 1890, *The golden bough : a study in comparative religion*, vol. 1–3, London: Macmillan and Co.; magyar 2005, *Az aranyág*, Budapest: Osiris.
- Friedman, M. 2009, Ernst Cassirer, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/cassirer/>
- Gardiner, A. H. 1935, *Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series: Chester Beatty Gift*, London: British Museum.
- Geertz, C. 1973, Thick Description: Towards an Interpretive Theory of Culture, in Geertz, C. (ed.) 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 3–30.
- Geertz, C. 1983, Common Sense as a Cultural System, in Geertz, C. 1983, *Local knowledge: further essays in interpretative anthropology*, New York: Basic Books, 79–93.
- Goldziher, I. 2003, *Mítosz a hébereknél és történeti fejlődése. Mitológiai és vallástörténeti tanulmányok*, Budapest; ford. németről uő. 1876, *Der Mythos bei den Hebräern*, Leipzig: Brockhaus.
- Graves, R. 1955, *The Greek Myths (Penguin Books no. 1026 and 1027)*, 2 vol., Harmondsworth: Penguin Books; revised edition 1960, 1962, 1969, 1977, 1990, 1992, 2001; ²1958, ³1961.
- Grey, Sir George (ed.) 1857, *Aotea-roa (szerző), Ko nga whakapepeha me nga whakaahuareka a nga tipuna o Aotea-roa. Proverbial and popular sayings of the ancestors of the New Zealand race*, Cape Town.
- Grey, Sir George 1855, *Polynesian Mythology, and ancient traditional History of the New Zealand race as furnished by their Priests and Chiefs*, London: Murray.
- Habachi, L.–Habachi, B. 1952, The Naos with the Decades (Louvre D 37) and the discovery of another fragment, *Journal of Near Eastern Studies* 11/4, 251–263.
- Hahn István 1982, A két Krisztus-mítosz és a történelmi Jézus, in Hahn István, *Hitvilág és történelem. Tanulmányok az ókori vallások köréből*, Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 203 – 228.
- Hansen, W. 2002, Meanings and Boundaries: Reflections on Thompson's 'Myth and Folktales', in Schrepp, G & Hansen, W. *Myth. A new symposium*, Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 19–28.
- Häring, H. 2003, Das Böse in der christlichen Tradition, in Laube, J. (ed.), *Das Böse in den Weltreligionen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 61 – 130.

- Harrison, J. E. 1903, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, [Cambridge]: C(ambridge) U(niversity) P(ress); eds. ²1908, ³1922.
- Harrison, J. E. 1925, *Reminiscences of a Student's Life*, London: L. and V. Woolf at the Hogarth Press.
- Hederich, B. & Schwabe, J. J. 1770, Benjamin Hederichs, ehemal. Rect. zu Großenhayn, gründliches mythologisches Lexicon: worinnen so wohl die fabelhafte, als wahrscheinliche und eigentliche Geschichte der alten römischen, griechischen und ägyptischen Götter und Göttinnen, und was dahin gehöret, nebst ihren eigentlichen Bildungen bey den Alten, physikalischen und moralischen Deutungen zusammen getragen, und mit einem Anhang dazu dienlicher genealogischer Tabellen versehen worden. Zu besserm Verständnisse der schönen Künste und Wissenschaften nicht nur für Studierende, sondern auch viele Künstler und Liebhaber der alten Kunstwerke, sorgfältigst durchgesehen, ansehnlich vermehret und verbessert von Johann Joachim Schwaben, ... Leipzig: in Gleditschens Handlung.
- Hermesen, W. 1991, *Die zwei Wege des Jenseits. Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie* (Orbis biblicus et orientalis 112), Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag.
- Horváth I. Károly (ford.) 1959, Kleantész ZeusZeus himnusza, in Falus Róbert (ed.), *Görög költők antológiája*, Budapest: Európa.
- Jaeger, W. 1947, *The theology of the early Greek philosophers* (The Gifford Lectures 1936), transl. by E. S. Robinson, Oxford: Clarendon Press.
- James, H. (ed.) 1920, *The letters of William James*, two vol., Boston: Atlantic Monthly Press.
- Jaspers, K. & Bultmann, R. 1954, *Die Frage der Entmythologisierung*, München: Piper.
- Jaspers, K. 1949, *Vom Ziel und Ursprung der Geschichte*, Zürich: Artemis; sok kiadásban, fordításban jelent meg.
- Johnston, S. I. 2007, *The Myth of Dionysus*, in Graf, F. – Johnston, S. I. 2007, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London – New York: Routledge, 66 – 93.
- Jonas, H. ²1964, *Gnosis und spätantiker Geist, I: Die mythologische Gnosis mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jung, C. G. & Kerényi, K. 1951, *Introduction to a science of mythology. The myth of the divine child and the mysteries of Eleusis*, London: Routledge & Paul, németül ⁴1951.
- Kelemen, B. ⁵1942, *Német-magyar nagyszótár*, Budapest: Atheneum.
- Kerényi Károly 1977, *Görög mitológia. I. történetek az istenekről és az emberiségről; II. Hérosztörténetek*, Budapest: Gondolat.
- Kerényi Károly 1988, *Mi a mitológia? Tanulmányok a homérosi himnuszokhoz*, Budapest: Szépirodalmi könyvkiadó.
- Kerényi, K. 1951, *Die Mythologie der Griechen I. Die Götter- und Menschengeschichten*, Zürich: Rhein-Verlag.
- Kerényi, K. 1967, *Eleusis. Archetypical Image of Mother and Daughter* (Bollingen series 65/4), New York: Pantheon Books; német 1962, *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich: Rhein-Verlag.
- Kippenberg, H. G. 1997, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München: Beck.
- Kirk, G. S. 1970, *Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures*, Cambridge: University Press.
- Kirk, G. S. 1975, *The nature of Greek myths*, Woodstock, N.Y.: Overlook Press.
- Lensen, H. J. L. 2007, *The Bible is (Also) a Myth. Lévi-Strauss, Girard, and the Story of Joseph*, Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture, Issue 14, 39 – 57.
- Lévi-Strauss, C. 1958, *Anthropologie structurale*, Paris: Plon; 1963, *Structural anthropology*; 1967, *Strukturele Anthropologie*; 1987, *Antropologia estructural*.

- Lévi-Strauss, C. 1964–1971, *Mythologiques*, vol. 1. Le cru et le cuit; vol. 2. Du miel aux cendres; vol. 3. L'origine des manières de table; vol. 4. L'homme nu, Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1995, *Myth and Meaning*, bev. Doniger, W., New York: Schocken Books.
- Lévy-Bruhl, L. ²1927, *L'âme primitive* (Travaux de l'Année sociologique), Paris: Alcan; németül: 1930, *Die Seele der Primitiven*, übers. Else Werkmann, Wien: Braumüller.
- Lienhardt, G. 1961, *Divinity and experience: the religion of the Dinka*, Oxford: Clarendon.
- Lin Yutang (ed.) 1955, *Laotse (Bücher des Wissens)*, Frankfurt am Main: Fischer Bücherei; angol 1948, New York: Random House.
- Lobeck, C. A. 1829, *Aglaophamus sive de theologiae mzticae Graecorum causis libri tres*, Königsberg: Gebrüder Bornträger.
- Long, C. H. 1962, *Religion and Mythology: A Critical Review of Some Recent Discussions*, *History of Religions* 1/2, 322–331.
- Luft, U. (ed.) 2003, *Istenek, Szentek, Demonok Egyiptomban (Kultusz és Logos. Vallástörténeti és vallásfilozófiai szövegek 1)*, Budapest, Kairosz.
- Luft, U. 1976, "... seit der Zeit Gottes", in Kákosy, L.–Gaál, E. (eds.), *Studia Aegyptiaca II*, Budapest: ELTE, 47–78.
- Luft, U. 1978, *Baiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung (Studia Aegyptiaca IV)*, Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem.
- Luft, U. 2007, *Schöpfung des Menschen in zwei Stufen*, in ? (ed.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists. Grenoble, 6–12 septembre 2004 (Orientalia Lovaniensia Analecta 150)*, Leuven–Paris–Dudley, MA: Peeters, 1187–1196.
- Macaulay, T. B. 1850, *Critical and Historical Essays contributed to the Edinburgh Review*, five vols., Leipzig: Tauchnitz.
- Malinowski, B. 1922, *Argonauts of the Western Pacific ... Native enterprise and adventure in ... Melanesian New Guinea etc. (Robert Mond Expedition to New Guinea 1914–18)* (*Studies in Economics and Political Science* 65), London: Routledge.
- Malinowski, B. 1954, *Magic, science and religion, and other essays, etc (Anchor Book no. A 23)*, Garden City, N.Y.: Doubleday & Co.
- Mansfeld, J. 1989, *Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought*, in Mansfeld, J. 1989, *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism (Variorum collected studies series CS292)*, London: Variorum Reprints.
- Maspero, G. 1893, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes (Bibliothèque égyptologique comprenant les oeuvres des égyptologues français 2)*, Paris: Leroux.
- Módi Mihály 1930, *Kleanthés sztoikus imája (Az alexandrinus kor görög költői 3)*, Győr.
- Morenz, L. 2003, *Schamanismus in der Frühzeit Ägyptens*, *Archiv für Religionsgeschichte* 5/1, 212–226.
- Müller, F. M. 1873, *Introduction to the Science of Religion* *Introduction to the Science of Religion: four lectures delivered at the Royal Institution with two essays on false analogies and the philosophy of mythology*, London: Longmans, Green & co.
- Müller, F. M. 1878, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India*, London: Longmans, Green & co.
- Müller, K. O. (1825) 1970, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 1970 reprint Karl Kerényi bevezetőjével, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nilsson, M. P. ²1956, *Geschichte der griechischen Religion: Die hellenistische und römische Zeit (Handbuch der Altertumswissenschaften, Abt. 5/2)*, München: Beck.

- Nilsson, M. P. ³1967, *Geschichte der griechischen Religion: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft* (Handbuch der Altertumswissenschaften, Abt. 5/1), München: Beck.
- Partenie, C. 2009, <http://plato.stanford.edu/entries/plato-myths>.
- Propp, V. J. 1928, *Morfologija szkazki*, Leningrad; angol 1958, *Morphology of the folktale*, magyar 1975, *A mese morfológiája*.
- Rank, O. – Raglan, F. R. S. 1990, *In Quest of the Hero*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ritoók Zsigmond 2005, *A homéroszi eposzok*, in Pál József (szerk.), *Világirodalom* (Akadémiai kézikönyvek), Budapest: Akadémiai kiadó, 52–58.
- Ritoók Zsigmond 2006, *A személyiség megszólalása*, in Németh György & Ritoók Zsigmond & Sarkady János & Szilágyi János György, *Görög művelődéstörténet*, Budapest: Osiris, 95–109.
- Schelling, F. W. J. von 1856–1861, *Sämmtliche Werke*, I. Abt. vol. 1–10; II. Abt. vol. 1–4: *Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie I–II; Vorlesungen über die Philosophie der Revelation I–II*, Stuttgart: Cotta.
- Schwab, G. 1838–1840, *Die schönsten Sagen des klassischen Alterthums*, vol. 1–3, Stuttgart: Liesching.
- Schweitzer, A. 1906, *Von Reimarus zu Wrede: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*; ¹1913-tól cím: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen: Mohr; eddig kilenc német kiadás; svédül 1955; angolul 1956; olaszul 1986; spanyolul 1990.
- Segal, R. A. 2002, *Myth as primitive philosophy*, in Schilbrack, K. 2002, *Thinking Through Myths. Philosophical perspectives*, London–New York: Routledge, 18–45.
- Sethe, K. 1930, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 18), Leipzig: Hinrichs.
- Smith, J. Z. 1978, *When the Bough Breaks*, in Smith, J. Z. (ed.) 1978, *Map is not Territory* (Studies in Judaism in Late Antiquity 23), Leiden: Brill, 208–239.
- Soltes, O. Z. 2005, *Our sacred signs: how Jewish, Christian, and Muslim art draw from the same source*, Cambridge, MA: Westview Press.
- Steiger Kornél 1983, *Sztoikus etikai antológia*, Budapest: Gondolat.
- Steiger Kornél 2003/11 – 12, *Mi a szünkatatheszisz?*, Világosság, 217 – 224.
- Szilágyi János György 1982, *Arachné*, in Szilágyi J. Gy. 1982, *Paradigmák. Tanulmányok antik irodalomról és mitológiáról*, Budapest: Magvető Kiadó, 217–237.
- Te Ara 1966, *An encyclopaedia of New Zealand*, <http://www.teara.govt.nz/en/1966/maori-myth-and-traditions/1>
- Thury, E. M.–Devinney, M. K. ²2009, *Introduction to Mythology. Contemporary approaches to classical and world myths*, New York–Oxford: Oxford University Press.
- Tylor, E. B. 1871, *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, London: Murray.
- Tylor, E. B. ³1878, *Researches into the early history of mankind and the development of civilization*, London; reprint 1964, Chicago: University of Chicago Press.
- Veyne, P. 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes ? : essai sur l'imagination constituante* (Des Travaux), Paris : Ed. du Seuil ; angol 1988 Chicago: The University of Chicago Press.
- Vico, G. 1725, *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazione*, Napoli: Mosca; reprint 1979, Roma: Edizioni dell'Ateneo (Lessico intellettuale europeo 18).
- Waldstein, M. – Wisse, F. 1995, *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502, 2* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 33), Leiden – New York – Köln: Brill.
- Wilhelm, H. 1960, *Gesellschaft und Staat in China. Zur Geschichte eines Weltreiches* (rowohlts deutsche enzyklopädie – soziologie 102), Hamburg: Rowohlt.

- Willis, R. 2007, Einleitung, in Willis, R. (ed.), Mythologie, Köln: Taschen, 10 – 16; fordítás az angol eredetiről Willis, R. (ed.) 1993, World Mythology, : Baird.
- Wilson, J. E. 1996, Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches, Berlin: de Gruyter.
- Winiarczyk, M. 2000, Euhemeri Messenii Reliquiae, Stuttgart–Leipzig: Teubner.

SIGNUM SACRUM

VOIGT VILMOS

A magyar szemiotikában köztudott, hogy jeltudományi terminológiánk egyik legelső, nagy hatású összegezője Apáczai Cseri János volt. Az ő szerepe (mind a közösségi, mind az egyéni) magyar protestáns kegyességtörténetben is rendkívül fontos. Mégis mindeddig csak nagyobb keretbe illesztve foglalkoztak „vallási szemiotikájával” – és nem is túl gyakran.

Főművének – *Magyar encyclopaedia* (1653) – jelentősége jeltudományi vonatkozásban is abban áll, hogy megállapodott terminológiát közvetít, fejleszt tovább és rendszerez. Nem véletlen, hogy ez a „jeltudományi” felfogás az enciklopédiában a legfejlettebb módon éppen a XI. részben („Az Istenről és az ő dolgairól”) jelenik meg. E részben az alapfogalom a „szent jegy”, amelynek ő maga adja meg latin eredetijét: *Signum sacrum*. Az első tekintetre is érthető megnevezés bizonyos értelmezés után még érdekesebbnek tűnhet.

Noha a nemzetközi szemiotikában szinte soha nem említették külön kategóriaként a „szent jelet”, annál indokoltabb, hogy Apáczainál legelőször is ezzel a témával foglalkozunk. Persze az előbbi mondatban nem azt állítottam, hogy kiváló keresztény teológusok, Augustinustól Aquinói Szent Tamásig, John Poinstotig (Johannes a Santo Toma) vagy éppen Pázmányig éppen a vallás és a szentség jelviszonyait nem vették volna figyelembe.

Minthogy magam már többször foglalkoztam Apáczai Cseri János szemiotikájával általában, ezt most nem szükséges megismételnem. Először külföldi publikációkra került sor, majd 1991-ben rövid magyar áttekintést írtam. Ez jelent meg újból – egyébként a *Magyar Enciklopédia* megjelenésének 350. évfordulóján – „A kezdetektől a máig. A modern magyar szemiotika olvasókönyve” című kiadványban (Szerk.: Voigt Vilmos – Balázs Géza – Magyar Szemiotikai Tanulmányok 5-6/2003/ – Magyar Szemiotikai Társaság) „Apáczai Csere János magyar szemiotikája” c. (120-125).

Ehhez képest tüzetesebb tudománytörténeti vissza- és kitekintést adhattam egy ugyancsak jubileumi kiadványban: Péntek János szerk.: Magyarul megszólaló tudomány. Apáczai enciklopédiájának ösztönzése és példája a magyar tudományos nyelv és stílus megteremtésében. Budapest, 2004. Lucidus Kiadó – Kisebbségkutatás

Könyvek. Itteni írásom címe: Apáczai helye a magyar szemiotikában (a 98-104. lapokon). Itt utaltam arra a körülményre, hogy az enciklopédiáját hazájától távol készítő Apáczai nyelvérzékére hagyatkozva és bizonyára valamilyen „köznyelvi” gyakorlatra visszaemlékezve alkotta meg a maga magyar „jeltudományi” fogalmait. Amelyek azután – néha dokumentálhatatlan módon – időbeli kihagyások ellenére is befolyásolták a későbbi magyar szemiotikai szóhasználatot. Éppen a legfontosabb szópár: *jel/jegy* és *jelent/jelez/jegyez* esetében nyilvánvaló, hogy már a középkorban használták e szavakat, mégpedig fogalmi szinten, pontos megkülönböztetésként a „signum/signatum” értelmében. Noha nem meglepő tény, azt is hozzátehetjük, hogy a középkori, majd protestáns/katolikus fogalmi-logikai rendszerben egyformán használták e szavakat.

Apáczai enciklopédiájával (amely a legelső nemzeti nyelven írott enciklopédia az egész Európában) kiváló kutatók egész sora, a tudományosan használható új kiadások közreadói tüzetesen foglalkoztak. Sokat tudunk arról, kik voltak tanító mesterei, milyen oktatási programokkal ismerkedett meg, milyen „kézikönyveket” használt műve egyes részeinek megfogalmazásakor. Arra azonban eddig senki sem tért ki: honnan származnak Apáczai jeltudományi ismeretei? Erre a kérdésre annál nehezebb válaszolni, mivel az ő korában egyáltalán nem volt olyan „kézikönyv”, amelyben egy helyen lehetett volna megtalálni a jeltudomány legfőbb fogalmait.

Nagy elődje, Pázmány Péter esetében könnyebb a dolgunk. Minthogy magam több írásban foglalkoztam Pázmány szemiotikai állításaival, most ezt a témát sem kell részleteznem. Csupán elmondhatom, hogy Pázmány előbb latin nyelvű, a grazi egyetemi oktatói tevékenységéhez tartozó műveiben használja a *signum* fogalmat (és e szócsaládhoz tartozó további fogalmakat). Későbbi magyar nyelvű műveiben pedig igen pontos szóhasználatban adja ennek megfelelőit. Pázmány mindezt a tomista teológiából veszi (némi közvetítéssel), és nincs adatunk arra, hogy ismerte volna a kortársai körében oly nagyszabású műveket létrehozó dominikánus „szemiotikát” (ennek főműve Juan de S. Thomas: *Tractatus de Signis* – 1631-1635), amelyet egyébként Ibérián kívül voltaképpen sehol sem ismertek. Nemcsak Pázmány, még Apáczai sem tudhatott erről.

Az Enciklopédiában a IV. rész (matematika) a számjegyekről is szól, a VI. részben (asztronómia) a csillagképeket említi, a VII. rész X. fejezetében (zene) mind a hang-*jel*, mind a -*jegy* előfordul, igen gazdag a betegségek jeleiről írott, ugyanezen rész XXXIII-XXXVI. fejezeteiben előadott szemiotikai (szimptomatológiai) terminológia, de Apáczai ural az időjárási jelekről, az állatok és maga az ember által adott jelekről. Mindezeket most nem tárgyalom.

Az egész műnek szemiotikailag legérdekesebb, legbonyolultabb témája a XI. rész (teológia) több fejezete. Itt a XXII. fejezetben esik szó a megváltásról. Idézem a 15. szentenciával kezdődő szöveget: „15. A megváltás ránk szabattásának második módja vagy a szent jegyekben: a szent jegy (g) pedig oly tapasztalható

dolog, mely afelett az ő tekintete felett, melyet az érzékenységnak közben vetés nélkül mutat, valamely lelki dolgot juttat az embernek elméjébe. 16. Ez, vagy csak csupa jegy, vagy ugyan pecsét is: emez csak mutat valamit: s e pedig ugyan ki is adja elpecsételvén azt amit mutat. 17. Mivel pedig a jegyző testi, és a jegyeztetett lelki dolog között való valamiben megegyezés teszi a sacramentumnak állató okát: 1. a jegy néha magának a jegyzett dolognak mondatik: és meg viszontag. 2. A jegyzett dolognak cselekedete, a jegyének. 3. A jegynek tulajdonsága a jegyzett dolognak: és viszontag.” Ehhez a szövegrészhez tartozik a lapalji jegyzet: *g Signum Sacrum* (az eredeti kiadás 405. lapján).

Érdemes előbb Apáczai megállapításait a mai szemiotikai nyelvre átültetni.

Előbb „szó szerinti fordítást” adok. A megváltást számunkra „szent jegyek” (*signa sacra*) bizonyítják. A szent jegy olyan érzékelhető dolog, amely nemcsak közvetlenül mutat meg egy érzékelhető dolgot, hanem e felett egy „lelki dolgot” juttat az ember elméjébe. Ez a „jegy” vagy csak csupán „jegy”, vagy „pecsét” is. Az előbbi csak valamire mutat, az utóbbi azzal közvetlenül azonos. Mivel a testi és a lelki dolog közti egyezés adja a szentséget, a jel (Apáczainál „jegy” = *signum*) olykor a jelölt (Apáczainál „jegyzett dolog” = *signatum*), vagy megfordítva. A jel cselekedete/működése pedig a jelnek mondatik. A jel tulajdonsága a jelzett dolog tulajdonságának mondatik, vagy megfordítva. (Megjegyezhetjük, hogy a „pecsét” szó nem véletlenül szerepel itt. A görög *szfragisz* eredeti jelentése ’gyűrű, pecsétgyűrű’, ám használták ’jel’ és ’szimbolum’ értelemben is.)

Most már adhatunk egy kommentált, újabb „fordítást” is. A „szent jel” a valóságban megismerhető (materiális) valami, ami azonban egy lelki (spirituális) valamire utal. A két elem vagy teljesen különbözik egymástól, vagy közvetlenül is összekapcsolódnak. A jel és a jelölt, a jel és a jelölt tulajdonsága, a jel és a jelölt működése kölcsönösen egyezik.

Noha Apáczai itt nem ad konkrét példákat, csak az Istennel való szövetségre, illetve azt egyházfegyelmi intézkedésekre (*disciplina ecclesiastica*) utal, talán nem távolodunk tőle messzire, ha ilyen konkrét példákra gondolunk. Például a templom, vagy egy templomi szertartás, ezen belül a kenyér és bor a valóságban érzékelhető „jel”, amely azonban egy spirituális másik valamire utal. Az „elpecsételés” az az eset, amikor e kapcsolatot külön is megerősítik, mint a bibliai igék szerint való életvitel során, vagy az Istennel való szövetségkötés (az Ótestamentumban gyakran leírt) gyakorlata során. Apáczai korában is a szentáldozás egy- vagy több szín alatti gyakorlata, vagy az úrvacsorai kenyérben és borban Krisztus jelenlétének milyensége nemcsak elvont teológiai disputa tárgya, hanem a mindennapi életet meghatározó döntés volt. Apáczai nemcsak könyvének teológiai fejezetében, hanem sehol másutt sem rejtegeti a maga protestáns, sőt bizonyos mértékig puritán elveit. Ugyanakkor tudatosan nem törekszik arra, hogy bármely más felekezetet sértsem vagy támadjon. Ám sem ő, sem hallgatói/olvasói nem

felejtették, hogy például az „elpecsételés” e korban arra is vonatkozott, hogyan válhat valaki pappá, vagy éppen szerzetessé – és milyen mértékben lehetséges a vallási közösségek élete felszentelt papok nélkül, vagy azok mellett, lehet-e a papoknak családja stb. Az elpecsételés ilyen távlataira utal a *disciplina ecclesiastica* említése az enciklopédia e fejezetében.

Azt, hogy milyen rangos Apáczai szemiotikai érvelése, könnyen bizonyíthatjuk. A *jegy* és *jegyzett* kifejezések nyilván a *signum/significatum* megfelelői. A valamit érzékelés közvetlen/közvetett módon jellé válása nemcsak a későbbi szemiotika jeltipológiája, hanem a *szemiózis* milyensége szempontjából is fontos felismerés. A ’jel’ és a ’jelentés’ közti „megegyezés” is a modern szemiotika egyik alaptétele. Rendkívül tanulságos „a jel / a jel tulajdonsága / a jel működése” reciprocitásának hangsúlyozása. Nincs most módom arra, hogy bemutassam, hogyan értelmezhető mindez az „elsődleges/másodlagos” jelrendszerek, vagy a *denotátum/konnotátum* fogalomkörében. Hogy Apáczai saját témakörébe térjek vissza, például az imádság, a szentképek vagy a papi ornátusok esetében ez a jel-reciprocitás nyilvánvaló.

Apáczai fentebb idézett mondatai egy „megváltás-teológia” részei, és a közösséget erősen szabályozó egyházzervezet jogosultságát is szolgálják. Ám maga Apáczai vallásszemiotikai terminológiája másutt is következetes, azonos a már említettel. Amikor teológiája egy korábbi részében (a XI. rész VII. fejezetének végén) az embernek adatott „külső jegyekről” beszél, elmondja, hogy Isten a teremtkor szövetséget kötött az emberrel. „8. E mellé a szövetség mellé két jegy is adatott vala, melynek egyikével az engedelmességért adandó jutalom pecsételtetik vala el, mely az életnek fája, a mással pedig az engedetlenségért való büntetés, mely a jó és gonosz tudásának fája. Amaz az életnek vala jegye, és ez a halálnak.” (a 378-379. lapokon)

A kiválóan megfogalmazott érvelésből is látjuk, a vallásról szóló további fejezetekben is sok további érdekes megjegyzés található Apáczainál. Ezeket most (idő hiányában) fel sem soroljuk. Mindenképpen vissza kell azonban térnem a *signum sacrum* = *szent jegy* fogalmára. Noha ez jól érthető kifejezés, kíváncsiak lehetünk arra: honnan vette a megnevezést Apáczai? Ez olyan közismert megfogalmazás, amelyet nemcsak teológiai művekben vagy szótárakban könnyen megtalálhatunk. Éppen ezért tűnt szinte lehetetlennek a forrás megtalálása.

Az a kiváló tanulmány, Egyed Péter „Jegy és jel” dolgozata (újraközölve a már említett „A kezdetektől a maig” antológiánkban, a 83-93. lapokon), amelyben éppen a *signum sacrum* elemzésével mutatja be Apáczai kapcsolatát egy triadikus jeltipológiához, bővebben pedig a középkori „modista” filozófiával való meglepő egyezését, amely a „létezési mód” (*modus essendi*) mellett megkülönböztetett egy „felfoghatósági módot” (*modus intelligendi*), sőt ezekhez képest egy „jelezhetőségi módot” (*modus significandi*) is – mindez megadja Apáczai ismeretelméletének

távoli és egykori kereteit. (Egyébként ez a modista felfogás nem volt ismeretlen a középkori Magyarországon sem.) Ám ez a filozófiai irányzat nem ad magyarázatot éppen a *signum sacrum* kiemelésére.

Ám amikor kezembe került az akkori francia szimbolumkutató iskola (M.-M. Davy által létrehozott) egyik „mellék”-könyvsorozatából Bernard Morel könyve (*Essai sur le Sacrement comme signe et information de Dieu* Paris, 1959. Flammarion – Collection „Symboles”) – úgy látszott, van felelet a felmerült kérdésre. Egyébként elég kézenfekvő felelet.

Ez a mű három részből áll. Előbb a szakramentum-fogalom fejlődéstörténetét mutatja be az apostoloktól kezdve, majd a görög és latin egyházatyák műveiben. Külön foglalkozik Szent Ágoston ide vágó nézeteivel. A középkorra az a felfogás alakult ki, hogy a „szentségek” fejezik ki az istent és a vallást. A szerző hosszú fejezetben részletezi, a modern információelmélet fogalmai és felismerései pontosan ugyanígy értelmezik a „szimbolizációt”, a „jellé-válást”. Külön fejezetben foglalkozik azzal is, hogy a „transzcendentális” információ miben különbözik a technikai információ más területeitől. Ez után következik a „szakramentális jelek” (*signaux sacramentels*) tárgyalása. Eszerint Krisztus az egyetlen és tökéletes jel (*signe*), a „jel par excellence”. Krisztus élő jel, amely az egyházon keresztül nyilvánul meg. Ehhez szolgálnak a szentségek, mint a reprezentatív szimbólumok. Többféle jel van. Vannak a befogadható jelek (*signes perceptibles*) és vannak a kifejezett misztériumok (*mystère représenté*), sőt ismerjük a szentségek megszokott formáit (*conventions sacramentaires*) is. A liturgia egészében használja ezeket. Különös összefüggésekre is figyelhetünk, például az emberi (!) test szimbolizmusára a vallásban. A Megváltó az egyház feje, ismerjük a vőlegény/menyasszony szimbolizmusát, az Isten gyermekeinek toposzát, vagy az Úr fogalmát. Egyes mozzanatok köré is gazdag szimbolika épül ki. A szerző a csend/hallgatás liturgiai megjelenését mutatja be ilyen példaként.

Nem mondom, hogy a három évszázaddal Apáczai után megfogalmazott kis könyv kulcsot ad a *signum sacrum* akkori értelmezéséhez. Azt azonban észrevehetjük, hogy maga a keresztény gyakorlat megteremti és használja ezt a fogalmat. Sőt az is kiderül, hogy az ókorban már felismerték ezt az összefüggést.

Egyébként újabban egyre inkább észrevevesszük, milyen rangos is az ókori keresztény szemiotika, legkivált Szent Ágoston oly sok mindenre kiterjedő jeltana.

Ami most már Apáczainál a „*signum sacrum*” fogalmát illeti, ezt végső soron a keresztény szemiotika egyik kipróbált pillérének tarthatjuk. Amelyben még a látható és csak intellektuálisan felfogható jeleknek is megvan a megkülönböztetése, és megvan a szimbolizáció fokozatainak felismerése – akárcsak Apáczainál. Az egyes „jegyek” konkrét említésekor figyelhetünk fel arra, milyen tudatosan és következetesen követi Apáczai a maga vallási gyakorlatát a különböző jelek megemlézése vagy magyarázata során.

Apáczai teológiájának kiindulópontja, hogy az Isten „ő magát kijelentette”. Ez az Istentől kiinduló kommunikáció modelljét jelenti. Ide tartozik, hogy a természetben megfigyelhető „jeles és csudálatos dolgok” az Isten parancsolatjának engedelmeskednek. Az ember elkövetett bűne, majd Krisztus halálával a megváltás adják az üdvtörténet kereteit. A megváltást annak „szabatása” (*applicatio*) követi, amelyben az emberek elfogadják és követik ezt. A „rászabás, szabatás” az embernek az Istennel való egyesülését hozza magával. Az egyháznak az igaz hitről való vallástétele ilyen kötelék az Istennel. Ez az a „jegy” (*nota ecclesiae*) amely az ecclesiától el nem válhat, és ami által az ecclesia megismertetik. (Lásd a XI. részben a XX. fejezet végét.) A „szentségek” (*sacramenta*) az egyház által nyilvánulnak meg. Ezek: a keresztség és az Úr vacsorája, amelyek „szent jegyek”, mégpedig előbb „külső jegyek” (mint a keresztelezés esetében a víz), amelyeket aztán „lelkiképpen” fogunk fel. (Lásd a XXIV. fejezetet.)

Mindez a Morel nyomán fentebb megemlített „liturgikus szemiotika” pontos kifejeződése. És ez után, a XXV. fejezetben már csak Krisztus mennybemenetele és az utolsó ítélet leírása következik. Ez Apáczai egész enciklopédiájának a befejezése, és e körülmény is mutatja a „szemiotikai” vonatkozások fontosságát művében.

Még annál is érdekesebb szemiotikai érdekű mű a Magyar Enciklopédia – mint eddig gondoltuk!

Természetesen a *Signum sacrum* fenti bemutatásával sem Apáczai szemiotikáját, sem a vallási szemiotika lényegét nem tudtuk körüljárni. Azt azonban, hogy mindkét vonatkozásban fontos témáról esett szó – bízvást állíthatjuk.

ÉGI VAGY FÖLDI SZERELEM

Kísérlet az Énekek énekének magyarázatához és értelmezéséhez hasonlatok, analógiák segítségével

MÓSER ZOLTÁN

„E szöveg az elejétől végéig a lélek szerelméről szól.”

Clairvaux-i Szent Bernát¹

„...a szent szenzualitás az Énekek énekével kezdetektől jelen van a szent írásokban.”

Erdélyi Zsuzsanna²

„... a legbájosabb és legutánozhatatlanabb emléke a szenvedélyes, bátor szerelem kifejezésnek.” Goethe: Nyugat-Keleti Diván

A kolozsvári református teológia professzora, Tőkés István a hermeneutika történetét felvázoló, 1985-ben megjelent könyve végén a Biblia értelmezésének általános és jelenkori problémájáról *A betű és a lélek* című alfejezetben szól. „Vajon a Szentírásban födi-e a külső a belsőt, a forma a tartalmat? Szét lehet-e választania betűt a tartalomtól? A betűnek esetenként más-e az értelme (tartalma), mint amit kifejezni látszik?

A betű és a lélek kérdésében kettős figyelmeztetést találunk. Egyfelől a szó szerinti beszédnél vigyázni kell, nehogy allegorikusan értelmezzük. Másfelől a figurális beszédnél vigyázni kell, nehogy szó szerinti jelentést keressünk. Mindkét tévedés a betűnek és a léleknek, a formának és a tartalomnak az egészséges egységét bontaná meg. Tehát amennyire féltetni kell a szó szerinti értelmet, éppoly gondnal tiszteletben kell tartani a Szentírásban található allegóriákat, a szövegnek önmagán való túlulálásait.

Az egyházatyák tudják, hogy a Szentírás nem valami egyszerű adat, hanem sokkal inkább feladat, mert csak sok munkával és fáradozással és méltó tisztelettel találjuk meg a Lélek gyümölcsét a szentírásban.”³

A Lélek gyümölcsét keresve vettem kezembe az Ószövetség legtalányosabbnak mondott könyvét, az Énekek énekét, amelyet mintegy 40 éve forgatok. Akkor is, azóta is, most is az volt a kérdés, hogyan értem, értelmezem, magyarázom?

¹ Clairvaux-i Szent Bernát: Az Énekek énekéről. Heves szeretet. In Középkori filozófia. Szöveggyűjtemény. Piliscsaba, 1999. 93.

² In A szerelem kertjében. Erotikus jelképek a művészetben. Bp., 1987. 185.

³ Tőkés István: A bibliai hermeneutika története. Kolozsvár, 1985. 158.

Ismét Tőkés István könyvéből idézek: „A Szentírás helyenként botránkozásul lehet a jámbor népnek. Ebben a tekintetben elsősorban az Énekek éneke jöhet számitásba. Amit az Énekek énekéről mond az orthodoxia, az más hasonló dolgokra is vonatkozik, nevezetesen: a helyes értelmezés elveszi a botránkozás követ. Aki ismeri az Énekek éneke allegorikus természetét, jól tudja, hogy benne Krisztusnak és az Anyaszentegyháznak a viszonyáról van szó.”⁴

A zeneszerző Palestrina szintén allegorikusan értelmezte az Énekek éneke szövegét, vagyis Krisztus mint vőlegény és az Egyház vagy Lélek mint az ő jegyese.⁵

Így kell nekem értelmeznem, misztikus és szent szöveggént, vagy abban a szellemben, ahogy Zelnik József véli: „Erősz írja körül az Énekek éneke képeit.”⁶ Szellemesen írja Karl Barth, sváci teológus, hogy Szent Pál 2000 évvel ezelőtt beszélt ott, és mi itt hallgatjuk 2000 évvel később. Hallgatom és látom, mert a Biblia valóban „képes” Biblia, hisz „tele van képes kifejezésekkel. Augustinus úgy látja, hogy a trópussokkal a Szentírás nemcsak él, hanem sokkal nagyobb mértékben használja, mint ahogyan sokan elképzelik.”⁷

Az egyházi atyák nyomában járó középkori teológusok megegyeznek abban, hogy véleményük szerint a Szentírásnak nem egy, hanem több értelme van. Valamennyi (ti. profán) könyvnek közös sajátossága, hogy a szavak valamit kifejeznek; viszont a Bibliának külön sajátossága, hogy maguk a kifejezett dolgok ismét egyebet jelentenek.

A Szentírás-értelmezést a XIV. sz. elején Lyrai Miklós így foglalt össze egy versben:

*Littera gesta docet,
Quid credas allegoria,
Moralis quid agas,
Quo tendas anagogia.*

A betű a történetet tanítja.
Mit hinned kell az allegória,
Mit cselekedj a moralitás,
Hová igyekezz az anagogia.⁸

Rátérve az Énekek énekére, elmondhatjuk, hogy koronként változott annak értelmezése. Eredetileg szerelmi írás → az ószövetségi szent iratokba felvéve: Isten és

⁴ „Az Énekek éneke allegorikus leírása Krisztusnak mint vőlegénynek, és az egyháznak mint Krisztus menyasszonyának, valamint kettőjük kölcsönös beszélgetésének.” In Tőkés István 1985: i.m. 151.

⁵ 1584-ben partónusának, XIII. Gergely pápának dedikálva 29 részes, ötszólamú, „lélekkel teli” motettáinak szövegét valószínűleg Palestrina maga válogatta és illesztette össze.

⁶ In A szerelem kertjében. Erotikus jelképek a művészetben. Szerk. Hoppál Mihály, Szepes Erika. Bp., 1987. 242.

⁷ Vagy ahogy Hans Urs von Balthasar mondta: „Üssük fel bármikor, nem látjuk-e folyvást úgy, hogy az frás értelmezést kíván?” In Hans Urs von Balthasar: Számvetés. Budapest, 2004. 15.

⁸ **anagógia** (gör. fölfelé vezetés, fölfelé menő út): a Szentírás misztikus értelmezése. – Órigenész óta főleg a keleti atyáknál megvolt a törekvés, hogy a Szentírás történelmi értelmén túl valamilyen magasabb, jelképes értelmet is keressenek.

népe viszonyának allegóriája, ebből → újszövetségi értelmezésben: Krisztus és az egyház viszonyának allegóriája → középkor: Krisztus és a lélek (individualizmus) viszonyának allegóriája → állami kiadású Énekek énekében az elmúlt 50 évben ismét mint szerelmes írás.⁹

A szakirodalomban több magyarázó is meggyőzően érvelt arról, hogy kezdetben ezek nem szent szövegek voltak. Többen is úgy vélekednek, hogy itt valójában lakodalmi szokás, szertartás énekei őrződtek meg eredetiben.¹⁰ Egyértelműen itt végig mennyasszony és vőlegény szerepel, és egy énekes kar, kórus, akik a menyasszony szépségét dicsérik, dicsőítik.

Kovács Gábor lelkész is úgy vélekedik, hogy az Énekek éneke szövegei eredetileg „szerelmi énekek és nászdalok voltak, műfajukra nézve rokonok az arab, szír és egyiptomi lakodalmi és szerelmi énekekkel.”¹¹ Ezek a vőlegényt királynak és a menyasszonyt királynénak mondják (még ma is liturgikus gyakorlat megkoronázásuk a keleti rítusokban). Így lesz a vőlegény neve egyes dalokban Salamon. Ezért a dalgyűjteményt fölvelték a Salamon királynak tulajdonított iratok közé, viszont történetileg kizárt, hogy a szöveg Salamon királytól származzék, túlnyomó része nem lehet idősebb a Kr. e. 5. századnál, sőt valószínűleg ennél újabb keletkezésű énekeket is tartalmaznak az egymás mellé helyezett szövegek.¹²

Ez tehát – a címe is erre utalna – egy énekgyűjtemény, amely kicsiben hasonló a Kalevalához: valaki összegyűjtötte ez énekeket, kiegészítette és megszerkesztette a valaha folklórként élő szövegeket, variánsokat. (Hogy énekvariánsokról van szó, az nyilvánvaló az ismétlődő, hasonló strófák alapján.)

Nézzük most konkrétan az Énekek énekét, annak is csak néhány sorát. A középkori misztikus magyarázók sorában első Clairvaux-i Szt. Bernát (1091-1153), aki

⁹ Bencze Lóránt összefoglaló vázlata, amelyet a kérésemre küldött levélben. Ezúttal is köszönöm segítségét.

¹⁰ Az allegorizálás helyett azonban sokan arra tettek kísérletet, hogy az *Énekek énekét* egy hét napig tartó dráma keretébe illesszék be, s így a kanonikus gyűjteményt valamilyen szociográfiai tényező irodalmi lecsapódásaként kezeljék. Meggyőző eredményt így sem sikerült elérni, azon egyszerű oknál fogva, hogy az énekek inkább az ifjú pár szépségének a leírására, s nem egy dráma visszaadására koncentrálnak.

¹¹ J. G. Wetzstein történeti-kritikai írásmagyarázatában olvasható, hogy amikor a múlt században szíriai utazásai során megtekintette és leírta a szíriai arab esküvői szokásokat, illetve ezek során azt a drámát, amit a násznép rendezett az egybekelők tiszteletére, s úgy vélte, hogy az esküvő során lejátszott *wasf* (= az új párt dicsőítő leíró ének) a maga kliséivel és közhelyeivel együtt is sokban hasonlít az *Énekek éneke* tartalmára. (Szulamit tánca, avagy allegorizálás az Énekek énekében.) In Karasszon István: *Az Ószövetség fényei*. Kempelen Farkas Felsőoktatási Digitális Tankönyvtár. ill. Karasszon István: *Az Ószövetség fényei – Veterotestamentica. Ószövetségi tanulmányok* (Protestáns Művelődés Magyarországon – 10) Bp., 2002. Ugyanezt vallja Komoróczy Géza is: In *Világirodalmi Lexikon*. 2. kötet Bp., 1972. 1105-1106.

¹² Kovács Gábor / Sir Hasirim: *Eleven tűz*. In *Hagiosz*. <http://www.hagiosz.net/?q=sirhasirim>

szerint az a szép nő, akinek neve Sulammit, s aki mátká és menyasszony, maga az egyház.¹³ Arra is utal misztikus magyarázatában Szent Bernát, hogy a menyasszony tagjainak elrendezését (compositio) tekintve kiváltképpen szép.

IV.1. Ímé szép vagy, én mátkám, ímé szép vagy, a te szemeid galambok a te fátyolod mögött; a te hajad hasonló a kecskéknek nyájához, melyek a Gileád hegyéről szállanak alá.

2. A te fogaid hasonlóak a megnyirt juhok nyájához, melyek a fürdőből feljönnek, melyek mind kettősöket ellenek, és nincsen azok között meddő.

3. Mint a karmazsin czérna, a te ajkaid, és a te beszéded kedves, mint a pomagránátnak darabja, olyan a te vakszemed a te fátyolod alatt.

4. Hasonló a te nyakad a Dávid tornyához, a mely építettett fegyveres háznak, a melyben ezer paizs függesztetett fel, mind az erős vitézek paizsai.

5. A te két emlőd olyan, mint két vadkecske, egy zergének kettős fia, a melyek a liliumok közt legelnek.

6. Míg meghűsül a nap, és elmulnak az árnyékok, elmegyek a mirhának hegyére, és a tömjénnek halmára.

7. Mindenestől szép vagy, én mátkám, és semmi szeplő nincs benned!¹⁴

Bernáth István fordításában:

Szép vagy, szerelmem, de szép vagy,
galambok a szemeid két hajfonatod közt.

Hajad, mint a kecskék nyája,
mely hömpölyög le Gileád hegyéről.

Fogaid, mint nyírott birkanyáj,
fürösztsézből feljövő ...

Két melled, mint két kecskegida, vadkecske ikrei,
liliumok közt legelnek ...

Ugyanez Juhász Gyula fordításában:

4,1-3. Mily szép vagy, ó én szép arám,

A szemeid galambszemek

És benned kincsek rejlenek.

Hajad, miként a kecskenyáj,

Mely Gileád hegyére megy,

És fogaid fehér sereg.

Bibor szalag az ajkad, ó lány,

Gránátalmák gerezdje orcád!

¹³ Beszédek az Énekek énekéhez. In Az égi és földi szépről. Közreadja: Redl Károly. Bp., 1988. 272.

¹⁴ Mindönöstől szép vagy te én jegyesöm, és te benned förtőzet, avagy szeplő nincsen. (Nagyszombati-kódex) – Szép vagy én szeretöm: és szeplő nincsen te benned. (Kazinczy-kódex)

4. 5. *Mint iker kecske liljomok között,
Olyan két emlőd hóöled fölött!*¹⁵

Ennek az utolsó sornak és képnek Cassiodorus (485 k. – 585 k.) római történetíró, egyházi író magyarázata szerint van egy litterális értelme, és van egy allegorikus értelme: „Az egyház két emlője a szent doktorokat jelenti.”

Érdekes, hogy az idézett leírás variánsként és fordított sorrendben visszajön a VII. részben:

1. *Oh mely szépek a te lépéseid a sarukban, oh fejedelem leánya! A te csípőd hajlása olyanok, mint a kőöntvényűk, mesteri kezeknek míve.*
2. *A te köldököd, mint a kerekded csésze, nem szűkölködik nedvesség nélkül; a te hasad mint a gabonaasztag, liliomokkal körül kerítve.*
3. *A te két emlőd, mint két őzike, a vadkecskének kettős fiai.*
.....
6. *Mely igen szép vagy és mely kedves, oh szerelem, a gyönyörűségek közt!*¹⁶

Egy strófával később ez olvasható:

7. *Ez a te termeted hasonló a pálmafához, és a te emlőid a szőlőgerézekhez.*
8. *Azt mondám: felhágok a pálmafára, megfogom annak ágait: és lesznek a te emlőid, mint a szőlőnek gerézdei, és a te orrodnak illatja, mint az almának.*

Kell-e ennél profánabb, erotikusabb hasonlat? Folytassuk a szöveg olvasását:

11. *No, én szerelmesem, menjünk ki a mezőre, háljunk a falukban.*
12. *Felkelvén menjünk a szőlőkbe, lássuk meg, ha fakad-é a szőlő, ha kinyílott-é virágja, ha virágzanak-é a gránátalmafák: ott közlöm az én szerelmimet veled.*¹⁷

Hallgassuk, hogy ezt hogyan fordította le Heltai Gáspár:

„Jövel én szeretőm, menjünk ki, mulassunk a falukban. Reggel siessünk a szőllyökhöz, hogy lássuk meg, hogyha a szőlő virágzik és ha immár virágát elhánta.¹⁸ És ha pomagrána virágzik, ott adom tenéked emleimet.”

E három sor gyöngéd és finom erotikus képe a szerelmi együttlétnek.¹⁹

¹⁵ Juhász Gyula Összes Művei. 3. Bp., 1973. 271.

¹⁶ Mely szép vagy és mely ékös, drágalátos jegyösöm. (Kazinczy-kódex)

¹⁷ A pálmafa, gránátalmafa, almafa, mint szimbólum, külön fejezetet érdemelne.

¹⁸ A virágzó szőlőtő jelképezi a Énekek énekében a szeretet titkát éneklő jegyes reményét: 6, 11; 7, 13; 2, 13, 15; vö. 1, 14.) In Biblikus Teológia Szótár. Róma, 1974. 1253.

¹⁹ Mennyivel gyöngédebb és mennyire örömteli itt a szerelem megjelenítése, mint a Gilgames eposzban olvasható párbeszéd Enkidu és az örömlány között – írja ifj. Zilaji János. – Ez

A már idézett szövegben is, de az Énekek éneke szövegeiben többször is előkerül a szőlő, mint földterület, külön a virágzó és elvirágzó szőlő, a szőlőtő, a szőlővessző és a szőlőgerezd (szőlőszem), mint többértelmű kifejezés, mint allegorikus vagy szimbolikus kép. Vegyük sorra ezeket.

Az Énekek ezen sora: *Elküldtek szőlőt őrizni*: a babiloni szolgasorsra való utalás a teológiai magyarázat szerint.²⁰ A menyasszony, aki az allegorikus magyarázat szerint Izráel, amikor a saját szőlőmről beszél, akkor Palesztinára utal (vö.: Iz 5,1; Jer 12,10; Zsolt 80), mely egy időre elveszett (Oz 2,5. 14. 17). A 8,12-ben olvasható *Előttem a szőlőm* jelentése: védelmem alatt áll, más segítségre nem szorul.

A Bibliában (Jer 48,32) a szőlőtő a bölcsességet, az igaz feleséget jelképezi,²¹ másutt Izráelt, amelyet az Úr Egyiptomból telepített Kánaánba, hogy ott gyökeret eresszen, és terebélyesedjék (Zsolt 80,9-12). A szőlőlugasban való időzés a békére, jólétre utal (LKir 5,5; Mik 4,4; Zak 3,10; IMak 14,12).

A János-evangéliumban Jézus ezt mondja magáról: *Én vagyok az igazi szőlőtő, s Atyám a szőlőműves. Minden szőlővesszőt, amely nem hoz gyümölcsöt, lemetesz rólam, azt pedig, amely terem, megtisztítja, hogy még többet teremjen... Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők.* (Jn 15,1.2. 5.)

A Számok könyve szerint azok a férfiak, akiket Mózes előreküldött Kánaán felderítésére, hatalmas szőlőfürttel tértek vissza, s a kánaáni bőséget jelző gyümölcsöt a vállukra vetett boton szállították (13,17-24).²²

Palesztina legfőbb gyümölcsei közé tartozik a szőlő. A fügével és az olajbogyóval együtt a bőség, jólét és gazdagság természetes jelképe, majd a jótékonyság, áldás és az öröm szimbóluma. (Am 9,13)

A második zsidó háború idején (133-135) készült érméken a vallási jelképek között feltűnik a szőlőfürt is.²³ Mint Kánaán 7 fő terményének egyike (Joel 1,11) az élet jelképeként már kezdettől közismert díszítőelem volt.²⁴

a szelídség és öröm nem kis mértékben köszönhető a szőlő és bor költői képekben való megjelenítésének. A szőlő és a bor erősíti a szerelmesek testét és lelkét, míg az élet szerelmi virágzásához a szőlő fakadása és virágzása ad háttérrel. In Bor és mítosz. Bp., 2002. 91-93.

²⁰ Az 1,5-6 versekben a beszélő (nő) azzal magyarázza sötét bőrszínét, hogy szőlőt kellett őriznie, s eközben leburnult. Majd kissé kacéran fűzi hozzá: saját szőlőjét azonban nem őrizte. Helyes itt Keel magyarázata: „Mit dem Weinberg können nur die Reize der Sprecherin gemeint sein.” Tehát: a szőlőskert egyszer szó szerinti értelemben szerepel (hiszen ennek őrzése közben barnulhatott le a beszélő), egyszer pedig allegorikus értelemben, hiszen a beszélő nőiességét jelentette. (Szulamit tánca, avagy allegorizálás az Énekek énekében. In Kempelen Farkas Felsőoktatási Digitális Tankönyvtár)

²¹ Herbert Haag: Bibliai lexikon. Bp., 1989. 1745.

²² In Szimbólumtár. Szerk. Pál József és Újvári Edit. Bp., 2001. 456-457.

²³ Vanyó László: Az ókeresztény művészet szimbólumai. Bp., 1988. 18.

²⁴ In Kereszty Zoltán: „Nézzétek a mező liliomait. Vácrátót, 1998. 472.

A szőlő a növénytermesztéssel és a termékenységgel kapcsolatos istenségek attribútuma volt, s ezért lett és maradt szimbolikus a szőlőtőke, a vessző és a szőlőfűrt, sőt a szőlőszem is. Bizonyára meglepőnek tűnik, hogy mindezek a magyar népköltészetben is ugyanígy megtalálhatók, s itt is a termékenységgel kapcsolatos jelképek, de valós képek is. Vagyis többértelmű képek. Tudom, hogy távoli analógiák, de talán szerencsés példák következnek a fentiek érzékeltetésére. Most népdalaink és közmondásaink közül egy csokorra valót idézünk.

Közmondások:

- Elvirágzik a szőlő. *Átv. ért. ifjú kora elmúlik.*
- Édesedik a szőlő, gyümölcs, midőn érik. *Átv. ért. közelítő ragú névvel, valakihez nyájas kezd lenni, vonzódik, húzódik.*²⁵
- Bús, mint a megszedett szőlő.
- Úgy maradt, mint a megszedett szőlő.

Erre ott a magyarázat a hasonló népdalban:

Leszedik a szőlőt nemsokára,
Árván marad a bokor magára.
Te is árván maradsz, kisangyalom,
Mert énnékem el kell masíroznom.

Megérett a szőlő feketére,
Ha leszedik, árva lesz a tőke.
Te is árván maradsz, kisangyalom,
Mert énnékem el kell masíroznom.²⁶

- Egy szőlőt kapálnak. – *több legény egy szeretőt tart.*²⁷
- Megművelni a szőlőskertet – *nővel közöszülni.*²⁸

A népdalok még beszédesebbek, magyarázatra alig szorulnak: itt ugyanúgy, mint az ótestamentumi példázatban a szőlő a leány, a szőlő színe (fehér vagy fekete) a leány hajszínére utal jelképesen, a szőlőérés, a szüret pedig a házasság, a férjhez menetel, illetve a bevonulás ideje. Nem véletlen, hogy ezek legtöbbje lakodalmakban elhangzó mulató és ivónóta, illetve regruta nóta.

²⁵ Czuczor-Fogarasi: A magyar nyelv szótára. Pest, 1862. Az „ÉDÉSÉDIK” szócikk kapcsán.

²⁶ MNT. VII. 272/1. Istensegíts (Bukovina), ill. Hertelendyfalva. In Bodor Anikó: Vajdasági népdalok. Újvidék, 1997. 22., 23.

²⁷ Bernáth Béla: A szerelem titkos nyelvén. Bp., 1986. 10.

²⁸ Bernáth Béla: i.m. 144.

Elmentem én a szőlőbe, Kata,
 Ráhágtam a venyigére, Kata,
 Venyigérül venyigére,
 Fáj a szívem egy szőkére, Kata.²⁹

*

Érik e szőlő,
 Hajlik az ága,
 Fordul e levele,
 Fordul e levele.

Búsulj e küslián,
 Hoj nincs szereteje,
 Nem adott e zIsten,
 Nem adott e zIsten.³⁰

*

Érik a szőlő,
 Hajlik a vessző,
 Bodor a levele.
 Le kéne szedni,
 Hordóba tenni,
 Hagy forrjon a leve.

Zörög a kocsi,
 Pattog a pisztoly, = vagy: pattog az ostor
 Talán értem jönnek.
 Ej, édesanyám,
 Szerelmes dajkám,
 De hamar elvisznek.³¹

*

Őszi harmat, hideg eső,
 Ősszel érik meg a szőlő,

Ha megérik bornak szűrik,
 Potus Annit férjhez kérik. Ijju!³²

*

²⁹ Bátmonostor (Bács-Bodrog) In Paksa: 34.l., 20.sz.

³⁰ Lőrinc Györgyné Hodorog Luca, Kézse Gyűjt. Pávai István

³¹ Lócsei György, Gádoros. Gyűjt. Paulovics Géza

³² Hajnalozó ének. Menyhe (Nyitra). In MDK. 425. ill. Lükő G. 1942. 130.

Megérett a fehér szőlő, le lehet már szedni,
Ezt a csinos barna kislányt el akarom venni.
Majd megsegít a Jóisten, te leszel a párom,
Hogy tégedet öleljelek, azt is alig várom.³³

*

Megérett a fehér szőlő le, le, le lehet már szedni,
De szeretnék egy legénynek szeretője lenni!
Majd eljön még az az idő, babám, te leszel a párom,
Hogy én téged öleljelek, rózsám alig-alig várom!³⁴

*

Ettem szőlőt, most érik, most érik, most érik.
Virág Erzsit most kéri, most kéri, most kéri.
Kihez ment a levele? Garzó Pista kezébe.
Hej, rica, rica, rica, hej, Pista te!

Ez a szőlő hegyen nőtt, hegyen nőtt, hegyen nőtt,
Nálam van a keszkenőd, keszkenőd, keszkenőd.
Én azt vissza nem adom Virág Erzsí, angyalom.
Hej, rica, rica, rica, hej, Pista te!³⁵

*

Nincs édesebb a fekete szőlőnél.
Nincs igazabb/ kedvesebb az első szeretőnél.
Mert az első tud igazán szeretni,
Másodikkal de sokat kell szenvedni.³⁶

*

Három fehér szőlőtőke, meg egy fekete
Dicsértessék Jézus Krisztus drága szent neve!
Boldogságos Szűz Mária, segíts meg,
Hogy eztet a pohárka bort magam igyam meg!
Boldogságos Szűz Mária, segíts meg
Hogy eztet a jó pohár bort magam igyam meg!³⁷

*

Szerelem, szerelem, átkozott szerelem,
Mért nem termettél volt minden falevelen.

³³ Püspökladány. In Lükő Gábor: 1942. 130.

³⁴ In Vargyas Lajos: Egy felvidéki falu zenei világa – Áj, 1940.Bp., 2000. 857.

³⁵ Vésztő (Békés) In Kodály-Vargyas: Pt. 478.

³⁶ Több helyről is van adatunk: Doroszló, Ürög, Áj.

³⁷ Nyitraegerszeg, Zoborvidék

Minden fa tetejen, diófa levelen,
Gazdag gyümölcsfákon, s e szőlő veszejn.³⁸

A növények a Bibliában tanítási eszközként szerepelnek: szemléletes, képes beszédre alkalmasak. A hasonlat minden szóbeli közlés fontos módszere, a keleti emberek fantáziadús képzeletvilágának megmozgatása pedig különösen kedvelt és hatékony eszköz volt.³⁹

„Ne féljünk kimondani, hogy többet kell látni a szövegben, mint amennyit a »külső« hordozni látszik” – írja hermeneutikájában Tőkés István a bibliai szövegekről⁴⁰, de ez igaz a fenti népdalokra is. Ugyanúgy, ahogy már elhangzott Lyrai Miklóst idézve a Bibliáról, a népdalokban van morális, erről alig hallani, pedig a tartását ez (is) adja: szóserint, betű szerint is, allegórikusan, szimbolikusan is érthetők, de az anagógia sem idegen a szövegtől. Ezekre dalolás közben senki nem gondol, csupán az ének adta, az éneklés hozta öröme.

Meg kell jegyezni, hogy az Énekek énekének népdalszerűségére többen is felfigyeltek, s ezért nem jótalan az a kérdés, ha valaha énekelték, mert biztosan énekelték, hogyan hangzott az Énekek éneke? Jó lenne tudni, és hallani. A régi képekből, régészeti leletekből és a bibliai idézetekből arra lehet következtetni, hogy lanttal (hárfa) és dobbal kísérve adták elő a vidám énekeket, s közben körtáncot jártak.⁴¹ Mint ahogy lakodalmakban szokás. Erre van is utalás az Énekek énekben!⁴²

Kora tavasszal készült ez az írás. Amikor pihenésként kimentem az udvarra, láttam, hogy hátul, ahol egy kis kert is van, a szőlőlugas éledezik: itt az idő, meg kell metszeni. De valóban kell-e? Mert mi lesz, ha nem? Erre is van példám, hisz amikor húsz évvel ezelőtt ide költöztünk, nem volt időm semmire, így minden bokor és fa úgy nőtt, növekedett, ahogy akart, és nőtt és virágzott és termelt a szőlőlugasunk is. Összesen egy tőkének volt, és erről minden gondozás nélkül szeptemberben mintegy ötszáz fürtöt szedtünk le! Ez akár jelképes is lehetne, de minek, vagy kinek a jelképe? Allegória is lehetne, de minek az allegóriája? A valóságnak, amelynek ugyanannyi értelmezése, magyarázata van s lehet, mint az Énekek énekének.

³⁸ Domokos – Rajecsky, 1956. 75.

³⁹ A növények szerepe a Bibliában. In Kereszty Zoltán: „Nézzétek a mező liliomait...” Bibliai növények a hit és a tudomány fényében. Vácrátót, MTA Ökológiai és Botanikai Kutatóintézete, 1998. 47.

⁴⁰ Tőkés István: A bibliai hermeneutika története. Kolozsvár, 1985. 16.

⁴¹ Szabolcsi Bence: A zene története. Bp., 1974. 33.

⁴² Én 7.1. Térj vissza! Térj vissza, Sulammit! Térj vissza, térj vissza, hadd nézzünk meg! Mi az, mit akartok Sulammiton nézni? Tán a körtáncot kettőzött sorokban?

LUMBINÍ, BUDDHA SZÜLŐHELYE MINT SZÜLETŐ KULTIKUS HELY

BALÁZS GÉZA

NAGY VALLÁSOK SZENT HELYEI

A nagy vallásalapítók szülőhelye vagy működésük fontos helye általában kultusz-hellyé válik. A kultuszhelyek kiépülése folyamat, értelemszerűen jelteremtő folyamat (szemiózis), amely tehát a jelek különféle típusai, valamint változása szerint leírható.

A buddhizmusnak bár világvallás, egyelőre nem alakult ki annyira erős központi kultikushely-szimbóluma, mint mondjuk a zsidóságnak és a kereszténységnek Jeruzsálem, a Sírátófal, a katolicizmusnak Róma, a görögkeleti egyházaknak az „új Róma”, azaz Konstantinápoly, az iszlámnak Mekka (és kis részben Medina), a hinduizmusnak a Gangesz, de különösen Váránászi (Benáresz). Már nem ennyire egyértelmű a reformált vallások és a kisegyházak kultikus helye, bár az olyan metaforikus megnevezések, mint pl. „Debrecen a kálvinista Róma”, azért tükrözik az erre való törekvést.

A BUDDHIZMUS SZENT HELYEI

A buddhizmusnak tehát nincs legfőbb zarándokhelye, a források négy fontosabbat (fő helyszínt) és további kisebb fontosságú helyszíneket említenek mint buddhista zarándoklati vagy szent helyet – rendszerint olyanokat, amelyek Buddha életútjához kötődnek. Ezért ezek a helyek mind Észak-Indiában, illetve a mai Nepálban találhatók.

A négy legfőbb helyszín: Lumbiní¹ (ma: Nepál, születésének helyszíne), Kushinagar² (halálának helyszíne), Bodh Gaya³ (megvilágosodásának helyszíne),

¹ A helyesírásban a Wikipédia átirását vettük alapul.

² Kusinagara = mallák fővárosa: „Itt búcsút vett szerzeteseitől, és ezután bevonult a teljes nirvánába. A mallák a világ uralkodójához méltó nagy és pompás ünnepséget rendeztek tiszteletére, majd elégették holttestét, csontmaradványait pedig ereklyeként szétosztogatták, és sztúpákat emeltek föléjük.” (Glassenapp 1984: 86.)

³ „egymagában átvándorolt Magadha földjére (a mai Bihar [Bihár] tartomány), és végül Uruvelában ([Uruvela] a mai Gajá [Gayá, Gaya] közelében) telepedett le. Ott megkísérelte,

Szárnáth⁴ (Váránászi mellett, első prédikációjának helyszíne, itt indítja el a Tan kerekét). További négy szakrális helyszín: Szárvászti, Radzsgir, Szakissza, Vészáli. Egyéb szakrális helyszínek: Patna, Gajá, Koszambi, Kapilavasztu, Devadaha, Keszárijá, Pava, Nalanda, Váránászi. Későbbi helyszínek: Szancsi, Mathura, Ellora, Adzsanta, Vikramsila, Ratnagiri, Udajagiri.⁵ Lumbiní kivételével Buddha, azaz a buddhizmus összes szakrális helye az indiai Bihár és Uttar Pradés területére esik.⁶ Ezeket köti össze ma egy (az európai katolikus zarándokutakra emlékeztető) buddhista zarándokút.

A BUDDHIZMUS ELSŐ SZÁMÚ SZENT HELYE, LUMBINÍ TÖRTÉNETE

Tehát a buddhizmus valamennyi alapvető szakrális helye Észak-Indiában, jórészt a mai India területén található. Lumbiní azonban kivétel, mert a mai Nepál területén van, igaz, éppen az indiai határ mellett. Lumbiní a Himalája lábánál fekszik a nepáli Rupandehi körzetben, Kapilavasztu és Devadaha között. Korábbi neve Rummindei. Buddha idejében – akárcsak ma is – Lumbiní egy parkot, ligetet jelentett. A táj sík, ritkás fás, vizekkel, mocsarakkal behálózott terület. Éghajlata hűvös, nedves.

Az egyik (megszilárdult, elfogadott) hagyomány szerint itt született – a számítások szerint – i. e. 563-ban Gautama Sziddhártha, aki Gautama Buddha néven alapította meg a buddhista hagyományt. Lumbiní nevének jelentése szanszkrit nyelven: 'szeretetreméltó'. A másik hagyomány szerint Buddha Szájkján faluban született, de ez a forrás is említi Lumbinít.

Buddha 29 éves koráig élt itt. Buddha születési helyét az i. e. 3. évszázadban uralkodó Nagy Asóka buddhista császár emlékoszloppal jelölte meg (i. e. 249). Ezek szerint a buddhizmus első szent helyének kialakulása már az ókorban elkezdődött. Azonban az idő múlásával, a politikai és földrajzi határok megváltozásával a települést, a szent helyet is elfelejtették. A 19. század végén, 1896-ban nepáli ré-

hogy fájdalmas önsanyargatással és szigorú böjtöléssel, ezeket elmélkedéssel és szemlélődéssel összekapcsolava, erőszakolja ki a megvilágosodást... Egyszer, remeteségének hetedik évében, amikor éjszaka egy fügefá alatt ült, elérte a megvilágosodást (bódhi), és bódhiszattvából buddhává lett." (Glassenapp 1984: 81-82.)

