

A vallástörténet klasszikusai

Simon, Róbert

A vallástörténet klasszikusai

Simon, Róbert

Publication date 2003-03-31

Szerzői jog © 2003-03-31 Róbert, Simon

Kivonat

Tudományos igényű válogatás a vallástudomány legjelentősebb művelőinek munkásságából a 19. század közepétől a Durkheim-iskola képviselőinek színreléréséig.

Tartalom

| | |
|--|-----|
| A SZERKESZTŐ ELŐSZAVA | vii |
| 1. RÖVIDÍTÉSEK | 1 |
| 2. A VALLÁSTÖRTÉNET ÉS A VALLÁSKRITIKA ELŐZMÉNYEI | 2 |
| 1. Görögök és romaiak | 2 |
| 1.1. Xenophanész az anthropomorf istenfelfogás ellen | 2 |
| 1.2. Irodalom | 3 |
| 1.3. Szakirodalom | 3 |
| 1.4. Az allegorikus Homérosz- (és isten)magyarázat kezdetei | 3 |
| 1.5. Szakirodalom | 4 |
| 1.6. A racionális mítoszmagyarázat kezdetei | 4 |
| 1.7. Irodalom | 4 |
| 1.8. Euhémérizmus: a hajdani (és jelenkori) nagy királyok apotheózisa | 5 |
| 1.9. Irodalom | 6 |
| 1.10. Lucretius epikureus valláskritikája | 6 |
| 1.11. Irodalom | 12 |
| 1.12. Szakirodalom | 12 |
| 2. Arabok és irániak | 12 |
| 2.1. AL-BÍRÚNÍ MINT AZ ÖSSZEHASONLÍTÓ VALLÁSTÖRTÉNET MEGALAPÍTÓJA | 13 |
| 2.1.1. Egy tudós életútja a ghaznawida korban | 13 |
| 2.1.2. al-Bírúni mint vallástudós | 14 |
| 2.1.3. Források | 17 |
| 2.1.4. Hivatkozott szakirodalom | 18 |
| 2.2. AL-BÍRÚNÍ INDIA | 18 |
| 2.2.1. MÁSODIK FEJEZETA hinduk istenhite | 18 |
| 2.2.2. HARMADIK FEJEZET Az indiaiak hite a racionálisan és érzékekkel felfogható teremtett dolgokról | 21 |
| 2.2.3. ÖTÖDIK FEJEZET A lelkek állapota és utazásuk a világban a lélekvándorlással | 26 |
| 2.3. IBN KHALDÚN (1332-1406) MINT VALLÁSTÖRTÉNÉSZ ÉS MINT A VALLÁSSZOCIOLÓGIA MEGALAPÍTÓJA | 29 |
| 2.3.1. Élete | 30 |
| 2.3.2. Ibn Khaldún, a vallástörténész és vallásszociológus | 31 |
| 2.3.3. Bibliográfia | 32 |
| 2.3.4. /bn Khaldún magyarul | 33 |
| 2.3.5. Szakirodalom /bn Khaldúnról | 33 |
| 2.3.6. Néhány fontosabb – vallástörténetileg fölhasználható – munka róla | 33 |
| 2.4. Ibn Khaldún BEVEZETÉS A TÖRTÉNELEMBE | 34 |
| 3. A KLASSZIKUSOK | 38 |
| 1. Johann Jakob Bachofen (1815-1887) | 38 |
| 1.1. Bibliográfia | 41 |
| 1.2. I. Bachofen művei | 41 |
| 1.3. II. Szakirodalom | 41 |
| 1.4. AZ ANYAJOG – Tanulmány a régi világ nőuralmáról vallási és jogi természetére alapján | 42 |
| 1.4.1. I. | 42 |
| 1.4.2. II. | 43 |
| 1.4.3. III. | 44 |
| 1.4.4. IV. | 46 |
| 1.4.5. V. | 47 |
| 1.4.6. VI. | 47 |
| 1.4.7. VII. | 49 |
| 1.4.8. VIII. | 50 |
| 1.4.9. IX. | 59 |
| 1.4.10. XXIII. | 61 |
| 1.4.11. XXV. | 64 |

| | |
|---|-----|
| 1.5. TANAQUIL MONDÁJA | 66 |
| 1.5.1. I. RÉSZ Tarquinius Priscus és Servius Tullius királyok trónra kerülésének mondái | 66 |
| 1.5.2. II. RÉSZ Az ázsiai hagyomány római átformálása | 75 |
| 2. Max Müller (1823-1900) | 81 |
| 2.1. Élete | 82 |
| 2.2. Munkássága | 84 |
| 2.3. Bibliográfia | 85 |
| 2.4. ÖSSZEHASONLÍTÓ MITOLÓGIA | 86 |
| 2.5. ZEUS, A LEGFŐBB ÁRJA ISTEN | 113 |
| 3. Joseph Ernest Renan (1823–1892) | 128 |
| 3.1. Bibliográfia | 133 |
| 3.2. A KERESZTÉNYSÉG EREDETÉNEK TÖRTÉNETE – Marcus Aurelius és az antik világ vége | 134 |
| 4. N. D. Fustel de Coulanges (1830–1889) | 152 |
| 4.1. Bibliográfia | 155 |
| 4.2. AZ ÓKORI KÖZSÉG | 155 |
| 4.3. ELSŐ KÖNYV – Ős hit | 157 |
| 4.3.1. I. fejezet A lélekről és halálról való hit | 157 |
| 4.3.2. II. fejezet A halottak tisztelete | 161 |
| 4.3.3. III. fejezet A szent tűz | 163 |
| 4.3.4. IV. fejezet A házi vallás | 166 |
| 5. Edward Burnett Tylor (1832–1917) | 169 |
| 5.1. Bibliográfia | 173 |
| 5.2. AZ ANIMIZMUS | 174 |
| 5.3. TOVÁBBÉLES (SURVIVAL) A KULTÚRÁBAN | 178 |
| 6. Julius Wellhausen (1844–1918) | 183 |
| 6.1. Bibliográfia | 188 |
| 6.2. MÓZES ÖT KÖNYVÉNEK TÖRTÉNETI VIZSGÁLATA | 189 |
| 7. William Robertson Smith (1846-1894) | 195 |
| 7.1. Élete | 195 |
| 7.2. Munkássága | 197 |
| 7.3. Bibliográfia | 198 |
| 7.4. ELŐADÁSOK A SÉMI NÉPEK VALLÁSÁRÓL | 199 |
| 7.4.1. I. ELŐADÁS Bevezetés: a téma és a vizsgáldás módszere | 200 |
| 8. James George Frazer (1854–1941) | 208 |
| 8.1. Bibliográfia | 214 |
| 8.2. AZ ARANYÁG | 216 |
| 8.2.1. ELSŐ FEJEZET– Az erdő királya | 216 |
| 8.2.2. MÁSODIK FEJEZET – Papkirályok | 221 |
| 8.2.3. HARMADIK FEJEZET – A szimpátián alapuló mágia | 222 |
| 8.2.4. HARMINCHETEDIK FEJEZET Keleti vallások nyugaton | 237 |
| 8.2.5. HARMINCNYOLCADIK FEJEZET – Ozirisz mítosza | 240 |
| 8.2.6. NEGYVENEDIK FEJEZET – Ozirisz természete | 243 |
| 8.2.7. NEGYVENEGYEDIK FEJEZET Ízisz | 246 |
| 8.2.8. NEGYVENHARMADIK FEJEZET – Dionüszosz | 247 |
| 8.2.9. NEGYVENNEGYEDIK FEJEZET – Démétér és Perszephoné | 251 |
| 8.2.10. HATVANKILENCEDIK FEJEZET – Búcsú Nemitől | 254 |
| 9. Max Weber (1864–1920) | 255 |
| 9.1. Élete | 256 |
| 9.2. Weber vallásszociológiai munkásságaz | 260 |
| 9.2.1. A protestáns etika és a kapitalizmus összefüggései | 263 |
| 9.3. Bibliográfia | 269 |
| 9.4. VALLÁSSZOCIOLÓGIA – A vallási közösségek típusai | 271 |
| 9.4.1. 1. § A vallások keletkezése | 271 |
| 9.4.2. 2. § Varázsló – pap | 282 |
| 9.4.3. 7. § Rendek, osztályok és vallás | 283 |
| 9.4.4. 12. § A kultúrvallások és a „világ” | 305 |
| 9.5. A PROTESTÁNS ETIKA ÉS A KAPITALIZMUS SZELLEME | 315 |
| 9.5.1. Előszó | 315 |

| | |
|--|-----|
| 10. Ernst Troeltsch (1865–1923) | 321 |
| 10.1. Bibliográfia | 323 |
| 10.2. A PROTESTANTIZMUS TÁRSADALMI HATÁSAI | 324 |
| 11. Emile Durkheim (1858–1917) | 338 |
| 11.1. Bibliográfia | 342 |
| 11.2. A VALLÁSI ELET ALAPFORMAI – Bevezetés | 344 |
| 11.2.1. A kutatás tárgya – Vallásszociológia és ismeretelmélet | 344 |
| 11.2.2. II. | 347 |
| 11.3. VÉGKÖVETKEZTETÉSEK | 353 |
| 11.3.1. I. | 354 |
| 11.3.2. II. | 359 |
| 11.3.3. III. | 361 |
| 11.3.4. IV. | 364 |
| 12. Marcel Mauss (1872–1950) | 368 |
| 12.1. Bibliográfia | 372 |
| 12.2. AZ IMÁDSÁG – Részletek | 372 |
| 12.2.1. I. Általános bevezetés | 373 |
| 12.2.2. II. Az imádság mint társadalmi jelenség | 376 |
| 12.2.3. III. Előzetes definíció | 378 |
| 13. Lucien Lévy-Bruhl (1857—1939) | 383 |
| 13.1. Bibliográfia | 385 |
| 13.2. A TERMÉSZETI NÉPEK VILÁGKÉPE | 386 |
| 13.2.1. I. | 386 |
| 13.2.2. II. | 388 |
| 13.2.3. III. | 390 |

A táblázatok listája

| | |
|-----------|-----|
| 3.1. | 266 |
|-----------|-----|

A SZERKESZTŐ ELŐSZAVA

A vallástörténet klasszikusai című kötet két célkitűzésnek szeretne eleget tenni. Egyrészt önálló portrévázlatokban – részletes bibliográfia kíséretében – bemutatja az összehasonlító vallástörténeti kutatások „alapító atyáinak” életútját és munkásságát, másrészt elemi szöveggyűjtemény gyanánt az életművek vezérgondolatai megvilágítására szövegeket közöl fordításokban az adott tudósoktól. Efféle vállalkozás, érthető okokból, mindmáig nem készült nálunk, s ennek okát nemcsak a nyilvánvaló (szakmai hozzáértéssel kapcsolatos, fordítói, kiadói) nehézségekben kell keresnünk, noha a legutóbbi időig e szükséges előfeltételek között is mindig hiányzott valamelyik. Talán még nagyobb nehézséget jelentett a felekezeti szempontok nélküli tudományos vallástörténeti kutatás mostoha helyzete Magyarországon, ami még ma sem mondható megoldottnak. E problémakör megfelelő (és nagyon is aktuális) kifejtése hosszas és sokrétű elemzést igényelne, ami természetesen nem a mi kötetünk előszavának a feladata. E munka nehézségeinek jellemzése végett itt csak néhány gondolatot vetek föl, amelyek részletes kifejtése elodázhatatlan lesz a közeljövőben. A szorosán vett magyar nehézségek természetesen összefüggtek a kérdéskör európai alakulásával, noha a magyar helyzet, mint oly sok minden másban, a nyugat-európainál sokkal lehangolóbb és reménytelenebb. Nézzük először az utóbbit.

Maga a „vallástudomány” elnevezés is viszonylag késői alakulás: a német Religionswissenschaft, a francia la science de religion, az amerikai Comparative religion (a The comparative study of religion/s/ rövidítése) a 19. század végén nyert csak polgárjogot. Létrejött elválaszthatatlan volt azzal a nagy világtörténelmi folyamattal, amelyet a polgárság kialakulásával és uralomra jutásával jellemezhetünk. A polgárság hegemoniájának az alakulása rendkívül összetett folyamat volt, s ezen belül a különböző mozzanatok nem egyszerre vették át az uralmat a korábbi viszonyok fölött: a gazdaság, a politikum és a kultúra mozzanatai között, tudjuk, a politikai hegemonia (gondoljunk a feudalizmus kárpótlásaként működő abszolút monarchia hosszú működésére) kivívására még Nyugat-Európában is számos országban csak a 19. században került sor, s a polgári kultúra áttörésére került sor a legkésőbb – noha ez is támaszkodhatott a reneszánsztól kezdve a felvilágosodáson át több évszázados előzményekre. A születésen alapuló privilégiumok elvetését napirendre tűző, Naturrechtre építő polgári egyenlőségeszme egyik legfőbb ellenfele volt a rendi társadalommal a legszorosabban összefonódott kereszténység, a katolikus egyházzal, amely a felvilágosodás támadásai ellenére lényegében a 19. század végéig megőrizte a pozícióit a kultúra és oktatás számos területén. A gazdaság polgári hegemoniájának végső győzelmét a 19. század első évtizedeiben lezajló ipari forradalom biztosította, s tette visszafordíthatatlanná, az utóbbi viszont a tudományos kutatások olyan mérvű fellendülését indította el, amelyek óhatatlanul megkérdőjelezték a kereszténységre épülő vallásos világlátásnak a kozmoszra és az emberre vonatkozó tanításait. A 19. század második felében teljesült ki az Entzauberung der Welt folyamata, amely a társadalmi lét (bővített) újratermelésének alakulását végképpen elszakította a keresztény világképtől. Voltaképpen ez a folyamat tette lehetővé és szükségszerűvé az összehasonlító vallástörténeti kutatások színrelépését. E kutatások a polgári tudományosság ekkor sokféleképpen megfogalmazódó vezérgondolatára, az evolúció elméletére épültek, amelynek szociológiai megfogalmazását Comte és Spencer, biológiai megalapozását Darwin nyújtotta, ám a paleontológiától és a geológiától kezdve a kor minden, magát komolyan vevő, tudományát meghatározta. Természetesen a magukat a természettudományok szerint tételező társadalomtudományok is átvették az evolúció mindent megmagyarázó és mindent rendszerbe állító gondolatát. Ez alól az akkor alakuló vallástudomány sem volt kivétel, amely a vallások „természettörténetének” rekonstruálása során, érthető módon, a kereszténységet a vallások között egynek, s nem szükségszerűen a legfejlettebbnek tekintette. Ez óhatatlanul a kereszténység relativizálódását jelentette, amely magától értetődő volt a kialakuló összehasonlító vallástörténeti kutatások két nagy irányzatában egyaránt, a Max Müller (1823-1900) által alapított filológiai iskolában éppen úgy, mint a 19. század utolsó harmadában jelentkező antropológiai áramlatokban, amelyeket olyan nagy kutatók fémjeltek, mint Adolf Bastian (1826-1905), Theodor Waitz (1821-1864), E. B. Tylor (1832-1917), James G. Frazer (1854-1941), Andrew Lang (1844-1912), R. R. Marett (1866-1945) és mások. Ezek a kutatások a vallás jelentkezését és evolúcióját a társadalomban élő ember fejlődésével kötötték össze, s ennek során különös hangsúly esett a korai formák, a kezdetek meghatározására (utaljunk csak Tylor „animizmusára”, Marett „preanimizmusára”, A. Lang, majd R. Otto sensus numinisére, H. Spencer „manizmusára” és a hamarosan megjelenő mágia, totemizmus és szakrális királyság elméletekre). Az evolúció általános elméletéből kiindulva, ezekre a korai alapokra épültek a továbbiakban (a geológiai rétegek analógiájára) a későbbi hiedelmek, kultuszok, vallásrendszerek, amelyek módosított formái sok mindent megőriztek a korábbi korok hiedelemvilágából (innen a survival teória nagy fontossága, amelynek homológ mozzanata a még fennmaradt „primitív” törzsek antropológiai kutatásának fontossága az ősi állapotok rekonstruálásában).

Az összehasonlító vallástörténeti kutatások jelentkezése érthető támadásokat váltott ki a keresztény egyház és az általa ellenőrzött intézményrendszer részéről. Az egyes vallástörténészeket bemutató portrékban kitérek ezekre a harcokra, itt elég, ha csak utalunk a Max Müllert ért támadásokra (ismeretes, hogy a Sacred Books of the East

50 kötete között nem szerepel az Ó- és az Újszövetség, mivel azok felvétele, a keresztény támadások szerint, relativizálta volna a Biblia különleges fontosságát), a Renan Jézus élete elleni alig szűnő kirohanásokra (Magyarországon például maga a hercegprímás utasította a könyvkereskedéseket, hogy ne terjesszék a könyvet, „amelynek megszerzése, olvasása, tartása, terjesztése és másokkal közlése... minden keresztény híveknek súlyos bűn terhe mellett tiltva van”), vagy gondoljunk a wellhauseni bibliakritikát felvállaló W. R. Smith ellen indított hadjáratra, amelynek során állásától is megfosztották. Az egyház részéről tanúsított ellentámadások következménye volt az is, hogy a tudományos vallástörténeti kutatások legtöbbször nehezen nyertek polgárjogot a felsőoktatásban, s ha igen, számos esetben akkor is a teológiai fakultásokon – elmosva a különbséget a teológia és a vallástörténet között. Albert Reville, az 1879-ben alapított párizsi vallástörténeti tanszék első ordinarius székfoglaló beszédében, egy sajátos kétfrontos harc jegyében, védenie kényszerül tanszékét egyfelől a vallástalanság, másfelől azok ellen, akik a babonáság, vagyis a nem tiszta tudományosság fészkeinek tekintik azt; a kereszténység mint vonatkozási pont, ahogy ezt a College de France 1975-ben létrehozott antik vallástörténeti tanszékének első vezetője, Jean-Pierre Vernant is hangsúlyozta még székfoglaló előadásában, a későbbi kutatások jelentős részében is megmaradt.

Nem tanulság nélkül való röviden szemügyre venni ezt az önállósodási folyamatot, különösen, ha összehasonlítjuk a behozhatatlannak látszó magyar lemaradásokkal. Ha megnézzük az „alapító atyák” egyetemi pályafutását, láthatjuk, hogy a legtöbbjüket egzisztenciálisan érintette még a vallástörténeti kutatások és oktatás intézményi hátterének a hiánya, hiszen Max Müller a modern európai nyelvek, majd az összehasonlító filológia professzora, Renan a sémi nyelvek tanára, Fustel de Coulanges a középkori francia történelem professzora, Tylor az antropológia tanára, Wellhausen először a teológia, majd lemondása és „pályamódosítása” után a sémi nyelvek professzora, W. Robertson Smith is először az ószövetségi exegézis tanára, hogy elbocsátása után az arabisztikát és a sémi filológiát tanítsa stb. Sajátos módon, a századforduló után is, az igazán jelentős vallástudósok nem ritkán a határterületekről (szociológia, lélektan, antropológia, nyelvészet stb.) termékenyítik meg a vallástörténeti kutatásokat, és nincs köztük a vallástörténeti tanszékekhez. Ezek megléte a megfelelő akadémiai háttérrel (kutatóintézetekkel, tudományos folyóiratokkal, konferenciákkal stb.) természetesen nagyon is fontos volt a vallástörténet önállósodásához és a felekezeti szempontoktól mentes tudománnyá válásához. Nézzük meg röviden e folyamat állomásait az egyes országokban (lásd hozzá különösen Sharpe 1998:119-143).

Az első – Allgemeine Religionsgeschichte oktatását szolgáló – tanszéket 1873-ban hozták létre Genfben (1880-ig T. Droz, 1883-ig E. Stroehlin irányította). Noha az ott folyó munka egyértelműen az Ó- és Újszövetség oktatását szolgálta, a teológia képviselői mégis rossz szemmel figyelték e tanszék működését, és Stroehlin visszavonulása után először szüneteltették, majd a teológiai karról áthelyezték a bölcsészkarra. Hogy e viszonylag korai tanszékalapítás valóban nem állt még szilárd elvi alapokon, azt mutatja az a tény, hogy a hamarosan alapítványi támogatással Zürichben alapított másik hasonló tanszék az enyhén szólva sajátos „Vallástörténet és bibliai földrajz” elnevezéssel hozták létre. A későbbiekben egyébként a svájci összehasonlító vallástörténeti kutatások központja Bázelen alakult ki, ahol olyan kiválóságok tanítottak, mint Conrad von Orelli (jeles Allgemeine Religionsgeschichte több kiadást is megért: 1911, 1921²), Bernhard Duhm és Alfred Bertholet, aki több tudományos népszerűsítő munkát adott ki (így például a mai napig használt Wörterbuch der Reli- gionent, első kiadása: 1952).

A vallástörténet teológiától való önállósodásának a történetében a következő ország Hollandia volt, amely a többi nyugat-európai ország számára is példát mutatott. Az 1877. október 1-jén elfogadott Holland Egyetemi Törvény különválasztotta a négy állami egyetemen (Amsterdamban, Groningenben, Leidenben és Utrechtben) a teológiai fakultásokat, és új vallástörténeti tanszékek létrehozásáról intézkedett, amelyekben a dogmatika és a teológia nem szerepelt a tananyagban. A frissen alapított tanszékek tekintélyét növelte, hogy olyan kiváló vallástörténészek fémjelezték az új tudomány oktatását, mint Cornelius Petrus Tiele (1830-1902), akinek enciklopédikus ismeretei lehetővé tették a valóban mindenre kiterjedő összehasonlító vallástörténet művelését és népszerűsítését, vagy a vallásfenomenológiai kutatásokat elkezdő Pierre D. Chantepie de la Saussaye (1849-1920), aki a több kiadást megélt nagy hatású Lehrbuch der Religionsgeschichte szerkesztette (az 1887-89-ben megjelent első kiadást még ő írta egyedül, a továbbiakat – 1897², 1905³ – több szerző írta; az egyes kiadások igen jelentős különbsége mutatja, milyen lenyűgöző módon fejlődött ebben az időben a vallástörténet).

Franciaországban a 19. század utolsó harmadában az igen erőteljes antiklerikális közhangulat leginkább mindenféle vallási oktatást megszüntetett volna, így nem volt könnyű létrehozni 1879-ben a College de France-on belül a vallástörténeti tanszéket. Ugyanebben az évben alapították Lyonban a Musée de Guimet-t, a világ első – vallástörténetnek szentelt – múzeumát és könyvtárát, amelyet 1888-ban helyeztek át Párizsba. 1885-ben az addig négy szekcióból álló Sorbonne-on megszüntették a teológiai fakultást, s a helyére 1886-ban létrehozták a tíz tanszékéből álló vallástudományok szekcióját (India, Távol-Kelet, sémi stúdiók stb.). Sajátos módon, átfogó összehasonlító vallástörténet nem szerepelt curriculumban; a tananyagban szigorúan filológiai megalapozottságú forráselemzést találunk. Ez magyarázza, hogy hosszú ideig nem találunk eredeti francia

nyelvű tudománynépszerűsítő összehasonlító vallástörténeti szintézist (Durkheim és iskolája nagy hatású munkái a vallásszociológia és a vallásantropológia diszciplináit alapozták meg – leginkább a szorosan vett szakmának). A francia fejleményekkel párhuzamosan vezették be (leginkább a politikus és vallástörténész E. F. A. Comte Goblet d'Alvielle hatékony közreműködése révén) a Brüsszeli Szabadegyetemen az összehasonlító vallástörténeti stúdiumokat, s ezek abszolválását kötelezővé tették a filozófiai doktoranduszok számára.

Olaszországban a katolicizmus erős társadalmi jelenléte miatt sokkal nehezebben indultak el az egyetemi vallástörténeti stúdiumok. 1886-ban ugyan Baldassare Labancát kinevezték a Római Egyetemen a vallástörténet professzorának, ám két év múlva a tanszéket a kereszténység történetének tanítására korlátozták, s csupán 1924-ben a 20. század egyik legnagyobb vallástörténészének, Raffaele Pettazzoninak (1883-1859) kinevezésével vette kezdetét az önálló olasz vallástörténeti oktatás és kutatás (Pettazzoni jelentős szerepet játszott az 1950- ben alapított Nemzetközi Vallástörténeti Szövetség létrehozásában, amelynek Gerardus van der Leeuw után ő lett az elnöke, s ő szerkesztette annak folyóiratát, a *Numentis*). Kinevezése után elmondott székfoglaló beszédében meggyőzően védte meg az olasz historicisták (Beneditto Croce és Adolfo Omodeo) ellenében az összehasonlító vallástörténeti kutatások történeti vonatkozásait is (az utóbbiak szerint ugyanis csak leíró és osztályozó szerepük lenne).