⁴ Váránásztól 10 km-re. „A buddhisták számára Szárnáth annyira szent, mint a hinduk számára Benáresz. I. e. 528-ban érkezett ide az Antilop parkba Buddha, hogy útjára indítsa a Tan kerekét, a Dharmacsakrát, azaz megtartsa megvilágosulása utáni első nagyobb prédikációját.” (Ghose 2008: 208.)

⁵ A buddhista zarándoklat szenthelyei. Forrás: Wikipédia. <http://hu.wikipedia.org/wiki/Lumbini>

⁶ „Ez most jól bejárható buddhista zarándokút, amely Buddha lába nyomát követi Bódi Gajától, ahol megvilágosult, Szárnáthba, ahol az első prédikációját tartotta, egyéb helyeken keresztül, melyeket gyakorta látogatott, Kusínarig, ahol i. e. 486-ban meghalt.” (Ghose 2008: 221.)

gészek megtalálták és azonosították Asóka császár kőoszlopát. Egy német régész, Alois Fuhrer megfejtette a kőoszlopon található régi, páli nyelvű szöveget.⁷ Ezen az volt olvasható, hogy ez itt Buddha születési helye, s ezt a helyet Asóka császár is meglátogatta, ő állította az oszlopot, hogy megemlékezzen Buddháról és saját látogatásáról. Buddha nagyságát elismerve Asóka rendeletére Lumbiní városa minden adófizetési kötelezettségtől mentesült.⁸

Ennek alapján elkezdődött a buddhizmus legfontosabb szent helyének újra fölfedezése, folyamatos kiépülése, jelentésbővülése. Híres kínai zarándokok látogatták meg Lumbinít a 4., 5. és 7. században. Ez utóbbi, Hiuen Tsang részletes leírását adja Lumbininek. Láta az egykori fák csonkjait, Asóka császár oszlopát, a mesterséges „szent tavacsát”, a Telar (Oily) folyót és a „hideg-meleg” szökőkút forrását. 1312-ben egy nyugat-nepáli király, Ripu Malla is ellátogatott Lumbinibe és az oszlop tetejébe vésette látogatásának tényét („Om mani padme hum Ripu Malla ciranjayatu”).

Az 1930-as években Keshar Shumsher régészeti területté nyilvánította Buddha szülőhelyét és elkezdődött a Lumbiní szent komplexum kialakítása.

Az elmúlt évtizedekben fokozódó külföldi érdeklődést megkoronázta, hogy Lumbinít 1997-ben az UNESCO világörökségi helyszínné nyilvánította.

A KULTIKUS HELY KIÉPÜLÉSE

A kultikus hely kiépülésének nagy lökést adott 1967-ben U Thant ENSZ főtítkárral meghirdetett Lumbiní-zarándoklat. 1972-től a Nepáli Régészeti Intézet kezelésébe került a terület, 1985-től megalakult a Lumbiní Fejlesztő Alapítvány (Lumbini Development Trust, LDT). Az 1990-es években a Régészeti Intézet, az Alapítvány és a Japán Buddhista Szövetség feltárta a Maya Devi templomot. A felújított templomot Buddha 2547. születésnapján, 2003. május 16-án nyitották meg. Az eredetileg a 3. században épült templom a legszentebb buddhista hely („sanctum sanctorum”), mert Buddha születése helye fölé épült. A szent helyet, amely a modernizált Maya Devi templom közepén van, a Hiuen Tsang kínai utazó által leírt fehér színű, 70x40x10 centiméteres jelzőkő mutatja.

A Lumbini-kert (liget) tervszerű fejlesztése az 1970-es években a japán Kenzo Tange professzor vezetésével körvonalazódott: körös és téglalapos elrendezés sze-

⁷ A páli nyelven írt szöveg angolul: „King Piyadasi (Asoka), the beloved of the Gods, in the twentieth year of reign, himself made a royal visit. Sakyamuni Buddha was born here, therefore, the (birth Spot) marker stone worshipped and a stone pillar was erected. The lord having been born here, the tax of the Lumbini vilage was reduced to the eighth part (only).” (Helyi prospektus nyomán.)

⁸ Cavendish 2008: 864.)

rint. A parkot három részre osztották: a) délen található a szent kert, b) északon az új Lumbini település (kulturális-, turista- és zarándokközpont szállodákkal, éttermekkel), c) a kettőt egy sétány és csatorna köti össze, amelynek két oldalán a buddhista kolostorok foglalnak helyet. A szent kertet víz öleli körül.

Az észak-dél tájolású Lumbini-projekt fölfogható úgy is, mint a múlt – jelen – jövő tagolása. Vagyis a szent kert Buddha születési, szent helye, a szent-középpont, a buddhista kolostorok a buddhizmus történeti rétegei, útja, valamint az „új Lumbini”: a mai buddhizmus (zarándokok, turisták, szállodák).

A szent helyet és az „új Lumbinít” összekötő csatorna és sétány két oldalán újonnan, tervszerűen, a buddhista országok ajándékaként (beruházásaként) épülő szent objektumok (sztúpák, templomok, kolostorok, meditációs helyek) foglalnak helyet. A keleti kolostori zónában 13, a nyugatiban 29 kolostorhely található, itt helyezkednek el a buddhizmus theravada és a mahayana iskoláinak kolostorai. A középső kolostorterület voltaképpen a történelmi és mai buddhizmus sokszínűségét mutatja (ennek egy részletéről lásd: Balázs 2010). A jelenséget így foglalja össze Bethlenfalvy Géza (2009: 58): „földrajzi elterjedése során a tanításokat más és más vallási környezethez kellett adaptálni (a buddhizmus általában a helyi valóságokkal való együttműködés, összeolvadás útját követte), így alakulhattak ki a különböző „buddhizmusok” Kínában, Japánban, Tibetben vagy Hátsó-Indiában... (A) diverzitásnak a kialakulásához hozzájárult még az is, hogy a buddhizmusban nem jött létre az egész mozgalmat átfogó vallási szervezet, egyház. Nagyon korán megjelentek az egymással vitázó, rivalizáló iskolák, irányzatok, amelyek eltérően értelmeztek bizonyos filozófiai vagy gyakorlati tanításokat, de az így létrejövő és egyre szaporodó szerzetesi rendek vagy akár államilag támogatott egyházak sem váltak kizárólagossá.” A buddhizmus egységét főként az időről-időre megrendezett buddhista világkongresszusok, valamint a szent helyek szimbolizálják.

A buddhista valláson belül létező sokféleséget kívánja reprezentálni a Lumbini-kert-projekt középső része, amely egyúttal lehetőséget ad a különféle országokból, sokféle vallási irányzatokat képviselő zarándokoknak a saját irányzatukkal való azonosulásra.

A keleti zóna kolostorai: thai királyi kolostor (Thaiföld), a kalkuttai Mahabodi Társaság kolostora (India), nemzetközi nuns templom (Nepál), Dhamma meditációs központ (Nepál), Sri Lanka-i, kambodzsai, myanmari kolostor.

Az északi kolostori zónában található: Nagy lótusz sztúpa (Németország), indiai meditációs központ, francia, kínai, nepáli kolostor, japán, vietnami, ausztriai templom stb.

A KULTIKUS HELY JELTÁRGYAI

A lumbiní buddhista kultikus helynek vannak – különösen az elmúlt évszázadban – a korábbi kolostorromok, valamint Asóka-oszlop, köré szerveződő spontán módon alakuló jeltárgyai, illetve az 1970-es évektől egy tudatos, a világörökségi helyszínné szerveződést szolgáló tervezett jeltárgyai, jelegyüttesei.

Mint minden vallásnak, itt is a következő általános jeltárgyak találhatók: (szent fa, állat, tó, rom, kert, örök láng, zászló, szöveg (felirat).

A legjellemzőbbek a történelmi korokból származó jeltárgyak: központi helyen egy egykori kolostor romjai (Kapilvasztu palota), mellette Asóka császár oszlopa (félíg fölbe sülyyedve), a kettő között odvas (szent) fügefá mókusokkal és patkányokkal, ott üldögélő (újságot olvasó) buddhista szerzetessel, mellette kis szent tó, halakkal, és a modernizált Májá Dévi templom. A kis szent tó a Puszkarini vagy Szent tavacska, ahol Buddha édesanyja rituálisan merítkezett a születés előtt, s ahol Gautama Sziddhártha is először fürdött. A szent helyet, kertet egy nagyobb tó övezi félkörívben. A közelben néhány régebben (a tervszerű elgondolások előtt) épült templom és (talán turistákat is kiszolgáló) kolostor is található.

Az egykori monostortól indulnak ki a északi irányban a tervezett park: egy mesterséges csatorna, hidakkal, két oldalán sétánnyal. A kiindulóponton található az „örök béke lángja”. A csatorna két oldalára folyamatosan települnek – a buddhizmus egyes ágait térben is elkülönítve – a sztúpák, templomok és monostorok. Számos sztúpa és monostor már megépült, több most van folyamatban. A szent hely központját a buddhizmusra jellemző színes zászlósorok díszítik. Sok ezer apró zászló van fölfüggesztve zsinórokra.

A park olyan nagy, hogy gyalog bejárni meglehetősen időigényes. Ezért a bejárat közelében motoros taxik kínálnak megkönnyíteni a közlekedést.

A környékben több további Buddha-emplék hely jött létre, amelyek szintén várják a zárandókat (Kapilavastu, Niglihawa, Araurakot, Gotihawa, Kudan stb.).

A SZÜLETŐ KULTIKUS HELY JELFOLYAMATAI

A tudatos jelteremtés lényege: a világ összes buddhista országa egy mérnöki pontossággal kijelölt területen létrehozhatja saját szent helyét, építhet egy sztúpát, templomot, kolostort, meditációs helyet. A gyakorlat szerint ezeknek a stílusa mutatja a helyi (országoként eltérő) buddhista építészeti és vallásgyakorlási sajátosságokat, például jól fölismerhető a vietnami vagy burmai buddhista szent hely. A kolostorokban állandó vagy ideiglenes jelleggel buddhista szerzetesek élnek, de ezek a helyek alkalmi szállásként is szolgálnak a Buddha szülőföldjére zárandó-

kolóknak. Ott jártunkkor láttunk burmai zarándokokat. Ez azért volt különösen feltűnő, mert Burma köztudottan nem nagyon engedi ki állampolgárait.

A másik jelteremtő folyamat az ajándéktárgyakban nyilvánul meg. Klódkowski (2008. 164-165.) fölfigyelt a nepáli sztúpák mellett mindenütt sorakozó imamalmokra, amelyeket a turisták is bőszen forgatnak – olykor tréfásan, nevetgélve, majd szívesen vásárolnak is ajándék imamalmot. „A tibetiekből és nepáliakból az ilyesmi nem vált ki haragot, mintha nem is éreznék a jövevények gesztusait durva profanációnak, nem látszanak ingerültnek, nem méltatlankodnak. Rámosolyognak az idegenekre, akik épp megvettek egy imamalmot három vagy öt dollárért. Azt mondhatja valaki, ez közönséges üzlet, az idegenforgalmi ipar része, a szegény nepáliak ebből élnek.” A kutató azonban nem nyugszik, mélyebbre ás. „Nepálban ez a megdöbbentő tolerancia hatalmas méreteket ölt. Megesik, hogy a hindu pap legalább olyan gyakori vendég ugyanazon hívek körében, mint a buddhista szerzetes. A két nagy vallás szimbolikája új minőséget hoz létre, afféle megerősített lelki védelmet, amire oly nagy szükség van a drasztikus politikai és gazdasági változások közepette, amelyek Nepált sem kerülték el.” Végül is egy helyi férfi magyarázta el a kutatónak a tolerancia okát: „Ha európai és amerikai turisták ezrei vesznek imamalmot, hogy aztán otthonaikban csak úgy forgassák, akkor az általuk elmondott ima nem jut-e el biztosabban a világ ezernyi városába?... A nepáliaknak csak két exportcikkük van: a Himalája és az ima. Ki tudja, nem értékesebbek-e minden más ország kínálatánál?”

A nepáli szent helyek iránti érdeklődés mindenesetre töretlen.

EPILOGUS (2011)

A Lumbini-park koránt sincs kész, a 2011 eleji helyszíni tapasztalatok szerint még felerészben sem. A körbekerített óriási liget, park oldalsó (keleti) bejáratánál vendéglők és szállodák nyíltak. A közelmúltban néhány modern szálloda is épült a korábbi szántók helyén (pl. Maya Garden Hotel, kb. 500 méterre a bejáratától).

A kultikus hely egy óriási, körülkerített, alapjában véve elhanyagolt, bozótos, vizes parkban van. Belépőkapuja díszes, annak környezetében néhány ajándékbolt, egyszerű étterem, parkolóhely. Mivel a teljes park bejárására gyalogosan aligha van lehetőség, a bejárat mellett motoros riksák várják az érkezőket.

A Lumbini-park melletti falu (falurész) jelentéktelen. Egyszerű, poros nepáli település, amelyben elfogadható bolt és étterem is alig található.

A zarándokhely láthatóan nagy forgalmat bonyolít le, de valójában igen kevés látnivalóval szolgál. Katmanduból turistabuszok szállítják ide az érdeklődőket (legalább 8 órás út a nagyon rossz utakon), de Lumbiniben az óriási parkon kívül semmi látványosság nincs, tehát föltehetően rögtön vissza is viszik a turistákat.





A nagyon egyszerű, mondhatni jellegtelen helynek egyetlen vonzereje kizárólag a hagyomány (ráadásul olyan hagyomány, amelynek bizonyossága nem teljes értékű), hogy ott született Buddha. A világ nagy vallásainak kultikus helyei ugyanígy születtek, csak hogy ma már a szent, a kultikus hagyományra rátelepült egy több évszázados történelmi hagyomány, további szent helyekkel, kiszolgáló épületekkel, közlekedéssel, korunkban pedig egyre szervezettebbé és üzletszerűvé váló vallási turizmussal (buszos, gyalogos zárandoklatok, kolostorszállodák stb.)

Bár a nepáli Lumbininek is van több mint kétezer éves hagyománya, hiszen Asóka császár már állított ott egy oszlopot, vagyis az emlékállítás folyamata az időszámításunk előtt elkezdődött, a hagyomány azonban megszakadt, s bár pontos részleteit nem ismerjük, de semmiképpen sem volt folytonos, csak a legutóbbi évszázadban éledt újjá. Lumbiní érzékelhetően csak az Unesco-elfogadás (1997) után vált eldugott, kevésbé ismert szakrális helyből turistalátványossággá. Ezt mutatja a turista-infrastruktúra fejletlensége, de ezt jelezte ottlétünkör (2011 január) a meglehetősen gyér turistaforgalom is.

A parkra szinte rátelepült Lumbiní településrészen található néhány egyszerűbb motel, viszont este egyetlen, európai emberek által látogatható vendéglőt nem lehetett találni, és csak egy olyan üzlet volt, ahol némi ennivalót lehetett vásárolni.

Megjósolható, hogy a szakrális tér tudatos kialakítása a jövőben további kultikus eseményekkel kapcsolódik össze, amelyre folyamatosan ráépül a megerősödő a vallási turizmus, Klodkowski (2008. 159.) kifejezésével a „buddhista marketing”. Ennek ma még csak csírája van meg, talán ettől olyan csendes, kicsit elhanyagolt, poros, infrastrukturálisan „kifejletlen” a település, a park, s ez teszi igazán barátságossá, meditációra alkalmassá, a szó valódi értelmében buddhistává. Az amerikai és az európai buddhista divat Katmandut és a közeli szent városok völgyét az 1960-as években érte el, de Lumbiniban még nem tapasztalható. Ha nőni fog a vallási turizmus, Lumbiní elveszíti majd több évezredes érintetlen, szolid, paraszti jellegét, s tömegturisztikai látványossággá válik.

Irodalom

- Balázs Géza 2010. Vallási szinkretizmus a mai Myanmarban (Burmában). Vallástudományi Szemle, 3. 19–28.,
- Bethlenfalvy Géza 2009. A buddhizmus tanulmányozásának kezdetei (Kőrösi Csoma Sándor munkásságának tükrében). Távol-keleti Tanulmányok, 1: 55-70.
- Buddha beszédei. Válogatta, páliból ford., a jegyzeteket és az utószót írta: Vekerdi József. Helikon Kiadó, Budapest, 2009.
- Cavendish, Richard, 2008. 1001 történelmi hely, amit látnod kell, mielőtt meghalsz. (Készült az Unesco-val való együttműködés keretében.) Gabo Kiadó, h. n.
- Ghose, Aruna (vezető szerk.), 2008. India. Panemex, Grafo, Budapest.

Glasenapp, Helmuth von, 1984. Az öt világvallás. Gondolat, Budapest. (Negyedik kiadás.)

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

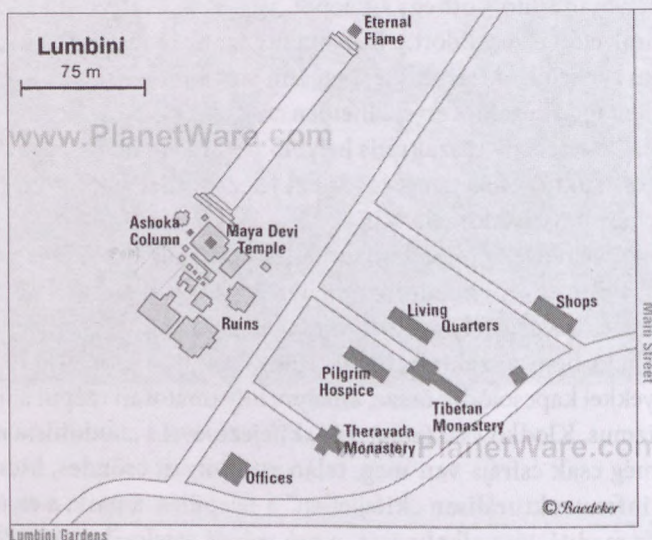
Saydanaw U Pandita, 2010. Még ebben az életben. A Buddha tanítása a megvilágosodás eléréséhez.

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

Téchy Olivér, 1986. Buddha. Gondolat, Budapest.

Internetes forrás:

Wikipédia, Lumbini, <http://hu.wikipedia.org/wiki/Lumbini>



ÖSSZETETT VALLÁSI SZIMBÓLUMOK SZINTAKTIKAI MEGKÖZELÍTÉSBN

ÚJVÁRI EDIT

„A gondolatok nem fejezhetők ki maradéktalanul szavakban. (...)

Azért rajzolták meg a jeleket,
hogy maradéktalanul ki tudják fejezni az igazat és a tévest.”¹

Tanulmányomban olyan összetett vallási szimbólumok szemiotikai elemzésére vállalkozom, amelyek esetében a szemantikai megközelítés mellett a szintaktikai viszonyrendszer is releváns. Charles Morris *A jelelmélet megalapozása* című művében a szemiózis szemantikai, szintaktikai, valamint pragmatikai dimenzióját különíti el, amelyek ugyanazon jelenség három aspektusát képviselik.² Morris alapozásnak szánt nézetei, általános érvényüknek megfelelően, a nyelvi jeleken túl vizuális jelrendszerekre is alkalmazható elméleti keretnek bizonyultak.³ A vallási hagyományokban kikristályosodó képi ábrák kompozíciós megoldásai bizonyítják, hogy az összetett szimbólumok a többféle jel-elem összetételével egyrészt a jelek szerveződését, belső struktúráját a vizualitás eszköztárával, a komponálás megoldásaival képesek kifejezésre juttatni, másrészt az összetett szimbólum integrált egészként is működik, nem csupán jel-elemek halmaza, hanem szintaktikai viszonyrendszerük is jelentéshordozó. Azaz elemzésük során a szemantikai szintagmatika a célravezető, mivel a jelek egymáshoz viszonyított helyzete, rendszere is üzenetet hordoz.⁴

A jel-elemek strukturáltsága az egymástól teljesen különböző, diffúziótól mentes kulturális hagyományokban is jelen van. Azaz míg a szemantikai dimenzió szempontjából rendkívül változatos jeleket, jelrendszereket találunk az eltérő kulturális és vallási rendszerekben, a szintaktikai dimenzió, a jel-elemek összekapcsolásának, komponálásának megoldásai egyetemes sajátságokat is mutatnak. Tanulmányomban arra keresem a választ, hogy mi lehet a háttere és a magyarázata a szintaktikai dimenzió hasonlóságának a vallási szimbólumok esetében. Ehhez

¹ Ta Csuán 'A Nagy Értekezés' XII. 2.§. In: *Ji king. A Változások könyve. A Richard Wilhelm változat.* Bp. 1992. Orient Press, II. 79.

² Morris, Charles, *A jelelmélet megalapozása.* In: Horányi Özséb – Szépe György (szerk.), *A jel tudománya.* Bp. 2005. General Press. 43–44.

³ Kelényi György, *Szemiotika.* http://arthist.elte.hu/BA_courses/Archiv/2006osz/Kelenyi_Gyorgy/Szemiotika.htm

⁴ Voigt Vilmos, *Bevezetés a szemiotikába.* Bp. 2008. Loisir Kiadó. 19.

három olyan képet vizsgállok meg, amelyek egy-egy vallási kultúra jellegzetes, önálló, belső fejlődéssel rendelkező, több jelképből álló kompozíciói. Példáim egy dél-szibériai sámán-kultúra, a hakasz, a kínai, valamint a keresztény hagyomány egy-egy tipikusnak tekinthető szimbolikus ábrája.

Elsőként egy hakasz sámándob jelrendszerét, annak szintaktikai dimenzióját vizsgálom meg. A dob a sámánszertartás legfontosabb eleme, olyan szakrális tárgy, amelynek anyaga, formája, kultikus használata egyaránt jelentéshordozó, valamint díszítésnek minden részlete jelképekkel telített.⁵ Az általam kiemelt dob képi elemei egyenként is értelmezhetők szemantikailag. Megfigyelhetők és beazonosíthatók az ikonikus jelek: az egyes állat- és emberfigurák, valamint a non-ikonikus jelek: a geometriai formák. Mégis, a teljes kompozíció szintagmatikai elemzése tárja fel a mélyebb jelentést. A kompozíció alapja, kerete a dob mint hangszer alakjából adódó kör-forma önmagában is jelentéshordozó: a kozmikus teljesség kifejezője. Ezen belül a jelek szintaktikai elrendezése három világréteget különít el: a földalatti/alvilágot, a földi és az égi régiót. A világrétegekre utaló figurális jelek: a halak, a csúszómászók, és a kétéltűek a kompozíció alján szerepelnek; a négylábú állatok és az emberek, köztük a doboló sámán a középső sávban, a háromszögelemekkel hangsúlyosan elválasztott égi régióban pedig fák, madarak, a hátsólván felső régióba emelkedő sámán-lélek jelenik meg.⁶ A sematikus jel-elemek nem szerveződnek szigorú szimmetriába, halmaz-csoportokként betöltik a dob teljes felületét, kétdimenziós, konceptuális ábrázolásmód jellemzi őket, a struktúrát a kompozíciót hangsúlyosan elválasztó vízszintes sávok biztosítják.

A világ három, horizontálisan tagolt kozmikus szintjét tehát az egyes figurális jelcsoportok azonosítják be, míg a hangsúlyosan elkülönített földi régió/alsó világ és az égi régió/felső világ közötti kapcsolat a sámánszertartás révén valósul meg. Azaz kozmológiai struktúrát jelöl a jel-elemek kompozícióban belüli elhelyezése. Ezt a jelentést az egyes jel-csoportok szintaktikai kapcsolata közvetíti. Bár geometriai formák is megfigyelhetők (a kompozíció két félkörre osztása; körbe foglalt egyenlő szárú keresztek, háromszögek), a jelekben mégis dominál az ikonicitás, a jelölők hasonlóság alapján, felismerhetően idézik fel a jelölteket (állatfajok, ember, sámán, fa, Nap). Viszont a mélyebb jelentést a sámándob rajzolatainak elhelyezése mint szín-

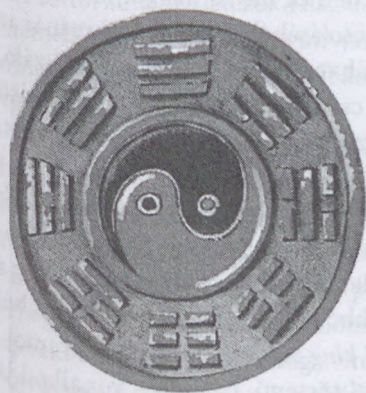


1. ábra. Hakasz sámándob mintázata

⁵ Hoppál Mihály, *Sámánok. Lelkek és jelképek*. Bp. 1994. Helikon Kiadó, 31.

⁶ Diószegi Vilmos, *Samanizmus*. Bp. 1998. Terebess Kiadó, 20–22., 67.; Eliade, Mircea, *A samанизmus*. Bp. 2001. Osiris Kiadó, 166.

taktikai rendszer hordozza, amely egy antropocentrikus univerzum konceptuális modellje. A világ kozmikus régióit modellezzik tehát a jel-elemek és kapcsolatrendszerük, amely régiók közt a sámán szertartása biztosítja az összeköttetést (hiszen



2. ábra. Kínai Taj-ki szimbólum.⁸

Lakkozott falemez

a sámán figurája a földi és az égi szférában is látható), olyan szertartással, amelynek éppen legfontosabb kultikus eszközén, a dobban jelenítették meg a mitikus kozmográfiát. A néprajzi kutatások adatai is azt bizonyítják: „A dob minden része és rajza (...) a sámánhit kozmológiájával van kapcsolatban.”⁷

A szemiotika pragmatikai dimenziója is lényeges, hiszen a dob szemantikai és szintaktikai dimenziói a sámánrítus folyamatában közvetítik a szimbolikus üzenetet, erősítve ezáltal a szertartás résztvevőkre gyakorolt hatását.

A kínai Taj-ki ábra a kínai kultúra tradicionális szimbólumai közé tartozik, amely vizuáli-

san Európában is közismertté vált, szemiotikai és szintaktikai összefüggései viszont kevésbé ismertek. A kínai kultúra kontextusa nélkül csupán tudatosan szerkesztett, szimmetrikus, körbe illeszkedő, színei által élesen elkülönülő geometriai jelcsoportnak tűnik, amelynek jelei – Pierce kategorizálása nyomán⁹ – szimbólumok, mivel nem rendelkeznek ikonjellegű, objektív tárgyakra, jelenségekre vonatkoztatható hasonlósággal. Éppen ezért a jelölők, a vonal, a kör és a cseppformák szemantikai dimenziója elszigetelt marad a felismerhető, beazonosítható jelöltek hiányában. Ugyanakkor a szintaktikai dimenzió már (Panofsky ikonológiai szakkifejezésével¹⁰ élve) a preikonografikus olvasat nyomán is üzenethordozó: a centrális kompozíció a kínai tradíció ismeretanyaga nélkül is kifejezi a központi, körbe foglalt kettős elem dominanciáját és a külső, koncentrikus ívben elhelyezkedő nyolc vonal-elem kiegészítő jellegét. Ez utóbbiak – ugyancsak a szemantikai dimenzió ismerete nélkül is – olyan háromelemű vonalkombinációk, amelyek egy hosszú és két rövid vonalelemből kialakítható hármas rendszernek az összes, nyolcféle variációs lehetőséget

⁷ Jankovics, 1996, 10. Idézi: Jankovics Marcell, *Archaikus világkép a szibériai sámándobokon*. In: Jankovics Marcell, *Ahol a madár se jár*. Bp. 1996. Pontifex Kiadó, 10.

⁸ Az ábra elemei: középen a jin–jang szimbólum; körülötte a Nyolc Jósjel. A jelekhez kapcsolt tradicionális „alapképzetek”: legfelső, három, megszakítás nélküli vonalból álló jel: ég; az óramutatóval megegyező irányban: szél, víz, hegy, föld, mennydörgés, tűz, tó. Ld. *Ji King*. A Változások könyve. A Richard Wilhelm változat. I–II. Bp. 1992. Orient Press. I. 1992, 18.

⁹ Pierce, Charles S., A jelek felosztása. In: Horányi – Szépe, 2005, 29.

¹⁰ Panofsky, Erwin, *A jelentés a vizuális művészetekben*. Bp. 1984. Gondolat, 293.

ábrázolják. A kompozíció szintagmatikai megközelítése tehát összefoglaló-jelleget, szabályszerűséget, tökéletességet, tudatos modellszerűséget sugall – mindez a kínai kultúrában a hozzájuk kapcsolt szemantikai dimenziókat erősíti.

A sinológusok kutatásai szerint az ábra eredetileg eltérő hagyományokban megfogalmazódó szimbólumcsoportok összekapcsolásából ered, amelyekre már az ókori források is utalnak. A kompozíció centrumában a jin–jang elvet szimbolizáló, kör-formába foglalt, szorosan összeillesztett két cseppalakzat látható, míg a külső körívbe a *Ji king* (*Változások könyve*) jóslásrendszerében szereplő ún. trigramokat, a három vonalból álló jel-elemeket helyezték.

A nyolc trigram, a cickafarkkóróból készített rövidebb és hosszabb pálcikák ősi jós-eszközök rendszeréből eredeztethetők a kutatók szerint.¹¹ A *Ji King* a három- és hatelemű vonalkombinációkkal kapcsolatos jóslási rendszer leírása még a kínai birodalom megalapítását megelőző korszakból, a Csou-fejedelemség korából (i. e. 1. évezred első harmada) maradt fenn. A *Ji king* 64 hexagramja a trigramok, az ún. Bagua, a „Nyolc alapjel” kétszerezésével történő, hat soros vonalkóddá alakításából ered, amelyekhez magyarázatokat és jósló értelmezéseket fűztek. A *Ji king* trigramáit és hexagramáit már az ókori kommentárok is természeti jelenségek absztrakcióinak tekintették.¹² Richard Wilhelm, német sinológus, a *Ji king* fordítója és neves kutatója úgy véli, hogy az ősi könyv eredetileg „jóslás céljára használt jelek gyűjteménye volt”, amelynek vonal elemeihez az „igen”: – és a „nem”: – – jelentése társulhatott.¹³ A hosszú és a megszakított két rövid vonal három vonalas kombinációjából alakították ki a „Nyolc alapjelet”, amelyeket a jóslások során már az Égben és a Földön lezajló folyamatok leképeződéseként értelmeztek, olyan jelölőkre vonatkoztatva a vonal-kombinációkat, amelyeknek lényege a folytonos egymásba-átalakulás (l. 8. lábjegyzet). Tehát a vonalkombinációk szemantikai dimenziója maga is az átalakuló folyamatok szimbolikus reprezentációja volt. Mindezt szintaktikai eszközök fejezik ki, hiszen a nyolc trigram és a 64 hexagram variációit a két vonalelem átalakíthatósága eredményezi.

A *Ji king*-kommentátorok már az i. e. 3. században összefüggésbe hozták a vonal-kombinációk két alapelemét, a hosszú és a két megszakított rövid vonaljelet a jin–jang-tannal, (eszerint a hosszú, megszakítatlan vonal a jang, míg a két rövidebb vonalelem a jin jele), amely megalapozta a két szimbólumcsoport szemantikai gazdagodását és szintaktikai egybekapcsolását.

A dualisztikus elképzelések ősi hagyományokra vezethetők vissza Kínában is, a Földet, a nedvességet, a sötétet szimbolizáló jin elem és ennek ellentétpárjaként a Napot, a szárazságot és a fényt szimbolizáló jang elem körbe foglalt, egymást ki-

¹¹ Gernet, Jacques, *A kínai civilizáció története*. Bp. 2001. Osiris, 82–83.; Vasziljev, L. *Sz. Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Bp. 1977. Gondolat. 58.

¹² Dawson, Raymond: *A kínai civilizáció világa*. Bp. 2002. Osiris, 17.

¹³ *Ji King*, 1992. I. 17–18.

egészítő cseppformaként való ábrázolásai már az i. e. 1. évezred közepétől ismertek. A taoizmus szent könyve, az i. e. 6. század körül keletkezett *Tao Te king* kozmogóniai utalásában már szerepel az egymást kiegészítő ellentétes elvek egysége, amely kezdettől áthatja a létezők világát.¹⁴ Az ókori kínai vallásfilozófiai gondolkodásban kiemelkedő helyre került a jin–jang erőkről kialakított koncepció: a Csin és a Han dinasztiák átmeneti időszakában (i. e. 3. sz. végén) a jin–jang tanra egész iskola épült.¹⁵

Meghatározónak bizonyult Csou Jang (i. e. 4–3. sz.) munkássága, aki a jin–jang harmóniájának, egymást kiegészítő voltának tanát fogalmazta meg, és olyan alap-princípiumokként írta le őket, amelyek minden létező harmóniáját biztosítják. A szimbólum eredeteként a fény és az árnyék egymástól elválaszthatatlan, egymást kiegészítő voltát hangsúlyozta (például egy hegy árnyékos és napsütötte oldala). E hagyományok nyomán a különböző kínai vallásfilozófiai és okkult taoista rendszerekben a jin–jang a „Nagy Eredőpont”, a Taóból (az abszolútumból, a dolgok forrásából, a teremtő valóságból) kiáradó energiák egymást kiegészítő elveivé, a legfőbb lényeggé, a kozmikus erők örökös kölcsönhatásának képévé vált.¹⁶ A jelképet az Ég és a Föld rituális szimbolikájával, az öt elem tanával és számos spekulatív rendszerrel összefüggésbe hozták.¹⁷

Mágikus diagramként való ábrázolása a Song-kor (10. sz.) taoista művészetében jelent meg (rituális tárgyakon például bronztükrökön, kultushelyek faldíszítményeként), majd a 11. századtól vált gyakori díszítőelemmé.¹⁸ A *Ta Csuan* (A nagy értekezés) című, még az ókorban keletkezett – Konfuciusznak tulajdonított – *Ji king*-kommentárban a trigramok eredete összekapcsolódik a jin–jang princípiumokkal: „XI. fejezet 5.§ Ezért a változásokban van egy Nagy Őskezdet. Ez hozza létre a két őserőt. A két őserő hozza létre a négy képet. A négy kép hozza létre a nyolc alapjelet. 6. § A nyolc alapjel határozza meg az üdvöt és a bajt.”¹⁹

A Taj-ki ábra szintagmatikai jellegzetessége a szemantikai dimenzió fentebbi, rövid áttekintésével ragadható meg igazán. Az ősi eredetű szimbólumok koncentrikus kör-kompozícióba foglalása egymásra vonatkoztatásuk tanát, összefüggésrendszerük spekulatív elvét is kifejezi. A centrumból, a „Nagy Őskezdetből” kiáradó Nyolc Jössel (jelöltjeik: általános természeti folyamatok, jelenségek; l. 7. lábjegyzet) átlós, sugárszerű elhelyezése kifejezi azt, hogy a két szimbólumcsoport összekapcsolá-

¹⁴ „Az út szülte az egyet, / az egy a kettőt, / a kettő a hármat, / a három valamennyi létezőt, / mind tartalmazza a hímet és a nőt, / s a láthatatlan lehetet egybeolvasztja ezeket.” *Tao Te king*

42. vers (Weöres Sándor műfordítása)

¹⁵ *Ji King* I. 1992, 23; 28.

¹⁶ Fajcsák Györgyi (szerk.), *Keleti művészeti lexikon*. Bp. 2007. Corvina, 311.; 361.

¹⁷ Vasziljev 1977 68–69.

¹⁸ Fajcsák 2007, 26.

¹⁹ *Ji King* II. 1992, 75–76.

sával olyan kozmológiai modellt alkottak, amelynek kozmogóniai vonatkozásai is vannak. Hiszen nem csak a világban mindenkor ható erők folytonos mozgását, áradását, ellentétes elveinek egyensúlyát fejezi ki a szabályos ábra, hanem a koncentrikus kompozíció utal az ősi teremtető elv prioritására és annak kiáradására is.

A Taj-ki ábra nem tartalmaz ikonikus elemeket – a kör-, a cseppformák és a vonalkódok teljességgel non-ikonikus, absztrakt vizuális formák, amelyek vallásfilozófiai elméletek, ezoterikus magyarázatok jelölői. Jelentésük csak a pragmatikai dimenzió, a jelek alkalmazása, a kulturális kontextus megismerése során tárulhat fel – amelyet bizonyít a gazdag kommentáriródalom. A szimbolikus ábra viszont sűrítetten, a lényegre koncentráltan képes közvetíteni a spekulatív, elvont elvek hossz-szas kifejtéseit – elsősorban a szintagmatikai rendszernek köszönhetően.

A nyugati keresztény ikonográfiai hagyományból kiemelt példa szintén jellegzetes ábra, számtalan alkotás variálja azt az alapformát, amely a Misztikus Barányt a négy evangélista-szimbólummal övezve jeleníti meg. A *Maiestas Domini* ('Az Úr fensége') ábrázolás, a román kor legjelentősebb ikonográfiai eleme ugyancsak ennek a képtípusnak egy variációja. Az itt bemutatott illusztráció viszont Krisztust (a *Jelenések könyve* alapján) az öt szimbolizáló báránnyal helyettesíti. Látszólag ikonikus jelképcsoportot látunk, beazonosítható állatfigurákkal és emberfigurával, stilizált növénymotívumokkal, de a képi elemek itt nem hasonlóság alapján váltak jelölővé. Valójában non-ikonikus szimbólumokról van szó, amelyek esetében a jelölő–jelölt kapcsolatot Bibliai szöveghagyományok és vallási elvek alapján dolgozták ki az ókeresztény korban. A szintaktikai vonatkozások viszont preikonografikus szinten is értelmezhetők: a központi körbe foglalt bárányfigura kiemelt szerepére utal a koncentrikusan elhelyezett, külső körív négy mezőjéből a centrum felé tekintő négy figura. A négy egyforma mezőt egyenlő szárú kereszt jelöli ki, ezáltal következetes, körökből és keresztből álló geometriai struktúra bontakozik ki.

A kódexillusztráció szemantikai dimenziója a központba helyezett báránymotívumból értelmezhető: a *Jelenések könyvének* 5. része írja le a halálával megváltást hozó, a 24 vén és a „négy élőlény” általi Misztikus Barány imádatát. A bárány mint Krisztus-szimbólum ugyanakkor összetettebb, több bibliai szöveghagyomány vonatkoztatható rá mint jelölőre. Magába foglalja a Pászká-ünnep bárányáldozatának (Kiv 12,1–14) és az Úr szolgájáról szóló, Izajás könyvében szereplő példázatnak (Iz 53,8) a tipológiai szimbolikus értelmezését, valamint a János evangélium



3. ábra. Evangélista szimbólumoktól övezett Barány. 9. sz.-i francia kézirat

Keresztelő Jánosnak tulajdonított szavait: „Nézzétek, az Isten Báránya, Ő veszi el a világ bűneit” (Jn 1,29). A bárányszimbólum tehát a keresztény teológia központi vallási tanításait is deszignálja, legalábbis a nyugati keresztény művészetben. A bizánci művészet viszont elutasította Isten állatalakban való ábrázolását a 692-es konstantinápolyi zsinat nyomán.²⁰

A bárányt övező négy evangélista-szimbólum (oroszlán–Márk, angyal–Máté; ökör–Lukács; sas–János) együttesen a Krisztus történetet elbeszélő kanonizált újszövetségi könyvek összességét jelöli. Ennek a „tetramorf” szimbólumnak az eredete szintén ószövetségi összefüggéseket rejt magában. A tetramorfot, a „négyalakú” lényt Ezékiel próféta említi egy látomása leírásakor: „[a látomás] ...négy élőlényhez hasonlított. Emberi formájuk volt... Arcuk emberi archoz hasonlított, és jobb felől mind a négynek oroszlánarca volt, bal felől mind a négynek bikaarca volt, s mind a négynek sasarca volt. Szárnyaik felül ki voltak terjesztve” (Ez 1,5-25). A látomás i. e. 580 körül jelent meg a próféta számára az Eufrátesz folyó egyik csatornájánál, aki egyike volt a II. Nabukodonozor, új-babiloni uralkodó által Babilonba deportált Jójákim, Júda királya főembereinek: „amikor a száműzöttek között voltam a Kebár folyó mellett, megnyílt az ég, és isteni látomás tanúja voltam” (Ez 1,1). A tetramorf figura ember–sas–bika–oroszlán komponensei formai egyezést mutatnak az asszír–babiloni művészet lamasszu ábrázolásaival, azokkal a kapuőrző istenségszobrokkal, amelyek a mezopotámiai kultúrákban az erő és a hatalom jelölői voltak.

Az Ezékiel által leírt tetramorf alak a *Jelenések könyvében* az Úr trónját őrző, az Úr dicsőségét zengő négy élőlényként szerepel: „A trón közepén a trón körül négy élőlény, elől, hátul csupa szem. Az első élőlény oroszlánhoz hasonlított, a második fiatal bikához, a harmadiknak emberhez hasonló arca volt, a negyedik pedig repülő sashoz hasonlított. Mind a négy élőlénynek hat-hat szárnya volt körös-körül és belül is, tele szemmel. Éjjel-nappal folyvást ezt zengték: »Szent, szent, szent az Úr, a mindenható Isten, aki van, aki volt és aki eljő!«” (Jel 4,6-9)

A tetramorf tehát mind ó-, mind újszövetségi vonatkozásokkal is rendelkezett, a négy evangéliumhoz való hozzárendelésük, azaz a szemiózis az ókeresztény korban zajlott le, az újszövetségi kánon kialakításával kapcsolatos törekvések során. Az ókeresztény teológusok közül Lyoni (Lugdunumi) Iréneusz az ortodoxia védelmében foglalt állást az apostoli tekintéllyel rendelkező, hiteles keresztényi iratok listájának szükségességéről, Márk, Máté és Lukács evangéliuma mellett elfogadva Jánosét is.²¹ Iréneusz hozta összefüggésbe a négy, (tartalmi tekintetben kiválasztott) kanonizálásra ajánlott evangéliumot a tetramorf figurával. Érvelése elsősorban a számmissztikán alapult: azért ajánlotta négy evangélium kiemelését és

²⁰ Seibert, Jutta, *A keresztény művészet lexikona*. Bp., 1986. Corvina, 45.

²¹ Iréneusz „Adversus Haereses” ’Az eretnkség ellen, avagy a hamis gnószisz cáfolata’ III. 11,8. In: Szántó Konrád *A katolikus egyház története* 1. Bp. 1983. Ecclesia 108.

kanonizálását, mert a négyes a teljesség, a tökéletesség száma (4 égtáj, 4 szélirány stb.), és négyarcúak az Ezékielnél és a Jelenések könyvében szereplő kerubok is.²² Iréneusz törekvése érvényre jutott, a ma ismert legkorábbi, feltehetően 200 körül Rómában keletkezett Muratori-kánonban²³ is az Iréneusz által javasolt négy evangélium szerepel, és Euszebiosz a 4. század első felében már „az evangéliumok szent négyességét” hangsúlyozza.²⁴

Az „Evangélista-szimbólumokkal övezett bárány” ábrája tehát a kereszténység legfőbb teológiai üzenetének képi megfogalmazása a nyugati kereszténységben: az emberek bűneiért feláldozott és feltámadott Krisztus-Bárány áll a középpontban, akinek történetét, a világtörténelem középpontjába állított megváltó tettet a négy kanonizált evangéliumot jelölő szimbólumok hirdetik, amelyre a kezükben/mell-ső lábukban tartott könyv is utal. A Jel 5,8 pedig a Bárány „négy élőlény” általi imádatát is leírja, amely a tetramorf-evangélisták összekapcsolás következtében új értelmet nyert. Úgy vélem, hogy a 9. századi francia miniatúra többletjelentést hordoz azáltal, hogy az állatszimbólumokat a két koncentrikus kör és egyenlő szárú kereszt rendszerébe helyezi. Ennek a szintaktikai viszonyrendszernek köszönhetően a centrumba helyeződött a kompozíció lehangsúlyosabb eleme, a Krisztust jelölő Misztikus Bárány. A külső körívbe, az egyenlő szárú kereszt által négy részre osztott mezőkbe pedig a négy evangélista szimbólumai kerültek, amelyek együttesen teszik ki az evangéliumi történetek teljességét. A körbe foglalt egyenlő szárú kereszt ősi kozmikus diagramként is a négy világtáj teljességét jelölte, Juszminosz a 2. század közepén az egyenlő szárú keresztet mint kozmikus szimbólumot összefüggésbe hozta X (gör. khí) mint a kozmosz központjának platonikus jelével.²⁵ A kereszt négy szárnyára helyezett stilizált virágmotívumok pedig a megváltást hozó keresztfa (mint kivágott, holt fa) paradoxonát jelzik, hiszen élő, rügyező ágaik ellentmondanak a kivégzésre szolgáló, holt faanyagból készített keresztfának.

A példaként kiemelt vallási szimbólumok szintaktikai viszonyrendszereit a kompozíciós elemként is funkcionáló geometriai formák fogják össze, ezáltal az egyes jelekhez a geometriai rendszerben való elhelyezésük és kompozíciós kapcsolattrendszereik következtében többletjelentés rendelődik. Mindez a szemantikai dimenzió különbözősége mellett a három szimbolikus ábra szintaktikai viszonyrendszereinek hasonlóságára, a szintaktikai dimenzió egyetemes jellegére hívja fel a figyelmet. Ennek vizsgálata a szemiotika mellett a kognitív tudományban is fontos szerepet kap. Már Charles Morris is úgy fogalmazott, hogy a szemiotikán belül a pragmatika a szemiózis „biotikai”²⁶ jellegével is foglalkozik, hiszen maga

²² Chadwick, Henry *A korai egyház*. Bp. 1999. Osiris, 39.

²³ Vanyó László, *Az ókeresztény egyház és irodalma*. Bp. 1988, Szent István Társulat Kiadó 208.

²⁴ Euszebiosz *Egyháztörténete*. III. 25. Bp. 1983. Szent István Társulat 124.

²⁵ Juszminosz „A keresztény hit és a filozófia egymáshoz való viszonya” In: Vanyó, 1988, 246.

²⁶ Horányi – Szépe, 2005, 60.

a jelfolyamat, a jelölők és jelöltek összekapcsolása kognitív mechanizmusok során zajlik.

A szemiotika tudománytörténete bizonyítja, hogy nyelvészeti kutatásoknak köszönhetjük azt a felismerést, hogy a nyelvtani elemeknek ugyanolyan fontos a szerepük a jelentésben, mint a lexikális elemeknek. Maga a nyelv is alapvetően reprezentációs rendszer, tehát új világot hoz létre, nem pedig a valóság tükrözője. Ebben a megközelítésben a rendszerezés, beleértve a fogalmi–nyelvi, a képi rendszerezést és az összetett vallási szimbólumokat is, az emberi elme reprezentációs sajátosságait bizonyítja. Ennek működésében meghatározó jelentősége van a szintaktikai dimenzióknak, amely mindhárom vallási szimbólum esetében a kompozíción túl a jelentést éppúgy befolyásolja, mint egyes elemeik szemantikája.

A három vallási szimbólum közül különösen a kínai és a keresztény kultúrából kiemelt példák, az ikonicitást nélkülöző szimbólumelemekből kialakított ábrák képviselik a strukturáltság rendkívül magas szintjét. A kognitív tudomány által meghatározott értelemben konnekcionista modellként is felfoghatók, hiszen a jelentést nem az egyes elemek, hanem a reprezentációk közti kapcsolatok hordozzák.²⁷ Szemiotikai fogalommal kifejezve: a legfőbb jelentéshordozó ebben az esetben a szintaktikai viszony²⁸ – hiszen a képi jelek/képelemek egymáshoz való viszonya, a jelek/elemek sajátos kombinációja hozza létre a vizuális kommunikáció üzenetét.²⁹ William Calvin az emberi intelligencia kutatása során hangsúlyozza, hogy „...a szintaxis lényege az elemek (többnyire szavak) közti viszonyok szerveződése a mögötte álló gondolati modellen belül...”.³⁰ Mind a kínai, mind a nyugati keresztény szimbólum esetében spekulatív eszmei, vallásfilozófiai és teológiai elvek alapján dolgozták ki az ábrák ikonográfiáját. Ezért a szemantikai dimenzió csak ezek ismeretében tárható fel maradéktalanul. A szemiózis pragmatikai dimenziójának folyamatában a néző/befogadó a vallási szimbólum látványát újra gondolati modellé alakíthatja, ha ismeri a jelölő–jelölt kapcsolatrendszert, amelyeknek viszonyrendszereit a strukturált kompozíció teszi érzékelhetővé. Az érzékelés során észlelt világ jelenségeit az emberi elme modellezi, rendszerezése törvényszerűen redukálást eredményez, hiszen „bizonyos megszorításokat kény-

²⁷ Nánay Bence, *Elme és evolúció*. Bp. 2000. Kává Kiadó. 132–141.

²⁸ A szintaxis (gör. 'összerendez') a nyelvészetben a mondatban, a szavak mondatokká rendezésének szabályszerűsége. „A szintaxis a dolgok gondolati modelljén belül relatív viszonyok elrendeződése.” Calvin, William, *A gondolkodó agy. Az intelligencia fejlődéstörténete*. Bp. 1997. Kulturtrade Kiadó. 79. A szemiotikában Ch. Morris *A jelelmélet megalapozása* című tanulmánya nyomán, az általános nyelvészet szintaxis kifejezésétől eltérően szintaktikának nevezik a jel-elemek kapcsolatrendszerének vizsgálatát. Horányi – Szépe, 2005. 44.

²⁹ Bálványos Huba–Sánta László, *Vizuális megismerés, kommunikáció*, Budapest, 2000. Balassi Kiadó. 32–33.

³⁰ Calvin 1997. 85.

szerítünk a jelenségekről kialakított reprezentációinkra.”³¹ Sőt, maga az emberi intelligencia eleve „az analógiák, metaforák, hasonlatok, példázatok és gondolati modellek világa.”³²

A kognitív apparátus, azaz a rendszerezésben megnyilvánuló reprezentációs képesség, valamint a látás, a vizuális érzékelés törvényszerű folyamatai határozzák meg és egyben határolják be az alkotások, összetett szimbólumábrák kompozíciós eszköztárát. Merlin Donald a képi reprezentációk kialakulását elemezve úgy véli, hogy az orális-mitikus hagyományok és a vizuális szimbolikus reprezentációk szoros összefüggése már az első ismert képi kultúra, a paleolitikus barlangfestmények esetében feltételezhető.³³ A vallások mint világértelmezések esetében egyértelmű az előzetes gondolati/fogalmi–nyelvi modell, amely alapján megformálták a szimbolikus ábrák vizuális jelrendszerét. A képi reprezentáció így külső emlékezeti architektúraként funkcionál: érzékelhető, realisztikus jelenséggént mutatja be a gondolati konstrukciót. A vizuális szimbólumok mint képi reprezentációk mégis számos önálló vonással rendelkeznek a fogalmi–nyelvi tipológiához képest, Donaldot idézve: a vizuális reprezentáció „egy külső emlékezeti mezőbe zárt míves mimézis”.³⁴ A vallási szimbólumok remek példái a vizuális reprezentációnak, amely több aspektusból is jellemezhető. A befogadás során az első élmény a kompozíció egészének látványa, amely a geometrikus struktúrának köszönhetően a szerkesztettség, rendezettség benyomását kelti. Az összetett információ egyidejűleg, egyetlen látványként érzékelhető: a kompozíció áttekinthető mértani rendje a világgép rendszerezettségét, teljességét reprezentálja.

A képantropológia elméletek szerint a kép a szimultaneitást képviseli, míg az írás és a zene a szekvencialitás, a sorba rendeződő, folyamatos érzékelés dimenziójában érvényesül.³⁵ Ugyanakkor a több elem kompozíciójából álló vallási szimbólumok egyszerre érvényesítik a szimultaneitást és a szekvencialitást. Maga a szabályosan szerkesztett kördiagram forma mint egységében érzékelhető látvány önmagában is jelentéshordozó. A 2. és 3. példa ábráin a koncentrikus elrendezés központi és perifériális elemei, a négyes, nyolcas tengelyek mentén rendeződő egyes elemek a jelölők (és jelöltjeik) egyfajta hierarchiájára utalnak, amelyeknek jelentése a kompozíció által sugallt sorrendiségben táruul föl. Az 1. ábra viszont hármas horizontális struktúrájával a kozmikus rétegek megjelenítője.

A vizuális kommunikáció hatékonyságát nem csak az összetett kompozíció növeli, hanem az a tény is, hogy a kép mentes a nyelv korlátaítoí, egyfajta nemzetköziség, időtlenség, ugyanakkor életteliség, vizuális esztétikai érték is jellemzi. Kepes

³¹ Bickerton, Derek, *Nyelv és evolúció*. Budapest, 2004. Gondolat, 230.

³² Calvin 1997, 106.

³³ Donald, Merlin, *Az emberi gondolkodás eredete*. Bp., 2001. Osiris Kiadó. 249–252.

³⁴ Donald 2001, 324.

³⁵ Wulf, Christoph, *Az antropológia rövid összefoglalása*. Bp. 2007. Enciklopédia Kiadó. 267.

György szavait idézve „[a vizualitás]... A statikusan verbális fogalmat a dinamikus képnyelv érzéki eleveenségével képes életre gerjeszteni.”³⁶ A vallási szimbólumok jelentőségét éppen az adja meg, hogy a vallásfilozófiai–teológiai eszméket a képi eszközökkel teszi érzékelhetővé, a vizuális kommunikáció és az emberi kogníció működésének egyetemes bizonyítékaként.

Ábrák forrása

1. ábra Hakasz sámándob mintázata. In: Hoppál Mihály, *Sámánok. Lelkek és jelképek*. Bp. 1994. Helikon Kiadó, 141.
2. ábra Kínai taj-ki szimbólum. Lakkozott falemez. In: Natale Spineto, *Szimbólumok az emberiség történetében*. Bp. 2003. Officina '96 Kiadó, 179.
3. ábra Evangélista szimbólumoktól övezett Bárány. 9. sz-i francia kézirat. Vellum Bibliotheque Municipale, Valenciennes, France (<http://www.superstock.com/stock-photos-images/475-2485>)

³⁶ Kepes György, *A látás nyelve*. Bp. 1979. Gondolat. 6.

„KRISZTUS URUNK MAGA MONDTA...”

SZEMIOTIKAI LEHETŐSÉGEK AZ ARCHAIKUS NÉPI IMÁDSÁGOK KUTATÁSÁBAN

LOVÁSZ IRÉN

Előadásomban először néhány példát hozok annak illusztrálására, hogy a magyar szakrális népköltészetben mennyire egyértelműen és explicit módon fejeződik ki az, hogy *valami* valami másnak, a Szentnek a *jele*.

Aztán a morrisi szemiotika terminológiai alapján a szemantikai, szintaktikai és pragmatikai dimenzióval igyekszem az archaikus népi imádságok megközeítésének lehetséges módjait felvázolni.

Jelenti Magát Jézus háromszor esztendőben
Jézus magát így jelentgeti már.

Először jelenti nagy karácsony napján,
Jézus magát így jelentgeti már,

Másodszor jelenti hangos húsvét napján,
Jézus magát így jelentgeti már.

Harmadszor jelenti piros pünkösöd napján.
Jézus magát így jelentgeti már.

Nagy karácsony napján *nagy hó eső* esett,
Jézus magát így jelentgeti már.

Hangos húsvét napján *Duna megáradott*,
Jézus magát így jelentgeti már.

Piros pünkösöd napján *rózsa kivirágzott*.
Jézus magát így jelentgeti már.

(Zoboralja, Felvidék)

1. A SZEMANTIKAI DIMENZIÓ

Jelentgeti magát, azaz jelenti, azaz megmutatja. A szentség megmutatkozik. De csak akkor, ha az interpretáns a szemiózis folyamatában a jelet a designatum képviselőjeként értelmezi.

Az ember azért tud a *szentről*, mert az megnyilatkozik, mondja Eliade is, s a szentnek ezt a megnyilatkozását *hierophaniának* nevezi.

A morrisi terminológia szerint szemiózis az a folyamat, amikor valami jelként funkcionál. S-sing (nagy hőeső, Duna áradása, rózsa kivirágzása) D-nek *designatum* (Jézus) a jele I –interpretáns (archaikus ember) számára. S D nek a jele I számára oly mértékben, hogy I számot vet D-vel jelenléte közben. A szemiózis közvetett számvetés.

Az archaikus ember világképe, így a hagyományos magyar parasztságé is a szent erővel való folyamatos számvetésen alapul.

„Vessünk számot hát édes Istenem,
 hogy lelkemet ne kelljen féllenem,
 Hogy lehessen bátrabban szóllanom,
 Midőn meg kell előtted állanom....”
 (Mondvai csángó estéli imádság)

Vallásantropológiai evidencia, hogy az archaikus világképben *bármely természeti jelenség* könnyedén válhat a szentség jelölőjévé.

„...Szent fiamnak vércseppjei látom, itt hullottak
 Ó jaj bizonyára, nagy szomorú jelek:
 Előmbé fű halálának immár hideg szele.”
 (Moldvai csángó nagyheti ének, Máriasiralom)

Az archaikus ember mint Interpretáns számára a természeti jelenségek a szemiózis folyamatában ilyen módon válhatnak egy szellemi tartalommal telített isteni meghatározottságú világ érzékelhető jelképeivé, a Szent mindenben érzékelhető üzeneteivé.

„A búza mezőbe' három féle virág,
 A legelső virág a szép búzavirág.

A második virág a szép szőlővirág.
 A harmadik virág a szép rózsa virág.

Így szóla nékiek a szép búzavirág,
Szebb vagyok, jobb vagyok annyival náladnál.

Mer egem helyeznek az oltári helyre,
S engemet *neveznek* Krisztus szent testinek.

Felele nékiek a szép szőlővirág:
Szebb vagyok, jobb vagyok annyival náladnál.

Mer engem helyeznek az oltár szegibe,
Ott engem *neveznek* Krisztus szent vérinek.

Felele nékiek a szép rózsavirág.
Szebb vagyok, jobb vagyok annyival náladnál.

Mer engem leszednek, bokrétába kötnek,
Legények, s leányok kevélyen viselnek.
(Moldvai csángó magyar népdal)

A világ mint egységes, összefüggő egész tudását közvetítő szimbólumok a mindenség rendjéről szólnak, gyakran világmodellt közvetítenek. Ezt a transzcendens tudást a hagyomány szimbólumrendszerekben őrizte meg. A hagyományos közösségek jelképeket teremtő, jelképekben gondolkodó, jelképeket átörökítő emberekből álltak.

Tudjuk, hogy a magyar népmesék világképe a természetről és a világmindenségről szóló időtlen bölcsességről tanúskodik. Ugyanúgy lehet közel jutni ehhez a tudáshoz a népművészet vagy a szóbeli folklóralkotások, a népdalok, népi imádások szimbólumainak megértésén keresztül.

A vallásszemitikai figyelem számára fontos lehet a magyar vallási néprajz egyik legújabb kutatása, ami a kolozsvári professzor, Tánczos Vilmos nevéhez fűződik.

Szimbolikus formák a folklórban című kötetében a képi, szimbolikus nyelv bemutatására vállalkozik a *magyar népi kultúra szakrális-mágikus* funkcióval rendelkező képei, szimbólumai alapján. Értelmezésében egy képnek akkor van szakrális-mágikus funkciója, ha „mintegy fétissé válva maga helyettesíti az ábrázolt objektumot, vagyis eggyé válik vele [...] azonossá lesz a megjelenített transzcendens valósággal” (Tánczos, 2007, 9).

A szimbólumok eredetének kérdésében Tánczos a jungiánus alapú archetipális elmélethez folyamodik, mely szerint a képek a transzcendens valóság isteni üzeneteként értelmezhetők. A mágikus, vallásos, rituális funkción túlmenően a képeknek minden bizonnyal a tudásmegőrzés-tudásátadás folyamatában is meghatározó szerepük volt és van.

A moldvai csángó archaikus imák képeinek értelmezését az *Eleven ostya, szép virág* című könyvében adja. Bebizonyította, hogy az archetipális mítoszelmélet alkalmazható olyan folklórműfajok értelmezésére is, amelyek – mára már sokszor csak részleteiben működő – szimbolikus képi gondolkodásformák lenyomatát őrzik.

Tánczos Vilmos elsősorban a jelentések összefüggéseinek a feltárására vállalkozik, és az imaszövegek mögött rejlő archetipikus jelképkörök bemutatásával hoz alapvetően új szempontokat a magyar vallási néprajzban, de főleg az archaikus népi imádságokról való tudásunkban.

Az archaikus népi imádság mint műfaj 1970-ben kapott akadémikus elismerést a magyar folklorisztikában. Ekkor mutatta be és ismertette el Erdélyi Zsuzsanna, aki 1968-tól több mint húszezer ilyen imádságszöveget gyűjtött össze a szóbeli hagyományból és a történeti forrásokból, és napjainkig folyamatosan végzi a szövegek *filológiai, folklorisztikai, motivikus, történeti európai összehasonlító* vizsgálatát.

A morrisi szemiotika terminológiáját követve az imádságok szemantikai dimenzióját Erdélyi Zsuzsanna motivikus alapú klasszifikációja, de leginkább a fentebb ismertetett jungiánus alapú archetipikus szimbolumelemzés jelenti, amit Tánczos Vilmos képvisel.

2. A SZINTAKTIKAI DIMENZIÓ:

Először én is szöveggént közelítettem az imádság témájához (Lovász, 1992). Arra gondoltam, ezen imádságok lényegét, sajátosságát megragadhatjuk a szövegek szintaktikai szintjén. Ezzel aztán a funkcionális sajátosságokhoz juthatunk közelebb, mert a formai jegyek, a szintaktikai struktúra is pragmatikai, funkcionális célokat szolgál.

Az oralitás és a folklór szövegek performatív karaktere általában olyan formát és struktúrát implicál, amely azok funkcióit szolgálja a „legkisebb erőfeszítéssel a legnagyobb eredményt” elve alapján. Így például a grammatikai párhuzamosság nagymértékben szolgálja a következő funkciót: bevésni a tudatba a szöveget örökre úgy, hogy az onnan könnyen előhívható legyen. Valószínűleg ez hozta létre a verbális automatizmus mechanizmusát.

Az archaikus népi imádságok legfőbb strukturális jellemzője a paralelizmus. Erdélyi Zsuzsanna is egy elmezte egy korai kiadatlan kéziratában az imádságokat ebből a szempontból. (Erdélyi, 1975).

Jakobson szerint „sehol máshol nem találjuk meg e módszer oly remek és bőséges példáit, mint az orosz dalokban, amelyek felépítése teljességgel a párhuzamosságon alapul” (Jakobson, 1969, 357). Nyugodtan állíthatjuk, hogy a magyar archaikus népi imádságokban is sok példát találunk erre a szerkezetre.

„Égen megy egy szép madár,
de nem madár, szárnyas angyal.”

A szintetikus vagy konstruktív paralelizmus gyakran csak két sort tölt be. Például:

Szent lekeddel szeretttél,
szent véreddel megválttál.

Szent szüved megszorodva,
szent színyed meghervadva.

De arra is van példa, hogy a szintetikus paralelizmus az egész szövegben végigvonul:

Föld szülte fát,
Fa szülte ágát,
Ága szülte bimbáját,
Bimbaja szülte virágját,
Virágja szülte Szent Annát,
Szent Anna szülte Máriát,
Mária szülte Krisztus Urunkat,
a világ megváltóját.”

Ezek a szövegek igazolni látszanak R. Jakobson elméletét: a párhuzamosság és az alliteráció lehetnek a dalalkotás egyetemes alappillérei (Jakobson, 1969, 357). Bár úgy vélem, hogy talán ezek csupán a dalalkotás egyes, bizonyos alappillérei lehetnek.

Csak első látásra tűnik ellentétes párhuzamnak a következő példa:

Égen megy egy szép madár,
de nem madár,
szárnyas angyal (91)
Amott látok egy madarat,
de nem madár, szárnyas angyal (95)

Valójában itt az ellentét csak formai. Szemantikai párhuzamossággal állunk szemben. Szemantikai szinten nem ellentétről, hanem az első sornak a másodikkal való magyarázatáról, sőt azt gondolom, itt az első sorban lévő metafora kibontásáról van szó. Azaz, mintha a metafora születésének egy korai fázisában megmerevedett volna ez a kép. Mintha a metaforaalkotás folyamatába pillanthatnánk be azáltal, hogy ez a kép kimerevedett, és ezáltal fölfejtí előttünk a titkot: a madár az angyal. Az archaikus népi imádságokban más példáit is találjuk ugyanennek a jelenségnek:

*All a rózsza középmezőn,
nem a rózsza, Boldogságos Szűz Mária.*

*Én kilépek én házamból
Föltekintek magos mennybe
Mit látok ott? Egy fényes kápolnát!
Nem fényes kápolna, Szent Ambrus tornya*

Didaktikusan vagy talán a jelölés egy archaikus módján van ábrázolva, hogy a vizuális érzékelés számára megjelenő madár az *angyalt*, a rózsza *Szűz Máriát*, a fényes kápolna pedig *Szent Ambrus tornyát* helyettesíti, azaz jelöli. A példák további gyűjtése és elemzése egyrészt a metafora szemantikai elméletéhez, másrészt a vallási képzetek kognitív vizsgálatához tudna jelentősen hozzájárulni.²²

A pralelizmus, a gondolatritmus mint szintaktikai jellemzők hozzájárulnak a szövegek egységéhez, folytonosságához, a könnyű tanuláshoz, a szövegek hatékony hagyományozódásához, és a könnyű, automatikus alkalmazásához. Ez maghatarozza a szövegek áradó, folyamatos, monoton előadását.

3. A PRAGMATIKAI DIMENZIÓ

Bár a motivikus alapú tipológiai, filológiai, történeti elemzések áttanulmányozása után én magam a szemiotikai arsenal bevetésével próbálkoztam, sem a szintaktikai, sem szemantikai vizsgálatok nem adtak választ sok kérdésemre. Az imádságok lényegéhez a legközelebb pragmatikai megközelítés vitt (Lovász, 1991, 1992 b, 1993).

Rájöttem, hogy megoldáshoz egyre közelebb engedő kulcsok valahol a nagy *pragmatikai hulladékkosár* mélyén vannak elrejtve (Pléh Cs. -Siklaci I. -Terestyéni T. szerk., 1988, 11).

A klasszikus morrisi szemiotika (Morris, C., 1938) óriási vívmánya, hogy a szemiózist folyamatnak tekintette, olyan folyamatnak, amelyben valami jelként funkcionál, amely komplett kommunikációs akciót hoz létre. A szemiózis pragmatikai dimenziójának felfedezése ráirányította a figyelmet a jelek és interpretálóik közti viszonyra, valamint arra, hogy mit jelent pszichológiailag és szociológiailag a jelek létezése. Számunkra nagyon fontos Morrisnak az a megállapítása, hogy léteznek olyan szintaktikailag és szemantikailag nem elemezhető jelek, amelyek főként a pragmatikai dimenzióban működnek, a jelhasználnak a szituáció által kiváltott reakcióját jelzik, vagy az állításba vetett hitét fejezik ki a használt jelekkel kapcsolatban. Mint ismeretes, a morrisi interpretáns az organizmusnak az a szo-

kása, hogy a jelölő miatt úgy reagáljon a jelen nem lévő, de az adott szituációban fontos objektumokra, mintha azok jelen lennének.

A vallási reprezentációban az ilyen típusú helyettesítésnek nagyon fontos szerepe van, hiszen örök kérdés, hogy a szentség és annak jele azonos-e, megfeleltethető-e.

A morrisi pragmatika hatására a nyelv tudományban egyre erősödött az a törekvés, hogy a nyelvéírást a nyelvhasználatra is kiterjesszék. Ennek a törekvésnek egyik legfontosabb eredménye és a további pragmatikai kutatások egyik legjelentősebb ösztönzője a beszédaktus-elmélet.

Saját pragmatikai kutatásaimat is ez határozta meg leginkább. Arra jöttem rá, hogy kérdéseimre a legpontosabb választ a pragmatika és ezen belül is a beszédaktus-elmélet segítségével kapok.

A vallásos nyelv természetét általában a performatív megközelítéssel tudjuk megragadni. Mivel engem elsősorban a szakrális kommunikáció verbális esetei érdekelnek, régóta szeretném megtudni, vajon megragadható-e és leírható-e a vallási nyelv sajátos természete. Ezt sem a nyelvészek, sem az antropológusok nem tárták föl kellőképpen. Itt kell megemlíteni, hogy más diszciplinák is megkísérlik a vallásos nyelv természetének leírását. A keresztény teológiák alapján, az isteni és az Istenről való beszéd megismerésére szakosodott az ún. teolingvisztika (Bencze Lóránt 2011).

Antropológusok és filozófusok megkísérelték már megmagyarázni a rituális nyelv természetét. Főként a természeti népek kultúrájában és a rituális szavak erejébe vetett hit alapján vizsgáldták. Mindannyian John L. Austin (1962) beszédaktus-elméletéből indultak ki: S.J. Tambiah (1968), R. Finnegan (1969), B. Ray (1973), S.D. Gill (1979), M. Bloch (1974). Ezeket az antropológiai nyelvészeti megközelítéseket átteintettem és bemutattam a Szakrális kommunikációról írt tanulmányomban (Lovász I. 2002).

Fontosnak tartom, hogy az ima nemcsak textusként, hanem aktusként is értelmezhető, hiszen az ima nem pusztán szöveg, hanem a szöveg kimondásával, a beszéddel végrehajtott cselekedet, szertartás. Az az ősi hit tartja fenn, hogy a kimondott szónak cselekvő, teremtő ereje van, az ige valóra válik. A szó mágikus teremtő erejébe vetett hit egyéb archaikus beszédformulákat, műfajokat is életre hívott. Ilyen például az *áldás*, az *átok* és a *ráolvasás*. Ezek ugyancsak beszédaktusként működnek, hiszen az előadásban, a performatív akcióban megjelenő szöveg kimondásával végre is hajtjuk az áldást, az átkozást, a ráolvasást csakúgy, mint az imádkozást.

A beszédaktusoknak nem igazságtételei, hanem sikerességi feltételei vannak. Úgy tűnik, hogy a mi beszédaktusaink (az áldás, átok, ráolvasás és ima) elsősorban a Searle-i 1. kíváncsán, kérdés típusba tartoznak, de más-más feltételeknek kell teljesülniük az egyes beszédaktusok sikeréhez.³⁷

³⁷ A vallástörténet az imádságoknak sok típusát különbözteti meg: kérés, invokáció, köszönetnyilvánítás, hálaadás, felajánlás, esedezés, könyörgős, konfesszió, bűnbánat, áldás. A katolikus teológia hagyományosan az imának négy fő fajtáját tartja számon: dicsőítő,

Ráolvasás kérés, kívánság típusában a kívánságnak az utasítás, parancs formája érvényesül azon feltétel alapján, hogy a beszélő – éppen a szöveg tudásának birtokában – fölötte állónak hiszi magát a betegséghez, démonhoz képest, és közvetlenül utasítja valamire, egy bizonyos A elvégzésére.

Az áldás és átok esetében pedig a kérés csak közvetett. A beszélő csak utal közvetett kéréssel az égi hatalomra.

A ráolvasásban A kényszeríti B-t, aki a felszólításnak automatikusan eleget tesz. Például „Vesszen el!”. Ezt nevezik mágikus viszonynak. Az imában egy C közbenjáróra is szükség van. A megszólítja C-t és kéri B befolyásolására. pl. „Mi Atyánk, ... bocsásd meg a mi vétkeinket...!” Ezt az A- C – B viszonyt nevezik vallásosnak. Az átok és áldás esetében pedig A nem C-hez fordul, hanem C-re hivatkozva a befolyásolandó B-hez. Például „Isten áldjon meg!” vagy „Isten verjen meg!” Ezt nevezik vallásos, mágikus viszonynak, mert itt a mágikus funkció is kifejeződik.

Az ima és ráolvasás elválaszthatatlanságát mutatják azok az osztályozási kísérletek, amelyek egyazon kategóriába sorolják a kettőt. Én a pragmatikai és antropológiai kutatások eredményeképpen mágikus imádság elnevezést javasolok majd az archaikus népi imák egy csoportjára.

Jogosan merül föl a kérdés, hogy a „klasszikus” imákkal ellentétben a „tisza” archaikus népi imádságok miért nem tartalmaznak kérést, megszólítást. Miért nem a könyörgés aktusát hajtja végre az imádkozó a szöveg elmondásával?

Azért, mert nincs rá szükség. A szövegek így, ahogy vannak „hasznos”, „hathatós”, „erős” imádságok. Így nevezik őket használóik. Hatékonyságuk bizonyítéka pedig a záradékban foglaltatik: „*Krisztus Urunk maga mondta: Szent szó, Szent Beszéd. Aki ezt az imádságot este, reggel elimádkozza, hét halálos bűne megbocsátatik.*” A záradék a szöveg részeként a szövegről szól. A szöveg fölötti, metanyelvi szinten helyezkedik el. Elmondja, hogyan kell érteni a szöveget. Ez a Del Hymes értelmében vett „kulcs” a beszédesemények olvasásához. Egyik asszony hozzá is tette: „Ez nem tréfa beszéd. Ezt Krisztus urunk maga mondta.” Ahogy a szöveg

hálaadó, engesztelő, könyörgő. A kérés, könyörgés típusú ima tehát csak egy a sok közül. Kétségtelen tény azonban, hogy ez tekinthető a legáltalánosabb és legelterjedtebb típusnak. Intuitíve az ember hajlamos az imát a kérés, könyörgés fogalommal asszociálni. Ezt az is mutatja, hogy a magyar nyelvben az imának a fohász a szinonimája. Az ima fogalmának ez a hétköznapi értelme, (ami valójában a teljes jelentésmező leszűkítése) a tudományos szóhasználatot és a társadalomtudományi gondolkodást is befolyásolta. Ezt mutatja, hogy a legjelentősebb szociológiai tanulmány az imádságról azt egyértelműen és kétségek nélkül a kérő típussal azonosítja. Erre épül Marcel Mauss egész rendszere. Mindezek tudatában teszem azt, hogy amikor a népi imádságot az ún. „klasszikus imával” hasonlítom össze, akkor elsősorban a kérő imatípusra gondolok. A többi esetben külön jelölöm a másik típust, pl. hálaadás. (Lovász I. 2002. 43.)

mondja: ez Szent szó, Szent beszéd. Tehát igaz. Amit állít, az bizonyosan, minden kétséget kizáróan megvalósul.

A Searle-i beszédaktus típusok közül ezekre az imádságokra sokkal inkább a 2. állítás, kijelentés, megerősítés és az 5. tanácsadás pragmatikai funkció jellemző. Pragmatikai szempontból közelebb állnak a ráolvasásokhoz. Ugyanakkor a záradék formailag (a „ha akkor” típusú logikai formula implicit jelenléte révén) sokkal inkább a közmondások bizonyos típusára emlékeztet. Például „Ki korán kel, aranyat lel.” Ez épp annyira kijelentés, állítás, mint tanácsadás. „Ha korán kelsz, akkor aranyat lelsz”, vagy „Kelj korán, és akkor aranyat lelsz”. Ugyanúgy, mint az, hogy: „Ha ezt az imát imádkozod este, reggel, akkor hét halálos bűnöd megbocsáttatik,” vagy „Imádkozd ezt az imát este, reggel, és akkor hét halálos bűnöd megbocsáttatik.” De míg a közmondásokat „csak” az emberi tapasztalat és az ősi törvény hitelesítette, addig ezek a népi imádságok isteni, szent hitelesítéssel bírnak.

Azt, hogy ezek a szövegek valóban hasznos, erős imádságok legyenek, az *égi hitelesítés* biztosítja. Biztos, hogy ez a beszédaktus sikeres, „boldogul” mert az isteni szó, a szent szó a garancia rá. A *szent* szó, isteni szó pedig a Biblia szerint is teremt, önmaga megvalósulását teremti. Az isteni szó hatalom, valóság, amely tévedhetetlenül létrehozza az Isten által szándékolt hatásokat.

Az isteni ígére vonatkozó bibliai kijelentések és az emberi szó mágikus erejébe vetett hit figyelembevételével, amely alapján kapcsolatba hoztam a ráolvasást, az átkot, áldást és az imát – valamint ezek beszédaktusként való értelmezése talán közelebb vihetnek minket a népi imádságok megértéséhez.

Az imádság pragmatikai feltételeinek és az előadás körülményeinek alapos vizsgálatával nem csak a népi imádságok, nem csak általában az ima, hanem a vallási nyelv és beszéd és általában a szakrális kommunikáció sajátosságainak megfogalmazásához jelentős ismeretekkel tudunk hozzájárulni.

Az, hogy a kimondozott szó, szó a gondolat teremt, a természettel együtt, a világ ősi rendje szerint élő ember mindenhol a világon tudta és tudja. A tudományos, akadémikus gondolkodásunkkal jó esetben is csak kullogunk az ősi népi bölcsességek mögött. A huszadik század közepén a nyelvfilozófiában fölfedeztük a beszédaktus elméletet, ami egyébként minden archaikus, mágikus nyelvhasználat alapja.

Külön figyelemet érdemel a *titok* és a *tiltás* ereje, valamint az előadásnak azok a körülményei, amelyek elengedhetetlenek a népi imádságok teljesebb megértéséhez: az előadó személye, az előadás térbeli és időbeli dimenziói, az előadás kinezikus, posztuláris, proxemikai vonatkozásai, az előadás paralingvisztikai jegyei, mint a speciális intonáció, szipogás, sírás, gyors, monoton, dűnnyögés, mormolás, az előadás recitatív módja, amely gyakran dallamkezdeménnyé alakul.

Mivel mind a szöveg, mind a szöveg előadása egyházilag tiltott volt századokon keresztül, ez az imagyagorlat titokban folyt. A *titok* és a *szenség* két olyan

tényező, ami egyenként is elegendő ahhoz, hogy egy szöveg hosszú időn keresztül fennmaradjon változás nélkül. A szent és a titok egyaránt sajátos nyelvi formákat, sajátos beszédmodot és pragmatikai körülményeket igényel és eredményez. Ezek az imádságok a szentséggel való titkos, rejtett, illegális kommunikáció eszközei voltak. E hagyomány alapja a liturgián túli többletáhitat igénye. Az ilyen típusú imádkozást általában magányosan, otthon végezték, és soha nem tartozott a templomban gyakorolt nyilvános tevékenységek közé. (Egy moldvai csángó asszony mondta nekem 1991 nyarán, hogy ő a templomban is el szokta mondani magában, csendesen). A paraliturgiába is csak a görög katolikusoknál tartozott.

A jelenség titkának nyitja a sajátos záróformula, ami az ima hatékonyságának és hasznosságának, valamint égi hitelesítésének biztosítója. Leggyakrabban így hangzik:

„Krisztus Urunk maga mondta, szent szó, szent beszéd, aki ezt az imádságot este, reggel elimádkozza, hét halálos bűne megbocsáttatik.”

Azaz az imádság csak annak számára érvényes, aki ezt az imádságot, ugyanígy, ugyanilyen formában imádkozza el, hiszen ezt Jézus Krisztus maga mondta. Az ima mondója mint megszólított a számára mértékadó, autoritativ akarat követője. A szövegben az isteni akarat nyilatkozik meg. Ebben az értelemben a szent szöveg az emberek viselkedésének modellje, irányítója. A szöveg konzerválásának, változatlan fennmaradásának ez nagyon fontos oka és magyarázata. A titok és a szentség valószínűleg más vallásokban és más kultúrákban is biztosítja a szent szövegek változatlan hagyományozódását és megőrzését (Lovász, 1992.a 44).

Összegzőként elmondhatjuk, hogy az archaikus nép imádság szemioikai kutatásának nagyon nagy lehetőségei vannak, melyeket már eddig is igyekeztek kiaknázni egyes kutatók, de számtalan további lehetőség és feladat vár az új nemzedékekre. Történetek már kísérletek a szemantikai, a szintaktikai és a pragmatikai dimenzió megközelítésére, feltárására is. A szemantikai szempontoknál mindenképpen azt érdemes szem előtt tartani, hogy ezek az imádságok egy összefüggő tudás, világkép mint rendszer elemei, melyek olyan képi, szimbolikus nyelven jelennek meg, amelynek megértéséhez, dekódolásához más megnyilatkozásmódok, szimbolikus nyelvek tanulmányozása is segítséget, útmutatót adhat, például a népművészet jelnyelve vagy a népmesék gazdag képi világa. Szintaktikai szempontjai a népköltészet és a szóbeli hagyomány más műfajainak megfelelően évenyesülnek, melynek legfőbb jellemzője a paralelizmus.

A megértés legteljesebb módját azonban a *pragmatikai* érzékenységgel érhetjük el. A használók és a használat körülményeit figyelembe véve, az imádságok elmondását beszédaktusként értelmezve megmutatkozik a jelenség lényege, amit

a műfajra jellemző záradék is magában rejt: „Krisztus Urunk maga mondta, szent szó, szent beszéd: Aki ezt az imádságot este reggel elimádkozza, hét halálos bűne megbocsáttatik. Ámen.”

Irodalom

Austin, J. L.

1962 *How to do things with words*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Bencze L.

2011 Teolingvisztika. www.e-nyelv.hu

Bloch, M.

1974 Symbols, Songs, Dance and Features of Articulation. Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority? *Archives Européennes de Sociologie*, 15, 55–81.

Erdélyi Zs.

1975 *Über den Parallelismus auf Grund des Materiales der neuen Volksdictungstart: archaisch-apokryphe Volksgebete*. Előadás kiadatlan kézírata. Congressus Quartus Internationalis Fenno-Ugristarum, Budapest

1976 *Hegyet hágék, lőtőt lépék*. Bp. Magvető

1999 *Hegyet hágék, lőtőt lépék*. Pozsony. Kalligram

Finnegan, R.

1969 How to Do Things with Words: Performative Utterances Among the Limba of Sierra Leone. *Man*, 4. 537–552

Gill, S. D.

1981 *Sacred Words: A Study of Navajo Religion and Prayer*. Westport, Conn.

Hymes, D.

1962 The Ethnography of Speaking. In Glawdin-Sturevant (eds.): *Anthropology of human behavior*. 13–53. Washington DC, Anthropological Society of Washington

Jakobson, R.

1969a Nyelvészet és poétika. In Fónagy I. – Szépe Gy. (szerk.): *Hang-Jel-Vers*. Budapest, Gondolat 211–157.

1969b Grammatikai párhuzamosság a népköltészetben. In Fónagy I. – Szépe Gy. (szerk.): *Hang-Jel-Vers*. Budapest, Gondolat 347–371.

Morris, C.

1938 Foundations of the Theory of Signs. – International Encyclopedia of United Science I. II. Chicago

Lovász I.

1991 „Szent Szó, Szent Beszéd...” Az archaikus népi imádságok megértéséhez. *Vigília*. 56. 6. 335–336.

1992a *Sacred Language and Sacred Speech*. In: Hoppál-Pentikaiknen (eds). Northern Religions and Shamanism. Budapest-HELSINKI. 39–45.

1992b *Népi imádságok pragmatikai megközelítése*. Előadás a Magyar Szemiotikai Társaság „Irányzatok és kutatási programok a mai magyar szemiotikában” című konferenciáján, nov. 4. kézirat

1993 *Oral Christianity in Hungary. Interpreting Interpretations*. In: Davies, J. and I. Wollaston (eds): *The Sociology of Sacred Texts* Sheffield Academic Press 72–82

- 1996 *Boundaries Between Language and World in "Archaic World Concept"* In Petzold, L. ed: Folk Narrative and World View. Peter Lang GmbH, Frnkfurt am Main 463-469.
- 2002 *Szokrális kommunikáció*. Európai Folklór Intézet, Budapest.
- Searle, J.
1969 *Speech Acts*. Cambridge. Cambridge University Press
- Schleiermacher, F.
- Pléh Cs. – Siklaki I. – Terestyéni T. (szerk.)
1988 *Nyelv, kommunikáció, cselekvés*. Budapest.
- Ray, B.
1973 „Performative utterances” in African rituals. *History of Religions*, 13. August 16–35
- Tambiah, S. J.
1968 The magical power of words. *Man*, 3. 175–208.
- Tánczos V.
2000 *Eleven ostya, szép virág*. Pro Print, Budapest
- 2007 *Szimbolikus formák a folklórban*. Kairosz, Budapest

PROHÁSZKA MISZTIKUS LÁTÁS- MÓDJÁNAK KULCSA

S. SZABÓ PÉTER

Amióta konferenciák formájában is megjelent vallástudományi vizsgálódásaink horizontján a vallásszemiotika szempontrendszere, és gyakrabban foglalkozunk vele, nem tudok szabadulni attól a gondolattól, attól a kérdéstől, hogy vajon hogyan viszonyul egymáshoz ez a közelítési mód és a vallásos misztika. Mert hisz a szemiotikai vizsgálódás lényege, hogy jelekkel foglalkozik, jellel, ami valamire utal, valamire vonatkozik, valamihez viszonyítva jelez valamit. A misztika is ilyenmi. De valamiképpen felfokozott, négyzetre emelt módon „fejel rá” a szokvány jelrendszerre, a személyiség kohójában megötvözött, ott megformált jelrendszert építve rá a mindenki által elfogadottra. Tehát, hogy valamiképpen felfokozott, hatványozott értelmű jelrendszert, látásmódot érlel meg a személyiség költői, vallási kreativitása erőire építve, épülve.

A fent nagy általánosságban jellemzett gyanú igazolására egy sajátos személyiség, Prohászka Ottokár szellemi műhelyében megformált, kialakított látásmód jegyeiből építék fel illusztrációs anyagot. Naplójegyzeteit vizsgálom, mert a bennük megformált tartalmak a felfakadás frissességét hordozzák, semmi külsődleges szempont nem tompítja őket. Mit tapasztalhatunk ezek vizsgálatánál?

Először is egy finoman megformált és valamiképp stabilizált szimbólumrendszert, aminek lényege, hogy valamiképp **minden** a világban érzékelt jelenség – tereptárgy, állat, növény, látvány, hang, szépség, finomság – vallási tartalomra utal. Tehát egy más, egy új vonatkozási pont lép a jelrendszer középpontjába. A hatványozás tehát azt jelenti, hogy túl a jelek szokvány jelentésén belép egy új, kitüntetetten vallási tartalom, amire – végső soron – minden vonatkoztatható. Ez a vallásos misztikus látásmód első és legnyilvánvalóbb jegye. Hogy tehát nincs olyan eleme a környező világmindenségnek, amelynek a saját, megszokott, szokványos, általánosan elfogadott jelentéstartalmán, vonatkozási rendszerén kívül, azon túl ne lenne egyszersmind vallási tartalomra utaló jelentése is. Prohászka így foglalja össze ezt a vallás központú vonatkoztatási rendszert és a rá utaló jeleket, szimbólumokat: „Valamint az Isten, hogy szépségét megmutassa, csillagokkal hintette be az eget és virágokkal a földet, a szárnyas dalosoknak elképzeltetetlen bűbájos melódiákat kölcsönzött, hangot adott a zsongó ligetnek is, és lágy zengést a fuvallomnak,

egy csendes majd elhaló, majd emelkedő harmóniát a déli nap hevében hullámozó virányoknak, zengést a jégnek is, mintha húrok pattannának le a citaráról, üvöltő zúgást és harsogó bömbölést a szélvésznek, recsegő csattanást a villámnak, és még millió szint és hangot rejtett el a leleményes ember elől, melyeket az kicsal a természetből s elbájoltatik a nem sejtett gyönyörök által: épp úgy az ember is, ha lelkesülve szíve mélyéből emelkedik az Istenhez, egybegyűjti a színeket, egybehangoztatja a hangokat, és a kellem és gyönyörérzet puha szárnyain fölér az égbe.”¹

Az alábbiakban három közelítésmód alkalmazásával próbálok ennek a sajátos látásmódnak a közelébe jutni. Az első közelítésmód a **természetmisztika**, mely a természet elemeinek vallásos tartalommal való felruházása révén próbál meg olyan stabil jel-jelölt összefüggéseket megalapozni, amelyek követhető, bejárható, de az újszerűséget is tartalmazó utakat, sajátos szemiotikai mezőt kínálnak a vallásos embereknek. A második közelítés egy sajátos szemiotikai építkezési mód, a **litánia-alkotás** művészetének vizsgálata, mely eljárás során a vallásos érzülettől szinte túlsorduló misztikus mintegy számbaveszi, felsorolja és ezáltal bejárja a jelentésszövegek sokaságát, melyekkel a vallásos tisztelet tárgya és a neki megfeleltethető jelzők, minőségek, szépségek, dicséretes kapcsolatokhoz hozhatók.

A harmadik vizsgálódási szempont pedig e látásmód pszichikai gyökerei, „kulcsa” megragadása, feltárása irányában kísérel meg tájékozódni. Az itt megjelölt cél megfogalmazása azért ilyen bizonytalan, mert – mint általában a vallási jelenségek racionális megmagyarázásának kísérlete – nagyon nehéz a vallásos misztika alkotásaihoz a racionális megértés eszközével közeledni, hisz azokat igazán megérteni csak „azonos rezgésszámon”, a misztikus elragadtatás azonos szintjén élve lehet, de azért „távolból követésük” és így szépségük belátása talán más módon is lehetséges.

I.

A **természetmisztika**. Annak a misztikus látásmódnak, mely szinte minden érzékelhető dologban a dolgon túlmutató, vallásos tartalomra utaló jelet lát, a természetre való ilyen természetű rácsodálkozás az első jele. Hisz ez van adva elsősorban az érzékszervek számára, ez a környezet az, amivel a legközvetlenebbül találkozzunk. Mintha csak a vallásfenomenológiában használt szent tere fogalom összetevői lennének meg Prohászka reflexióiban.

Először is a **hegyek**. Se szeri se száma azoknak a naplójegyzeteknek, amelyekben Prohászka a hegyekről ír. A hozzájuk való vonzódását gyermekkori élményhez kapcsolja: „A rózsahegy templomban voltam először az Oltáriszentség előtt, az első szentmisén; s ott tovább vágtat neki a Zsebrádnak a Vág....Hát lelkem a he-

¹ Naplójegyzetek. 1. k. 133-134. o.

gyen találkozott a misztériummal; nézte azt naív gyermekszemmel, s nem értette, mennyire veszi bele magát az a szeretet, mely a hegyekből jön s a hegyeket nem felejtí² Számtalan helyen ír konkrét turisztikai élményeiről, melyek során a hegyek természetes szépsége megragadja: „Fönt a Pribiczen álltam s kiemelkedtem mindenből s néztem a végtelenbe s szembenállónak éreztem magamat a hatalommal, a végtelennel, a szuverénnel, a szelek szárnyán járó Szentlélekkel, a fergetegekben magát megéreztető Istennel.”³ Szinte követhető az emelkedés, de nemcsak a földi vertikálitás, hanem a transzcendencia felé történő irányvételben is. A misztikus látásmód elszakítja a domborzat tereptárgyaitól és másfajta irányt szab az értelmezésnek: „No és az én hegyeim csendben mint nagy gyertyatartók állnak; a lelkem a szeretetem a mécses a fehér gyertya rajtuk.”⁴ „Az én hegyeim az oltárok, az Eucharisztia. Mily magasságok s távlatok s végtelenségek.”⁵ Szinte érzékelhető, mint jut el szinte a hegyekre feljutás kapcsán mind nagyobb vallási magasságokba most már a misztikus emelkedés hordozóeszközeivel: „Ah Istenem, hegyek! Az Isten magaslatai vesznek körül, végtelenbe nyúló hegyek, szakadékokkal, ösvényekkel, fenyvesekkel. Csak úgy tornyosulnak egymás fölé. .. Itt vannak az én hegyeim: itt van az Oltáriszentség, Isten valóságos Krisztus, a kenyér helyett ő maga, ... Uram, Uram, Istenem, hegységem, hegyláncom, magasságom.”⁶ Mintha egészen ősi, a vallásos érzület kialakulásának kezdeteit idéző tartalmak jelennének meg itt a gondolati ívekben, hisz a legelső időkben is a hegyen mutatták be az áldozatot az isteneknek, a hegyekhez kötődnek a hierofániák, a kinyilatkoztatások, a Himalája vidékén élő népek világképében maguk a hegyek is istenek.

„Sokat mereng a vizek fölé. Valami mélységes szimpáthia húz ez elem felé, a föld vére, a tisztulás eleme felé”⁷ Ha a gyökereit keressük a mély szimpátiának, akkor ismét gyermekkori konkrét élményekhez jutunk: „ha úgy visszatekintek, hogy gyermek lelkemre mi hatott leginkább, azt kell mondanom, az áradó zöldes, kékes, fenékgig átlátszó víz, a Revuca, a Vág. Talán onnan a nagy előszeretet a felséges áramló kontinuum iránt; onnan az élvezet, mellyel a stájeri s tirolai vizek s a mélységek titokzatosságát nézem.”⁸ De – a természet minden elemét Istenhez, a transzcendenciához vezető jelentéssel is felruházó látásmód már ismert anatómiájának megfelelően – a konkrét, valóságos vizekből hamarosan másfajta vizek keletkeznek: „Ah források, ah, vizek, ti fölséges elemek, ti alázatos hatalmak, ti

² Naplójegyzetek. 3. k. 232. o.

³ Naplójegyzetek. 1. k. 309. o.

⁴ Naplójegyzetek. 3. k. 219. o.

⁵ Naplójegyzetek. 3. k. 303. o.

⁶ Naplójegyzetek. 3. k. 319. o.

⁷ Naplójegyzetek. 1. k. 305. o.

⁸ Naplójegyzetek. 1. k. 136. o.

feltartóztathatatlan fölszívódások s magasba szivárgások és szöktetések! Ah, vizek, kegyelmek, Isten életkitörései, – fényes tengerek; zivatarok, de mindig tiszták s tisztítók!...Kegyelmek, szent vizeim, forrásaim, tarpatakjaim, tengereim...Mit mondjak? Azt, hogy szeretlek, nagyon szeretlek, iszlak élvezlek s dagadok a bimbó dagadásával, a kitörő élet ujjongásával, azzal a csendes, mély lélekrivalgással!”⁹ Így vált át tehát más síkra a jelentés, a konkrét folyó, a víz előbb a tisztulás nagyhatású eszköze, majd életerő, majd pedig az isteni kegyelmek áradását jelenti, a víz a kegyelmet is szimbolizálja.

Annak az átfogó természetmisztikának, mely Prohászka elmékedéseit áthatja, az **erdő** is meglehetősen domináns része. A növényi vegetáció sokfélesége, az élet millió formában történő burjánzása az, ami megragadja és gondolatait láttukra transzcendens távlatok felé röpíti. 1886-ban írja: „Az erdőben sétáltam; a legszebb s legelevenebb lombbőségben; oly jötevően szólt lelkemhez ez a duzzadó, millió alakulásban illatozó élet.”¹⁰ Egyik felfejtési iránya ennek a szimbólumnak a lélek, a lelkek gazdagságának kifejlődése lesz a továbbívelő gondolatokban: „nincs más kívánságom, mint a sejtelmet a lélek kivirágzásának rügyét és bimbóját teljes kifejlésében érezhetni”.¹¹ A másik irány az erdők nyomán a templomok, a templomi áhítat irányába emelkedik: „A régi hinduk éltesebb korukban erdőkbe vonultak, hogy maguknak éljenek s az Istennel kapcsolódjanak; ah, a mi erdőink, szent berünk a templomok, ahol Krisztus vár ránk misztériumában”¹² Az erdő – templom megfeleltetés elég stabil társításnak bizonyul, gyakran előfordul, a fehérvári püspöki palota kápolnáját, amit nagyon szeret „az én liliomos erdőcskémnek” nevezi. Elég kézenfekvő ez a megfeleltetés, az erdő a vallásos áhítat szent helye is, a természet alkotta természetes templom. De komplex hasonlatok eleme is az erdő, melyekben például: a hegyek „mint nagy gyertyatartók” jelennek meg, melyekben az „Isten-szeretet fehér gyertyái állnak”, és ezt a képet teljesíti ki a fák, az erdő hozzáadásával: „és hitem s szerelmem s azok a sötétzöld jegenyék lenge némaságukban a pilisszentkereszti szél áramában, s az erdők szőnyege, kiterítve az Isten oltárain.”¹³

II.

A litánia-alkotás. Ez sem idegen Prohászkaétól. Mi is a litánia? Dicséret. Az imádkozó összegyűjti, szinte brain stormingra emlékeztető módon felsorolja azokat a szimbólumokat, hasonlatokat, metaforákat, melyeket az imádott, tisztelt személy iránt érzett érzelmek felfakasztanak belőle. „Ma van a Szent Szűz hét fájdmának

⁹ Naplójegyzetek. 3. k. 231-232. o.

¹⁰ Naplójegyzetek. 1. k. 151. o.

¹¹ Naplójegyzetek. 1. k. 151. o.

¹² Naplójegyzetek. 3. k. 279. o.

¹³ Naplójegyzetek. 3. k. 210. o.

ünnepe” – írja Prohászka. „Nagyon belehatolt lelkembe szeretete, gyengédsége, fönsége. Litániába szedtem minden kedvességét. Szép lélek! Tiszta szeplőtelen! Tavasz lehelete, árnyékos liget illata! Tündöklő lélek! Harmat arc! Érintetlen lehelet! Liliomkehely! Színekkel játszó gyöngy! Fátyolos, mély kellem!”¹⁴ De ez csak néhány cím, amelyek épp itt ajkára tolulnak. A naplójegyzetek 3 kötete 912 oldalnyi anyagából kigyűjtöttem 83 megnevezést, melyekkel Prohászka Szűz Máriát illeti, illusztrálva mintegy Mindszenty József megállapítását:

„Csodálatos fonala a magyar történelemnek a Mária-tisztelet. Ahogyan a Duna kiemelkedik vízhálózatunkból, úgy emelkedik ki szélességével és mélységével a Mária-tisztelet a történelmünket átjáró sok egyéb szellemi és lelki folyamatból.”¹⁵ Néhányat azért itt is megemlítek: „Isten csodáinak mosolygó kertje”, „Választott első köve a kegyelem remek szentegyházának”, „Kettétört pálma”, „Krisztus sutogásának egyetlen tanúja”, „A föltámadás nagyszerű teológiájának első fakadó virága”, „Názáreti völgyek lilioma”, „Örök szép nőiességben kifejezett duliája az Istennek”, „A női szépségről alkotott isteni eszme”, „A földre lépő Isten lábai elé terített virágos szőnyeg”, „Szent szeplőtelen szépség ígézeteket szóró napja”, „Tarkaszínú s aranyos ruhás, napsugárdiademás nagyasszony” – 11 megnevezés a 83-ból. Talán elég ahhoz, hogy a litánia-alkotási készség bizonyítéka legyen.

III.

A fentiekben jellemzett misztikus látásmód magyarázatát, „kulcsát” keresve több út is kínálkozik.

Az egyik magának **a metaforának a teológiai súlya**. A metaforikus beszéd átvitt értelmű beszéd (a metapherein átvinni ige szó szerinti jelentése alapján is) olyan nyelv, ami túlhalad önmagán, nyelv, ami túllép önmagán: a megszokott szemantikus értelemösszefüggésekkel feszültségbe kerül és képszerű példákkal új értelmi összefüggéseket hoz létre¹⁶ De – és itt ez a nagyon fontos – nem egyszerűen arról van szó, hogy a metafora pusztán a fogalmi valóság képszerű szemléltetése, mint a retorikában. Akkor, ahogy G. Schöhngen megjegyzi, a metafora pusztán képszerű és így pontatlan beszédmód lenne.¹⁷ De a teológiai súly más. Itt arról van szó, hogy a metafora esztétikai dimenziója nem a retorika beengedése az emberi képzelőerőbe, hanem annak felszólítása, hogy új evidenciák felé nyisson, az észlelés eddigi korlátain lépjen túl és új összefüggéseket vegyen észre.¹⁸ Mert a metafora többet tud szóba hozni, mint a meghatározott fogalmak, hogy amit képszerűen megalkot,

¹⁴ Naplójegyzetek. 1. k. 193. o.

¹⁵ Mindszenty József: Emlékirataim. Bp. SZIT, 1989. 198. o.

¹⁶ A dogmatika kézikönyve. Bp. Vigilia Kiadó, 1996. 32. o.

¹⁷ U.o.

¹⁸ I.m. 33. o.

abban feszültséget teremt, s így végtelenül találó módon beszél; találóbban, mint a fogalom.¹⁹ Tehát itt a fogalom és a metafora viszonyáról van szó.

(Prohászka nagyon gyakran ír arról, hogy a fogalmakat, a rációt, az intellektust kevésnek érzi a mély vallásos tartalmak megragadásához. Akadémiai székfoglalója, az indexre tett Az intellectualismus túlhajtásai című is ezzel a problémával küzd. A filozófiai elemzést végző munka (így én is) hatásokat keresett, a romantikát, Schopenhauert, Freudot, olyan gondolatokat, amelyek e témában Prohászka forrásai lehettek. Ezek a szálak reálisak, de valószínűleg nem ez a döntő. Nem a tudattalan, az ösztönvilág felfedezése. Hanem, hogy a vallásos tartalmak nem ragadhatók meg pusztán fogalmakkal.)

A tulajdonképpeni lényeg a **tárgy**, amiről szó van. Nevezetesen az a nehézség, amit Damaszkuszi Szent János véleménye alapján a következőképpen lehet összefoglalni: Az isteni valóság – tehát szélesebb értelemben a vallás tárgya – ki-mondhatatlan és megragadhatatlan. A teológia, mint Istenről szóló beszéd mégis „neveket” ad Istennek, himnikus dicsőítésben megnevezi őt – mint az idézett Prohászka szemelvényekben is láthattuk –, Máriát akár litánia formájában is, ami a himnikus dicsőítő megnevezések felsorolása szinte. Mit mondanak ezek a nevek, címek, amelyek himnikus vagy litániás formákban a hívők ajkára tolulnak? Nem olyan nevek-e, amelyekben inkább a megragadottság, a megnevezett iránt érzett lelkesedés és megrendülés fejeződik ki, mint a megnevezett lényege? Egyáltalán alávetethők-e ezek a megnevezések az Istenről vagy Máriáról szóló „tárgyszerű” beszéd normájának? Egyáltalán: előfordulhat-e az Istenről szóló beszédben az „objektivitás” mint kritérium? Vagy pedig itt a „legmélyebb” szubjektivitás egyúttal a „legmagasabb” objektivitás és viszont? Szóvá teheti-e az ember Istent másként mint a legmélyebb megérintettség és izzó lelkesedés nyelvén?²⁰ Nos, úgy tűnik, Prohászka Ottokár erre a kérdésre adott válasza a fenti példák nyomán eléggé egyértelmű. A vallásos tartalom természete miatt csökken a fogalom, az objektivitás szerepe. Persze az sem hiányozhat. Figyelemreméltó Richard Schaeffler megfogalmazása: „A szó teljes értelmében nem ítéltjük vallási megnyilatkozásnak sem azt a szubjektivizmust, amely lemond az objektivitásról, sem pedig azt az objektivizmust, amelyből hiányzik a szubjektív elköteleződés...”²¹

Sajátos értelmezésmódokat érlel meg a misztikus gondolatait megérteni akaró szándék. Hisz, ahogy Pozzi írja az Olasz misztikus írók című könyv előszavában: „a közönség nem élhette át az élményt, mégis marad számára egy megoldás, amely ahhoz hasonlít, ahogyan a hitetlen megérti egy hívő vallomásait: rekonstruálja mint olyasmit, ami lehetséges. A számára ismeretlen dolgot felidézendő, azáltal kerülhet annak hatása alá, hogy ismert terminusokat helyez a megszokottól eltérő

¹⁹ I. m. 32. o.

²⁰ V.ö: I. m. 25. o.

²¹ Schaeffler, Richard: A vallásfilozófia kézikönyve. Bp. Osiris Kiadó, 2003. 165. o.

kontextusba; ezek egymásra hatásából új szemantikai töltet születik, és olyan világ idéződik fel, amelyet – feltéve, hogy van a létezésnek egy vallási dimenziója – mindenki el tud képzelni.”²²

Ezek után nézzük milyen is az a „kulcs”, az a megoldás, amit Prohászka kínál a mély vallási tartalmak megértéséhez, megérzéséhez, meglátásához, ami tehát hozzájön a vázolt problematika további közelítéséhez. Egy csoda kapcsán fejt ki figyelemreméltó gondolatokat. A csoda egy Limpiász nevű spanyol faluban történt 1919. március 30-án; a plébániatemplom főoltára fölötti művészi faragású feszületen a tömegből sokan a megfeszített Krisztus arcán a kínhalál okozta különböző változásokat vélték látni. Ezeket a tudósítások szubjektív látomásoknak minősítették. Prohászka ezt írja róla: „A keresztfa fakép, de ők a képen, vagyis a lelkükben látják....a meglátás a lélekben megy végbe. Ez a hit pszichológiája: a fogalmak, a képek csak jelzések, de a nyomukban kigyullad a hívőben a látás.”²³ Tehát a látó hit, a látó lélek a fontos, amit a „természetfeletti szerv”, a hit tesz lehetővé, ezáltal válik szemlélhetővé a „lefátyolozott Krisztus”, a „másik szféra”, amely egyébként csak emberi érzékszervekkel nem látható. Így összegzi az eset tanulságát: „A limpiászi csoda egyre jelentősebb nekem. Nézni úgy, hogy lássunk, – hogy fölért-sük a valóságot, azt a mélységet és tüzet, melyet a szent kereszt jelez. Igazán csak jelez.”²⁴ Tehát a kereszt által jelzett mély vallási valóságot lehet átélni, meglátni a hit segítségével annak, aki ezt a látásmódot kifejlesztette magában. Mert, „hogyan lássunk, rendelkezni kell magunkat.”²⁵

A következő idézett gondolatban pedig az tapasztalható, hogy ő kifejlesztette magában ezt a természetfeletti érzékszervet, lát így, hisz, ahogy írja, „Uram ne tégy csodát, csodállak én így is, a hit csodálatos otthoniasságom.”²⁶ És úgy tűnik. Ennek a hívő látásnak ugyanolyan természetessége van, mint a hétköznapiaknak. Ezt támasztja alá a következő gondolat: „Csókakőn voltam s a gyümölcsöst néztem a vár alatt...Azután Bodajkra szaladtam át s megnéztem a malom mellet a kutat; de már sötét volt; a fenekére mégis láhattunk. S jaj ez a sok kristályvíz... Áldalak Uram vizeidben, forrásaidban, mélységeid lüktető kristályaiban! Ah, ez a te képed, szimbólumod. Te vagy a vizekben. Jól teszik, akik lenéznek, s azok az igazi látók, kik a kútban a Szűzet meglátják. Hogyne látnók őt meg!”²⁷

²² Olasz misztikus íróknak. 13. o.

²³ Naplójegyzetek. 3. k. 250-251. o.

²⁴ Naplójegyzetek. 3. k. 263. o.

²⁵ U. o.

²⁶ Naplójegyzetek. 3. k. 292. o.

²⁷ Naplójegyzetek. 3. k. 211. o.

Ez az utolsó mondat arra utal talán, hogy természetessé válik a „látó hit”, ugyanolyan nyilvánvaló dolog, hogy hittel is lehet látni, mint az, hogy szemmel, a hétköznapi érzékszervvel, így a hit csodálatos otthoniassággá válik. Ezt tanácsolja Prohászka: „Ah, testvérek, legyetek látók, legyetek meglátói az Isten pompájának. Elhiszitek, hogy nem férne belétek, bármily kerekre tágulna ki pupillátok? Legyetek hallók, meghallói a szent zsongásnak, az ezer citerahúr pengésnek; meghallói a suttogásnak, az örök szerelem s szerelmes vallomásainak, gerjedelmeinek.”²⁸ Ez a legfontosabb tanács, a leglényegibb üzenet, amit Prohászka püspök küld a hívő, vagy hívővé válni akaró embernek. Naplójegyzeteinek talán ez a legközpontibb mondanivalója.

Felhasznált irodalom

- Prohászka Ottokár: Naplójegyzetek. 1-3. kötet. Budapest-Szeged, SZIT – Agapé Kiadó, 1996 – 98.
 A dogmatika kézikönyve. Bp. Vigilia Kiadó, 1996.
 Mindszenty József: Emlékirataim. Budapest, SZIT, 1989.
 Schaeffler, Richard: A vallásfilozófia kézikönyve, Bp. Osiris Kiadó, 2003.
 Pozzi, Giovanni – Leonardi, Claudio (szerk.): Olasz misztikus írónők. Bp. Európa, 2001.
 S. Szabó Péter: A szacellum rózsája. Solymár, Magyarországért, Édes Hazánkért Kiadó, 2000.

²⁸ Naplójegyzetek. 3. k. 213. o.

SZÜZ MÁRIA LITÁNIÁK SZEMANTIKAI MEGKÖZELÍTÉSE

SPANNRAFT MARCELLINA

1. BEVEZETÉS

A cél, amelyet a dolgozat szerzője kitűzött maga elé, igen hamar irreálisnak bizonyult, oly sokféle tudományterülettel és művel kellett volna egyszerre szorosabb ismeretségbe kerülnie, és a kereteken is jócskán túlnőtt volna a vállalkozás, ha hitelt érdemlően nagy képzőművészeti és nyelvi anyag alapján történt volna a vizsgálat.

Röviden azért megemlítem eredeti célomat, hiszen részben, érintőlegesen foglalkozom e tárggyal is a dolgozat keretein belül, csak éppen az elemzés fókusza változott.

Közvetlen emberi kommunikációs ismereteim és tapasztalataim alapján egyértelmű összefüggést vélek felfedezni a képzőművészeti Madonna-ábrázolásokon látható mimikai kommunikáció, tekintetkommunikáció, a gesztusok, a testtartás és a taktilis kommunikáció milyensége, valamint az ábrázolásokon megjelenő kulturális szignálok, emblémák, szimbólumok között.

Ez azt is jelenti egyúttal, hogy a teológiában és művészettörténetben járatlan műélvező is el tudja dönteni – hétköznapi, közvetlen emberi kommunikációs megfigyelései alapján – első ránézésre, hogy a képet, szobrot ikonikusan vagy szimbolikusan „olvassa-e”. Nagy a különbség.

Miközben táblázatok tucatjait készítettem nagy gondossággal, hogy pontos leírásokkal szolgálhassak a fentiek vonatkozásában, kapaszkodót is kerestem az értelmezésekhez. Így jutottam a Szűz Mária litániák szövegeihez is, amelyek önmagukban is roppant összetett megközelítésrendszert rajzoltak ki Mária alakjáról.

E dolgozatban most ezekre a vonatkozásokra összpontosítok, de tervezem az eredeti cél megvalósítását is a jövőben. Szövegelemzések tekintetében is bővül majd a megközelítés: archaikus népi imádságok, valamint költői művek metaforaelemzéseivel.

A Szűz Mária tiszteletére mondott litániaszövegek teljes metaforákban beszélnek el azt a sok-sok részvonatkozást, amelyet a teljesség megragadhatatlansága miatt sorakoztat fel az ember, hogy valamelyest mégiscsak megközelítse e kivételes nőalakot.

Érdekes, hogy hasonlatok igen ritkán fordulnak elő a litániaszövegekben – például „mint titkos galamb” (Litánia a Lourdes-i Szűz tiszteletére) –, teljes metaforák ritmikus sorozata rajzolja ki a kép teljességét.

Tulajdonságok és jellemző cselekedetek is szerepelnek a litániák szövegeiben, ez alkalommal azonban csak a kézzelfogható, megragadható azonosításokat veszem szemügyre. Nem utolsó sorban azért is, hogy megfigyelhessük azt is, vajon a Madonna-ábrázolásokat hogyan is érdemes „olvasnunk”, dekódolnunk, hogy amit látunk, az vajon ikonikus ábrázolás-e minden esetben, vagy olykor – mint gyanítjuk –, szimbolikus.

A litániaszövegek képeinek jelentős része ősi eredetű, más kultúrák „Nagy Istenanya” alakjával kapcsolatosan is megjelenik. A litániákban is előforduló képek közül az üreges tárgyak (például edény, virágok kelyhe), épületek (például ház, templom) és a különféle élő vizek (például forrás, patak) képei általánosan elterjedtek a világ különböző tájain (Hoppál és munkatársai 2004: 28-29). Mégis abban a sajátos megjelenési formában, ahogyan ezek a „megközelítések” egy-egy Szűz Mária litániában követik egymást, azonnal felismerhetően és egyértelműen Máriára vonatkoznak.

Az intertextuális szövegekre is igaz a fenti állítás. Például, a Juhász Gyula által írt Profán litánia című vers kezdő sora: „Tűnt Anna, aranyház” – a címmel szoros szemantikai összefüggésben – kétségkívül Szűz Máriára utal.

2. A LITÁNIÁK TELJES METAFORÁI

Táblázatba foglalva, az alábbi azonosításokat találjuk a vizsgált litániaszövegekben:

EMBERI RELÁCIÓK				TERMÉSZETI KÉPEK		ÉPÜLET	TÁRGY
<i>Pervazív</i>	<i>Rokonsági</i>	<i>Foglalkozási</i>	<i>Szituációs</i>	<i>Makro- koz.</i>	<i>Mikro- koz.</i>		
Szűz	anya	királynő	hírnök	hajnal	forrás	ház	trónus
asszony	leány	szolgálól- eány	tanú	hajnali csillag	patak	aranyház	tükör
-nő	nővér	tanítvány		(vezér) csillag	ösvény	kincses- ház	könyv
	jegy	prófétanő		égbolt	rózsa	templom	szék
					liliom	szentély	szekrény
						torony	edény
						épület- rész: ajtó	

2.1. EMBERI SZEREPRELÁCIÓK

A Szűz Mária litániák azonosításában gyakorta jelenik meg Mária különféle szereprelációival való azonosításban. Az alábbiakban ezeket vesszük szemügyre Buda Béla összefoglalása alapján (Buda 1994: 54-55).

2.1.1. *Pervazív szerepek*

A litániák szövegében Mária női mivolta hangsúlyosan megjelenik, gyakorta anafora vagy epifora formájában (szűz, *asszony* előfordulásai), de a későbbiekben kifejtésre kerülő rokonsági relációk és „foglalkozási” szerepek többségében is van jele a nemi vonatkozásnak. (Nem minden esetben, kivétel például a „jegyes” és a „tanítvány”. Vö. Küllös 1999).

2.1. 2. *Rokonsági szerepekkel való azonosítás*

A Mária-litániák egyik alapvető azonosítás-sorozata Máriának a Szentháromsághoz való kapcsolódását mutatja be:

„Az örök Atya szeplőtelen leánya,
Az Isten Fiának szeplőtelen anyja,
A Szentlélek Isten szeplőtelen jegyese”
(Litánia Szűz Mária szeplőtelen fogantatásáról);

vagy:

„Atyaisten választott leánya,
Krisztus Király anyja,
Szentlélek mátkája” (Mária, Égi Királynőnk litániája)

A rokonsági relációk az egyszerű ember számára is érthetőnek tűnnek, ugyanakkor komolyabb belegondolás esetén bonyolult szimbolikus tartalmakkal találkozunk itt. A földi valóságban egyetlen nő nem lehet valakinek az anyja, leánya és jegyese is egyúttal.

Az egyetlen, földi okoskodással is megragadható vonatkozás az anyai szerepé (vö. Jung 1995: 35-40 – az anyaarchetípusról). Ugyanakkor az anyai szerep is kettős: földi és égi természetű is egyúttal. Az efezusi zsinat óta Máriát ún. Theotokosz (Istenszülő) néven is tiszteli az egyház (Seibert 1994: 214-217). Az Istenszülő vonatkozás szoros kapcsolatban áll a későbbiekben említésre kerülő királynő szereppel, amelynek szimbólumait – korona, trón – a képi ábrázolások egy része – a Nikopoia (a győzelem szülője) megjelenítésmódjának hagyományán alapulva – is hordozza (vö. Jung 1995: 51-58 – az anyáról mint istennőről).

A földi anyai Mária-ábrázolások is régi gyökereik. Az ún. Blakherniotissza típusán a gyengéd szeretet jelei (érintés, odafordulás, mosoly) is fellelhető. Ilyen

például a 12. századi vlagyimiri Istenanya képe. Az ún. Glükophilusza, szoptató Madonna ábrázolásai még ősibb gyökereik: Egyiptomból származnak (Seibert 1994: 214-217).

A „jegyes” szerep megértését nehezíti, hogy az egyik fent idézett litániában egyszerre olvashatjuk, hogy Szűz Mária „a Szentlélek Isten szeplőtelen jegyese”, valamint hogy „Szent József jegyese” (Litánia Szűz Mária szeplőtelen fogantatásáról).

A jelen kor a jegyességet még nem a családi szerepek körébe, hanem inkább az ún. privát szerepek körébe sorolná. A szigorúan hagyománykövető kultúrában ugyanakkor a jegyesség is közösségi szabályozás és ellenőrzés alatt áll, így joggal kerülhet e szerep is a „családi körbe”.

A „minden ember szerető nővére” (A szent reménység Anyjának litániája) összevetése a „mérhetetlen jóságú anyánk” (Mária, Égi Királynőnk litániája) ismét látszólagos ellentmondást, a tulajdonképpeni jelentések szintjén összeegyeztethetlenséget mutat. Ez újra felhívja figyelmünket a jelentések metaforikus voltára.

2.1. 3. „Foglalkozási” szerepek

„Foglalkozási” szerep négyféle jelenik meg a litániaszövegekben. A valóságos életben ezek sem fordulnak elő egyidejűleg: például Mária szolgálóleány és királynő egy személyben. Az értelmezés itt talán egyszerűbb, hiszen szolgálóleányként csak Istenhez fűződő kapcsolatában jelenik meg:

„Hívő és engedelmes szolgálóleány” (Mária, Égi Királynőnk litániája).

A „királynő” szó jelentése összetettebb, változatosabb a különféle szókapcsolatokban. A „Mennynek és földnek királynője” esetében hatalomra gondolhatunk, bár tudjuk, hogy ez a hatalom a közbenjáró hatalma, nem az Uralkodóé. A „vértanúk királynője” a „szüzek királynője” szerkezetekben inkább a „dísz”, „virága” szavakkal helyettesíthetnénk a „királynőt”, ragadhatnánk meg a jelentést. A „szeretet királynője”, a „béke királynője” megint más aspektusát mutatja a jelentésnek, a legjelesebb, legrangosabb női képviselőre utalva, aki e minőségekkel rendelkezik.

A „Krisztus tökéletes tanítványa” (Mária, Égi Királynőnk litániája) szintén egyfajta „foglalkozási” szerepben határozza meg Máriát, különös módon emelve ki a családi relációból, és helyezve őt a majdani apostolok közé. „Az Újszövetség prófétanője” (A szent reménység Anyjának litániája) azonosítás Mária ószövetségi elődeire utal.

2. 1. 4. Szituációs szerepek

„Az Evangélium első tanúja”, „A húsvéti reménység hírnöke” (A szent reménység Anyjának Litániája) azonosítások Mária ún. passzazsér szerepeire utalnak, aho-

gyan a legtöbb, főnevesült melléknévi igenév is (például „gyógyító”, „oltalmazó”, „vigasztaló” stb.).

A fenti azonosításokban is a pars pro toto elv érvényesül; nomináció nem is történhet másként. Valamennyi „rész” ugyanarra az „egészre” vonatkozik, Mária a „denotátum”, az „anya”, leány”, „mátka”, „szolgálóleány”, „királynő” stb. ugyanakkor, ezek természetesen nem rokon értelmű szavai egymásnak, előfordul, hogy esetenként még csak nem is egymás kohiponimái, sőt, olykor éppen egymás koplementer ellentétei (pl. anya-leány, királynő-szolgáló. Vö. Frege híres „Abendstern” és „Morgenstern” példájával, amelynek segítségével rávilágít a Sinn és Bedeutung különbségére).

2.2. TERMÉSZETI KÉPEK

2.2.1. Makrokozmosz

A makrokozmosz képei kivétel nélkül a FENT térdimenzióhoz tartoznak (Szilágyi N. 1997):

„Hajnali csillag” (Loretói litánia),

„ragyogó csillag” és

„az igazság napjának hajnala” (Litánia Szűz Mária szeplőtelen fogantatásáról),

„szemlélődők égboltja” (Szűz Mária Szent Szívének litániája 3).

Értékeikben is az ezzel mintázatbeli párhuzamba állítható FÉNYES, VILÁGOS szubsztanciát hordozzák; tulajdonképpeni mivoltukban és metaforikusan is. Ezt mutatja az is, hogy a litániák szövegében olykor maga a „fény” és „világosság” is explicitté válik: például „vigasztalás nélküliek világossága” (Litánia Szűz Mária hét fájdalmáról), az Anyaszentegyház fénye” (Mária, Égi Királynőnk litániája), „Isten jelenlétének ragyogó jele” (A szent reménység Anyjának litániája).

A fentiekkel rokoníthatók a „Napba öltözött asszony” és a „csillagokkal koronázott asszony” azonosítások is (Mária, Égi Királynőnk litániája. Vö. Falvay 2001: 220-224).

Másfelől, a hajnal képe a keletkezéssel, születéssel is egy mintázatba tartozik az ún. heliotrópus kiterjedt képrendszerében, így egyúttal minden esetben Krisztus is utal.

2.2.2. Mikrokozmosz

Míg a hajnal képe a kezdetet a TŰZ metaforarendszerében mutatja, a litániák szövegében előforduló „forrás” és „patak” a VÍZ képeivel üzeni ugyanazt. Ebben az esetben felmerülhet a kérdés, vajon a „szépségnek forrása”, „szeretetnek áradó patakja” (Litánia Szűz Mária szeplőtelen fogantatásáról) azonosítások esetében tu-

lajdonképpen vagy metaforikus jelentésükben használjuk-e, értjük-e a kifejezéseket. Úgy érzem, az adott szövegkörnyezetben előforduló azonosítások „újraélesztik” a köznapivá vált, elszürkült „holt” metaforákat. A képekben megjelenő „forrás” és „patak” szavak – Zsilka János műszavával élve – ún. pszeudo-tulajdonképpeninek tekinthetők. Nem a maguk elsődleges közvetlenségében, hanem már egy metaforaréteget is implikálva jelennek meg a litániákban.

A mikrokozmosz világának két organikus metaforája – a Mária: rózsza, valamint a Mária: liliom – ősi gyökerekre vezethető vissza.

A rózsza az Ókorban Vénusz-szimbólum volt, a május hónaphoz kapcsolódott, majd a hét napjai közül a pénteki naphoz. (A francia nyelvben a péntek mai napig Vénusz nevét hordozza).

Rómában Vénusz tiszteletére rózsasünnepeket, ún. Rosaliát tartottak e hónapban.

A rózsza színe eredetileg fehér volt (vö. az archaikus népi imádságok „fehér rózsza Mária” képével) Vénusz-szimbólumként is; vér festette pirosra, Vénusz kiserkenő vére.

A kereszténységben Mária egyik virág-szimbólumává vált a rózsza, vörösségét Jézus kiontott véréből kapta.

Előfordulási példák: „Titkos értelmű rózsza” (Loretói litánia), „Az eredeti bűn tövise nélkül kinyílt szép rózsza” (Litánia Szűz Mária szeplőtelen fogantatásáról).

A május vált Szűz Mária tiszteletének hónapjává, a pénteki napok kitüntetett napjai a Mária-tiszteletnek is (vö. Hoppál 2004: 252-253).

A másik virág, amely a litániákban is megjelenik, a liliom: „Isten kertjének legszebb lilioma” (Litánia Szűz Mária szeplőtelen fogantatásáról).

A liliom a Madonna-ábrázolásokon is meg-megyenik, nyilvánvalóan szimbolikus jelentésében. Például: Botticelli: Madonna nyolc angyallal című képén, vagy L. della Robbia domborművén.

A fehér liliom motívum jelentése is módosult az évezredek folyamán. Az Énekek énekétől Zsuzsanna történetén át Szűz Máriáig nagy utat tett meg, de a tiszta, befogadó, női princípium mindvégig sajátja. „A liliom az égi szerelem, a szűzi tisztaság és ártatlanság jelképeként tiszta lelkű, szűzies szentek (Szent Anna, Pádúai Szent Antal, Szent Domonkos, Szent Imre, Szent József, Sienai Szent Katalin és Aquinói Szent Tamás), de legfőképpen Szűz Mária attribútuma” (Hoppál 2005: 197) (Vö. Dávid 2002: 153-154; Landeszman 1987).

A litániaszövegek hasonló jelentéseket egészen különböző képi rendszerekben is megfogalmaznak. Az „élő ösvény, mely Jézushoz vezet” (Litánia Szűz Mária szeplőtelen fogantatásáról) kifejezés eszünkbe juttatja az „Én vagyok az út...” kezdetű jézusi mondást. A képek alapja az ÉLET = ÚT fogalmi metafora (vö. Kövecses 2005).

2.3. ÉPÜLETEK

A képi világában más, ugyanakkor üzenetében az „ösvény” metaforához igen hasonló kifejezés a „Mennysorság ajtaja” (Lorettói litánia). Itt mint a küszöbátlépés, határátlépés, „beavatás” mediátora jelenik meg Mária. (Az ajtó képe megjelenik Jézus példázatában is: „Én vagyok az ajtó.” Jn 10,9). Vö. Doppelfeld 1998: 27-29, Hoppál 2004: 145-146).

A lorettói litánia „torony” képe szintén a földet az éggel összekötő mediátor képzetét kelti, a létrához, lépcsőhöz vagy hegyhez hasonlóan (vö. Szilágyi N. 1997, Doppelfeld: 1998: 72-73). A szerző e képben („Mária: Dávid házának tornya, elefántcsonttorony”) Isten jelenlétét, bölcsességét és Mária szüzességét is megjelenítve látja.

Az EMBER = ÉPÜLET alapmetafora sok nyelvben megtalálható (Goatly 1998: 49). Egyes nyelvekben explicit módon, például a németben „alte Hausként” szólíthatja meg bizalmasan egyik barát a másikat (Doppelfeld 1998: 24), más nyelvekben implicit módon, például a magyar „felépül” (valaki a betegségből) szó implikációjaként.

A litániákban előforduló épületek – „aranyház”, kincsház” „elefántcsonttorony”, „templom”, „szentély” – mindegyike szakrális teret rajzol ki, zárt teret ugyanakkor, amelyben ÉRTÉK található.

Az elzárt érték képe a tárgyi világból vett metaforák között is megjelenik: „Frigynek szent szekrénye” (Lorettói litánia), „élő szekrény, melyben a Megváltó drága teste nyugodott” (Litánia Szűz Mária szeplőtelen fogantatásáról).

Az Isten Fiával várandós Mária metaforájaként igen találó és megragadható a fenti két kép, hiszen a vallásgyakorló katolikus hívő látja a tabernákulumot, és az onnan elővett oltáriszentséget. Bár a várandósság tapasztalata elemibb és szélesebb körű, mint a szent szekrény és az oltáriszentség kapcsolata, a hívők számára mégis ez utóbbi az a kép, mely alapján értelmezni tudják a fenti Mária-metaforákat.

A Mária templom a „tisztaság csodateljes temploma” kifejezésben (Litánia Szűz Mária szeplőtelen fogantatásáról), a Mária szíve templom azonosítás például a „szent gondolatok temploma” (Szűz Mária Szent Szívének litániája 3) kifejezésben fordul elő. „A test a lélek temploma” gondolat keresztény felfogása is megmutatkozik e Mária-metaforában.

Hasonlóképpen értelmezhető a Mária szíve „a Szentlélek szentélye” azonosítás is; Mária teste szent „hely”, ahol csoda történik: megfogam, majd – elhagyván e szent hely elzártágát és védettségét – megszületik a Megváltó.

A „kincsház” és „aranyház” szóösszetételek a mai ember számára is az ÉRTÉK világával kapcsolódnak össze, ha nem is feltétlenül a szakrális értékekével.

2.4. A TÁRGYI VILÁG KÉPEI

A tárgyi világ képei közül a „szent szék” és a „trónus” hatalmi jelképek, amelyek a „királynőt” illetik. Érdeemes megemlítenünk a szerkezeteket is, amelyekben ezek a metaforák megjelennek: „bölcesség széke” (Loretói litánia), „az isteni bölcesség királyi széke” (Litánia Szűz Mária szeplőtelen fogantatásáról), illetve Mária szíve „a Fiúisten trónusa” (Szűz Mária Szent Szívének litániája 3).

A korona és a trón uralkodói jelképek. „A tipológia Salamon trónját (1Kir 10,18kk) Mária jelképének tekinti, hiszen ez a trón a bölcesség, az örök bölcsességet pedig Mária hordozta ölében” (Dávid 2002: 237).

Az „edény” metafora ősi képzetet idéz, a női princípiumra, a befogadásra utal: „lelki edény” (Loretói litánia).

A „tükör” több litániában is előfordul: Mária szíve „igazság tükre” (Szűz Mária Szeplőtelen Szívének litániája 1), Mária szíve „Isteni Szív tükre.” „A korai meditációk a tiszta lelket hasonlítják a ragyogó fényes tükörhöz. Így lesz Mária jelképe, aki „speculum sine macula”, „speculum justitiae” (Dávid 2002: 239).

A könyv előfordulására példa „Mária szíve az élet könyve” (Szűz Mária Szent Szívének litániája 3. Vö. Dávid 2002: 141-143). A könyv nem ritka szimbolikus eleme a Madonna-ábrázolásoknak is. Ilyen például Botticelli „könyves” Madonnája.

3. ZÁRÓGONDOLATOK

Gazdag, sokrétű, részeiben az egészet kirajzolni kívánó vonatkozások, megközelítések jellemzik a Szűz Mária litániákat.

Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy retorikailag a Mária-azonosítások teljes metaforáinak mindkét oldala az újra meg újra, másként és másként megismételt megszólítások elemei. Akinek tudom a nevét, azt ismerem, és ezen keresztül az enyém is valamelyest. Ez az archaikus igény is megmutatkozik a litániaszövegekben azáltal, hogy megkíséreljük megnevezni – emberi szép ügyetlenséggel – a megnevezhetetlent.

A szóképek képzőművészeti párhuzamai külön figyelmet és vizsgálatot érdemelnek.

Kutatásra érdemes a továbbiakban az is, hogy jelennek meg a litániák szövegrészletei, illetve az ezekre való utalások magyar költők műveiben.

A megvizsgált Szűz Mária litániák

Lorettói litánia

Litánia Szűz Mária szeplőtelen fogantatásáról

Szűz Mária Szeplőtelen Szívének litániája 1-3.

Litánia Mária Szeplőtelen Szívéről

Litánia Szűz Mária hét fájdalmáról

Litánia a Lourdes-i Szűz tiszteletére

Mária, Égi Királynőnk litániája

A szent reménység anyjának litániája

(forrás: www.szuzmaria.com)

Irodalom

Buda Béla: A közvetlen emberi kommunikáció szabályszerűségei. Animula, Budapest, 1994.

Dávid Katalin: A teremtet világ misztériuma. Szent István Társulat, Budapest, 2002.