Svédországban a vallástudomány önállósodása szorosan összefonódott Nathan Söderblom (1866-1931) tevékenységével, aki Franciaországban az *École Pratique des Hautes Études*-ön szerezte meg doktorátusát (iranisztikából). Amikor 1901-ben kinevezték az Uppsalai Egyetem vallástörténeti professzorának, radikálisan átalakította az addig lutheránus apológiát szolgáló (1877-től a teológiai fakultáson belül működő) tanszék irányát. Noha eredetileg teológiát végzett és felszentelt lelkész volt (1914-ben a svéd lutheránus egyház érseke lett, 1930-ben Béke Nobel-díjat kapott) a vallástörténetet mindenféle elfogultság nélkül művelte, és máig jól használható vallástipológiájában előlegezte F. Heilert (1892-1967), a szentség felfogásában pedig R. Ottót (1869-1937). Különösen nagy szerepet játszott a különböző vallások híveinek egymással való párbeszédében (ő szervezte 1925-ben a stockholmi ökumenikus konferenciát). Tevékenysége összefonódott az összehasonlító vallástörténet németországi intézményesülésével is, mivel 1912-1914 között őt hívták meg a Lipcsei Egyetem *Allgemeine Religionsgeschichte* tanszékének a vezetésére (ugyanakkor a kiváló dán indológus és iranista Edvard Lehmann, a népszerű *Textbuch zur Religionsgeschichte*, 1912, 1922² összeállítója volt a hasonló berlini tanszék vezetője).

Németországban, sajátos módon, elhúzódott az összehasonlító vallástörténet egyetemi intézményesülése, noha annak diszciplináris előfeltételei már a 19. század utolsó harmadában megvoltak (tudjuk, hogy 1905 körül csak orientalisztikai tanszékekből több tucat volt). Ennek ellenére csak 1910-ben alapították először Berlinben, majd 1912-ben Lipcsében a vallástörténeti tanszékeket – és mindkettő vezetésére, mint említettük, először skandináv szakembereket hívtak meg. Wellhausen életútja példázza (a róla szóló portréban erről részletesen szólunk), mennyire meghatározó szerepe volt a lutheranizmusnak a német egyetemeken a vallással kapcsolatos kérdések terén, s alakíthatott ki a tudományos vallástörténeti kutatásokkal szemben határozottan ellenséges atmoszférát. Ebben a légkörben e kutatások (talán az antik vallások vizsgálata volt a kivétel) nyílt vagy rejtett vonatkozási pontja továbbra is az Ó- és az Újszövetség volt, vagy pedig a – Hegeltől elindított német hagyományoknak megfelelően – különböző vallásfilozófiai elméleteket szolgálták. A tanszékek felállítását (különösen a berlint) évtizedes vita előzte meg, amelynek egyik fontos állomása volt a kor talán legtekintélyesebb német egyháztörténészének, Adolf Harnacknak (1851-1930) 1901- ben megjelent írása (*Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*), amelyben ugyan felveti azt, hogy a kereszténységen kívül más vallásokat is tanulmányozni kellene a teológiai stúdiumokon belül, ám azt csak a legszigorúbb tudományosság betartásával, ami, véleménye szerint, teljességgel hiányzik még. Ennek hiánya viszont szükségképpen „egészségtelen dilettantizmushoz” vezet. A kereszténység tanulmányozása azonban mindenért kárpótol, mondja, hiszen „Bárki, aki nem ismeri ezt a vallást, annak nincs fogalma a vallásról, aki azonban ismeri a kereszténységet, a történetével együtt, az minden vallást ismer” (idézi Sharpe, 1998:127). Ez az állásfoglalás legalább egy évtizedig megakadályozta az általános vallástörténeti tanszék létrejöttét, ám akkor, 1910-ben, maga Harnack javasolta E. Lehmann meghívását a tanszék élére. A felekezeti szempontok továbbéléséhez érdekes adalék (G. Kittel írására utalva Sharpe 129, n. 16 utal erre), hogy Söderblom távozása után 1914-ben a nagy (akkor már Párizsban élő) belga vallástörténész, F. Cumont-t akarták meghívni utódjának, ám az utóbbi római katolikus volta valószínűleg szerepetjátszott a javaslat meghiúsulásában (tudjuk, már Belgiumot is azért hagyta el, mert az oktatási miniszter megtagadta a Genti Egyetem vallástörténeti professzorává való kinevezését).

Anglia példázta talán leginkább az előbb említett eltolódást a gazdaság, a politika és a kultúra mozzanatai között (a modern angol történészek között egy nem jelentéktelen áramlat, olyan nevekkkel, mint Perry Anderson, T. Nairn vagy G. Ingham, valóban képvisel olyan álláspontot, hogy az angol polgári forradalom politikailag nem zajlott le, s az ipari burzsoáziának nem volt politikai és kulturális hegemóniája még a 19. században sem). Itt

voltaképpen 1904-ig (amikor a Manchesteri Egyetemen hoztak létre vallástörténeti tanszéket) csak elszigetelt kísérletek voltak az összehasonlító vallástörténet oktatására. Az első fontos lépés talán a Lord Gifford által 1887-ben (80 000 fonttal) négy skót egyetemen (Edinburgh, Glasgow, Aberdeen és St. Andrews) alapított „Gifford Lectureship”-ek voltak, amelyek lehetővé tették, hogy kiváló vallástörténészek (így Max Müller, C. P. Tiele, E. B. Tylor, Andrew Lang stb.) tartsanak egy-egy fontos kérdéskörben előadás-sorozatokat, amelyek aztán nyomtatásban is megjelentek. A másik nagy (egyetemen kívüli) teljesítmény volt az ugyancsak skót James Hastings (1852-1922) által szerkesztett és kiadott csodálatos és máig felülmúlhatatlan 12 kötetes (a 13. Index kötet halála után jelent meg) Encyclopaedia of Religion and Ethics volt, amely 900 tudós közreműködésével a klasszikus polgári korban felhalmozott tudásanyag ragyogó feldolgozása; megjelenése (1908-1921) egyúttal le is zárta a vallástörténeti kutatások klasszikus korszakát. Az ERE-n kívül még két nagyszabású vállalkozás próbálta összefoglalni a vallásokra vonatkozó ismereteket. Az egyik a német Die Religion in Geschichte und Gegenwart (első kiadás még öt kötetben: 1909-1913, második kiadás: 1927-1932, harmadik, átdolgozott kiadás 6+1 kötetben: 1957) a göttingeni „Religionsgeschichte Schule” nézeteit és az ó- és újtestamentumi teológiához túlságos szoros szálakkal kötődő szempontjait tükrözi. A másik vállalkozás pedig a M. Eliade által szerkesztett 16 kötetes The Encyclopedia of Religion volt (1987), amely megfelelően tükrözi a rendkívül szerteágazóvá vált vallástörténeti kutatások jószerivel áttekinthetetlen kiszélesedését, amelyeknek immár nincs „kristályos magja”, ami azt is jelenti, hogy az RGG-hez képest az ER éppen annyi figyelmet szentel a kereszténységnek, mint az iszlámnak vagy az indiai vallásoknak. Kérdés, hogy egyáltalában szervezhető-e még valamilyen szintézisben az oly sokféle megközelítés és az olyannyira különböző jellegű anyag?

Láthatjuk, hogy a tudományos vallástörténeti kutatások, noha a polgárság gazdasági hegemoniája után több évtizedes késéssel, mégis a 19. század végén, a 20. század elején kivívták a maguk intézményes elismertségüket, megteremtették a maguk egyetemi, akadémiai pozíciójukat, létrehozták folyóirataikat, könyvkiadási lehetőségeiket, konferenciáikat, s a Hastings-féle enciklopédiával felülmúlhatatlan szintézisét adták az evolúcióra épülő klasszikus polgári világlátásnak, amely a vallás jelenségét megpróbálta az emberi fejlődés egészén belül elhelyezni. Magyarországon mindebből úgyszólván semmi nem valósult meg. A vallástörténet művelése és oktatása néhány, szabályt erősítő kivételtől eltekintve, megmaradt a felekezeti szempontokat érvényesítő teológia keretein belül, amelynek elsődleges célja a papi (lelkészi, rabbi stb.) képzés volt. Valamelyes és fölöttébb esetleges oktatás az éppen adott ókortörténeti és orientalisztikai tanszékeken folyt, ám mivel főfoglalkozású vallástörténész nemigen volt, ez alapvetően a nyelvi-filológiai képzés ancillájaként jelentkezhetett (ilyen körülmények között világszínvonalú vallástörténésznünk talán csak kettő volt, akiknek a munkássága éppenséggel a magyar körülmények ellenére jött létre, így Goldziher Ignác, az iszlámtudomány megalapítója, s annak máig idézett és kiadott klasszikusa és Kerényi Károly, a görög mitológia egyik legnagyobb 20. századi kutatója). Kivételt képezett az ELTE Ókortörténeti Tanszéke, amely a vallástörténészek is kiváló Hahn István és utóda, Puskás Ildikó irányításával a hatvanas évektől mindmáig a történész szakos hallgatók curriculumának részeként oktatta magas színvonalon az összehasonlító vallástörténetet (érdekes adalék a korhoz, hogy amikor egy időben az egyetem vezetése meg akarta azt szüntetni, a KISZ-es hallgatók védték meg). Az előbb említett két ókor- és vallástörténész az oktatáson kívül még egy páratlan teljesítményben próbálta elősegíteni a vallástörténet önállósodását: kiváló klasszika-filológusok és orientalisták közreműködésével olyan vallástörténeti sorozatot jelentettek meg, amelynek sem előzménye, sem folytatása nem volt a magyar könyvkiadásban. Ez a 17 kötetből álló Prométheusz sorozat volt, amely 1984-1987 között számos vallástörténeti alpművet tett közzé magyarul, még olyan szakmai hozzáértéssel és szerkesztői akribiával, amiről a rendszerváltás után immár álmodni sem lehet.

A rendszerváltás különben a magyar történelmi változások között, lehetősége szerint (amennyiben a szekularizált állam és az immár ideológiamentes intézményrendszer által elősegített mindenoldalú demokratikus polgári átalakulás nyitánya lett volna), ideális alkalmat teremthetett volna arra, hogy megteremtse a felekezeti szempontok nélküli összehasonlító vallástörténeti oktatásnak és kutatásnak az intézményes háttérét a felsőoktatásban és az Akadémián, s ugyan egy évszázadnyi lemaradással, de követhetjük volna a nyugat-európai mintákat. Erre annál is nagyobb szükség lett volna, mivel az ideológiai kényszerek megszűnésével a különböző vallások jobb megértése iránt óriási igény támadt. Ahogy a magyar fejlődésen belül oly sokszor, ezúttal sem úgy alakultak a dolgok, ahogyan kellett volna: az állami egyetemek nem vállalták fel a vallástörténeti oktatást, amely ekképpen megmaradt továbbra is a felekezeti felsőoktatás terepére (a szegedi egyetemen létrehozott tanszék a létrehozók teológiai gyökerezettségére és szakmai korlátaik felismerése miatt nem vállalhata föl a vallástörténet oktatását és kutatását; a közelmúltban létrejött akadémiai vallástudományi bizottság pedig, a torz magyar helyzetet kifejezve, nem a független vallástörténeti kutatások, hanem a felekezeti felsőoktatási intézmények vallással kapcsolatos tevékenységének a szerveként működik). Ez az állapot, ahogy e bevezetés elején megfogalmaztam, valóban nem teszi könnyűvé a Bachofentől, Max Müllertől, Tylortól, Webertől és másoktól elindított összehasonlító vallástörténeti kutatások recepcióját és esetleges folytatását nálunk. A jelen gyűjtemény tehát kifejezetten alapozónak készült, amely (a remélhetően ezt követő kötetekkel együtt) talán hozzájárul a

tudományos vallástörténeti oktatás feltételeinek a megteremtéséhez: segít elválasztani a vallástörténetet a teológiától, s szolid ismereteket ad a világ vallásainak jobb megértéséhez.

A kötetnek nem véletlenül adtuk A vallástörténet klasszikusai címet: a 19. század közepétől elinduló nagy alapvetések kora az első világháborúig tartott. Ez volt az evolúcióra épülő klasszikus polgárság korszaka, amikor a korlátlan fejlődés jegyében a polgárság a jövő letéteményesének tekintette magát, s úgy vélte, hogy önmaga jelenét úgy értheti meg megfelelően, ha az emberiség múltját a saját múltjának tekinti. Ez tette lehetővé a nagyszabású vallástörténet-elméletek megszületését, amelyek ezernyi szállal kötődtek a kor természettudományos gondolkodásához és az azok szerint modellálódó új társadalomtudományokhoz. Ennek a hat-hét évtizednek a vallástörténeti elképzeléseiről próbál számot adni ez a kötet. Egy esetleges későbbi kötet az első világháborútól napjainkig terjedő időszak áramlatait lenne hivatva bemutatni, amikor a különböző társadalomtudományi diszciplínák (lélektan, szociológia, fenomenológia, nyelvészet, etnológia stb.) termékenyítették meg a vallástörténeti kutatásokat, amelyek mind szerteágzóbbak lettek, és mind nehezebben hoznak létre a korábbi korszakhoz hasonló nagy szintéziseket.

Simon Róbert

1. fejezet - RÖVIDÍTÉSEK

EB = The New Encyclopaedia Britannica. Fifteenth Edition. 29 kötet + 2 kötet Index (Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1989).

EI² = The Encyclopaedia of Islam. New Edition. (Leiden, E. J. Brill, 1954-, eddig 10 kötet angol és francia nyelven).

Eliade, ER = M. Eliade (Ed.), The Encyclopedia of Religion. 16 kötet (London-New York, Simon and Schuster Macmillan, 1995, eredeti megjelenés: 1986).

EPh = P. Edwards (Ed.) The Encyclopedia of Philosophy. 8 kötet (New York, Macmillan; London, Collier, 1967).

ERE = J. Hastings (Ed.), Encyclopaedia of Religion and Ethics. 13 kötet (Edinburgh, T. and T. Clark, 1994, eredeti kiadás: 1908-1926).

Evans-Pritchard = E. E. Evans-Pritchard, Theories of Primitive Religion. (Oxford at the Clarendon Press, 1965).

EWB = The McGraw-Hill Encyclopedia of World Biography. 12 kötet (New York-San Francisco-SaintLouis, McGraw Hill Bank Company, 1973).

HL = R. v. Bruch – R. A. Müller (Hrsg.), Historiker-Lexikon. Von der Antike bis zum 20. Jahrhundert. (München, C. H. Beck, 1991).

Kippenberg 1997 = Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne.* (München, C. H. Beck, 1997).

KR = Axel Michaels (Hrsg.) *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade.* (München, C. H. Beck, 1997).

Morris = Brian Morris, Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text. (Cambridge, CUP, 1993, első kiadás: 1987).

RGG = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* 3. Auflage (UTB für Wissenschaft 1986).

Sharpe = Eric J. Sharpe, Comparative Religion. A History (London, Duckworth, 1998, első kiadás: 1975).

ThL = W. Harle – H. Wagner (Hrsg.), Theologenlexikon. Von den Kirchenvater bis zur Gegenwart. (München, C. H. Beck, 1994).

TTh = H. J. Schulz (Hrsg.), Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Portrats. (Stuttgart-Berlin, Kreuz-Verlag; Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1966).

VL = Világirodalmi Lexikon. 19 kötet (Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970-1995).

Waardenburg = J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods, and Theories of Research.* Vol. I. *Introduction and Anthology*, vol. II. *Bibliography* (The Hague-Paris, Mouton, 1974).

2. fejezet - A VALLÁSTÖRTÉNET ÉS A VALLÁSKRITIKA ELŐZMÉNYEI

1. Görögök es romaiak

A saját és a mások vallásával való kritikus viszony kialakulása (ami nemcsak a valláskritika, hanem a vallástudomány alapjait is megvetette) föltehetően a görögökkel köthető össze. E többszálú és többféle motivációval bíró eseménysor oka egyszersmind következménye volt annak a tágabb folyamatnak, amit a szakirodalom a mítosztól a logoszhoz vezető útnak nevez – természetesen ez csak a magas kultúra csúcsein, főképpen a különböző filozófiai iskolák berkeiben zajlott le (lásd W. Nestle, Vom Mythos zum Logos, Stuttgart, 1940; E. Cassirer, The Myth of the State, New Haven and London, 1969:53-60). E nagy jelentőségű változás következtében az isten (és a természet) helyett az ember kerül a kozmosz középpontjába (az utóbbi jelentése is az öntörvényei szerint működő, részeiben homológ, harmonikus világegyetem lesz, szemben az isten/ek/teremtette, nem saját törvényei szerint egzisztáló heteronóm világgal), s a kozmogóniát és az ontológiát fölváltja az anthropológia, amelynek feladata (ugyan ellenkező előjellel például a szofistáknál és Szókratésznél) az ember önvizsgálata lesz. Ennek során lesz a logosz az önmegismerés helyes módszere, s fonódik össze (ez speciális görög sajátosság) a tudás és az etika. E folyamatban az ión természetfilozófusoktól kezdve, különböző megközelítésekkel és eredménnyel, úgyszólván minden nagyobb gondolkodó és filozófiai irányzat részt vett. Már a természettel foglalkozó milétszi filozófusok (e folyamat első fázisának merész úttörői) sem képeznek kivételt ez alól, hiszen megközelítésük kezdetől fogva, noha nem következetesen, ellentétes a természet mítikus megközelítésével. A milétszi iskola képviselői (Thalész, Anaximenesz, Anaximandrosz) a maguk „kezdet”, „eredet” (arkhé)-kutatásában minőségileg új elvet képviseltek. Ők a szubsztanciális és nem akcidentális ok gyanánt felfogott kezdetet/eredetet mint „első elvet” nem khronológiailag, hanem logikailag fogták föl (lásd Cassirer, 1969:54). A vízből és az apeironból a természet törvényei szerint és nem az istenek kénye-kedve szerint alakult és alakul a világegyetem. A természet mitológikus felfogásának megkérdőjelezését követte a mitológikus szemlélet középpontjában álló isteni szféra támadása az egy és nem változó Létezés hirdetői, az eleaták részéről. Szerintük a „levés” és az „egység” egy és ugyanaz (ens et unum convertuntur), s ezért az istenek pluralitása mind etikailag, mind a természet törvényei szerint tarthatatlan. Hérakleitosz szerint (lásd Diogenész Laértiosz IX1) Homéroszt meg kellene korbácsolni (rapidieszthai) a maga istenfelfogása miatt. Az állandó alakulás/válás filozófusa szerint ehelyett a logoszra, a valamennyi dolog számára közös elrendezés törvényszerűségére kellene az embereknek figyelniük („nem énám, hanem a logoszra hallgatva bölcs dolog egyetérteni azzal, hogy minden dolog egy”, lásd Kirk-Raven-Schofield, A preszókratikus filozófusok, 1998:280). Platón a Theaitetoszban (180de-181a) a görög filozófiai gondolkodást egy bajníváshoz vagy csataterhez hasonlítja, ahol az egyik fél a „sok” védelmében ragad fegyvert, míg a másik tábor az „egy” képviselőiben száll síkra (nem kétséges, hogy Szókratész és ő maga az utóbbit képviselte, míg a szofisták értehetően a sokféleséget vallották).

1.1. Xenophanész az anthropomorf istenfelfogás ellen

A valláskritika egyik első nagy hatású görög képviselője, a kis-ázsiai Kolophónból származó Xenophanész is az „egy” védelmében támadta a politheista istenekképzést (Arisztotelész közlése szerint – Metaphüsizika A986b21-ő tételtezte fel elsőként az „egyet” (prótosz toutón henniszasz), s a hagyomány szerint az ő tanítványa volt Parmenidész, az eleata iskola igazi megalapítója). A költő, filozófus és „theológus” (e szó itt még a maga primér jelentésében értendő) Xenophanész 580 körül (Guthrie, 1988:363 szerint 570 körül) született Kolophónban, a város arisztokrata vezető rétegének tagjaként. A várost 555 körül kellett elhagynia, amikor Kroiszosz, Lüdia királya beavatkozása nyomán az arisztokrácia uralmát türannisz váltotta föl. Először Ióniában tevékenykedett, majd a phókaiabeliekkel részt vett 540 körül a dél-itáliai Elea megalapításában, majd időskoráig vándorfilozófusként és rhapszodoszként járta be Magna Graecia városait, és a szürakuszai Hierón udvarában is élt. 478 után halhatott meg. Kora népies vallásosságát két fronton támadta: egyfelől bírálta a népies istenfelfogás anthropomorfizmusát, másfelől élesen elítélte immoralizmusát. Hexameterben írt polemikus szilloszaiban maró gúnnyal ostromozta a Homérosztól és Hésziodosztól megformált és katonizált anthropomorf istenekképzéseket (azok születését és halálát, emberi alakját és hangját, házasságkötéseit, csalátsáikat és egymás elleni ármánykodásait, amelyek méltatlanok az igazi isteneszméhez).

Rákent isteneinkre Homérosz Hésziodosszal minden olyant, ami bűn vagy szégyen az emberi nemnél: lopni, paráználkodni s amellet csalni is egymást.

Lám, míg a négernek fekete s laposorru az isten, addig a thrákoknál ime kékszemü, rőt valamennyi.

Ám ha a lónak, ökörnek, oroszlánnak keze volna, s festeni tudna kezük s vele azt tennék, mit az ember: akkor a ló is a lóra, ökör meg ökörré hasonlón mintázná meg az isteneit, míg testük olyanná tenné, mint amilyen formát épp önmaga hordoz.

Ezzel a népies istenhittel állítja szembe a maga egyisten (egyfajta Isten-Természet) képzetét, amely nem hasonlít az emberekéhez. Az ő istene mozdulatlanul hat át mindent gondolkodásának erejével, ám akinek az igazi természetét senki nem láthatja át és ragadhatja meg:

Senki se tud bizonyost és senki se lesz, aki tudva értse az isteneket s amiről itt szólok: a Mindent; mert ha a teljességre netán el is érne szavával, nem tudná maga sem – hisz mindent elfed a látszat.

Egy fő istene van csak az isteni s emberi nemnek, ám a halandóknak formára se észre se mása.

Egy s ugyanott marad Ő – meg sem mozdulva – örökkön, s össze se fér vele az, hogy majd ide, majd oda menjen.

(Marticskó József fordítása)

Xenophanész tekinthető az első théoretikus monotheistának, akit később pantheistának is tekintettek, aki az Isten és a mindenség egységét állította. Ezt az értelmezést természetesen megkönnyítette megfogalmazásainak költői volta. Hatása tagadhatatlan az eleata gondolkodásra, amely, tudjuk, Platón filozófiáját is befolyásolta.

1.2. Irodalom

Törédekeit görögül és magyarul lásd G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *A preszókratikus filozófusok*, Budapest, Atlantisz, 1998, 245-269.

1.3. Szakirodalom

W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, OUP: 3. fejezet; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, I. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge, CUP, 1988:360-402; *Der Kleine Pauly Lexikon der Antike in fünf Banden*, DTF, 1979, V:419-421; *EPh*, VIII:354sq (David B. Robinson).

1.4. Az allegorikus Homérosz- (és isten)magyarázat kezdetei

Látjuk, hogy Xenophanész éles kritikája nem általában az istenhit ellen irányult, hanem egy tisztult, anthropomorf képzetektől mentes istenfelfogás érdekében támadta a népies elképzeléseket. Ezt a vonalat folytatta Xenophanész fiatalabb kortársa, a rhégioni Theagenész, aki a megtépázott olümposzi istenvilág tisztultabb formában történő megmentése érdekében dolgozta ki az allegorikus Homérosz-értelmezést. Theagenész görög grammatikus a Szicília és Itália közti tengerszorosnál lévő Rhégionból (latin Regium, mai Reggio) származott, s a 6. század utolsó és az 5. század első évtizedeiben élt. Művében, a Peri Homérouban nyelvi-stilisztikai Homérosz-problémákkal foglalkozott. Értelmezései során Homérosz isteneit bizonyos természeti erőkkel hozta kapcsolatba, s ezzel a homéroszi istenalakok allegorikus értelmezésének a megalapozója lett. Magyarázata, az Iliász XX. ének 67sq (az istenek harcát bemutató) sorainak scholionjaként későbbi szerzők utalnak:

Az istenekre vonatkozó tanítás általában a káros és illetlen mozzanatokat érinti. Ő (valószínűleg: Porphüriosz) ugyanis megállapítja, hogy az istenekről szóló mítoszok illetlenek. Az ilyen véleménnyel szemben egyesek a szöveg alapján azzal az elgondolással próbálták megoldani a nehézséget, hogy mindez csak allegorikusan szól az elemek természetéről, így például az istenek összecsapása esetében. Azt állítják, hogy hiszen a száraz harcol a nedvessel, a meleg a hideggel, és a könnyű a nehézzel. A víznek megvan az ereje, hogy kioltsa a tüzet, s a tűznek, hogy a vizet kiszárítsa. És az összes elemnek, amelyből a világmindenség áll, egy ellentét szolgál alapjául, s ez részben alá van vetve az elmúlásnak; az egész azonban örökké megmarad. A költő pedig csatákat ábrázol, amennyiben a tüzet Apollónnak, Héliosznak vagy Héphaisztosznak nevezi, a vizet Poszeidónnak vagy Szka- mandrosznak, a Holdat Artemisznek, a levegőt Hérának, és így tovább. Hasonló módon adja olykor a szellemi tulajdonságoknak és lelkiállapotoknak is az istenek nevét: így a belátás helyett Athénét mond, az esztelenség helyett Arészt, a vágy helyett Aphroditét, az ész helyett Hermészt... Az igazolásnak ez a módja igen régi; a rhégioni Theagenésztől származik, aki elsőként írt Homéroszról.