Doppelfeld, Basilius: Szimbólumok I. Az ember képei. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 1998.

Goatly, Andrew: The Language of Metaphors. Routledge, London and New York, 1998.

Falvai Károly: Boldogasszony. Tertium Kiadó, Budapest, 2001.

Hoppál M. és mtsai: Jelképtár. Helikon Kiadó, Budapest, 2004.

Jung, C. G.: Gondolatok az apáról, az anyáról és a gyermekről. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1995.

Kövecses Zoltán: A metafora. Typotex, Budapest, 2005.

Küllös Imola (szerk.): Hagyományos női szerepek. Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 1999.

Landeszman György és mtsai: Ábel – Zsuzsanna. Képes bibliai lexikon. Minerva Kiadó, Budapest, 1987.

Seibert, Jutta (szerk.): A keresztény művészet lexikona. Corvina, Budapest, 1994.

Szilágyi N. Sándor: Hogyan teremtsünk világot? Erdélyi Tankönyvtanács, Kolozsvár, 1997.

AZ ADVENTISTA HIT SZEREPE A CIGÁNY–MAGYAR KAPCSOLATOK ALAKULÁSÁRA

LŐRINCZI TÜNDE

BEVEZETŐ GONDOLATOK

A ciganológia kérdéskörét tárgyaló társadalomtudományi munkák külön szegmensét alkotják azok a megközelítések, amelyek különböző cigány csoportok valamely kisegyházhoz, új vallási mozgalomhoz való csatlakozását vizsgálják, hangsúlyos figyelmet fordítva a vallási megtérés mindennapokra gyakorolt hatására, illetve mindezek társadalmi struktúrájára, a tágabb környezettel való kapcsolatuk alakulására. Az ilyen jellegű szakmunkák az interetnikus kutatások egyik áramvonalát képezik és szükségszerűen teszik fel az integrációs lehetőségek és az identitás alakulásának kérdését. Jelen tanulmány is ezen kutatásokhoz kíván csatlakozni egy erdélyi adventista gábor cigány közösség mindennapjainak a bemutatásával és a tágabb környezettel való kapcsolatuk alakulásának értelmezésével. Elsősorban olyan kérdésekre keresem a választ, mint hogy egy a tradícióihoz, kultúrájához ragaszkodó cigány közösséget milyen motivációk készítetnek a vallási megtérésre, mindez mennyire és milyen módon változtatja meg addigi életformájukat és tekinthető-e egyfajta integrációs törekvésnek, illetve ha igen, hogyan nyer ez visszaigazolást a többségi társadalom felől.

Tanulmányom kiindulópontja az a feltételezésem, hogy ha egy, a társadalom által megbélyegzett etnikai közösség valamely vallási kisközösséghez csatlakozik, akkor annak nem csak felekezeti identitása változik meg, hanem egy egészen más világméretet, értékrendet és életmódot fogad el, illetve mutat fel a társadalom többi tagjai fele, amellyel a régi, megbélyegzett életforma pozitív változását hivatott kommunikálni. Ez olyan kommunikációként értelmezendő, amelynek során az etnikai identitás összetevői, illetve az én és az ő, a mi és a ti határai újradefiniálódnak. Olyan kérdéskörök fogalmazódtak meg, mint a gábor tradíciók összeegyeztethetősége az adventista önmegtartóztató életformával, az identitás kérdésének az újrafogalmazása az adventista tanítások birtokában, a közösség életvitelének, belső szabályrendszerének, rítusainak lehetséges változásai, kapcsolathálók átalakulási formái a gábor közösségen belül és kívül, gábor – magyar kapcsolatok formái és jellemzői, önreprezentációk, a saját magukról való gondolkodás módozatai és a „külsők” (magyarok) nézőpontjai, elvárásai, véleményalkotásai.

ELMÉLETI KERET

Ha cigány közösségek valamilyen vallásos kisközösséghez való csatlakozását vizsgáljuk, olyan, a cigány életvilágokat meghatározó kontextusba kell azt helyezni, amely figyel e közösségek történelmi, társadalmi és kulturális meghatározottságaira. Az erdélyi cigányok esetében ez elsősorban az egyes csoportok közti különbségekre, az ön és a másik meghatározásának eltérő módjaira, a tágabb etnikai és kulturális környezettel való kapcsolatokra, illetve a történelmi egyházakhoz és a hitközösségekhez való viszonyra való reflektálást jelenti. Ha a témában eddig született és általam ismert tanulmányokat összeolvassuk, a kérdést tovább árnyalja az az észrevétel, mely szerint megfigyelhető egy tendencia arra nézve, hogy az egyes cigány közösségek más-más kisegyházakhoz csatlakoznak. Általánosságban (de a kivételekre is figyelve) az mondható el, hogy a román és magyar anyanyelvű „házi cigányok” és „oláh cigányok”, egyfajta európai áramlathoz is csatlakozva,¹ elsősorban a pünkösdista hitközösségbe térnek át,² míg a „gábor cigányok” az Adventista Egyházat részesítik előnyben.³ A Jehova Tanúinak mindkét típusában szintén jelentős a cigány személyek jelenléte, de ez nem annyira differenciált, abban megtalálhatóak mind a „házi” mind a „sátoros” cigány közösségek tagjai.⁴

A tanulmányok többsége olyan kérdésekre keresi választ, mint, hogy a cigány közösségek valamely hitközösséghez való csatlakozása mennyire tekinthető egyfajta integrációs törekvésnek a többségi társadalomban, illetve milyen mértékben nevezhető sikeresnek ez az integráció, hogyan változik az egyes cigány csoportok, illetve személyek önképe, mentalitása és életmódja, illetve, hogy mindez hogyan nyer visszaigazolást a szűkebb és tágabb társadalomban. E kérdésekre való reflektálások az egyes cigány – és hitközösségek esetében más-más formát öltenek. Míg egyre többen hajlanak a fele, hogy a pünkösdista hitközösséget egyfajta cigány vallásnak tekintsék, hangsúlyozva annak etnicizálódását,⁵ addig az adventista és Jehova Tanúinál pontosan e közösségek multietnikusságát,⁶ transznacionalizmu-

¹ A román Pünkösdista mozgalmának jellemző sajátosságairól, társadalmi háttéréről többek között Patrick Williams közölt átfogó jellegű tanulmányt, külön részletezve a párizsi kelderás cigányok helyzetét (Williams 2000. 286–297)

² Erdélyi pünkösdista cigány közösségekről írtak: Bakó 2004. 39–55., Fosztó 2003. 83–107., 2007. 23–49., Ries 2007. 139–152.

³ Ebben a témában született tanulmányok: Koncz 2006. 257–261., Simon 2006. 278–298., 2007. 261–382., Tesfay 2006. 256–279., 2007. 404–428., Végh 2006. 269–281.

⁴ Kinda 2005. 113–131.

⁵ Bakó 2004. 39–55., Williams 2000. 286–297.

⁶ Koncz 2006. 257–261., Simon 2006. 278–298., 2007. 261–382., Tesfay 2006. 256–279., 2007. 404–428., Végh 2006. 269–281., illetve ezt emeli ki Johannes Ries a Pünkösdista cigányok esetében is (Ries 2007. 144.)

sát⁷ emelik ki, ahol a különböző etnikumok egymásmellettisége és egyenjogúsága jelenti az integrációs törekvések sikerességének kódját.

Témám megközelítéséhez elméleti keretet elsősorban a kortárs vallás-szociológiai és vallásantropológiai⁸ kutatások jelentettek, különös tekintettel a vallásos kisközösségeknek a társadalmi kapcsolatokban betöltött szerepét vizsgáló kutatásokra,⁹ illetve azok a cigánológiai problematikát érintő diskurzusok, amelyek a cigánykutatások etikai, illetve módszertani megközelítéseire kérdeznek rá.¹⁰

AZ ETÉDI GÁBOROK

A romániai Hargita megyében található Etéd etnikai szerkezetét legnagyobb számban magyarok, majd a „házi cigányok”, illetve a „gábor cigányok” vagy, ahogy a magyar közösség nevezi őket, a „sátorosok” alkotják. A „házi cigányok” a faluszéli határban, a „vágásban” laknak, szegényes körülmények között. Megélhetési forrásuk elsősorban a napszámos munka, kevesen közülük eljárnak külföldre (elsősorban Magyarországra) szezonális munkákra. A gáborok a falu Küsmöd fele vezető utcájában élnek, jól szituált körülmények között.

Az etédi gáborok általános leírását, külső jellemzését Vass István szociológustól veszem át, amellyel teljes mértékben egyetértek. „A sátorosok egy külön színfoltját képezik a falunak. A község egyik végén tömörülő házaik már a külső szemlélőnek is jó módról árulkodnak. Vendégszerető, barátságos, közlékeny, az ország és a világ dolgairól jól informált emberek benyomását keltik. Összesen 20 családot számoltunk össze, egy-egy családnak 3-5 gyereke van. Kereskedéssel, ahogy ők mondják „üzleteléssel” foglalkoznak, s a lakások méretei, felszereltsége is a jól szituáltságot igazolják. Modern háztartási gépek, színes televízió, videomagnó, sőt számítógépek is találhatóak a lakásokban, fürdőszoba, mondhatni irigylésre méltó tisztaság, jól öltözött gyerekek és felnőttek, a garázsokban nyugati márkájú gépkocsik. [...] Különösebb anyagi megosztottság nem tapasztalható ennél a közösségnél, a falu legmódosabb családjai szintjén állnak.”¹¹ Noha Vass István leírása

⁷ Erre hívja fel a figyelmet Peti Lehel is a moldvai csángó falvak vallásosságát vizsgálva. (Peti 2007. 63.)

⁸ A. Gergely 2007. 7-15., Hamilton 1998. 236-263., Horváth 1996. 215-234., Tomka 1996 163-171.

⁹ Csata – Kiss – Kiss – Sólyom 2001. 34-54., Fehér 1991. 121-142., Kiss 2001. 54-66., Molnár 1998. 16-28., Robbins 1996. Szigeti 1987. 188-263., Szilczl 1998. 29-48., Tomka 2000a. 14-29., Tomka 2000b. 32-53.

¹⁰ Plasere 2000. 439-449., Prónai 2002. 237-243., illetve külön figyelmet érdemel a Ladányi János – Szélényi Iván: Ki a cigány? című tanulmánya által kirobbantott vita, amelynek vitairatait a 2000-ben megjelent Cigánynak születni című tanulmánykötetben jelent meg. (Horváth – Londau – Szalai 2000. 179-238.)

¹¹ Vass 2002.

egy átfogó bemutatás céljainak teljes mértékben megfelel, hisz egy általános képet mutat az etédi gábor közösségről, ennek a képnek a szélesítése kiegészítéseket igényel, illetve az önkép alakulása és az interetnikus kapcsolatok jellemzői, mint ahogy a későbbiekben látni fogjuk, jóval árnyaltabbak, helyzetspecifikusabbak. Ugyanakkor még ennél a résznél, a közösség általános bemutatásánál fontosnak tartok egy pár kiegészítést tenni. Témám szempontjából talán a legfontosabb az, hogy a Vass István által említett 20 családból 8 adventista, amely gyerekekkel együtt körülbelül 50 személyt jelent és a gábor közösségnek közel 60 százalékat teszi ki. Az etédi gáborok bemutatásánál ez egy olyan szempont, amely nagymértékben meghatározza úgy a róluk alkotott külső nézőpontot, mint az önmagukról forgalmazott képet. A saját identitás kifejezése már nem csak nyelvi, kulturális és gazdasági szinten reprezentálódik, hanem vallási szinten is, amely az etédi gáborok esetében csoportidentitásnak tekinthető, hisz annak ellenére, hogy az egész közösség még nincs megkeresztelkedve, a gyerekek neveltetésében, illetve a közösség belső missziójában egy egészében adventista gábor közösség kialakulásának lehetősége rejlik. A közösség férfi tagjai „csatornázást” jelölik meg elsődleges foglalkozásnak, amelyhez kiegészítő jövedelemforrásként kapcsolódik az „üzletelés”.¹² Elsősorban külföldön vállalnak munkákat nagyobb építkezéseknél. Ilyenkor hosszabb ideig elhagyják szülőfalujukat és nyáron magukkal viszik az egész családot. A külföldön szerzett jövedelmet otthon fektetik be, többnyire házépítésbe. A nők a háztartást vezetik, és a gyerekeket nevelik, illetve kiegészítő keresetként edényeket, lakástextiliákat, ruhákat árulnak. Téltre mindig hazaköltözik a család és csak a férfiak mennek el pár hetes munkákra, a nők és a gyerekek otthon maradnak. A nagyobb családi ünnepeket (esküvő, keresztlő) is a teli időszakra szervezik, ahova több száz kilométerről is hazautaznak. Legtöbbször Magyarországon vállalnak munkát, ilyenkor lakást bérelnek valamelyik városban, ahol, ha hosszabb ideig tartózkodnak, gyerekeiket iskolába íratják, a férfiak pedig eljárnak különböző városokba, de akár a szomszédos országokba is, attól függően, hogy hol kerül munka. Ilyenkor kereskedéssel is foglalkoznak. Az adventista hittel is Magyarországon ismerkedtek meg a rendszerváltás utáni években, többnyire ott is keresztelkedtek meg tömegesen.¹³ Itthon a szomszédos kőrispataki gyülekezethez tartoznak, szombatonként átjárnak az ottani imaházba hitüket gyakorolni, hisz Etéden csak a gáborok adventisták. A kőrispataki hitközösség felét az etédi gáborok alkotják. Ha külföldön tartózkodnak, ott keresik meg a legközelebbi adventista gyülekezetet, a szombatot viszont mindig szigorúan megtartják. Olyankor nem dolgoznak, pénzzel nem érintkeznek, illetve közös éneklésekkel, imákkal és Bibliaolvasásokkal szentelik meg a szombatot.

¹² A falu magyar lakossága szerint viszont ez fordítva van: kereskedés a fő foglalkozásuk, a „csatornázás” csak a tradicionális mesterséghez való ragaszkodás jele.

¹³ Romániában az első és legnagyobb adventista gábor közösség a Maros megyei Nyárádkarácsonyfalván található. Róluk bővebben: Simon 2006., Tesfay 2006., 2007.

ADVENTISTA GÁBORNAK LENNI – BELSŐ NÉZŐPONT

A hitélet és etnicitás összetevőinek valamint kapcsolatának vizsgálatát elsősorban az önkép alakulásának vizsgálatában, az önreprezentációk értelmezésében látom megragadhatónak. Az etnikai identitás fogalmát Fredrik Barth elméletére támaszkodva használom,¹⁴ mely szerint az nem egy eleve adott, állandó dolog, hanem más etnikumokkal való együttélés során folyamatosan változik, a mindennapok kapcsolataiban érhető tetten, amikor az egyes etnikumok a másikhöz képest teremtik meg és mutatják fel saját határaikat. Ezek a határok mindenki számára egyértelműek és a mindennapi interakciókat szabályozzák.

Az etédi gábor közösség önmagáról alkotott képe, pontosabban az a kép, amelyet kifejeleg megmutatnak, és amely mentén önmagukat, mint egységes csoportot láthatóvá teszik, a kívülről jövő elvárásokra való válaszreakcióként értelmezendők. Ennek az önképnek egyik alapmomentuma, hogy önmagukat egy hitközösség tagjaiként, adventista gáborokként határozzák meg. A hitközösséghez való tartozás megkövetel egy oly Bibliái tanításokon alapuló vallásgyakorlatot, amely egy speciális életforma, életmodell kialakítása is egyben. Ez jelen esetében egy nagyon szigorú puritán erkölcsiséget feltételez, amely egyaránt kiter a szeszesitalok, a cigarettára, illetve a disznóhús fogyasztásának tiltására, és a szórakozási lehetőségek korlátozására. Mindezek nehezen egyeztethetőek a gáborok tradicionális szokásaival, illetve a falu magyar lakosságának róluk alkotott sztereotipikus képeivel.

A gáborok tudatában vannak a róluk forgalmazott, sokszor negatív előítéletekkel, ezért, amikor magukról beszélnek, illetve arról, hogy mit is jelent számukra az adventista hitközösséghez tartozni, azokhoz képest, arra reflektálva határozzák meg önmagukat. A változást, a megváltozott mentalitást és életmódot emelik ki, azt, hogy ők már mások. A negatív tulajdonságokat azonban nem mint a gáborok sajátosságait, hanem általános emberi jellemzőknek tekintik, amelyektől segít megszabadítani Isten, ha elfogadjuk tanításait. Egy adventista gábor nő a következőképpen foglalta össze a megtérés szükségességének lényegét, amelyet egyszerre vonatkoztatott a gábor közösségre, illetve az egész emberiségre, származástól függetlenül, ugyanazt a mindenekfelett álló célt tűzve ki mindenki elé, az üdvözülést. *„Lelkileg változik meg az ember. Lelkileg nagyon megváltozik, úgyhogy Istennel van s mindenbe gondolkodik, hogy nem szabad me ő más, me Istennel van.[...] S azért nekünk¹⁵ másképpen kell mutatni. Hogy mutassa meg nekünk Krisztus, me még sokat kell nekünk törekedni, hogy hogy kell legyünk. Most olyan világ is van, hogy nekünk is jól meg kell gondolni, hogy mit is csinálunk. Nem számít az, hogy cigány, magyar, román vagy német, vagy ki tudja milyen, lehet amerikai is, me ez a hit után*

¹⁴ Barth 1996. 3–25.

¹⁵ Mármint a gáboroknak.

megyen, a lélek után megyen. Hogy fogja fel a Bibliát, Isten dolgát, hogy fogja fel, az Isteni dolgokat hogy fogja fel, ez minden benne van, úgyhogy kell gondolkodni mindenben, me hanem megbotlunk. S akkor mire való állhatatosság, ha majd el jön az idő s nem tudok üdvözülni.”

A cigányokról, illetve a gáborokról alkotott negatív képet úgy kívánják leépíteni, hogy nem fogadják el azt mint etnikus sajátosságot, hanem általános negatív emberi tulajdonságokként határozzák meg, amelynek leküzdéséhez segít az Istenhez való közeledés, a megtérés, amely mindenki számára ugyan azt biztosítja, az üdvözülést. Ugyanakkor sokszor kiemelik és hangsúlyozzák, hogy a megtérés, a hitközösség elvárásainak való megfelelés nem minden esetben könnyű, illetve vannak olyan gábor szokások, amelyek az adventista tanítások szerint elfogadhatatlanok, ők maguk viszont saját etnikai identitásuk fontos összetevőinek tekintik, amelyekről nem szívesen mondanak le. Ilyen például a gyerekek korai megházasítása, illetve férjhez adása. A gáborok hagyománya szerint a lányokat már 12, 13 évesen férjhez adják a 15, 16 éves vőlegényhez, amit a családok már kiskorukban eldöntöttek. Házasságot szigorúan csak gáborokkal kötnek és az illető családok, amelyek a házasság következtében rokoni kapcsolatba kerülnek, hasonló anyagi körülmények között kell éljenek. A párválasztási stratégiákat, amelyek szigorúan a szülők feladatkörét képezik, tovább szűkítette az adventista gáborok között az a törekvés, hogy az adventista családból származó lányt törekednek szintén adventista családhoz adni. A gyerekek a házasság után, az adventista tanításoknak megfelelően 18 éves koruk után, együtt keresztkednek meg. Az adventista egyház elítéli a korai házasság intézményét és szabályozni próbálja, a lányoknál legkevesebb 16, a fiuknál pedig 18 évet határozva meg elfogadhatónak. Ez nem csak az etédi gáborok esetében van így, hanem az ország összes adventista gábor közösségében. A gáborok viszont nem szívesen mondanak le erről a tradicionális szokásukról, hisz azt saját közösségi identitásuk fontos részének tartják. Mindezt annak ellenére gondolják így, hogy az adventista szabályozást racionálisan elfogadják, egyetértenek vele. Az egyik családban erről beszélgettünk, a család több tagjában különböző véleményeket váltva ki a kérdéskör, amely beszélgetés jól példázza a gábor hagyományokhoz való ragaszkodás és az adventista tanításoknak való megfelelés közti konfliktusos helyzetet.” *Há volt az, hogy 13 évesen adták el a lányokat férjhez, s a fiú pedig 16, 17 volt. Ilyen a szokás. Most is ilyen. [G. Zs. közbeszólása, nő] Már nem annyira, nem annyira. Már ki kell várjuk, hogy a lányok legyenek 16, s a fiú 17. Már az, amek adventista. L. T. Ezt az adventista közösség várja el? Igen, igen. [G. I. közbeszólása, férj] Ha valaki ezt megszegi és fel van kereszttelve, kizárják. Egy évig kizárják az egyházból. L.T. Ezt maguk elfogadják? Hát, mit csinálunk? Elfogadjuk. Nem rossz. El. El. [G. Zs. közbeszólása, nő] Vannak olyanok, hogy bétartsák, vannak, akik nem. Nem mindenki egyforma. Már hiába beszélek én neked, ha nem tudom, s akkor hazudok. [Egy fiatal lány közbeszólása] Vannak olyanok, Tünde, hogy nem*

törődnek azzal, hogy 13 éves, férjhez adják. De már az, akinek fontos az Úrjézus, megvárja a 15-t a lánynak, s a 18-at a fiúnak. [G. Zs. közbeszólása, nő]. De amúgy sokat változott minden, amióta adventisták vagyunk. Az, hogy békeség van a házba. Nincs veszekedés, nincs ital, szivar.” Fontosnak tartják kiemelni, hogy az életük nagyon sokat változott miután adventisták lettek és ezt a változást egyértelműen egy pozitív változásnak tekintik. Olyannak, amely segíti a tágabb társadalomban való beilleszkedésüket, az együttélési normáknak való megfelelést. Az adventista tanítások szerint való élésre hivatkozva, egy olyan önképet teremtenek meg és közvetítenek a kívülág fele, amely alkalmazkodik a gábor hagyományokhoz is, ezzel fenntartva és megerősítve etnikai identitásukat, ugyanakkor leépítve azokat a negatív jellemzőket, amely a környezetükkel való együttélést nehezíti.

Az önkép alakulása, alakítása a hitbéli hovatartozás függvényében azonban nem csak erkölcsi, életmódbeli változások szintjén érhető tetten, hanem egy intellektuális és gazdasági szinten is. Ha az adventista hitre való megtérést egyfajta integrációs törekvésként is értelmezzük, akkor ez az integráció nem csak egy erkölcsösebb, a társadalom együttélési normáihoz alkalmazkodó életformát jelent, hanem egy intellektuális, illetve gazdasági változást is, a társadalmi hierarchiában e szinteken való előrelépést, haladást. Az adventista hitgyakorlás megkövetel egy racionális, értelmezői magatartást, amely elsősorban az Bibliaolvasásban és értelmezésben ragadható meg. Az, hogy egy gábor adventista, azt is jelenti, hogy tud írni, olvasni, olvassa a Bibliát, annak tanításait a gyülekezeti órákon hittársaival megbeszéli, közösen értelmezik.

Az adventista hitre tért gáborok¹⁶ többek között abban is elhatárolják magukat más cigány csoportoktól, hogy ők nem a más cigány közösségek között népszerűnek tekintett pünkösdisták hitközösséghez csatlakoznak,¹⁷ hanem az általuk magasabb rendűnek, intellektuálisabbnak tekintett Adventista Egyházhoz. Egyfajta öku-menikus szellemiséget képviselve, a pünkösdisták hitet is elfogadhatónak, a többi cigány csoport életét pozitívan befolyásoló vallásnak tekintik, magukat viszont egy magasabb szintre helyezik.¹⁸

Ha gazdasági szempontból közelítünk témánkhoz, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy az etédi gáborok (és úgy általában a gáborok) a falu legjobb anyagi körülmények között élő családjaihoz tartoznak. Az anyagi gazdagság olyan etnikus jellemzőnek tekinthető körökben, amely fontos szerepet játszik önmeghatározásukban, más csoportokhoz való viszonyukban. Az emeletes ház építése, külföldi autók vásárlása azt jelzi, hogy ők a társadalmi hierarchiának ezen a szintjén is fennebb helyezkednek el, mint például más cigány csoportok.

¹⁶ Romániában a Jehova Tanúi és Pünkösdisták hitgyülekezetben is találhatók gáborok, de nem olyan nagy számban, mint az Adventista Egyházban.

¹⁷ Ld. bővebben Williams 2000. 286–297.

¹⁸ Az etédi gábor közösségben egy 50 év körüli nő pünkösdisták.

Az emeletes ház, a külföldi autó, a drága háztartási cikkekkel berendezett belsőtér, az ezüst presztízstárgyak gyűjtése a gábor kultúra sajátosságai közé tartoznak. A hit és a gazdagság az adventista gáborok esetében azonban szorosan összetartozik. Véleményük szerint az által, hogy ők megtértek, istenfélő emberek lettek, Isten megsegíti őket, ugyanakkor lemondtak olyan élvezeti cikkekről, mint az ital, a cigaretta, kimaradnak a nagyobb társasági összejövetelekről, így pénzt spórolnak, illetve sokkal racionálisabban tudnak gondolkodni, „jobb üzleteket kötnek.” Az adventista közösséghez tartozni azonban nem csak azt jelenti, hogy ők már nem isznak, nem cigarettáznak, hanem azt is, hogy becsületes üzletet kötnek, nem verik át üzlettársaikat, hisz azt Isten bünteti, így a hit által legitimálódik a megbízható gábor kép is, amely ellentmond a gádszók azon véleményének, hogy furfangosak, átverik üzleti partnereiket. Mindez anyagilag abban térül meg, hogy a más nemzetiségűek is szívesebben kötnek üzletet adventista gáborokkal, tehát több munkalehetőséghez jutnak. Továbbá saját becsületességüket és a hitközösséghez való ragaszkodásukat nagyméretű adományaikkal, a „tized”¹⁹ fizetésével is jelzik, amely a kőrispataki gyülekezet bevételeinek több mint háromnegyedét képezi. Büszkék arra, hogy a legtöbb adománnyal tudnak szolgálni a hitközösségnek, hogy ők is segíthetik a gyülekezet fejlődését.

Az etédi gáborok egy olyan önkép megalkotására törekszenek, amely megőrzi saját etnikai identitásuk főbb jellemzőit, ugyanakkor leépíti azokat a negatív jellemzőket, amelyekkel a külső társadalom megbélyegzi őket. Minderre az adventista hitközösséghez való tartozás, a hitgyakorlás, a mentalitás és életmódváltás ad megfelelő keretet, és úgy teremti integrációs lehetőséget számukra, hogy megőrizhetik saját etnikai identitásukat. A gáborok büszkék arra, hogy megtartották saját hagyományait, a nyelvet, a viseletet, a szigorú endogámiát, de elhagytak olyan negatív szokásokat, mint az italozás, a cigarettázás, a mulatozás, ugyanakkor tudnak írni-olvasni, gazdasági szinten is felemelkedtek, már nem sátorban laknak, mint elődeik, a társadalom pedig megbízhat bennük, hisz ők már becsületes, tisztességes hívő emberek. Ugyanakkor fontos hangsúlyozni, hogy a gáborok nem kívánnak a falu magyar lakosságával szorosabb kapcsolatokat ápolni, valójában egy önszegregáció, elkülönülés jellemző²⁰ és az általam integrációs törekvésnek nevezett jelenség az egymás mellett élés konfliktusmentességét, egymás etnikai és kulturális sajátosságainak megismerését és elfogadását szolgálja.

¹⁹ Az Adventista Egyház nem részesül állami támogatásba, önfenntartó jellegű. Az általános költségeket a tagok adományaiból, a „tizedből” fedezi, ami jövedelmük tíz százalékát jelenti.

²⁰ Minderre példa lehet, hogy sosem kötnek házasságot magyar személyekkel, ez, ha mégis megtörténik, az illetőt kiközösítik, illetve nem vesznek részt a magyarok által szervezett társadalmi eseményekben (például a falunapok), kapcsolatuk csak gazdasági jellegű és formális.

ADVENTISTA GÁBORNAK LENNI – KÜLSŐ NÉZŐPONT

A gábor–magyar kapcsolatok szabályozottak, standardizáltak, hisz a különböző találkozási helyek és viszonyok más – más viselkedésmódokat írnak elő mindkét etnikum számára. A találkozási pontok az imaház, a piac, illetve a gáborok portája, ahol magyarok és „házi cigányok” dolgoznak. Mint ahogyan az előbbi fejezetekben érintettem, a gáborok elsősorban külföldön és Románia nagyvárosaiban vállalnak munkát, az ott megkeresett jövedelmet azonban kizárólag szülőfalujukban fektetik be, többnyire lakásépítésbe, illetve a már meg lévő házak bővítésébe, tatarozásába.²¹ Ezekre a munkálatokra rendszerint magyar mesterembereket hívnak. Az viszont, hogy milyen munkálatokra kit és honnan fogadnak, szintén szabályozott. Lakásépítésre Románia városaiból hoznak kőműves csoportokat, a már felépített házakon viszont etédi magyar mesteremberek végzik el az olyan végső munkálatokat, mint a meszelés vagy csempézés. Az olyan ház körüli feladatokra pedig, mint favágás vagy mosás, „házi cigányokat” fogadnak.²² Minden gábor családnak meg van a maga „házi cigány” személye, aki, vagy akik annak a családnak rendszeresen dolgoznak. Ugyanakkor annak ellenére, hogy minden család saját autóval rendelkezik és a férfiak között elvárt, hogy legyen sofőrkönyvük, hisz az az alap műveltség megszerzésének bizonyítéka, a gábor hagyományokra hivatkozva, gyakran fogadnak magyar sofőröket maguknak. A gábor – magyar kapcsolatok másik helyszíne, a gábor esküvők, illetve keresztelők, ahova főzni minden esetben magyar asszonyt fogadnak. Jól látható tehát, hogy a találkozási helyek kijelölik azt a viszonyt is, ami meghatározza a kapcsolat formáját, illetve a megfelelő viselkedési normákat. Az imaház, ahova magyarokkal együtt járnak a hitüket gyakorolni, közösségi tagokként rendeli egymás mellé a két etnikum tagjait, ahogy ők mondják „hittestvérek”, a piac, ahol gábor nők árulnak ruhákat, edényeket, lakástextíliákat az eladó – vásárló viszonyt jelöli ki, a gáborok portája pedig a munkás–munkáltató kapcsolatot. Ehhez jön még néhány szomszédsági viszony, hisz a gáborok egy külön utcában laknak, így csak néhány gábor – magyar szomszédságról beszélhetünk.

Mivel jelen fejezet célja, hogy az az önkép, amelyet a gáborok forgalmaznak önmagukról a többségi társadalom felől mennyire visszaigazolható, elsősorban olyan magyar személyek véleményeire voltam kíváncsi, akik a fentebb vázolt viszonyok valamelyikének részese, vagy részesei voltak. Beszélgettem tehát adventista hittársaikkal Kőrispatakról, nekik dolgozó etédi és székelykeresztúri²³ mester-

²¹ Egy olyan példa is van, hogy gábor személy saját vállalkozásba kezdett, egy farmot létesített.

²² Noha a gáborok minden szükséges használati tárggyal berendezik lakásukat, így mosógéppel is, azt csak a gyerekruhák, illetve a lakástextíliák mosására használják, saját ruháikat, kézzel, „házi cigányok” mossák.

²³ Etédől 20 kilométerre található kisváros.

emberekkel, illetve szomszédjaikkal. A magyar személyek gáborokról alkotott nézetei, véleményei külön gócpontokban ragadhatóak meg, amelyek szinte mindig annak függvényében relativizálódnak, hogy a régi gáborok és a mostaniak, illetve az adventista gáborok és a nem adventisták között tesznek különbséget, vagy cáfolják meg ennek a különbségtételnek a szükségességét. Ilyen gócpontoknak tekinthető a gazdag gábor képe, amely olyan kérdéseket vet fel a magyar falutársakban, hogy honnan szerzik a pénzt, mivel foglalkoznak; a munkát adó gábor képe, amely a körül forog, hogy mennyire van rendjén az, hogy cigány személy alkalmaz magyar embert, illetve mennyire becsületes munkásaival, illetve a hittársak azon kérdései, hogy mennyire sikerült megtérniük, mennyire felelnek meg az Adventista Egyház elvárásainak.

Elsőként a fejlődő, gazdag gábor képét érinteném, hisz ez a legtöbbet érintett, leginkább vitatott téma úgy az adventista hittársak, mint a falu többi magyar lakosa között. Elmondható, hogy az etédi magyarok sokkal inkább elfogadják, a faluhoz tartozónak tartják a gáborokat, mint a „házi cigányokat”. Valamilyen szinten büszkéek is arra, hogy „nekik milyen cigányaik vannak”, hisz házaik, portáik a falu képét díszítik, a falu üzlettulajdonosai pedig a vásárlóerőt, a fogyasztót látja bennük. Ugyanakkor ezt a képet nem nevezhetjük egyértelműen pozitívnak, hisz olyan mellékszöveggel egészül ki, hogy hova lett a régi társadalmi rend, amikor még a magyar gazdáknak dolgoztak a cigányok és nem fordítva, illetve kérdésként merül fel, hogy mennyire becsületes úton keresik vagyoniukat, ezzel megkérdőjelezve az igaz hívő gábor képet is.

A vélemények többsége megegyezik abban, hogy a gáborok a fejlődés útjára léptek, amelyen elsősorban gazdasági fejlődést értenek és a többi cigány csoportok fölé helyezik. Úgy gondolják, hogy a történelmi, társadalmi változásokhoz jól alkalmazkodó, önmagát minden szituációban feltaláló népcsoport a gábor nemzetség; pozitív etnikai sajátosságként jelölik meg az alkalmazkodási képességet.

Adventista lelkészük is egy fejlődő népcsoportnak tartja, ezt a fejlődést azonban nem csak gazdasági szinten látja megragadhatónak, hanem az életmód és a mentalitás területein is, amelyet az adventista tanításoknak a közösségre gyakorolt hatásával magyaráz. Véleménye szerint a gáborok lelkes hívő emberek, akik „szomjazzák az evangéliumot”, ugyanakkor a saját közösségükön túl az adventista hitközösség tagjaiként egyenlő viszonyba kerülnek a hitközösség magyar tagjaival, nyitnak a magyar lakosság fele, lehetőséget adva ezzel az egymás megismerésére, elfogadására. Mindez kamatoztatható számukra a tágabb társadalomban is, hisz az egyház kapcsolathálóját felhasználva könnyedén boldogulnak más városokban, országokban is, az egymás segítése már nem csak a gábor nemzetségen belül, hanem egy tágabb hittestvéri közösségben is megvalósul. A saját etnikai közösségükhöz, illetve az Adventista Egyházhoz való tartozás szervesen kiegészítik egymást. Mindez fordított perspektívából nézve az adventista egyháznak is nagy szüksége

van a gáborokra, hisz ezzel saját nemzetek feletti, egyenlőségen, testvériességen alapuló önmeghatározásukat alapozzák meg és nem utolsó sorban egy biztos anyagi tőkét jelentenek, ami egy olyan kis gyülekezetnél, mint a kőrispataki, az öffenntartás biztosítója.

Az adventista gábor képhez azonban hozzátartozik a hit és hagyomány egymásra épülésének kérdése is, amelyet az Adventista Egyház valamilyen szinten szabályozni próbál,²⁴ de figyelembe véve a gáborok tradícióit, közösségi szokásaikat sok esetben elnéző, kompromisszumra hajló és ezzel hozzájárul a gáborok etnikai identitásának megőrzéséhez, erősítéséhez. Erre példa a következő adatközlői vélemény. *„Na most, hát például a temetés után szokás az náluk, hogy hat héten át a férfiak nem borotválkoznak meg, ha meghalt valaki. Na, most ez is biblikusan nincs tiltva, hogy ne borotválkozzál meg. Ők ezeket az ősi cigány, gábor hagyományait, amiket hozzák magukkal, ők azokról nem mondanak le, ragaszkodnak hozzá, annak ellenére, hogy ez az egyház hitelveivel áll szemben. Egy pogány szokás volt régebb. Ők úgyis hozzák, pedig tudják... És volt olyan példa is, hogy egyes gáborok jöttek és kicsit, emlékszem restelve érezték magukat a lelkész előtt, hogy szakállason jöttek, és a lelkész tudta, hogy gyászolnak és nem szólt le. Testvérek, tudom, gyászoltok, részvétet kívánok én is nektek, de tudjátok, hogy ti egy pogány, olyan szokásnak hódoltok, ami nem biblikus? Semmi gond, de tudjátok.”*

A hittestvéri kapcsolatok tehát elsősorban a kölcsönös megismerésen, elfogadáson alapulnak. A hitközösség magyar tagjai az evangéliumra nyitott, pozitív változásra törekvő közösségnek látja a gáborokat. Ugyanakkor szem előtt tartja, hogy a közösségi hagyományoknak az egyén teljesen alá van rendelve, az adventista tagoknak személyes életmódbeli változtatásokra nincs lehetőségük, hisz az a gábor közösség kiközösítését vonná maga után, így szükséges az egyház részéről kisebb kompromisszumok kötése, a gábor közösség tradícióinak bizonyos szintű elfogadása.

Ha a munkás – munkáltató kapcsolatát nézzük, ez a kép már jóval árnyaltabb. A gáboroknak dolgozó magyar személyek örvendenek, hogy azok munkát biztosítanak számukra, de nem tudják elfogadni azt, hogy ők, a magyarok cigányoknak dolgoznak, hogy a gáborok a modernizációs folyamatokban jóval a magyar közösség fölé emelkedtek, míg ők megrekedtek a földművelő paraszti társadalom szintjén. Az el nem fogadás, az „alulmaradás” olyan támadási mechanizmusokban érhető tetten, amely a gáborok vagyonának becsületes úton való szerzését kérdőjelezi meg a gáborokról alkotott negatív sztereotípiákra hivatkozva, illetve fősvény, számító emberekként tüntetve fel őket, akikkel alkudozni kell a becsületes bér megszerzéséért. Egy nekik dolgozó kőműves a következő példával támasztotta alá ezt a nézőpontot. *„Például itt van egy eset. Azt mondták, vállaljam el a glettolást.*

²⁴ Például az előző fejezetben kifejtett házassági szokásokat.

Kiszámítottam a munkadíjat, de nekik anyagostól kellett. Nem lehet kiszámolni az anyagot, nem tudhatod előre, hogy mi jön közbe, hol mennyit vesz fel. Irtó hóhányók. Körmönfont emberek, oda kell figyelni. Onnan még senki nem jött el meglegedve. De az is igaz, hogy amit kialakítottunk, ahhoz tartják magukat. Adják a pénzt, minden rendben van. Addig van baj, amíg megegyezünk.”

A gáboroknak dolgozó etédi mesteremberek visszatérő kérdése, beszédtemája, hogy honnan van a gáboroknak ekkora vagyonuk, folyamatosan fenntartva annak lehetőségét, hogy nem tiszta eszközökkel keresték azt meg, amellyel megkérdőjelezi a becsületes hívő gábor képet. Nem mondhatjuk, hogy a teljes el nem fogadás jellemző az etédi magyar mesteremberek körében, hisz konkrét konfliktusos helyzetekre sosem volt példa, sokkal inkább a meg nem értés, az idegenkedés jellemző, amely negatív előítéletek építésében érhető tetten, illetve a régi időkre való hivatkozással magyarázzák, amikor a mostani gábor közösség elődei még sátorban laktak és „dögösök” voltak. Az adventista hitközösséghez való csatlakozást gyakran egyfajta álszenteskedésnek tartják, amellyel a társadalmat kívánják megtéveszteni, ugyanakkor elismerik, hogy betartják annak szabályrendszerét, nem isznak, nem cigarettáznak és amióta elterjedt körükben az adventizmus a saját csoporton belüli konfliktusos helyzetek is visszaszorultak, csendesebb, békésebb emberek lettek.

A gáborokkal kapcsolatban lévő magyar emberek róluk alkotott képe tehát összetett, különböző helyzetektől, egyedi esetektől függően hol az elfogadás, a pozitív változásra való rácsodálkozás jellemző, hol pedig az elutasítás, a cigányokról alkotott negatív előítéletek forgalmazása. Ez a bizonytalanság, a szélsőséges véleményalkotások közötti ingadozás elsősorban egymás nem ismerésével, meg nem értésével magyarázható, ugyanakkor a megszaporodott találkozási pontok a két etnikum közötti kapcsolatok és viszonyrendszerek bővülését vonja maga után, amely az egymás fele való nyitást eredményezi.

ÖSSZEFOGLALÁS

Tanulmányomban arra kérdésre kívántam választ adni, hogy az etédi gábor közösség adventista hitre térése mennyire tekinthető egyfajta integrációs törekvésnek, és ha igen, akkor mindez milyen változásokban ragadható meg a közösség szintjén, illetve mennyire visszaigazolható a többségi társadalom felől. Módszertanilag ezt úgy láttam megvalósíthatónak, hogy a gáborok önmagukról alkotott és a tágabb környezetük fele forgalmazott képét összevettem a magyar lakosság róluk alkotott véleményeivel. Az értelmezés során a két etnikai csoport megszólalásaira, illetve saját megfigyeléseimre támaszkodva azt a viszonyt kívántam kibontani, amely a két közösség kapcsolatát meghatározza, folyamatosan szem előtt tartva a gáborok életében jelenlevő adventista hitnek ezekre a kapcsolatokra gyakorolt hatását.

A gábor közösség belső nézőpontja felől közelítve a témához az látszik, hogy egy olyan etnikai identitás megalkotására és közvetítésére törekednek, amely elsősorban kulturális, gazdasági és vallási szempontból tagolódik, de az egyes összetevők szorosan összetartoznak, egységet alkotnak. Egyszerre két közösség tagjaiként (saját etnikai közösségük, illetve egy univerzális vallási közösség) úgy kívánnak integrálódni a tágabb környezetükbe, hogy megőrzik saját hagyományaikat, kiemelik etnikai sajátosságait, de leépítik azokat a negatív emberi jellemzőket, amelyek az együttélést nehezítik. Minderre az Adventista Egyház egyfajta transznacionálisizmust képviselve, megfelelő keretet biztosít.

A gáboroknak az adventista hitközösséghez való tartozásuk következtében megváltozott életmódjuk a tágabb környezetben azonban nem minden esetben nyer pozitív visszajelzést, az elfogadás és az értelemkeresés körül mozog, ahol a cigányokról alkotott negatív sztereotípiák gyakran visszaköszönnek, ugyanakkor mindezek működtetéséhez sokkal inkább az idegenhez, a meg nem szokotthoz való távolságtartó, kételkedő viszonyulás járul hozzá, mintsem a konkrét tapasztalatokon alapuló véleményalkotás.

Felhasznált szakirodalom

A.GERGELY András

- 2007 Vallás, etnicitás, kisebbség kulturális antropológiai nézőpontból. In: A. Gergely András – Papp Richard (szerk.): A szakralitás arcai. Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások. Nyitott Könyvműhely, Budapest, 7-15.

BAKÓ Boglárka

- 2004 „Hallgassatok ide, minden fajta népnek meg kell legyen a maga temploma.” Az ürmösi pünkösdisták cigányok identitása egy beszélgetés tükrében. In: Borsos Balázs-Szarvas Zsuzsanna-Vargyas Gábor (szerk.): Fehéren, feketén. Varsánytól-Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére.II., Budapest, L'Harmattan, 39-55.

BARTH, Fredrik

- 1996 Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. Régio 1996/1. 3 – 25.

CSATA Zsombor – KISS Dénes – KISS Tamás – SÓLYOM Andrea

- 2001 Vallás és modernizáció a Mezőségen. In: Web Szociológiai Folyóirat. Max Weber Szociológiai Szakkollégium. Kolozsvár, 34-54.

FEHÉR Ágnes

- 1991 A szabadegyházak. In: Gesztelyi Tamás (szerk.): Egyházak és vallások a mai Magyarországon, Akadémiai Kiadó, Budapest, 121-142.

FOSZTÓ László

- 2003 Szorongás és megbélyegzés: a cigány-magyar kapcsolat gazdasági, demográfiai és szociokulturális dimenziói. In: Bakó Boglárka (szerk.): Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében, MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 83-107.

- 2007 A megtérés kommunikációja: gondolatok a vallási változásról pünkösdzizmusra tért romák kapcsán. In: Erdélyi Társadalom, 5. évfolyam, 1. szám, 23-49.

HAMILTON, Malcolm B.

- 1998 Szekták, kultuszok, mozgalmak. In: Uő. Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia. Adu Print Kiadó, Budapest, 236-263.

HORVÁTH Pál

- 1996 Vallásszociológia. In: Horváth Pál: Vallásismeret, Calibra Kiadó, Budapest, 215-234.

KINDA István

- 2005 „Vannak cigányok, akik finomak”. Református egyház és Jehova Tanúi – kizáró és befogadó közösségek. Székelyföld IX. 9. 113-131.

KISS Dénes

- 2001 Egy hetednapi adventista közösség kialakulása. A vallási konverziót befolyásoló tényezők. Web Szociológiai Folyóirat. Max Weber Szociológiai Szakkollégium, Kolozsvár. 54 – 66.

KONCZ Ákos

- 2006 Az adventista vallás szerepe a gábor cigányok identitásformálódásában. In: Gergely András – Papp Richard – Prónai Csaba (szerk.): Kultúrák között. Hommage à Boglár Lajos. Nyitott Könyvműhely Kiadó, Budapest, 267-261.

LADÁNYI János – SZELENYI Iván

- 2000a Ki a cigány? In: Horváth Ágota – Londau Edit – Szalai Júlia (szerk.): Cigánynak születni. Aktív Társadalmi Alapítvány. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest. 179 – 191.

MOLNÁR Attila

- 1998 Új vallási jelenségek. In: Lugosi Ágnes – Lugosi Győző (szerk.): Szekták. Új vallási jelenségek, Pannonica Kiskönyvtár, 16-28.

PETI Lehel

- 2007 Transznacionális életformák és szekták. A moldvai csángó falvakban jelentkező új vallási jelenségek interpretációs lehetőségeiről. In: Erdélyi Társadalom, 5. évfolyam, 2. szám, 47-69.

PIASERE, Leonardo

- 2000 A ciganológusok szerelmei. In: Prónai Csaba (szerk.): Cigányok Európában 1. Nyugt-európa. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányiból. Új Mandátum Könyvkiadó. Budapest, 439 – 449.

PRÓNAI Csaba

- 2002 A cigány kultúra kutatásának etikai problémája. In: Gergely András (szerk.): A nemzet antropológiája. Hoffer Tamás köszöntése, Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 237-243.

RIES, Johannes

- 2007 A romák és Isten népe – a pünkösdisták misszió hatása a roma kultúrára. In: Ilyés Sándor – Pozsony Ferenc (szerk.): Lokalizások, határok, találkozások. Tanulmányok erdélyi cigány közösségekről. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 15, Kolozsvár, 139-152.

ROBBINS, Thomas

- 1996 Az új vallási mozgalmak és a társadalom: elméletek és magyarázatok. In: Replika 1996/21-22.

SIMON Zoltán

- 2006 „Szappan és víz” In: Daniel Heinz – Fazekas Csaba – Rajki Zoltán (szerk.): Ünnepi Tanulmányok Szigeti Jenő 70. születésnapjára, Bíbor Kiadó, Miskolc, 278-298.

- 2007 Kisebbségek és más vallásfelekezetek szerepe Nyáradkarácson községben, a rendszerváltást követően. In: A. Gergely András – Papp Richard (szerk.): A szakralitás arcai. Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások. Nyitott Könyvműhely, Budapest, 361-382.

SZIGETI Jenő

- 1987 A kisebb magyarországi egyházak. In: Lendvai L. Ferenc (szerk.): A magyar protestantizmus. 1918-1948, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 188-263.

SZILCZL Dóra

- 1998 Új vallási fundamentalizmus. In: Lugosi Ágnes – Lugosi Győző (szerk.): Szekták. Új vallási jelenségek, Pannonica Kiskönyvtár, 29-48.

TESFAY Sába

- 2006 „Halottak napja és vallási tér egy gábor közösségben”. In: Prónai Csaba (szerk.): Cigány világok Európában. Nyitott Könyvműhely Kiadó, Budapest, 256-279.
- 2007 Adventista gáborok. In: A. Gergely András – Papp Richard (szerk.): A szakralitás arcai. Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások. Nyitott Könyvműhely, Budapest, 404-428.

TOMKA Miklós

- 1996 A vallásszociológia új útjai. Replika 1996, 21-22, 163 – 171.
- 2000a Egyházak egymás közt a rendszerváltás utáni társadalomban. In: Szabó Lajos – Tomka Miklós – Horváth Pál (szerk.): „... és akik mást hisznek?” Hívek és egyházak egymásról. Balassi Kiadó. Budapest, 14 – 29.
- 2000b Felekezeti különbségek a közvéleményben In: Szabó Lajos – Tomka Miklós – Horváth Pál (szerk.): „... és akik mást hisznek?” Hívek és egyházak egymásról. Balassi Kiadó. Budapest, 32 – 53.

VÉGH Anna

- 2006 „Ez itt élő egyház, nem halott” In: Prónai Csaba (szerk.): Cigány világok Európában, Nyitott Könyvműhely Kiadó, Budapest, 269-281.

WILLIAMS, Patrick

- 2000 A cigányok pünkösdista mozgalmának tanulmányozása során felmerülő kérdések. In: Prónai Csaba (szerk.): Cigányok Európában 1. Nyugt-európa. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányiból. Új Mandátum Könyvkiadó. Budapest, 286 – 297.

HIPERMÉDIA-DEKÓDOLÁSI GYAKORLAT

Vallási tartalmak az új média eszközrendszereiben

ILLYÉS SZABOLCS

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

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

Feltételezem, hogy a vallási értékcsoporthoz tartozó megjelenő médialeírásokban mérhető, a magyar nyelvű megjelenésekre szorítkozva a legismertebb link-gyűjtő szoftverrendszerek alkalmazásait használva vizsgáltam a megjelenéseket. Egy átlagos „magyar vallási naptár” szerint eseménytelen és kontrollként egy közeli, vallási naptár szerint rendkívülinek nevezhető nap (csíksomlyói búcsú) megjelenéseit vizsgálva a következő találati listát kaptam a „vallás” változóra:

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

- *Élet a Földön kívül a Hatosban (Klubrádió)*
 - *Árvízkarosultaknak adakoztak és politizáltak Csíksomlyón (Kitekintő)*
 - *Ügynök volt az egyik legnagyobb vallási egyetem rektora (MTV – Híradó)*
- (Az egyéb koncepció nélkül választott, „eseménytelen” hétköznapi: 2010.05.26.)

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

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

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

MÉDIA-INNOVÁCIÓS STRUKTÚRÁK

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

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

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

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

A létrehozó maga is reagens, hiszen az interakció külső résztvevői az ő szellemi termékét véleményezik, toldják, vagy éppen értéket transzferálnak abból, amit létrehozott. Az interaktivitás következő, input szempontjából első szintű aktivitása

a navigációs dimenzió. A befogadó az információtartalmak között válogatva teszi sajátjává az online-tér által kínált adatokat. A következő szint a funkcionális interaktivitása, ami valós értéktöbblet megjelenítésével jár: kommentek, az interakció nulladik szintje is funkcionalitásában jelenik meg a trackbackek gyakorlásával. A beépülő információtartalmak interaktív használata az adaptív interakció területe, ez a legmagasabb szint, valós értéktöbblet-hasznosítást tételez a folyamatban résztvevők irányába, ez egyben a WEB 2.0-fejlődési szint a tartalmi meghatározója is.

OUTPUT PARADIGMÁK

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

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

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

A WEB 2.0 és az erre épülő CMC az információs fejlődési struktúra-mivolta mellett alapvetően közösségformáló tényező. Amennyiben elfogadjuk, hogy a „vallási világfalu” elképzelés a privát vallásosság élményközegében értékteremtő tényező, a WEB 2.0 felületén máris közösségteremtő erőként kell értékelni – hiszen online kommunikációs „kerékagyak” (*hubok*) sokasága épül ilyen alaptényezőkhöz. Ez a tény nyilvánvalóvá teszi: a hipertextualitás és a hipermedialitás vallási

dimenziója éppen hogy a „világfalu-trendeknek” köszönhetően kézzel fogható jelcsoportokként máris vizsgálható, elemezhető tényezője a CMC-nek (Lásd: György, 1998).

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

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

Nyilvánvaló, hogy ezek a dekódolási sémák sok szempontból ellentmondanak egymásnak, talán alkalmazhatóságuk egy harmadik értékelési rendszer, az alternatív szisztémák elemzési módszere révén lesz beépíthető a vallási hipertextualitás vizsgálati közegebe. Vályi szempontrendszerének középpontjában – nem elszakadva, csupán újragondolva a homogenizációs sémákat – az alulról jövő kulturális globalizációs folyamatok állnak. Az alulról szerveződő kulturális hálózatok rendszereként értékeli a CMC folyamatát, ami ugyan nem mond ellent a külső tényezők által meghatározott értékek közötti választhatóság elvének, mégis hangsúlyosan reprezentálja a választhatóság tényét (Vályi, 2004). Természetesen ezzel mintegy kiegészíti Kellner tézisé, aki az online közösségi hálózatok rendszerének hangsúlyosan új szerepkört tulajdonít, véleménye szerint a választási lehetőségek ténye és a közösségi potenciál ab ovo felülírja a felülről jövő globalizációt. Ezzel pedig történelmi jelentőségű esély teremődik egy, a jelenleginél is sokszínűbb, demokratikusabb társadalmi környezet megteremtésére. Ez különösen érdekes

értéktényező, ha a vallási eszmék és gondolatok ide vonatkozó kommunikációs rendszerének tükrében vizsgáljuk – hiszen a „vallások világfalujának” elvével párhuzamosan a CMC-nek elviekben „vallás-demokratizáló” erő is tulajdonítható –, ami amellett, hogy új kérdések sokaságát vetíti elő, jócskán túlmutat a hipertextualitás vallási kódolhatóságát vizsgáló gondolatmenet formai és tartalmi határain (Kellner, 2002).

INPUT KÖRNYEZET

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

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

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

hidak, átjárók, társadalmi csoportok közötti átvezetők lehetnek – még akár sajátos zártságuk ellenére is.

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

EGY LEHETSÉGES TALÁLKOZÁSI POTENCIÁL: VALLÁSI A HIPERMEDIALITÁSBAN

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

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

A hipertextualitás és a hipermedialitás mint kódolási struktúra vallási szempontból is újfajta szerkesztett online jelkészlet-rendszerként értelmezendő. Ez a jelenségcsoport – helyesen és hatékonyan hasznosítva – mint specializált kommunikációs híd egyben átjárót képezhet egyes társadalmi csoportok között, így alkalmas

lehet a vallási tartalom-kibocsátók legszélesebb körű elvárásainak teljesítésére. Ám ehhez mindenekelőtt alapvetően szükséges a szándékoknak megfelelő a kódolási sémák és paradigmák konkretizálása, valamint a hipertextuális értékrendszer jelértékeinek helyes kezelése.

Felhasznált irodalom

- Bajomi-Lázár Péter: A magyarországi médiaháború. Budapest. Új Mandátum. 2001
- Castells, Manuel: The information age. Az információ kora : gazdaság, társadalom és kultúra : Budapest. Gondolat : Infonia, 2007.
- Deuze, Mark: A web és a webes újságírás típusai, 2003 (http://www.mediakutato.hu/cikk/2003_03_osz/04_webes_ujsgiras/01.html, utolsó elérés: 2010-06-25)
- Deuze, Mark: What is Journalism? Journalism, Vol. 6, No. 4, 2005
- Folkerts, Jean; Lacy, Stephen: The Media in Your Life. – Needham Heights, Allyn and Bacon, 2001. – 341-348 (Trends and Innovations)
- Geißler, Rainer: Massenmedien, Basiskommunikation und Demokratie. Ansätze zu einer normativ-empirischen Theorie. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1973
- György Péter: Digitális Éden. – Budapest, Magvető, 1998
- Herman Edward S.– Chomsky, Noam: Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media. New York: Pantheon Books, 1988
- Kurtz, Lester R.: Gods in the Global Village, Thousand Oaks: Pine Forge Press, 2007
- Landow, Georg P.: Hypertext and Critical Theory. H.n., The Johns Hopkins University Press. 1992
- Kellner Douglas. Theorizing Globalisation. Sociological Theory. Vol 20. Nr. 3, 2002. nov.
- Kotsis Márk: Sajtó a hypertexten. Magyar on-line lapok vizsgálata. – http://mek.niif.hu/01400/01437/html/kodo3_2.htm#1 (utolsó elérés: 2010-06-25)
- Nagy Réka: Digitális egyenlőtlenségek – mítosz vagy valóság? Ph.D. értekezés, Budapest, Corvinus 2005
- Norris, Pippa: Sacred and secular : religion and politics worldwide. Cambridge : Cambridge University Press, 2005
- Putnam, Robert D.: Bowling alone. The Collapse and Revival of American Collectivity. Journal of Democracy 6:1, Jan 1995, 65-78
- Rogers, Everett M.: Diffusion of Innovations. New York: Free Press, 1983
- Vályi Gábor: Az alulról jövő kulturális globalizációs és az internet, 2004 – http://www.mediakutato.hu/cikk/2004_02_nyar/07_alulrol_jovo/ (utolsó elérés: 2010-06-25)

AZ EMERGING CHURCH NYELVE, NYELVEZETE

IZSÁK NORBERT

Valaki egyszer azt mondta: „Az egyház missziós mozgalomként indult Jeruzsálemben. Rómába ment, ahol intézmény lett. Majd elterjedt egész Európában, ahol kultúra lett. Aztán átkerült Amerikába, ahol üzleti vállalkozássá alakult...”¹

Ez természetesen erős leegyszerűsítés és túlzás, mindenesetre arra az egyébként valós jelenségre elég markánsan felhívja a figyelmet, hogy másként működik az egyház az Egyesült Államokban, mint Európában. Az USA-ban a vallási – és nem ritkán a politikai – közbeszédet a legelterjedtebb evanglikál egyházak és azok leghangosabb képviselői határozzák meg. Ezzel szemben kívánom bemutatni, hogy a magát posztevanglikálként meghatározó vallási mozgalom, az emerging church milyen nyelvezetet használ, és ebből milyen teológiai következtetéseket lehet esetlegesen levonni.

Mindenekelőtt fontos néhány (szak)kifejezést tisztázni. Kik azok az evanglikálok? Ebben az írásban ezt a magyaros alakját használom az „evangelical” szónak. Az „evangelical” kifejezésnek van szűkebb és tágabb jelentése is. Tágabb értelemben jelentheti azokat a keresztényeket, akik magukat „evangéliumnak” tartják, hitük alapját a bibliai kijelentés, nem pedig a (szent) hagyomány határozza meg.² E tekintetben evanglikál hívők lehetnek a katolikus, az episzkopális, a püünkösdi, a baptista vagy bármelyik keresztény felekezetben.³ A szűkebb értelmezés szerint csak az úgynevezett evanglikál felekezetek tagjai tekinthetők evanglikáloknak. Így már e körön kívül maradnak a katolikusok, az episzkopálisok, a metodisták

¹ Webber, R., *Listening to the Beliefs of Emerging Churches: Five Perspectives* (Grand Rapids: Zondervan, 2007) 9. o.

² A bibliai kijelentésbe az evanglikálok szerint beletartoznak egyebek mellett a következők: az evanglikál hívő elutasítja az abortusz minden formáját, a homoszexualitást bűnnek tekinti, amiből meg kell térni, és hiszi azt, hogy az igazi hívőnek újjá kell születnie – utóbbi jellemző alapján szokták az evanglikálokat a „born again” vagyis „újjászületett” jelzővel is emlegetni.

³ A mormonok és a Jehova tanúi korábban nem tartották magukat keresztényeknek, ezért fél sem merül az USA-ban, hogy evanglikálnak gondolják az ilyen hívőket. Jóllehet például a katolikus egyház hajlamos e két felekezetet egy kalap alá venni a protestáns felekezetekkel, ezt az evanglikálok súlyos sértésként értelmezik.

„liberális” vonulatai⁴, számos presbiteriánus és lutheránus, azaz evangélikus közösség is.⁵ Az evangélikálok teológiai-történeti öndefiníciója a 18-19. század ébredési mozgalmából eredeztethető. A szó gyökerében az evangélium áll, de érdekes módon a görög, illetve latin eredetű változata, nem pedig az angol megfelelője, a Gospel.

Ez az elsősorban protestáns mozgalom az újjászületést és a megtérést fontosnak tartja, a Bibliát tekinti hitélete megkérdőjelezhetetlen, többnyire tévedhetetlen középpontjának, és vallja Krisztus engesztelő áldozatát, Krisztus feltámadását. Hagyományosan evangélikál felekezet például a déli baptista, a pünkösdi vagy éppenséggel a sok száz független, kisebb-nagyobb gyülekezetszövetséget alkotó újprotestáns közösségek. Ennek a konzervatív teológiai nézeteket valló mozgalomnak legalább 70-80 millió követője van az USA-ban.⁶

Magyarul az evangélikál kifejezés tűnik a leginkább politikailag korrektnek. A magyar sajtó időnként leevangélikusozza őket, amit sok lutheránus joggal kér ki magának. Ha viszont a magyar evangélikálok által használt szót használjuk rájuk, az „evangéliumit”, azzal a többi felekezettel sérthetjük meg, melyek tagjai úgy hiszik, ők is az evangélium szilárd közsíkláján állnak; nem örülnek annak, ha a kifejezést kisajátítja egy alig néhány száz esztendő mozgalom.⁷

Az új vallási jelenség, amelynek a nyelvezetét szeretném vizsgálni, az emerging church.⁸ Sajnos, erre a szóra sem találtam frappáns magyar megfelelőt. Az emerging elsődleges jelentése „valahonnan kiemelkedik”. A gazdasági életben az emerging market feltörekvő piacot jelent. Számomra kicsit furcsa volna „kiemelkedő”, netán „feltörekvő” egyházzal beszélni, ezért egyelőre maradok az angol emerging church-nél.

Az emerging church szintén nem konkrét felekezetre utal. Ez olyan mozgalom, amelyhez úgy tartozik több ezer, sokféle háttérű, felekezetű gyülekezet, hogy még

⁴ Sokan amiatt, hogy a United Methodist Church egyes gyülekezetei megengedőbbek a homoszexualitás megítélésének kérdésében, az egész felekezettel kizárják az evangélikál mozgalomból.

⁵ Európából nézve alig érthető, hogy az evangélikál törésvonal mentén olyan kisebb-nagyobb felekezetek is létrejöttek, mint például az Evangelical Lutheran Church. Ebbe a több, mint 10 ezer gyülekezettel bíró felekezetbe a magukat evangélikáknak, tehát „komolyabban” hívőnek gondoló evangélikusok tömörülnek.

⁶ A Pew Forum 2008-as felmérése szerint az amerikaiak 92 százaléka hisz valamilyen felsőbb lényben, 76 százalékuk hisz a halál utáni életben, 70 százalékuk pedig biztos Isten létezésében. Az amerikaiak 83 százaléka tartozik valamilyen vallási közösséghez, 56 százalékuk kimondottan fontosnak tartja a vallást az életében. Ami az egyházi elkötelezettséget illeti, az amerikaiak 26,3 százaléka mondja magát evangélikál protestánsnak, 18,1 százalék tartozik a mainstream protestáns egyházak valamelyikébe, és 23,9 százalék vallja katolikusnak magát.

⁷ A XX. század elején még fundamentalistának is hívták magukat az evangélikálok, a mérsékelt evangélikálok az 1950-es évek óta eltávolodtak a fundamentalistáktól.

⁸ Vannak, akik különbséget tesznek az emergent és az emerging church között, mi az egyszerűség kedvéért csak az emerging church kifejezést használjuk minden emergent és emergent tevékenységet végző közösségre.

maguk sem igen tudják, kicsodák. Az 1990-es évek második felében indult mozgalom számos tagja nem is gondolja azt, hogy létezik ilyen mozgalom. Ők nem annyira egyházzal, emerging churchról, mint inkább emerging conversationról, tehát kialakuló beszélgetésről beszélnek, merthogy a formálódó mozgalmat nem lehet (még) egyházként meghatározni. Annyi azonban bizonyosnak tűnik, hogy a mozgalom azért „emerging”, mert valahonnan kiemelkedik, valamit maga mögött hagy.⁹

Jelenleg vita folyik arról is, hogy honnan emelkedik ki az emerging church, ahogyan arról is, hogy hova. A jelek alapján úgy tűnik, részben maga mögött kívánja hagyni az evanglikál világnézetet, kis részben az evanglikál rendszeres teológiát, evanglikál paradigmát, de a megfeneklett, önközpontúvá vált nyugati kereszténységet is. Az emerging church a legjobb esetben is valaminek a folyamatában van, még nem emelkedett ki teljesen, a jelen pillanatban is csak emelkedik.¹⁰ Nem tudni, mi lesz belőle, ha lesz belőle valami egyáltalán. Az előrejelzések pontosításában mindenesetre segíthet az emerging church nyelvezetének a tanulmányozása.

A nyelvezettel való foglalkozás azért lehetséges, mert több tucat könyv mellett igen gazdag az internetes forrásanyag. Az emerging church / conversation meghatározó része ugyanis a virtuális világban éli meg a hitéletét, blogokon, fórumokon keresztül értelmezi és osztja meg a hitét. Tartanak konferenciákat is, de egységes teológiai állásfoglalásokat nem tesznek, nem írnak rendszeres teológiai műveket – amint azt látni fogjuk, ellentétben egyes evanglikál hagyományokkal, nem kinyilatkoztatnak, inkább kérdéseket tesznek fel. Ezért aztán a nyelvezet elemzéséhez az anyagot az amazon.comon megrendelt közel 40 kötetből álló személyes „emerging church-könyvtáram” biztosította, valamint az internetes megnyilatkozások böngészése, youtube videók hallgatása.