(Diels 8. n. 2 = Porphüriosz 1240, 14, Sarkady János fordítása)

1.5. Szakirodalom

Der Kleine Pauly V:657; Sarkady J. (szerk.), Görög vallás, görög istenek, Budapest, Gondolat, 1974, 141sq.

1.6. A racionális mítoszmagyarázat kezdetei

Az archaikus kor végén és a klasszikus kor határán (a 6. század első és az 5. század első fele) jelentkezett a mitikust a racionalista gondolkodással még sokszor vegyítő történeti és földrajzi vizsgálódás, amelynek egyes képviselői már igen kritikusan viszonyultak az irreálisnak és irracionálisnak tetsző mitikus gondolkodás bizonyos elemeihez. E korai tudományos gondolkodás képviselői között jelentős munkássága révén komoly hatást gyakorolt a további egy-másfél évszázadban a milétoszi Hekataiosz, a legjelentősebb logographosz (Thukü- didész I.21 meglehetősen negatív megjegyzése alapján a korai történetírók egyik, Fr. Creuzer óta elterjedt, elnevezése; Hérodotosz 2.134,143 logopoiainak, „mesemondóknak” nevezi őket). A mesés, még mitikus elemek iránti hiszékenysége ellenére már számos – autopsziával alátámasztott – reális megfigyelést és kritikai érzéket tapasztalunk történeti, földrajzi és etnológiai leírásaiban (Hérodotosz, aki lekezelően ír róla /2.143; 4.36/ számos helyen bőségesen merít tőle, anélkül hogy ezt bevallaná, lásd ennek éles szemű bírálata: Eusebiosz, Praeparatio evangelica 10.3). Jelentőségét mutatja, hogy több mint 300 fragmentum maradt fent tőle (különösen a bizánci Sztephanosz Ethnikájában). Hekataiosz, Hegeszandrosz fia, Milétoszban született régi arisztokrata családból 560/550 körül. Tudjuk róla, hogy az ión felkelés idején (500-494) megpróbálta lebeszélni a kis-ázsiai görögöket a felkelésről, mert saját tapasztalatai alapján nagyon is jól ismerte az achaimenida birodalom erejét (a felkelés leverése után aztán közbenjárt a szardeiszi szatrapánál, Artaphernésznel honfitársai érdekében). Sokat utazott, azt bizonyosan tudjuk (lásd Hérodotosz 2.143), hogy Egyiptomban járt. Rendkívül érdeklődött az egyes népek szokásai, életmódja iránt, s kiterjedt földrajzi ismereteire alapozta az általa készített második „világtérképet” (az első Anaximandrosz munkája, akit a kétes hagyomány mesterének tekint). Föltehetően túlélte a görög-perzsa háborúkat, és 476 körül halhatott meg. Földrajzi művét (Periégészisz vagy Periodosz gész) térképe magyarázataképpen írta (ezt Dareiosz szkítha hadjárata idején tette közzé 500 körül); ebben főleg a Földközi-tenger és a Fekete-tenger menti vidékeket és népeket jellemezte – kitekintéssel Indiára, Iránra és Szkíthiára. Vallástörténeti szempontból azonban másik, mitografikus műve, a Genealógiai vagy Hisztoriai (esetleg Héróologia) a fontos, amelyben kritikus szemmel vette szemügyre Héraklész, Deukalion és más – félisteni, isteni eredetű büszkélkedő – családok leszármazását. Ennek során gyakorol sok szempontból következtelen és szubjektív, ám mégis már racionalizáló bírálatot a mitikus elbeszélések csodás és hihetetlen elemeivel szemben.

A milétoszi Hekataiosz így nyilatkozik: ezeket úgy írom meg, ahogy nekem igaznak látszanak, mert a görögök elbeszélései, amint látom, sokfélék és nevetségesek.

(Demetr. De eloc. 12 = fr. 1a Jacoby)

Aigüptosz maga nem is jött el Argoszba, csak a fiai, akik Hésziodosz szerint ötvenen voltak, de szerintem még húszan sem.

(Schol. Eurip. Orest. t 872 = fr. L9 Jacoby)

Egyes görögök azt költötték, hogy Héraklész itt (sc. a Peloponnészosz déli partján fekvő Tainaron-foknál) hozta fel Hadész kutyáját, bár a barlangon keresztül nem vezet út a föld alá, és nem is hihető, hogy az isteneknek van valami föld alatti lakhelyük, ahová összegyűlnek a lelkek. A milétoszi Hekataiosz azonban megtalálta a megfelelő magyarázatot, előadva, hogy a Tainaronon egy rettenetes kígyó élt, s ezt nevezték el Hadész kutyájának, mert akit csak megmart, azonnal el kellett pusztulnia a méregtől; és ezt a kígyót hozta el Héraklész Eurüsztheusznak.

(Pauszaniász, III.25,4 = fr. 27 Jacoby, Sarkady János fordítása)

1.7. Irodalom

A fragmentumokat és testimoniumokat lásd C. és T. Müller, Fragmenta Historicorum Graecorum, Paris, 1841-1870, I:1—31; F. Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker, Berlin, majd Leiden 1924-, I, no.1.; Sarkady J. (szerk.), Görög vallás, görög istenek, 1974:143; a szakirodalomból lásd Der Kleine Pauly, 1979, II:976-980 (további bibliográfiával).

1.8. Euhémerezizmus: a hajdani (és jelenkori) nagy királyok apotheózisa

A Messzénéből származó Euhémerezosz 311-298 között Kasszandrosz király (c. 358-297) szolgálatában állt, aki a Nagy Sándort segítő Antipatrosz tábornok fiaként fontos szerepet játszott a Nagy Sándor utáni idők hatalmi harcaiban (ő ölette meg az utóbbi anyját, feleségét és fiát), s az ipzoszi csata után (301) biztosította hatalmát a makedón területeken és Görögország nagy részén. Euhémerezosz volt a szerzője annak a már korábban híressé vált munkának, amelynek Hiera Anagraphé volt a címe (két részletet Diodórosz 5,41 és 6,1, illetve Euszebiosz, Praeparatio evangelica II:59 őrzött meg). Jelentősége miatt az egyik legnagyobb korai római költő, Ennius (239-168) latinra fordította, ami a latinul olvasók körében is ismertté tette művét (az egyházatya Lactantius például ebből, a különben elvesztett fordításból idézett többször). A mű keletkezésének az idejére Kallimakhosz Zeusz-himuszának egy utalásából lehet következtetni.

A Hiera anagraphé cselekményét tekintve egy regényes tengeri utazás története, valójában egy sajátos államutópia, amelyet H. Dörries Xenophón Küroupaideiajához és Platón Atlantisz utópiájához hasonlít. Az elbeszélés szerint a keleti világtengeren utaztában Euhémerezosz felfedez egy szigetcsoporthat, amelynek középpontja Pankhaia. A „regény” igazi célja e képzeletbeli sziget államrendjének a leírása. Egy aranyoszlopon található szent felirat (innen a mű címe) tájékoztat az állam törvényeiről, s számol be a messi jövendőt is szabályozó első királyok cselekedeteiről. E királyok (Uranosz, Khronosz, Zeusz) erejükkel és bölcsességükkel kiváltak az emberek közül, s kiváló cselekedeteik miatt isteni rangra emelkedtek. A mű éles polémiát váltott ki, s a benne megfogalmazott istenfelfogást nevezték euhémerezizmusnak. Az ellene felhozott vádak szerint a racionalizáló, már-már ateista mítoszértelmezés az emberek szintjére süllyesztené le az istenek világát. Valójában a szerző szándéka a hellenisztikus korban mind inkább elterjedt uralkodói kultusz egyfajta pseudo-történeti mitológé- mája: a kiválóságuk miatt istenné vált és isteni kultuszban részesített királyok apotheózisának elméleti megalapozása. Az apotheózis a hellenisztikus előzmények után a római császárkorban a hivatalos vallás egyik legfontosabb eleme lett. Az Euszebiosznál megőrzött fontos részlet pontosan vázolja Euhémerezosz mondanivalóját:

Az istenekről két elképzelést hagytak a régiek az utódokra; egyes istenek ugyanis, úgy vélik, örökéletűek és nem mulandók, mint a Nap, a Hold és a többi égi csillagok, meg a szelek és más hasonló létezők; mert minden ilyen lény öröktől fogva van és örökké meg is marad. Más istenek azonban a földön éltek, és az emberek érdekében végzett szolgálataikért nyertek halhatatlan tiszteletet és el nem múló hírt, mint Héraklész, Dionüszosz, Arisztaiosz és mások, akik hozzájuk hasonlóak.

A földön élő istenekre vonatkozólag sok különféle hagyomány található a történetíróknál és a mondák elbeszélőinél. A történetírók közül Euhémerezosz, a „Szent felirat” (Hiera anagraphé) szerzője, egy külön művet írt erről. A mítoszbeszélők közül Homérosz, Hésziodosz, Orpheusz és a többi hozzájuk hasonlóak igen különös történeteket költöttek az istenekről. Meg akarjuk azonban kísérlni, hogy röviden áttekintsük a mindkét hagyomány szerint írt műveket, mert arra törekszünk, hogy egyformán figyelembe vegyük ezeket.

Euhémerezosz Kasszandrosz király barátja volt, és ezért több ízben kellett a király ügyeit intéznie, és nagy utazásokat tennie. Eközben egyszer, ahogy meséli, déli irányban messze elvetődött az Ókeanoszon. Miután ugyanis a „boldog Arábiában” hajóra szállott, több napon át hajózott az óceánon keresztül, és a tengeren szigetekre bukkant, amelyek közül az egyiknek Pankhaia volt a neve, lakosai, a pankhaiaiak, amint megfigyelte, kintúntek kegyességükkel, és nagyszerű áldozatokkal, valamint tekintélyes ezüst és arany fogadalmi ajándékokkal tisztelték meg az isteneket. A sziget is az isteneknek volt ajánlva, és sok dolog volt ott, ami csodálatot érdemelt régisége és művészi kivitele miatt; az ezekre vonatkozó részleteket már az előző könyvekben leírtuk. Főleg azonban, volt a szigeten egy mértéktelenül magas hegyen egy templom Zeusz Triphüliosznak, ezt ő maga emelte, amikor még az emberek között élt, és az egész világ királya lett. Ebben a templomban állt egy aranyoszlop, amelyen pankhaiai írással összefoglalva fel voltak jegyezve Uranosz, Khronosz és Zeusz tettei.

Amint Euhémerezosz a továbbiakban elbeszéli, először Uranosz uralkodott, egy igazságos és jótékony ember, aki értett a csillagok járásához. Ő volt az első, aki áldozattal tisztelte az égi isteneket, és ezért őt magát is Uranosznak /Ég/ nevezték el. Feleségétől, Hesztiától született fiai voltak Titan és Khronosz, leányai Rhea és Démétér. Uranosz után Khronosz lett a király, és Rheával összeházasodva, nemzette Zeuszt, Hérát és Poszeidónt. Zeusz, aki Khronosztól átvette az uralmat, összeházasodott Hérával, Démétérrel és Themisszel, és gyermekeket nemzett velük, az elsővel a Kurészeket, a másodikkal Perszeponét, a harmadikkal Athénát. Amikor egyszer Babülónba érkezett, ott Bélosz vendégszeretően fogadta. Azután eljutott a tengerben fekvő Pankhaia-szigetre, és ott nagyatyjának, Uranosznak oltárt emelt. Onnan elvonult Szürián keresztül az akkori

uralkodóhoz, Kaszioszhoz, akiről a Kasziosz-hegy el van nevezve. Mikor elérkezett Kilikiába, háborúban legyőzte a vidék uralkodóját, Kilixet, és miután még nagyon sok más népet is meglátogatott, mindegyik tiszteletben részesítette, és mint istent ünnepelte.

(Euszebiosz, Praeparatio evangelica II. 53-55 = Diodórosz VI.1 = fr. 2 Jacoby, Sarkady János fordítása)

1.9. Irodalom

Források a szövegben; szakirodalom

Sarkady J. (szerk), Görög vallás, görög istenek, 1974:253-255; Der Kleine Pauly, II:414sq (H. Dörrie – további bibliográfiával); M. Eliade, ER, s. v. Apotheosis, I:359—361 (R. Turcan – további bibliográfiával).

1.10. Lucretius epikureus valláskritikája

A racionalista görög mítoszmagyarázatokat megkönnyítette az, hogy a görög vallásban hiányzott a ne varietur kinyilatkoztatás szentségének változtathatatlansága, és nem találunk semmiféle teológiai dogmarendszert, amely tabuizált volna bizonyos témákat és megközelítéseket. Az istenvilág így magától értetődően kötődött össze az emberi, sőt a társadalmi szférával. Az isteni szférát minden további nélkül lehetett a közösségi formák „isteni másának” érzékeltetni (szemben például az ókori keleti szemlélettel, amely éppen fordítva tételezte az égi és a földi világ viszonyát). A görög ember így alapvetően a (politikai) közösségen keresztül viszonyult az isteneihez, s így érthető, hogy az atimia vádja nemcsak a közösségtől, hanem az isteni szférától is megfosztja az egyént. Emiatt a hivatalos istenhit elleni kifinomult bírálatok úgyszólván soha nem az atheista álláspont alapján fogalmazódtak meg, hanem egy tisztultabb szellemi szükségletet fejeztek ki (gondoljunk csak Szókratész védekezésére az atimia vádjával szemben). A racionalizáló görög gondolkodás szükségképpen jutott el a minden embert jellemző közös gondolatáig, aminek klasszikus görög csúcspontja talán a sztóikusok religio naturalisa volt.

A paraszti létformából kinövő és annak szemléletét végig megőrző római vallás rendkívül szigorú kultuszvallás volt, amely a maga mélyen konzervatív jellegével szorosan összefonódott a morális értékekkel. A római pietas középpontjában apax deorum biztosítása állt, amely a kölcsönös kötelességeket szabályozó egyfajta szerződéses viszonyba ágyazódott. Ez a jogi viszonyként is leírható szoros emberi-isteni kapcsolat homológ mozzanata volt a római ember gyakorlatias világlátásának, amely a rómaiakat egyénileg tette felelőssé a politikai közösség üdvéért és fennállásáért. Ez a mélyen jogi-politikai vallásszemlélet merőben más volt, mint a korábban jellemzett theoretizáló görög racionalis gondolkodás. Érthető tehát, hogy a római gondolkodásban elvértve jelentkező valláskritikai szemlélet nem annyira római gyökerekből táplálkozott, hanem inkább a görög filozófiai iskolák hatására alakulhatott ki. Ez a helyzet Lucretius esetében is, aki az epikureizmus eszméit ültette át eredeti módon római földbe.

Titus Lucretius Carus (valószínűleg i. e. 94-55) életéről úgyszólván semmit nem tudunk. Jeromos, Euszebiosz Khronikájának fordításában rajzol néhány vonással egy vallásilag motivált torzképet Lucretiusról. Szerinte 94-ben született, szerelmi bájitaltól megőrült volna, az örültség rövid szüneteiben írta volna munkáit, majd öngyilkosságot követett volna el 44 éves korában. Donatus említi Vergilius-életrajzában, hogy az utóbbi toga virilisének 55. október 15-én öltötte föl, s ez „azon a napon történt, amikor Lucretius meghalt”. Valójában csupán föltételezzük, hogy arisztokrata családból származott (Ovidius Fastijában a Lucretiusok előkelő hivatalok viselői), noha a Carus név alapján egyesek elvitatják ezt (rabszolgák és főlzabadítottak neve volt általában). Annyi bizonyos, hogy jó viszonyban lehetett az arisztokrata C. Memmiusszal, Catullus és Cinna barátjával, mivel neki ajánlotta költeményét (l.25), és legalább Szicíliában járt. Egyébként távol tartotta magát kora vérzivataros politikai életétől, s elvonultan élt és alkotott.

Műve, a 6 könyvből és 7 400 hexameterből álló és befejezetlen (Cicero által kiadott) De rerum natura, amely a Démokritosztól és Leukipposztól először megfogalmazott és Epi- kurosz filozófiájának szerves részévé tett – az atomok mechanisztikus mozgására épülő – materialista világlátás költői, ugyanakkor elméletileg kifogástalan kifejtése. Valójában az ő költeménye tekinthető a világlátás legkoherensebb és legmélyebb kifejtésének, ami a továbbiakban biztosította az ókori atomelmélet ismertségét. Lucretius átvette Démokritosz materialista világmagyarázatát, ugyanakkor az utóbbi determinista álláspontját nem; ő föltételezte az ember szabad akaratát, aminek megfelel az atomok mozgásának is bizonyos spontaneitása (lásd 2.216-293). A De rerum natura hat könyve egy totalitásra törekvő teljes világlátás minden lényeges mozzanatát érinti (az első két könyv Epikurosz atomelméletével foglalkozik; a harmadik könyv a lélek felépítését és halandóságát taglalja [Lucretius mintegy harminc érvet gyűjtött össze a lélek múlandósága mellett]; a negyedik könyv az érzékelés

epikureus felfogását elemzi; az ötödik könyv a kezdettel és véggel bíró kozmosz jelenségeit vizsgálja; végül a hatodik könyv különféle égi [villámlás, felhők, eső] és földi [földrengések, vulkáni kitörések stb.] jelenségeket tesz tudományos vizsgálat tárgyává). E mozzanatok között az egyik legjelentősebb a vallási jelenség mélyreható vizsgálata, amelynek lucretiusi megítélését az első ének híres sora (tantum religio potuit suadere malorum: „mennyi rosszra volt képes a vallás rábeszélni”, 1.101), hiszen a vallás, mondja, „a lélek réme, elme homálya” (1.140), amely (az ész erejével győztes epikuroszi tanok előtt) „rútul leigázta” az emberi nemet (1.55sq), s amely már elnevezésével is (a religare = „gúzsba kötni” igéből) utal arra, hogy a tudatlanság béklyójával kötözi le az emberi elmét, s támaszt benne félelmet és a haláltól való rettegést, s elzárja előtte az utat a természet valóságos megismerése felé. Mindettől pedig az igazi (epikureista) filozófia megismerése és alkalmazása szabadíthat föl. Költeményét e cél érdekében írta (lásd 1.925sq).

Lucretius jellemző módon elsődlegesen filozófusnak és csak másodsorban tekintette magát költőnek (lásd 1.915-944). A római császárság idején azonban sokkal többre tartották költői teljesítményét (már Vergilius, Ovidius és Statius is dicsérték őt), ami összefüggött azzal, hogy az uralkodó rétegek körében a sztóicizmus és a platonizmus terjedt el, s nem az epikureizmus. A 4. század elejei keresztény apologeták (Arnobius és Lactantius) még helyeslően idézték a pogány religiót támadó érveit, ám a későbbiekben elfelejtették őt. A 15. századi humanisták fedezték őt föl (a század második feléből hat kiadásáról tudunk), ám stílusát durvának és homályosnak tartották. Igazi felfedezője Pierre Gassendi (1592-1655), a jeles matematikus és filozófus, Descartes ellenfele volt, aki az uralkodó arisztotelészi világszemlélet ellen fölfedezte és csatasorba állította a demokritoszi-epikuroszi-lucretiusi materialista természetfilozófiát. Utána a felvilágosodás filozófusainak (Holbach, Voltaire, Diderot) kedvenc alakja lett. Ismeretes, hogy Marx 1839-40-ben írt doktori disszertációjában (A demokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége, magyarul: Budapest, 1969, Kossuth Kiadó) Lucretius volt az egyik legfontosabb forrás az ókori atomelmélet rekonstrukciójánál („Lucretius. az összes ókori szerző közül egyedül értette meg az epikuroszi filozófiát”, 1969:27).

A LÉLEK HALANDÓSÁGA – részlet

És azután azt is látjuk, hogy a lélek a testtel Együtt jő a világra, növekszik s válik öreggé,

Mert hisz akárcsak a teste a kisgyermeknek erőtlen,

Gyöngye a szellemi képessége is annak, azonban Hogyha az érett kort jó testi erőben eléri,

Bölcsőbbé lesz, mert elméje ugyancsak erősbül.

Míg végül, ha a kor súlyától megtöretett test S végleg elernyed izmai többé semmire sem jók,

Botlik az elme is, és hebegővé válik a nyelvünk,

Mert elhagy minden, s testünk raktára üres lesz.

Így hát nyilván széteszlik lelkünk is a testtel,

Mint széteszlik a füst odafőnt a magas levegőben,

Mert együtt jön létre a testtel, véle növekszik,

S együtt ernyed véle a vénségtől kimerítve.

(3.445-458)

A VILÁG MULANDÓ, NEM ISTENI EREDETŰ,

NEM HATJA ÁT RÉSZEIT AZ ISTENI SZELLEM

Én is, mint követője nyomának, folytatom ismét Szómat, s elmondom, meg kell mindennek az önnön Létrejövésekor elrendelt rendjébe' maradni,

S nincs és nem lesz erő, mely által hágja e törvényt.

Ebben a nemben először feltártuk, hogy a lélek Együtt jött a világra a testtel, s éppen ezért nem Tud fennállani épen mind az időknek a végezetéig,

És csak üres képek csalják álmunkban eszünket,

Amikor úgy tetszik, megholtak járnak előttünk.

Most még az van hátra, haladva az értelem útján,

Hogy kimutassam múlandó voltát e világnak,

S egyszersmind megokoljam, mért mondják születettnek,

És hogy az őszanyagok vegyülése miként alakított Földet, eget, tengert, napot és csillagsereget meg Gömbölyű holdat: majd mily lények jöttek e földön Létre, s miknek nem lehetett sohasem születésük;

És hogy az emberi nem mint kezdett változatos hang Által a tárgyakkal közös elnevezéseket adni,

És hogy az istenfélelem is mint vert a szívében Fészket, melynek alapján szentként tisztel e földön Templomot és oltárt, ligetet, tavat, isteni képmást.

Majd azt tárom föl, hogy a természet mily erővel Hajtja a hold és nap járását, mint vezetőjük.

Ám nehogy azt gondold, hogy az ég s föld közt ezek önként És szabadon futják éves pályájukat által,

Hogy növekedjen a termés és szaporodjon az állat.

Vagy hihető-e, hogy isteni ész útjuk kiszabója?

Mert kik jól tudják, mily gondtalan élet az égi Isteneké, s mégis bámulnak, hogy lehető így Folynia mindennek, főképp ama dolgok ügyében,

Mik fönt – úgy látjuk legalább is – folynak az égben,

Újból ósdi hitek, babonák csapdáiba esnek,

S balga hitükben zord urakat tesznek fel, akik meg Tudnak tenni akármit, – közben mit se törődnek Azzal, hogy mi lehetséges, mi nem az, s a „lehet” hol Végződik mindenben, mélyre rejtve öröktől.

Ámde ne késleltessük a szót, térjünk a dologra:

Nézd legelőször a tengereket meg a földet az éggel:

Ennek a három jellegű három testnek, e három Annyira eltérő alakú és alkatú lénynek Egy nap vet majd véget, Memmiusom, s a világnak Roppant gépezetét egy nap rombolja halomra.

Jól tudom azt, hogy eszed mily furcsának, milyen újnak Látja az ég és föld e jövő végveszedelmét,

S mily nehezen fogom azt hihetővé tenni szavammal,

Mint az lenni szokott, ha szokatlant hall a fülünk, és Azt nem tudjuk a szem számára is adni, s esetleg Kézbe helyezni, miken legkönnyebb s legközelebbi Utja a hitnek nyílik a szívünkhöz s az eszünkhöz. Elmondom mégis. S szavaimnak némi hitelt nyújt Az, ha talán földrengéseknél látod, amint mind Percek alatt mélyen megrendül s szinte elomlik.

Tartsa azonban távol tőlünk ezt a vezérlő

Sors, s inkább csak az ész, mint tény bizonyítsa be azt, hogy Egyszer a mindenség szörnyű zajjal leomolhat.