Úgy vélem, nem haszontalan Magyarországon sem foglalkozni ezzel a jelenséggel, mivel hazánkban is él néhány százezer evanglikál keresztény; baptisták, pünkösdiel, metodisták, szabadkeresztények, független gyülekezetek, de a mozgalomhoz tartozik a Hit Gyülekezete is, tágabb értelmezésben pedig a karizmatikus katolikusok, sőt a reformátusok, evangélikusok egy része is. Amennyiben az európai kereszténységre hatnak az amerikai egyházi és politikai folyamatok (az utóbbi évtizedekben ennek tanúi voltunk), akkor nem érdektelen megvizsgálni azt, hogy milyen mozgalmak, közösségek emelkedhetnek esetlegesen ki ezekből a felekezetekből, közösségekből.

Az alábbi táblázatban felsoroltam néhány olyan kulcsszót, ami megkerülhetetlen az evanglikál, illetve az emerging church mozgalmakban. Ez a felosztás természetesen nagyon leegyszerűsítő, és meglehet, kicsit igazságtalan is. Mind-

⁹ Lásd Gibbs, E. & Bolger, R. K., *Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures*. Baker Academic, Grand Rapids, 2005. könyvét, különösen az első fejezeteket.

¹⁰ Gibbs & Bolger, *Emerging*, 43. o.

azonáltal a mainstream evanglikál és emerging church mozgalmak utóbbi években megjelent munkáiban, igehirdetéseiben, illetve az internetes írásokban rendre feltűnnek, ráadásul központi helyen. Az ellentétek nem egymást kizáró módon értelmezendők, sokkal inkább hangsúlybeli különbségekről, gyakoriságról van szó, miközben elismerem, nehéz volna „vegytiszta” evanglikál hívőt, pláne emerging church mozgalmárt találni.

EVANGLIKÁL KULCSSZAVAK-KÉRDÉSEK

EMERGING CHURCH KULCSSZAVAK-KÉRDÉSEK

törvény
megtérés

megváltás, engesztelés
a bűn szolgálata
engedelmesség

pokol, kárhozat
igazság
igazságszolgáltatás
tagadás
ki nincs bent?
hatalom, tekintély
vezetés
gyülekezeti növekedés

bőség
kinyilatkoztatás
rend
szolgálat (ministry)
centralizáció
„kemény” szeretet
büntetés, ítélet
mindenkinek meg kell térni!
(szellemi) harc

kegyelem
befogadás, belátás,
megértés, utazás Jézus felé
hasonulás, elfogadás
szabadság, autenticitás
kongruens viselkedés,
Jézus követése
fájdalom, szenvedés
szeretet
társadalmi igazságosság
igenlés
ki van bent?
lemondás, alázat
követés
egyedi történetek,
organikus fejlődés
lemondás, elégedettség¹¹
kérdések, rejtély
rendetlenség
szolgálat (service)
decentralizáció
feltétel nélküli szeretet
helyreállítás
Istenben nincs helye a kény-
szernak
béketeremtés

¹¹ Rengeteg pamflet, anyag, videó, honlap foglalkozik ezzel a témával. Egy jellemző rövid igehirdetés arról, hogy minden amerikai és európai, akinek van tiszta ivóvíze, pláne autója, gazdag, hiszen milliárdok élnek ilyen „javak” nélkül. <http://www.youtube.com/watch?v=VZFFxDeSfeA&feature=related>, letöltve 2011. május 26.-án.

Érdemes megnézni közelebbről néhány ellentétpárt. A hagyományos evanglikál hívő Istenhez fordulását, megtérését Krisztushoz általában kötni tudja egy konkrét időponthoz; sokan ezt a dátumot bele is írják a Bibliájukba. Sokan már-már mágikus erőt tulajdonítanak annak, hogy „személyes Megváltójuknak” fogadták el Krisztust, vagy „behívták Jézust a szívükbe”. Jóllehet ez egy XIX. századi formula (vö. „megtérők imája”), az ehhez való evanglikál ragaszkodás töretlen, s azt sugallja, mintha 1800 éven át nem is lettek volna valós megtérések, elvégre Jézus korában, majd az azt követő évszázadokban sem tudni arról, hogy ilyesmi történt volna akkor, amikor valaki ünnepélyesen alárendelte az életét az isteni szeretetnek és igazságnak. Ezzel szemben az emerging church inkább egy Jézus felé tartó állandó utazásról beszél, aminek vannak mérföldkövei. Nem várnak el azonnali döntést, befogadást és közösséget nyújtanak látványos beavatás és nyilvános vallástétel nélkül is.

Az evanglikál egyházak sokat hangsúlyozzák az ember bűnös, bukott állapotát, ami reménytelenségbe és halálfélelembé sodor gyakorlatilag kivétel nélkül mindenkit. Innen a kimenekedést egyedül a megtérés jelenti.¹² Az emerging church kevesebbet beszél a bűnről, inkább egy jobb, autentikusabb élet lehetőségére hívja fel a figyelmet. Tanít az emberi önzésről, a másoknak okozott fájdalomról, és gyakorta hangsúlyozza, hogy az ember szabadon dönthet arról, hogy jót vagy rosszat tesz embertársaival.

A hagyományos evanglikál teológiát valló igehirdetők szeretnek arról prédikálni, hogy az egyénen Isten haragja van és marad is, hacsak meg nem tér. Isten megbünteti azokat, akik nem térnek meg – fontos hittétel tehát az, hogy Isten igazságot szolgáltat mindenkinek. Az evanglikál egyházak sokáig keveset törődtek a társadalmi igazságtalansággal, amit a bűnesetből fakadó adottságnak gondoltak.¹³ Az emerging church viszont máshonnan indít: nem hangsúlyozza az isteni igazságszolgáltatást, viszont olyasmiket kérdez, hogy vajon mit szól Jézus az elnyomó rendszerekhez, van-e mondanivalója a társadalmi egyenlőtlenségekkel

¹² Jó példa a bűnközpontú gondolkodásra az evanglikál egyházakon belül az 1990-es években hihetetlenül népszerű férfi kegyességi mozgalom, a Promise Keepers. Az „ígéretmegtartók” legközelebbi „mozgalmi” barátaiknak ilyen kérdéseket kellett, hogy feltegyenek, a mozgalom honlapján olvasható útmutatás szerint: „ezen a héten milyen bűn terhelte meg leginkább az Istennel való kapcsolatodat?”, „tiszták a gondolataid?”, „tekintettel-e bűnös kívánsággal nőre az utóbbi időben?”, „esett csorba a tisztességeden, becsületességeden?”, „támogatod az Úr munkáját anyagilag?”, „teljes engedelmességekben jársz az Úrral?” és végül: „hazudtál a fenti kérdések bármelyikében is?” A fenti kérdések abból a feltételezésből indulnak ki, hogy a hívő ember mindenképpen bűnt követ el, amit sürgősen meg kell bánnia. Az ilyen lelkületű hívők hajlamosak úgy tekinteni másokra, hogy azon gondolkodnak: vajon megfelelnek-e a többiek a központi normarendszernek, kis túlzással az erkölcsrendészeti szttenderdeknek.

¹³ Ez az elmúlt években változni látszik, mindenestre a társadalmi igazságosság még mindig nem kedvenc témája az evanglikál teológusoknak.

kapcsolatban. E tekintetben felmelegíteni látszik a felszabadítási teológiát, s ebbe bekapcsolja a környezet védelmét is.

Az evanglikál teológia azzal védelmezi saját identitását, hogy pontosan körülírja, ki tekinthető hívőnek, és ki nem. Apologetikája defenzívnek tűnik, mivel görcsösen tart attól, hogy „felvizeződik az evangélium tanítása”. Ezért aztán fontosnak tartja, hogy elhatárolódjon társadalmi csoportoktól (például homoszexuálisok, más vallások és felekezetek képviselői, stb.), irányzatoktól (például az emerging church). Elhatárolódásokban nem ismer határokat: tévésorozatoktól, vagy akár a Harry Pottertől is képes elhatárolódni, ha úgy ítéli meg, az nem az evanglikál teológia teljességét képviseli. Már akkor is gyanakszik, ha valaki a szegények megsegítésére hívja fel a figyelmet: aggódik, miért nem Krisztus verbális hirdetésével kezdik a jószolgálatot? Ezzel szemben az emerging church-ben nagyon erős a világi, nem keresztény kultúra iránti jóakarátú megérteni akarás. Buta példa, de a Harry Potter kapcsán olyasmit kérdezne az emerging church vezető: Vajon mi tükrözi a Harry Potterben az istenit? A progresszív katolikus teológia (például Karl Rahner) alapján azt kérdeznék, mi az, amit más vallások adhatnak az embernek? A korábbi példánál maradván, az emerging church azért csatlakozik a szegények segítéséhez, mert ebben önmagában értéket lát. Vagyis szövetségeseket keres és talál a világi kultúrában, akár a környezetvédelemtől, akár más jótékony, társadalmilag fontos ügyről van szó. Másképpen megfogalmazva, nem azt keresik, ami elválaszt, hanem azt, ami összeköthet.

Az evanglikál egyházakban nincs pápa, ez azonban nem jelenti azt, hogy mindegyik felekezet demokratikus módon épülne fel. Nem ritka, hogy gyülekezetekben, közösségekben erőskező, egyszemélyes vezetés alakul ki, és gyakorlatilag a lelkész egyedül hoz meg minden fontosabb döntést. Az evanglikál teológia sokat foglalkozik Isten abszolút hatalmával, tekintélyével, és a karizmákra vagy a vezetői szerepre hivatkozva sokszor különleges hatalmat delegál a lelkészre. Az emerging church kiáll a hatalom radikális megosztása mellett. Még az emerging church megmondó emberei, sztár-igehirdetői sem veszik maguknak a bátorságot arra, hogy másokat kirekesztő módon nyilatkozzanak meg. A világot nem szokták ostromozni, legfeljebb a kereszténység nevében markáns (többnyire jobboldali) politikai állásfoglalásokat tevő tévéprédikátoroktól határolódnak el. Azt tanítják, hogy az autentikus, jézusi kereszténység korrumpálódik, ha eladja magát valamelyik politikai pártnak vagy ideológiának egy tál lencséért.

Az evanglikál teológia és egyházak többnyire rendpártiak. Az egyházban és a társadalomban mindenkinek megvan a maga helye és szerepe és Istentől rendelt feladata, hogy azt hűségesen betöltse. Ezzel szemben az emerging church gondolkodói olyan könyveket publikálnak, mint hogy „this beautiful mess” (nagyjából: „ez a gyönyörű rendetlenség”), esetleg organikus szerveződésről beszélnek, ami majdhogynem ugyanezt jelenti. Ez a különbség a gyakorlati teológiában is

következményekkel jár. Vajon Istennek egy tökéletes terve van, ahogyan azt az evangelikák hajlamosak tanítani, amit aztán az embernek kötelessége kikutatni, és ezt a „mestertervet” végrehajtani? Ez nagyban leszűkíti a választási lehetőségeket az életben, sőt bénítóan hathat az általános kreativitásra is. A művészetre, kreativitásra nagyon érzékeny emerging church a rend rendületlen kerülésével azt sugallja, hogy az embernek a környezetére folyamatos ráhangoltságban kell élni, s miközben figyeli a társadalom, a közösség történeteit, állandó „finomhangolásban” kell Jézust követnie és a szeretet parancsa szerint élnie. Vagyis nincs tökéletes rend, csak állandó, alkalmazkodó organikus „rendszer”.

Az evangelikák közösségben előszeretettel beszélnek az úgynevezett „kemény szeretetről”. Ez olyasmint jelent, hogy mindenkinek megmondják az igazságot (meg kell térni), ahelyett, hogy kedves beszéddel elringatnák, és így a pokol felé tartó úton megerősítenék az embereket. Ez gyakorta megerősíti a hívők „kritikai érzékét” – joggal érheti az ítékezés vádja az evangelikákat. Számos evangelikál gyülekezetben a velük egyet nem értő emberektől egyszerűen megvonják a szeretetet. Az emerging church attól is emerging, hogy hajlamos sokféle ember számára közösséget biztosítani, függetlenül azok teológiai meggyőződésétől. Ez praktikusán azt jelenti, hogy az emberek megtapasztalhatják a közösség gyógyító erejét anélkül, hogy bármilyen hitvallást tennének.

Mivel az evangelikák hiszik, mindenkinek meg kell térnie, ezért küldetésüknek érzik, hogy erre felhívják az emberek figyelmét. A figyelemfelhívást viszont sokan erőszakos nyomulásként értelmezhetik, nem kevesen (főleg az európai kultúrkörből) bizony kínosan fészengnek akkor, amikor azonnali Krisztus melletti döntést próbál kipréselni az igehirdető az istentisztelet résztvevőiből. Az emerging church elkötelezetten hirdeti, hogy Isten nem erőszakos, ezért soha nem alkalmaz kényszert, maximálisan tiszteletben tartja az ember döntési szabadságát. Ez azt is jelenti, hogy istentiszteletein a lelki presszió árnyékát is teljességgel elkerüli.¹⁴

Az emerging church igencsak színes, változatos világában a mérsékeltabb oldal igyekszik kiegyezni a hagyományos, evangelikál teológiával. Ebben az irányzatban alapvetően jónak tartják az evangelikál teológiai súlypontokat, ám azokat friss, új jelrendszerrel, picit más hangsúlyokkal kívánják felruházni. Ez az úgynevezett „fresh expressions”¹⁵ mozgalom, ami elsősorban Nagy-Britanniában, anglikán körökben népszerű. Ők is a megtérés szükségességét hirdetik, de a körítés, a forma kicsit más: klubokban, pubokban és más deszakralizált terekben gyűlnek össze a hívek, és az igehirdetések szövegközpontú világát képekkel, videoklipekkel egyensúlyozzák ki.

¹⁴ Fontosnak érzem hangsúlyozni, hogy ebben a felsorolásban nem kívántam minősíteni sem egyik, sem másik gyakorlatot, s azt sem éreztem feladatommak, hogy egyiket „biblikusabbnak” mutassam be a másiknál.

¹⁵ Az egyház friss, új megnyilvánulási, kifejezési módjaira utal.

Az emerging church másik irányzata radikálisabb, tulajdonképpen az amerikai gyökerű evanglikál kereszténység nagygenerálját óhajtja, miközben elutasítja annak hagyományos jelrendszerét. Miközben feltűnően kerül a kizárólagos válaszokat, rengeteg kérdést tesz fel. Az evanglikál teológia fontos megváltás-értelmezése, hogy Krisztusnak azért is kellett meghalnia, hogy ezzel kiengesztelje az Atyát, mintegy helyreálljon a világ rendje, teljesüljön Isten igazságszolgáltatása.¹⁶ Az emerging church fontos kérdése: „Ha én, gyarló ember létemre meg tudok bocsátani valakinek anélkül, hogy kitekerném egy galamb nyakát, vajon Istennek miért van szüksége vérre? Nem lehet, hogy túlságosan vérközpontú, erőszakközpontú lett az evanglikál teológia?”

Mi húzódik meg a keresztény egyházban a jelek, a szavak mögött? Az emerging church igyekszik újraértelmezni, más szemszögből visszaszerezni néhány „lejárattott” szó értelmét. Ilyen például „Isten szeretete”. Az evanglikál értelmezésben Isten szeretete általában függ az ember megtérési hajlandóságától. A jelek jelentése körüli ellentmondásokra jellemző az emerging church lelkész Rob Bell legutóbbi könyve körül kialakult vita. A *Love Wins* bestseller lett az amazon.com internetes könyvruházban, és egyik fő tétele, hogy Isten szeretete olyan hatalmas, hogy előbb-utóbb üdvözít mindenkit.¹⁷ Vagyis Isten szeretete legyőzni látszik az emberi vagy akár a vélt vagy valós isteni igazságot – ez bizony eretnek gondolat a legtöbb evanglikál számára, mivelhogy Isten szeretete számukra mást jelent.

Mit jelent vajon engedelmeskedni Istennek? Az evanglikál teológiában az engedelmisség általában nagyon egyszerű: az erős kontúrokkal meghúzott rendszerben sokat sulykolják, mit szabad és mit nem szabad a hívőknek. Az emerging teológia a motivációkat kutatja: hogyan és miért jutott oda az ember, hogy ezt vagy azt tegye? Mi volt az oka? Akarja az illető a másik ember javát, akarja úgymond Istent megmutatni ennek a világnak? Enged a lelkiismerete szavának? Az engedelmisség nem „fekete-fehér”, hanem a belső motivációkból fakadó, nehezebben megfogható fogalom.

Az evanglikál teológia olyan magabiztossággal nyilatkoztat ki dolgokat, mintha tényleg elhinné, hogy képes kulturális meghatározottság nélkül értelmezni szent szövegeket. Ez sokszor azzal jár együtt, hogy magabiztosan hirdeti, aki nem ért egyet vele, az bizonyosan téved. Beleértve akár két évezred kereszténységét is. Nem túlzás azt mondani, hogy az evanglikálok szerint egy az igazság, és azt természetesen az evanglikálok ismerik annak teljességében.¹⁸ Az emerging church lázad a

¹⁶ Ezzel az ószövetségi paradigmának megfelelően gondolkodnak, amely szerint nincs bűnbocsánat véráldozat nélkül, ld. III. Móz. 17:11.

¹⁷ Ez a vita természetesen nem újkeletű – legfeljebb az evanglikálok között az. Alexandriai Kelemen és Órigenész óta már sokat foglalkozott ezzel a katolikus egyház.

¹⁸ Webber, *Listening* 44. o.

„szellemi McCarthyizmus” ellen¹⁹, amelyben nem lehet semmit megkérdőjelezni, mert lekommunistázzák vagy leeretnekezik a kérdezőt; az igazságról úgy véli, hogy csupán tükör által homályosan látszódik²⁰, és semmiképpen nem szorul rá az erőszakos védelemre.

Az eddigiek alapján nem dönthető el, hogy az emerging church vajon csupán egy liberális irányzata az evangélikáloknak²¹, netán a progresszív katolikus teológia által megérintett mozgalom. Lehet, hogy csupán a világi kultúrával egybefonódó vallási irányzat²², esetleg vakmerő kísérlet egy újfajta misszióra a posztmodern kultúrában? Ez nem biztos, hogy megállapítható addig, amíg az emerging church nem emelkedett ki jobban az amerikai mainstream vallásosságból, ám mindenképpen jelzésértékű az általuk használt, az evangélikál kereszténységtől egyre markánsabban eltérő jelrendszer.

¹⁹ Carson, D. A., *Becoming Conversant with the Emerging Church: Understanding a Movement and its Implications*. Zondervan, Grand Rapids, 2005. 16. o.

²⁰ 1Kor. 13:12

²¹ Webber, *Listening*, 195. o.

²² Carson, D. A., *Becoming*, 48. o.

MOTOORI NORINAGA: NAOBI NO MITAMA

SZABÓ BALÁZS

Mint az jól ismert, a shinto kifejezés az „istenek útja” jelentéssel bír s Japán ősvallását tisztelhetjük benne. Ez a vallás nyugati szemmel nézve szinte a vallás fogalmát sem meríti ki: eredeti formájában nem volt megfogalmazott tanítása, nem voltak szent iratai, morális tanítása, de még világos szertartásrendje sem. A Japánban élő emberi közösségek történelem előtti időkből örökölt természetszemléletéből származott, s abban a folyamatban alakult ki, ahogy az ember a természet kiszámíthatatlansága, félelmetes ereje mögött valamilyen akaratot kezdett feltételezni. A neves japán eszmetörténész, Morimoto Jun'ichiro ezt a folyamatot a természet tárgyasítására, a természeti jelenségek mögött közös lényeg tételezése és az isten-kép kialakulása három fokozatában írja le.¹

A ma ismert shinto vallás messze nem azonos a vallásnak azzal az ősi formájával, amelynek a működésébe, alapvető mítoszaiba a legkorábbi japán krónikák, a Kojiki és a Nihonshoki révén pillanthatunk bele. A mai shinto intézményesült, története során számos hatás érte más vallások (főleg a buddhizmus) felől is, hogy azután a 17. századdal kezdődően egy minden addiginál furcsább összefonódás alakuljon ki az ősi japán vallás és a kínai konfucianizmus között. Az említett időszak Japánban az ország politikai egységét és a békét hozta el, a háborús korszak lezárulásával pedig a hatalom újfajta legitimizálása vált szükségessé, a felülről, erővel megalkotott társadalmi rend ideológiai megalapozásával együtt. Ezt a szerepet tudta betölteni a konfucianizmus, pontosabban annak a Sung-kori Kínában kialakult sajátos változata, amelyet Japánban egyik jeles kínai képviselője alapján shushigakunak, Zhu mester tudományának neveztek.

E tudomány korai japán úttörői (Fujiwara Seika, Hayashi Razan) buddhista szerzetesek voltak, onnan pártoltak a konfucianizmushoz, japánságukat azonban megőrizve komoly erőfeszítéseket tettek annak érdekében, hogy a shinto és a konfuciánus tanítások közötti összhangot felmutassák.² Ez a törekvés néhány

¹ Morimoto Junichiro: Nihon shisoshi. Tokyo: Miraisha, 2009., pp. 10-12.

² Hayashi Razan egy teljes művet, a Shinto denju-t (1648) szentelte a témának. Ebben a munkájában azt állítja meg, hogy minden buddhista kísérlet a shinto magyarázatára kudarcra van ítélve, azt csak kínai klasszikusokból és japán történelmi szövegekből lehet megérteni. A

gondolkodó esetében odáig jutott, hogy kísérletet tettek egy konfuciánus alapon nyugvó shinto kidolgozására (pl. Yamazaki Ansai és a suika shinto). Ezek a próbálkozások még egyértelműen a konfucianizmus oldaláról indultak, így az eredményükként létrejövő eszmerendszerekben a shinto vallás alárendelt szerepet játszott. A 18. századig kellett várni, hogy ez a helyzet megváltozzon.

A változás kezdete nem volt független a kora-újkori Japánban uralkodó, összefoglaló nevén Tokugawa-konfucianizmusnak nevezett filozófiai áramlattól. Annak egyes vezető képviselői az ún. Sung-konfucianizmussal folytatott ideológiai küzdelem során eljutottak odáig, hogy a Sung-korban született kínai kommentárok érvényességét kétségbe vonva az eredeti konfuciánus alapszövegek értő olvasását, filológiai aprólékossággal történő megértését helyezték tanításaik középpontjába. Ez a mozgalom alapvetően a konfuciánus szövegekre vonatkozóan fogalmazta meg módszereit, de az így kialakuló s a 18. század első felében elsősorban Ogyu Sorai munkásságának köszönhetően tovább finomodó módszertan önmagában is megállta a helyét, alkalmazható volt bármilyen régi szöveggel kapcsolatban.

A 17. század végén a buddhista szerzetes Keichu 契沖 (1640-1701) volt az, aki a legkorábbi japán versantológia elemző közzétételével (Manyoshu-daishoki 万葉集大匠記, 1687-1690) elsőként terjesztette ki a filológiai vizsgálatot nem kínai eredetű művekre is.³ Az ő nyomdokait járta Kamo no Mabuchi 賀茂真淵 (1697-1769) is, aki a kor egyik legnevesebb költészeti tekintélyétől, Kada no Azumamaro-tól 荷田春満 (1669-1736) tanult, munkássága során elsősorban a Manyoshu, másrészt a shinto norito imádságok és a Genji története elemzésével foglalkozott. Kamo no Mabuchi 1763-ban találkozott Motoori Norinagával 本居宣長 (1730-1801), aki a beszélgetéssel töltött este után indult el azon az úton, ami őt a kokugaku legnagyobb alakjává tette. A kínai alapú konfuciánus filozófia azt az igényt támasztotta a japán tudósokkal szemben, hogy adaptálják a kínai gondolatokat japán környezetbe. Ez az adaptáció a korabeli konfucianizmus nagy témája volt, olyan eredményekkel, mint pl. Sorai iskolája, amit Norinaga jól ismert.

shinto magyarázatára a yin-yang és az öt elem tanítását használta fel, Kuni-no-tokotachi-no-mikotót a taikyokuval azonosította, az öt kotoama istenséget pedig az öt elemmel, Naminagit a yin-yanggal (Wai-ming Ng: *The I ching in Tokugawa thought and culture*. University of Hawaii Press, 2000., pp. 97-98).

³ Motoori Norinaga később határozottan küzdött az ellen a vélemény ellen, hogy a kokugaku (ahogy a korban nevezték, kogaku) iskola megszületését a konfuciánus filológiának köszönhetné volna. Maruyama Masao idézi Aru hito no ieru c. munkáját, amelyben így ír: „Sokan azt mondják, hogy a kogaku iskola születése azoknak a konfuciánus bölcseleknek köszönhető, akik a régi szövegeket tanulmányozták, de ez nem igaz. A mi iskolánkat Keichu alapította. Itó akkoriban, de kicsit később tevékenykedett, mint ő, Szorai pedig még később. Hogyan is lehettek volna ők az alapítók?” (Maruyama 1974, pp. 144-145). Maruyama véleménye azonban határozottan az volt, hogy Motoori a gondolatait Sorai ellenében fogalmazta meg (Karube 2008, p. 78).

Voltak azonban, akik számára ezek a gondolatok éppen azért voltak elfogadhatatlanok, mert Kínából származtak. Az említett Kada no Azumamaro volt az első, aki a kínaitól független japán gondolkodást kereste, amit Kamo no Mabuchi még tovább vitt. Ő volt az, aki már filológiai módszereket használt, s ő mondta Norinagának, hogy a japán út az ősi szövegekben található – így született meg a később kokugakuként ismert tudományos mozgalom.⁴ Motoori Norinaga pedig (ha elfogadjuk a jelentős japán eszmetörténész, Maruyama Masao tézisé) tökéletesítette a Kamo no Mabuchi által megalapozott rendszert, formát és aktuális tartalmat adva a kokugakunak.⁵

A kokugaku szó szerint „hazai tudományt” jelent, az angol nyelvű szakirodalom „native studies”, „nativism” kifejezésekkel fordítja. Magát a kokugaku szót Motoori még nem használta, ő és társai kogaku-ként, „rég dolgok tudománya” értelemben beszéltek megközelítésükről, a kokugaku majd csak Hirata Atsutane nyomán terjed el ennek az iskolának a jellemzésére.

Míg a kokugaku mozgalomnak nagy szerepe volt abban, hogy a régi japán szövegek tudományos igényű tanulmányozása elterjedjen Japánban, a Meiji-kor (1868-1912) második felében képviselőinek, elsősorban Motoorinak a nézeteit felhasználták a japán közgondolkodás militáns átalakítása, a japán felsőbbrendűségi tudat kialakítása érdekében. Ez egyfelől a háború előtti országban óriási ismertséget és olvasottságot hozott neki, másfelől kifejezetten ártott az emlékének a háború utáni, demokratizálódó Japánban.

A fordításra kiválasztott mű, a Naobi no mitama című esszé Motoori Norinaga legfontosabb munkájának, az ősi krónika, a Kojiki kortárs japán nyelvű átiratát és magyarázatokat tartalmazó Kojikidennek az előszavaként íródott 1767-1771 között s Motoori azon ritka írásai közé tartozik, ahol nem a régi szöveget „beszéli”, hanem a saját, azzal kapcsolatos gondolatait adja közre. Az írás számos, a mai olvasó számára talán furcsa gondolatot mutat fel, ám ezek saját jogon való értékeléséhez tudnunk kell, hogy a szerző számára a krónikában leírtak megfellebbezhetetlen igazságnak számítottak, viszonya azokhoz leginkább a keresztény biblia magyarázatok szerzőiéhez hasonlítható.

Motoori Norinaga 34 évesen kezdett bele az élete fő művének számító Kojikidenbe, ami aztán 1822-ben, 58 évvel a munka megkezdése és 21 évvel a szerző halála után jelent meg először nyomtatásban. A Kojikiden tulajdonképpen a Kojikihez, ehhez a 712-ben, császári parancsra összeállított krónikához írt kommentárok tömege – a mű mai, modern nyomdatechnikával kiadott változatai is több mint kétezer oldalt tesznek ki. Motoori szándéka azt volt, hogy a mű minden mondatával, minden kifejezésével kapcsolatban teljes magyarázatot adjon, nem

⁴ John S. Brownlee: The Jeweled Comb-Box. Motoori Norinaga's Tamakushige. Monumenta Nipponica, 43:1 (1988), pp. 35-44 „p. 37.

⁵ Maruyama 1974, p. 143.

hagyva ki semmit. Ennek köszönhetően csak a Kojiki első két mondatát 11 oldalon keresztül magyarázza a modern kiadásban.

Motoori műve egészében igyekszik megmaradni a kommentátor visszahúzódó, alárendelt szerepében, engedi magát a szöveget beszélni, nem próbál maga szólni helyette, saját értelmezését tolni előtérbe. A nagy mű egyetlen része, ahol ez megváltozik, ahol saját, a régi szövegekkel kapcsolatos gondolataival találkozhatunk, a Kojikidenhez írt előszava. Ez az előszó a munka évtizedei alatt több változáson ment keresztül. Első változatát 1767 előtt készítette el, alig három évvel azután, hogy elkezdett dolgozni művén, ez „Az Útnak nevezett dologról szóló értekezés” (Michi cho mono no ron 道テ物ノ論) címet viselte, hogy aztán valamikor 1767 és 1771 között átírja és az „Az Útnak nevezett jelenségről való értekezés” (Michi cho koto no ron 道テ事ノ論) címet adja neki.⁶ Ez a változat manyoganával íródott, a kiejtést jelző furiganával ellátva. A szöveg megállapításait kísérő megjegyzések immár a szövegbe illesztve, annak kiegészítéseként szerepelnek. 1771-ben készült el a kézirat harmadik változata, ennek a címe már Naobi no mitama (直霊), az előző cím (Az Útnak nevezett jelenségről való értekezés) pedig alcímként szerepelt.

A negyedik, egyben végső változat 1790-ben jelent meg, immár a Kojikiden Bevezetésének részeként, itt már csak apró változtatások történtek, a mű pedig elnyerte végleges címét: „Naobi no mitama”, három írásjeggyel leírva:直毘霊.

A Naobi no mitama már a kortársakból is heves reakciókat váltott ki: egy konfuciánus tudós, Ichikawa Tazumaro már 1780-ban vitacikket írt ellene *Maga no hire* címmel, amelyben védelmébe vette a konfuciánus tanítást és kárhóztatta Motoori vonzódását Japán szerinte „törvény és rend nélküli” ősi korszakához. Erre Motoori már néhány hónap múlva válaszolt *Kuzubana* című írásával, amelyben megismétli a Naobi no mitama állításait, miközben azzal vádolja Ichikawát, hogy megmérgezték a gondolkodását a kínai tanok.

Motoori halála (1801) után a mű viták keresztútjében állt: 1825-ben Takemura Shigeo *Naobi no mitama furoku* (Megjegyzések a Naobi no mitamához) címmel a védelmére írt esszét,⁷ majd még ugyanebben az évben Numata Yoriyoshi írta meg kritikus hangvételű *Shinato no kaze* című munkáját. Yamada Korenori 1833-ban arra tett kísérletet *Shinto hoshoben* című értekezésében, hogy a shinto és a konfuciánus tanítás egyfajta szintézisét hozza létre, bírálva Motoori hozzáállását, aki kizárólag a shinto oldalán állt. Okuni Takamasa kommentárokat fűzött a szöveghez *Naobi no mitama hochu* (Jegyzetek a Naobi no mitamához) címmel,⁸ bírálta Motoori konfucianizmus-ellenességét. Aizawa Seishisai pedig, aki a Mitoiskola konfuciánusai közé tartozott, 1858-ban *Doku Naobi no mitama* (A Naobi

⁶ Megjegyzendő, hogy a mono 物 és a koto 事 kifejezések közötti különbséget magyar nyelven csak körülírni lehet, a pontos fordítás lehetetlen.

⁷ Ono Susumu (szerk.): Motoori Norinaga zenshu, Tokió: Chikuma, 1968-74, vol. 8., pp. 183-200.

⁸ Okuni Takamasa zenshu, Yukosha, 1937-42, vol. 2., pp. 89-194.

no mitamát olvasva) címmel írt róla,⁹ amely művében szintén rosszallását fejezte ki Motoori konfucianizmus-ellenes hangvétele miatt.¹⁰

A mű számos, kokugakuval, Edo-kori eszmetörténettel kapcsolatos gyűjteménybe bekerült, nyugati nyelvű fordítása elsőként német nyelvre történt, 1939-ben, Hans Stolte munkája Naobi no mitama – geist der erneuerung címmel jelent meg. Ezt követően Sey Nishimura 1991-ben, majd H. D. Harootonian 1993-ban készítettek angol fordítást, Nishimura terjedelmes magyarázatokkal is ellátta a művet.¹¹

A szöveg szerkezete sajátos: a fő téziseket magyarázatok követik, s mivel eredetileg a főszöveg egységes volt, annak mondatai összefüggő szöveggként is olvashatók. Ennek a szerkesztési módnak az okát csak találgathatjuk, talán az élő előadás ritmusának utánzásáról lehet szó, amikor a kijelentéseket részletes magyarázatok támasztják alá. Mindenesetre Motoori Norinaga leginkább testhezálló stílusa a kommentár volt, amihez jól illeszkedik az ilyen típusú szerkesztés.

A Naobi no mitama jelentőségét az adja, hogy ebből az írásból ismerhetjük meg a 18. század végi „shinto-reneszánsz” legjelentősebb gondolkodójának a japán ősvalláshoz kapcsolódó nézeteit – magában a Kojikidenben már megmarad a kommentátor szerepében, igyekezve nem hozzátenni saját gondolatait a régi szöveg üzenetéhez. Motoori filozófiája óriási hatású volt, a korszak végéig számtalan szerző támogatta vagy vitatkozott vele, a modern császári állam megszületése után pedig szinte hivatalos ideológiává emelkedett, alapvetően határozva meg a japán közgondolkodást egészen a világháborúig.

MOTOORI NORINAGA: NAOBI NO MITAMA 直毘靈

A mi császári birodalmunk olyan ország, ahol az istenek őse, a csodálatos istenség, Amaterasu istennő¹² megjelent.

Ez az oka annak, hogy kiemelkedik a többi ország közül. Mert van-e ezek között az országok között olyan, amelyikre egy istenség erénye ragyog?

Az istennő szent kezében az Égi Jelvényeket fogja.

⁹ Takasu Yoshijiro (szerk.): Aizawa Seishisai shu, Mitogaku taikai, vol. 2, Tokió: Ida shoten, 1941., pp. 453-454.

¹⁰ Nishimura 1991, pp. 23-24. Aizawa rosszallása kiterjedt arra is, hogy Motoori értéktelennek tartott olyan kínai klasszikusokat is, mint a Változások Könyve (I qing), amelyet pedig ő maga gyakran használt politikával, moralitással kapcsolatos fejtegetéseiben. Határozottan kiáll amellett is, hogy a Változások Könyvében szereplő, a shintóval azonos értelmű kifejezés (shentao) nem csak üres frázis volt, ahogy azt Motoori vélte (Wai-ming Ng: The I Ching in the Shinto Thought of Tokugawa Japan. Philosophy East and West V. 48:4 (1998) pp. 568-591).

¹¹ Nishimura 1991, Harootonian 1993.

¹² Amaterasu omikami a Napistennő a shinto mitológiában, aki a császári család ősenek számít.

Ezek a három koronázási jelvény, amelyeket nemzedékről nemzedékre örökölt tovább [a császári család].

Ő rendelte úgy, hogy leszármazottai uralkodjanak ebben az országban mindörökké.

A császári ház tehát akkor jött létre, amikor Ég és Föld megállapodtak.

Ez az ország az utódai birtoka lett, az égi felhőkig terjedően s addig, ameddig a völgy békái eljutnak, s akkor nem voltak haragos istenek, s nem voltak emberek sem, akik ne tisztelték volna az isteneket.

Bármennyi idő is telik el, hogyan lehetne olyan hitvány ember, aki elárulja uralkodóját? Ha a korszakok váltakozása során mégis felbukkan egy ilyen rossz útra tévedt lázadó, az uralkodó, akárcsak a régi korokban, mennyei hatalmával elpusztítja őt.

A világ végezetéig az uralkodó a Napistennő leszármazottja, így minden egyes császár az Istennő gyermeke, ezért nevezzük Isten Fiának vagy a Nap Gyermekeének őt. Az istenek szándéka megegyezik az ő szándékaival.

Akármilyen dologról is legyen szó, a császár nem a saját, személyes akarata szerint cselekszik, hanem az istenek korának a történései alapján, ha pedig kétélyei vannak, szent jóslatok útján tudakolja meg az istenek akarátát.

Nem tesz különbséget a Szent Kor és a mai kor között.

Ez nem csak az uralkodóra igaz, hanem arra a nyolcvannál is több rangos családra, akik omiként, murajiként,¹³ vazallusaiként segítették őt generációk sokaságán át. Ezek a családok feladataikat a fiaikra, unokáikra örököltették s [az uralkodó szolgálatában] nincs különbség az isteni őseik és a mai nemzedék között.¹⁴

Minden uralkodó az istenek útjának (kamu-nagara) megfelelően, békésen, nyugalomban kormányozta ezt az országot.

A Nihonshoki¹⁵ Naniwa no nagara császárról¹⁶ szóló részében az áll, hogy kamu-nagara jelentése „az istenek útjához igazodni, valamint önmagában birtokolni az istenek útját”. Ezt jól meg kell fontolnunk. Az istenek útjához igazodni azt jelenti, hogy minden dologban, még a legjelentéktelenebb dolgokban is úgy járunk el, hogy az megfelel az istenek kora szokásainak, s nem a saját elképzeléseink szerint. Ha a császár ilyen módon, az istenek korának megfelelően, nagyszerűen uralkodik, akkor

¹³ Az omi 臣 és a muraji 連 a Yamato-kori Japán vezető családjai által viselt rangok voltak.

¹⁴ Motoori az istenek hierarchiáját szigorú következetességgel alkalmazta az emberi világra is – bár sokszor és hevesen támadta a konfuciánus tanításokat, a társadalmi státusz fontosságával messzemenően egyetértett. Hihon tamakushige c. művében arra szólít fel, hogy mindenben a saját társadalmi helyzetünket lássuk tükröződni (Kurozumi 1994, p. 371).

¹⁵ A Nihonshoki a két legrégebbi japán krónika egyike, 720-ban állították össze.

¹⁶ Kotoku császár, (596-654, ur. 645-654).

az istenek útja magától cselekszik, nincs szükség semmi másra. Ez az, amit az „az istenek útját önmagában birtokolni” kifejezés jelent. Ezért, ha azt mondjuk, hogy a császár mint a Jelenben Megjelenő Istenség kormányozza a Nyolc Sziget Országát, azt értjük alatta, hogy minden egyes császár uralma megfelel az istenek uralmának. Így válnak világossá a Manyoshu¹⁷ versei, ahol gyakran használják a kamu-nagara szót, s az is, miért nevezték a régi koreaiak Japánt az istenek országának.

A régi szent korokban nem beszéltek Útról.

Az ősi írások szerint a „Náddal borított földek és vízből emelkedő rizskalászok földje” az istenek útja szerinti ország, ahol nincsenek viták az emberek között.

Az út akkor csak azt az utat jelentette, amin el lehetett jutni valahová.

Az „út” szó a Kojikiben olyan kifejezésekben fordul elő, mint „jó út” (umashimichi). Ezt a szót úgy alkották meg, hogy a hegyi utat, mezei utat jelentő chi szóhoz a tiszteletet jelentő mi előtagot illesztették, s bizonyos, hogy csak olyan utat értettek alatta, amin járni lehet. Az ősi korban ezen túl nem ismertek „út” kifejezést.

Az, hogy ennek vagy annak az útról beszéljünk, mint valaminek az elvéről, vagy tanításról, idegen országok szokása.

Idegen országokban, mivel azok nem a Napistennő országai, nincs világosan kijelölt uralkodójuk sem, s az isteneik is csak olyanok, mint a rövid életű legyek, könnyen haragossá válnak, ami miatt az emberek szíve nem lehet jó, a szokásaik zavarosak, s még egy alacsony sorból jövő hitvány ember is elfoglalhatja az ország trónját. A fent levők ezért mindig gyanakvással kezelik alattvalóikat, hogy azok ne vehessék el birtokukat, a lent levők pedig figyelik a fentieket, hogy figyelmetlenségüket kihasználva a helyükre léphessenek. Így, mivel folyton ellenségként tekint egymásra, aki fönt és aki lent van, az ország nem lehet békében.

Eközben időnként felbukkant valaki, aki bölcs volt és képes volt magához hajlítani az embereket, így el tudta venni a valaki más által kormányzott birodalmat, majd meg tudta akadályozni, hogy ismét mások azt tőle elvegyék. Ezek az emberek jól uralkodtak az országuk felett, s uralmukat a későbbi korok számára törvénnyé tették – Kínában őket nevezik bölcseknek.

Például, egy zavaros korszakban, amikor mindenki hozzászózott a folytonos háborúskodáshoz, természetes, hogy időről időre kiváló hadvezérek bukkannak fel. Ehhez hasonlóan, egy országban, amelynek szokásai rosszak, így nehezen kormányozható, felmerül az igény arra, hogy valaki jól kormányozza azt, ezen folyamatosan tűnődve, tanulva belőle előbb-utóbb jön valaki, aki kiváló mindeb-

¹⁷ Japán versek gyűjteménye, amelyet 759 után állított össze Otomo no Yakamochi. Valamivel több, mint 4500 verset tartalmaz.

ben. Azonban ezekről az emberekről, akiket bölcseknek neveznek, azt gondolni, hogy kiválóságuk az istenekéhez mérhető és a legnagyobb erények birtokában vannak, igen nagy hiba.

Útnak ezeknek a bölcseknek a tevékenységét, az általuk hozott szabályokat nevezik. Így azt mondhatjuk, hogy amit Kínában Útnak mondanak, az a lényegét tekintve annak a kettős tudománynak a módszere, hogy miként kell elvenni valakitől a birodalmát, majd pedig hogyan kell megakadályozni, hogy tőlünk is elvegyék azt. Annak érdekében, hogy megszerezze más birtokát, a bölcsnek számtalan dologra kell figyelnie, rengeteget fáradoznia s nemes cselekedetekkel nyernie meg az emberek szívét – ezért van az, hogy ezek a bölcsek igen jó embernek látszanak, s az Út is, amelyet tetteikkel alkotnak meg, csodálatosnak tűnik. Ám kezdetben éppen, hogy el kellett árulniuk az Utat, elpusztítaniuk saját uralkodójukat és elvenniük a birodalmát, valójában tehát egyáltalán nem mondhatók jó embernek. [Ha így nézzük,] nagyon is rossz emberek ők.

Talán azért, mert ez az Út gonosz tettek révén jött létre, az emberek becsapásával, hiába látszik úgy, hogy az emberek tisztelik és követik a feljebbvalóikat, valójában senki sem követi ezt az Utat. Ha senki sem követi, nem is válhat az ország hasznára, csak a neve lett népszerű a világban. A végére odáig jutott, hogy ma már sehol sem gyakorolják ezt az Utat valójában, pusztán a konfuciánusok fecsegésében léteznek, akik szívesen kritizálnak másokat. Ezért a konfuciánusok nagyot tévednek, amikor csak a hat klasszikusnak nevezett könyveket fogadják el s azt állítják, hogy Kínán kívül sehol sem ismerik a helyes Utat. Annak oka, hogy egyáltalán létre kellett hozni ezt a „helyes Utat” az volt, hogy eredetileg a dolgok egyáltalán nem voltak rendben, aztán megfordítva az egészet magasztalni kezdték azt. Még ha a későbbi emberek ennek az Útnak a szellemében cselekedtek volna, de ennek az országnak a történelmét végignézve világos, hogy ilyen ember egyetlen egy sem volt!

Miben is áll ez az Út? Kitaláltak olyan össze-vissza szavakat, mint emberiség, igazságosság, tisztelet, alázatosság, gyermeki szeretet, barátság, hűség és őszinteség, majd az emberekre szigorúan ráerőltetik ezt a tanítást. A konfuciánusok bírálják a későbbi korok törvényeit, mint amelyek ellenkeznek a régi királyok útjával, de nem úgy van-e, hogy a régi királyok útja is csak annak a kornak a törvénye volt? Ezen túl megírták a Változások Könyvét úgy, hogy az abban foglaltak rendkívüli mélységűnek tűnjenek, s azt hiszik, ezáltal már meg is értették Ég és Föld működését. Ez is csak egy eszköz arra, hogy az embereket megnyerjék maguknak, így uralkodhassanak rajtuk. Ég és Föld működése az istenek szándéka szerint való, [az ember számára] rejtélyes és megismerhetetlen. Az ember korlátozott értelme még felfogni is nehezen tudja azt, hogyan is lenne képes átlátni, megérteni? Ostobaság tehát a bölcsek által mondottakat úgy tekinteni, mint végső igazságot és ennek megfelelően hinni bennük. Kínában a későbbi korokban szokássá lett a bölcsektől tanultakat alapul véve a dolgokon saját értelmükkel gondolkodni. Azoknak, akik

a mi országunk dolgait kívánják megtanulni, jól meg kell érteniük ezt s az ilyen álomból felébredve valódi tudást keresniük. Kínában hajlamosak minden egyes dolgot részletekbe menően megfontolni és vitákat folytatni róluk, ezért az emberek gondolkodása okoskodóvá, helytelenné lesz, s ahogy mindent túlbonyolítanak, az országuk kormányozhatatlanná válik. Így a bölcsek útja, amit azért találtak ki, hogy az országot kormányozni lehessen, ellenkezőleg, káoszba dönti azt. Minden dolog, ami alkalmas arra, hogy megahagyják nagy vonalakban, úgy is kell, hogy maradjon.

A mi országunk régi korszakaiban, bár nem létezett ilyen bonyolult tanítás, az ország békében élt, a kormányzás rendben folyt s a császári család utódlása nemzedékről nemzedékre zavartalan volt. Ha a Kínában megszokott módon akarom mondani, akkor ez a legnagyobb, a felülmúlhatatlan Út: az Út létezik, bár így nevezett dolog nincsen, nem beszélnek bár Útról, mégis minden az Út szerint működik. Gondoljuk csak végig, mennyire különbözik ettől az, hogy bár folyton beszélnek róla, semmi sincsen ennek megfelelően! Nem vitatkozni azt jelenti, hogy nem beszélünk valamiről folyton, ahogy azt a kínaiak teszik. Olyan ez, mint ahogy a tehetséges, kiváló emberek nem dicsekszenek, míg a közönséges emberek éppen ellenkezőleg, minden apróságról említést tesznek, büszkén beszélnek róla. Kínában, mivel az Út ott igen szegényes, folyton beszélnek róla – ezt nem értik meg az itteni konfuciánusok, s azt hiszik, ebben az országban nincsen Út. Tudatlanságuknak az az oka, hogy mindenben Kínát tisztelik, tévesen úgy vélik, csak ott van Út, ezért irigylük a kínaiakat és vitát folytatnak arról, hogy nálunk van-e, amit Útnak lehetne nevezni? Arra emlékeztet ez, mintha a majmok azon nevetnének, hogy az embereknek nincs szőre, mire az emberek szégyenkezve azt felelnék, de hát nekünk is van hajunk, s ezen vitatkoznának elszántan. Nem ostoba az az ember, aki nem érti, hogy szőr nélkül lenni a magasabb rendű dolog?

Ahogy telt az idő, az írás és a könyvek átkerültek hozzánk [Kínából], s elkezdődött azok tanulmányozása is. A kínai szokásokat megtanulva azokat egy idő után mindenféle helyzetben alkalmazni kezdték nálunk is, s ekkor országunk ősi szokásait, megkülönböztetendő azokat az átvett dolgoktól elkezdtek az istenek útjának nevezni, kölcsönvéve így az „út” kifejezést onnan.

Később részletesen el fogom magyarázni, miért nevezték el azt az „istenek útjának”.

Az idő múlásával egyre népszerűbbé vált a kínai szokások utánzása, míg végül az ország kormányzása teljesen kínai mintájú lett.

Naniwa-no-nagara-no-miya¹⁸ és Abumi-no-miya¹⁹ császárok idejében az ország valamennyi törvényét kínai rendszerűvé tették. Ettől kezdve az ősi szokásokat csak

¹⁸ Kotoku császár, lásd fentebb.

¹⁹ Tenji császár (626–671, ur. 661–671).

a szertartások során használták, ez az oka annak, hogy a későbbiek során ezek a szokások itt őrződtek meg.

Még az emberek szíve is átváltozott.

Nem fogadva be az uralkodó akaratát mint sajátunkat, hanem saját önös akaratunkat követni jelenti azt, hogy az emberek szíve is kínaivá alakult.

Így országunk, amely addig békés és nyugodt volt, nyugtalanná és rendezetlenné lett, ez időtől fogva egyre több olyan dolog történt, ami arra a másik országra emlékeztetett.

Mivel elhagyták a mi csodálatos országunk útját és Kína felszínes, zavaros gondolkodását téve követendő mintául, tanulni és utánozni kezdték azt, még tiszta és egyenes szándékuk is elhajlott rossz irányba, míg végül annak a másik országnak a szigorú útjai nélkül a kormányzásuk is lehetetlen lett volna. A dolgok későbbi állását nézve azt gondolhatja bárki, hogy a bölcsek útja nélkül az ország nem irányítható, de ez annak a ténynek a fel nem ismeréséből származik, hogy a kormányzás nehézségei éppen a bölcsek útjának köszönhetők. Gondoljunk csak bele, az ősi időkben Japán milyen jól kormányzott ország volt a kínai Út nélkül is.

Minden, ami Ég és Föld között van, az istenek szándéka szerint való.

Ennek a világnak minden jelensége, az évszakok váltakozása, az eső, a szél, országok és emberek jó vagy balsorsa, mind az istenek akaratának megfelelően történik. Az istenek között vannak jók és rosszak, a cselekedeteik pedig megfelelnek a természetüknek – ezek pedig nem érthetőek meg a mindennapos emberi bölcsességgel. A mai emberek tudata azonban, legyenek bár kiválóak vagy közönségesek, csak tévelyeg az idegen országokból érkező különféle utak miatt, így nem értheti meg mindezt. Ám azoknak, akik országunk dolgait tanulmányozzák, a régi írások alapján tudniuk kellene mindezt, ám micsoda dolog az, hogy még ők sem tudják? Más országokban minden dolgot, jót és rosszat egyaránt vagy a tetteink következményének tekintenek, mint a buddhisták, vagy pedig, ahogy a kínaiak gondolják, az Ég akaratának. Ők mind tévednek.

A buddhizmus jól ismert a tanult emberek számára, így most nem beszélek róla. A Kínából származó, az Ég akaratára vonatkozó tanítással kapcsolatban viszont még egészen kiváló emberek is tévedésben vannak, ezért erről szeretnék beszélni, hogy világossá váljon mibenléte.

Az, amit az Ég akaratának neveznek, a régi, úgynevezett bölcsek által kitalált gondolat, akik miután elpusztították az urukat és elvették a birodalmát, így kívánták elkerülni a bűnükért járó büntetést. Ha az Ég és a Föld tudattal nem bíró dolog volna, akkor akarata sem lehetne. Ha az Ég és a Föld tudattal rendelkezne és ésszerűség irányítaná, akkor kizárólag jó embereknek engedné, hogy országokat

vezessenek, így biztosítva azok helyes kormányzását, s akkor a Zhou dinasztia²⁰ uralmának a végén bölcsek jelentek volna meg. Miért nem bukkantak fel akkor ezek az emberek?

Nem tudom elfogadni azt az érvet, hogy mivel Zhou hercege és Konfuciusz a maguk idejében megteremtették az Utat, később már nem bukkant fel több bölcsek – ez csak akkor lehetne igaz, ha Konfuciusz után mindenki követte volna az Utat és a birodalom jól kormányzott lett volna. Azt látjuk viszont, hogy az ő ideje után az Utat fokozatosan elvetették, végül teljesen elhanyagolták, s az ország felfordulásba sülyedt. Mindezekre az Ég nem fordított figyelmet, úgy tekintve, hogy minden rendben van, egyetlen bölcset sem adott a világnak, hagyta, hogy az ország szenvedése növekedjen, míg végül olyan gonosz uralkodó kezébe kerüljön a birodalom, mint Qin Shi Huang,²¹ aki szenvedést hozott népére. Micsoda tévedés ez az Ég részéről? Teljesen érthetetlen. Fel lehet hozni azt, hogy Shi Huang és a hozzá hasonlóak azért uralkodtak csak rövid ideig, mert nem követték az Ég akarataát, de mi értelem lehet abban, hogy ilyen gonosz embereknek adassék meg a birodalom kormányzása akár csak rövid időre is? Ha létezik az Ég akarata, akkor ha van egy úr, aki az országot vezeti, s a jó és a rossz [lélek] bizonyítékai ott vannak az alatta levő emberekben is, s a jó emberek hosszú időn át jól élnek, a rosszakat pedig gyorsan a helyes útra térítik. A helyzet azonban nem ez: nem azt látjuk-e, hogy igen sokszor régen és most, a jó emberek szenvednek, a rosszak pedig jól élnek? Történhetne-e ilyesmi, ha valóban létezne az Ég akarata?

A későbbi korokban az emberek már műveltebbek voltak, így nem mondtak olyasmit, hogy elvenni valaki trónját az Ég akarata lenne. Helyette arról kezdtek beszélni, hogy „elfogadni a trón átengedését”, amit ugyan nem tartottak jó dolognak, de nem úgy van-e, hogy a régi bölcsek pontosan ezt tették? Nagy tévedés hinni az Ég akaratában a régi királyok jogát illetően, ám kételkedni benne a későbbi korok uralkodóival kapcsolatban. Furcsa gondolat, hogy a régmúltban még létezett az Ég akarata, később pedig már nem. Valaki mondta, hogy Shun elvette Yao országát, Yu pedig elvette Shun országát, s ez valóban így lehetett.²² Később, Wangmang²³ és Cao Cao²⁴ esetében is azt mondták, hogy átengedték nekik a trónt, valójában azonban elvették azt, s így lehetett ez Shun és Yu esetében is. Úgy tűnik, a régi világban az

²⁰ Kína egyik történelmi dinasztiája, uralma Kr. e. 1046–256 között állt fenn, de a korszak végére a központi hatalom teljesen szétesett.

²¹ Qin Shi Huang 秦始皇 (ur. Kr. e. 259–210) Qin királya volt, aki az egységes Kína első császára lett.

²² Yao és Shun mitikus uralkodók voltak a kínai történelem korai időszakából.

²³ Wangmang (Kr. e. 45 – Kr. u. 23) a Han-dinasztia hivatalnok volt, aki megszerezte a trónt Kr. u. 9-ben és rövid életű dinasztiát alapított.

²⁴ Cao Cao (155–220) a Keleti Han Birodalom egyik vezetője volt, aki magához ragadva a hatalmat saját államot alapított.

emberek még egyszerűbbek voltak s hagyták magukat becsapni úgy, hogy elhitték, az uralkodás jogát csak úgy átengedik valakinek. Wang és Cao idejében az emberek már okosabbak lettek, nem lehetett már becsapni őket, ezért felismerték a bűnös tetteket. Ha ők is régebben éltek volna, bizony őket is bölcsként tisztelné a nép.

Szomorú dolog, de semmit sem tehetünk a gonosz Magatsubi istenség²⁵ szándékai ellen.

Ebben a világban van, ami rossz és ártalmas, hiszen nem felelhet meg minden a helyes elveknek. Ezek a rossz dolgok mind ezen istenség akarata szerint vannak. Amikor haragszik, még a Napistennő és a Teremtő Istenek csodálatos ereje sem állíthatja meg, az ember saját ereje pedig végképp semmit sem tehet. Az, hogy jó emberek szenvednek, rossz emberek jól élnek, vagyis a dolgok a helyes elvektől eltérően történnek, ennek az istennek a tevékenysége miatt van. Külföldön, mivel ott nem létezik az istenek korából származó hagyomány, nem is részesülhetnek annak áldásában, így ki kellett találniuk az Ég akaratáról szóló tanítást, s azt a lehetetlen állítást, hogy minden bizonyos követendő szabályok szerint történik.

A Napistennő a Mennyi Mezőn tartózkodik s fénye árnyék nélkül ragyog rá még a legjelentéktelenebb dologra is, bevilágítva ezt a világot. Az Égi Jelvényeket pedig változás nélkül adja át, s uralkodnak szent akaratának megfelelően az unokája leszármazottai.

Más országokban, mivel nincs ilyen meghatározott uralkodó, a szokásoknak megfelelően még egy egyszerű ember is uralkodóvá válhat, a király pedig egyszerű emberré zuhanhat, vagy akár az életét is elveszítheti. Azokat, akik megpróbálják megszerezni a birodalmat, de elbuknak, lázadóknak nevezik és gyűlölik, ám ha sikerrel járnak, bölcsnek hívják és tisztelik őket. Ezért a bölcsök sem tekinthetők másnak, mint egyszerű lázadónak.

Így a mi országunk csodálatos uralkodója nem hasonlítható össze alantas országok királyaival. Uralkodói jogát közvetlenül az országunkat teremtő istenektől kapta. Ez a föld, ami a világ kezdetétől a császár birodalmaként rendeltetett el, az istenek nem parancsoltak olyat, hogy amennyiben a császár rosszul uralkodik, nem szabad tisztelni őt. Esetében nem ítéltető meg rossz vagy jó. Ég és Föld kezdetétől, amíg csak a Nap és a Hold világít, a császár trónja nem inoghat meg. A régi szövegekben az uralkodót istennek nevezték, egy istennel kapcsolatban pedig el kell vetni jó vagy rossz különbségtételét, s tisztelni kell feltétel nélkül, ez a helyes Út. Ebből következik, hogy azok az emberek, akik országunk történelmének középső

²⁵ A shinto mitológiája szerint amikor Izanagi isten visszatért az Alvilágból s megtisztította magát, a rá tapadt alvilági szennyeződésből két gonosz istenség, Yaso Magatsubi no kami és Omagatsubi no kami születtek meg – e két istent összefoglaló néven nevezi Motoori Magatsubinak.

korszakában elárulták az udvart és ellene fordultak, bánatot okozva őfelségének, mint Hojo Yoshitoki és Yasutoki, Ashikaga Takauji és a hasonlók,²⁶ nem tekinthetők másnak, mint gonosztevőknek, akik semmibe vették a Napistennő kegyességét és jótéteményeit. Ám Magatsubi, a gonosz istenség rejtélyes akaratából az emberek követték őket, így ők és utódaik egy rövid ideig prosperitást élvezhettek.

Az emberek jól tudják, hogy a Napistennőt, aki világosságot hoz erre a világra, tisztelni kell, ám vannak olyanok, akik nem értik, hogy az uralkodót éppúgy tisztelniük kell. Őket a kínai írások szédítették meg, annak az országnak a szokásait helyesnek véelve nem látják át a mi országunk helyes útját, nem hisznek benne, hogy a világunkat beragyogó Napistenség azonos a Napistennővel s elfeledkeznek róla, hogy a jelenlegi császár nem más, mint a Napistennő leszármazottja.

Ami a mennyei nap örökségét, a magas császári trónust illeti,

A császári örökséget azért nevezik a mennyei nap örökségének, mert az uralkodó a Napistennő akarátát saját akaratává téve, az ő tetteinek megfelelően uralkodik. Magasnak nem a magassága miatt mondjuk, hanem mert az maga a Napisten trónusa – emlékezzünk rá, hogy a napra vonatkozóan régen olyan szavakat használtak, mint Takahikaru (Magasan Ragyogó), Takahi (Magas Nap) vagy Hitaka (a Nap Magasa). A császár, aki nemzedékről nemzedékre ezen a trónuson ül, egyenlő a Napistennel. Így aztán az emberek közül, akik részesülnek a Napisten csodálatos jóindulatában, egy sincs, aki ne tisztelné és szolgálná uralkodóját.

ez a trónus Ég és Föld között lebeg örökké mozdulatlanul, s bizonyítja, hogy a mi Utunk magasabb rendű más országok útjainál, igazságos, fenséges és tiszteletre méltó.

Kínában például régtől fogva beszélnek Útról, de maga az Út nem létezik, ez az oka annak, hogy az ország kezdettől fogva zavaros viszonyai az idők során még zavarosabbá lettek, míg végül meghódították azt a szomszédos országok. Ezen országok népeit a kínaiak barbároknak gúnyolták és még embernek sem tartották, de erősek voltak és elfoglalták Kínát. Ezt követően a kínaiak, mivel mit sem tehettek ez ellen, azok vezetőjét az Ég Fiának nevezték és hódoltak neki. Hát nem megvetésre méltó ez a viselkedés?

A [japán] konfuciánusok pedig ezt az országot tartják a legnagyobbnak mind közt! A királyaik leszármazása tisztázatlan – a Zhou korig volt valamiféle feudális

²⁶ Hojo Yoshitoki (1163-1224) és Hojo Yasutoki (1183-1242) a Kamakura-kor régensei voltak, akik 1221-ben legyőzték a császári hatalmat visszaállítani kívánó Go-Toba császár csapatait, megerősítve ezzel a shoguni rendszert. Ashikaga Takauji (1305-1358) shoguni hadvezér volt a Kamakura-kor végén, aki a császári hatalmat visszaállítani kívánó Go-Daigo császár szövetségese lett előbb, majd amikor együttesen megdöntötték a Kamakura-i shogunátust, ellene fordult és saját shoguni kormányzatot hozott létre.

rendszer az országban, ami egyfajta rendet biztosított, de az uralkodó személyének megváltozásakor minden, a legalsóbb szintig megváltozott, így valódi rendnek ez sem tekinthető. A Qin idejétől kezdve útjai még zavarosabbak lettek, az országon zűrzavar lett úrrá. Ha egy közember lányára az uralkodó szemet vetett, rögvést császárné lett belőle, a császár lányát pedig szégyen nélkül hozzáadták egy megfelelő származás nélküli emberhez. Valakiből, aki tegnap még vadász volt a hegyek között, mára a birodalom ügyeit irányító miniszter lehetett, nem volt már világos különbség fent és lent levők között, nem különbözött a helyzet a vadállatok világától.

Ha azt kérdezzük, mi az Út, az semmiképpen sem a természetben önmagától létező Út.

Ezt jól át kell gondolni s nem szabad az Utat összekeverni az olyan Kínában kitalált utakkal, mint amiről Laozi vagy Zhuangzi tanított.

Ezt az Utat nem ember alkotta, hanem Takamusubi istenség csodás lelkéből származik.

Minden ebben a világban ennek az istenségnek a lelke által jött létre.

Kezdeté az isteni párhoz, Izanagihoz és Izanamihoz köthető.

Minden ebben a világban ebben az istenpárban nyerte el kezdetét.

Ezt az Utat a Napistennő kapta örököül és védelmezte azt követően, majd adta tovább utódainak. Ezért nevezzük Isteni Útnak.

Az Istenek Útja kifejezés először a Nihonshoki Iware-no-ike-no-betsu-miya fejezetében²⁷ bukkan fel, ott az istenekhez való imádkozást jelentette. A Nihonshoki Naniwa no nagara császárról²⁸ szóló részében az áll, hogy kamu-nagara jelentése „az istenek útjához igazodni, valamint önmagában birtokolni az istenek útját”. Ez a mondat nagy vonalakban fogalmazza meg, mit jelent országunk Útja. Az értelme az, ahogy már korábban is szoltam róla, hogy ez az Út nem valamilyen különös cselekedetet jelent, így pusztán az istenekhez való imádkozás is ide tartozik. Azonban vannak, akik a kínai szövegben szereplő mondatot, amely szerint „a bölcs az istenek útja szerint cselekszik” olvasva úgy gondolják, az vonatkozik a mi Utunkra is, ám ez a két dolog lényegi különbségének az észre nem vételéből fakad. A különbség először is abban áll, hogy az istenként említett dolog teljesen más a két országban: Kínában Ég és Föld, a yin és a yang misztériumát értik alatta, ami egy üres gondolat csupán, nincsen semmi tartalma. A mi országunk istenei viszont a jelenleg uralkodó császár ősei, nem csak valami elvont fogalom. Tehát a

²⁷ A Yomei császárról (518-587, ur. 585-587) szóló rész.

²⁸ Kotoku császár, lásd fentebb.

kínai szövegben említett Istenek Útja egy felfoghatatlan gondolat csupán, míg a japán Istenek Útja azt jelenti, hogy a császár isteni ősei létrehozták és védelmezik az uralkodói örökséget. Teljesen más dologról van szó.

Ennek az Útnak az értelme megismerhető, ha valaki a Kojikit és a többi klasszikust tanulmányozza. A múlt és a jelen tudálékos emberei azonban, mivel gondolkodásukat megfertőzte a gonosz Magatsubi, ítéletük pedig torz lett amiatt, hogy kizárólag kínai írásokat olvastak, hiába gondolkodnak és beszélnek erről, az csak a buddhizmus és a kínaiak véleménye, a japán Utat nem érthetik meg.

A régi időkben nem beszéltek az Útról, így a régi írásokban nem találunk az Útra vonatkozó magyarázatot vagy kifejezéseket. Ez magyarázza, hogy Toneri herceg²⁹ és mind a tudósok, akik utána jöttek, elmulasztották megérteni az Út mibenlétét, pusztán az Útnak látszó dolgokról magyaráztak, s mivel a kínai írások hatása a lelkük mélyéig hatolt, azt gondolták [az Útról], hogy az a természetben önmagától létrejött dolog, elvszerűség, szinte bódultan vonzódva az ilyen értelmezés irányába. A tény, hogy egy idegen ország Útját hívták segítségül az Út magyarázatához, mutatja, mennyire a hatalmába kerítette őket ez a tanítás.

A tanítás, amely szerint a yin és a yang áthatja az eget és a földet, olyan magyarázat, amit teljes egészében a bölcsek találtak ki. Első hallásra meggyőző gondolat ez, ám ha kissé eltávolodva tőle, kilépve a fogalmaik köréből szemléljük, rögtön látszik, milyen sekélyes, mennyire kevés tartalom van benne. Dühítő mégis azt látni, hogy a múltban is, a jelenben is az emberek képtelennek bizonyultak távolabbról tekinteni a tanításaikra s csak tévelyegtek azok hálójában.

A mi országunk tanításai az istenek korától változatlan formában lettek átadva, nem tett hozzájuk semmit az emberi okoskodás, ezért a felszínen egyszerűnek látszanak, valójában azonban rendkívüli mélységű, az emberi gondolkodás számára felfoghatatlan, csodálatos tanítás ez.³⁰ Azonban, akik a kínai könyvek bűvöletében élnek, nem érthetik meg, hiába tanulmányozzák akár ezer évig is azt.

A régi feljegyzéseket azonban mind kínai írással írták, így annak az országnak a dolgait valamilyen szinten ismerni kell. Az írásjegyek megtanulása érdekében pedig, ha van rá idő, tanulmányozni kell a kínai szövegeket is. Ha a japán szellem erős bennünk, akkor a szövegek pusztá olvasása nem okoz semmi kárt.

²⁹ Toneri herceg (676-735) Tenmu császár fia volt, neki tulajdonítják a Nihonshoki szerkesztési munkáinak irányítását.

³⁰ Abban a kérdésben, hogy a kínai bölcsek Útja valójában emberi alkotás, Motoori egyetértett számos japán konfuciánussal, például Ogyu Sorai-jal is. Azonban a japán Útról, ashintóról számos hangúlyozta, hogy az az istenek akaratából származó, s mint ilyen, az emberi gondolkodás számára felfoghatatlan – ezzel mintegy megelőzve minden vitát ennek az Útnak a jelentőségéről. Erről a témáról lásd Peter Nosco megjegyzéseit (Nosco 1981, pp. 80-81).

Szólnunk kell arról a sokféle shinto rituáléről, amelyekről különböző emberek állítják, hogy örökül kapták őket – ezek mind a kínai utakat utánozzák és csak mostanában találták ki őket.

A mai világban terjedt el az a szokás, hogy titokban tartják a tanítást, megakadályozva, hogy mások is megismerhessék azt. A jó dolgoknak el kell terjedniük a világban, ez nagyon fontos. Titokban tartani őket, megtagadni, hogy mások is tudomást szerezzenek róluk, elfogadhatatlan.

Szörnyű bár, de ez azt jelenti, hogy az Utat, amely szerint az uralkodó birodalmát kormányozza, alacsonyabb rendű emberek kisajátítják!

Az alattvalóknak minden körülmények között engedelmeskedniük kell a felsőbb irányításnak, ebben áll az Út követése. Sok dolog van, ami az Istenek Útjának megfelelő, de ha ezeket valaki tanulmányozza, [a szertartásokat] végrehajtja, az nem egyenlő-e azzal, hogy nem engedelmeskedik a felsőbb akaratnak, hanem megpróbálja kisajátítani azokat?

Minden ember Musubi istenség³¹ szent szellemének köszönheti a létét, ezért magától tisztában van azzal, a saját helyén mit kell tennie és meg is cselekszi azt.

A világ élőlényei, még a madarak és a rovarok is, mivel mind részesülnek Musubi istenség szent szelleméből, tudják és megteszik mindazt, ami a világban betöltött helyük szerint való. Az ember, aki a legmagasabb rendű ezen lények között, ennek megfelelően természetes, hogy tudja, amit tudnia kell és teszi, amit tennie kell. Mi mást kellene még e fölött erőltetni? Azt állítani, hogy van olyan dolog, amit az ember nem tud és nem cselekszik, ha nem tanítják meg rá, olyan, mint azt mondani, hogy az ember alábbvaló a madarakhoz és a rovarokhoz képest.

Olyan erények, mint jóakarat, igazságosság, tisztelet, alázat, gyermeki szeretet, testvériség, hűség és őszinteség mindenki számára jól ismert és gyakorolt értékek, nincs szükség arra, hogy tanítsák ezeket. A bölcsék útja egy eszköz volt arra, hogy egy országot, amely kezdettől fogva nehezen kormányozható, erőszakkal békében tartsanak. Ez az út arra törekszik, hogy túllépve azon, amit az embereknek maguktól tudniuk kell, rájuk erőltessen egy tanítást, így nem lehet az igazi Út. Az emberek sokat beszélnek az Útról, de nagyon kevesen vannak, akik a szellemében is cselekszenek. Tévedés azt hinni, hogy ez az Út valóban megfelel a világ törvényeinek.

Érthetetlen az is, hogy mindent, ami nem felel meg ennek az Útnak, az emberi vágyaknak tulajdonítanak és megvetéssel sújtják. Ha megvizsgáljuk, honnan származik az, amit emberi vágnak mondanak, azt találjuk, hogy semmiképpen sem a világ valódi törvényei közül való, vagyis az Ég elveinek nem felel meg. Ott

³¹ A kifejezés két, a shinto mitológiája szerint a világ teremtésében részt vevő istenségre (Takamimusubi no kami és Kamimusubi no kami) utaló közös név.

van például a Kínában megalkotott tiltás a családon belüli házasságra, akár száz nemzedék után is – ez sem olyan szabály, ami az ősi időkben létezett volna, a Zhou korszakban találták ki. Az ok, amiért ilyen szigorú tiltást kellett alkalmazni, nyilván az volt, hogy lévén ennek az országnak a rossza szokásai, bevett dolog volt az, hogy szülők a gyermekeikkel, ugyanattól az anyától született testvérek műveltek egymással mindenféle dolgokat. Mivel a szokást nehéz volt megváltoztatni, ilyen szigorú törvényre volt szükség hozzá – de nem igaz-e, hogy a kínaiaknak inkább szégyenkezniük kellene emiatt? A törvény szigorúsága annak tudható be, hogy megszegői sokan voltak.

Az ilyen törvény azonban csak törvény, nem pedig az igazi Út, nem felel meg az emberek lelkületének, így kevesen vannak csak, akik követik. Már olyan korán, mint a Zhou korban, még uraságok is megszegték azt, még inkább megtörtént ez a későbbi korokban. Az is előfordult, hogy nővér és hűg követtek el gyalázatos tetteket.³²

A konfuciánusok elfeledkeznek arról, hogy ezeket a törvényeket már a régi időkben sem tartották be, s magasan értékeli ezt a sok haszontalanságot, a mi országunkat pedig leszólják, felemlégetve azt, hogy a régi időkben testvérek is házasodhattak egymással. Úgy állítják be ezt, mintha [az akkori japánok] nem lettek volna jobbakként az állatoknál. A mai tanult emberek is furcsán néznek erre a dologra, Japán felvilágosulatlanágát sejtik mögötte, nem szeretnek beszélni róla, így mostanáig semmilyen ezzel kapcsolatos magyarázattal nem álltak elő. Ennek az az oka, hogy vitán felülinek gondolják a kínai bölcsek okoskodását és mindenben dicsérik őket. Ha ezt a hízelgést félretesszük, miben különbözik Kína és Japán?

A régi Japánban csak az egy anyától származó testvérek házassága volt tabu, a féltestvéreké nem, a császári családtól kezdve ez volt a szokás. Így volt még akkoriban is, amikor a mai főváros lett a császári székhely. Szigorúan megkülönböztették viszont azt, ki van fent és ki van lent, így magától rend uralkodott a társadalomban – ezt jelentette az isteni ősektől kapott, helyes és igazi Út.

Később aztán átvették a kínai utat, ahol a féltestvérek is testvérnek számítanak és tiltva van a házasságuk. Így ma már hiba lenne nem engedelmeskedni ennek, de ugyanígy hiba vitatni a régi időket, amikor más szabályok voltak érvényben.

A régi időkben mindenki, a legalacsonyabb sorúakig, magáévá tette a császár szent akaratát, s annak megfelelően szolgálták őt, minden önös gondolat nélkül. Egyedül őhöz imádkoztak, csodálatos árnyékában rejtőzve tisztelték őseiket.

Éppen úgy, ahogy az uralkodó imádkozik a szentély előtt, amelyben isteni őse lakozik, a miniszterek és főhivatalnokok, a nyolcvan család tagjai, egészen a föld-

³² A Shujing egyik történetére utal, ami említi, hogy Yao uralkodója uralkodása 71. évében a lányait Shunhoz adta feleségül (Nishimura 1991, p. 38).

művesekig bezárólag, mindenkinek szokása szerint való az ősei tisztelete. A császár imái az udvarért, az országért szólnak az égi istenségekhez és az országunkban lakó istenségekhez, az alacsonyabb rendű emberek életük különféle eseményei kapcsán, a saját boldogulásukért imádkoznak. Imáik részint a jó istenekhez irányulnak hálás szívvel, részben pedig a gonosz istenekhez, hogy megszelídítsék őket. Ha néha [olyat cselekszenek, hogy] beszennyeződnek, tisztító szertartásokkal szabadulnak meg a szennyeződéstől. Ez mind mélyen az emberek szívében levő szokás, aminek mindig így kell történnie. Azt mondani tehát, hogy az igaz Útnak csak az ember lelkében kell lakoznia, ahogy a buddhisták és a konfuciánusok teszik, valóban az istenek útjának az elárulása. Úgy gondolkoznak, hogy az elveket kell előbbre helyezni, más tanításokat eretneknek bélyegeznek, de mindez csak pusztá okoskodás. Az istenek különböznek például a Buddhától: nem csak jó istenek vannak, hanem gonoszak is, akiknek a szándékai és a cselekedetei is gonoszak, ez az oka annak, hogy ebben a világban a rossz emberek is élhetnek jól, míg a jó emberek nélkülözhetnek.

Az istenek kapcsán így nem lehet azon tűnődni, milyen elvek érvényesek vagy éppen nem érvényesek rájuk, egyszerűen félni kell a haragjukat és minden egyéb gondolat nélkül imádkozni hozzájuk. Az imádság során ismerni kell az adott istenség természetét s olyan dolgokat kell felajánlani neki, aminek örül. Minden alaposan meg kell tisztítani, úgy, hogy a legapróbb szennyeződés se maradjon, rengeteg finom étellel kell szolgálni neki és olyan dolgokkal, amelyekben gyönyörűséget talál: citerazenével, fuvolaszóval, énekkel és tánccal. Mindezek a dolgok az istenek korából maradtak ránk, a régi emberek útját jelentették. Azt gondolni, hogy csak az számít, mi van a szívében s elhanyagolni a tisztelet tetteivel való kifejezését olyan hiba, ami a kínai szellemből származik.

Az istenekhez való imádság során a tűz tisztaságának megőrzése az, ami mindennél fontosabb – ezt tudhatjuk már az istenek koráról szóló krónikáknak a holtak földjéről írt részéből is. Ez nem csak az isteneknek történő tiszteletadás idejére igaz, hanem mindig ügyelni kell rá, hogy a tűz nem legyen tisztátalan. Ha a tűz beszennyeződik, a gonosz istenek utat találnak a világunkba és itt dühöngenek, így jelenik meg a gonosz. Ezért a tűz beszennyeződése feltétlenül elkerülendő, ezt kívánja a világ és a benne élő nép érdeke is. Manapság a tűzre vonatkozó tabut csak akkor tartják be, amikor az istenekhez imádkoznak és kizárólag a szentélyekben. Ennek az oka nem más, mint a sekélyes kínai okoskodás elterjedése, ami a tűz tabuját ostoba dolognak tartja. Ez okozza azt is, hogy még a bölcs emberek is, akik pedig tanulmányozzák a régi írásokat, nagy gondot fordítanak a kínai tanításokban foglalt elvek megvitatásának. Miként lehet az, hogy még ők sem ismerik fel ennek a tabunak a fontosságát?

Semmi sem fontosabb annál, mint a lehetőségeinknek megfelelően cselekedni, békésen és örömtelien élni az életünket.

Milyen tanításra volna szükségünk ezen túl? Tanítás a régi időkben is létezett: az emberek tanították gyermekeiket, a mesteremberek tanították, hogyan kell dolgokat készíteni, a művészetekkel kapcsolatos tudnivalókat is tanították – a buddhista vagy konfuciánus tanítás is efféle tanításnak látszik, de ha jobban megértjük, világos, hogy nem ugyanarról van szó.

Miként nevezhető Útnak egy olyan dolog, amit külön tanítani kell és gondosan megvalósítani?

Valaki megkérdezte tőlem, hogy vajon az istenek útja nem azonos-e azzal, amit Laozi és Zhuangzi tanított? Így válaszoltam: „Igaz ugyan, hogy Laozi és Zhuangzi elítélték a konfuciánus okoskodás és a természetet tisztelték, ebben hasonlóak ahhoz. Ám ők nem az istenek szent földjén születtek, hanem egy tisztátalan országban, s az úgynevezett bölcsek nemzedékeinek tanításait hallották csak, így amit ők természetnek gondoltak, az nem volt több, mint amit ezek a bölcsek annak tartottak. Azt sem tudták, hogy minden dolog az istenek szándéka szerint való, az ő tetteikből származik – nem mondhatjuk-e azt, hogy alapvetően tévedtek?”

Ha valaki komolyan az Út keresésébe kíván fogni, először meg kell, hogy tisztítsa magát a kínai írások szennytől, tiszta japán szellemének birtokában kell elkezdenie a régi írásokat tanulmányozni. Magától rá fog jönni, hogy nincsen Út, amelyet meg kellene tanulni és úgy gyakorolni – ezt megérteni éppen azt jelenti, hogy az istenek útját tanulni és gyakorolni. Már ennyit okoskodni ezen is eltér az istenek útjának szellemétől, de látva a gonosz istenek tetteinek hatását, nem maradhattam néma. Kamu-naobi és Onaobi isteneinek a szellemére bízva magamat ki akartam javítani mindazt, amit a gonoszság okozott.

Mindaz, amit fentebb leírtam, nem a saját gondolataimon alapul, aki utánanéz, látni fogja, hogy teljesen a régi írásokat követtem.

Ezt az írást Meiwa 8. évének³³ 9. hónapjának a 9. napján készítette az Ise tartomány Iitaka járásában lakó alattvaló, Taira no Asomi Norinaga.

Irodalom

- Aizawa Seishisai: Toku Naobi no mitama. In: Takasu Yoshijiro ed: Aizawa Seishisai shu, Mitogaku taikai, vol 2, Tokyo: Ida shoten, 1941., pp. 453-454.
Brownlee, John S.: The Jeweled Comb-Box. Motoori Norinaga's Tamakushige. Monumenta Nipponica, 43:1 (1988), pp. 35-44 .

- Harootonian , H. D.: Motoori Norinaga: Naobi no Mitama [The Spirit of Renovation]. In Tetsuo Najita, ed., *Readings in Tokugawa Thought*. Chicago: Center for East Asian Studies, The University of Chicago: 1993. pp. 111-127.
- Karube 2008
Karube Tadashi (transl. David Noble): *Maruyama Masao and the fate of liberalism in twentieth-century Japan*. Tokyo: International House of Japan, 2008.
- Kurozumi 1994
Kurozumi Makoto : *The Nature of Early Tokugawa Confucianism*. *Journal of Japanese Studies*, 20:2 (1994), pp. 337-375.
- Maruyama 1974
Maruyama Masao: *Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan*. Transl. By Mikiso Hane. Princeton University Press, Princeton, 1974.
- Morimoto 2009
Morimoto Junichiro: *Nihon shisoshi*. Tokyo: Miraisha, 2009.
- Ng 1998
Ng, Wai-ming: *The I Ching in the Shinto Thought of Tokugawa Japan*. *Philosophy East and West* V. 48:4 (1998), pp. 568-591.
- Ng 2000
Ng, Wai-ming: *The I ching in Tokugawa thought and culture*. University of Hawaii Press, 2000.
- Nishimura 1991
Nishimura, Sey: *The Way of the Gods*. Motoori Noriaga's Naobi no mitama. *Monumenta Nipponica*, 46:1 (1991), pp. 21-41.
- Nosco 1981
Nosco, Peter: *Nature, Invention, and National Learning: The Kokka hachiron Controversy, 1742-46*. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 41:1 (1981), pp. 75-91.
- Stolte, Hans (ford.): *Motoori Norinaga: Naobi no Mitama*. *Geist der Erneuerung onumenta Nipponica* 2:1 (1939), pp. 193-211.
- Takasu Yoshijiro (szerk.): *Aizawa Seishisai shu, Mitogaku taikei*, vol. 2, Tokyo: Ida shoten, 1941.

DISPUTA

AZ IKON KINYITÁSA

Orosz szellemtörténet és kultúra a 19–20. században

SZERKESZTETTE BAKA GYÖRGYI. SZÁZHALOMBATTA:

HAMVAS BÉLA VÁROSI KÖNYVTÁR 2010, 295 OLDAL

ADAMIK TAMÁS

1. A *Vallástudományi Szemle Disputa* rovatába olyan könyveket szoktam bemutatni, amelyek az emberről szólnak, az ember boldogulásáról, egyszerűen az emberi sorsról, evilági és túlvilági értelemben. Ezek azok a könyvek, amelyeket érdemes körbejárni és minden oldalról megsejlelni, mert érdekesek a szó szoros értelmében, hiszen rólunk szólnak. Mindenki érdekelve van a saját sorsában, mert hát – ahogyan Cicero mondaná – az önszeretet az a kályha, ahonnan kiindulunk, ahová visszatérünk. A körüljárás pedig azt jelenti, hogy a szóban forgó könyvről nemcsak én, a kívülálló, mondok véleményt, hanem a szerző, a bennfentes is, mégpedig az én véleményre reagálva. Tesszük mindezt azzal a céllal, hogy a dolog maga egyre jobban megvilágosodjék.

Az *ikon kinyitása* is ilyen könyvnek ígérkezik, már csak sokértelműsége miatt is, hiszen az ikon súlyos, jelentésekkel terhes szó, a kinyitás művelete pedig a cse-csemőtől kezdve az aggastyánig mindenkit érdekel. Az alcím azt is elárulja, hogy milyen témakörben történik ez a nyitogatás: a 19–20. századi orosz szellemtörténetben és kultúrában. Ha a tartalomjegyzékbe is belepillantunk, az is kiderül, hogy milyen szempontból nézzük e korszak orosz kultúráját: az ember és a vallás, de azt is mondhatnánk – lévén, hogy az oroszok kerülnek itt reflektorfénybe –, hogy az ember üdve szempontjából. Ezt a témát tíz szerző tizenkét esszéjében kutatja, legalább is Baka Györgyi, a kötet szerkesztője, aki a tizenkét írás közül háromnak szerzője is, témafelvető bevezetőjében esszének nevezi a kötet írásait. A tartalomjegyzék címeiből még egy lényeges szempont tűnik a szemünkbe: legalább négy címben szerepel a vallásbölcselet, a bölcsség, a filozófia. A könyv tehát tizenkét írást tartalmaz, amelyek többé vagy kevésbé az orosz vallásbölcseletet vizsgálják. A kötet létrejöttéről rövid előszó tudósít.

Az *Előszóban* (5) Szalai Gáborné, nyugalmazott könyvtárigazgató tájékoztatja a kedves olvasót, hogy 1997-ben a százhalombattai városi könyvtár felvette Hamvas Béla nevét, és vállalva szellemi örökségét „népfőiskolai rendszerű ismeretterjesztésbe” fogott. Az előadások tematikáját mindig Hamvas Béla szellemében választották meg. Így találtak rá „az orosz szellemtörténet különös korszakára, amely a 19. század és a 20. század fordulójára esett”. E korszak filozófiai és vallási eredményei

„az ismeretlenség homályában maradtak”, mert a kommunizmus hosszú évtizedei nem tették lehetővé föltárásukat és értékeik széleskörű megismertetését. A Hamvas Béla Városi Könyvtárban 2008/2009-ben két féléven át meghívott előadók tartottak előadásokat „az orosz szellem, vallás és kultúra” történetéről. Mivel a hallgatóság visszajelzéséből kitudott, hogy a sorozat előadásai az olvasók szélesebb körének érdeklődésére is számíthatnak, úgy döntöttek, hogy az elhangzott előadások „írásban rögzített, szerkesztett szövegét” közzéteszik.

2. *Az orosz gondolat* című első esszében (7–8) Baka Györgyi röviden – a teljesség igénye nélkül – felvázolja az orosz gondolat sajátosságait: „Az egyetemes egység. Szolovjov szétsugárzó gondolata, miszerint a világ minden létezője Istenben található. Az isteni alapelvet úgy jellemzi, mint örök egyetemes egységet.” „Az orosz gondolat jóval több mint orosz gondolat. Szellemi intés, hogy az ember ne szakadjon el a közös emberitől, hogy a *semmi* gondolatának világkockázatát jelentésteliséggel haladja meg. Az orosz gondolat világtudás. Oroszországban összpontosult a teremtményelv és a teremtőelv mint az ember dilemmája. Erre utal könyvünk címe: *Az ikon kinyitása* is, mivel az ikon jelképezte teremtményelv mellé ekkor társították a kor bölcselői a teremtőelvet, az önteremtést, de a kettőt nem szétválasztva, hanem egy magasabb egységbe összefogva” (5). Baka Györgyi bevezető esszéje afféle kedvcsináló, megbízható forrásokra támaszkodik, Török Endrére¹ és Pilinszky Jánosra.²

A második esszében Szergej Filippov *Oroszország a 19–20. század fordulóján. Reform vagy forradalom* címen hasznos áttekintést nyújt Oroszország kulturális és gazdasági fejlődéséről a jelzett korszakban (9–25). Szellemi és kulturális vonatkozásban „az orosz kultúra éppen egyik legszebb korszakát, úgynevezett ’ezüstkorát’ élte a századfordulón” (10). Oroszország ekkor területére nézve a világ második legnagyobb országa volt. Az 1880-as évektől az orosz gazdaság és ipar dinamikus fejlődött (14). A megoldatlan társadalmi és politikai feszültségek azonban reformokat igényeltek volna, de mivel ezektől a cárok visszariadtak, jött a forradalom, és vele a tragédia, amelyet V. Rozanov, a neves orosz író így értékel: „Csattogással, nyikorgással, visítással ereszkedik vasfüggöny az Orosz Történelemre. Az előadásnak vége. A közönség felállt. Ideje felvenni a bundánkat és visszatérni otthonunkba. De kiderült, hogy se bundánk, se otthonunk nincs már” (25).

Magyar István *Bevezetés az ortodox kereszténységbe* című esszéje (26–38) először az *ortodox* (a görög eredeti: *orthodoxosz*, *orthodoxon*) melléknév helyes értelmét

¹ Vö. *Az orosz vallásbölcselet virágkora. Tolsztojtól Bergyajevig*. Válogatta és a bevezetőket írta Török Endre. Fordította Baán István. I–II. kötet. Budapest: Vigilia 1988; Török Endre: *Átragygás. Az életmű foglalata*. A válogatás és a szerkesztés Havasi Ágnes és Reisinger János munkája. A szöveget gondozta, az előszót a bevezető jegyzeteket írta Havasi Ágnes. A záró tanulmányt írta Reisinger János. Budapest 2008.

² Pilinszky János: *Szög és olaj. Próza*. A szöveget gondozta Jelenits István. Budapest: Vigilia 1982.

tisztázza: „Az ortodox tehát helyesen gondolkodót, teológiai értelmezésben igazhitűt jelent, az ortodoxia pedig magát az igaz hitet, szemben a heterodoxiával (más, idegen hit) és a kakodoxiával (tévhit)” (26). Majd az ortodox kereszténység fogalmát – mivel ő maga is ortodox keresztény – így értelmezi: „A nagy egyházszakadás (1054) óta a Római Egyház a katolikus jelzöt használja, mi pedig az „ortodox” megjelölést. A görög nyelvű hitvallásunkban Egyházunk továbbra is a 'Katholiké Ekklesia', és több kiemelkedő hittudósunk műveiben 'Ortodox Katolikus Egyház' néven fordul elő” (27). Arra is kitér, hogy az ortodox keresztényeket Magyarországon olykor „óhitű”-nek, olykor „schizmatikus”-nak nevezték. „Az 1868. évi IX. törvénycikkely a Magyarországon élő ortodoxokat 'görög keleti'-nek nevezi” (28). Ezután felsorolja a hét egyetemes zsinatot, amelyek alapvető szerepet játszottak a helyes egyházi tanítás, az ortodox hit kimunkálásában, majd ismerteti az egyházi hierarchiát és az ortodox kereszténység hazai történetét.

Baka Györgyi *A Lélek zárándokai. Hamvas Béla és az orosz vallásbölcselek* című esszéjében (39–57) kimutatja, hogy Hamvas Béla és az orosz vallásbölcselek gondolatrendszerében „több érintkezési pont” van; például: életterv – üdvterv, az ember mikrotheosz, istenemberség, a létezés egyetemessége, közösség, a ráció kritikája, írói stílus, a személy szerepe stb. Mind Hamvas Bélára, mind az orosz vallásbölcselekre jellemző, hogy nem voltak kifejezetten filozófusok, nem akartak rendszert alkotni, „hanem a világ egészéről és benne az ember szerepéről, mibenlétéről, az abszolútumról gondolkodó bölcselek, akik az élet megváltoztatását tartották legfontosabbnak, az ismeretek realizálását, gyakorlati életbe való átültetését. Életfilozófiát akartak, nem akadémikus filozófiát. Az emberekhez akartak szólni, ezért esszéisztikus, intuitív, sok esetben költői módon fogalmaztak, de az sem véletlen, hogy többen közülük kifejezetten művészi formában fejezték ki világlátásukat. Íróként Tolsztoj és Dosztojevszkij a legismertebb. ... Hamvas Béla bölcseleti művei mellett több kiváló regényt írt, legkiemelkedőbb közülük a *Karnevál*” (41). A továbbiakban a szerző áttekinti Vlagyimir Szolovjov, Pavel Florenszkij, Nyikolaj Losszkij, Szergely Trubeckoj, Nyikolaj Bergyajev, Vaszilij Rozanov, Szemjon Frank és Vlagyimir Ern legfőbb gondolatait. Ha Baka Györgyi bevezető esszéjéről fentebb azt mondtuk, hogy „kedvcsináló”, jelen esszéjéről azt mondhatjuk, hogy programadó: dióhéjban felvázolja azon orosz vallásbölcselek eszméit, akikkel érdemes mélyebben is megismerkedni.

E mélyebb megismerést Cselényi István Gábor *Az isteni bölcsesség az orosz vallásbölcseletben és annak gyökerei* című tanulmánya kínálja fel (58–78). A 19–20. század fordulóját az orosz vallásbölcselet virágkorának nevezi Cselényi, amikor az orosz lélek kelet és nyugat között hanyódott, mégis az „orosz szó a legnagyobbak számára a közös emberi, a humánium” hordozója volt. Tolsztoj vagy Dosztojevszkij az Örök-egyet állította középpontba, „ami a platóni filozófia Hen-jének (=Egy) felel meg. „Lényegében minden ember egy és ugyanaz az ember” írja Tolsztoj (38). Ennek

a vallásbölcseletnek úttörője Tolsztoj, első zászlóvivője Vlagyimir Szolovjov volt, központi gondolata pedig a *Szofia*, az *isteni Bölcsesség*. A Szofia kilétének tisztázása kikerülhetetlen feladat volt a vallásbölcselek számára. Szolovjov nyomán Pavel Florenszkij és Szergej Bulgakov küszködött a feladat megoldásával. Eme bevezető megállapítások után Cselényi a Szófia-tan ószövetségi gyökerei után kutat, majd feltárja a szofiológia eredményeit az ortodox teológiában, különösen Palamasz Szent Gergely, Nikolaosz Kabasziilas, Niceai Theophanesz és Iszidorosz Glabas munkásságában, akik a 14. században tevékenykedtek (61–67). Ezután a görög liturgiában, az orosz ikonográfiában és templomépítészetben vizsgálja a Szofia megmutatkozását (67–73), így jut el Szolovjovig, a keleti szofiológia atyjáig, majd Florenszkijig, végül pedig Szergej Nyikolajevics Bulgakovig (73–78).

A következő írás tömör összegezése az előzőnek: Baka Györgyi *Szofia* című verse (79). Mielőtt még az olvasó meglepődve kérdezné, hogyan kerül egy vers az esszéketbe, sietek megjegyezni, hogy helyénvalóan, mert a kötet elején mottóként Alexandr Blok *Fejünk felett lecsapni készen* kezdetű költeménye áll, amelynek első versszaka így hangzik: *Fejünk felett lecsapni készen / az a vasvessző ott remeg. / S szállunk a sűrű sötétben / iszonyatos mélység felett*. A szerkesztő nyilván azért választotta ezt a verset mottóként, mert az jól kifejezi, hogy milyen veszélyek fenyegették a forradalom idején, a szovjet kor küszöbén az orosz vallásfilozófiát és képviselőit. Ezért értékeli P. P. Aprisko így: „Blok prózájából és költészetéből árad az orosz és a világhatalom érzete”.³ *Szofia* című versében Baka Györgyi részint ellensúlyozni akarja azt a nyomott hangulatot, amelyet a Blok-vers áraszt, azzal, hogy ezt szuggálja: na lám a *Szofia*, a *Bölcsesség* mégiscsak elérte, hogy az orosz vallásfilozófia túlélje a hosszú kommunista korszakot. Részint a vers műfajával arra is emlékeztetni akar, hogy az orosz vallásfilozófusok művészek is voltak, írók és költők. Mellesleg e költemény *Szofia*-himnusként is megállja helyét, mert öt részre oszlik, mint az igényes szónoki beszéd, mint a jó esszé és a klasszikus himnuszok. Az első versszakban azt mondja el a költő, mi a *Szofia*, a másodikban azt, hogy milyen funkciói vannak – a görög–római himnuszok kötelező motívumai ezek –, a harmadikban pedig a második versszakban említett funkciói ismeretében tovább árnyalja a Bölcsesség mibenlétét. A negyedik versszakban a *Szofia*hoz fűződő kapcsolatáról vall. Hogy ez a kapcsolat bensőséges, ezt azzal is jelzi, hogy az első versszak utolsó és a negyedik versszak első sorában tegezi *Szofia*t. Végül a befejezésül szolgáló rövid ötödik versszakban mintegy kívülről állóként így összegezi az isteni lény lényegét: *minden forma az Ő tükre / magamba nézek, ott van / sehol sem találom, Ő van*.

Hasonlóképpen a mélység felé kalauzolja az olvasót Szathmári Botond *Doszto-*

³ P. P. Aprisko: *Az orosz filozófia története*. Fordította Goretity József. Budapest: Osiris Kiadó 2007, 584.

jevszkij mint a szabad személyiség filozófusa című esszéjében (80–81). Ezt sejtetik azok a sorok, amelyeket a fiatal Dosztojevszkijtől idéz: „A filozófia nem holmi matematikai feladat, amelyben az ismeretlen a természet. Figyeld fel rá, hogy a költő az ihlet pillanatában megfejtje az Istent, következésképpen teljesíti a filozófia feladatát. Tehát a költői elragadtatás filozófiai elragadtatás. ... Tehát a filozófia ugyancsak költészet, annak a legmagasabb rendű változata!” (80). Dosztojevszkij író-filozófus, aki gondolatvilágát tekintve hasonló dán kortársához, Kierkegaardhoz, de hasonló módszerét tekintve is, mert mindketten az indirekt kommunikáció hívei, hiszen amiről beszélni kívánnak műveikben, „a keresztény üzenet, az evangélium, nem fejthető ki direkt módon” (83). A ráció korlátait fogalmazza meg Kierkegaard a *Filozófiai morzsákban*. „Talán efféle objektív bizonytalanságból” fakad Dosztojevszkij polifonikus regény-szerkesztésmódja is. Mindketten meglátják a szabadsággal bíró emberi értelem démoni arcát, ezért elvetik „a racionalizmust, mint emberellenes gondolkodásmódot, s Schopenhaerrel egyetemben, egy új fejezetet nyitnak az európai filozófia történetében” (84). Hogy milyen is ez a krisztusi szeretetre alapozott dosztojevszkiji filozófia, azt Szatmári sok-sok szöveghellyel szemléltetve árnyaltan tárja az olvasó elé.

Élias Ádám *Az antropológia ikertestvére: az orosz vallásbölcselet* című esszéje (103–155) elején Rudolf Steiner születési helyéről és idejéről ír: „Rudolf Steiner 1861. február 25-én (vagy 27-én) született Kraljevec nevű falu vasútállomásán, a helyi állomásfőnök fiaként” (103). Majd rátér Dosztojevszkijre: „Dosztojevszkij 1821. október 30-án született Moszkvában, a szegények kórházában dolgozó katonaeorvos fiaként, a kórház melléképületében, ahol az orvosi szolgálati lakás helyezkedett el” (104). Ezután, a következő bekezdésben találjuk ezt az egybevetést: „Vlagyimir Szergejevics Szolovjov, az orosz vallásbölcseleti iskola megalapítója és szellemi vezére csak 8 évvel idősebb Rudolf Steinernél, de 25 éve már nincs a Földön, amikor Rudolf Steiner 1925-ben eltávozik. Amikor Pavel Alexandrovics Florenszkij, a vallásbölcseleti iskola bizonyos értelemben beteljesítője 1882 január 9-én megszületik, Steiner 21 éves, Szolovjov 29 éves, Dosztojevszkij 1 éve elhunyt. P. A. Florenszkij pedig 1937-ben, a sztálini 'nagy terror' első évében, december 8-án áll kivégző osztag elé, hogy példátlanul tevékeny, áldozatos, csak Dosztojevszkijéhez hasonlítható gazdagságú és zsenialitású földi életét befejezze.

1821 – 1861 – 1900 – 1937.” Miután az olvasó eddig eljut, és próbál elgondolkozni azon, hogy mit is akar ez a sok egybevetés és ez az egymás mellé állított számsor jelenteni, kénytelen megállapítani, hogy Élias esszéje mind tartalmában, mind hangnemében elüt a kötet többi esszéjének objektív hangnemétől. Ezután hosszasan kifejti Rudolf Steiner antropológiáját (107–128), az orosz vallásbölcselet és az antropológia viszonyát (128–135), végül pedig ismerteti az orosz vallásbölcseletet: Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkij, Lev Nyikolajevics Tolsztoj, Vlagyimir Szergejevics Szolovjov, Nyikolaj Fjodorovics Fjodorov, Vaszilij Vasziljevics

Rozanov, Szergej Nyikolajevics Trubeckoj, Jevgenyij Nyikolajevics Trubeckoj, Dmitrij Szergejevics Merezszkovszkij, Olga Jakovlevna von Sivers, Maximilian Alexandrovics Volosin, Lev Lvovics Kobilinszkij, Borisz Nyikolajevics Bugajev, Tatjana Kiszeljova, Trifon Georgievics Trapeznikov, Alexander Mihajlovics Pozzo, Andrej Arsenyevics Tarkovszkij, Pavel Alexandrovics Florenszkij (135–154).

László Bandy *Az ikonfészeszet és az orosz avangard* című esszéje (156–175) revelációként hat a mai olvasóra: „A Századelő tízes éveiben végre – talán a vallási megújulás hatására is – letisztítják a ráarakodott koromtól és a bugyuta átfestésektől a régi, mindig szentként tisztelt ikonokat, és csodálkozva fedezik fel az elevenen világító tiszta színeket, s az egyszerűségükben is monumentális kompozíciókat. (Rubljov *Troicájáról* hét réteget kapartak le!).” A *Tízparancsolat* tiltja az Isten ábrázolását. Erre hivatkozva Konsztantinosz Kopronümosz elrendeli a képek elpusztítását, és ennek következtében a korai korból alig marad fenn kép, azaz ikon. 843-ban a Nikaiai Hetedik Egyetemes Zsinat megalapozza a képkultusz dogmáját, amikor kimondja: „Ha Krisztus valóban emberi alakot öltött, úgy ábrázolható.” Arra vonatkozik, hogy ez hogyan történhetik, a hagyomány megfogalmaz egy történetet: „Abgár edesszai király meghívja Jézust, aki maga helyett egy kendőt küld, melybe előzőleg megtörölte az arcát. Jézus arcának mása megjelenik a kendőben! Ez lesz az öskép, mely a 'Nem kézzel festett Megváltó' címet kapja” (159–160). „A prototípus az Isten (Krisztus) 'saját képe és hasonlatossága', melyre minden ember teremtetett. Ezt az arcmást viseli végső soron minden szent is, amennyiben részesülnek Krisztus dicsőségében” (161). E szemlélet eredményeképpen „a szent arcok nem egyszerűen hasonlítanak egymásra, hanem azonos szerkezetűek van, s az ikon egészében is érzünk valamiféle feszes geometrikus szerkezetet” (162). Ezen az elvi alapon festette meg Rubljov *Őszövetségi Szentháromság* címen ismeretessé vált ikonját. Ezt a módszert veszi át és alkalmazza Malevics *Fekete négyzet* című festményén, és ezzel az orosz avangard vezéregyénisége lesz, új korszakot nyit az orosz festészet és építészet történetében, de a szovjet kormány nem tartott rá igényt: „Egy barokkos 'szocreál' épület jobban *reprezentál*, mint a sokaknak még idegen új forma” (174).

Najmányi László *Theremin. A 20. század metaforája* című terjedelmes esszéje (176–217) tulajdonképpen a 20. századi fizika egy különleges fejezete, amelyben egyfelől a *zene* és az *elektromosság* játssza a főszerepet, másfelől Lev Szergejevics Tyermen fizikus, feltaláló, zenész, titkos ügynök, akinek maradandó találmányai többek között a ma is használatos legmodernebb lehallgató készülékek és a *theremin* elnevezésű elektromos hangszer vagy zenegép. Élete hihetetlen fordulatokban gazdag: „Az orosz titkosszolgálat utasítására 1927-ben a tudós, felesége, Katyerina (Katerina) Pavlovna Konstantinova társaságában európai koncertkörútra indult hangszerével, és egy négytagú, titkosszolgálati alkalmazottakból álló zenekarral, amelynek tagjai egymásról is jelentettek feljebbvalóiknak a turné során. A kon-

certkörúttal a kommunista tudomány és művészet felsőbbrendűségét kívánta propagálni a Sztálin vezette orosz kormány. Nevét Leon Thereminre, hangszerre név *thereminre* változtatva a feltaláló óriási sikerrel koncertezett Milánó, Róma, Salzburg, Berlin, London és Párizs koncerttermeiben és operaházaiban” (191). New Yorkban pazarul berendezett laboratóriumot kapott, ott dolgozhatott, kutathatott egészen addig, amíg a szovjet titkosszolgálat ügynökei el nem rabolták, otthon börtönbe vetették, többször megkínózták, végül tizenegy évre a Gulag munkatáborába küldték (198–199).

Tóth Tamás *Sámánok és megvilágosultak az újorosz abszurdban* című értekezésében (218–243) rögtön az elején kijelenti, hogy módszere nem tudományos: „Fontosnak érzem leszögezni, hogy nem tudományos módon közelíték az orosz vallásbölcselet témájához, hanem mint teljesen szubjektív befogadó, gyakran csapongó fantáziájú, kereső művész, aki véletlennek köszönhetően – ha létezik véletlen – Oroszország sokszínű kultúrájának hatása alatt él” (218). Eme filmes ars poeticájának megfelelően a szerző Oroszország, az abszurd (az abszurd szót főnévként használja az orosz birodalom kifejezésre) kulturális és politikai életében sorra veszi és értelmezi azokat a jelenségeket amelyeket az újoroszok között a megvilágosultak, azaz a gondolkodók és filozófusok, továbbá a sámánok kigondoltak, illetve megkíséreltek megvalósítani. Az újorosz szót két értelemben használja, részint „az 1990-es évek rendszerváltásakor hirtelen meggazdagodott társadalmi csoportot jelöli”, részint pedig „az I. Péter utáni Oroszország radikális szellemi változásaira, főként a 19. században és a 20. század elején kialakult új orosz nemzettudatra értem” (219). E jelenségekről és eseményekről Tóth Tamás filmeket készített, és előadásának szövege e filmek kommentárjainak tekinthetők, ezért jobb megértésükhöz filmjeit is látni kellene.

A könyv utolsó esszéje Miklóssy Endre *Alexandr Iszajevics Solzsenyicin* címet viseli (244–293). Ez a terjedelmes írás tulajdonképpen nem esszé, hanem tanulmány, mert lábjegyzetekkel van ellátva, amelyek az értelmezett vagy hivatkozott művek pontos bibliográfiai adatait tartalmazzák az oldalszám feltüntetésével. Miklóssy mottóként egy szöveget helyez tanulmánya elé, amelyet gondolatgazdagsága miatt érdemes idézni: *Solzsenyicin mindenkinek, mindannyiunkhoz szól. Küzdelme nem merül ki a politikában. Prófétiкус. Küzdelem egy nagy nemzet megújításáért – vagy inkább a polgáraiért, az orosz férfiakért és nőkért, hiszen végsőleg csak személyek léteznek – azért a szabadságért, hogy kimondhassák az igazság egyedüli szavát. Az egyedüli szót, ami magába foglalja az igazat és a valóságosat: nem az ideológiát és éppen nem a fogalmat, hanem az élő létezők és dolgok valóságát, és azt az igazat, ami tiszteletbe tart minden életet a saját fejlődésében*” (Olivier Clement: *The spirit of Solzhenitsyn*, Search Press, London 1976, 9. o.). Az idézett mottó szellemében Miklóssy a következő tizenkét pontban fejti ki Solzsenyicinnel kapcsolatos gondolatait: 1. A név; 2. Szellem és anyag; 3. Iván Gyeniszovics; 4. A történelmi haladás;

5. Feltámadás; 6. A rák; 7. A felismert sors; 8. Program; 9. A zsidók; 10. Gólem; 11. Az építés; 12. A szépség. E tizenkét téma keretében Miklóssy plasztikusan állítja eléink Szolzsenyicin életét, gondolatvilágát, eszméinek és stílusának formálódását, amelyben az orosz vallásfilozófia jelentős szerepet kap: „Az orosz vallásfilozófiában az anyag és a lélek nem kettő” (253). „A világról igazi képet csak racionális megismerés adhat, de ehhez biztos vonatkozási alap is kell a jóról és rosszról, ez volt a számukra az ortodox keresztény dogmatika. Szolzsenyicin ebben a gondolkodási rendszerben találta meg életanyagának formáját a misztériumjátékban. Az epizódok aprólékos realizmusa, és a szerkezet kemény racionalizmusa mögött ott áramlik a megfoghatatlan” (255).

3. Miután bemutattam, hogyan jött létre és milyen írásokat tartalmaz *Az ikon kinyitása* című gyűjteményes kötet, mindenekelőtt meg kell állapítanom, hogy a százhalombattai Hamvas Béla Könyvtár nagy és jelentős vállalkozást valósított meg, amikor a már említett előadássorozatot megszervezte, és az ott elhangzott előadások közzé tette. Vállalkozása azért nagy, mert meglehetősen nehéz ugyanabban a témakörben ennyi előadót találni, és még nehezebb az elhangzott előadásokat nyomdakész állapotba hozni és publikálni. De jelentős is ez a vállalkozás, mert a 19. század második felének és a 20. század első felének orosz szellemtörténete és kultúrája, különösen ha a vallással és a vallásfilozófiával is érintkezett, több mint félévszázadon keresztül elzárt és elhallgatott terület volt. Ezt személyesen is megtapasztaltam az orosz nyelv és irodalom szakon. Tanultunk mi irodalomtörténetet, olvastuk is az orosz írókat, de az orosz irodalom vallásos, netán vallásfilozófiai jellege teljesen elsikkadt. Ez annál is furcsább volt, mert ószláv szakszemináriumokon Baleczky Emil professzor úr vezetésével igen sok ószláv nyelvemléket olvastunk, fordítottunk, értelmeztünk, és ezek mind vallásos szövegek voltak: a miatyánk szövege, evangéliumi példabeszédek stb.

Ami pedig az írások témáját, kidolgozását, felépítését és terjedelmét illeti, a többségről elmondható, hogy a címben megadott témáról szólnak, világos felépítéssel és jól átfogható terjedelemben, például Szergej Filippov, Magyar István, Baka Györgyi, Cselényi István Gábor, Szathmári Botond, László Bandy esszéi. Tóth Tamás esszéje esetében a terjedelem nem okoz problémát, két tényező viszont nehezíti a megértést. Az egyik az, hogy szövege erősen kötődik filmjei bizonyos részleteihez, amelyeket előadás közben bemutatott, s emiatt az írott változat a filmrészletek ismerete nélkül nem mindig érthető. Gondolatmenete megértését egy másik tényező tovább nehezíti: rengeteg olyan adatot, eseményt belezsúfol esszéjébe, amelyek szétfeszítik kereteit, például a sok név szerint említett filozófus, az antropozófia, a véres kezű gyilkos, Roman Ungern Sternberg borzalmas története (230–236). Élias Ádám, Najmányi László és Miklóssy Endre tanulmányai viszont terjedelmességük miatt nehezen áttekinthetők. Miklóssy Endre *Alexandr Iszajevics Szolzsenyicin* című tanulmánya esetében a terjedelmesség elnézhető, mert egy nagy író nagy életművéről szól,

függetlenül attól, hogy a sok adat, a sok idézet miatt fárasztó. De a sok új ismeret kárpótol a fáradságért. Najmányi László *Theremin a 20. század metaforája* című tanulmánya rendkívül érdekes: Lev Szergejevics Tyermen élete minden képzeletet fölülmúl, hű tükörképe a szovjet politikai és kulturális viszonyoknak. Ennek ellenére a *Történelmi körülmények* és a *Technikai előzmények* című két első rész (176–188) elmaradhatott volna, így több idő és energia jutott volna az igazi sztorira: Tyermen fantasztikus életére, ami igazi filmtéma lehetne. Zavaró viszont, hogy az olvasó nem tudja eldönteni, hogy Tyermen meddig élt. A 188. oldalon ugyanis azt találjuk, hogy 1894-ben született és 1993-ban halt meg; eszerint mintegy 99 évet élt. A 206. oldalon viszont ezt olvashatjuk: „93 éves volt halála idején”.

4. Éliás Ádám *Az antropológia ikertestvére: az orosz vallásbölcselet* külön megfontolást igényel, mert a kötet leghosszabb tanulmánya (52 oldal terjedelmű), és szinte külön tanulmányokra bomlik, továbbá hangneme elüt a kötet többi tanulmányának hangnemétől, s emiatt vitatható állítások is felfedezhetők benne. Hogy a hosszú tanulmány külön tanulmányokra bomlik szét, azt a tanulmány alcímei is jelzik. Például a *Bevezetés: a közös gyökerekről* (103–107) című első rész és *Az antropológiáról* című második rész (107–113) kerek egész tanulmány az antropológia és a vallásbölcselet viszonyáról, és már jelentkezik benne a többi tanulmány objektív hangvételétől eltérő szubjektív, propagandisztikus hangnem, például: „Az orosz vallásbölcselet sokkal teljesebb és élőbb módon Krisztus-központú, mint a keleti ortodox egyház, s az antropológia sokkal teljesebb és élőbb módon Krisztus-központú, mint a nyugati kereszténység felekezetei” (106). Ezen állítás túlzó voltát, mi sem szemlélteti jobban, mint a következő önálló tanulmánynak tűnő harmadik rész: *A centrális antropológia rövid vázlata* (113–123), amelynek tíz oldalnyi terjedelmében mindössze egy bekezdés jut a Szentháromságnak (114), egy hatsoros bekezdés Krisztusnak mint a karma urának (118), és egy négysoros bekezdés *Az ember útja a halál és az újjászületés* című fejezetben, amely így hangzik: „Az antropológia által leírt minden igazság, minden út, minden világ központja Krisztus, akár megtörténik ennek verbális kifejezése, akár nem. Ezt újra hangsúlyozni kell, amikor a szellemtudomány közlését jelezzük az emberi lény halál utáni útjáról” (120). A Szentháromságnak ez az egyszeri és Krisztusnak ez a kétszeri említése nem illik bele a szöveggörnyezetbe, amely az antik mitológia és a gnosztikusok terminológiájával adja elő Rudolf Steiner tanítását a szellemi világról, a fizikai világról, az emberről és az újjászületésről. Krisztus sohasem tanította az újjászületést, a reinkarnációt! És az sem tűnik valószínűnek, hogy „Rudolf Steiner lényének egyik előző inkarnációja Arisztotelész volt” (131). A *hármastagozódású szociális organizációról* című következő fejezet (123–128) szintén önálló tanulmány jellegű, de még inkább az utolsó hosszú rész, az *Orosz vallásbölcselet és antropológia* (128–154). Ebben a hosszú fejezetben egyrészt sok az ismétlés, azaz több orosz vallásbölcseletről nagyjából elmondja ugyanazt, amit a kötet többi esszéi (például:

Dosztojevszkijról, Tolsztojról stb.), másrészt azonban olyan jelentős új személyeket is bemutat, akiket a többi tanulmány nem említ. Szép és nagyon fontos a tragikus életű Florenszkijről írt életrajza, mert jól kiegészíti azokat az ismereteket, amelyeket a kötet többi tanulmányában, illetve Török Endre könyvében találunk.⁴

Tény, hogy van kapcsolat az orosz vallásbölcselet és Rudolf Steiner antropozófiája között, de talán nem olyan sokrétű, mint ahogyan azt Élias Ádám leírja, és nem is olyan jelentéktelen, mint ahogyan azt P. P. Aprisko filozófiatörténetéből kiolvasható. Rudolf Steiner neve e munkában csak egyszer szerepel, mégpedig Andrej Belijjel kapcsolatban: „De ekkor kezdődött Belij életének ’antropozófiái’ korszaka is: megismerkedett a német misztikus filozófussal, R. Steinerrel, akinek eszméi óriási hatást gyakoroltak munkásságára. A húszas évek elején aztán kiábrándult Steinerből”.⁵ Ennél azért mélyebb a kapcsolat az orosz vallásbölcselet és a steineri antropozófia között, és egy olyan közös forrásban rejlik, amelyet a kötet egyik szerzője sem említ: a gnosztikusok tanításaiban. A. P. Kozirev *VI. Szolovjov gnosztikus kutatásai és az ezüstkör kultúrája* című tanulmányában kimutatja, hogy Szolovjov tanulmányozta a gnosztikusok tanítását. Doktori disszertációt tervezett a gnosztikusokról, és tervezetében megemlíti Hippolütosz *Philosophumena* című könyvét, amelyet 1842-ben fedeztek fel, és Nyugaton lelkesen tanulmányozták. E művében Hippolütosz leírja a különböző gnosztikus irányzatok tanításait, többek között a jó és a rossz éles dualizmusát, Szofia szerepét a gnosztikus kozmológiában stb. E tanítások bizonyos elemeit átvették Szolovjov és az utána következő orosz vallásfilozófusok is.⁶ Rudolf Steiner is megértéssel ír a gnosztikusokról: „Megértjük ezeket a gnosztikusokat, ha úgy tekintjük őket, mint akik át vannak itatva ősi misztériumbölcselességgel, és arra törekszünk, hogy a misztériumok szempontjából megértsük a kereszténységet”.⁷ Feltételezhetjük tehát, hogy Steiner tanulmányozta a gnosztikus kozmológiát, és több elemét átvette és beépítette saját rendszerébe.

Például feltételezhetjük, hogy az orosz vallásbölcselelők és Steiner Szófia-tanára egyaránt hatottak a Szófiával kapcsolatos gnosztikus elképzelések, amelyeket az egyházatyák vitairataiból ismerhetünk meg. Irenaeus (kb. 130–202) a következőket írja Simon mágusról: „Simon minden eretnekség kútfeje. Helénát, egy türoszi bordélyházból való utcalányt értelme első koncepciójának nevezte. Heléna mindennek az anyja, mert Simon általa teremtette meg az angyalokat és az arkan-

⁴ Török 1988, II, 2–13.

⁵ Aprisko 2007, 578.

⁶ A. P. Kozirev: Gnoszticizmus iszkanyija VI. Szolovjova i kultura Szerebrjanovo veka. In: Vlagyimir Szolovjov i kultura Szerebrjanovo veka. Moszkva: Nauka 2005, 226–240.

⁷ Rudolf Steiner: *Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums*. Ausgewählte Werke Band 3. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1985, 153: „Man versteht diese Gnostiker, wenn man sie ansieht als durchdränkt mit alter Mysterienweisheit und bestrebt, das Christentum von dem Gesichtspunkt der Mysterien aus zu begreifen.”

gyalokat. Heléna, az ő gondolata mindent megismert, amiről az atya azt akarta, hogy megismerjen. Leszállt az alsóbb világokba, és létrehozta az Angyalokat és a Hatalmasságokat, akik ezt a világot alkották.”⁸ B. A. Pearson a Nag Hammadiban talált gnosztikus szövegekben vizsgálta a Szofia kérdést. Az *archonok természetéről* című írás például azt fejtegeti, „hogy ’a lelki asszony’ (az égi Éva, a Szofia) a kígyóba költözik, a tanítóba, aki a testi Ádámot és Évát tanítja”.⁹ Hippolitosz pedig sokat idéz egy Simon mágusnak tulajdonított görög nyelvű műből, amelynek *Apophaszisz megalé* (Nagy Kinyilatkoztatás) a címe. Ebben a munkában Simon tanítása már absztraktabb formában jelentkezik. Ebben a műben gyakran szerepel a Szellem, például: „Ezen hat erőnek, és velük együtt a hetediknek első párját Szellemnek és Gondolatnak, Égnek és Földnek nevezi.” „A hetedik ugyanis az az erő, amely a végtelen erőben volt és minden idők előtt keletkezett. Ez a hetedik erő az, amelyről ezt mondja Mózes: ’és az Úr szelleme lebegett a vizek fölött’, az a szellem, amely mindent önmagában foglal, a végtelen erő képe, amelyről Simon azt állítja: ’a kép a halhatatlan formából, amely egyedül rendez el mindent’”.¹⁰ Az említett egyházatyák az összes eretnkségek közül a gnosztikusok tanítását tartották a legveszélyesebbnek a kereszténység számára. Ezen keresztény hagyomány alapján érthetjük meg az egyház idegenkedését, elutasító magatartását a gnosztikus gondolatokkal szemben. Ezért gondolom azt, hogy sem az ortodox keresztény egyház, sem a katolikus egyház képviselői nem fogadják kitörő lelkesedéssel Éliás Ádám alábbi megállapítását: „Az antropológia az egyházi korszak utáni kereszténységet készíti elő a Szellemi Világgal történő tudatos kapcsolatépítés által, s ez a törekvése sok tekintetben egybevág Merezskovszkij ’misztikus realizmusával’” (148).

5. A *hármastagozódású szociális organizációról* című részben Éliás Ádám ezt írja: „Mindegyik organizációnak saját meghatározó vezéreszméje van. A szellemi organizáció vezéreszméje a szabadság. A jogi organizáció vezéreszméje az egyenlőség. A gazdasági organizáció vezéreszméje a testvériség” (126). Majd egy bekezdéssel később ezt a fontos megállapítást teszi: „Nem szabad, hogy az egyik organizáció vezéreszméje a másik organizáció vezéreszméjévé váljon, mert az a vezéreszme, amelyik az egyik organizációban üdvös, rendező hatást vált ki, a másikban káoszhoz, pusztuláshoz vezethet” (126). Csakhogy Rudolf Steiner *Die Philosophie der Freiheit* (A szabadság filozófiája) című könyvének fejtegetéséből arra következtethetünk, mintha túlságosan nagy teret követelne a szabadságnak, például: Egy cselekvést akkor érzünk szabadnak, ha oka az én individuális lényem ideális részéből származik, minden más esetben nem érezzük szabadnak. Csak

⁸ Adamik Tamás: „Simon mágus alakja a keresztény hagyományban.” *Antik Tanulmányok* 44 (2000) 150.

⁹ Adamik 2000, 155.

¹⁰ Hippolitosz: *Minden eretnkség cáfolata*. Hatodik könyv (*Apophaszisz megalé*). Fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta Adamik Tamás. *Vallástudományi Szemle* 2005/2, 80–81.

akkor szabad az ember, ha életének minden pillanatában abban a helyzetben van, hogy önmagát követheti. Egy erkölcsi cselekedet csak akkor az én cselekedetem, ha ilyen értelemben szabadnak mondható. A szabadságból származó cselekvés nem kizárja, hanem magába zárja az erkölcsi törvényeket, és magasabb rendű azoknál, amelyeket csak ezek a törvények diktálnak. A pusztá kötelességfogalom kizárja a szabadságot, mert az egyénit nem akarja elismerni, hanem ez utóbbit aláveti az általános normának. „A cselekvés szabadsága csak az etikai individualizmus álláspontjából gondolható el” (165). Fenti következtetésünket megerősíteni látszik az az ima vagy himnusz, amelyet Kanttal versengve így önt formába: „Ha Kant a kötelességről ezt mondja: »Kötelesség! te fennkölt, nagy név, te, aki semmi olyan kíváncsatosat nem foglalsz magadban, amit a behízeltetés magával hoz, hanem alávetettséget követelsz«, te aki »törvényt állítasz fel ..., amely előtt minden hajlam elnémul, még ha titokban ellenszegül is«, erre azt válaszolja az ember szabad szel- leme tudatában: »Szabadság! te barátságos, emberi név, te, aki minden kíváncsatosat magadban foglalsz, amit az emberiség a legjobbnak tart, és engem nem teszel senki szolgájává, te, aki nem csupán felállítod a törvényt, hanem kivárod azt, amit maga az én erkölcsi szeretetem mint törvényt fel fog ismerni, mert ez a szeretet minden kikényszerített törvénnyel szemben szolgának (unfrei) érzi magát«” (170–171).¹¹

6. Végső értékelésképpen megállapíthatjuk, hogy a százhalombattai Hamvas Béla Városi Könyvtár által kiadott *Az ikon kinyitása. Orosz szellemtörténet és kultúra a 19–20. században* című tanulmánygyűjtemény hézagpótló és gondolatébresztő tanulmányokat tartalmaz. E kiadvány jelentősége nemcsak abban van, hogy az orosz szellemtörténetnek egy elfeledett korszakába kalauzolja a kíváncsi olvasót, hanem abban is, hogy tanulmányai a vallástudomány szempontjából is értékes forrásokra hívják fel a figyelmet.

¹¹ Adamik Tamás: „A szabadság értelmezése az ókortól Rudolf Steinerig.” *PolisZ* 2005. március, 82. megjelenés, 12–13.

TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

KIS ÓHÉBER NUMIZMATIKA

EGERESI LÁSZLÓ

I) A TÉMA „ÉRKEZÉSE”

Néhány hónappal ezelőtt egy amerikai-magyar kollégám, Dr. Medgyessy László professzor megkeresett levélben, hogy éremgyűjteménye legújabb darabjait vizsgáljam meg és adjak azokról szakértői véleményt, elsősorban az epigráfia felől közölve meg a kérdést. Numizmatikusként¹ eddig az Újszövetség idejéből származó pénzeket gyűjtött a kollekciójába, de most gondolt egyet, s egy aukción rögtön vásárolt 12 Hasmóneus érmét². Kedves kollégámnak a Biblia korából származó tárgyak, elsősorban pénzérmék iránti szeretete „ragadósnak bizonyult”. Amikor valaki kezébe vesz egy ilyen apró kétezer-egyszáz éves bronzdarabot, akkor egy darab ókort tart a kezében, aminek a súlya nem 1-2 gramm, hanem valami fel-foghatatlan több mázsányi súly. Ezt az izgalmat egyébként másokon is öröm látni: amikor a tulajdonos engedélyével szeminaristáim kezébe adtam néhány érmet, szó szerint rávetették magukat az óhéber betűk kiselabizálására. Az ókori érmék jelentőségét aligha lehet túlbecsülni. Nem csak régészeti leletként tekintünk rájuk, amik segítenek a datálásban, hanem gazdaságtörténeti jelentőségük van, mi több, az akkori tömegkommunikáció eszközei voltak és egy-egy állam önállóságának a kifejezőeszköze is. Mai szerepük e tekintetben jelentősen eltolódott a gazdasági irányba.

Aztán ez a láz két úton is kifejtette hatását e sorok írójánál. Először is egyre többet akartam látni ezekből az érmékből, aminek eredményeként egyre több és egyre méretesebb nagyítót vásároltam, ami végül egy digitális mikroszkóp megvásárlásával végződött. Másrészt egyre többet akartam nem csak látni, hanem tudni is ezekről az érmékről. Ennek során megdöbbenve kellett tapasztalnom, hogy magyarul gyakorlatilag feldolgozatlan az óhéber nyelvű pénzérmék témája. Úgy tűnik, maga a bibliai érme numizmatikája is ilyen terület hazánkban, eltekintve

¹ A „numizmatikus” kifejezés kettős értelemben használt: egyrészt jelenti a történeti korok pénzeivel és érmeivel foglalkozó személyt (lehet egyszerűen gyűjtő vagy a numizmatika szakembere), ill. jelzőként a numizmatikával kapcsolatos. Itt az első jelentéskörrel van szó természetesen.

² Az újabb érmeke Medgyessy László fogja természetesen publikálni készülő új könyvében, ami a bibliai numizmatika még szélesebb körét dolgozza majd fel.

kedves kollégám, Medgyessy László professzor könyvétől³, ami az Újszövetség korából származó érmeket nagyon szépen bemutatja. Adta magát ezek után, hogy írni kell magyarul „egy kis óhéber numizmatikát”.

II) BEVEZETÉS

1) MÓDSZERTANI MEGJEGYZÉSEK

AZ „ÓHÉBER” ÉS A „NUMIZMATIKA” KIFEJEZÉSEKHEZ (ETIMOLÓGIA, RÉSZTERÜLETEK, KIALAKULÁS).

Mielőtt azonban rátérnék e személyes bevezető után a tulajdonképpeni szakmai bevezetőre, szükségesnek látszik néhány megjegyzés. Egyrészt tisztázni kell a cím-ben szereplő „óhéber” jelző mit takar jelen tanulmányban, másrészt szükségesnek látszik a bibliakutatásban teljesen periférikusnak mondható numizmatika rövid bemutatása is, az elnevezés etimológiájától a jelentésein át egészen a részterületek vázlatos bemutatásáig. Eztán térünk rá a szorosabb értelemben vett óhéber numizmatikára, különös tekintettel a Hasmóneus korszak jellemzőire.

Bár a teológiai és nyelvészeti szakirodalomban sűrűn előfordul az „óhéber” vagy „paleo-héber” (*Old-Hebrew, paleo-Hebrew, alt-hebräisch*) kifejezés, ez távolról sem jelenti azt, hogy pontos definíciója van a szónak. Legtöbbször a sémi nyelvészetben találkozni a megjelöléssel, ahol egyszerűen a „föníciai” jelző szinonimájaként használják. Ami rendben is lenne, ha a két nyelv azonos lenne. A helyzet azonban korántsem ez. Sokan két külön nyelvről beszélnek, vagy különvált nyelvekről, s így félrevezető összemosni két nyugat-sémi nyelvet, amelyek bármennyire is közeli, mégsem azonosak. Mások – főleg teológusok – nem annyira nyelvészeti, mint inkább kronológiai értelemben használják a kifejezést. „Óhéber” az, ami nem arámi, kvadrát betűvel van írva, többnyire (de nem kizárólag!) fogság előtti szövegekre gondolva. Ez annyiban pontatlan, hogy a fogság utáni időszakból is számtalan óhéber betűvel írt szöveg maradt ránk: mennyiségileg a qumráni szövegek dominánsak, időben pedig még a Bar Kokhba-felkelés idején is vertek óhéber szöveggel ellátott érmeket. A fenti metodológiai bizonytalanságokkal a külföldi és belföldi szakirodalom egyaránt küszködik, tehát a módszertani óvatosság mindenképpen indokolt. Mi itt szeretnénk beépíteni egy etnikai elemet definíciónkba: „óhéber” az, ami a kvadrát előtti óhéber betűvel van rögzítve és: héberek írták. Ez a meghatározás sem pontos, hiszen abból hogy valaki ómagyarul leír egy siralmat, még nem dönthető el, hogy magyar a nemzetisége vagy nem.

³ Medgyessy László: *A kijelentés „néma” tanúi. Bevezetés a bibliai numizmatikába.* (Budapest, 2007 – szerzői kiadás).

A numizmatikára átültetve az „óhéber pénzek” kifejezés alatt csak a zsidók által, óhéber felirattal ellátott pénzeket értjük. Ez a meghatározás sem pontos, csak talán jobb dolgozni vele, mivel szűkíti, így legalább részben pontosabbá teszi a vizsgálódásunkat. Amihez gyorsan tegyük hozzá, hogy időben még tovább szűkítettük a feltérképezésre váró területet, ugyanis a Hasmóneus érmeverés utáni időszakra jelen tanulmányban nem térünk ki.

A **numizmatika**⁴ szó a görög nyelvből a latinon át került a franciába, majd onnan az angolba. Az elnevezés közismert: egyetlen szóval „éremtan”, kissé bővebben és pontosabban „a történeti korok pénzeivel és érmeivel foglalkozó tudományág”⁵. Fontos hangsúlyozni, hogy nem csak érmeikkel, hanem más, kereskedelemben használt eszközök vizsgálatát is magába foglalja. Három fő területe van: a) az *exonumia*, ami a pénzermék és érmeszerű tárgyak, például medálok ismeretét jelenti; b) *notafília*, ez a papírpénzek gyűjtési és vizsgálati területe⁶, valamint a c) *scriptofília*, vagyis az értékpapírok (részvények, kötvények) világa. Emellett megkülönböztetik a numizmatika művelői a **numizmatográfiát** (*Münzkunde*) és a **numizmatológiát** (*Geldgeschichte*). Előbbi az érmék szűkebb értelemben vett tipológiai és fizikális leírásával, míg utóbbi azok kulturális, vallási, gazdasági, politikai hatását és hátterét vizsgálja. Mint történeti segédtudomány természetesen számtalan tudományterülettel érintkezik⁷, saját folyóiratokkal, módszertannal⁸.