Ám mielőtt még jóslatokat szólnék a dologról,

Szentebbet s igazabbat, mint maga Pythia szólna Phoebusnak lombbal koszorúzott székiben ülve,

Bölcs szókban vigaszt nyújtok számodra először,

Hogy vallásos hittől gátoltatva ne gondold

Azt, hogy a földnek, napnak, tengernek s az egeknek
Isteni lényként fönt kell állva maradni örökké,
És hogy ezért méltán fognak majd, mint a Gigászok Szörnyű bűneikért mindnyájan rendre lakolni,
Kik fölforgatják a világ rendjét tanaikkal,
S készek a nap fényét is eloltani fenn a nagy égen,
S azt, mi örökké él, múlandó szóval idézik.
Mindez azonban olyan távol van az isteniségtől,
S annyira nem látszik méltónak az isteni rangra,
Hogy nekem úgy tűnik, még inkább arra tanít meg,
Hogy mi van érzéklés és életerőnek a híján.
Mert nem kell hinnünk, hogy a testek mindenikében Szellemi természet, lélek s bölcs elme tanyázik.
S minthogy a testünknel is meg van szabva erősen,
Hogy hol létezhet s fejlődhet az elme s a lélek Elkülönítve, hogy állíthatná bárki is akkor,
Hogy van lélek testen kívül s állati formán,
Képes tartózkodni az omló földdarabokban,
Nap tűzében, vízben, az aether legtetejében?
Igy hát isteni érzéssel sem bírnak a dolgok,
Mert élő módján nem lakhat bennük a lélek.
Azt se szabad hinnünk, hogy a mindenségnek akármely Részén szent hajlékkal bírnak az isteni lények.
Mert természetük oly finom, és oly távol is esnek Érzékünktől, hogy csak sejtheti őket a lélek,
Mert mit nem foghat s nem is érinthet meg az ember,
Az maga sem képes megfogni a fognivalót sem:
Mert mit kéz nem fog, maga sem foghat soha semmit. Hajlékuknak is el kell térnie hát a mieinktől,
S épp oly lengének kell lennie, mint csak a testük,
Mint neked ezt később bővebben megmagyarázom. Ostobaság még azt állítani is, hogy e pompás Természet mi miattunk készült, s isteneinknek Csak dicséret s hála mi járhat e nagyszerű műért;
Ostobaság nem múlnak hinnünk a világot,
És hogy nem szabad azt, minek egyszer az isteni ész az Emberi nem számára örökre lerakta alapját,
Bármi uton-módon bolygatni, kiűzni helyéből,
Vagy gáncsolni szavunkkal s felforgatni tövestől,
S még több effélét is költeni, toldani hozzá.
Ostobaság, hisz e boldog, mert a halált sose váró Lényeknek hálánk vajjon mi javukra lehetne,
Hogy bármit kedvünkért kezdjenek el cselekedni?

Vagy mily vágya az újságnak csalhatta ki őket Nyugtukból, hogy az addigi életet újra cseréljék,
Mert hisz azoknak kell csak örömmel venni az újat, Kiknek az ó rossz volt, de akiknek a régi időben Nem volt semmi bajuk, s szépen töltötték azt az időt is, Szívükben hogy gyujtana ekkora vágyat az újság?
Persze, hisz úgy vélem, hogy gyászba s bűba merültek Míg rájuk nem szórta a dolgok kezdete fényét.
S hogyha világra se jöttünk volna, mit ártana nekünk? Mert abban támad csak az életbenmaradásnak Vágya, ki megszületett, s a gyönyör csalogatja, marasztja: Mert ki az életnek soha nem kóstolta szerelmét,
S nem volt számában, mit bánja, ha nem született meg?
S honnan támadt isteneinkben a létre hozandó Dolgok képe s a megszületendő ember alakja,
Hogy tudják s ésszel lássák, mit akarnak,
S honnan jöttek rá erejére az őselemeknek,
Hogy mit tudnak ezek, ha a helyzetüket kicserélik, Hogyha a természet nem adott mintát az egészhez?
Mert hisz a rengeteg őselemet már ősi időktől Sok-sok módon hányja-kavarja az összeütődés,
S gyakran önsúlyuktól is mozgásnak erednek, Mindenképp egyesülnek s megpróbálnak akármit,
Hogy mit tudnak szülni, ha egymással keverednek,
Nem csoda hát, ha eközben olyan helyzetbe verődtek,
És az idők folyamán mozgásuk is úgy alakult ki,
Mint milyenekben most a világnak dolgai folynak. Hogyha nem is tudnám, hogy az őselemek micsodák, Merném mondani, már csak az égnek rendje után is,
És sok egyéb tüneménynek a révén is bizonyítnám,
Nem volt isteni kéz, ami adta nekünk a világot,
Mert hisz a mindenség úgy meg van rakva hibákkal. Elsőben: mit az ég roppant nagy sátora főd be,
Azt jórészt hegyek és ősrengetegek bitorolják,
Vagy sziklák, roppant mocsarak lepik el meg a tenger Távoli partjaival, mely szétszabdálja a földet,
És a halandóktól két évszakit elvesz az izzó Hőség, aztán állandó hullása a hónap.
És ami termő föld van, a természet beborítja Tüskével, ha az ember nem vet gátat elébe,
Ugyhogy durva kapától nyögdel az élete végett,
És nem tépi a földet ekéjét nyomva beléje.
Mert ha a termékeny rögöket nem zúzza kapával,
És a talajt nem készteni így termésre erővel,
Önként nem bujik egy csira sem ki a híg levegőre,
Sőt megesik, hogy amit nagy fáradsággal elértünk,
És már lombot hajtva virágozik szerte a földön,
Azt felperzseli túlzott hőségével a napfény,
Vagy gyorsan jött zápor, dér meg fagy teszi tönkre, Vagy viharos szél örvénylő forgása ledönti.

Aztán mért táplálja, növeszti az emberi nemnek Ártalmára a természet sok-sok fenevadját Földön s tengerben?
Mért hoznak az évszakok annyi Kórságot? S a halál mért jár-kei időnek előtte?

(5.55-211)

HOGYAN TÁMADT AZ ISTENEK KÉPZETE ÉS A VALLÁS

Most hogy az istenhit mint terjedt széjjel a népek Közt, s hogy töltött oltárokkal városokat meg,

Mint kellett helyet adni az ünnepi áldozatoknak,

Mik most nagy helyeken nagy dolgoknál divatoznak, Honnan a félsz, amely ott van most is az emberi szívben S
templom után csak templomot épít a földön Isteni lényeknek, s megszenteli ünnepek által,

Annak okát könnyen feltárom szómmal előtted. Képzületükben már régen látták a halandók Istenek ékes alakjait
ébredésük alatt is,

Álmukban még inkább nagyszerű testi növészel.

S érzést tettek róluk fel, mert arra mutattak,

Mintha a tagjaikat mozgatnák s büszke igéket Szólnának, mint szép testhez s nagy erőhöz az illik.

És örök életet adtak nekik, minthogy a képük Fennmaradott szakadatlan, s nem másult az alakjuk,

S főképp mert nem hitték el, hogy lenne erő, mely Ily nagy erővel bírókat könnyen leigázzon.

S azt hitték, hogy igen nagy boldogságban is élnek,

Mert egyet se gyötört a halál félelme közülük,

S álmukban gyakran látták, hogy mennyi csodásat Tesznek anélkül, hogy fáradságukba kerülne.

S látták, mily biztos renddel jár körben az égbolt,

S együtt jönnek véle a forgó évszakok is meg,

Ám e jelenségeknek okát nem fogta eszük fel, Szükségből így isteni lényekhez folyamodtak,

S rájuk bíztak mindent, mintha szavukra forogna.

Isteneiknek az otthonait meg az égbe helyezték,

Mert látták, hogy a nap s hold ottan rója körét le,

Ott kei a nap meg az éj s a bus éjnek ezernyi Csillaga, bolygó lángjai és fáklyái az égnek,

Ott kei a felleg, a harmat, a hó, az eső meg a villám, Ott a sebes zivatar s rémes dörgése a mennynek.

Oh, mily balga az emberi faj, mely e nagyszerű művet Isteni testnek vélte s megtoldotta dühükkel!

Mennyi nyögést szült ez neki, rajtunk mily sebet ejtett, S mennyi sirásnak lett okozója a gyermekeinknél!

Mert nem jámborság az, hogyha befedve a földet, Szobrokhoz fordulsz, és felkeresed valamennyi Oltárt, sem
széttárt tenyerekkel a földre borulni Isten-képek előtt, s bőven megszórni az oltárt Barmok vérével, s fogadást
fogadásra tetézni,

Inkább az, ha nyugodt elmével nézel akármit,

Mert amidőn a nagy ég roppant boltjára tekintünk,

S látjuk az aethert csillagok ezreivel kirakottan,

Majd meg a hold és nap járása vetődik eszünkbe, Akkor keblünkben feltámad a többi bajjoktól Eltemetett gond, s kezdi fejét újból fölemelni:

Hogy nem végtelen istenerő mozgatja-e mégis Oly sok módon az égen fénylő csillagok útját?

Mert búsítja az ingatag ész, hogy mit se tud arról, Volt-e a mindenségnek kezdete és ki az atyja,

S lesz-é vége, vajon meddig lesz képes e sodró Mozgásnak terhét a világ bástyája viselni,

Vagy pedig isteni úton nyert örök életü léte Képes lépést tartva haladni akármely idővel,

Semmibe véve a végetlen nagy idő erejét is.

És azután van-e szív, mely nem rezdülne meg olykor Istenféléstől, és kit nem jár meg a rémület akkor, Hogyha az izzó földet villámok vad ütése Húzza, s az égen rémítő dörgése robajlik?

Népek, nemzetek nem reszketnek-e, büszke királyok Szívét el nem fogja-e istentőli ijedtség,

Gondolván, hogy rút tettért vagy durva beszédért Súlyos bűnhődést kell állani majd idejében?

Sőt amidőn vad szél hurcolja dühödten a tenger Hullámozó tükrén a hajóhad büszke vezérét, Nagyszámú néppel s elefántok nagy seregével, Nemdenem istenhez fordul szakadatlan imákkal,

Félve a szélvészről, jó szélért s csendes időért? Hasztalanul, hisz a zúgó örvények viharában Mind mélyebbre kerül rút lépcsőjén a halálnak.

Egy rejtélyes erő ekként teszi tönkre az ember Dolgait és vessző köteget, bárdot letiporva,

Csak gunyolódik a zord hatalomnak büszke jelével.

És amidőn az egész föld reng lábunknak alatta,

Városok omlanak össze, s dőléssel fenyegetnek,

Vaj' csoda-é, ha magától elfordulva az ember,

Kész eme rettenetes nagy erőt és szörnyü hatalmát,

Mely mindent intéz, istenségekre ruházni?

(5.1148-1227, Tóth Béla fordítása)

1.11. Irodalom

A számos kiadás és fordítás adatait lásd Cosmo Gordon, A Bibliography of Lucretius, London, 1962, az editio princeps Ferrandus adta ki (Brescia c. 1473), a szöveg rekonstruálásában fontosak voltak D. Lambin (Paris, 1563-1564) és K. Lachmann (Berlin, 1850) kiadásai. Magyarul először Fábrián Gábor fordította le 1870-ben. Korszerű, költői fordítását Tóth Béla készítette el (Debrecen, 1957, Alföldi Magvető).

1.12. Szakirodalom

EPh, V:99-101 (Ronald A. Latham); Der Kleine Pauly III:759-764 (R. G. Schmidt – részletes további bibliográfiával). Munkájának klasszikus elemzése: F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, Leipzig, Verlag von J. Baedeker, 1908^s, I:97-122. Életéhez az ókori testimoniumok latin szövegét lásd J. Martin kiadásában (Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, MCMLIX:XIII-XVIII). Magyarul több korszerű összefoglalás található: Falus R., A római irodalom története, Budapest, Gondolat, 1970, 115-127.; Adamik T., Római irodalom az aranykorban, Budapest, Seneca, 1994, 67-83; R. Nisbet, Lucretius, in J. Boardman – J. Griffin – O. Murray (szerk.), Az ókori görögök és rómaiak története. Budapest, Maecenas, 1996, 494-502.

2. Arabok és irániak

2.1. AL-BÍRÚNÍ MINT AZ ÖSSZEHASONLÍTÓ VALLÁSTÖRTÉNET MEGALAPÍTÓJA

2.1.1. Egy tudós életútja a ghaznawida korban

Abú'r-Rajhán Muhammad ibn Ahmad al-Bírúni (973-1048) a klasszikus iszlám egyik legizgalmasabb és legnagyobb tudósa, aki legalább egy tucat tudományban (ezek között különösen a matematikában, fizikában, geodéziában, mineralógiában, földrajzban, orvostudományban, asztronómiában, összehasonlító kronológiában és vallástudományban) kiválót alkotott, s számos területnek ő volt a megalapozója. Ibn Színá (980-1037) kortársa volt, ám míg az utóbbi rendszerbe tudta foglalni sokoldalú tevékenységét, s ennek révén Avicennaként óriási hatást gyakorolt az európai skolasztikára és az orvostudomány fejlődésére, addig al-Bírúni nem törekedett rendszer kidolgozására (mindig jobban érdekelték a tények és a kísérletek, mint az elméletek), s szigorúan tudományos és objektív megközelítése nem lehetett népszerű egy olyan korban, amikor a reáliákat az univerzális felől illet megközelíteni, s kötelező volt valamilyen vallásilag determinált eszmerendszerhez tartozni. Munkássága tehát korszakalkotó lehetett volna, ám mivel a maga idejében Keleten kevésbé, Nyugaton pedig egyáltalában nem hatott, a tudománytörténet számára akkor fedezték föl (a 19. században), amikor a természettudományos fejlődés már meghaladta az ő – egyébként zseniális – eredményeit. Igazán maradandót az összehasonlító vallástörténetben és a kultúrtörténetileg vizsgált időszámítás-történetben alkotott – e diszciplínákat megalapozó két főműve (a röviden Chronológiának és Indiának nevezett munkái) ma is élnek.

Életrajzát igen nehezen lehet rekonstruálni (nem véletlen, hogy még nem rendelkezünk kimerítő és megbízható munkával e vonatkozásban). Egy-egy ritka adatra a munkáiban föllelhető megjegyzéseiben bukkanhatunk. Az életrajzok szempontjából hasznosítható klasz- szikus szerzőknél (Nizámí-je 'Arúzi, Ibn Abí Uszaibí'a, Jáqút, al-Bajhaqí, asz-Szujúti) leginkább csak anekdotákat találunk róla. 973. szeptember 4-én született Káthban, a Khwá- rizmi Fejedelemség székhelyén, az Amu-darja alsó folyásánál. Neve, az al-Bírúni, a legvalószínűbb feltevés szerint a város külvárosára (akkori kiejtés szerint: bérún) utal, vagyis szegény és jelentéktelen családból születhetett, ráadásul, egyik verséből kivehetően: házasságon kívüli gyermekként. Egy okvetetlenkedő költő hízelgését így hárította el:

„Versében nemes származásomat (haszabí) említi,

ám Allahra, bizony én magam nem ismerem a családfámat (naszabí),

hiszen semmi biztosat nem tudok a nagyatyámról.

De hogyan ismerhetném a nagyatyámat, amikor nem tudok semmit az atyámról sem?

Bizony, Abú Lahab vagyok, pallérozottság nélküli (bilá-adab) sejk, úgy bizony, és szülő anyám tűzifa-hordó.”¹

Az utolsó vers a Korán 111. szúrájára utal, ahol Abú Lahab a Próféta nagybátyja, aki a Próféta gyalázta és ellene fordult, saját anyját pedig az előbbi feleségéhez hasonlítja. A tudomány és al-Bírúni szerencséjére az uralkodócsalád egy tagja: Abú Naszr Manszúr ibn 'Alí ibn 'Irág (maga is jeles matematikus és csillagász) vette őt pártfogásába és részesítette gondos nevelésben. Lenyűgöző geodéziai kísérleteit (ezekben elképesztő technikai tudását ragyogó matematikai és fizikai ismereteivel ötvözte) 17 éves korától kezdte el. 995-ben a gurgandzi emír megtámadta a várost, és kivégezte Khwárizmsáhot, a hűbérurát. Az uralkodó körökkel kapcsolatban álló al-Bírúni menekülni kényszerült, és több éven át nem talált állandó pártfogóra. Rajjba ment (ez ma Teherán része), ahol a kiváló csillagász, al-Khodzsandí (megh. 1000) mellett ismét folytathatta fizikai és geodéziai kísérleteit. 998-ban – ekkor rövid ideig ismét Káthban találjuk – rendkívül érdekes és tanulságos levélváltást folytatott a nála hét évvel fiatalabb, de már híres Arisztotelész-szakértőnek számító Ibn Színával (aki ekkor Bokhárában élt). Arisztotelész két értekezésével kapcsolatban tett föl 18 kérdést (így például a víz halmazállapotáról, a vákuum létezéséről vagy nemlétezéséről, a napsugarak természetéről, a világ teremtettségéről vagy örökkévalóságáról egy meghatározott időpontban, a világok lehetséges létezéséről stb.). Megjegyzendő, hogy míg az ifjú Ibn Színá (18 esztendő volt ekkor) válaszaiban rendíthetetlen Arisztotelész-követőnek mutatkozik, al-Bírúni már egyes kérdésekben valamelyest Kopernikusz elölgezi – legalábbis a kérdésfelvetések szintjén. 998-ban, amikor az irodalom- és tudománykedvelő zijárida fejedelem, Qábúsz ibn Wusmagír újra hatalomra került, Gurgánba ment, s itt írta 1000-ban pártfogójának ajánlva első igazán jelentős művét (al-Áthár al-báqija 'an al-qurún al-khálíja = „Az elmúlt évszázadok fönmaradt emlékei”), amely – éppúgy, mint csodálatos India-könyve – teljesen egyedülálló a középkorban. Műfajilag beskatulyázhatatlan

¹ Idézi Jáqút, Irsád al-arib V.:129.

munka, első látásra a különböző népek és vallási csoportok összehasonlító kronológiája (sok esetben ez a legfontosabb vagy az egyetlen forrásunk), valójában egy sajátos és egyedülálló világ- és vallástörténetről van szó, egy csillagász megközelítésében. Egészen elképesztő nyelvi és történeti tudással számol be a különböző vallások és vallási közösségek időszámításáról, az ezekhez kapcsolódó vallás- és kultúrtörténeti adatokról (már itt olyan alakulatokról kapunk mélyreható, objektív és pontos beszámolókat, amelyekről gyakran csak az utóbbi évszázadban kerültek elő fontos és eredeti források, így a szábeusokról, a manicheusokról, a qarmatákról stb.). 1004-ben Gurgandzsban találjuk őt, ahol 'Alí ibn Ma'mún – a Káthot 995-ben elfoglaló Ma'mún ibn Muhammad fia – uralkodott (997-1009). Ez utóbbi, és a hatalomban őt követő fivére különösen pártfogolta al-Bírúni tudományos kísérleteit. Időközben a Számánidák egy török tábornoka, Szebüktegín Afganisztánban (Ghazna központtal, innen a hatalomra jutó dinasztia neve; Ghaznavidák) önállósodott, s Irán jelentős részét is elfoglalta, majd Mahmúd (998-1030) hódította meg az egy ideig névlegesen önálló Khwárizmi Fejedelemséget, ahonnan számos foglyot (s velük együtt nem kevés tudóst) Ghaznába telepített. Közöttük volt al-Bírúni is, aki a továbbiakban tulajdonképpen megbecsült és általában nagyra tartott túszként élt Mahmúd környezetében. Munkáját folytathatta, és például 1025. október 20-i dátummal jelentette be nagyszabású geodéziai műve befejezését („A különböző helyek határainak meghatározása a lakóhelyek távolságainak helyreigazítására”). Mahmúd indiai rablóhadjáratai (998 és 1030 között 17 alkalommal indított ilyen hadjáratot) és Pandzsáb tartós elfoglalása új kutatási lehetőségeket nyújtott al-Bírúni számára. Nem tudjuk, hányszor kísérte el a szultánt hadjárataira, azt tudjuk azonban, hogy miután fölállta India mindenoldalú megismerését, egyrészt Ghaznában (ahol mindenféle fogollyal, tüsszal stb. érintkezhetett), illetve Észak-Indiában minden lehetőséget megragadott, hogy az indiai nyelveket (köztük a szankszkritot) megtanulja, s önálló kutatások és a bráhmínok nem könnyen megszerezhető bizalma révén olyan ismereteket szerezzen Indiáról, amelyeket addig egyetlen nem indiai sem szerzett (beleértve az ókori görög Megaszthenészt is, aki Szeleukosz Nikatör követeként

i. e. 306-298 között Csandragupta Maurja udvarában időzött), s úgy mutassa be Indiát, ahogyan eddig senki nem tette.

Ennek eredménye lett a maga nemében páratlan és felülmúlhatatlan India-könyv, a Tahqíq má li'l-Hind min maqúla maqbúla fi'l-'aql aw mardzúla („Az Indiára vonatkozó állítások vizsgálata: melyek azok, amelyek racionálisan elfogadhatók és melyek azok, amelyek elve- tendők?”). E munkát 1030-ban fejezte be, kevéssel Mahmúd halála után. Mahmúd utódjának, az 1040-ben tisztjeitől megölt Masz'údnak ajánlta talán legterjedelmesebb munkáját, az al-Qánún al-Masz'údí, amely az asztronómia kézikönyveként a ptolemaioszi Almagesztet korszerűsítette az időközben felhalmozott új tudásanyaggal. Idős korában sem hagyta abba kutatásait: Masz'úd utódjának, Maudúdnak ajánlotta az ásványok tulajdonságaival, lelőhelyeikkel és felhasználásukkal foglalkozó alapvető munkáját (al-Dzsamáhír fi ma'rifat al- dzsawáhir). Végül az utolsó terjedelmes munkája egy valóságos gyógyszerészeti enciklopédia (asz-Szajdana fi't-tibb), amely több mint ezer szócikket tartalmaz. al-Bírúni 1048. december 9-én (vagy 13-án) halt meg, Jáqút számol be utolsó óráiról: halálos ágyánál egy jogász ismerőse, Abú'l-Haszan 'Alí ibn 'Íszá al-Walwálidzsi látogatta meg őt. A haldokló tudóst egy bonyolult örökösödési probléma (az anyai nagyanyák örökségrésze) izgatta éppen, s a jogász véleményét kérdezte erről. Az, látva állapotát, nem akarta bonyolult magyarázatokkal terhelni, al-Bírúni azonban rábeszélte őt, mondván, hogy sokkal jobb állapotban hagyja el a világot, ha ezt is tudja, mintha enélkül kellene attól búcsút vennie. A jogtudós kifejtette neki a problémát, s al-Bírúnin látszott, hogy minden szavát gondosan megjegyezte. A vendég, elhagyván a házat, kisvártatva meghallotta a halottsírátás hangjait.²

2.1.2. al-Bírúni mint vallástudós

al-Bírúni mint tudós a klasszikus iszlám páratlan alakja, aki a kor és idő által meghatározott szubjektivitást úgyszólván teljesen alá tudta rendelni a sine ira et studio tevékenykedő tudós objektivitásának. Jáqút mond el egy tanulságos és mélyen jellemző történetet: „Amikor megírta az al-Qánún al-Masz'údí, a szultán megjutalmazta őt egy teverakomány ezüstpénzzel, ám ő visszaadta azt a kincstárnak, mondván, hogy nincs rá szüksége.”³ Tudjuk, hogy soha nem alapított családot, ő maga azt mondta egyszer, hogy az ő gyermekei a könyvei. Szegény és bizonytalan háttérű gyermekkor és ifjúkor kétféleképpen szokott hatni az emberre: vagy nagyon fontosak lesznek számára a javak és a társadalmi érvényesülés, vagy teljesen jelentéktelen lesz számára mindez – al-Bírúni az utóbbi kevesek közé tartozott. Igazi tudós volt, aki a leghetetlenebb és a legszegényesebb körülmények között is azonnal megtalálta tudományos vizsgálódásainak a tárgyát, s azt minden elméleti hókuszpókusz nélkül, sallang- talanul igyekezett közvetíteni a legtöbb ember számára. al-Bajhaquí (megh. 1170) utalt arra, hogy „a metafizika tengerébe való belemerülés nem volt jellemző rá”,⁴ vagyis kerülte a látványos elméleti általánosságokat. Közérthető akart lenni, s ennek érdekében tudatosan választotta a

² Jáqút, V.:123f.

³ Jáqút, V.:123.

⁴ 'Ta'rih hukamá' al-iszlám, 1946:73.

tudományos élet akkori lingua francáját, az arabot. Tudjuk, anyanyelve az iráni nyelvek közé tartozó khwárizmi volt,⁵ ám ezen a nyelven írni, mondja Pharmakognóziá- jában: „éppen olyan furcsán venné ki magát, mint egy teve az ereszen vagy egy zsiráf a csatornában. Ezért váltottam át az arabra és a perzsára, noha mindkettőhöz csak kívülről közeledtem, s ezeket csak úgy tanultam. Ám jobban szeretem, ha arabul becsmérelnék, mintha perzsául dicsérnének.”⁶ Ez a maga nemében páratlan emberi-tudósi szerénység, s minden zavaró – korhoz, valláshoz és helyhez kötött – szubjektív elem tudatosítása és fékentartása még nyilvánvalóbb, ha összehasonlítjuk őt nagy kortársával, Ibn Színával (990-1037), a nála egy évszázaddal idősebb Zakarijjá ar-Rázi-val (850-925) és a háromnegyed évszázaddal fiatalabb al-Ghazálival (1057-1111). Ezek között kettőtől, Ibn Színától és al-Ghazálitól – ritka szubjektív felhangokkal bíró – önéletrajzok maradtak ránk, ar-Ráziról (a középkori Európa Rhazéséről) maga al-Bírúni adott rövid és igen találó jellemzést.⁷ Ibn Szína, amellet hogy sí'ita volta közismert volt a kortársak között (egyebek mellett ezért is igyekezett távol tartani magát a buzgó szunnita Mahmúdtól), számos olyan egyéni adottsággal rendelkezett, amelyek tudományos pályáját nem könnyítették meg. Önéletrajzából⁸ jól kirajzolódik a bor és a szexualitás iránti csillapíthatatlan hajlandósága (amelyek sietteték – 57 éves korában bekövetkező – halálát), rendkívüli becsvágyó természete (már 13-14 éves korában lefözi mesterét, akinek szednie kell a sátorfáját, hogy a további megszégyenülést elkerülje; az orvostudományról így írt: „Az orvostudomány nem tartozik a nehéz tudományok közé, s természetesen a legrövidebb időn belül kitüntem benne, olyannyira, hogy kiváló orvosok kezdtek tanulni nálam az orvostudományt... Én pedig akkoriban 16 éves voltam”; vagy amikor a nyelvészetben és filológiában kevésbé jártas Ibn Színát egy céhbeli filológus nyilvánosan megszégyeníti, akkor képes volt három évig elmélyedni a tárgykörben csak azért, hogy nyilvános elégtételt vehessen stb.).

al-Ghazáli életútja ugyancsak változatos volt, s ez nem utolsósorban már-már feloldhatatlan ellentétekből álló karakteréből következett. A különleges képességű – ugyancsak iráni származású – as'arita orthodox teológus és jogász igen fiatalon rendkívül sikeres pályafutással dicsekedhetett: 1091-ben Nizám al-Mulk, amindenható szeldzsúq miniszter kinevezte őt a bagdadi Nizámijja főiskola professzorának, ám négy év múlva mély depresszió és intellektuális válság keríti hatalmába (jellemző módon elkezd dadogni), s a sokak által csodált professzor hátat fordít oktatói pályájának, elhagyja családját és a szűfizmus felé fordul – éppúgy elutasítva a „filozófusok” tanait, mint a formális orthodoxyt. Önéletrajzából (jellemző címe: al-Munqidz min ad-dalál = „Megmentőa tévelygéstől”) mély bepillantást nyerhetünk ebbe a már-már feloldhatatlan világnézeti és – az életvitelt érintő – emberi válságba, ami ekkor, tudjuk, sokakat érintett (gondoljunk a kortárs 'Omar Khajjám négy sorosaira!).

Zakarijjá ar-Rázi kora talán legnagyobb orvosa volt (a középkori Európában három munkáját is nagyra tartották az újkor elejéig), ám kevés nyugtalanabb alkatot ismerünk e korban. Mélyrehatóan foglalkozott alkímiával és filozófiával,⁹ s a vallási előírások iránt mély megvetést tanúsított. Al-Bírúni szerint nemcsak kacérkodott a manicheizmussal, hanem a lehető legkomolyabban ajánlotta a mélységesen pesszimista és az iszlám által akkortájt is üldözött manicheista tanításokat az emberi problémák megoldására. Szélsőségesen külön életmódja legendás volt (sajátos – alvás nélküli – munkarendje miatt vakult meg).

Ezek (és a könnyen szaporítható egyéb példák) mutatják azt, hogy a kortól nagyban meghatározott sors, az alkat és a tudományos életút között igen nehezen lehetett megtalálni az összhangot. Az előbbi életutak esetében az emberi vonatkozások túlsúlya már-már leküzdhetetlen válságokat és vargabetűket okozott. Velük szemben al-Bírúni a politikailag ritka viharos és ugyancsak életveszélyes korban is úgyszólván zavartalanul élt a tudománynak – azon az áron, hogy emberileg úgyszólván semmi támadható felületet nem adott. Kérdés, mekkora ár ez?

al-Bírúni a legújabb kutatások szerint 180 vagy 183 munkát írt¹⁰ – ez a becslés a saját maga által 1036-ban készített bibliográfiára épül. al-Bajhaqí¹¹ képszerű kifejezésével: „műveinek száma meghaladott egy teverakományt”. A munkák között a már korábban is érintett két nagyszabású munka, a Chronologia és az India az a két mű, amelyekben al-Bírúni megalapozta az összehasonlító vallástörténetet. Különösen az utóbbi tarthat számot ma is a bámulatunkra. A Schimmel szavai szerint: „ez az első objektív munka, amit valaha is készítettek egy idegen kultúráról”.¹² Ezt a megállapítást évszázadokkal al-Bírúni páratlan teljesítménye után is érvényesnek

⁵ E kelet-iráni nyelvhez lásd Mark J. Dresdent, in Current Trends in Linguistics VI. 1970:56-58.; D. N. Mackenzie, „Khwarizmian Language and Literature”, in E. Yarshater ed. The Cambridge History of Iran IV. 1983:1244-1249.

⁶ M. Meyerhof 1932:13.

⁷ India 1958:163; Épitre de Bírúni 1936:3-6.

⁸ Magyarul lásd Simon Róbert, Az ezeréves Ibn Szína, Világosság, 1980/12 Melléklet:16-31.

⁹ Az utóbbi művek kitünő kiadása- Raszá'il falszafijja („Filozófiai értekezések”) -1980-ban jelent meg Bejrútban.

¹⁰ A. Saeed Khan 1982:3.; D. J. Boilot in EF, I:1274.

¹¹ Al-Bajhaqí 1946:73.

¹² A. Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent* 1980:7.

tarthatjuk, hiszen tudjuk, csak a 18. századtól kezdenek először szórványosan, majd a 19. századtól rendszeresen az idegen kultúrákhoz objektív módon közeledni, a korábbiakban – beleértve az antik görög hozzáállást is – az idegen („barbár”) világ általában (R. Koselleck kifejezésével élve) „aszimmetrikus ellenfogalom” gyanánt csak ellenpontozta a saját – mércének tekintett – kultúráját (persze voltak határesetek, amikor különböző okok lehetővé tették a „másik” elfogadóbb megközelítést, például a saját viszonyok ellenpontozott fölmutatása vagy burkolt bírálata érdekében – gondoljunk csak Hérodotosz nem görög logoszaira vagy Tacitus Germaniájára). al-Bírúni viszonya az idegenekhez azonban radikálisan különbözik minden korábbtól. Neki – a 19-20. századi tudományos kutatást anticipál- va – egyedül a vizsgált tárgy mélyreható és sokoldalú megismerése volt a célja, s a szubjektív előfeltételeket tudatosítva, azok szerepét – a lehetőségek szerint – maximálisan igyekezett csökkenteni. Ennek érdekében szigorú módszertani szabályokat dolgozott ki, s azokat amaga részéről be is tartotta. Először is a kutatás tárgyát az összehasonlító módszer szerint vizsgálta:¹³ ez nála nem deduktíve, általános elvek hangoztatásával, hanem induktíve, az írott hagyományok és a megbízható szóbeli közlések aprólékos összegyűjtésével, megrostálásával és lelkiismeretes földolgozásával történik, s ennek során ahhoz az elvhez is tartotta magát, hogy csak az azonos szintű és minőségű jelenségeket szabad összehasonlítani (ezt a követelményt társadalomtudományi kérdésekben ma is ritkán teljesítik). Az összehasonlító módszernek tehát nála szigorú elvárásoknak kell elegendet tennie, ilyen a lehető teljesség igénye, ennek alapján lehet meggyőzően különböző jelenségeket összehasonlítani; a pontosságé, ami különösen nehezen teljesíthető követelmény, hiszen föltételezi a másik nyelvének, gondolkodásmódjának, eltérő értékrendszerének az ismeretét, a különböző torzító körülmények, így a szóbeli közlések helyes mérlegelését például a félretájékoztató föltárását, a másik fél – így a bráhmínok – elzárkózását, vagy csak bizonyos szintig történő megnyilatkozását stb. A pártosság nélküli, elfogulatlan földolgozás követelményének e korban föltehetően ő tett egyedül elegendet.

Noha a klasszikus iszlámban nem volt ismeretlen a más vallások iránti érdeklődés,¹⁴ ezek zöme azonban nyílt vagy rejtett refutatio volt, valójában azt a látásmódot folytatták, amelyet a Korán képviselt a hajdan közös, ám az idők során meghamisított és eltorzított vallások iránt, amelyekkel szemben az iszlám mint utolsó reveláció (amit Mohamed, „a próféták pecsétje” közvetített) képviseli az eredeti „Osírást”.¹⁵ E téren – noha ő dicsőreleg említi a különben csak utalásokból ismeretes al-Iránsahrít,¹⁵ akit másfelől kellően jellemezhet az, hogy egy új vallás prófétájának tekintette magát – al-Bírúni magányos hegyként magasodik ki elődei, kortársai és a későbbjövők között. Mindenekelőtt megtanult szanszkritul,¹⁶ s értette a Szind- ben és Pandzsábban beszélt nyelveket. Így nemcsak a legfontosabb forrásokat (Bhaga- vadgítá, Puránák stb.) tudta eredetiben tanulmányozni, hanem első kézből szerezhette ismereteit Ghaznában és Észak-Indiában az indiai tudósoktól és bráhmínoktól: tudjuk, ő maga nemcsak néhány fontos forrást fordított szanszkritból arabra, így például Patandzsali Jóga- szútráját, hanem panditok segítségével néhány arab munkát szanszkritra is. Nem tudjuk, pontosan mennyi időt töltött Indiában. Egyesek legalább tíz évre teszik ott-tartózkodását, annyi bizonyos, hogy alapos és sokrétű autopszia révén ismerhette meg Észak-India jelentős részét és az ott élők szokásait, vallását és életmódját. Ez utóbbiak összegyűjtése és rendszerezése India ókori történetének fölbecsülhetetlen forrása, hiszen ilyen jellegű munkát maguk az indiaiak nem írtak. A. Jeffery úttörő tanulmányában¹⁷ részletesen jellemezte az indiai vallásokra vonatkozó gazdag és páratlan anyagot. Itt csak arra kell utalnunk, hogy a hinduizmusnak – akkor különösen fontos – vaisnava ágát ismerte és mutatta be alaposabban, érthető módon ugyanis a főleg Dél-Indiára jellemző saiva ágat aligha tanulmányozhatta. Ugyancsak fontos vallástörténeti adalék, hogy a buddhizmusról is igen keveset tudott. Ismeretes, hogy a 8. század elejei Szind viszonyairól beszámoló Csacs-náme még jelentős buddhista közösségekről írt (ők szövetkeznek a hódító Muhammad ibn Qászimmal), al-Bírúni korára azonban Észak-Indiában nem mutatható ki a buddhizmus jelenléte. Így a buddhistákra vonatkozó információi nem véletlenül pontatlanok, s láthatóan eredeti buddhista írás nem volt a kezében. Annál pontosabbak a beszámoló és ismeretei az iráni vallásokról, így a zoroasztrianizmusról és különösen a manicheizmusról, amelynek számos hívével személyesen is érintkezett, s akiknek szent iratait (erről az előbb említett ar-Rázi kapcsán számol be) bizonyos erőfeszítések után megszerezte és gondosan tanulmányozta. Valóban, an-Nadím 987-988-ban írt pótolhatatlan katalógusán, a Fihriszten kívül al-Bírúninál találunk sokrétű és pontos információkat a manicheizmusról, amiket aztán csak a 20. század elejétől megtalált saját beszámolók múltak felül. Ugyancsak részletes és pontos ismeretei voltak a görög vallásról (az ógörögöt is megtanulta annyira, hogy eredetiben tudta olvasni a görög filozófia és tudomány szövegeit), a judaizmusról (nem eldönthető, hogy az Ótestamentumot a héber szöveg vagy a szír Pesitta alapján idézi), a szamaritanusokról és a kereszténységről (az utóbbin belül jól ismerte mind a három fontos keleti keresztény felekezetet: a

¹³ Lásd expressis verbis: Chronologia 4., India 53.

¹⁴ G. Monnot hasznos összefoglalójában a 19. századig 80 szerzőt sorolt föl; al-Bírúniig ezek száma csupán 48, lásd Islam et religion, 1986:39-82.

¹⁵ G. Monnot, i. m. 56f.

¹⁶ Tudásának elismerését és elemzését lásd az egyik legnagyobb indiai nyelvészről, S. K. Chatterjee-től in al-Bírúni Commemoration Volume 1951:83-100.

¹⁷ A. Jeffery in *al-Bírúni Commemoration Volume* 1951:142-148.

melkitákat, a jakobitákat és a nesztoriánusokat – az Evangéliumokat a szír verzióban olvashatta), és számos érdekes részletet mond el a harráni szábeusokról is.¹⁸

Noha az utóbbi évtizedek al-Bírúni-szümposzionjai jelentősen elősegítették al-Bírúni megismerését, életének és munkásságának méltó földolgozása még várat magára; ennek elkészítését érthetően megnehezíti egyrészt az, hogy életművével tucatnyi tudományt gazdagított, másrészt, hogy az anyag egy jelentős részének még nincs megfelelő kiadása.

2.1.3. Források

al-Bírúni

Chronologie Orientalischer Völker von al-Bérúni, hrsg. von E. Sachau Leipzig, DMG, 1878, utánnomás: Leipzig, 1923, Bagdad, 1963.

The Chronology of Ancient Nations, An English Version of the Arabic Text of the Athár al-Báqiya of al-Bérúni, on Vestiges of the Past, Collected and Reduced to Writing by the Author in A. H. 390-391/1000 A. D. Transl. and ed. with notes and index by C. E. Sachau, London, W. H. Allen, 1879.

al-Bírúni's India, Original Arabic Text by E. Sachau. London, Trübner, 1887; utánnomás: Leipzig, 1925.

A. Schefer Gyűjtemény 6080. sz. kézirata alapján kiadta: Hyderabad, Dá'irat al-Ma'árif Osmania, 1958.

al-Bírúni 's India, an Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astro- nomy, Customs, Laws and Astrology of India about A. D. 1030. Ed. with Notes and Indices by E. Sachau. London, 1888, Trübner. Újabb kiadások: London, 1910, 1914; New Delhi, 1964, 1989.

al-Bírúni, In den Garten der Wissenschaft, Ausgewählte Texte aus den Werken des muslimischen Universalgelehrtenübersetzt und erläutert von G. Strohmaier. Leipzig, Verlag Ph. Reclam, 1988 (98 részfordítással).

Das Vorwort zur Droginkunde des Bérúni, In Meyerhof, V. M. (hrsg. und übers.): *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin* 3 (Heft 3). Berlin, 1932.

Pines, S. – Gelblum, T., Al-Bírúni's Arabic Version of Patanjali's Yogantra, a Translation of his First Chapter and a Comparison with Related Sanskrit Texts. BSOAS 29 (1966) 302-375; 40 (1977) 522-549; 46 (1983) 258-304.

Ritter, H., Al-Bírúni's Übersetzung des Yoga-Sutra des Patanjali. Oriens 9 (1956) 165-200.

Khan, A. Saeed, A Bibliography, 1982:31-33, 38-40 adatai kiegészítésképpen.

al-Bírúni-hoz

al-Bajhaqí, Ta'rikh humaká' al-islám, ed., M. Kurd 'Alí. Dimasq. Matba'a at-taraqí, 1946: 72-74.

Ibn Abí Uszaibí'a, 'Ujún al-anbá'fi tabaqát al-atibbá, Bejrút, é. n., Dár Maktaba al-Haját, 459.

Jáqút Ar-Rúmi, Mu'dzsam al-udabá' aw Irsád al-aríb ilá ma'rifat al-adíb, Bejrút, 1991, Dár al-kutub al-'ilmijja, V.:122-130.

as-Sahrazúri, *Kitáb nuzhat al-arwáh wa-raudat al-afrahfi tawárikh al-hukamá'*, in E. Sachau (ed.), *Al-Bírúni's India*, 418.

Boliot, D. J., L'oeuvre d'al-Bérúni. Essai Bibliographique. MIDEO II.: 161-256; Corrigenda et Addenda, uo. III, 1956:391-396.

Khan, Ahmed Saeed, A Bibliography of the Works of Abú'l-Raihán al-Bírúni, New Delhi, INSA, 1982. (Kitűnő, úgyszólván teljesnek tekinthető, gondos munka.)

¹⁸ Chronographia 205, 318-322, 331. stb.

Roemer, H. R., al-Bírúni in Deutschland, in *The Muslim East. Studies in Honour of Julius Germanus*. Budapest, L. Eötvös University, 1974:23-29.

Suter, H. – Weidemann, E., Über al-Bírúni und seine Schriften. *Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Societat in Erlangen* Beiträge 1921:52-53, 55-96.

Whittaker, I., The Present State of Studies of al-Bírúni. *Istituto Orientale di Napoli. Annali* 43 (1983) 591-619. (Mintegy négyszáz bibliográfiai tétellel.)

2.1.4. Hivatkozott szakirodalom

Sachau, E. tanulmánya in *Al-Bírúni's India VII-L*.

Al-Bírúni's Commemoration Volume A. H. 362-A. H. 1362 Calcutta, Iran Society, 1951. – ebből lásd különösen: A. Bausani, S. K. Chatterji, J. F. Filliozat, F. Gabrieli, J. Gonda, A. Jeffery, G. Messina, V. Minorsky és J. C. Tavadia tanulmányait.

EF = [Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition. Leiden-Paris, E. J. Brill – G.-P. Masonneuve & Larose, S. A. 1975.] s. v. al-Bírúni (D. J. Boilot).

Kennedy, E. S., Al-Bírúni, in *Dictionary of Scientific Biography*, ed. by Ch. C. Gillespie. New York, 1970. II: 147-158.

Bírúni Symposium, ed. by E. Yarshater. Columbia University, Iran Center, 1976.

Al-Bírúni Commemorative Volume, ed. by Said Hakim Mohammed, Karachi, 1979.

Khan, M. S., Al-Bírúni and the Political History of India. *Oriens* 1976:25-26, 86-115.

Saliba, G., Al-Bírúni and the Science of his Time, in M. J. L. Young – J. D. Latham – R. B. Seijeant (eds.), *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*, Cambridge, 1990, CUP, 405-423. Schimmel, A., *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden, Brill, 1980.

Simon Róbert, Az iszlám világa az első ezredfordulón. *Életünk*, 2000/5: 432-441.

Strohmaier, G., Der Mann aus der Vorstadt, in *Denker im Reich der Kalifen*. Leipzig-Jena-Berlin, Urania Verlag, 1979:90-104.

Tolszov, Sz. P., Az ősi Chorezm. Ford. Balázs János. Budapest, 1950, Hungaria, 237-277: Bírúnikora.

2.2. AL-BÍRÚNI INDIA

2.2.1. MÁSODIK FEJEZETA hinduk istenhite

Minden nép előkelőinek és közembereinek a hite különbözik egymástól. Az előbbieket az értelemmel felfogható (ma° qül) felé törekszenek, s arra, hogy az alapokat (usül) tegyék vizsgálat tárgyává, míg az utóbbiak megállnak a pusztán érzékelhetőnél (mahsüs), megelégszenek a származtatott jelenségekkel (furü°), s nincs bennük kíváncsiság a pontosság iránt – különösképpen olyan kérdésekben, amelyekkel kapcsolatban a vélemények és a hajlandóságok számosak.

A hinduk hite szerint az isten egy, kezdet és vég nélkül örökkévaló, szabadon cselekvő, mindenható, bölcs, élő, életet adó, uralkodó, megtartó, korlátlan uralmában egyedülvaló, sem ellentettje, sem hozzá hasonló nincsen, nem hasonlít semmire és hozzá sem hasonló semmi sem. Ezt tanúsítandó, idézni fogunk egyet s mást a könyvekből, nehogy beszámolónk csupán mendemondának tessenek.

Patandzsali (Pátangal) könyvében¹⁹ a (tanítvány) ekképpen kérdez:

¹⁹ A föltehetően az i. e. 2. században élt Patandzsali alapította meg a szánkhjárá épülő jóga-filozófiát, amely a hat hindu filozófiai iskola egyike (njája, vaisésika, szánkhjá, jóga, mímámsza, védanta). E tanítás a tökéletesség elérése törekedett, s ezt az emberi természet különböző – fizikai és lelki – elemeinek az uralma révén igyekezett elérni. Elképzeléseit Jóga-szútra című munkájában fejtette ki. (Magyarra fordította Baktay Ervin. In *A diadalmas jóga. Rádzsa jóga*. Budapest, Pantheon Kiadás 1942:179-254.) Az al-Bírúni által használt és általa arabra is lefordított Jóga-szútra lényegesen különbözik a közkezen forgó szövegtől.

„Ki a tisztelet tárgya (ma^bbūd), akinek a révén boldogulásra lehet szert tenni?”

A mester így felel:

„O az, aki – lévén örökkévaló (bi-azaliyyati-hi, vagy: a kezdet kezdetén lévő = bi-awwa- liyyati-hi) és egyedülvaló (bi-wahdáníyyati-hi) – nem szorul (emberi) cselekedetekre, amit viszonznia kellene akár oly igen remélt és áhított nyugalommal, vagy pedig valamilyen csapással, amelynek bekövetkeztét félük és igyeksenek elkerülni. A gondolat számára megközelíthetetlen, mivel fölötte áll a gyűlöletes ellentettnék és a tetszetős hasonlónak. O lényegénél fogva tud, az örökkévalóságtól kezdve, míg az esetleges (tári') (emberi) tudás arra vonatkozik, ami nem volt tudott (korábban); a nem tudás tehát nem vonatkozhat őreá, semmikor és semmilyen körülmények között.

A kérdező (tanítvány) ezután ezeket mondja:

„Rendelkezik vajon más tulajdonságokkal azokon kívül, amiket említettél?”

A (mester) így felel:

„Övé a fenség, amely abszolút a mértékben (qadr), ám nem a térben, mivel fölötte áll a helyhez kötöttnek (mutamakkin). O a tiszta, abszolút jó, amely után vágyódik minden létező, s ő a tudás, amely ment a feledékenységtől és a tudatlanságtól minden szennyezésétől.”

A tanítvány (tovább) mondja:

„Tulajdonítod-e néki a beszéd attribútumát vagy nem?”

A (mester) így felel:

„Mínt hogy tudással rendelkezik, mindenképpen beszél.”

A (tanítvány) így beszél:

„Amennyiben a tudása miatt beszél, mi a különbség közte és azon tudással rendelkező bölcsek között, akik tudásukról szólnak?”

A (mester) így felel:

„A különbség közöttük az idő, mivel ők az időben szerezték ismereteiket, s csak azután szóltak, hogy (korábban) nem tudtak és nem beszéltek. Ok a beszéd által közvetítették tudásukat a többieknek, s beszédjük és megszerzett (tudásuk) (ifáda) időben létezik. Mivel az isteni dolgokat nem köti az idő, az isten az örökkévalóság óta beszél és tud. O az, aki különböző módon beszélt Brahmanhoz és a kezdetek más lényeihez. Volt, akinek Írást adományozott, másnak – hogy utat leljen Hozzá – egy ajtót tárt ki, s volt, akinek sugallatot adott, s ekképpen a gondolkodás révén vehette birtokba azt, amit az isten neki juttatott.”

A (tanítvány) pedig (tovább) kérdez:

„Honnan származik az ő tudása?”

A (mester) így felel:

„A tudása ugyanaz az örökkévalóságtól fogva. Mivel soha nem volt nem tudó, s lényege szerint tudó, ezért nem tett szert olyan tudásra, ami már nem lett volna meg neki. Ekképpen szólt a Védában, amelyet leküldött Brahmának: 'Dicsérjétek és magasztaljátok azt, aki szólt a Véda által, s aki már a Véda előtt volt.'”

A (tanítvány tovább) kérdezett:

„Hogyan szolgálod (istentisztelettel) azt, akit az érzékelés nem ér el?”

A (mester) így felel:

„Az elnevezés bizonyítja reális létezését (anniyya), hiszen csak akkor számolhatunk be valamiről, ha az létezik, s név csupán akkor van, ha van megnevezett is. Noha az érzékszervek számára rejtve van, s nem érzékelhetik őt,

ám a lélek el tudja gondolni, s a gondolat átfogja az ő tulajdonságait. Ez utóbbi az ő makulátlan tisztelete, s ha lankadatlanul rá (gondolunk), akkor szert tehetünk a boldogságra.”

Ekképpen fejezik ki magukat (az indiaiak) híres könyvükben.