Az első ismert érmegyűjtő Augustus császár volt. Az első reneszánsz gyűjtőnek Petrarchát tartják. Petrarcha leírja egy levelében, hogy gyakran keresték meg szőlőmunkások olyan kéréssel, hogy vegyen meg régi pénzeket vagy azonosítsa az azokon látható uralkodókat. A sok kérdezősködés eredménye egy római érmekollekció lett, amit a költő 1355-ben adott át IV. Károly császárnak. A pénzermékről szóló első könyv 1514-ben jelent meg⁹, s a reneszánsz idején már az egész európai nemesség és királyi arisztokrácia soraiban számos gyűjtőt találunk, s a kollektorok

⁴ A görög νόμισμα (*nomisma*) jelentése „érem”, ebből a latin *nomisma*, ill. variánsa a *numisma*, szintén „éreme” jelentéssel. Ennek genitivusa a *numismatis*, a franciában *numismatique* alakban jelenik meg, ezt veszi át az angol a XVIII. sz. végén, 1829-ből atesztált az angol forma (*numismatics*). Első magyar előfordulására nem találtam adatot az ismert magyar etimológiai és értelmező szótárakban.

⁵ Tolcsvai Nagy Gábor: *Idegen szavak szótára* (Budapest: Osiris Kiadó, 2007), 734.o.

⁶ A közvélekedés szerint a papírpénz gyűjtése egyidős a papírpénz létezésével. Valójában a papírpénz szisztematikus gyűjtése Németországban kezdődött az 1920-as években (*Notgeld*). A fordulópontot az 1970-es évek jelentik, amikor a notafiliát a gyűjtők megalakították külön szakterületként.

⁷ Még mindig alapunka Philip Grierson bevezetéstana: *Numismatics*. (Oxford: Oxford University Press, 1975.)

⁸ C.N.L. Brooke, B.H.I.H. Stewart, J.G. Pollard and T.R. Volk: *Studies in Numismatic Method. Presented to Philip Grierson*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983.).

⁹ Guillaume Budé: *De Asse et Partibus*.

közt később olyan nevek is akadnak, mint VIII. Bonifác pápa vagy XIV. Lajos. Az első szervezett numizmatikai társaságok a XIX. sz.-ban alakulnak meg¹⁰, s itt át is térhetünk a bibliai numizmatika kutatástörténetére.

2) A BIBLIAI NUMIZMATIKA KIALAKULÁSA

A XIX. sz. numizmatikai hulláma nem hagyta érintetlenül a bibliakutatást sem¹¹. Frederick W. Madden 1864-ben jelentette meg közel 400 oldalas könyvét, ami a bibliai pénzek történetét mutatja be, ezt tekinthetjük az első tudományos értékkel bíró, nagy szisztematikus munkának¹². A mű elérhető az Interneten, ma is érdekes olvasmány¹³. Zsidó részről 1874-ben jelent meg Alexander Abraham de Sola (1825-1882) kanadai rabbi, orientalista tollából a „*Hebrew Numismatics*” c. munka. Megemléltendő T. Reinach 1903-as munkája: *Jewish Coins*; továbbá G.F. Hill *Catalogue of the Greek Coins of Palestine in the British Museum* c. könyve (1914), ami a British Museum hatalmas gyűjteményét dolgozza fel. Majdnem ekkor jelenik meg az első Izráel területén írt munka is S. Raffaelitől (*Matbe'ot ha-Yehudim*, 1913). Ezt M. Narkiss háromkötetes munkája követi: *Matbe'ot Erez Yisrael* (1936-1939). A '40-es és '50-es évek nagy kutatói A. Reifenberg¹⁴ és L. Kadman¹⁵, utóbbi az ekkoriban (1945) alapult *Israel Numismatic Society* második elnöke, továbbá a Tel Avivi Numizmatikai Múzeum alapítója és szponzora – ma is ez a legnagyobb numizmatikai gyűjtemény Izráelben¹⁶. A térség rendkívül viharos és mozgalmas történelme nem tette lehetővé évtizedekig a nagy régészeti feltárásokat Izráel területén. Természetesen voltak ásatások 1948 előtt is, de az igazi áttörés Izráel állam megalakulása után indult be. Ezek újabb lökést adtak a bibliai numizmatikának. Kimagaslik a XX. sz. második felének kutatói közül Ya'akov Meshorer, a Héber Egyetem pár éve elhunyt numizmatika professzora (1935-2004).

¹⁰ A két leghíresebb a *Royal Numismatic Society* (alapítva: 1836) és az *American Numismatic Society* (alapítva: 1858). Előbbi azonnal elindítja szaklapját *Numismatic Chronicle* címmel, míg az amerikai társaság 1866 -tól adja ki az *American Journal of Numismatics* -ot.

¹¹ A zsidó érmék iránti érdeklődés jóval korábbi, visszanyúlik a középkorig. Ismert például Maimonides érdeklődése is a pénzérmék iránt.

¹² F. W. Madden: *History of Jewish Coinage and of Money in the Old and New Testament* (London: Bernard Quaritch, 1864; reprintje M. Avi-Yonah bevezetőjével: 1967). Fontosabb elődjei, csupán a felsorolás szintjén: F.P. Bayer: *De numis hebraeo-samaritanis* (1781); C. Cavedoni: *Numismatic Biblia* (1850); F. de Saulcy: *Recherches sur la Numismatique* (1854).

¹³ Lásd Meshorer méltatását is: *Ancient Jewish Coinage*, vol. I., 9.o.

¹⁴ A. Reifenberg: *Ancient Hebrew Coins* (1940).

¹⁵ L. Kadman: *Corpus Nummorum Palestinensium*. Vols. I-IV. (1956-1961)

¹⁶ A múzeum honlapja: www.eretzmuseum.org.il, ahol az állandó kiállítások között található a Kadman pavilon.

„Yankele”, ahogy kollégái és barátai ismerték, már gyerekkorában is gyűjtötte ikerestvérével a lakóhelyük környékén talált ókori érméket, s gyűjteményüket 14 évesen (!) az akkori izraeli régészeti hatóságnak adományozták. Meshorer 1966-ban szerzett diplomát a Héber Egyetemen, a következő éven már megjelent *”Jewish Coins of the Second Temple Period”* c. könyve¹⁷, ami ma is alaplűnek számít a bibliai numizmatikában. Sorra írja a monográfiákat, cikkeket¹⁸, amik közül kiemelkedik két kötetes 1982-ben írt munkája¹⁹. Meshorer munkássága megkerülhetetlen. Még nem látni, ki lesz olyan kiemelkedő tudósa e területnek, mint ő, de van néhány aspiráns. A két Meshorer-díjas kutatónak – Andrew Burnett²⁰ (2002) és Michel Amandry²¹ (2006) tudósoknak- más a szakterülete. Szóba jöhet David Hendin, aki a legnépszerűbb bevezetést írója. (Ennek legújabb, 5. kiadása tavaly szeptemberben jelent meg²², terjedelme meghaladja a 600 oldalt.) Jelen sorok szerzője számon tartja személyes kedvencét is, Robert Deutsch -ot is. Talán nem tévedünk nagyot ha azt mondjuk, hogy olyan életművet, mint az említett Meshorer professzor, többé már valószínűleg senki nem tesz le az asztalra. Ez egyszerűen abból a tényből adódik, hogy az ókori Izraelben vert pénzeket valószínűleg hiánytalanul ismerjük, s azok tipizálása és feldolgozása is jórészt megtörtént. Természetesen vannak megválaszolatlan kérdések, ám ezek kutatása már más megítélés alá esik. Említsük meg, hogy az epigráfiában közismertté vált hamisítási botrány szele a bibliai numizmatikát sem hagyta érintetlenül, ennek eredményeként született meg Hendin 2005-ös könyve²³, ami több száz hamisítványt mutat be²⁴.

¹⁷ Tel Aviv: Am Hassefer and Massada, 1967.

¹⁸ Összesen 19 könyvet és több, mint 100 cikket írt. Jellemző módon szinte mindet numizmatikából.

¹⁹ Y. Meshorer: *Ancient Jewish Coinage. Vol. I: Persian Period Through Hasmonaeans*. (Amphora Books, 1982), valamint *Vol. II: Herod the Great Through Bar Cochba* (Amphora Books, 1982).

²⁰ Burnett a római kori érmék szakértője, vö. *Coins of Macedonia and Rome: Essays in Honour of Charles Hersch* (Spink and Son Ltd., 1998) és *Coinage in the Roman World* (Spink and Son Ltd., 2004).

²¹ Nagy munkája: *Dictionnaire de numismatique*. (Larousse, 2006.).

²² D. Hendin: *Guide to Biblical Coins* (Amphora, 2010³).

²³ D. Hendin: *Not Kosher: Forgeries of Ancient Jewish and Biblical Coins* (Amphora, 2005).

²⁴ Természetesen a pénz hamisítása szinte egyidős a pénz használatával: a görög hamisítótakat már Szolón törvénykönyve említi (i.e. 584; a dolog fontosságát nyilván felismerték: a vétkes halálbüntetéssel fenyegették).

III. KIS ÓHÉBER NUMIZMATIKA, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL A HASMÓNEUS KORRA

E rövid kutatástörténeti áttekintés után pedig nézzük meg az óhéber érméket, különös tekintettel a Hasmóneus érmekre.

Száz évvel ezelőtt a zsidó tudomány akkori nagy tárháza, a *Jewish Encyclopedia* még ezt írta²⁵: „*No coins before Maccabeans*” – vagyis a Hasmóneus kor előttről nem ismerünk érmeket. Ma már tudjuk, hogy ez nem így van. Júdából már az i.e. 6. század végéről kerültek elő pénzérmék, igaz, ezek az országhatáron kívülről érkeztek, Athénból, Thasszoszból származtak. Ez jól mutatja egyébként, hogy milyen gyorsan terjedt az új, kis helyen tárolható, hordozható, maradandó fizetőeszköz: a pénz, aminek bevezetését egyébként a lüdiai Gűgész király nevéhez kötik az i. e. 7. században²⁶. Az 5. sz. végén és a 4. század első felében Palesztina a perzsák és a föníciai érmék uralma alatt volt (különösen Tyrosból és Szidonból). Az érmék ikonográfiáját tekintve a legnépszerűbb motívum Athén szent madara a bagoly volt²⁷, ami nem csak művészettörténeti hatás, hanem üzenete is volt akkoriban: ez a pénz is olyan értékkel bír, mint a görögöké.

Az első Júdában vert pénzek az i.e. 4. századból, a perzsa elnyomás idejéből származnak, ezek kis címletű ezüstpénzek voltak. Ezek többségükben *yod-hé-dálet* (דָּלֶת) feliratú érmék (óhéber betűkkel), utalva a tartomány nevére: „Yehud”²⁸. Nevüket is innen kapták: YHD-érmék. Meshorer 1967-es könyvében még csak hat előkerült darabot ismert, 1982-es könyvében már több, mint háromszáz darabról beszél²⁹. Mildenberg a YHD-érmék 28 típusát és variánsát különböztette meg³⁰, ezeket Meshorer módosította, különösen a kronológia kérdésében³¹. Előfordul ritkán a „Yehizkiyah” felirat is (יְהִזְכִּיָּה), emellett nagyon ritkán a „Yóchánán” név is (יְחִנָּן), utóbbi szerepe még nem ismert. Újabb numizmatikai kutatások szerint ezeknek a kis értékű (obol) apró pénzeknek a Pentateuchban említett „gerah” lehetett az elődje. Ezeket a „Yehud-érméket” sokáig késeinek gondolták, csak az

²⁵ Elérhető az interneten: www.jewishencyclopedia.com. A Jacobs-Reinach szerzőpáros szócikke.

²⁶ Káplár László: *Ismertük meg a numizmatikát* (Bp.: Gondolat, 1984.), 29.o.

²⁷ Vö. Medgyessy kollekció #86 és #96., in: Medgyessy: 2007, 159. és 173.o.

²⁸ Meshorer: 1967, 35.o. skk. A Yehud-érmék tipológiájához és kronológiájához lásd Meshorer: 1982/vol.I, 13-34.o.

²⁹ Meshorer: 1982, vol.1, 13.o. Fényképes bemutatásukhoz egy internten elérhető R. Deutsch cikket ajánlunk: Six Unrecorded 'Yehud' Silver Coins; in: *Israel Numismatic Journal*, vol. 11 (1990-1), 4-6.o.

³⁰ L. Mildenberg: Yehud: A Preliminary Study of the Provincial Coinage of Judea. In: O. Morkholm és N. Waggoner (szerk.): *Greek Numismatics and Archaeology, Essays in Honor of Margaret Thompson*. (Wetteren, 1979), 183-196.o. A cikkhez sajnos nem jutottam hozzá, idézi Meshorer: 1982, 13.o.

³¹ Meshorer: 1982, 14.o. skk.

1970-es végén, '80 -as évek elején L. Mindenberg³² és J.W. Betylon³³ kutatásai után sikerült kronológiai helyükre tenni ezeket az érmeket, amik egyébként Jeruzsálemben, vagy egy Jeruzsálem melletti verdében készültek az i.e. 4. században. Az érmék gyér kivitelezésűek és alacsony névértékűek, a tiruszi, gázai és szidoni pénzek váltópénzei voltak. I.e. 370 után a Yehud-érmék egy új arculata jelent meg: ezeken liliumot találunk és kiterjesztett szárnyú sólymot. Kis időre emberarc ábrázolás is megjelenik az érméken, egyértelműen idegen hatásra³⁴. Az egyetlen ténylegesen zsidónak tekinthető motívum Meshorer szerint egyedül a lilium³⁵.

Először F.M. Cross vetette fel³⁶, hogy a Krónikás és Ezsdrás-Nehémiás főpapi listájáról legalább 4 fő hiányzik. Ezekből az érmékből legalább egy fővel (Ánán-jáhó) sikerül bővíteni a listát. A kimaradás oka vagy haplográfián alapuló tévedés, ahogy Cross gondolja, vagy ezek lázadásban részt vevő főpapok voltak, akiket a perzsák felé lojális szerző/szerkesztő szándékosan hagyott ki. Ez egyben azt is jelenti, hogy a főpapok hatalma körébe tartozhatott ideiglenesen a pénzverés joga is.

Nagy Sándor³⁷ halála után (i.e. 332) nem vertek pénzt nagyobb mennyiségben Palesztinában egészen i.e. 285-ig, vagyis II. Ptolemaios uralkodásának kezdetéig. Jeruzsálemben működött egy kisebb verde, de a pénzverés tömegesen nem itt, hanem Akkóban és Tyrusban folyt, Nagy Sándor itt alapított hellenista pénzveredéket. A görög típusú pénzek verése domináns maradt egészen a Makkabeus felkelésig.

³² L. Mindenberg: Yehud: A Preliminary Study of the Provincial Coinage of Judea. In: O. Morkholm és N. Waggoner (szerk.): *Greek Numismatics and Archaeology*, 183–196.o. pls. 21–22, (Wetteren, Netherlands, 1979.)

³³ J.W. Betylon: *The Coinage and Mints of Phoenicia*. (HSM 26. Chico, 1980.); valamint uő: The Provincial Government of Persian Period Judea and the Yehud Coins, in: *JBL* 105 (1986): 633–642. o.

³⁴ A legújabb variánsokat R. Deutsch publikálta: Six Unrecorded 'Yehud' Coins; in: *Israel Numismatic Journal* vol. 11 (1990-1), 4–6.o., valamint „Five Unrecorded 'Yehud' Silver Coins; in: *Israel Numismatic Journal*, vol.13 (1993-1999), 25–26.o.

³⁵ Meshorer: 1982, 29–30.o., valamint 62–63.o. A lilium évszázadok óta használt jelkép, amit a Biblia is említ, vö. 1.Kir. 7:19 és 26; Hós. 14:6. A növény őshonos volt Izráelben, nem csak a templomi oszlopokon jelenik meg (Boáz és Jákin), hanem régészeti leleteken feltárt edényeken is. Talán a bibliai gyökerek miatt kapcsolták a virágot a Templom építéséhez és a zsidó kultúrához. Mivel a keresztyénség adoptálta később a jelképet s annak hármasként ábrázolásában a szentháromság ábrázolását vélte felfedezni (tévesen) a későbbi korokban a zsidó ismertsége jelentősen csökkent.

³⁶ F.M. Cross: A Reconstruction of the Judean Restoration, in: *JBL* 94 (1975) 4–18.o.

³⁷ Nagy Sándor ábrázolásának numizmatikai feldolgozásához lásd K. Dahmen monográfiáját: *The Legend of Alexander the Great on Greek and Roman Coins*. (London: Routledge, 2007.).

A szomszédos Samáriában (Somrón) is jóval nagyobb pénzverés folyt ekkor, mint Yehud tartományban³⁸.

A **Hasmóneus időszak**tól az első zsidó háborúig csak rezes, bronzos, vagy ólmos használtak pénzverésre³⁹. „Hasmóneus” korszaknak” a bibliai numizmatikában a Hasmóneus lázadás vezetői, Júdás Makkabeus (i.e. 167-160) és Jónatán Makkabeus (i.e. 160-153) utáni időszakot tekintjük⁴⁰ egészen a heródesi dinasztia⁴¹ kezdetéig, vagyis a Krisztus előtti 153-tól 60-ig terjedő időszakot. Nagyon sokáig Makkabeus Simon nevéhez kötötték a Hasmóneus pénzverés kezdetét. Az utóbbi évtizedek kutatásai azonban bizonyították, hogy ez lehetetlen⁴², s ezeket a „Simon” feliratú óhéber érméket Simon bar Kochba, a római kor lázadó vezéréhez kell kapcsolni. Ezzel a bibliai numizmatika legrégebbi kérdésére – nevezetesen ki verte az első Hasmóneus érmét? – sikerült választ adni. Közben azonban felmerültek újabb kérdések, de erről később.

A Hasmóneus érmék legrészletesebb és legelfogadottabb csoportosítását Meshorer végezte el, paleográfiai alapon. Az első három nagy csoportban vagy „Yehónátán”, vagy „Yehúdáh”, vagy „Yehóhánán” neve szerepel. Külön negyedik csoportot képez a „Mattityah”, vagyis Mattathias Antigonus nevét viselő érmék sora. Minden csoporton belül vannak alcsoportok, összességében közel harminc⁴³.

³⁸ Itt is Meshorer munkája a standard mű: Y. Meshorer és S. Qedar: *The Coinage of Samaria in the Fourth Century BCE*. (Numismatics Fine Arts International, 1991).

³⁹ Magáról a pénzverésről nem maradt fenn leírás. A munkafolyamat és annak szereplői így pontosan nem ismertek. A pénzverő mesternek nyilván voltak segédei és a prototípusról további minták készültek. Meshorer megpróbált ebből kiindulva is klasszifikálni az érméket, de abbahagyta, mivel „it was too speculative and it could not encompass all the coins”.

⁴⁰ Hasmóneus főpapok és királyok:
Jónatán Makkabeus (i.e. 153-142),
Simon Makkabeus (i.e. 142-134),
I. Hyrcanus János (i.e. 134-104),
I. Aristobulus (i.e. 104-103),
Alexander Jannaeus (i.e. 103-76),
Alexandra Salome királynő (i.e. 76-67),
II. Aristobulus (i.e. 66-63),
II. Hyrcanus János (csak főpap – i.e. 63-40),
Antigonus (i.e. 40-37).

⁴¹ Heródesi dinasztia: i.e. 60 –tól i.sz. 100 –ig.

⁴² VII. Antigonus valóban adott pénzverési jogot Simonnak (1Makk. 15:2-9), de visszavonta, mielőtt az élni tudott volna vele. Mai ismereteink szerint Simon nem adott ki pénzt; vö. Meshorer: 1967, 41-42. o.

⁴³ „Yehónátán” csoport: kisebb csoportok A-tól I-ig, további alcsoportokkal; „Yehúdáh” csoport: „J” nagyobb egység, ezen belül további alcsoportok; „Yehóhánán” csoport: tíz kisebb csoport K-tól T-ig, további alcsoportokkal, valamint a „Mattityah” csoport, ötféle típussal (U-Z). Vö. Meshorer: 1982, 48. o. skk.

Epigráfiai szempontból is érdekesek az érmék. Az óhéber írást ekkor már kiszorította az arámi, de ahogy a qumráni iratokból látjuk, ez nem egyszerre történt, továbbá nem kizárólagosan⁴⁴. Miért nem arámi betűk vannak a Hasmóneus érméken? A válasz: nemzeti presztízsből. Az archaikus betűk képviselték a dávidi királyság korábbi dicsőségét, amit a Hasmóneus uralkodók igyekeztek helyreállítani. Később ugyanez történt a Bar-Kochba felkelés idején is. Elvileg jelentős is lehetne ez, hiszen ebből az következik, hogy a betűket másolták, nagy valószínűséggel valamilyen óhéber betűvel írt iratról. Egy jeruzsálemi templomi iratgyűjtemény vagy más „könyvtár” sok ilyen példát adhatott. Mégsem lehet rekonstruálni ezekből sem valamilyen „Urtext” –et, sem belső kronológiát. Ezek a feliratok az érméken ugyanis rendkívül rövidek, a betűk alakját pedig a vésnök is jócskán befolyásolta, arról nem beszélve, hogy itt nem egy tintával írt szövegről beszélünk, hanem vésett szövegekről⁴⁵. A gyakornokok pedig számtalan másolási és helyesírási hibát követtek el, aminek az „eredménye” sokszor olvashatatlan érme lett. A hibák nagy számából Meshorer arra következtet, hogy a gyakornokok valószínűleg csak lemásolták a betűket, de nem tudták elolvasni azokat⁴⁶.

A Hasmóneus érmék névértéke a görög pénzrendszer értékén alapult. Egy ezüst drachma hat ezüst oboloszt (οβολός) ért, egy obolosz pedig nyolc bronz chalkoszt (χαλκός), egy chalkosz pedig hét leptont (λεπτόν). Egy drachma tehát 336 leptont⁴⁷ ért. A drachma felett a tyruszi sekel volt, ami négy drachmát, vagyis 1344 leptont ért. A prútáh⁴⁸, a standard Hasmóneus érme névértéke ezekkel a görög értékekkel hasonlítható össze. A prútáh súlyra kétszer annyi, mint a lepton, ebből kiindulva értékre is a lepton kétszeresének tartják. Következésképpen egy tyruszi sekel 672 prútót értékű volt.

Az első Hasmóneus uralkodó, aki érméket veretett, **I. Hyrcanus János** (Yehochánán) volt, Makkabeus Simon fia (i.e. 134-104). Különféle érmekeket veretett, s dacára a hosszabb uralkodásának mind ritkának számít a nagy prútától eltekintve. (pruta/prútáh (פְּרוּטָה) volt a neve a legelterjedtebb pénzegységnek.) Ez a Hasmóneusok klasszikus érméje, amit replikált a többi Hasmóneus uralkodó is.

⁴⁴ A vonatkozó szakirodalom terjedelmes, inkább két példát említek: maradtak ránk paleo-héber betűkkel írt tekercsek, ill. olyan szövegek, ahol már csak a tetragrammaton van óhéber betűkkel írva (pl. 1QpHab).

⁴⁵ Meshorer: 1982, 50-51.o.

⁴⁶ Meshorer: 1982, 52.o.

⁴⁷ Hagyományosan a leptonnal azonosítják az újszövetségi történetből „az özvegyasszony két fillérjét”.

⁴⁸ A tulajdonképpeni nevük valójában nem ismert, ezt a szót csak a Misnából ismerjük (Kidd., 1:1). Az elmúlt 50-60 évben ez lett a standard elnevezésük. A kifejezés használatához lásd E.W. Klimowsky írását: Danko and prutah: the prutah; in: *INJ* 1,4 (1963), 68-69.o.

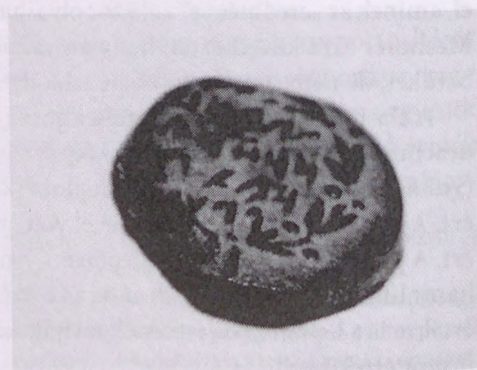
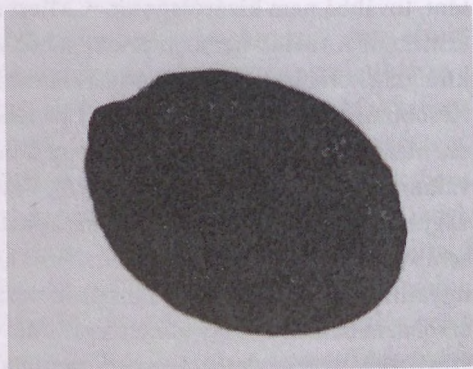
Ekkor jelenik meg a kettős bőségszaru, a *cornucopia*, ami a jólétet szimbolizálja. Szemléltetésként lássunk egy ilyen érméről készült fotót⁴⁹:

Jól látható a verés silány minősége, ez ebben a korban megszokott volt⁵⁰.

A *cornucopia* teljesen elcsúszott, csak az alsó fele látszik. Az előlapon⁵¹ az óhéber felirat: „Yehochánán Kóhén gádól weRós Hever HaYehúdym” – vagyis „Jónatán Főpap és a Zsidók Tanácsának feje”.

A „hever ha-Yehúdym” (יהודים חבר) egyébként a legtöbb kutató szerint a Szanhedrin elődje lehetett, de más nézetek is akadnak⁵².

A felvételekből egyébként látjuk a Hasmóneus érmék külső jellemzőit. A kivitelezés nagyon durva. A pénz-érmék messze nem kör alakúak, vastagságuk változó, a rávert motívum és felirat teljesen elcsúszott és alig, vagy egyáltalán nem olvasható⁵³. Ez utóbbi azzal is magyarázható, hogy ekkoriban (i.e. II-I. sz.) két írás volt használatban Palesztinában. Az egyik az ún. „bookhand”, a másik egyfajta



⁴⁹ Az alábbi fotók a Hasmóneus prútákról saját felvételek, a szerző tulajdonában lévő érmékről. A felvételek Celestron digitális mikroszkóppal készültek, amit a könnyebb tördelés érdekében részben átszerkesztettem.

⁵⁰ Súlya 2.199 gramm, jeruzsálemi verde, szakirodalmi hivatkozás: Hendin 1139.

⁵¹ Az „előlap” és „hátlap” definíciója nem mindig világos és következetes a numizmatikai publikációkban. A hagyományos meghatározás szerint az előlap az az oldal, ami a pénzverés mögött álló hatóságra utal valamilyen formában (portré, embléma, felirat). Ugyanakkor néhány érmének mindkét oldalán van ilyen, míg néhánynak egyik oldalán sem. Vö. Grierson: *Numismatics*, 195.o.

⁵² Ismerteti Meshorer (1982, 47-48.o.). A tanács azonosítása nem annyira numizmatikai, mint inkább történeti feladat, de súlyos probléma, hogy az írott forrásokban nem szerepel a tanács.

⁵³ A pénzverés rossz minőségéről Meshorer azt állapítja meg, hogy a Hasmóneus érmék 80%-án nem látszik a teljes minta! Vö. Meshorer: 1982, 48.o. E kijelentés súlyosságát akkor érzékeljük, ha tudjuk, mennyi érme vizsgálata áll Meshorer sorai mögött. A Hasmóneus fejezetet 500 érme vizsgálatára alapozza 1982-es könyvében (49.o.), de saját bevallása szerint több tízezer érmet vizsgált meg (!).

kurzív írás, ami a gyorsabb jegyzetelést szolgálta. Jellemző módon az érmékre ez az írás került, sokszor találkozunk ligatúrával, pontatlanul vésett, ennek következtében pontatlanul vert betűkkel, a szakirodalom még helyesírási hibákat is számon tart⁵⁴. Mindezeket megmagyarázza a helyi szinten működő sok kis verde, valamint az, hogy nem volt szempont a pontosság, a szépség. A görög mesteremberek kisplasztikai remekműveinek a konkurenciáját ne itt keressük. Még olyan is akad, hogy teljesen félrecsúszott a lapka a verőtöveken és újra ráütöttek – aminek az eredménye egy árnyképes vagy duplaképes veret lett. Ez verési hiba a szakirodalom szerint⁵⁵. Verési tengelyt is felesleges vizsgálnunk itt⁵⁶.

A Hasmóneus érmék súlya egyébként max. 14, min. 0.2 gramm⁵⁷. Visszatérve I. Hyrcanus „alap-prútájához”, két ritkább változatról is beszéljünk. Az egyikben szerepel egy nagy ’A’ betű – jelentése nem pontosan ismert. Ez az egyik nagy kérdés, ami a korszakkal foglalkozó numizmatikusokat foglalkoztatja. Meshorer elmélete szerint II. Hyrcanus verette ezeket az érméket, s az odatett nagy „A” betű apósára, Antipáterre utal, akinek a kezében a tényleges hatalom volt. Arie Kindler szerint is ő verette az érméket, de a betű anyjára, Salome Alexandrára utal. Harry J. Stein szerint (1943) I. Hyrcanus fiára és követőjére, I. Aristobulusra utal a betű. Megemlítendő végül a Barag-Qedar szerzőpáros elmélete (1980): a betű vagy II. Alexander Zebinára vagy VIII. Antiochusra utal, s miután I. Hyrcanus a Szeleukidákhoz fűződő utolsó köteléket is elvágta, a betű lekerült az érméről. Pontos válasz nincs.

A másik nagy kérdés, hogy az egyik gyakori variánsban egy plussz szó fordul elő a **חבר הַיְּהוּדִים** előtt: „Rós”, vagyis vezető (lásd a fenti fotón szereplő érmén is). Meshorer szerint ez egybevág II. Hyrcanus etnarchává történő kinevezésével (Julius Cézár, i.e. 47), de az elmélet nem elfogadott. Dan Barag szerint a „rós” szót tartalmazó érmek a trón felé tett lépésként értendők. A későbbi Hasmóneus érméken ezek a jellegzetességek – az „A” betű és a „rós” szó – hiányoznak.

Fia, I. Aristobulus Júda (i.e. 104–103), nem volt kreatív személyiség: ugyanazokat a pénzeket verette, mint apja, csak a nevet cserélte fel „Yehúdáh” –ra. Nagyon rövid uralkodása miatt a regnálási idejéből származó pénzérmék ritkák. Megjegyzendő, hogy szadduceus volt és ő viselte először Hasmóneus uralkodóként a „király” címet. Az alábbi fotók egy ekkor készült érmét mutatnak be⁵⁸. Az egyik oldalon

⁵⁴ Vö. Meshorer: 1982/vol. I, 123. skk., számtalan példával.

⁵⁵ Hendin 469.

⁵⁶ Verési tengely: az előlap és hátlap közötti irányt, viszonyt jelzi. Például egy mai amerikai érménél ez 6 óra.

⁵⁷ II. Hyrcanus dupla-prútája számít nagyobb értékű pénznek, egyébként a Hasmóneus érmék alacsony értékűek voltak (prúták és fél-prúták), súlyukat tekintve 0.2 és 4 gramm közöttiek; vö. Meshorer: 1967, 60.o.

⁵⁸ Súlya 2.475 gramm, jeruzsálemi verde, szakirodalmi hivatkozás: Hendin 1143.

a bőségszaru látható (a bal oldali rész hiányos), míg a másik oldalon a „Yehúdáh weHever haYehúdym” felirat olvasható.

Utóda „Jannáj ha-Melek”, vagyis testvére, **Alexander Jannaeus** (Yehonatán vagy Alexander Jannáj, i.e. 103-76). Alexander Jannaeus testvérétől, Aristobulustól örökölte a trónt, és a bibliai yibbum (*leviratus*) törvényét betöltve testvére özvegyét vette feleségül („Slomcijjón”, vagy „Selomit”, vagy ismertebb nevén Salome Alexandra), aki halála után követte a trónon. Mivel két funkciót is betöltött, Jónatán főpapként és Jannáj királyként is ismert. Uralma feszültséggel teli volt részben a trónra törő testvére, részben a vele szemben álló farizeusok miatt. Jelentősen kiterjesztette királysága határait (névéhez fűződik Gamla megalapítása: i.e. 81), s ezzel párhuzamosan egyre inkább szembefordult a farizeusok táborával. A jeruzsálemi Templom udvaron történt atrocitás után 6000 embert mészároltak le a parancsára,



ezzel gyakorlatilag polgárháború vette kezdetét az országban. E küzdelemben mellé álltak az esszénusok is bizonyos mértékig, ahogy azt egy qumráni irat (4Q448) töredéke is bizonyítja⁵⁹. Halála után felesége került trónra, a főpapi tisztet pedig fia, II. Hyrcanus János kapta meg. Érméin ő is cserélteti a nevet, de egyéb változtatásokat is megfigyelhetünk. Uralma alatt a pénzverés a korai zsidó pénzverés jellemzőit mutatja, vagyis tartózkodnak az emberi és állati ábrázolástól, ellentétben a korabeli görög pénzekkel. Ehelyett szimbólumokat használtak: pálmafa, gránátalma, csillag, menóra, harsonák vagy cornucopia⁶⁰. Ő az első uralkodó, aki bevezeti a nyolcsugarú csillagot/nyolcküllőjű kereket bronzérméin, amit kombináltak egy Szeleukida jelképpel, a horgonnyal. A bőségszaru háttérében a sófár képzete állhat, ami itt Isten gondviselését jelképezi, ha a Biblia felől nézzük. Ugyanakkor

⁵⁹ A fordítását Ada Yardeni végezte el még doktorandusz korában: „Holy city, for King Yonatan and all the congregation of your people Israel who are in the four winds of Heaven.”

⁶⁰ Ezek jelentőségéhez lásd Hendin bevezetőját.

ismert és más népeknek is használt termékenységi szimbólumról van szó⁶¹. Nem világos viszont, hogy a csillag vagy kerék mit szimbolizál. Szóba jött perzsa hatás (csillag), buddhista kerék, macedóniai csillag. Egyébként ez az ún. „kis prútáh”. A legvalószínűbb még mindig Meshorer magyarázata⁶², aki világosan demonstrálta, hogy ez egy nyolc pontra mutató csillag egy diadémmal. A diadém a királyságot szimbolizálta a hellenizmusban, a csillag pedig bibliai eredetű (Num. 24:17)⁶³.



Az alábbi fotók egy Alexander Jannaeus idejéből származó érmét mutatnak be⁶⁴. Az előlapon a kurzív felirat: „Jónatán főpap és a Zsidók Tanácsa” (Yehónatán kóhén gádól weHever haYehudym).

A hátlapon jól kivehető a vastagszárú cornucopia, közepén a gránátalmával:

Sok ólomból készült Jannáj prútáh is előkerült. Alexander Jannaeus érméinek nyilvánvalóan nem csak numizmatikai, hanem történeti jelentősége is van. Ezt egy nem rég megjelent tanulmányban Ilan Shachar dolgozta fel⁶⁵. Az alapgondolat az, hogy Alexander Jannaeusnak tulajdonított érméket csak az uralkodó regnálásának utolsó 4 évében, ill. az után készítették. Ezért egy adott régészeti feltárásnál nem csak jelenlétük, hanem hiányuk is beszédes: az adott település az i.e. II. végen/I. sz.

⁶¹ Részletesebben lásd Hendin bevezetésében.

⁶² Meshorer: 1982, 60–61.o.

⁶³ A csillag, mint motívum természetesen ismert jelkép volt minden ókori civilizációban. Gyakran a sors és a szerencse képzetét kapcsolták hozzá. Internacionális jellege ellenére ekkortájt kezdődik a fokozottabb zsidó érdeklődés e jelkép iránt, amit a későbbi alkalmazások is tükröznek: Simon bar Kosziba névváltoztatása (Bar Kochba = Csillag fia), de gondolhatunk itt a Dura-Europos zsinagóga zodiákus ábrázolásaira vagy az olaszországi zsidó katakombák falfestményeire.

⁶⁴ Súlya 1.802 gramm, jeruzsálemi verde, szakirodalmi hivatkozás: Hendin 475.

⁶⁵ I. Shachar: The Historical and Numismatic Significance of Alexander Jannaeus's Later Coinage as Found in Archaeological Excavations; in: *PEQ* 136:1 (2006), 5–33. o.

elején vagy elpusztult, vagy elhagyatott volt, ha nem kerültek onnan elő ilyen érmék. Eszmefuttatását Samária, Pella, Bétsaida, Gibeon és Khirbet es-Suhara példáján mutatja be, numizmatikai elemzést is használva. Természetesen a numizmatikai eredmények együtt kezelendők a többi régészeti eredménnyel, de a cikk jól szemlélteti, hogy az érmék tanulmányozása hogyan segíthet Palesztina történelmének jobb megismerésében. S ahogy láttuk, emellett a héber epigráfia és az ókori zsidó ikonográfia területének megértéséhez is hozzájárul a bibliai numizmatika.

Mattityah Antigonus uralma (i.e. 40-37) folyamatos küzdelem volt a túlélésért. Ellenfelét, Heródest Rómában nevezték ki Júdea királyává, így tulajdonképpen két király is volt ebben az időszakban a térségben. Valószínűleg kettőjük rivalizálásának számlájára írható az általa vert pénzek súlya is. Antigonus érméi leginkább a lapkában⁶⁶ különböznek. Ezek az érmék kétszer olyan vastagok, mintha két érmét összeragasztottak volna⁶⁷. Az érmék ugyanakkor elődeiknél is szegényesebb kivitelezésűek, a fő motívumok is alig látszanak. Az érmék anyaga is gyengébb minőségű: a Hasmóneus érmék átlagosan 82% rézet tartalmaznak a bronz mellett. Antigonus érméiben ez az arány max. 68% és jelentős az ólom tartalma is az ekkor készült érméknek⁶⁸.

Dióhéjban ez a Hasmóneus pénzverés története.

Appendix: Mit értek akkor és mit érnek ma?

Mennyi volt ezeknek az érméknek a vásárlóértéke az ókorban? Természetesen ez uralkodónként és térségenként változott, de a korabeli forrásokból sokat megtudunk. E tekintetben D. Sperber könyve dolgozta fel legjobban a „béreket és árakat”⁶⁹. Az alábbi példákat innen vettük. Az i.e. I. sz. elején egy írnok egy dokumentum (pl. válólévél) elkészítéséért néhány *prútát* kapott. Egy tallitot szövő ember napi keresete 2 *seálim* vagy 8 dénár volt. Egy szőlőmunkás napszáma 1 dénár volt, míg Hillél rabbi napi fizetsége egy *tarapik* (vagy másfél dénár) volt. Egy jó írnok 12 dénárt is megkeresett hetente, amiből élelmezésre kb. 4 dénárja elment. Mi mennyibe került? Ruha. A főpap öltözete 10.000 és 20.000 dénár között volt Jeruzsálemben. A másik véglet a legegyszerűbb zsákruha, ami csak 4 dénárba került és négy-öt évig is tartott. Egy tallit 12-20 dénárba került. Kenyér. Egy egész kenyér egy *pundion*be került (a dénár 1/12-d része). Olívaolaj. Josephus szerint egy amfóra olívaolaj Galileából egy tyruszi drachmába került (vagyis egy dénárba).

⁶⁶ *Lapkának* nevezik a numizmatikában azt a fémlapot, amire a mintát verik az ún. *verőtövek* között.

⁶⁷ Technikai leírásához lásd Meshorer: 1967, 61.o.

⁶⁸ Meshorer: 1967, 60.o.

⁶⁹ D. Sperber: *Roman Palestine 200-400 Money & Prices* (Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 1974.)

Gyümölcs. Egy gránátalma minőségétől függően 1-8 prútába került. Egy kosár szőlő vagy 10 füge egy *issárba* (8 prútót) került.

Mit ér ma? Régészeti és vallástörténeti szempontból teljesen másodlagos ezeknek az pénzérméknek a mai ára. Mégis a téma magyar nyelvű feldolgozatlansága, valamint az ilyenkor tapasztalt kíváncsiság miatt ejtsünk pár szót az ókori zsidó érmék mai értékéről. Mennyibe kerül egy ilyen darab negvásárlása a XXI. sz. elején? Egy-egy Hasmóneus érmét, jellemzően például az Alexander Jannaeus (i.e. 103-76) idejében vert bronz prútát már 40-50 dollárért meg lehet venni. Általánosságban megfogalmazhatjuk, hogy az ár nem a mérettől vagy a készítés anyagától függ, hanem az előfordulás gyakoriságától, amit több tényező módosít, például az érme mai állapota. Két példa álljon itt szemléltetésként az ókori Szíria-Palesztina térségéből, a drágább darabok közül:

Az első egy tiruszi érme az i.e. 5. sz. végéről (i.e. 435-410). A föníciai negyed-sekeles érméken gyakori a delfin- és a bagolyábrázolás. Itt csak delfin látható, s ez egy fél-sekeles, nagyon ritka pénzérme. Ez tükröződik az árban is, a kikiáltási ára egy 2010. november végi amerikai aukción 3.000, azaz háromezer amerikai dollár volt.

A másik példa egy zsidó pénzérme, amit 2010 őszén találtak Izraelben a tel-qedesi feltáráson. Híre bejárta a világsajtót, például a CNN címlapján is találkozhattunk ezzel a fotóval:



A lelet szenzációsnak mondható, mivel az Izraeli Régészeti Hatóság (Israel Antiquities Authority = רשות העתיקות) közleménye szerint ez „a legsúlyosabb és legértékesebb aranypénz, ami valaha előkerült Izrael földjéből”. Külön tanulmányt érdemelne a bemutatása: láthatjuk itt is a *cornucopia* -t, jól olvasható a szöveg is: *arszinoé, philadelphosz* (felesége). Az ókori aranypénzek súlya nem haladta meg az 5 grammot, ennek súlya jelen-



tősen több, meghaladja a 27 grammot. Csak eszmei értékről beszélhetünk, mivel eddig ez az egyetlen Izraelben talált Ptolemaida aranypénz. Az érme kitűnő állapotából ítélve ráadásul valószínűleg ez a pénz nem került kereskedelmi forgalomba, hanem más, szimbolikus vagy rituális célt szolgált. Egyébként egy *mnaieion*-ról, vagyis egy „egy minás” –ról van szó. Méretét az alábbi fotó szemlélteti.



A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE BESZÉLGETÉSE VOIGT VILMOSSAL, A MAGYAR SZEMIOTIKAI TÁRSASÁG ELNÖKÉVEL, A MAGYAR VALLÁSTUDOMÁNYI TÁRSASÁG AELNÖKÉVEL

S. SZABÓ PÉTER

Az ELTE Néprajz Tanszékén Voigt Vilmos professzor úrral beszélgetünk. Nemrég múlt hetven éves és szerteágazó munkássága során jelentős mértékben járult hozzá Magyarországon a vallástudomány formálódásához. Abból, hogy a beszélgetés szövege a vallásszemiотikai konferencia anyagát tartalmazó számban szerepel, már kikövetkeztethető, hogy ebben a tudományágban is jelentős a szerepe. De több oka is van, hogy egyfajta áttekintést készítsünk életművéről, ezekre az okokra remélhetőleg a beszélgetés során fény derül. Mi más lehetne az első kérdés, hogyan, honnan indult ez a pálya?

Erre tulajdonképpen könnyen tudok válaszolni. Mindig Budapesten, voltaképpen Budán, a Vízivárosban laktunk, ott jártam középiskolába, aztán ötvennyolctól hatvanháromig az ELTE Bölcsészettudományi Karán magyar és néprajz szakos voltam. Tulajdonképpen már egyetemi éveim alatt úgy alakult, hogy a folklórral fogok foglalkozni, azon belül a népköltéssel. Csakugyan a Folklóre Tanszékre kerültem, hivatalosan innen mentem nyugdíjba tavaly januárban, a hetvenedik születésnapom előtt két nappal – az ELTE ugyanis összecserélte a napokat –, de azóta is dolgozom itt, ma is már egy megbeszélést folytattunk. Most kicsit több a szabadidőm, de igen gyakran itt vagyok, megszokott szobámban.

Tehát az első, a meghatározó tudományág, amivel foglalkoztál és foglalkozol ma is, a néprajz.

Tulajdonképpen igen. Én nagyon jó gimnáziumba jártam (ez a „Rákóczi” a Keleti Károly utcában), a tanáraink beneveztek bennünket tanulmányi versenyekre, pályázatokra – sokszor előre meg se kérdeztek bennünket – és az én első dolgozatomat (sajnos nincs meg, mert be kellett adni), második gimnazista koromban írtam a népballadákról. Tiszta véletlenül olyan problémáról, amivel aztán negyven év múlva is foglalkoztam, amikor talán már egy kicsit értettem is hozzá, de még mindig nem „fejeztem be”. Ez arról szól, hogy a címadás és referálás hogyan fejezi ki a ballada tartalmát, ezt kik és hogyan fogalmazták meg? Azt

mondhatom, amióta igazán tudok írni és olvasni, ilyesféle témákkal foglalkoztam. Egy másik dolgozatom, pontosabban előadásom, amely körülbelül ugyanebből az időből származott, már szinte vallástudományi volt. Nagyon érdekelt az egyiptomi varázslók alakja, akik Mózessel együtt mutatnak be varázslatokat, valóságos varázsló-verseny keretében. Érdekelt, vajon ez csak a mózesi történetben van-e elmondva, vagy másutt is? Hát ha ezt a témát most meg tudnám írni szépen, olyan gyönyörű, komparatív vallástudományi tanulmány volna, hogy még! Úgyhogy erről is azt tudom mondani, fogalmam sincs, honnan vettem ezt a fajta sajátos érdeklődést. De tény, hogy igen sokan tulajdonképpen már gimnazista korukban vagy egyetemista korukban rájönnek, mivel foglalkozzanak.

No és az érdekes első munkák után a továbbiak, a legjelentősebbek közül miket említenél? Mi természetesen két legutóbbi könyvedre, A vallási élmény történetére és A vallás megnyilvánulásaira gondolunk.

Világéletemben az egyetemen dolgoztam, ezen a tanszéken, aminek nagyon sok hátránya volt. A mi tudományos kutatási lehetetlenségeink (nem lehetőségeink), az utazási nincstelenség, az egyetem fölszereltségének, könyvanyagának leírhatatlanul rossz állapota, szemben a kutató intézményekével – de egy óriási előny is volt, hogy az egyetemen az embernek sokoldalúnak kellett lenni, sok mindenhez kellett érteni, egy-egy témát áttekintésben kellett ismerni, mert le kellett adni az egész tananyagot. Aztán a fiatalok évről-évre változtak, jobbak, vagy rosszabbak lettek, volt ahol többet lehetett tanítani, volt, ahol kevesebbet. Én az egyetemi órákat illetően a vallástudományhoz úgy kerültem közel, hogy valamelyik egyetemi reform alkalmával – ez a hatvanas években volt – két félévessé vált a néprajz szakos hallgatók számára a *Bevezetés a folklórisztikába* stúdium. Az első, az őszi félévben alapfogalmakat tanítottunk, a második félévben – és ezt nem is én, hanem akkori főnökeim találták ki – valami vallást, vagy mitológiát, vagy ilyesmit kellett volna tanítani a hallgatóknak, mert diákjaink semmit, de semmit nem tudnak a vallási jelenségekről. Magát a témákat már én alakítottam ki, és tulajdonképpen évtizedeken át tanítottam is. Rájöttem, hogy az a jó, ha ez nem más, mint „bevezetés a vallástudományba”. Az a két könyv, amit én a vallásismeretről írtam, ezeknek az előadásoknak a szövege, még pedig ugyanolyan beosztásban, úgyhogy belőlük rá lehet jönni, hogy egy félévben hány hét van. Még az a megoldás, hogy külön tematikus irodalomjegyzék van és nem egy lábjegyzetszerű, visszaulató valami, ez is az egyetemi oktatásból származik. Még azt tehetném hozzá, hogy mindez a hatvanas évek vége felé volt, tehát elég régen, és most visszasírhatom az akkori hallgatók vallási ismereteit, mivel ma sokkal rosszabb a helyzet. Azzal a különbséggel is számolnunk kell ma, hogy az akkori középiskola világtörténelmet is tanított, elég sok tény ismeretét megkövetelte, a magyartanításban is elég sok adatot kellett tudni és elég sok szöveget, verseket meg ilyeneket, memoritert, aminek most nyoma sincs. Ilyen helyzetben tehát az ember az egyetemen ma újból leadhatná a

világtörténelmet, a magyar történelmet, a magyar irodalmat, mert ezekből sem tudnak sokat hallgatóink, még az elit iskolákban érettségizettek sem.

Tehát akkor több év munkáját fogja át ez a két kötet?

Igen. Azt hogy hány téma kerüljön elő, arra a tanítás során nagyon hamar, egy-két év alatt az ember rájött, mi fér bele egy órába, mi nem, milyen sorrendben kell, hogy ezek a témák szóba kerüljenek. A mostani könyveimben ezek a fejezetek az órák sorrendjében következnek. Az egyik magyarázza a másikat. Két dologra nagyon törekedtem. Törekedtem a hatvanas években és a közelmúltban is, hogy senkinek semmilyen értékítélete vallási jelenségekkel kapcsolatban, se pozitív, se negatív formában el ne hangozzon. Nagyon ritkán megkérdeztek tőlem ilyesmit a diákok, mire azt mondtam, direkt arra törekedtem, hogy senkinek eszébe ne jusson arra gondolni, hogy vajon nekem erről vagy arról a vallási kérdésről mi a saját véleményem, mert végül is az órákon nem erről van szó. A másik fontos dolog a balanszírozás. Nem tudjuk leadni, sem itt, sem máshol, a világ összes vallásait – sem deskriptív módon, sem valamely vallástudományi rendszerben. Erre nincs elég időnk. Azt kell csinálni, hogy egy-egy jelenséget, amit jobban ismerünk, egy-egy valláshoz, vagy történeti korszakhoz, vagy területhez kötjük, arról ott beszélünk, és ezeket is arányba próbáljuk helyezni. Például amikor a két könyvnek a címlap-illusztrációját választottuk ki, sokat töprengtünk azon, mi legyen, mi ne legyen a címlapkép, olyan, ami mégis vallás, de nem a megszokott, és utaljon arra, hogy például mi ugyan a keresztény vallást ismerjük legjobban, mégsem egy automatikus keresztény szimbólum legyen a borítón, hanem azért mégis egy olyan kép, amit így is értelmezni tudunk. Csak így, „balanszírozva” érdemes a vallásokat tanítani. Minthogy ez bevezetés óra volt, azt is el kellett mondani az első órán, hogy a vallástudomány nagyon nehéz tudományág, sokkal több a szakirodalom, mint bárhol, ami nem véletlen, mivel a papok találták fel az írást, az olvasást és a könyveket. Azt mondhatjuk, csakugyan ezerszámra van egy-egy témához kapcsolódó jó sok-sok évszázados szakirodalom, míg az általam különben nagyra becsült folklorisztikai, vagy magyar folklorisztikai témáim említésekor ugyanezt nem tudom elmondani. Egy beláthatatlanul gazdag terület a vallás, ahol élvezettel mozoghat a hallgató és a tanár (meg a kutató) egyaránt.

Ezekben a könyvekben elég sok ága mutatkozik meg a vallástudománynak. Ezek közül te miket tartasz fontosnak, miket művelnél szíved szerint, vagy miket ajánlanál?

Én a komparatív kutatást tartom a legfontosabbnak, a módszerében biztos komparatív filológiai kutatást – mert egy kicsit ehhez értek. Tehát szövegekhez, hitelvekhez és ezek analíziséhez. A vallást nem a látványból, a cselekvésből, hanem a szövegekből kiindulva vizsgálom. Milyen rendszerben? Akkoriban még minálunk nem volt ismert a vallásfenomenológia. Szerencsére én igen hamar láttam ilyen munkákat. Az első ilyen vallásfenomenológiai mű, amellyel én találkoztam, Mircea Eliade-nak a *Traité d'histoire des religions* könyve volt, ami 1946-48-as egyetemi

előadásai alapján 1949-ben jelent meg. Ez a mű a vallásfenomenológiának egy komparatív valláskutatásra való egyszerűsítése.

Még az egyetemünkről szólván egyvalamit kell elmondanom, amire szintén nagyon büszke vagyok. Mikor én lettem a tanszéki főnök – és ez már nagyon régen volt – első dolgom volt külső előadókat fölkérni. Addigra ez a korábban meglevő gyakorlat nálunk elmaradt. Így indult meg nálunk egy vallási néprajznak nevezett sorozat is, ahova én csak papokat hívtam előadónak. Köztük a legelső Scheiber Sándor volt (legyen áldott emlékezetel!), a Rabbiképző igazgatója. A többiek is mind működő lelkészek voltak. Egyetlenegy kivétel volt, a magyarországi szerb egyház, ott nem akadt olyan pap, aki előadott volna. Az ilyen órákat mindig gyakorló vallási vezetők tartották: Mihályffy Balázs sejtől az Adventista Egyház elnökéig, Hare Krisna beavatottól magyar buddhista szerzetesig. Ami azért volt csodálatos, mert lehetett tőlük kérdezni, például azt, hogy szivarozhat-e vagy kártyázhat-e egy rabbi vagy egy református esperes? Élet-közelbe lehetett hozni a vallásokat. A vallás ugyanis nem a fellegekben van. Ebből az oktatásból nőtt ki egy füzet-sorozat – részben kollégáink és barátaink, részben hallgatók által írt dolgozatokból összeállt sorozat – ez a *Vallási Néprajz* eddig 15 kötete, amelyben nagyon sok úttörő jellegű könyvecske van. Voltaképpen sosem volt pénzünk e kiadványokra – megjelenésük kitaratás és ügyesség mellett is szinte „csoda”. Itt is a különböző hazai egyházak egyaránt szerepeltek. Talán a leginkább meglepő a témák között, hogy mi kiadtunk két evangélikus kötetet is, az egyiket a konfirmáció/katekizálás 250. évfordulójára, a másikat pedig általában a hazai evangélikus néprajzból. Azt kell mondanom, az egész világon nincs még egy ilyen tárgyú könyv. Rejtély előttem, miért van az, hogy ez a nálunk is jelentős, bizonyos országokban pedig nagyon is jelentős egyház soha sehol nem gondolt arra, hogy összefoglalja az evangélikusok életét néprajzi, folklorisztikai szempontból. Tipikus evangélikus válasz, hogy „náluk nincs semmi érdekes vallási néprajzi jelenség, menjenek a reformátusokhoz, mert ott egy erős közösségi hagyomány van, menjenek a katolikusokhoz, mert ott sok a ceremónia!” Az, hogy éppen az ő életük, egy vallási közösségben, a saját vallásban élő emberek élete valakit érdekelhet, az nekik, sőt még a lelkészeiknek sem jutott az eszébe. És sajnos ez ma is így van.

Ezeket a vallásszociológiai résznél említet a könyvben, hogy speciális témákat is átfog, és egyúttal mindent is vizsgálhat.

A könyv megfelelő fejezetében két ilyen téma van ilyen minősítéssel megemlítve: a vallásszociológia és a vallápszichológia. Elvben ezt felváltva is elő lehet adni, hol az egyiket, hol a másikat. Mind a kettőnek egyfelől van egy nagyon speciális területe, akár a vallásszociológiának, akár a vallápszichológiának – másfelől pedig bármit lehet ily szempontból vizsgálni, és ha jó az ilyen leírás, akkor nemcsak tanulságos, hanem hasznos is a vallástudomány szempontjából is. Például a papok kártyázási szokásairól lehet írni. Akik szeretnek ám kártyázni. A közelmúltban volt

egy tudományos konferencia a Sellye Egyetemen, Komáromban, és az előadók közül az, aki nem jött vissza velünk Pestre, a teológus kollega volt, aki ott maradt, sietett egy kártyapartira az ottani papokkal. Évszázadok óta népszerű a kártyajáték Európában, és hogy a papok egymás közt kártyáznak, ez egy fantasztikus gyakorlat, nagyon jó, kiválóan alkalmas arra, hogy közben csevegjenek, elbeszélgessenek, vagy vitatkozzanak, vagy kibéküljenek. Ugyanakkor a vallásszociológiának is, a vallápszichológiának is megvan a maga nagyon sajátos területe, a vallásszociológiában a nagyon sajátos közösségek. Ha most bekapcsoljuk a televíziót, láthatjuk a vallási fanatizmusnak azt az óriási táborát, amit azért lehetetlen megszüntetni, mert mondjuk az iszlámban – amióta van iszlám – megvan, de az azt megelőző tízezer évben, amikor még nem volt iszlám, akkor is megvolt. A vallás nagyon erős szociális csoportképző tényező, a sajátos érdekei miatt. A vallápszichológiában pedig egészen extrém vonatkozások is vannak, az extatikus elemek minden vallásban megvannak, nagyon kevés olyan vallás van, ahol nincsenek. Ezek a nagyon sajátos pszichés jegyek. Vizsgálatukhoz pszichológus kell.

Az, hogy a vallási élmény története a címe az első kötetnek, az élmény szó már eleve jelzi, hogy a pszichológia nagyon erősen ott van a gondolkodásodban a vallások kapcsán.

Igen. Én – ez, remélem, kiderül – nagyon szeretem a vallásokat, nem csak azért, amit azok tartalmaznak, hanem mint emberi jelenségeket, amelyek hihetetlenül gazdagok. Nagyon sok része az emberi kultúrának ezt a fajta befogadást és üzenetkibocsájtást képviseli. Még az oktatás is hasonló rendszert használ: nekem elmondja a tanár, amit másnap visszafelek neki. A vallásban ehhez teljesen hasonló, hogy én befogadok valamit, és ezt a befogadást én, mint vallási élményt fogadom be. Sőt, utána én ennek megfelelően kifelé cselekszem. Enélkül egyik vallás sem létezik. Mert nincs olyan, hogy én csak kifelé produkálok valamit, amit soha nem fogadtam be, viszont, ha befogadtam valamit, akkor az azzal nem érhet véget, hogy én befogadtam. Minden ember kivétel nélkül mind a kettőre föl van készítve, az emberi kultúra ilyen mintákat hozott létre, és ezek rendkívül érdekes módon fejeződnek ki. Én a 61-es villamossal szoktam utazni, amely elhalad a Feneketlen tónál, a ciszter templom előtt, és láthatom, kik vetnek keresztet. Gyerekkoromban a Margit körútnál laktunk, és a Rákosi korszakban a ferences templom előtt még keresztet vetett egy vagy két ember a villamoson. Aztán egy idő után nem. Aztán úgy a hatvanas évek végén megint vetettek az emberek keresztet a villamoson, most meg megint nem vetnek. Ami a nagyon meglepő – nekem van tapasztalatom ilyesminek a megfigyelésében – ha valaki keresztet vet, legtöbbször látszik rajta, hogy ez egy automatizmus, nagyon sokszor csinálta. A melléte ülő, lehet, hogy épp szappanbuborékot fúj, nem érti, hogy mi ez. Vagyis: ha én egyszer befogadtam valamit, akkor nyilvánvaló, hogy ha elmegyek egy templom előtt, akkor keresztet vetek. Vagy gyermekkoromban, villamoson nem, de vonaton igen, felült az ember

a vonatra, és mikor elindult a vonat, akkor keresztet vetett. Ezt mostanában nem látom.

Dél-amerikai futballistáknál is gyakori, hogy mielőtt pályára lép, megérinti a földet és keresztet vet.

A futballistát nem tudom teljesen ide kapcsolni, mert ő közönség előtt játszik. Meg amikor a divatozó énekesek meg együttesek vallásos vagy anti-vallásos szimbólumokat hordanak, hogy az mennyiben őszinte, mennyiben a nagyközönségnek szól, nem tudom megítélni. Abban viszont egészen biztos vagyok, hogy a Szent Imre templom előtt keresztet vető mai ember szinte nem is tudja, hogy ő mit csinál, hogy ő azt csinálja, hogy a vallási élményét most továbbítja. Hogy kinek? A mellette ülőnek, hogy vess te is keresztet? – erre ő nem is gondol. Vagy – hát hál’ Istennek vannak előnyei is annak, ha az ember öreg – nekünk az elemi iskolában, a számtanfüzetbe, meg minden füzetbe az első oldalon be kellett írni, „Isten nevében kezdem el!” Nagyon utáltuk, mert ezt minden tanító ellenőrizte, és ha neki nem tetszett az írás külalakja, kitépte: „Írd le újra!” Úgyhogy ezt a mondatot egy életre meguntuk. Ám ez egy más világ volt.

A vallástudomány részterületei közül a vallásszemiotika is olyan tudományág, amiben egyfajta alapvetést végeztl. Megmutatkozott ez az első ilyen témájú konferencián, aminek az anyagát aztán meg is jelentettük.

Ha a szervezéseket, meg a hivatalos papírokat veszünk figyelembe, a mai magyar szemiotikát én hoztam össze. A kiadványokat, a Magyar Szemiotikai Társaságot, az oktatást, és egyebeket, a nemzetközi szervezetekben való képviselőlet is, mégpedig elég régóta, vagy negyven éve. Viszont ami azóta létrejött, nem egy ember, hanem mindannyiunk műve. Az, hogy a szemiotikán belül nagyon tanulságos rész a vallásszemiotika, ezt mindenki betéve tudja, aki valaha az én szemiotikai óráimra járt. A vallástudományi órákon ezt csak megemlítettem, erről külön nem beszéltem, külön vallásszemiotikai órákat nem tartottam. A vallás és a modern, huszadik századi szemiotika nagyon szoros kapcsolatban áll, a régiben pedig az európai szemiotika néhány klasszikusa máig hat. Szent Ágoston, az ókori szemiotika legnagyobb alakja, vallási műveiben egészen hihetetlenül gazdag és pontos szemiotikai rendszert alakított ki. A jelentésviszonyok, jelviszonyok megnevezéseit máig őtől vette át az egész európai szemiotika. És egészen a 18. századig elsősorban a valláson belül működött a szemiotika. (Nálunk például mind Apáczai Csere, mind Pázmány szemiotikája ilyen jellegű.) A szemiotika abból indul ki, hogy léteznek jelek, jelrendszerek, ezek valamit kifejeznek, de nem avval a fajta közvetlenséggel, ahogy ezt a többi kommunikációs rendszer esetében látjuk, hanem itt „ez a valami, valami helyett áll”. Például egy piros lámpa ég az útkereszteződésnél, és ez azt jelenti, hogy nem szabad átmenni. A piros lámpa azért lámpa, mert a jeleknek szükségük van egyfajta jelhordozóra, ami biztosítja, hogy ezeket a jeleket észrevegyük: a fény, meg az élénk színek ezért fordulnak elő. Hogy miért pont a piros a tilos és miért

pont a zöld a szabad – ezek csak szemiotikai rendszerekben érvényesülnek, amelyekben „valami valami helyett áll”. Ha valaki logikai összefüggést akar a kettő közt keresni – nem megy. A magyarban előre mondjuk a családnevet, utána a keresztnévet. Sok más nyelvben ez fordítva van. Ez egy szemiotikai rendszer, és ha értelmezni akarom, ennek nincs értelme, mert az egyik nyelvben, kultúrában így van, a másikban amúgy. A legtöbb vallás nagyon határozottan transzcendentális, valamit, amit nem lehet látni, azt fejezi ki, ettől szőröstül-bőröstül a szemiotika mezején van, és nem is tud mást csinálni. Ott van például a Szentháromság. A Szentháromságot ki lehet fejezni egy háromszögű vonalzóhoz hasonló valamivel, amiről ép eszű ember nem gondolja azt, hogy ez az Isten, csak azt mondhatja, ez annak a jele. Vagy a sírjainkra rárajuk a keresztet vagy a kopjafát. Ráadásul nagyon helyes, hogy több ilyen jel is van, annak a vallásnak a jeleként, amelyhez tartozunk. A kopjafa annak a felekezetnek a jele, amihez tartoznak, és ha elkezdénem analizálni magának a kopjafának a szerkezetét, semmire se jutnék. Nincs olyan része a vallásnak, ahol ez a jelviszony ne lehetne megfigyelhető – míg az emberi kultúra nagyon sok más részében ez a jelviszony korlátozott.

Érintettük a vallásfenomenológiát, vallápszichológiát, vallásszociológiát, vallásszemiotikát, vallási néprajzot, kihagytunk valamit?