A következő (olvasható) a (Mahá)Bhárata részét képező (Bhagavat)Gítában²⁰, abban a beszélgetésben, amely Vászudéva és Arzsuná között zajlott:

„Én vagyok az univerzum (al-kull), a születéssel (összefonódott) kezdet, s a halállal (eljegyzett) vég nélküli. Tegyek bármit is, nem törekszem viszonzásra. Nem tartozom (a létezők) egy osztályához sem a többiek kizárásával, barátság vagy ellenségesség okán. Minden teremtményemnek azt adtam, amire szüksége van cselekvése során. Aki ismer engem ebben a minőségemben és hasonlatos akar lenni hozzám, úgy, hogy vágyát visszatartja a cselekvéstől, annak bilincsei meglazulnak, s könnyű lesz megmentése és szabadulása.”

Ez (a gondolat) nem különbözik attól, hogy a filozófiát úgy határozzák meg, mint minden lehetséges módon hasonlatossá válni (taqayyul) az istenhez.

(Vászudéva) továbbá ezeket mondta ebben a könyvben: „A legtöbb embert a szükségleteik utáni vágyakozás készteti arra, hogy az istennel keressenek menedéket. Ám ha jobban megvizsgálod a dolgaikat, úgy találod, hogy az isten ismeretében nagyon távol állnak, mivel ő nem mutatkozik meg mindenkinek, hogy bárki érzékelhetné őt érzékszerveivel. Így aztán nem ismerik őt. Vannak olyanok közöttük, akiknek a korlátait érzékszerveik jelölik ki. Mások, ha túljutnak is azokon, megállnak a természet benyomásainál (matbū‘át), s nem ismerik föl, hogy azok fölött található az, aki ’nem nemzett és nem nemzetett’ /Korán, 112:3/, s akinek valóságos létezését nem fogja át senki tudása, míg ő mindent átfog amaga tudásával.” Az indiaiak mást és mást mondanak azzal kapcsolatban, hogy mi is a cselekvés értelme. Aki az istennek tulajdonítja azt, az őt tekinti az egyetlennek (sabab a‘amm), mivel ha a cselekvők csupán általa létezhetnek, akkor ő cselekvésük oka, következésképpen az ő közvetítésükkel (csupán) az ő cselekvése létezik. Mások a cselekvést nem istennek tulajdonítják, hanem azt (valami) közelebbi létezésből származtatják.

A szánkhja²¹ könyvében az askéta ezeket mondja: „Van véleménykülönbség a cselekvés és a cselekvő megítélésében vagy nincs?” A bölcs így felel: „Egyesek azt mondják, hogy a lélek nem cselekszik, az anyag nem élő valami, s az önmagával beérő isten az, aki egyesíti és elválasztja azokat, s ezért (valójában) ő a cselekvő. A cselekvés tőle indul ki úgy, hogy mind a lelket, mind az anyagot mozgatja éppen úgy, ahogyan az élő és a képességes mozgatja a halottat és az erőtlent. Mások azt mondják, hogy a cselekvő és a cselekvés egyesülése a természet révén történik, s hogy ez a szokásos folyamat mindenben, ami növekszik és pusztulásnak indul. Ismét mások azt mondják, hogy a cselekvő a lélek, mivel a Védában azt találjuk, hogy minden létező Purusától²² ered. Mások szerint pedig a cselekvő az idő lenne, mivel a világ az időhöz kötődik éppen úgy, ahogyan a bárányt egy kötélhez kötik, s ekképpen mozgása attól függ, hogy a kötélen szoros-e vagy laza. Megint mások azt mondják, hogy a cselekvés nem más, mint viszonzás valamely korábbi tettért.

Míndez a vélekedés azonban nem fedi a valóságot. Az igazság az, hogy a cselekvés teljességgel az anyaghoz tartozik, mivel az köti magához (a lelket), készteti különböző alakokban meg-megújulnia (turaddidu) és engedi szabadon. Ezért az anyag cselekvő, s minden, ami hozzá tartozik, segíti őt a cselekvés végrehajtásában. A lélek azonban nem cselekvő, mivel híjával van a különböző képességeknek.”

Ezt mondják az előkelők (khawáss) az istennel kapcsolatban, akit isvaranak, vagyis „önmagának elegendőnek”, „nagyelkülűnek” neveznek²³, s aki úgy ad, hogy nem vesz el. Az ő egységét tekintik abszolútnak, és bármi, ami egységnek jelentkezne rajta kívül, az valójában sokféleség (mutakattira). Az ő létezését tekintik valóságosnak, mivel minden létező dolog megléte (qiwám) csupán általa van. Nem képtelenség azt képzelni, hogy a létező dolgok nem léteznek valójában, s csupán ő létezik (ma‘ aysafi-hi), ugyanakkor lehetetlen elképzelni azt, hogy ő nincs, míg azok léteznek (ma‘ aysafi-há).

Ha az indiai előkelők után figyelmünket a köznép felé fordítjuk, akkor változatos hiedelmeket (aqáwil) találunk náluk. Vannak közöttük taszítóak (samugat), ám effélék más vallásokban (milal) is előfordulnak. Még az

²⁰ Az al-Bírúni által használt Bhagavatgíta-kézirat ugyancsak jelentősen különbözik a ma ismert és elfogadott szövegtől; korábbinak látszik, és számos olyan anyagot tartalmaz, ami az utóbbiban nem szerepel.

²¹ A hat orthodox hindu filozófiai rendszer (darsana) egyike, amelyet Kapila alapított. Tanítása szerint az univerzum a természet (prakriti) és a tudat (purusa) egyesüléséből keletkezett.

²² E sokjelentésű fogalomhoz („ember”, „emberiség”, az első ember, a mindenség emberöse, maga Pradzsa- pati, a Teremtés Ura, aki betakarja a földet és a totalitást képviseli) lásd a Rigvéda X.90. himnuszát.

²³ A szó az is (as) tőre megy vissza: „hatalommal bími”, „uralkodni”, „birtokolni”, „jogot formálni valamire”. Az Atharva Védában (VII.102.1) az isteni hatalmat jelöli, és a XIX.6.4-ben a kozmikus Purusa megszólítása (a halhatatlanság Ura).

iszlámon belül is ilyen az isten anthropomorfizálása (tasblh), a szabad akarat tagadása (igbár), s (a vallási kérdések) önálló szemléletének tilalma és más hasonlók. A köznép számára minden vallási tanítást gondosan kell megfogalmazni. A lehetséges példák közül íme egy: néhány előkelő indiai (brahmin) az istent pontnak nevezi, vagyis a testek bármiféle tulajdonsága ezáltal nem érvényes rá. A köznép (közül egyesek) tudomást szerezve erről, úgy vélik, hogy az isten jelentőségét kicsinyítéssel (lehet megragadni), és nem tudják felfogni azt, hogy a pont mit is akart eredetileg jelenteni. Anthro- morfizáló és méricskélő alantasságukban odáig mennek, hogy azt mondják: „az isten hosszúsága 12 ujjnyi, szélessége pedig 10 ujjnyi.” Az isten persze – magasztaltassék – fölötte áll a méricskélésnek és a számolásnak! Hasonlatos ez ahhoz, amit említettünk, hogy az isten átfogja a világmindenséget, s nem rejtőzhet el előle semmi sem. Ezt is a köznép közül egyesek úgy gondolják, hogy a világmindenség átfogása látás révén történik, a látás pedig csak szemmel lehet, továbbá két szem jobb, mint a félszemmel látás (‘awar), s emiatt – mindentudását érzékeltetve – ezerszeműnek jellemzik őt. Hasonló visszatartó mendemondák találhatók náluk, s különösen azon kasztok (tabaqát) között, amelyeknek nincs megengedve az, hogy a tudománnyal foglalkozzanak – ahogy erről majd később szó lesz.

Kitáb al-Blmm fi tahqiq ma li’l-Hind, Haydarábád, Dá’irat al-Ma‘arif al-‘ütmán!ya, 1377/1958, 20-24. Fordította és jegyzetelte Simon Róbert.

2.2.2. HARMADIK FEJEZET Az indiaiak hite a racionálisan és érzékekkel felfogható teremtett dolgokról

Ebben a vonatkozásban a régi görögök ugyanúgy gondolkodtak, mint az indiaiak akkor, amikor még nem született meg a filozófiai gondolkodás (hikma) a „bölcesség oszlopainak” nevezett hét (gondolkodóval), vagyis az athéni Szolónnal, a priénéi Biasszal, a korinthoszi Periandrosszal, a milétoszi Thalésszal, a lakedaimóni Khilónnal, a leszboszi Pittakossal, a lindoszi Kleobulossal és követőikkel. Egyesek közülük úgy gondolták, hogy minden dolog egy. Volt, aki azt mondta, hogy rejtőzködve van (bi’l-kumün), mások szerint pedig lehetőség szerint (bi’l-quwwa), és az ember csak abban lenne különb a kónél vagy a lelketlen tárgynál, hogy egy fokkal közelebb van az első okhoz. Ha ez nem lenne, ő is olyan lenne.

Volt közöttük olyan, aki úgy vélte, hogy csupán az első oknak van igazi létezése, lévén, hogy az önmagának elegendő, amíg minden másnak szüksége van rá. Ami pedig létezése során másra szorul, annak a léte olyan, mint a valóságot nélkülöző álmkép (hayál), míg a valóság az egyedülvaló, első (vagyis: az első ok). Ez a szofói (süfiya) vagy a bölcsek (hukamá’) álláspontja, mivel a szófia görögül „bölcsséget” jelent. Ezért nevezték el a filozófust (faylasvf) philozophosznak, vagyis „a bölcesség kedvelőjének”. Amikor aztán az iszlámon belül egyesek az ő elképzeléseikhez hasonlókat kezdtek vallani, akkor az ő nevük ragadt rájuk, ám sokan nem értették ezt a ragadványnevet (laqab) és (tévedésből) az arab suffára („lóca”) vonatkoztatták, mintha ők azonosak lennének a Próféta idejében élt ahl as-suffával²⁴. Később pedig eltorzult volna (a kiejtése), s a kecske gyapjújából (süf származtatták. Abü’l-Fath al-Bustí²⁵ dicséretes módon próbálta elkerülni ezt a hibát, amikor ezeket mondta:

„Régtől fogva vitatkoztak az emberek és összekülönböztek a süfi jelentése miatt, és úgy gondolták, hogy a süf(„gyapjú”) szóból kell származtatni azt.

Énszerintem ezt az elnevezést egy olyan ifjúra lehet vonatkoztatni, aki „tisztá” (sáfi) – ez lett süfi, s ragadt rá a név a süfkra.”

E (görögök) továbbá azt gondolták, hogy a létező (világ) egyetlen dolog, s az első ok mutatkozik meg benne különböző formában, továbbá annak az ereje testesül meg különböző körülmények között a (világ) különböző részeiben, (a dolgok) különbözőségét okozva ezzel az egység ellenére. Mások azt mondták, hogy aki mindenestől az első ok felé fordul, és mindenféleképpen hasonlatos szeretne lenni hozzá, az egyesülni fog vele bizonyos közvetítő fokozatok után, ha meg tud szabadulni a kötelékeitől és az akadályaitól. Ugyanezeket a nézeteket vallják a süfik is a tárgy hasonlósága miatt.

A lelkekről és a szellemekről azt gondolják (a görögök), hogy önállóan léteztek, mielőtt megtestesültek: meghatározott számban és csoportban léteznek, vannak, akik ismerik, és vannak, akik nem ismerik egymást. Megtestesülve pedig, szabad akaratuk (elkövetett tetteik) révén szerzik meg a testük elhagyása után

²⁴ Ahl as-suffának (vagy zullának), „a lóca népének” nevezi a (főképpen askétikus és misztikus művekben szereplő) hagyomány a Próféta azon szegény társait, akik a hira után Medinában mindenféle nemzeti háttér nélkül fedéltelenül maradtak; és a medinai mecsetben elhelyezett lócán, „szófan” húzták meg magukat. A történeti hitelességhez lásd EP, s. v. ahl al-suffa (W. Montgomery Watt).

²⁵ 10. századi, iráni származású muszlim költő és (a rímes prózát virtuóz módon kezelő) episztolográfus (meghalt: 1010 vagy 1011). Nemcsak arabul, hanem perzsául is írta verseit. Az előbbieket Bejrútban jelentek meg először 1877-ben, az utóbbiakból nem készült diwán. Lásd hozzá: EP, s. v. al-Bustí (J. W. Fück).

osztályrészüket, vagyis azt a képességüket, hogy irányíthatják a világot (tasánf al-‘álam). Ezért isteneknek nevezték őket, s templomokat építettek a nevükben, és áldozatokat mutattak be nekik. Galénosz azt mondja „Buzdítás a mesterségek elsajátítására” című könyvében²⁶: „A kiváló emberek kiérdemelték azt a megbecsülést, hogy az isteni lények (muta’allihín) közé sorolták őket amiatt, hogy kiválóan művelték a mesterségüket, nem pedig a birkózásban és a diszkoszvetésben (tanúsított eredményeikért). Aszklépiosz és Dionüszosz – akár emberek voltak hajdan, s azután istenültek meg, akár kezdetől fogva isteni lények voltak – a legnagyobb tiszteletet érdemelték ki amiatt, hogy egyikük megtanította az embereknek az orvostudományt, a másik pedig a szőlő művelésének a mesterségét.” (Ugyancsak) Galénosz mondta „Hippokratész meghagyásainak kommentárjájában²⁷: „Az Aszklépiosznak felajánlott áldozatokkal kapcsolatban soha nem hallottuk azt, hogy bárki kecskét áldozott volna neki, mivel a kecskeszőr szövése egyáltalán nem könnyű, és a húsából nagyobb mennyiség epilepsziát okoz (yasra⁶) ártalmas gyomornedve miatt. Az emberek kakast áldoznak neki, ahogyan Hippokratész is tette. Ez az isteni férfi szerezte az emberek számára az orvostudományt, és ez sokkal értékeesebb, mint Dionüszosz bora és Démétér gabonája. Az utóbbiból készül a kenyér, s ezért a gabonát Démétér után, a szőlőt pedig Dionüszosz után nevezték el.”

Platón a Timaiosban azt mondta: „Akiket a pogányok (hunafá’)²⁸ – mivel halhatatlanok – theoinak, vagyis isteneknek neveznek, azok valójában angyalok/démonok (malá’ika), ugyanis az istent első istennek nevezik.”²⁹

Azt mondta továbbá: „Az isten így szólt az istenekhez: ‘Önmagatoktól eredetileg nem vagytok mentesek a pusztulástól. Ám mégsem pusztultok el halállal, mivel akkor, amikor megteremtettek benneteket, akaratomnál fogva a legszorosabb kötés jutott osztályrészetekül.’”

Ugyanebben a könyvben más helyütt ezeket mondta: „Az isten egyes számban van; nincsen istenek többes számban.”

A görögök beszédeiből világosan kitűnik, hogy általában isteneknek neveznek mindent, ami magasztos és nemes, s ugyanez lehetséges föl számos más népnél. Odáig mennek, hogy isteneknek nevezik a hegyeket, a tengereket és a hozzájuk hasonló dolgokat. Különösképpen ezzel a névvel illetik az első okot, az angyalokat/démonokat és a lelküket, s Platón ezeken kívül még isteneknek nevezi a sakinátot (Múzsákat?)³⁰. Ebben a vonatkozásban azonban az értelmezők/fordítók kifejezései nem adnak pontos meghatározást. Ezért csak a nevet ismerjük, de annak értelmét nem.

Johannész Grammatikosz (Yahyá an-Nahw!)³¹ azt mondja Proklosz elleni refutációjában: „a görögök az istenek nevével illették az égen látható testeket; hasonlóan tesz számos barbár (‘agam) is. Miután gondolkodás tárgyává tették a racionálisan megismerhető szubsztanciális dolgokat (gawáhir ma⁶qūla), azokat is isteneknek nevezték.”

Szükségképpen arra kell gondolnunk, hogy az istennek tartás (ta’lluh) megfelel az angyalok szintjének. Ezt mondja világosan Galénosz ugyanebben a könyvben: „Amennyiben igaz, hogy Aszklépiosz a hajdani időkben ember volt, s utána az isten tisztelte meg őt azzal, hogy az angyalok közé emelte, akkor minden más csak üres fecsegés.”

Ugyanennek a könyvnek egy másik helyén ezeket mondja: „Az isten így szólt Lükur- goszhoz: ‘Teveled kapcsolatban nem tudom eldönteni, vajon embernek vagy angyalnak nevezzelek-e, de inkább hajlok az utóbbira.’”

Vannak kifejezések, amelyek visszataszítóak az egyik vallás számára, míg a másiknak nem, s nyelvi elfogadhatók az utóbbiban, míg az előbbi elutasítja azokat. Ilyen például az apotheosisz/istenítés (ta’lluh) az iszlám vallásában. Ha szemügyre vesszük az „isten” szót az arab nyelvben, azt találjuk, hogy minden név, ami a

²⁶ Protreptikosz eisz tasz tekhnasz, arab címe: al-Hatt ‘alá ta’allum as-si⁶‘át. Az idézett szöveg görög eredetije a munka 9. fejezetében található. al-Bírúni Galénosz hat művét idézi név szerint, s többet cím nélkül. Megfigyelhető, hogy az arab szöveg milyen pontosan adja vissza az eredeti görögöt.

²⁷ könyvben (ebből egészében vagy részleteiben 150 munka maradt fent). Több műve csak latin és arab fordításban őrződött meg. Arab utóéletéhez lásd El⁶, s. v. Djalínus (R. Walzer). A legújabb kutatás eredményeit lásd Galen: Problems and Prospects. A collection of papers submitted at the 1979 Cambridge Conference, ed. by V. Nutton (London: Wellcome Institute for the History of Medicine, 1981).

²⁸ A hanif szó ilyen értelmezéséhez lásd kommentáromat a Korán 2:135 verséhez (A Korán világa, Budapest, Helikon, 1987:43-45).

²⁹ Ez és a harmadik Platón-idézet nem található a Timaiosz görög szövegében. Talán egy kései kommentátor szövege lehet. A második idézet forrása: Timaiosz 41A.

³⁰ A sakína („isteni jelenlét”, „az isteni immanencia helye”, „isten által adott nyugalom” a Koránban is többször előfordul: 2:248; 9:26,40; 18:26; 48:4) igen nehezen értelmezhető fogalom. al-Bírúni által használt értelme több mint bizonytalan. A fogalom muszlim használatához lásd I. Goldziher, „La notion de la Sakina chez les Mahométans”: RHR XXVIII(1893), 1-13; El⁶, s. v. Sakína (T. Fahd).

³¹ Vagy Johannész Philiponosz, az újplatonikus Ammoniosz Hermeiou tanítványa, az i. sz. 6. században élt, filozófiai kommentárokat írt Arisztotelész számos művéhez. Több – a középkorban szélében használt – grammatikai munkát is írt. Az újplatonikus Proklosz (410-485) elleni vitairata, a Kata Proklou peri aidiotéosz koszmou („Proklosz ellen a világ örökkévalóságáról”).

tiszta igazságot (i. e. Allahot) jelöli, alkalmazható valamilyen módon rajta kívül másra is, kivéve az Isten (Allah) nevet, amely csupán őt illeti meg, s amelyről azt tartjuk, hogy ez az O legnagyobb neve.

Ha szemügyre vesszük ezt a szót a héberben és a szírben, amelyekben a Korán előtt (szent) Írások nyilatkoztattak ki, úgy találjuk, hogy a Tórában és az utána következő – ám vele egy egészet alkotó – prófétai írásokban a rabb szó megfelel az arab Allahnak, amennyiben nem lehet használni az Istenen kívül birtokos szerkezetben, mint például „a ház ura” (rabb al-bayt) és „a vagyon ura” (rabb al-mál). Ugyanakkor úgy találjuk, hogy a héber előah használata megfelel az arab rabb szónak.³² Ezekben az Írásokban ugyanis a következőkről történik említés:

„Elóhím fiaí bemenének az emberek leányaihoz” (Gen 6,4) az özönvíz előtt és velük háltak.

„És eljőve a Sátán is Elóhím fiaival a találkozásukra” (Jób 1,6).

Mózes Tórájában az Úr így szól hozzá: „(Lásd), Istenévé teszek téged a Fáraónak” (Exodus 7,1).

Dávid zsoltárai között a 82. zsoltárban ez áll: „Isten áll az Istennek gyülekezetében” (Zsolt 82,1), vagyis az angyalokéban.

A Tórában a bálványok neve: idegen istenek. Ha a Tóra nem tiltotta volna meg az Istenen kívül minden más lény tisztelését, s nem tiltotta volna meg azt, hogy leboruljanak a bálványok előtt, sőt még azt is, hogy megemlítsék azokat vagy gondoljanak rájuk, akkor e kifejezés hallatán arra gondolhatnánk, hogy a tiltás csupán az idegen istenek elutasítását jelenti, azokat, akik nem zsidó istenek.³³ A Palesztina földjével szomszédos népek éppúgy bálványimádók voltak, mint a görögök és Izráél fiaí; folyton folyvást föllázdak az Isten ellen, s Ba’lt³⁴ és Astarótot vagyis Venust tisztelték.

Látható tehát, hogy a zsidók az istennek levést/istenítést (ta'alluh) nyelvtanilag a „királynak levés” (tamalluk) módjára alkalmazták az angyalokra, az isteni hatalommal bíró lelkekre és átvitt értelemben azokra a képekre is, amelyek e lények testét ábrázolták, metaforikusan pedig a királyokra és a nagy emberekre is.

Hasonló a helyzet az „atyaság”-gal (ubuwwa) és a „fiuság”-gal (bunuwwa). Az iszlám nem engedi meg ezek használatát, mivel a „fiúgyermekkel” (walad) összefüggő „szülőkből” (wálidáni) és „szülés”-ből (wiláda) nem lehet levezetni az „Úrnak-levés” (rubübiya) jelentését. Más nyelven azonban igen könnyen megengedik ezt, úgyhogy, ha „apának” szólítanak valakit, az majdnem ugyanaz, mintha „Úrnak” (saiyid) szólítanak. Közismert, hányadán állnak ezzel a keresztények, olyannyira, hogyha valaki nem használja az „atyám” és a „fiam” megszólításokat, azt nem tekintik vallásuk követőjének. „A fiú” leginkább és főképpen Jézusra vonatkozik, ám nem korlátozódik rá, s rajta kívül mást is szólíthatnak így. O az, aki megparancsolta tanítványainak, hogy így fohászkodjanak imájukban: „Miatyánk, ki vagy a mennyekben” (Mt 6,9), és közölvén velük közelgő halálát, azt mondja, hogy eltávozik az ő atyjához és az ő atyjához (János 20,17). Legtöbb beszédében a „fiú” szót úgy értelmezi, hogy az ő maga, és hogy ő „az ember fia”.

A keresztények nem állnak ezzel magukban, a zsidók is osztoznak ebben velük. A Királyok (második) Könyvében találjuk azt, hogy Isten vigasztalta Dávidot fia (elvesztése) miatt, akit üriás felesége szült neki, és egy másik fiát ígért tőle, akit a maga fia gyanánt fogadhat el (yatabanná-hü, lásd 1Kronika 22,9-10). Ha a héber nyelvhasználat az adoptioval megengedi, hogy Salamon fiú lehet, akkor az, aki fiává fogad, apa lehet.

A manicheisták az Írás népe között a keresztényekhez hasonlítottak. Vezetőjük, Máni hasonlóan fejezi ki magát a Kanz al-ihyá’ („A föltámasztás kincse”)³⁵ című könyvében: „A fényességes seregeket ifjú lányoknak, szüzeknek, atyáknak, anyáknak, fiaknak, fivéreknek és nővéreknek fogják nevezni, mivel ekképpen lett ez szokás a próféták írásában. Az öröm országában nincs se férfi, se nő, ahogyan nincs nemzőszer sem. Mindannyian élő testtel viselősek. Mivel isteni test az övék, sem gyengeség, sem erő, sem hosszúság vagy alacsony- ság, sem küllem és kinézet nem különbözteti meg őket. Olyanok ők, mint az egymáshoz hasonlatos lámpák, amelyek egyetlen lámpástól kapják fényüket, s egyetlen anyag táplálja őket. (Az emberek között szokásos) névadás³⁶ oka a két birodalom (keveredése) lett. Amikor az alsó, sötét birodalom felemelkedett a (káosz) mélyéből, s a felső, fényességes birodalom megpillantotta azt férfiből és nőből álló párok gyanánt,

³² Vagyis az Istenen kívül másokra is lehet használni, mint az arab rabb szót.

³³ Vagyis saját isteneket tisztelhettek, csak az idegeneket kellett elutasítaniuk.

³⁴ al-Bírúni a szír Ba’lá alakot használja.

³⁵ Pontosabban „Az élet kincse”. E hét könyvből álló (a manicheizmus antropológiáját és lélektanát tárgyaló, szír nyelven készült) írásból csak töredékek őrződtek meg. al-Bírúnin kívül Ágoston (De natura boni, 44) és Euszebiosz (De fide contra Manicheos, 14-16) őrzött meg részleteket.

³⁶ Vagyis a férfi, nő, gyermek, atya, nővér stb. névadása.

ugyanolyan külső formákkal ruházta föl saját, harcba induló gyermekeit, s ekképpen ugyanolyan nemű (sereg) állt szemben a hasonló nemű (másik sereggel).”

Az előkelő indiaiak megvetik az (anthropomorfizmus) efféle megjelenéseit, ám a köznép és egyes kasztok tagjai (fumar an-nihla) bőségesen élnek velük. Ez utóbbiak minden addigi mértéken túlmennek, s az istennel kapcsolatban feleségről, fiúról, leányról, teherbeejtésről, nemzésről és más természeti jelenségekről beszélnek. Ha pedig erről esik szó, nem áttallanak mocskos szájjal beszélni. Az (előkelők) azonban nem törődnek velük és hiedelmekkel, noha nem kevesen vannak az ilyenek. Az (indiai gondolkodás) középpontjában az áll, amit a brahminok (baráhima) gondolnak, mivel ők (neveltetésük miatt) különösképpen alkalmasak arra, hogy megőrizték és megtartsák (a vallást). Éppen ez az, amiről beszélni akarok.

A létező (világot) illetően azt gondolják, hogy az – amint korábban elhangzott – egyetlen valami. Vászudéva ezeket mondja a Gítának ismert könyvben: „Pontos vizsgálódás után elmondhatjuk, hogy minden dolog istene, mivel Visnu önmagát teremtette földnek, hogy az élőlények (hayawán) megtelepedjenek rajta. Víznek teremtette azt, hogy táplálja őket, s tűznek és szélnek, hogy gyarapítsa és növelje őket, és szívvé tette magát, hogy mindenben ott dobogjon. Emlékezetet és tudást ajándékozott nekik és ezek ellentéteit, ahogy erről a Véda is beszámol.”

Mennyire hasonlatos ez ahhoz, amit BalZnás (Apollonios) könyveinek szerzője mond „A dolgok okairól” (Fī'ilal al-asyá') című műben³⁷ erről – mintha csak az egyik a másiktól vette volna át. Azt mondja: „Minden emberben isteni erő lakozik, és ennek révén lehet felfogni a szubsztanciális és akcidentális dolgokat. Így perzsául a szubsztancialitás nélküli hudá szóval nevezik az Urat³⁸, s származtatott értelemben ezt az emberre is használják.”

Azok az indiaiak, akik a (homályos) szimbólumok helyett a (szigorú) vizsgálódást részesítik előnyben, azok a lelket purusának nevezik, amely „embert” jelent, mivel ő az élő(lény) a létező világban. Neki csupán életet tulajdonítanak. Hol tudónak, hol pedig nem tudónak jellemzik őt, vagyis tudatlan ténylegesen (bi'l-fi'l) és racionálisan gondolkodó lehetőség szerint (bi'l-quwwa), aki a tudásra elsajátítás révén (bi'l-iktisáb) tesz szert. Tudatlansága okozza a cselekvés bekövetkeztét, míg tudása ennek megszűnését idézi elő.

Ezután következik az abszolút anyag, vagyis az elvont hülé (hayülá), amit ők avyaktának, vagyis „formátlan dolognak” neveznek. Élettelen valamiről van szó, ám potenciálisan és nem aktuálisan három erővel rendelkezik, ezek neve: szattva, radzsasz és tamasz.³⁹ Hallottam, hogy Buddhódana, követőihez, a samaniano-khoz szólva, buddhának, dharmának és szan-ghának nevezte azokat, mintha azok jelentése: „értelem”, „vallás” és „tudatlanság” lenne.⁴⁰ Az első erő a nyugalom és a jóság, s ezekből alakul a létezés és a növekedés. A második erő a fáradtság és az erőfeszítés, s ezekből jön létre az állhatatosság és a maradandóság. A harmadik a lankadás és a tévelygés, s ezekből alakul a romlás és a pusztulás. Emiatt az első erőt az angyaloknak, a másodikat az embereknek, a harmadikat az állatoknak tulajdonítják.

Mindezen dolgokkal kapcsolatban a „korábban”, „később” és „utána” csak egy bizonyos fokozatosság értelmében és a nyelvi kifejezés elégtelensége alapján történhetnek meg, nem pedig a (valóságos) idő szempontjai szerint.

Az aktualizálódás felé tartó, különböző formákban jelentkező és a három elsődleges erővel rendelkező anyagot v/aktának vagyis „formával bírónak” nevezik, míg az absztrakt hülének („anyagnak”) és a formát öltött

³⁷E Tüanaí Apollóniosznak (i. sz. 1. század) tulajdonított pszeudepigrifikus mű (másik címe: Sirr al-haliqa = „A teremtés titka”) valójában a végéhez illesztett híres alkímiai értekezés, a Tabula Smaragdina kommentárja, amelynek teljes szövegét újabban Ursula Weisser adta ki (Aleppo, 1979) és kommentálva lefordította: Das Buch über das Geheimnis der Schöpfung von Pseudo-Apollonios von Tyana (Berlin-New York, 1980 – Ars Medica Abt. 3. Bd.2).

³⁸A hudá (pehlevi: xwt'y = xwadáy) a pártus korban képzett alak, mégpedig a görög autokratör fordítása. A 10. század után szorította ki „isten” értelemben az addig használatos yazdot és bayt (lásd R. M. Shayegan, „The Evolution of the Concept of Xwadáy »God«”: AOH 51, 1998, 31-54).

³⁹Ezek a szankhja filozófia kategóriái, amelynek két alapelve apurusa (a szellemi principium) és aprakriti (anyagi elv). Az utóbbi, tehát az érzékelhető anyagi világ három gunája (minősége, aspektusa): a szattva („igaz/ság”), a fény, tudás és értelem aspektusa; a radzsasz („szenvedély”), a tevékenység és az aktivitás elve, a másik kettő csak vele működhet; tamasz („homály”) a sötétség, a passzivitás, a negativitás, az inercia gunája. A Bhagavad-Gítá tömören „sötétség, szenvedély, összhang”-ként jellemzi a három gunát. Mindenképpen megemlítendő, hogy igen közeli hasonlóság található a guna-elmélet és a platóni lélektípusok (epithümia, thümosz és logisztikon) között, amelyek a pszichológiain kívül etikai, ismeretelméleti és politikai kategóriák is. A szankhja szerint is a három guna egyikének túlsúlya egy-egy lélektani típust határoz meg.

⁴⁰al-Birúninak – kivételesen – nem voltak közvetlen információi a buddhizmusról (minden másban saját tapasztalataira támaszkodott). Ebben feltehetően egy – egyébként ismeretlen szerző – az-Zurqán adataira támaszkodik, aki az általa használt al-Íránsahri munkájának egyik forrása volt. Mahmúd al-Ghaznawí környezetében, s ott, ahol al-Birúní megfordult, úgy tűnik, nem voltak buddhisták. Buddhódana név nyilvánvaló elírás, valószínűleg Szuddhódana (Buddha atyja), eredetileg talán: Suddhodani („S. leszámazottja”, vagyis: maga Buddha) lehetett. A dharmá „a kozmikus törvény”, a szangha a buddhista közösséget, szűkebb értelemben a buddhista szerzeteseket jelenti.

anyagának az egyesülését praktinak hívják. Számunkra azonban semmi haszna e terminusnak, mivel nincs szükségünk arra, hogy az elvont anyagról beszéljünk, elég számunkra az „anyag”, mivel az egyik nem létezik a másik nélkül.

Ezután következik a természet, amit ahankarának neveznek. A szó a győzelemre törekvésből, a gyarapodásból és a túlzott önérvényesítésből származtatható, mivel mikor az anyag különböző formákat ölt, arra készíti a létező dolgokat, hogy új alakokat vegyenek föl, és ez a növekedés abból áll, hogy valami idegen elemet átalakítson és a növekvőhöz hasonlítsa. Olyan ez, mintha a természet le akarná győzni ezeket az elemeket a változtatásnak ebben a folyamatában, és alávetné azt, ami megváltozott.

Világos, hogy minden összetett dolog egyszerű elemeket tételez föl, s ezekből áll az összetétel és ezekhez tér vissza, amikor felbomlik. Az egyetemes létezők a világban öt elemből állnak, s ezek (az indiaiak) véleménye szerint: az ég, a szél, a tűz, a víz és a föld. Ezeket mahábhútának, vagyis „nagytermészetűeknek”⁴¹ nevezik. Ok nem úgy tartják, mint mások, hogy a tűz forró, száraz test lenne az éter mélyén. Ok tűzön azt értik, ami a föld felszínén van, és a füst égése során keletkezik. A Váju Puránában⁴² azt találjuk: „Kezdetben volt a föld, a víz, a szél és az ég. Amikor Brahman szikrákat látott a föld alatt, kihozta és három részre osztotta azokat: az első, a párhíva, a közönséges tűz, amelynek tűzifára van szüksége és elhamvad a víztől; a második a divja, vagyis a Nap; a harmadik pedig a vidjut, vagyis a villám. A Nap vonzza a vizet, a villám pedig átragyog a vízen keresztül. Az élőlényekben is van tűz a nedves elemek között, amelyek táplálják azt, és nem hagyják kialudni.”

Ezek az elemek összetettek, vagyis egyszerű elemekből tevődnek össze, amelyeket pancsa mátáranak, vagyis „öt anyának” neveznek. Ezeket jellemzik az öt érzékszerv által felfogott dolgok gyanánt. Az ég egyszerű eleme a sabda, vagyis „a hallott dolog/hang”; a szél a szparsa, vagyis „amit megérintenek”; a tűz a rúpa, vagyis „amit látnak” („alak”, „forma”); a víz egyszerű eleme a rasza, vagyis „amit megízlelnék” („íz”, „érzés”); a földé a gandha, vagyis „az, amit megszagolnak” (a „szaglás”). Mindegyik (mahábhúta) elemmel összekapcsolnak, (egyrészt) egy pancsa-mátára elemet, (másrészt) azt, amit említettünk a mahábhúta elemekkel kapcsolatban. Így a föld rendelkezik mind az öt minőséggel (kayfját); a víznél az ötből hiányzik a szaglás; a tűz esetében a szaglás mellett a tapintás is hiányzik; a szél a szaglás és a tapintás mellett a látással (szó szerint: „színnel”) sem rendelkezik; az ég esetében pedig az előbbi három mellett a tapintás is hiányzik.

Nem tudom, mit értenek az indiaiak azon, hogy a hangot kapcsolatba hozzák az éggel. Úgy vélem, hasonlatos ez ahhoz, amit Homérosz, a görögök költője mondott⁴³: „A hét dallammal rendelkezők tetszetős hangon beszélgetnek és válaszolnak egymással.” A hét planétát értette ezzel. Egy másik költő így szól: „A különböző melódiákkal (zengő) szférák (aflák) száma hét; ezek örökké mozgó, s magasztalják a teremtőt, mivel ő tartja és veszi őket körül a csillagatlan szféra legvégéig.”

Porphüriosz a legkiválóbb filozófusokról szóló könyvében⁴⁴ ezt mondja a szféra természetéről: „Az égi testek, amikor tökéletes alakokban és formákban, s csodálatos hangú melódiákkal mozognak, akkor – ahogy Püthagorasz és Diogenész mondták – hasonlíthatatlan és alak nélküli teremtőjükre utalnak. Úgy tartották, hogy Diogenész olyan rendkívüli érzékeléssel rendelkezett, hogy ő egyedül hallotta a szféra mozgását.”

Mindezek inkább metaforák (mint meggyőző érvelés), ám mégis megengedik, hogy korrekt szabályok szerint értelmezzük azokat. E filozófusok valamelyik követője, aki maga nem mélyedt el a tárgyban, azt mondta: „A látáshoz a víz, a szagláshoz a tűz, az ízléshez a föld tartozik, a tapintáshoz pedig az, amivel a lélek lát el bármilyen vele kapcsolatban álló testet.” Úgy vélem, hogy ez a filozófus a látást azért kapcsolta össze a vízzel, mivel hallott a szem nedves összetevőiről és különböző osztályairól; a szaglást a tűzzel a tömjén és a füst miatt kötötte össze, az ízlés és a föld kapcsolata pedig az étel miatt, amivel a föld táplál. A négy elemmel így végezvén, a tapintást a lélekhez kellett kötnie.

Elmondhatjuk ezek után, hogy mindezeknek az általunk felsorolt elemeknek az eredménye: az állat (hayawán). A hinduk ugyanis a növényt az állatok egy fajtájának tartják, ahogy Platón is úgy gondolja, hogy a növényeknek is van érzékelése,⁴⁵ mivel megfigyelhető náluk, hogy olyan képességekkel rendelkeznek, amely különbséget tud

⁴¹ Szó szerint: „nagy elemek”.

⁴² al-Bírúni a Puránákból a Visnu-puránát, a Váju-puránát, az Áditja-puránát és a Matszja-puránát ismerte. Ismeretes módon a 18 Purána és a hozzájuk tartozó 18 Upa-purána az emberi tettek legendás feldolgozásával, az /tíhászakkal szemben az istenek tetteiről számolnak be, s a hinduizmus valóságos enciklopédiáját nyújtják. al-Bírúni az eredetileg az Upa-puránákhoz tartozó Áditja-puránából is idéz, ami később elveszett.

⁴³ Ez és a következő költői idézet eredeti helye föllelhetetlen.

⁴⁴ Ez a munkája nem maradt fent görögül. Ismeretes, hogy a muszlim filozófiai és vallástörténeti irodalom több – görögül elveszett – részletet őrzött meg tőle.

⁴⁵ Talán a Timaiosz 77-re gondolhattott.

tenni a számukra hasznos és káros között. Az állatot pedig az jellemzi, hogy érzékszervekkel rendelkező élőlény.

Az érzékek/érezkszervek száma öt, s ezeket indrijáinak nevezik: a hallás a füllel, a látás a szemmel, a szaglás az orral, az ízlelés a nyelvvel, s a tapintás a bőrrel történik.

Ezután következnek az akarat, ami irányítja azokat különböző funkcióik gyakorlásában – ennek székhelye a szív. Ezért manasznek⁴⁶ nevezik.

Az állati jelleg/természet (hayawáníya) az öt szükségszerű funkcióval teljesedik ki, amiket karmendijáinak,⁴⁷ vagyis az aktualizált érzékeléseknek neveznek. Az előbbi érzékek eredményeképpen jön létre a tudás és az ismeret, az utóbbiak teszik lehetővé a cselekvést és a munkát. Ezeket szükséges (funkcióknak) nevezzük. Ezek: a hang kibocsátásának a képessége az (emberi) szükségletek és vágyak érdekében; erő kifejtés a kézzel annak érdekében, hogy valamit magunkhoz húzzunk vagy eltávolítsunk; járás a lábbal keresés vagy menekvés miatt; a táplálék fel nem használt részeinek a kiürítése az e célból létrejött két nyíláson keresztül.

Ezeknek az elemeknek a száma huszonöt, azaz:

1. az általános lélek
2. az absztrakt hülé
3. a formát öltött anyag
4. a felülkerekedett természet
- 5-9. „az egyszerű anyák”
- 10-14. az elsődleges elemek
- 15-19. az érzékelőszervek
20. az irányító akarat
- 21-25. az eszközszerű szükséges (funkciók).

Mindezeknek az összességét tattvának³⁰ nevezik, s minden ismeret tőlük ered. Ezért mondta Vjásza, Parasára fia: „Megkülönböztetések, meghatározások és felosztások révén tanuld meg a huszonötöt, ahogy megtanulsz egy logikai érvelést vagy valami bizonyosságot, ám nem úgy, ahogy nyelvvel tanul valaki. Aztán csatlakozz bármilyen valláshoz, s a végén megváltás lesz az osztályrészed.”

(Idézett mű 24-34, fordította és jegyzetelte Simon Róbert)

2.2.3. ÖTÖDIK FEJEZET A lelkek állapota és utazásuk a világban a lélekvándorlással

Ahogy a tanúságtétel (saháda) az őszinte hit megvallásával („Nincs más isten, csak Allah, Mohamed az ő küldötte”) az iszlám kulcsszava, a Szentháromság a kereszténység megkülönböztető jegye, a sabbát pedig a judaizmus ismertetőjegye, akképpen a lélekvándorlás (taná- suh) a hindu vallás kulcsfogalma. Aki nem vallja azt, az nem is tartozik hozzájuk, és nem is tekintik magukhoz tartozónak. Ok így vallanak erről:

A lélek mindaddig, amíg nincsen a teljes megértés birtokában, nem juthat a dolgok tökéletes felfogásához egyszerre, az időtől nem korlátozva. Így elkerülhetetlenül nyomoznia kell az egyes dolgok után, és meg kell vizsgálnia (a létezés) lehetőségeit. Ezek száma, noha véges, mégis rendkívül nagy, s ahhoz, hogy a lélek bejárja a dolgok sokaságát, igen sok időre van szüksége. A lélek csak úgy tesz szert ismeretre, ha alaposan megfigyeli az egyes személyeket és fajtaikat, váltakozva jelentkező cselekedeteikben és állapotaikban. Így jut tapasztalatokhoz minden jelenség kapcsán, s szerez egyre újabb ismereteket.

⁴⁶ „Gondolkodóképesség”; ennek révén fogjuk föl a külső világ benyomásait.

⁴⁷ „Cselekvő erő”: az öt vegetatív funkció. Szó szerint: karma = „cselekvés”, indrija = „szerv” (1. A nyelv. 2. A kezek. 3. A lábak. 4. Az ürítés szerve. 5. Nemezszerv, ill. ezek funkciói).

Szó szerint: „valódi állapot”, „valóság”, „lényeg”, „princípium”. A szankhja filozófiának valójában 23 alapelve van, lásd Schmidt József, Az ind filozófia, Budapest, Genius, 1923, 44-46.

Mindazonáltal ezek a cselekedetek a (három elsődleges) erő miatt különböznek egymástól. A világ nem ment a (célszerű) irányítástól, mintha gyepelővel (vezetnék) egy meghatározott cél felé. Ezért az el nem pusztuló lelkek a pusztulásnak kitett testekben jó vagy rossz (irányba) vándorolnak tetteik különbözőségének megfelelően. A megjutalmazás (birodalmában) történő vándorlás célja az, hogy a (lélek) figyelmét a jó felé irányítsa és vágyat ébresszen benne arra, hogy minél többet birtokoljon abból. A büntetés (birodalmában) történő vándorlás célja pedig az, hogy a lélek figyelmét fölhívja a rosszra és az elvetendőre, és törekedjen arra, hogy minél távolabb kerüljön azoktól.

A vándorlás az alsóbbrendűtől halad a nemesebb felé és nem fordítva – noha mindkét (irány) elképzelhető. Az egyes fokozatok különbsége a cselekvések eltérésétől függ, ezek pedig az egyes alkatok (amziga), s azok különböző elegyeinek a mennyiségi és minőségi különbözőségeitől függenek.

Ez a lélevándorlás addig tart, amíg mind a lélek mind az anyag maradéktalanul eléri a kívánt célt. Az alsóbbrendű cél az anyagtól tételezett forma megszűnése – kivéve azokat a létesüléseket, amelyek kívánatosak. A magasabb rendű cél az, hogy a lélek megszabaduljon a vágyakozástól, miután megtudta azt, aminek korábban nem volt a tudatában, vagyis megtapasztalhatta saját lényegének és független létezésének a nemességét, azt, hogy nem függ az anyagtól, mert már kiismerte annak silány természetét, formáinak mulékony jellegét mindazzal együtt, amit az anyag kínálhat az érzékeknek és (átlátta) az anyag által nyújtott gyönyörűségről szóló meséket. Ekkor a lélek elfordul az anyagtól, a köztük lévő kötelékek lehullanak, s az egyesülés felbomlik. Az elválás és az elkülönülés után a lélek visszatér eredeti otthonába (ma^cdin), a tudásból fakadó boldogságból épp oly sokat víve magával, mint amennyi magot és virágot növeszt a szeszám, amely aztán soha nem válik el az olajától. A gondolkodó lény, az értelem és annak tárgya egyesülnek és egyé válnak.

Úgy illik, hogy az írásaikból ezzel kapcsolatban egyértelmű közléseket idézzünk, más népek hasonló elképzeléseivel együtt.

Vászdúva ezeket mondta Ardzsunának, amikor a két hadsor között állva, harcra buzdította őt: „Ha hiszel a predestinációban (al-qaá’ as-sábiq), akkor tudnod kell, hogy sem ők, sem mi nem vagyunk halandók és nem távoznak el anélkül, hogy vissza ne térnének. Mivel a lelkek halhatatlanok és változatlanok. Vándorolnak a testekben, miközben az ember gyermekből ifjúvá kerül, majd a férfikorba, végül pedig az öregkorba ér, amelynek a vége a test halála. Ezután a lélek (újra) visszatér.”⁴⁸

Azután ezeket mondta: „Hogy gondolhat valaki a halálra és a csatában való elhullásra, aki tudja azt, hogy a lélek örök életű, nem született és nem is pusztul el, hogy szilárd és állandó, kard nem vághatja át, tűz nem égetheti meg, víz nem fullaszthatja meg, és szél nem száríthatja ki? A lélek, ha teste elaggott, átköltözik egy másikba, hasonlatosan ahhoz, ahogy a test ruhát cserél, ha öltözéke elnyútt lesz. Miért aggódsz hát a lélekért, amely romolhatatlan. Ha olyan lenne, amely elenyészik, akkor még inkább az lenne illő, hogy ne bánkódj olyan valami miatt, ami veszendő, ami megszűnik létezni és nem tér vissza. Ám, ha inkább a testre függeszted a tekintetedet és nem a lélekre, s gyötrődsz a pusztulása miatt, tudnod kell, hogy minden, ami megszületik, halandó, s minden, ami meghal, visszatér (egy másik létezésbe). Ám sem az élet, sem a halál nem tartozik rád. Mindkettő isten (Allah) kezében van, minden, ami csak van, tőle jön, s hozzá tér vissza.”

A beszélgetés során Ardzsuna így szólt Vászdúvához: „Hogy szállhattál harcra Brahman- nal, holott ő már a világ (megteremtése) előtt volt, akkor, amikor még ember nem létezett, amíg te, úgy, ahogy közöttünk vagy, az emberekhez tartozol, akinek a születése és életkora ismeretes?”

Vászdúva ekképpen felelt erre, mondván: „Az örökkévalóság/kezdet nélküli praeexis- tentia (qidam al-^cahd) nemcsak rá, hanem rám és rád is jellemző. Hány alkalommal éltünk már együtt, amikor én ismertem életünk és halálunk időpontját, amíg azok előtted rejtve voltak. Ha én azt kívánom, hogy újra eljőjtek, azért, hogy jót tegyek, testet öltök, mivel az emberekkel úgy lehet csak érintkezni, ha megtestesülök.”

Mesélnek egy királyról, a nevét elfelejtettem, aki meghagyta a népének, hogy égessék majd el a holttestét halála után, mégpedig ott, ahol soha nem égettek el még halottat. Ok pedig keresni kezdtek egy ilyen helyet, ám a feladat már-már kifogott rajtuk, míg végül rábukkantak egy sziklára, amely kiállt az óceán vizéből; úgy vélték, meglelték azt, amit kerestek. Vászdúva azonban így szólt hozzájuk: „Ezt a királyt már számtalanszor elégették ezen a sziklán. Tegyetek úgy, ahogy jónak látjátok, hiszen a király csak tanulsággal akart szolgálni nektek, s célját elérte.”

⁴⁸ Ez a rész viszonylag pontosan adja vissza a Bhagavad-gíta 2. énekének elején a megfelelő szöveget, lásd A Magasztos szózata, ford. Lakatos I., 1987, Európa, 18sq. A többi idézet helye bizonytalan.

Vászudéva továbbá így beszélt: „Aki megváltást remél, s a világ elutasításában buzgólkodik, ám szíve nem engedelmeskedik neki, az megkapja jutalmát munkálkodásáért azok gyülekezetében, akik jutalmat érdemelnek, ám megtorpanása miatt nem nyeri el azt, amit szeretett volna, s ismét visszatér a világba, ám méltónak találhatik arra, hogy olyan osztálybélinek a formáját öltse, aki a világról lemondó életet él. Az isteni sugallat segíti elő, hogy fokozatosan új alakokat öltson, míg csak el nem jut akarata segítségével oda, amit az első alakban kívánt. Szíve immár vágyával együtt dobog, s egyre jobban megtisztul a különböző alakokban, míg csak az újjászületések szakadatlan sorában el nem nyeri a megváltást.” Vászudéva továbbá ezeket mondta: „Ha a lélek levetkezi az anyagot, akkor jut el a tudáshoz; ám mindaddig, amíg anyag zárja magába, annak homályossága miatt tudatlanságban leledzik. Úgy vélekedik, hogy cselekednie kell, és a világ cselekedetei őerte vannak. Emiatt szorosan hozzájuk tapad, és a bennük nyert érzékelések nyomják rá bélyegüket. Mikor aztán elhagyja a testet, az érzékelések nyomai rajta maradnak, ezeket nem lehet teljesen kitörölni, s megmarad a vágyakozás utánuk és visszatér hozzájuk. Mivel pedig ezekben az állapotokban elfogadja az egymással ellentétes változásokat, nem kerülheti ki a három elsődleges erő hatásait. Mit tehet hát a lélek ilyenkor szárnyatörően és kellő előkészítés nélkül?”