Nekünk az a szerencsénk, ez az én néprajzos, vagy folklorista háttéremből származik, mi sok mindent eleven emberekkel való találkozásból és beszélgetésből próbálunk összeszedni. Egy folklorista azért megy falura – ma már legtöbbször tudja, kihez megy – hogy ott bizonyos információkat szerezzen be, egy mesét, egy nótát, vagy ehhez hasonlót. Mi őt, az „adatközlőt” hogy így mondjam, közvetítőnek tartjuk. Anélkül, hogy azzal a valódi emberrel kapcsolatot teremtünk, elképzelhetetlen a folklór kutatása. Mi a vallást is tulajdonképpen ugyanígy fogjuk fel. És rögtön megkülönböztetjük a „néphitet” a „népi vallásosságtól”. A magyar néprajztudományban ezt a különbségtételt nem mindig és nem kellően pontosan szokták megtenni, de magam, a tanítványaim, a kiadványaim ebből indul ki. A népi vallásosság a vallásosságnak a társadalomban, az illető nép körében való megnyilvánulása. Ami ez „alatt” van és „saját” termék – ez a néphit. Néha ez a két jelenség elég jól megfér egymás mellett. Máskor a néphit bizonyos elemeit a népi vallásosságban is használják, és, sajnos! főleg a papok nem ismerik, nem szeretik, üldözik. Például az ún. archaikus imákat, amelyeket főleg Erdélyi Zsuzsanna gyűjtéséből ismerünk, a plébánosok tekintélyes hányada ellenszenvvel fogadta, babonaságnak nézte, sületlenségnek, teológiai abszurdumnak tartotta, használatukban a népet, megismerésükben a gyűjtőt ott akadályozta, ahol tudta. No, nem teljesen mindenki, mert mások meg komolyan vették. Ezt az imaanyagot teológiailag, vagy pasztorálisan felfogni nem könnyű dolog, de nekem ilyen feladatom sosem volt, hanem én azt mondhattam: ezt az emberek így gyakorolják – tehát kutassuk, ne kárhoztassuk! Ha az adatközlő azt mondja, most elmond egy

olyan szöveget, amelyben kemény áldás és átok formulák vannak, apokrif történetek, vagy apokrifnak tekinthető történetek, és annak, amit ezekben állítanak a teológiában, a dogmatikában az ég adta világon nincs helye, de létezik, ez az ő verziója – akkor ez tiszteletre méltó tény. Egyébként a néphitben nagyon sok elem összeegyeztethetetlen a tételes vallással. Az a sokféle babonáskodás, gyógyítás, jóvendőmondás, elátkozás, az a furcsa szokás, hogy nagykarácsony éjjélkor az asszonynak, vagy a menyasszonynak meztelenül körül kell szaladnia a házat, hogy a következő évben ne csapjon bele az istennyila – ez sok tudomány szempontjából maga a megtestesült badarság. Igen ám, de ha megnézzük ennek a szokásnak a hátterét, akkor azt kell mondanunk, hogy először is ezt csinálják, nem ő és most találta ki, ezek tradíciók, amelyek nagyon sok eleméről meg tudjuk mondani, miért ilyen. Vagy karácsonykor a paraszt a háziállatát beinvitálta a házba, szalmát tett alája, vagy kitüntetett menüt adott neki, holott, ha elkezdett volna gondolkodni, rájöhetett volna, hogy az ő tehene nem tudhatja, hogy ma van karácsony napja. Ez a néphitben és népszokásban normális dolog, és az egész rendszer így működik. De kiemelhetjük azt a részét is, ami viszont vallásilag nagyon fontos: hogy ez a különös szokás azt mutatta a benne résztvevők számára, hogy a világ egység, ahol, ha egyszer öröm van és ünnep van, akkor az öröm és az ünnep nem ér véget az én mellénygombomnál, hanem a környezetben is létezik.

Hát körüljártuk a vallástudományt elég sok oldalról. Milyennek látod most a vallástudományi kutatómunkát itt Magyarországon? Elég sok műhely látsz, elég hosszú ideje, milyennek ítéled őket?

Ennek a sokféleségnek őszintén örülök. Szerencsére elég sok helyen működő, hasonló törekvésekről van az embernek többé-kevésbé pontos fogalma. Az is nagyon jó, hogy nagyon sok helyen történik mindez. Az is nagyon jó – bár jobban csinálnák! – hogy az egyházak icipicit konkurálnak egymással. Itt még jobban vetélkedhetnének: az egyik megjelentetne egy nagy könyvet a magyar katolikus népi vallásosságról, a másik egy nagy könyvet a magyar református népi vallásosságról, és az öt egyház együtt egy nagy könyvet a magyarországi cigányok népi vallásosságáról. Mindez nagyon jó lenne. Ám még sincs egészen így. Azt tudom mondani, az embernek jó benyomásai vannak, nagyon sok ember foglalkozik ilyesmivel, de ennek hátránya, hogy a legtöbbjüknek nincs szélesebb körű áttekintése arról, amivel foglalkozik. Éppen egy közös komparatív vallástudományi háttér hiányzik. A másik baj, amit én mindig kifogásolok, hogy sajnos a mai magyarországi lelkészek nincsenek tudatában annak, hogy értékmentő tevékenységük lenne a hagyományoknak a leírása. Gyakran fogalmuk sincs, hogy micsoda hihetetlen, utolsó morzsáiban még meglévő művelődéstörténeti kincs ez, és a saját nyájuk, a saját eklézsiájuk, a saját gyülekezetük valódi életétől a kellenél távolabb kerülnek. Egész biztos vagyok benne, hogy az üdvözülés teológiájával való foglalkozás nagyon fontos. És egy keresztény ország sem lehet büszke arra, ha ezzel ott nem foglalkozik senki.

De azért én jobban örülnék például egy bizonyos szempontból egy pünkösddnek egy valódi faluban, valódi vallási néprajzi leírásának, mint az üdvösségelméletben egy újabb fejezet elkészítésének (Pedig az is üdvös.). Nálunk különböző egyházakban – nemcsak keresztény egyházakban – folyik valamilyen általános vallási oktatás, az ezt oktatóknak egy része kiválóan felkészült. Az előadók, a szerzetesek, a lelki vezetők felkészültsége gyakran bámulatra méltó. Erkölcsi magatartásuk is irigylésre méltó. De ezek a saját vallási rendszerükön belül ilyen kitűnőek és nem is foglalkoznak azzal, hogy a többi vallás, a többi felekezet mit csinál? És sajnos hovatovább létezik százegynéhány magyarországi egyház, és ezek között nem egy, de tucatnyi esetben adócsalók, szélhámosok és bűnözők gyülekezete nevezi magát egyháznak. Ami szörnyű, hiszen elég egyszer találkozni velük, és ha valakit meg tudnak kaparintani, még ha valaha meg is tud szabadulni tőlük az áldozat – egy életre szóló pszichés károkat szenved. Mert a vallásra mindenkinek szüksége van, és ha ezt a helyet valami hamisítvány tölti be, akkor nemcsak az a kár, hogy mit kapott, hanem az, hogy mit nem kapott a valódi vallásból. Azt hiszem, most nagyon pozitív korszak következik a magyarországi vallásokban, és annál nagyobb a felelőssége azoknak a vallástudósoknak, hogy így nevezzem, egyházakon belül és kívül, hogy a vallásoknak az értékeit, az eredményeit, ezt a hihetetlenül gazdag szellemi terepet mutassák be és ne más célok szolgálatába állítsák.

Talán nem véletlen, hogy a vallástudomány kapcsán elsősorban az egyházi műhelyek, fórumok és az egyházak jutottak eszedbe, és nem az egyetemi tanszékek, vagy a szekularizált műhelyek, vagy a Magyar Vallástudományi Társaság, vagy hasonló szervezetek. Ezekről kevésbé élénk képed van?

Legalább húsz egyetemi kísérletről tudok itt is és másutt is, amelyben próbáltak vallástudományi tanszékeket, vallástudományi oktatást, vallástudomány szakot összehozni. Ezek zöme – legtöbbször praktikus okokból, pénzhányból vagy személyi ellentétekből – nem valósult korábban meg, és ez sajnos jószerint így van ma is. Mindezzel évtizedeket veszítettünk! Ugyanakkor, például itt a pesti bölcsészkaron mindig volt tíz-tizenöt olyan tanár a legkülönbözőbb tanszékeken, akik majdnem vallástudományt, vagy éppen annak egy-egy szeletét tanították. A mi klasszika-filológiánk erről mindig híres volt, a mi orientalistáink nagyon sok ilyen témával foglalkoztak. Szibéria kutatóink, mongolistáink tevékenységének a jobbik fele ilyen. Finnugristáink a néphit anyagait gyűjtötték, megvédett kiváló disszertáció szól például az obi-ugorok reinkarnációs leszármazási rendszeréről (ki kinek az újjászületése), amit a szerző évekig nem akart odaadni kiadásra, mert még finomított rajta. Remélhetőleg most végre megjelenik ez a könyv. Tehát nagyon széles mezőben volt is és van is ilyen kutatás. Ami az egyházakat illeti, attól tartok, hogy az egyházi intézményekben a vallástudományi kurzusok kevésbé az illető egyházhoz tartoznak, tehát az illető egyháztól független, objektív jellegűek. A világi intézmények pedig nem tartoznak egy egyházhoz. Ha elgondolodom

azon, van-e olyan fontos vallási jelenség, amiről én nem tartottam órákat, akkor azt kell mondanom, hogy ez az *ateizmus*. Nem is tudom, hogy miért nem tanítottam e jelenséget, hiszen a vallástudomány számára ez ugyanolyan fontos, mint a teizmus. Sőt, a Magyar Vallástudományi Társaság, amelynek én elég régóta tagja vagyok, ott is van egy olyan témakör, amelyről e Társaság keretében soha előadás nem hangzott el: ez pedig a kereszténység. Boszorkányokról és sámánokról meg óegyiptomiakról viszont voltak jó előadások. Persze, ugyanennek a Társasságnak a tagjai más fórumokon foglalkoztak a keresztény vallással – ám úgy látszik azt más keretekben szokták művelni.

Ezzel is kapcsolatban még egy valamit mindenképpen el kell mondani. Ez az Európai Vallástudományi Társaság (*European Association for the Study of Religion*) 10. éves konferenciája, idén szeptember 18-22. között, a budai Várban. Tulajdonképpen a nemzetközi vallástudományi konferenciák sora az 1897-es stockholmi kongresszussal indult, és ma is a hagyományos, nagy nemzetközi tudományos kongresszusok közül ez a legnagyobb, leglátogatottabb, nagyon jó tradíciókkal. Ebben a magyarok részt is vettek, meg nem is. Főként az utóbbi 60 évben kellőképpen nem vettek részt. Ez a mostani szeptemberi alkalom azért is ilyen fontos, mivel először fordul elő, hogy Magyarországon lesz vagy száz elsőrangú, külföldi vallástudomány-kutató. Ez óriási lehetőség a számunkra, és a diákjainknak és másoknak is folyton azt mondjuk, reggeltől estig üljenek ott, oszoljanak csapatokra, mindegyik szekcióban üljön valaki, és nézzenek meg eleven vallástörténészeket, vallástudósokat. A téma (*Új vallási mozgalmak. Elméletek és irányzatok*) is nagyon szerencsés: egyfelől modern téma, másfelől, – és én ezt szeretném majd elmondani a kongresszuson –, hogy amit mi „új vallás”-nak nevezünk, vajon az mennyiben „új” vallás, vagy honnan kezdjük a történelemben az „új” vallásokat? Az ilyen „új” vallásokról vagy egy nagyon általános meghatározást adunk, és azt mondjuk, hogy létezik A vallás, majd lesz egy B vallás, amely vagy mellette él, vagy a helyébe lép. És ez a B vallás az új vallás. Ez azonban nem ilyen egyszerű: mikortól kezdve „új” egy vallás? Egyszer voltunk az egyik hazai protestáns teológián, ahol előadást tartottunk és én meg háziagitációt folytattam, hogy a mi protestáns papjaink és teológusaink a magyar vallástörténetet legalább a honfoglalástól napjainkig tekintsék a sajátjuknak, és igenis méltóztassanak a középkori Szűz Mária-tisztelettel is foglalkozni, mivel a magyar protestánsok ősei is a középkorban a Szűz Mária-kultuszt gyakorolták. A magyar protestáns egyháztörténet, amely nem mindig foglalkozik a középkorral, hangsúlyozza, hogy a reformáció új vallást hozott. És ezért nem érdekli a „régit”. A katolikus egyház pedig, abban a pillanatban, amikor valaki protestánsná válik, lemond róla, nem foglalkozik vele. Miért? Miért ne foglalkozhatnának a katolikusok a protestáns dogmatikával, egyházi zenével? Ez ugyanúgy keresztény dogmatika és keresztény muzsika! Annak a komoly meghatározása, hogy mi az új vallás és mi a régi – igazán tanulságos probléma.

És Magyarország a maga nagyon érdekes egyháztörténetével, meg a magyar kultúra izolált és önálló – szerencsére nagyon izolált és nagyon önálló – jellegével olyan terepet ad, hogy ha most, szeptemberben mi ezt jól mutatjuk be a külföldieknek, hogy úgy mondjam: hanyatt esnek az örömteli ámulattól.

És mi a véleményed a vallástudomány oktatásáról? Eléggé differenciált?

Nem, és itt nagyon sok helyen kellene valamit javítani. Fiatal koromban, az egyetem után elég sokszor és nem is csak pár percre voltam Finnországban és Skandináviában. Ott már akkor a hittan helyett vallásokat tanítottak a középiskolában. (Mindkét országban „államvallás” a lutheránus kereszténység, Finnországban még a pravoszláv is.) Nem az történt, hogy hittanból polgári ismeretek lettek, vagy, hogy például fogamzásgátlást tanítottak a hittanóra helyett. A világ vallásait tanították. Sem a tanárok, sem a diákok nem szerették ezt, hogy a szerencsétleneknek a sintoizmusból, a buddhizmusból, az óegyiptomi vallásból is kellett felkészülni, majd felelni, és nem csak a különben nagyon egyszerű, áttekinthető és tananyagként sokkal könnyebb államvallásból. Nálunk, Magyarországon is a vallásokat intelligensen minden középiskolában tanítani kellene. Nem vagyok benne biztos, hogy a vallások tanítása megoldja az etika tanítását, mint ahogy az etika tanítása sem oldja meg a vallások tanítását. De a középiskolában a vallások-tanítására szükség van. Az egyetemeken pedig – minden egyetemen! – tanítani kellene a vallástudományt. A teológiákon is, minimum egy félévben komparatív vallástudományt illene tanítani. Megtérülne ez az idő. Egészen másként gondolkozik a hallgató azután. Ismert nálunk is például az a szokás, amit az irodalom meg a film csodálatosan megörökített: a búzaszentelés. A búzaszentelést a katolikus egyház ma is gyakorolja. Mi lehet az akadályja annak, hogy a maga módján ugyanezt csinálja a protestáns egyház is? Ne vonuljon fel a búzaföldekre füstölőkkel, zsolozsmával, templomi zászlókkal, mert ez a protestáns egyházban ma nincs. De egy marék búzát, vagy kalászt felvihet a szószékre. És elmondhatja: „tudjátok, híveim, a szomszéd faluban búzát szenteltek és ezt a szép vallási szokást Móra Ferenc is megírta, *Ének a búzamezőkről* címmel, és ebből készült Szóts István gyönyörű filmje (1947)”. Ha egy pap valaha tanult komparatív vallástudományt, akkor tudja például, hogy – ma már kevésbé, de egy időben szinte mindenütt terjedő módon – a temetők új sírkövein megjelentek a kő-galambok, néha csókolózó galambok – és ez is egy régi európai találmány; a második, harmadik, negyedik századtól kezdve, főleg germán területen látjuk, hogy a halottak sírkövein ott van a galamb, amely itt már keresztény jelkép. Persze, eredetileg ez a lélekmadár. Vagy azt tudja a vallástudományt is tanult lelkész, amikor olvassa az *Újszövetséget*, hogy a Szentlélek többször is éppen galamb formájában szállt alá. Egy Szentléleknek lehetősége van arra, hogy bármilyen formában szálljon alá. És más alkalommal nem is galamb, hanem például lángnyelvek formájában szállt alá. Egy komparatív valláskutató ebben nem ellentmondást lát, hanem azt mondja; igen, ezek a vallások szeren-

csésén kiválasztott, „állandó” elemei. Ezt akkor tudja valaki észrevenni, ha neki tartottak egy ilyen komparatív vallástudományi félévet, és ha intelligens ember tanította, akkor ez mind az ő számára, mind a teológus növendékek számára is egy életre szóló élmény.

No és hát végezetül, nagyon sok mindent láttál, tapasztaltál, nagyon hosszú út áll mögötted. Mit tanácsolnál azoknak, akik most kezdenek vallástudománnyal foglalkozni, vagy oktatásába bocsátkozni? Ebből, a komparatiztika hangsúlyozásából már lehet érzékelni, hogy te mit tartanál fontosnak.

A vallástudomány is egy szakma. Azt is meg kell tanulni. Vannak alapvető ismeretei, eljárásai. Ezt nem lehet kikerülni, aki ezt elkerülte, az nem jut oda, ahova kellene. Szerezzon megbízható ismereteket! A vallástudományt a vallástudományból merítse és ne az aluljáró árusaitól. Másrészt pedig ismerje fel önmagában és környezetében azokat a képességeket, azokat az érzéseket, amelyeket tulajdonképpen össze tud foglalni azon a címen, hogy vallás. Nem kell ájtatos manóvá válni mindenkinek, aki bejár a mi óráinkra, vagy a teológiák, vagy a Rabbi-képző és a neo-hinduizmus óráira, de úgy nem lehet táncelméletet tanítani, hogy az ember lába nem mozdul meg. Zenetörténetet is éppenséggel lehet tanítani süketeknek és botfülűeknek is, ám, ha a tanár is botfülű és süket, meg a hallgató is az, akkor ebből a zenét nem lehet megismerni. A vallás nagyon-nagyon széles mező. Tanárja és diákja gondolkodjon el azon, hogy ha ő nem vallásos – tegyük fel, hogy nem vallásos –, azért halottak napján, vagy karácsonykor kimegy a temetőbe, ami keresztény temető, tehát nem is tud szabadulni attól a vallástól, amikor belépett a kapun és ki van írva „Feltámadunk” – akkor itt hagyta ezt a világot és a vallás szférájába került, és ott vannak a szerettei, visz nekik virágot, meggyújtja a fényeket – ezt is nagyon szépen tudja leírni az összehasonlító vallástudomány, azt, hogy mikor, hol, merre, meddig, jelenik meg a halottak meglátogatása, hiszen ez majd minden vallásban így van. És utána hazamegy és megkönnyebbül. Azt a minimális transzcendentális élményt, amit a vallás képvisel, minden ember minden pillanatában, ha éppen észreveszi, saját magán tudja érezni. Az lenne a rossz, ha nem érezné. Ettől még ne menjen el harangozónak. Ne olvassa csak a Bibliát. Ne menjen el hittérítőnek. Ne csináljon semmi különöset. De azt, hogy ez a „vallási” jelenség létezik, jó, ha tudja. És hát idős embereknek amúgy is mániája a fiatalok szidása, egyéb formában sajnálása, most én is adok ehhez egy százezeregyedik ugyanilyen véleményt. A mai fiatalság sokat veszített azzal, hogy valamilyen formában azok a rendszerek, amelyekben felnőtt – vallásnélküliek voltak. Én még rosszkedvűségem miatt térdeltem hittanórán és tudom, a hittanóra önmagában nem egy nagy élmény, – mindez azonban kimaradt nekik. Az maradt ki a mai generáció számára, hogy ez egy valódi dolog, és nemcsak a teológiában és az égben és a tömjénfüstben emelkedik az ember a magasba, hanem a vallás a mindennapban is létezik: a hittanórán is felelni kell, és aki rosszul viselkedik, az kitérdel. Hogy a vallás létező jelenség.

És azt is nagyon nehéz megtanulni, hogy valahogy minden vallás iránt egyfajta jóindulat, megértési szándék jellemezzen mindenkit, ne pedig az intolerancia.

Sajnos, még a legtöbb vallásban is van ilyen jelenség: az intolerancia. Sokszor a vallások borzalmasak. Még valláskutatóként sem merjük egész gyilkosságöngönként leírni például a maja és azték emberáldozatokat. Ez az ő vallásuk volt, és nem az ellenség fogta rájuk az öldöklést. Nem olyasmi ennek a megítélése, hogy van a derék becsületes kommunizmus és jön a rettenetes Sztálin, aki szembefordul a nemes elvekkel és kivégzi az embereket. Közép-Amerikában a saját vallásuk előírásai szerint irtották tízezerszámra az embereket. Máshol meg létezik az a fajta önzően kivonuló vallásosság, a remeték, az oszlopszentek vallásossága is, amelyben egy remete, egy oszlopszent a jó momentum, és e megoldás azt mutatja, hogy nem az evilági javak számítanak. Ez ugyan igaz, ám mi lenne akkor, ha egy társadalomban csak százezer oszlopszent volna? Honnan vennének annyi oszlopot? Ki bányászná ki és faragná ki az oszlopokat? Ki hallgatná a szentek prédikációit? Úgyhogy a vallás haszontalan is és akár gonosz is lehet.

Hát kedves Professzor úr! Sok mindenről beszélgettünk, sok érdekes vonása villant fel a vallástudományoknak és maguknak a vallásoknak. Ezt a beszélgetést megismerve az olvasók valószínűleg nagyon sok elgondolkodtató tartalommal találkoznak. Köszönöm, hogy mindezt elmondtad a Vallástudományi Szemle olvasóinak. Bár nem én vagyok erre az illetékes, de azért mégis megköszönöm az elmúlt hetven év alatti sok munkádat és sok sikert, jó egészséget kívánok a továbbiakhoz.

AMAZÓNIA – UTAK AZ INDIÁNOKHOZ

FŐZY VILMA

Amazónia gyakran szerepel a híradásokban, újságok címlapján. Hol páratlan természeti gazdagsága, hol ennek pusztulása, máskor meg rejtőzködve élő, „vad” lakói keltenek érdeklődést. Naponta hallunk egyedülálló növény- és állatvilágának fogyásáról, akár a Föld egészének légkörét is kedvezőtlenül befolyásoló folyamatokról. A történések ellen a helyszínen és világszerte tiltakozók között néha ott látni azokat az indiánokat is, akiknek az erdő ősidők óta otthona. Létezésük összefonódik az őket körülvevő, megélhetésüket biztosító természettel, erdő és ember sorsa párhuzamosan alakul.

A világ legnagyobb egybefüggő esőerdeje az őstermészet szimbólumává vált, amelynek képzeletünkben, ismereteinkben két arca van. Az egyik az érintetlen természet, növények és állatok számtalan fájának háborítatlan birodalma. A természettel harmóniában élő emberek számára bőséges élelmet adó, kényelmes lakhely, ahol a megélhetés különösebb erőfeszítés nélkül lehetséges. A számos nép mitológiájában föllelhető aranykor, a paradicsomi állapotok maradványa.

Másik arca az ellenséges, félelmetes, kiismerhetetlen dzsungel, a Zöld Pokol. Halálos betegségeket okozó rovarok, mérgező növények, vérszomjas vadállatok otthona. A behatolót az erdő sűrűjében élő, civilizációt nem ismerő, harcias bennszülöttek támadhatják meg, akiktől nemrég a még kannibalizmus sem volt idegen.

A valóságban az esőerdő a törvényeit ismerő és tiszteletben tartó ember számára évezredek óta lakható terület. A régészeti leletek tanúsága szerint mintegy 10 000 éve élnek itt emberek. Azonban a jellegzetesnek tartott, kizárólag zsákmányolásból élő vadász képe csak néhány elszigetelt csoportra jellemző, akik a közlekedési útvonalat jelentő folyóktól távoli erdőket és a peremterületeket lakják. A nagy többség földművelő, táplálkozásuk alapját a kertjeikben termesztett, háziasított növények adják.

Égészen a legutóbbi évtizedekig, körülbelül a 20. század közepéig, egyre csökkenő számban, de még létezett itt egy olyan életmód, amely az európai civilizációtól viszonylag érintetlen maradt, és lényegében nem sokban különbözött attól, mint amit az utazók akár 100 évvel korábban is leírtak. Még napjainkban is vannak

olyan, az őserdő mélyére visszahúzódott kisebb csoportok, amelyek igyekeznek ezt az életformát fönntartani, a külvilággal való kapcsolatot elkerülni. Időről időre fölbukkanhat a híradásokban egy-egy szenzációsnak kikiáltott légi felvétel, amely az erdő mélyén megbújó kunyhót mutat: ismeretlen törzset fedeztek föl! Természetesen ma már nincs ilyen; a civilizációval soha, semmilyen kapcsolatba nem került, valóban érintetlen csoportokat nem lehet találni.

A kiállítás célja kettős: egyrészt be kívánja mutatni azt a hagyományos őserdei életformát, amely a napjainkban bekövetkező változások kiindulópontja volt, másrészt érzékeltetni kívánja azokat a történeteket, amelyek az utóbbi évtizedekben zajlanak e területen. A Magyar Természettudományi Múzeum és a Greenpeace közreműködésével létrejött kiállítás tematikája ennek megfelelően három egységből tevődik össze. Az elsőben bepillantást nyerhetünk Amazónia természetrajzába, főként állatvilágának néhány érdekes példányán keresztül. A kiállítás gerincét az 1960-70-es évekből származó néprajzi anyag adja, amely a tradicionális őserdei életforma tárgyait vonultatja föl. Megpróbáljuk érzékeltetni azt a tényt, hogy az „édeni” környezetben csak jól alkalmazkodó, folyamatosan földet művelő, kis csoportok tudtak életben maradni.

A civilizáció elkerülhetetlen behatolása az őslakók számára ma alapvetően kétféle választási lehetőséget enged. Az amazóniai országok államai természetvédelmi parkokat hoznak létre, amelyek az indiánok számára is biztosíthatják a visszavonulást, a hagyományos életforma megőrzésének lehetőségét. Legtöbbjük azonban valamilyen mértékben asszimilálódik, könnyebben elérhető településekre költözik, ahol oktatásban, orvosi ellátásban részesülhet. Növénytermesztésükkel bekapcsolódhatnak a környező lakosság ellátásába, hagyományos tárgyaikat pedig népművészeti termékként árusítják. A turizmus a Földnek ezt a legegzetikusabb helyét is elérte, folyami túrák, őserdei luxusbungalók és sámán-wellness vonzza a vastagabb pénztárcájú utazókat.

Az erdő fogyása az egész Föld klímáját érintő folyamattá válhat, ezért a helyszínen és világszerte is számtalan mozgalom lép föl a civilizáció illetlen terjeszkedése ellen. A kiállítás utolsó része ezzel a témával foglalkozik.

AMAZÓNIA TERMÉSZETRAJZA

A kiállításban a terület vázlatos természetrajzi bemutatása során a növényzet szerkezete és az állatvilág egyes példányai mellett megemlíjtük azt a három magyar zoológust, akik Amazónia kutatásában a legismertebbek: Molnár Gábort (1908-1980), aki állatkertek és múzeumok számára gyűjtött elsősorban hüllőket, amíg egy balesetben meg nem vakult, később a kalandjait leíró útikönyvekkel vált híressé; Hidasi Józsefet (1926-), aki világhírű ornitológiai múzeumot hozott

létre Brazíliában, az általa begyűjtött madarak többek között a budapesti Természettudományi Múzeumot is gazdagították; és a ma Peruban ösztöndíjasként egy papagáj projektben dolgozó Oláh Györgyöt (1983-)

INDIÁNOK AZ ŐSERDŐBEN

A Néprajzi Múzeum első amazóniai tárgyai a 19-20. sz. fordulóján kerültek a gyűjteménybe, közülük a legnagyobb tétel egy 1896-os kiállítás anyaga. Katolikus misszionáriusok által a világ minden pontjáról összegyűjtött egzotikus műtárgyakat mutatott be a „Néprajzi Missio” című tárlat, köztük suriname-i karib indiánok által készített kerámia-és tökedényeket. A kollekció túlnyomó része azonban az 1960-70-es években érkezett, elsősorban Boglár Lajosnak, a múzeum munkatársának jóvoltából. A Brazíliában született, de Magyarországon élő Boglár a szocialista országok kutatói között kivételes helyzetben volt, mert velük ellentétben, családi kapcsolatai révén alkalma volt a helyszínen terepmunkát végezni. Először a Mato Grosso-beli nambikuaráknál, majd 1967-68-ban és 1974-ben a venezuelai piaroáknál járt és gyűjtött. Az 1980-90-es években pedig Brazília különböző területein és Francia Guyanában, a vajana indiánok között kutatott.

Rajta kívül még két, Venezuelában élő magyar orvos, Baumgartner János és Halbrohr János a múzeumnak ajándékozott magángyűjteménye gazdagította jelentősen az anyagot. Mindketten az 1940-60-as években alakították ki gyűjteményüket, amely korábbi, de jellegében és minőségében hasonló anyagot tartalmaz, mint Boglár gyűjtései. Baumgartner tárgyai között sok a korai piaroa, Halbrohr a kicsit távolabb élő taurepan (taulipang) indiánoktól gyűjtött elsősorban.

A Néprajzi Múzeum amazóniai gyűjteményének kialakulását és összetételét ismertető rész után megismerhetjük a hagyományos trópusi őserdei kultúra jellegzetes tárgyait, ahogy azok a 20. sz. közepén föllelhetőek voltak. A mintegy 30 törzstől származó gyűjtemény túlnyomó része a terület észak-nyugati, guyanai részéről való, ezen belül is hangsúlyos a piaroa anyag.

A trópusi őserdei kultúrára a trópusi gyökérnövények (elsősorban manióka) termesztése, a függőágy, a hatékony vízi járművek és a kerámia használata jellemző. A települést körülvevő, az erdőből kihalított kertek számára égetésses-irtásos módszerrel készítik elő a talajt, ez a férfiak dolga. A környező erdőkben is mesterségesen alakítják a növényzetet, számos haszonnövényt telepítenek a közelbe, a régi kertek növényeit is még évekig számon tartják. Ezek a beavatkozások a külső szemlélő számára nem is igen fedezhetőek föl.

A nők idejét a gyermeknevelés mellett a földművelés, a növények gondozása és földolgozása, az élelmekészítés tölti ki. Változatos anyagokból készült háztar-

tási eszközeiknek csak töredékét tudjuk bemutatni. Ékszereket, tolldíszeket ők is viselnek, ha többnyire nem is olyan pompásakat, mint a férfiak.

A férfiak világához a vadászaton és halászáton kívül hozzá tartoznak a vallási szertartások, rítusok, amelyeken csak ők vehetnek részt, ill. amelyeknek csak bizonyos részeit láthatják a nők és gyermekek. A csoportok szellemi és gyakran társadalmi vezetője is a sámán volt, aki gyógyító, tanító és a hagyományokat őrző legfontosabb személy volt. Feladatát többnyire a *jopo* nevű hallucinogén anyag hatása alatt végezte.

A piaroák legfontosabb szertartása a *varime*, amelynek résztvevői a majom, a pekari (*varime*) és Redio, az Erdei Szellem maszkjait viselő táncosok. A rituális hangszerek kíséretében előadott eseményt gyakran zárta a serdült ifjúság avatása.

Amazónia jellemző művészeti ága a tollművészet. A tollak nem csupán díszek; miként más környezetben az öltözködés és az ékszerek, itt a tollak jelzik viselőjük korát, nemét, társadalmi státuszát, törzsi hovatartozását. Egyes madaraknak rituális jelentősége van, pl. a piaroáknál csak a sámán viselhet tukánból készült díszeket. A színek, színkombinációk jellemzőek az egyes törzsekre, és számtalan formát alkalmaznak a test minden tájékát díszítő ékszerek kialakításánál.

AMAZÓNIA A MODERN VILÁGBAN

Amazónia hatalmas „szabad” erdőségei és a területén föllelhető nyersanyagok miatt egyre vonzóbbá válik a külvilág számára. A század elején az első rohamot a kaucsukláz okozta, és napjainkra már nemigen maradt olyan része, ahol ne kutatnának értékes ásványok, esetleg olaj után. A közlekedés megkönnyítésére megépült a transzamazóniai országút, amely telepések tömegét hozta magával. Az őslakók egyre mélyebbre húzódtak az erdőben, de a találkozás immáron nem kerülhető el. A betelepülők és őslakók között már csak ritkán kerül sor véres összetűzésekre, az indiánok már nem jelentenek valódi veszélyt a behatolókra. Fizikai túlélésükre, kultúrájuk megőrzésére valamiféle megoldást kell találni, és ezért ma már a nyugati civilizáció képviselői is felelőséget éreznek.

Az egyik lehetőségre a Xingu Nemzeti Park mutat példát. A természetvédelmi területen számos, egymással korábban akár ellenséges viszonyban élő törzs lelt otthonra, a brazil katonaság védelme alatt. Több ilyen nemzeti park létezik az amazóniai országokban. Az indiánok jó része viszont más utat választott önként vagy kényszerűen: az alkalmazkodást a megváltozott körülményekhez. A kiállításban a hagyományos őserdei kultúra képviselőiként bemutatott piaroa indiánok egy része – nevezetesen pl. az a csoport is, ahol Boglár annak idején a gyűjtését végezte – az 1970-es években állami településekre költözött és bekapcsolódott a piaci árutermelésbe, a turisztikai kézművesiparba. Hajdani rituális maszkjaik pro-

fán változatait árusítják, a sámán felügyelete alatt, aki gondoskodik arról, nehogy valódi szakrális tárgyak készüljenek. A kiállításban bemutatjuk Boglár Lajosnak és Jacques Willemont-nak 1974-ben ennél a csoportnál forgatott filmjét is.

AMAZÓNIA GLOBÁLIS SZEREPE

A Föld legnagyobb egybefüggő esőerdeje fontos szerepet játszik bolygónk klimatikus viszonyainak alakulásában. Elsősorban oxigéntermelő képessége fontos, de jelentős a szerepe a víz körforgásának fönntartásában is. Ugyanakkor az őserdő termőtalaja rendkívül vékony, csak a rajta lévő növényzet maradványa táplálja. A növények eltűnése gyors eróziót, helyreállíthatatlan talajpusztulást okoz.

Ezért vált ki riadalmat az a folyamat, amely a zöldfelület rohamos csökkenését okozza. Ennek oka számos. A legnagyobb gondot a végtelennek tűnő erdő fáinak kivágása és felégetése okozza, amely növeli a légkör széndioxid tartalmát is. Az erdőirtás okai között az útépitések és az azt követő települések létrejötte éppúgy szerepel, mint a hatalmas ültetvények és marhalegelők számára megtisztított területek. A nyersanyagkitermelés során szennyező és mérgező anyagok kerülnek a földbe és vizekbe. Mindezek együttesen rohamos pusztulást okoznak a nagyfokú biodiverzitást mutató növényzetben, állatvilágban, és veszélyeztetik az őslakók életlehetőségeit is.

Amazónia sorsa világszerte fölkelte az ökológikus gondolkodású emberek aggodalmát és számtalan akció szerveződik az őserdő megmentése érdekében. A nagy természetvédő szervezetek, mint a Greenpeace vagy a WWF, valamint hírességek állnak a mozgalom élére, segítve a helyszínen dolgozó aktivistákat, akik között egyre gyakrabban látni a területen élő indiánokat is.

Az amazóniai országok kormányai részben saját belátásukból, részben pedig a nemzetközi tiltakozások hatására megpróbálnak gátat vetni a pusztításnak, és valamiféle fönntartható egyensúlyt kialakítani a védelemre szoruló természet és a modern világ által kikényszerített gazdasági érdekek között.

KOVÁCS ÁBRAHÁM HABILITÁCIÓJA

SZENTPÉTERY PÉTER

Kovács Ábrahám, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem adjunktusa, a Magyar Vallástudományi Társaság főtitkára habilitációjára 2011. április 6-án került sor az Evangélikus Hittudományi Egyetemen. Könyvként megjelent habilitációs értekezése: *Hitvédelem és egyháziasság: A debreceni új ortodoxia vitája a liberális teológiával*, L'Harmattan Kiadó – Magyar Vallástudományi Társaság, Budapest, 2010. Műve hézagpótló kíván lenni, hiszen, mint az előszóban írja: „Alig ismerjük, hogy a reformkortól az abszolutizmuson át a virágzó liberalizmusig tartó idő alatt milyen dogmatikai viták színesítették a hazai teológiai életet.” Két, egymással szöges ellentétben álló irányzat, a liberalizmus, valamint az ortodoxia teológiai felfogását és vitáját vizsgálja 1858 és 1883 között. Az időbeli keretet a Protestáns Egyházi és Iskolai Lap indítása (1858) és a Protestáns Egylet felbomlása (1883) adja. A Magyarországon is kibontakozó új, liberálisnak nevezett teológia elutasítja a természetfelettit, a tudományossághoz és az ésszerűséghez ragaszkodva. Ennek következménye, hogy feladja, „lecseréli” a hagyományos keresztény hitet, és „csak” vallástudománnyá lesz. A teológiai ortodoxia ezzel szemben Isten és ember, transzcendens és immanens különállását hirdeti, úgy, hogy a hagyományos egyházi tanítás és hit iránti hűséggel elfogadja a természetfelettit. A liberalizmus támadását és az erre adott ortodox válaszokat mutatja be a bibliográfiával, függelékkel együtt 230 oldalas könyv, három forráscsoportra támaszkodva: dogmatikai kézikönyvek és szaktanulmányok, sajtócikkek, kézirat- és levéltári anyagok.

A bírálók: Reuss András professor emeritus az EHE-ről, Dienes Dénes docens a Sárospataki Református Teológiai Akadémiáról és Fazekas Csaba docens a Miskolci Egyetem BTK Politikatudományi Intézetéből nagyra értékelték az alapos, hiánypótló kutatómunkát, és javasolták szélesebb – társadalomtudományi, földrajzi és felekezeti – vonatkozásban való kiterjesztését.

A két nyilvános előadás témája is a fenti kutatáshoz kapcsolódott: *The Theological Impact of the Scottish Reformed Theology on the New Orthodoxy of Debrecen és Változó vagy megmaradó világszemlélet? Ballagi Mór teológiai felfogásának stádiumai a késő reformkori zsidóságtól a protestáns liberalizmusig*.

A habilitációs oklevél átadására június 24-én, az Evangélikus Hittudományi Egyetem tanévzáró ünnepélyén került sor.

ISTENI BÖLCSESSÉG EMBERI TAPASZTALAT

A XXIII. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferenciáról

SZÉCSI JÓZSEF

23. alkalommal rendezték meg Szegeden a „Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia”-t (szept. 8-10), melynek lelke és szervezője – a kezdetektől – Benyik György biblikus professzor. A 230 előadás 21 kötetben jelent meg. A konferenciaköteteket a kisebbségi magyar területekre is elküldik. Az előadók fele külföldi kutató, 114 biblikus professzor volt. Köztük kiemelt helyet kapnak a Kárpát-medence, régió előadói. A konferenciát előbb Valentiny Géza, majd a Magyar Katolikus Püspöki Kar, később Gyulay Endre püspök, illetve magánadományok, többek között a szegedi Rotary Klub, most pedig Kiss-Rigó László püspök és a Gál Ferenc Hittudományi Főiskola támogatja. A konferencia ökumenikus, előadói katolikus, protestáns és ortodox részről vannak, de állandó kitekintés van, előadói szinten is a zsidóság felé, sőt az iszlám irányába is. A mostani konferencia két kiemelkedő személyisége volt, az újszövetség-kutatás két kiváló tudósa Ulrich Luz (Bern) és Joachim Gnilka (München) professzorok. Előadást tartottak Akijama Manabu professzor Tokióból, Ludger Schweinhorst-Schönberger professzor Bécsből, Johannes Marböck professzor Grázból, valamint Anton Tyrol a szlovákiai Rózsahegyről. Az elmúlt évben alapított Gnilka-díjat ebben az évben Ulrich Luz professzor vehette át. Az első kitüntetett 2010-ben Jakubinyi György gyulafehérvári érsek volt.

A konferenciát „Isteni bölcsesség – emberi tapasztalat” címmel rendezték meg. Már a meghívóban jelezték, hogy a héber hokmá és a görög szófia közel áll egymáshoz, de nem azonos fogalmak. Mindkettőt Isten ajándékának tekintették a bibliai korban, amire bárki rátalálhat. A konferencia három egymással párhuzamos szekcióban zajlott, ami egyrészt jó volt, másrészt lehetetlenné tette azt, hogy a konferencia résztvevői minden előadást meghallgassanak, és a hallgatóság létszámát is jelentősen csökkentette az egyes szekciókban. Az előadások egyrészt az ókori zsidóság szent iratait („Ószövetség”) vizsgálták, illetve az újszövetségi könyveket – intenzíven a páli iratokat, egy-két előadás kitért a patrisztika irányába és egy a posztbiblikus zsidó irodalmat is megérintette.

Joachim Gnilka (München) A bölcsességről Izraelben címmel adott elő, és utalt a mezopotámiai, egyiptomi háttérre is. Jutta Hausmann (Budapest) a bölcsességről, mint hídról ész és hit között szólt. Jakubinyi György, gyulafehérvári érsek, a

Prédikátor könyvének kiváló ismerője a könyv 1,2-11 szakaszait elemezte. Kránitz Mihály (Budapest) Mózes és az egyiptomiak bölcsességéről szólt. Adorjáni Zoltán, aki Kolozsvárról érkezett, jeles Jób kutatóként tarthatjuk számon, Jób Testamentumáról beszélt. Utalt arra, hogy a Jakab 5,11 Jób képe nem igazán „ószövetségi”, mint inkább az egyiptomi, hellenista diaszpóra képzetrendszere. Perintfalvi Rita (Bécs) egyedi módon nyúlt Isten (JHVH) atyaként való ábrázolásának anyai vonatkozásaihoz.

Ulrich Luz (Bern) a Szófia és Logosz, valamint ütközési pontjaik című előadásában Philon logosz fogalmát elemezve a János prológussal foglalkozott. Az előadók közül sokan foglalkoztak a páli levélgyűjteménnyel, köztük Ivan Zhelev Dimitrov (Szófia), Predrag Dragutinovic (Belgrád), Horváth Endre (Szabadka), Kocsis Imre (Vác). Mario Cifrak Zágbrábból a „Templom megtisztításáról” beszélt a Lukács 13,34f. fényében (a város, aki megöli a prófétákat). Peres Imre (Debrecen) kitűnő előadást tartott görög sírfeliratok fényében a bölcsesség és a túlvilági élet vonulatáról.

Baán István (Budapest), görög katolikus patrisztikus az „Egyiptomi szerzetesek mondásait elemezte, mint bölcsességi irodalmat. Az írókat később pneumatophorosznak, lélekhordozóknak, vagyis a Szent Lélek hordozóinak tartották. Perendy László (Budapest) „A szapienciális irodalom recepciója Antiokhiai Theophilosz műveiben” címmel bemutatta azt, hogy Theophilosz nem tartotta felcserélhetőnek a Logoszt és a Bölcsességet. Szécsi József (Budapest) előadása a korai posztbiblikus zsidó irodalom bölcsességképét mutatta be, amennyiben a bölcsesség azonosult a Tórával, a próféták helyébe a tanítók, a bölcsék léptek. Juhász Gergely (Leuven) „Az antwerpeni bibliák a Jakab király-féle Bibliában: a Bölcsesség könyvének első fejezete” címmel adott elő.

Ulrich Luz interjúban elmondta, hogy örül annak, hogy több evangélium van, és több szempontból tud világitani. Utalt arra, hogy „az a különbség az egyház és a szekta között, hogy egy szekta tagjai mindig egészen pontosan tudják, szerintük mi az igazság, és azt kell mindenkinek elsajátítania, követnie, másként nem tartozhat az ember ahhoz a közösséghez. Egy egyház viszont nyitott, legalábbis remélem, hiszen annak kell lenniük: különböző utakon, nézőpontokon keresztül juthatunk el Jézus Krisztushoz. Az egyház sok, különböző virágból álló csokorhoz hasonló.” Beszélt Magyarország és Svájc jelen történelmének vallási különbözőségéről is: „Ha nagyon elnagyolva szeretném megfogalmazni a különbséget Magyarország és Svájc között, akkor azt mondanám, hogy az alpesi országnak igen nagy területe nagyon szekurálissá, elvilágiasodottá vált. Ezeken a területeken alig járnak az emberek templomba. A protestáns egyházaknak csekély a vonzerejük. A katolikus egyháznak nagyobb a kötődést jelentő ereje, tőlük gyakran tiltakozásként lépnek ki az emberek, mert nem fogadják el az egyház konzervatív vonalát, elutasítják a pápát, vagy éppen azt gondolják, hogy a római-katolikus szexuális erkölcs nem felel meg a mai korunknak. Így Svájc katolikus része is igen elvilágiasodottá vált.”

Ulrich Luz a konferencia záróülésén elmondta fenntartásait a konferenciáról: kicsit barokkos protokollt érzett, kevés volt a diszkusszió, a szakmai vita lehetősége, és jobbra csak az „idősebb” teológusok beszéltek ezen alkalom során is. Szorgalmazta a fiatalok előtérbe helyezését, segítségét pályájukon. – Mindennek természetesen sajátos kárpát-medencei történelmi okai is vannak, pénzhány, jelentős publikációk (könyvek, folyóiratok) hiánya, kevés tudományos anyag jut ki „nyugatra”, a lelkész kutatók, teológiai tanárok pedig adott esetben a tanítás, kutatás mellett még több plébániát is ellátnak. Tehát sokszor a tudományra – és ez a mi megfogalmazásunk – csak „hulladék időben” jut sor.

Summa: A szegedi nemzetközi biblikus konferencia Magyarország legnyitottabb biblikus összejövétele, Ezt egyrészt ökumenikus keresztény vallásközi szemlélete adja meg, másrészt nemzetközi előadói Európától az Egyesült Államokon át Japánig. Benyik professzor munkássága hiánypótló és követendő. A jövőben a konferencia anyagai – remény szerint – egy idegen nyelven is meg fognak jelenni. A következő konferencia a Jézus kutatásról fog szólni.

Perrone, Lorenzo:

La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata.

EDITRICE MORCELLIANA, BRESCIA, 2011., 745 OLD.

A vaskos könyv szerzője, Lorenzo Perrone, a bolognai Alma Mater Studiorum Egyetem professzora, a nemzetközi patrisztikai kutatás egyik meghatározó alakja, nem teljesen ismeretlen a magyar olvasók előtt. A *Passim* c. folyóirat 2001. III.1. száma tartalmazza a Pécsi Egyetemen és a CEU-n tartott előadásának írott változatát: „Az írásmagyarázat mint rendszer. Folyamatosság és újítás Órigenésznél a János-kommentártól a Máté-kommentárig.” Perrone, aki eddig főleg az Órigenészhez, Euszebioszhoz és a szentföldi spiritualitás problematikájához kapcsolódó számos, kisebb lélegzetű, különböző (angol, német, francia) nyelvű elemzéseivel, továbbá tudományszervező tevékenységével hívta fel magára a tudós körök figyelmét, ebben a munkájában az órigenészi spiritualitás egyik lényeges témáját, az imádság kérdését állította vizsgálódása középpontjába.

A szerző egyik alapgondolata, hogy Órigenésznél a teológia és exegézis elválaszthatatlan egymástól, ugyanakkor a különböző műfajú művek közönsége eltérő, s így különbözőképpen kell szólni e különböző közönséghez. Ebből (is) adódik egy sajátos sokszínűség, és az, hogy az órigenészi szövegek a különböző gondolati regiszterek hallatlanul széles skáláját futják be, így azután nem is erőltethetők be egy rigid rendszerbe. Perrone túllép azon a törekvésen, amely valamiféle filozófiai-teológiai alapképletet próbál kibányászni Órigenészből; számára az alexandriai teológus mindenekelőtt a keresztény spiritualitás egyik meghatározó alakja, aki hatalmas életművével, a Szentírás páratlanul alapos ismeretével, bámulatos kreativitásával és gondolatgazdagságával nagyszerű örökséget hagyott az utókorra.

Az ima, az imádság a vallási élet központi jelentőségű jelensége, amely – a rendszeres teológiával szemben – teljesen önálló keresztény tartalmakat és formákat mutat. Kimondatlanul is előttünk áll egy tézis: Órigenész megközelítése egy ilyen perspektívából gyümölcsözőbb lehet, mint mondjuk a *Peri Arkhón* gyakran csak Rufinus fordításában ismert, a görög filozófiai irodalom fizika-traktátusaiból mintát vevő rendszeres teológiájának elemzése nyomán. Perrone azért nem mond ilyesmit *expressis verbis*, mert minden leegyszerűsítéstől irtózik, mégis, egy ilyen megközelítés bontakozik ki az olvasó előtt.

A könyv két részből áll. Az első rész Órigenésznek egy viszonylag rövid értekezését, a *Peri eukhész*, azaz Az imádságról szóló írását elemzi, voltaképpen kommentálja, a második rész pedig az ima témáját érintő összes egyéb Órigenész-szöveget elemzi. A tárgyalásmód extenzív, azaz – véleményem szerint – egyetlen, az imával kapcsolatos szöveghely sem kerülte el Perrone figyelmét, s minden ilyen *textus* gondolati helyiértékét biztonsággal adja meg.

„Az imádságról” – a hagyományos nézet szerint – egy meglehetősen lazán szerkesztett és konfúz szöveg, amely – Órigenésztől szokatlan módon – paradoxonnal indít: a legnagyobb dolgok emberfölöttiek, értelmes, ám halandó fajtánk képtelen őket megragadni, Isten akaratából felfoghatóvá válnak. „Ami lehetetlen, lehetségessé válik a mi Urunk Jézus Krisztus által.” Ambrosziosz és Tatiana kívánságára Órigenész két kérdést kíván megválaszolni. Az első arra irányul, hogy mit kell imádkozni, azaz milyen szavak szerepeljenek imánkban, a második pedig az ima módjára vonatkozik, mindenekelőtt arra, milyen lelki állapotban, milyen körülmények között imádkozunk. E két kérdéskört, illetve az ezekre adott órigenészi válaszokat nevezi Perrone *ars orandí*nak. A kitűzött cél tárgyalása előtt Órigenész értekezik az „ima” fogalmáról, típusairól, a Szentírásban föllelhető formáiról, a fogadalomról, a könyörgésről és hasonlókról, láthatóan küszködve az anyag bőségével. Utána az ima értelmességének tézisével védelmezi a létjogosultságát kétségbe vonókkal szemben, majd – az eredeti terv sorrendjén módosítva – az imádság hogyanját tárgyalja, s csak utána azt, hogy mit és kihez imádkozunk. Ezt követi a *Paternoster* teljes szövegének magyarázata, végül az imádkozó lelkiületének kérdését veszi újra elő, s kiegészíti az imádság fizikai körülményeinek meghatározásával.

Perrone e hagyományos nézetet revízió alá veszi, és az értekezés dialektikai mozzanataiban pillant meg egy egységesítő elvet: egyfelől az Órigenész által is használt *probléma* kifejezéshez kapcsolódóan, másrészt a kérdés-felelet *quaestio et responsio* műfajához kötődő módon. Ezután részletesen elemzi a szöveget szóról szóra, a textológiai problémáktól kezdve az értelmezésig, bevonva a többi Órigenész-művet, továbbá egyéb, a kontextushoz tartozó szövegeket is szem előtt tartva, mint Tertullianusnak és Cyprianusnak az imádságról szóló értekezéseit, vagy Alexandriai Kelemennek a *Sztrómateisz* VII. könyvében föllelhető, imáról szóló szövegrészletét, amelyet Órigenész ismert.

Perrone hangsúlyozza: Órigenész számára az élet szakadatlan, cselekvésekkel kísért, közvetlen imádkozó társalgás Istennel, melynek során a „nagy dolgokat” kell kérnünk, azaz magát az együttlétet és tudást. Nem nevezi ezt a célt, vagy az Isten és ember együttlétéről szóló szövegeket „misztikusnak”, mert – véleménye szerint – itt nincsen szó Isten és imádkozó ember teljes egybeolvadásáról, az egyén határainak lebomlásáról, hanem részesedésről, participációról kell beszélni. A tagolt *logosz* racionalitása minden órigenészi szövegben föllelhető. Bár Órigenész

az egyéni lélek ésszé nemesítése és Istennel való egyesítése irányában tájékozódik, ami elvileg absztrakt spiritualitást és individualizmust jelenthet, ennek korrektívuma, a közösségi, egyházi beágyazottság témája is gyakori az értekezés szövegében. Perrone szerint ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy a *De oratione* az eucharisztikus spiritualitás jegyeit mutatná, mint azt korábban Bertrand igyekezett bizonyítani. Az imádságban szétárt kezek toposz-szerű keresztszimbolikája sincs meg Órigenésznél, legfeljebb nyomokban a tizenegyedik *Kivonulás-homíliában*. A mű dinamikáját a problémákon, kérdéseken és feleleteken túl az ég és föld, szent és bűn párhuzamából adódó dialektika, az agonisztikus karakter, illetve az ezzel összefüggő kísértés és akaratszabadság témája adja.

Perrone szerint a *De oratione* rendkívüli gondolatgazdagsága ellenére sem méríti ki a témát, s az alexandriai teológus nem csupán gyakran veszi elő az imádság témáját egyéb műveiben, hanem eredeti és új perspektívát nyújt az értekezéshez képest. Véleménye szerint a többi mű elemzése nélkül csak sietős rendszerezéshez és homogenizáláshoz jutunk az imádság ügyében. A második részt bevezető eme mondat a 243. oldalon talán túloz egy kicsit, tényleges „sietősségről” itt aligha lehet beszélni, tekintetbe véve azt, hogy a korábbi, s a Perronénél természetesen hiánytalanul regisztrált és tárgyalt, a *status quaestionis* szempontjából releváns anyag, azaz a *De oratione* című értekezéssel foglalkozó szakirodalom terjedelme sem hasonlítható össze az olasz tudós munkájával. Mégis, ezek az elemzések is hozzájárulnak ahhoz, hogy „az imádság Órigenésznél” téma – végeredményben – ki van merítve. Perrone a második részben a nem-exegetikai műként azonosított értekezéseket vizsgálja először, amelyek közül a *Peri Arkhón* csak gyér adalékokkal szolgál a témához, míg a *Buzdítás a mártíromságra*, a *Kelszosz ellen* és a *Dialógus Hérakleidésszel és püspöktársaival* azonban számos, az imádságot érintő szövegrészletet tartalmaz. A kommentárok közül a Rufinus tömörítő fordításában reánk maradt Római-levél magyarázat a pneumatológiai aspektust szélesíti ki, a legtöbb adalékkal pedig az idős-kori *Máté-evangélium kommentár* szolgál. A homíliákat nem egyenként vizsgálja Perrone – ezek releváns szövegei már a *De oratione* elemzése során helyet kaptak a lábjegyzetekben – hanem a műfaj imádság-karakterét és néhány imádság-szöveget vesz bonckés alá.

A második rész nyolcadik fejezete alkalmat ad a meghatározó, az imádság témájához kapcsolódó fő szentírási helyek és interpretációik összefüggő vizsgálatára, a legfontosabb motívumok katalogizálására. A zárófejezet nagyszabású kitekintést nyújt és elhelyezi Órigenészt az imádság ókeresztény irodalmának egészét szem előtt tartva, az irodalmi függéseket is vizsgálva. Itt már nem csupán a korábban tárgyalt, többé-kevésbé korabeli szerzőkről van szó, mint Alexandriai Kelemen, Tertullianus és Cyprianus, hanem Evagriosról, Nüsszai Szent Gergelyről, a szír Aphratéről és Szent Ágostonról is. A könyvet összefoglaló zárja és a bibliográfiák, mutatók.

Nem csupán az Órigenész-szakirodalom, hanem az imádság és az ókeresztény spiritualitás imádsággal összefüggő kérdéseit tárgyaló vizsgálódások számára is megkerülhetetlen mérföldkövet jelent Perrone könyve. Teljes feltárásról van itt szó, nem múltó, egy-egy kiragadott szöveghely alapján fölmerülő ötletekről. A munka volumenét jól mutatja a könyvben szereplő 2128 jegyzetpont, amelyben a források és a szakirodalom idézetei eredeti formájukban szerepelnek. A hatalmas terjedelem ellenére hibákkal, betűelírásokkal, téves értelmezésekkel nem találkozni a szövegben, (talán a 2105-ös jegyzet karakterméretét érheti némi kifogás), ami önmagában is sok mindent elárul a könyv minőségéről.

Somos Róbert

Rajki Zoltán:
A pünkösdi mozgalom története
Magyarországon 1945 és 1961 között

UNIVERSITAS PANNONICA 8.
GONDOLAT KIADÓ, BUDAPEST, 2011., 87 OLD.

A Pannon Egyetem Universitas Pannonica sorozata ismét vallástudományi – ezúttal egyháztörténeti – témájú kötettel jelentkezett: Rajki Zoltán munkája a pünkösdi mozgalom 1945 és 1961 közötti helyzetét tárja fel.

A könyv bevezető fejezete felsorolja az eddig megjelent tudományos publikációkat a témában, továbbá ismerteti a szerző által elvégzett levéltári kutatásokat, forrásfeldolgozásokat. Kitér a címben szereplő korszakhatár indoklására, az alkalmazott módszertanra, és jelzi a kutatás további irányát.

A II. fejezet röviden bemutatja a mozgalom amerikai eredetét, az 1945 előtti hazai helyzetet, az eltérő gyökerű és hátterű, de tanaik okán mégiscsak pünkösdi felekezetek egymás közti vitáit és feszültségeit, valamint az 1939-es betiltás után az illegalitás nehézségeit. Vázlatos felekezeti tipológiát is kapunk: lábjegyzetek világitanak rá a több irányzatra szakadt mozgalom teológiai különbségeire (baptisztikus-pünkösdi, szentségi-pünkösdi, ill. szentháromság-tagadó csoportok.)

A III. fejezet a pünkösdi mozgalom csoportjait, és a Szabadegyházak Szövetségével történő kapcsolatot tárgyalja. A pünkösdi mozgalmat ekkor az *Őskeresztény Gyülekezetek Szövetsége*, az *Apostoli Keresztények*, az *Evangéliumi Pünkösdi Egyház*, az *Isten Gyülekezetinek Szövetsége*, és az *Élő Isten Gyülekezete* alkották. Az 1945 utáni időszak a szabadegyházaknak – a történelmi egyházakkal ellentétben – a fejlődést jelentette. Megalakult a Szabadegyházak Szövetsége, ennek tagjaként több felekezet nyert hivatalos elismerést. A pünkösdi irányzatok között megvolt az igény az egységre, de ez sajnálatos okok miatt nem jött létre. Ha volt is egyesülési kísérlet, az is inkább széthúzást és újabb feszültséget, szakadást eredményezett. Jellemző a vitás kérdések furcsaságára, hogy az egyik irányzat még a „pünkösdi” elnevezést is kérdésesnek tartotta. Problémát jelentett a személyi-vezetőségi kérdésen túlmenően a külföldi támogatás is. Svédországból és az Egyesült Államokból más-más csoportosulást támogattak, s direkt módon is beleszóltak a mozgalmak életébe. Gondot okozott a külföldi pénzbeli adomány is – emiatt merült fel az anyagi függetlenség igénye.

Indokoltan külön szerepel egy meglehetősen rövid időszak: a IV. fejezet az 1949/50-es évek egységtörekvését, egyesülési kísérletét mondja el. Bár az egyesülés

formailag létrejött, mégis indokoltabb kísérletről beszélni, mert a korábbi tagok hamarosan kiváltak, így a szervezeti egység meglehetősen rövid életű volt.

Az V. fejezet a kis kötet több mint harmadát teszi ki; ez a leginkább átfogó, történeti eseményeket, belső viszonyokat, hitelveket, konfliktusokat ismertető rész. Három egységből épül fel: az első a pümkösi mozgalom és a Magyarországi Szabadegyházak Szövetsége kapcsolatát elemzi, a második rész a lelkészek, prédikátorok helyzetét, működési feltételeit ismerteti; a harmadik rész pedig részletesen bemutatja az egyes felekezetek helyzetét.

Az *Evangéliumi Keresztyének* 1955-ben vezetési válságba kerültek, mert Ladó József – családi okokra hivatkozva – lemondott, de ezt a gyülekezet nem fogadta el, sőt 1956-ban újraválasztották. Ladó az 1956 forradalom idején külföldre távozott, utóda Fábián József lett. Az *Evangéliumi Pümkösi Egyházat* egyszemélyi vezetőként Tomi József vezette, akinek a halála után (1957) a felekezet válságba került, sőt, átmenetileg ketté is szakadt. Az *Őskeresztyén Felekezet* – állami nyomásra – 1959-ben elkészítette szervezeti és hitelvi szabályzatát. Az istentiszteletben viszszaeszenvedt az ún. pümkösi karakter, inkább általános keresztyén / szabadegyházi irányba mozdult el. Az *Isten Gyülekezeteinek Szövetsége* komoly válságon ment át vezetőjének, Békefi Mihálynak – a könyvben nem részletezett – magatartása miatt. Egyre több gyülekezeti tag pártolt el tőle, s csatlakozott másik – meg nem nevezett – pümkösi közösséghez. Végül 1960-ban a Szabadegyházak Tanácsa a gyülekezet tagságát is felfüggesztette. Az *Élő Isten Gyülekezetének* belső életét többszörös konfliktus jellemezte. Előfordult, hogy a gyülekezetek tagjai fordultak szembe a vezetőség szolgálatával, a gyülekezet vezetőjének, Baumann Bélának tisztázatlan anyagi ügyei voltak. Sokan más gyülekezethez pártoltak át; Baumann 1957-ben Ige Gyülekezete néven új felekezet szeretet volna alapítani, de a Szabadegyházak Tanácsa elutasította kérelmét. Más esetben hitbéli-értelmezési problémák támadtak a Szabadegyházak Tanácsa és a gyülekezet új vezetője, Lődi Lajos között. 1958-ban állami és szabadegyházi nyomásra új szabályzatot alkottak, és 1960-tól az úrvacsoratanukban is változás állt be.

A kötet rövid összefoglalóval és irodalomjegyzékkel zárul.

A könyv hiányossága – amire a szerző maga is utal bevezetőjében – a terjedelmi korlát; részletes, kifejtő magyarázatokra, az események összefüggéseit és történeti háttérét mélyebben feltáró elemzésre emiatt nem volt mód. Célszerű lett volna – akár az összefoglalás részeként – egy vázlatos kitekintés az 1961 utáni időszakra, a későbbi egyesülés létrejöttére, illetve az abból kimaradt felekezetek helyzetére. A kötet azonban így is – rövidege ellenére – adatokban gazdag pillanatfelvétel a pümkösi mozgalom eseménydús korszakáról; s a téma mindenképpen folytatást érdemlő kutatási terület.

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

1. A *Vallástudományi Szemle* című folyóirat 2005 tavaszán indult, első két száma 2005-ben jelent meg. A szerkesztőségben és a szerkesztő bizottságban az ország jelentősebb vallástudományi műhelyének több neves munkatársa található. A folyóirat évente négyszer jelenik meg. Az alapító jogokat a budapesti Zsigmond Király Főiskola gyakorolja.

2. Annak ellenére, hogy a folyóirat egy intézmény égisze alatt jelenik meg, kezdettől szélesebb alapra helyezkedve értelmezi önmagát. Sokak véleménye szerint világos ugyanis, hogy egy felekezetsemleges vallástudományi folyóirat fontos hiánypótló a magyar folyóiratok palettáján. Eddig a vallástudomány különböző területei jobbra a különböző vallások, felekezetek által indított orgánumban jelentek meg, a semleges, „világi” fórum, szerteágazó okok miatt több évtizede hiányzik, holott egyre növekvő igény van rá.

3. A folyóirat publikációs lehetőséget, véleménycseré és vitafórumot kíván teremteni a vallástudományt, annak bármely területét és azt bármilyen világnézeti alapról művelők számára. Senkit nem rekeszt ki, nincs semmiféle előzetes fenntartása senkivel szemben, mindenkit szívesen lát szerzői között, akinek értékes gondolatai, figyelemreméltó tudományos eredményei, vagy egyéb értékes mondandója van a vallástudományhoz kapcsolódóan.

4. Fontosnak tartja, hogy közölje, és ha kell, ütköztesse a különböző tudományos álláspontokat. Az írások szerzőjük álláspontját, felfogását képviselik, és nem a szerkesztőségét. A folyóirat nyitott akar lenni minden vélemény és minden kritika számára, amíg az megmarad a tudomány keretein belül (tehát nem vallások vagy személyek ellen irányul), viszont elzárkózik attól, hogy bármilyen vallást vagy felekezetet hasábjain akár propagáljanak, akár támadjanak.

5. Ösztönzője, gerjesztője akar lenni e tudományterületen a különféle műhelymunkának, előmozdítója akar lenni a tudományszervezés terén a vallástudomány akadémiai szintű felfejlesztésének, hozzá akar járulni a vallástudomány tartalmi és szervezeti épüléséhez.

6. Rendszeresen hírt kíván adni a tudományág eredményeiről. Bemutatja a megformált és akkreditált szakképzési tanterveket, forráskutatásokat közöl, hírt ad

tudományos fokozat szerzésekről, védésekről, habilitációkról, az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága munkájának közérdeklődésre számot tartó elemeiről.

7. Recenzió rovata folyamatosan figyelemmel kíséri és bemutatja a tudományág friss könyvanyagát, tankönyveket, filmeket és egyéb médiumokat, ismerethordozókat.

A fent említett törekvésekhez még azt szükséges hozzáfűzni, hogy az eddig kierlelt irányok nem zártak, a profil rugalmas, alakítható, fókusza bármerre és bármikor tágítható, nem akar lemaradni semmiféle olyan mozzanatról, mely a vallások, a hozzájuk kapcsolódó szervezetek és fórumok, egyáltalán a vallásos emberek, vagy a nem vallásos emberek, az emberiség élete, életminősége szempontjából jelentős, illetékesnek érzi magát az ember és a transzcendencia viszonyának, küzdelmének minden fontos mozzanatában.

A Vallástudományi Szemle szerkesztősege

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 Theologicarum 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 kéziratföredéke.” 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, Kairosz.

Ha a mű már előfordult, lehet rövidítve, évszámmal: pl. Hahn 1974, 153.

Angol címben nem használunk minden főnévnél nagybetűt.

Lábjegyzetek egy cikkben 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. Platon, *Rep.*), de ezeket is adja meg a rövidítés-jegyzékben.

A főszövegben művek címe dölten, idézetek idézőjelben, nem dölten.

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 Service Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.

600 Ft

ISSN 1786 4062



9 771783 640622