Vászudéva szavai szerint: „A legkiválóbb ember az, aki tökéletes tudás birtokában van, mivel szereti istent, s az szereti őt. Újra meg újra meghal, majd újjászületik. Ám egész élete során egyre a tökéletességért munkálkodik, amíg csak el nem nyeri azt.”

A Visnu-Dharmában⁴⁹ Márkandéja a szellemi lényekről (mhánTyán) szólván ezeket mondja: „Brahman, Kártikéja – Mahádéva és Laksmi fia -, aki létrehozta Amritát az óceánból, Daksá, akit Mahádéva megfenyített és ümádévi, az előbbi felesége: mindnyájan ebben a kalpában voltak, és minden változás dacára ugyanazok.”⁵⁰

Varáhamirá⁵¹ az üstökösök törvényszerűségeiről szólt és azokról a csapásokról, amelyek az embereket sújtják, ha megjelennek. Ezek a csapások arra készítetik őket, hogy elhagyják otthonaikat, elcsigázva a kimerültségtől, jajveszékelve a viszontagságok miatt, kézen fogva vezetve gyermekeiket és halkán suttojják egymásnak, hogy ‘Királyaink vétke a mi fejünkre hullik vissza’, amire mások így felelnek: ‘Nem! Ez a fizetség azért, amit előző életünkben tettünk, mielőtt ezekbe a testekbe költöztünk volna!’”

Amikor Máni Éránsahrból száműzetett és India földjére ment, átvette a lélekvándorlást tőlük a maga vallása. „A titkok könyvében” (Sifr al-asrár) ezeket mondja: „Amikor az apostolok (hawáriyün) megtudták, hogy a lelkek halhatatlanok, és ismételten mindenféle formába vettetnek, fölveszik az állatok alakját is, s minden lehetséges alak bensejébe beleürítettnek, akkor megkérdezték a Messiást, vajon minő végre jutnak azok a lelkek, amelyek nem jutottak el az igazsághoz, és létezésük gyökerét nem ismerték föl? O így felelt: „Mindezek a gyenge lelkek, amelyekhez nem jutott el az, ami az Igazságból hozzájuk tartozik (qará 'ina-há), azok elpusztulnak és nem lesz nyugalomuk.” Pusztuláson Máni a büntetésüket, és nem teljes megsemmisülésüket értette. Máshol ugyanis azt mondta: „Bardaisán³⁵ követői (daysámya) úgy vélekednek, hogy az élő lélek felemelkedése és megtisztítása az emberi testben (gifa = „tetem”) történik, nem tudván, hogy a test ellensége a léleknek, megakadályozza azt, hogy fölemelkedjen, s börtöne és fájdalmas büntetése a léleknek. Amennyiben az emberi alak igazság lenne, teremtője nem engedte volna azt, hogy sorscsapások érijék, és ezáltal (jóvátehetetlen) károkat szenvedjen, s nem helyezett volna el benne készletet arra, hogy az anyaméhbe helyezett magja által továbbszaporítsa önmagát.”

Patandzsali könyvében a következőket találjuk: „A tudatlanság kötelékeiben lévő, s emiatt gúzsba kötött lélek olyan, mint a rizs a héjában. Amíg vele együtt van, addig kész növekedni, és aratásra beérni a születés és a nemzés közötti átmeneti állapotban. Ha a héjat eltávolítjuk róla, megszűnik számára a léttörténések váltakozása, s állapota állandósul. A lélek jutalmazása a különböző élőlények fajtáitól függ, akik között megfordul: függ az életkor hosszúságától és rövid voltától, és függ a boldogulásától, vajon szűkös volt-e vagy bőséges.”

A tanítvány megkérdezi: „Mi történik a szellemmel (rüh), ha jutalmat érdemel, vagy bűnt követett el, ám az újonnan születettek közé kerül, akár jutalomra, akár büntetésre?”

A (mester) válasza: „A korábban elkövetett tettei szerint vándorol, nyugalom és balszerencse között ingadozva, s váltakozva tapasztalva fájdalmat és örömet.”

⁴⁹ E mű (címe kivehetően: „Az isten vallása”) szanszkrit eredetije nem ismeretes. al-Bírúni különböző összefüggésekben (mitológia, csillagászat, khronológia) legalább egy tucatszor idéz belőle. Valószínűleg egy vaisnava szekta fontos munkája lehetett, amely bizonyos rokonságban állt a Puránákkal, de al-Bírúni nem sorolja azokhoz. A mű párbeszédes formában készült, egyrészt a bölcs Márkandéja és Vadzsra, illetve Pariksa és Satánika között.

⁵⁰(Párvati, Durgá, Apamá, Ambiká, Mahákáli, Rudnáni) azonosították és Siva felesége lesz; kalpa = „Brahma egy napja”: 1000 juga, vagyis négyszázezer-háromszázhusz millió év.

⁵¹ al-Bírúni négy munkáját idézi, és megbízható tudósnek nevezi. Azt mondja, hogy 526 évvel élt előtte, vagyis a 6. század elején élhetett.

A (tanítvány) ezt kérdezi: „Mi van akkor, ha valaki olyasmit tesz, ami másféle alakban érdemel viszonzást, mint amiben elkövette tettét, ám hosszú idő telt el a két állapot között, s feledésbe ment a dolog?”

A (mester) válasza: „A tett a szellem tartozéka, mivel az az ő szerzeménye, míg a test csupán a szellem eszköze. A lelki dolgokban nem merül föl a felejtés, mivel az előbbiek nem kötődnek az időhöz, amelynek természetéhez tartozik a hosszú vagy a rövid tartam. A cselekedet a szellemhez való kötődés révén megformálja annak jellegét és természetét, s ahhoz az állapothoz teszi hasonlatossá, amely vándorlásának következő állomása lesz. A lélek, ha tiszta, tudja ezt, gondol rá és nem felejt el. Fényességét azonban elhomályosítja a test természete, amellyel egyesült. Ilyenkor a lélek ahhoz az emberhez hasonlatos, aki emlékszik valamire, amit korábban tudott, ám aztán elfelejtette azt valami örültség, betegség vagy részegség miatt, ami rátelepedett szívére/elméjére. Megfigyelted-e már, hogy akisgyermek és a fiatalok örülnek, ha hosszú életet kívánnak nekik, ám elszomorodnak, ha gyors halált idéznek föl rájuk? Mit mondana az egyik vagy a másik számukra, ha nem ízeltek volna meg az élet édességét, és nem ismerték volna meg a halál keserűségét az elmúlt nemzedékek során, amelyekben újjászülettek tetteik viszonzásaképpen?”

A görögök e hiedelemben hasonlóan vélekedtek a hindukkal. Szókratész azt mondta a Phaidónban: „A régiek elbeszélései arra emlékeztetnek minket, hogy a lelkek innen a Hadészbe mennek, majd onnan ide jönnek, hogy az élők a halottakból erednek, s a dolgok az ellenkezőjükből származnak. Ezért, akik meghaltak, azok az élők között vannak. A lelkünk a Hadészban tartózkodik, s minden ember lelke örvendezik vagy szomorkodik valamely dolog miatt, amelynek szemléletében elmerül. És ez a befolyásolható természet köti őt a testhez, szögezi oda, s ad neki testi formát. Az a lélek, amely nem tiszta, nem mehet a Hadészba, hanem úgy hagyja el a testet, hogy még annak természete hatja át, s ekképpen kerül sietve egy másik testbe, mintha csak letétbe helyeződne, biztos helyen. Ezért nem részesül a tiszta, egyedüli isteni lényeg létezéséből (kaynūna).”⁵²

Azt is mondja: „Ha a lélek önállóan létező valami, akkor tudásunk nem más, mint visszaemlékezés arra, amit korábban megtanultunk, mivel lelkünk valahol máshol volt, mielőtt ebben az emberi alakban jelent volna meg. Ha az emberek látnak valamit, aminek a használatához hozzászoktak gyermekkorban, akkor ez a benyomás föltámad bennük, s például egy cimbalom (látványa) fölidézi bennük azt a kisfiút, aki játszani szokott azon, akit azonban már elfelejtettek. A felejtés az ismeret ellíllanása, a tudás pedig visszaemlékezés arra, amit a lélek még azelőtt tudott, hogy ebbe a testbe költözött volna.”

Proklosz⁵³ azt mondja: „A visszaemlékezés és a felejtés a beszédre képes (nátíqa) lélek sajátossága. Nyilvánvaló, hogy a lélek mindig létezett, és szükségszerű tehát, hogy tudása és felejtése is örök; tud, amikor elhagyja a testet, és felejt, amikor a test szomszédságában van. Amikor külön van a testtől, akkor az ész birodalmában van, s ezért rendelkezik tudással, amikor pedig a testtel áll kapcsolatban, akkor leszállt az ész birodalmából, s ki van téve a felejtésnek s a test benyomásainak, amelyek erőt vesznek rajta.”

Ugyanezt vallják azok a szúfik, akik azt mondják, hogy ez a világ alvó lélek, míg a másik világ az éber lélek, s ők azok, akik szerint lehetséges az, hogy az istenség (haqq) megtestesülhet (hulül) különböző helyeken, így az égen, a trónuson és a királyi széken.⁵⁴ Mások szerint az isten az egész világban jelen van, az állatokban, a fákbán és az ásványokban, amelyeket az ő egyetemes megjelenésének (zuhür kullí) értelmeznek. Akik ezt megengedik, azok számára nincs fontossága annak, hogy a lelkek vándorlásuk során (különböző lényekbe) költöznek.

(Idézett mű 38-44, fordította és jegyzetelte Simon Róbert)

2.3. IBN KHALDÚN (1332-1406) MINT VALLÁSTÖRTÉNÉSZ ÉS MINT A VALLÁSSZOCIOLÓGIA MEGALAPÍTÓJA

Az észak-afrikai (tuniszi) születésű, majd 1382-1406 között Egyiptomban élő Ibn Khaldún tekinthető a klasszikus iszlám legjelentősebb társadalomtudósának, akit a tudománytörténelem – alapvető civilizációelméletének megalkotásán túl – számos tudomány (szociológia, gazdaságtörténet, politikaelmélet, urbanisztika, neveléstudomány stb.) „alapító atyái” között tart számon. Kevésbé hangsúlyozott, ám nem kevésbé fontos tudományos teljesítményei közé tartozik az iszlámon kívüli vallások tudományos művelése, s

⁵² Vö. Platón, Phaidón 70C, a második idézethez lásd 72E, 73D. Bizonyos mondatok pontosan megegyeznek a görög eredetivel, mások talán az eredeti valamely kommentárjából valók.

⁵³ Konstantinápolyból származó, görög újplatonikus (410-485), az athéni iskola vezetője. Egyebek között több kommentárt írt Platón műveihez (Állam, Timaios). Nagy hatást gyakorolt a középkori gondolkodásra (lásd hozzá: Magyary Zoltánné Techert Margit, A hellén újplatonizmus története, Budapest, MTA, 1934, 202-218). al-Bírúní két ízben idéz tőle, mindkétszer a Timaioszhoz írt kommentárjából, ám idézetei nem azonosak Proklosz kiadott szövegével.

⁵⁴ Utalás a Korán 2:255 híres „trónus-versére”.

különösképpen a vallás és vallási intézmények birodalmiságon belüli szociológiai elemzése. Az utóbbi alapján joggal lehet őt a vallásszociológiai kutatások megalapítói között számon tartani.

2.3.1. Élete

Ibn Khaldún (teljes neve: Walí ad-Dín ʿAbd ar-Rahmán ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Abí Bakr Muhammad ibn al-Hasszán Ibn Khaldún) életéről (részletesen lásd Simon R. 1995:37-67; ua. 1999:117-158) megbízható és viszonylag részletes információink vannak, mivel a kortársak nem mindig objektív és barátságos beszámolóin kívül (ezek eredeti szövegét kiadta Badawí 1962:253-310; elemzésüket lásd Simon R. 1999:19-26) rendelkezünk önéletrajzával, amelynek teljes változata 1405 májusában, Ibn Khaldún halála előtt egy évvel fejeződik be (lásd Táwít at-Tandzí, 1951).

1332. május 27-én született egy privilegizált helyzetű emigráns andalúziai család tagjaként Tuniszban. A tudományokban és a szúfizmusban rendkívül jártas apja gondos nevelésben részesítette őt, ami magába foglalta a klasszikus iszlám mindkét nagy tudományblokkját, vagyis a szorosan vett (iszlám) tudományokat (Korán, Korán-tudományok, a prófétai hagyomány tudománya, vallásjog, arab nyelvtan stb.), s a másikat, „a régiek tudományait”: az antik és a késő antik propedeutikus, fizikai és metafizikai tudományokat (logika, matematika, asztronómia, a gyógyászat elemei és a filozófia). A család hagyományaiból következett, hogy a szigorú málikita rítus szellemében nevelkedett, amely azonban a 13. századtól mindinkább közeledett az élő hagyományhoz, s a korábbi merev normákat az adott közösség consensusával egészítette ki. A fiatal Ibn Khaldún szerencséjére a negyvenes évek második felében (Tunisz marínida megszállása idején) számos kiváló – andalúziai származású – tudós jött Tuniszba, akiknek egy része apja baráti köréhez tartozott, s az ifjú ezek tanítványa lett. Közöttük a legfontosabb a híres Abú ʿAbd Alláh al-Ábilí volt (megh. 1356), akitől matematikát, logikát, vallástudományi alapokat és filozófiát tanult (lásd Taʿríf 21f, 33-8). Az 1347-48. évi nagy pestisjárvány tett pontot a viszonylag ifjú kor végére, a szülei meghaltak, s a marínida szultán magával vitte Fezbe a tudósokat is. Ibn Khaldún is hamarosan elhagyta a Tuniszt uraló Hafszidák táborát, s a Marínidák udvarába, Fezbe ment, amely ekkor Maghrib kulturálisan is a legígéretesebb fejedelmi székhelye lett. Itt töltötte aztán húszas éveinek túlnyomó részét (1354-1352). Az első három év után megromlott kapcsolata a szultánnal, Abú ʿInánnal, és 1357 elején részt vett egy ellene irányuló hafszida összeesküvésben, amelynek kudarca után Ibn Khaldúnt börtönbe vetették, ahol 22 hónapot töltött (1357. február 11).

- 1358. december 9. között). A szultán halála után újra szabad Ibn Khaldún ismét beleveti magát a politikai küzdelmekbe, s az új szultán kinevezi őt a kancellária élére. A hatvanas évek elején bekövetkezett újabb trónviszály után Ibn Khaldún helyzete tarthatatlanná vált az udvarban, s ekkor (a különböző felek ekkor még csak a politikai küzdőtérrel való eltávolítását szorgalmazzák) Andalúziába mehet, ahol Granada szultánjához, V. Muhammad ibn al- Ahmarhoz – korábbi jószolgálatai miatt – jó kapcsolatok fűzték őt.

Ekkor már a naszrida Granada volt a muszlim Andalúzia utolsó bástyája. A Las Navas de Tolosa-i katasztrófális vereség után (1212) az Almoravidák fokozatosan kiszorultak a félszigetről, és a sikeres reconquista során egymás után keresztény kézre kerülnek az andalúziai muszlim kultúra nagy központjai, így például Merida 1228-ban, Badajoz 1229-ben, Córdoba 1236-ban, Valencia 1238-ban, Murcia 1243-ban, Sevilla 1240-ben. Granada is úgy őrizhette meg viszonylagos önállóságát, hogy Castilia keresztény uralkodóinak vazallusává vált, s adót fizetett. Az új helyzetnek egyebek között az lett a következménye, hogy a különböző vallású

- muszlim, zsidó, keresztény – népesség közötti békés együttélés, az ún. convivencia megszűnt, s Granada is kizárólagos muszlim politikát folytatott; ennek során megpróbált az észak-afrikai hatalmi harcokba is beavatkozni. V. Muhammad, vezírével, Ibn al-Khatíbbal (Ibn Khaldún irodalmár-politikus jó barátjával) együtt megkülönböztetett módon fogadták őt, s a király közvetlen környezetébe került. A következő esztendőben, 1364 végén az uralkodó fontos diplomáciai küldetéssel bízta meg őt: békekötés ratifikálása és baráti kapcsolatok felvétele végett elküldte őt Pedro el Cruelhez, Castilia királyához Sevillebe, abba a városba, ahol Ibn Khaldún családja korábban századokon át élt, s ahol jelentős birtokaik voltak. A küldetés rendkívül jól sikerült, elannyira, hogy Pedro el Cruel kérte őt, lépjen a szolgálatába, s visszaadja neki ősei birtokait. Ibn Khaldún nem fogadta el az ajánlatát. Visszatérte után az uralkodónál még nagyobb becsben állt, ám váratlanul valami súlyos dolog történhetett (önéletrajzában erről nem írt), mert családjával együtt sebbel-lobbal elhagyta Granadát és visszatért Észak-Afrikába, felhasználva a bidzsájai uralkodó, Abú ʿAbd Alláh meghívását. A menekülésszerű távozás okát csak sejtethetjük (lásd bővebben Simon R. 1995:51). Valószínűleg arról volt szó, hogy Ibn Khaldún a maga politikai eszményeivel túlságosan feltűnően próbálta befolyásolni a fiatal uralkodót, s ezzel kivívta a nagy hatalmú vezír, Ibn al-Khatíb rosszallását.

Rövid bidzsájai (Bougie) tartózkodását (1365-1366) tekinthetjük Ibn Khaldún politikai pályafutása csúcának. Az uralkodó ugyanis hádzsibnak (kamarás) nevezte ki, ami akkor az uralkodó első tisztségviselőjeként

teljhatalmú kormányzást jelentett. Emellett vallásjogot adott elő, és ő tartotta a khutbákat a citadella mecsetjében. A szokott forgatókönyv szerint azonban hamarosan megdöntik Abú 'Abd Alláh uralmát, s Ibn Khaldúnak ismét „helyezkednie” kell. A harmincas évei derekán járó Ibn Khaldún ekkor jut el a politikai és közéleti rezignációhoz. Mindinkább felismeri, hogy a hosszabb ideig tartó, civilizációt teremtő nagybirodalmak kora visszahozhatatlanul elmúlt Észak-Afrikában, s az egymást felörlő minibirodalmak nyomasztó ideje jött el, amelyben vak törvényszerűséggel bábuk gyanánt bukkannak föl és tűnnek el az egyes dinasztiácskák. Néhány évig azonban még nem tudta kivonni magát a kisszerű hatalmi harcok vonzásköréből – az észak-afrikai szintén marakodó három dinasztia, a Hafszidák, az 'Abd al-Wádidák és a Marínidák éppen adott uralkodói ugyanis túlságosan jól ismerték Ibn Khaldún politikai képességeit és kiváló kapcsolatait a hatalmi harcokban fontos szerepet játszó beduin törzsekhez. E néhány év (1368-1375) amind nagyobb kiszolgáltatottság és kiszámíthatatlanság jegyében telt el, amikor többször nézett szembe a börtönnel és a halállal (barátját is, a korábban említett Ibn al-Khatibot, aki időközben Észak-Afrikába menekült, az ő közbenjárása ellenére börtönbe vetik és megfojtják.) Egy sokadik politikai megbízatásnál végül betelik a pohár, egy beduin törzs védelmét kéri, s azok várában, aQal'albn Szalámában húzta meg magát 1375-1378 között. E sorsdöntő visszavonulás idején írta meg zseniális történelemelméleti Bevezetését, az al-Muqaddimát, amelyben az iszlám világában kialakuló és működő patrimonialis birodalmiság felülmúlhatatlan elméleti elemzését adta (lásd ennek kibontását és összehasonlító vizsgálatát Simon R. 1999:183-288).

Már 1377 novemberében befejezte e munka első megfogalmazását, s a további kutatáshoz mind nagyobb szükségét érezte a könyvtári anyagnak. Fölvette a kapcsolatot Abú'l-'Ab- bászsal, Tunisz akkori hafszida urával, s miután megkapta annak engedélyét, három évtized után ismét letelepedett Tuniszban és 1378-1382 között nagy művén, a Kitáb al-'Ibar-on dolgozott. Az uralkodóval való egyre jobb kapcsolata és igen sikeres tanítása azonban ismét számos irigyet szerzett neki, s azok áskálódása ellene fordították a szultánt. A kilátástalan helyzetből Ibn Khaldún a mekkai zarándoklat ürügyével menekülhetett meg, s 1382 októberében végleg elhagyta szülőföldjét. Egyiptom felé vette útját, 1382. december 8-án érkezett Alexandriába, s miután föladta a zarándoklat tervét, Kairóba ment, ahol elkezdődött élete utolsó, egyiptomi korszaka (1382-1406). Egyiptom mamlúk szultánja, al-Malik az-Záhir Barqúq (1382-89, 1390-99) egy rövid intermezzót leszámítva, kitérítő módon bánt Ibn Khaldúnna, és többször nevezte ki vezető oktatói és bírói állásokba. Kairói élete során tovább dolgozott a Kitáb al-'Ibar monumentális történeti munkáján és kiegészítette a Muqaddimát is.

Élete végén még egyszer különleges események részese lett, aminek említése nélkül nem lenne teljes a rövid Ibn Khaldún-kép. A „világhódító” Timur Lenkkel való találkozásairól van szó Damaszkusz ostroma alkalmával, amiről maga számolt be részletesen önéletrajzában (Ta'rif 366-383, lásd hozzá: Fischel 1952; ua. 1967:93-108). A világtörténelem egyik ritka találkozója volt ez, amikor a birodalmak születésének, rövid virágzásának és gyors elmúlásának legnagyobb teoretikusa eszmecserét folytatott kora legnagyobb és talán minden idők legnegatívabb hódítójával – mégpedig akkor (1401 januárjában), amikor mindketten közel jártak a hetvenhez. Timur Lenk táborából való kalandos hazatérése után nevezték ki még négyszer málikita qádinak. Utolsó kinevezése után egy hónappal, 1406. március 17-én halt meg.

2.3.2. Ibn Khaldún, a vallástörténész és vallásszociológus

A klasszikus iszlám legnagyobb társadalomtörténeti gondolkodója munkásságában mind a vallástörténet, mind a vallásszociológia terén figyelemre méltó gondolatokat és elemzéseket találunk, s különösen az utóbbiban csak a legújabb időkben talált folytatókra. E téren ugyanis nemcsak hallatlan éleslátásra volt szükség, hanem meglehetősen bátorságra is. Ibn Khaldúnna az iszlámmal kapcsolatos vallásszociológiai megjegyzései ugyanis egy egészen más túlsúlyos mozzanatból indulnak ki a klasszikus muszlim birodalmiság elemzése során, mint ahogyan azt a vallástudó/vallásjogtudó értelmiség tette. A probléma hátteréhez tudni kell, hogy az iszlám által létrehozott birodalmiság egyedülálló lett a maga nemében azáltal, hogy a pöre dinasztikus hatalomgyakorlás és a (vallásilag tételezett) közösség harca itt másképpen alakult mint a korábbi és későbbi birodalmak esetében. Tudjuk, hogy az Omajjádák – a törzsiséggel számos szálon összefonódó – patriarchális hatalomgyakorlása után az 'Abbászidák először az ókori Keletet idéző istenkirály elvét részesítették előnybe, s a közösség hegemoniáját kivívó vallástudó és vallásjogtudó értelmiség éppen e kísérletek ellen alakította ki az iszlám orthodoxia mindent átfogó impozáns rendszerét. Ennek során fogadtatták el a közösség consensusának (idzsmá') alapvető szerepét, s ennek isteni, de legalábbis profétikus legitimációs formáját: a profétai szokásjogot, a szunnát. A kialakuló muszlim vallásjognak, a sariának a Koránon kívül ezek lettek a legfontosabb „gyökerei”. A profétai szunna kialakításával és elfogadtatásával egyúttal sikerült megoldani minden theokratikus ne varietur rendszer igazán nehéz problémáját: az állandó, változtathatatlan isteni normának a változó történelmi feltételekkel való összebékítését. A ne varietur isteni kinyilatkoztatás, a Korán és a változó praxis között közvetített a profétai hagyomány, amelyet a közösség consensusa legitimizált. Ennek során jött létre tehát egy olyan birodalmi struktúra, amely az egyiptomi és a mezopotámiai birodalmaktól a bolsevik birodalomtípusig egyedülálló abban, hogy a hosszú távú társadalmi gyakorlat legitimitását a theokratikus normának és a közösségi consensusnak az

egysége adja. Ez egyértelműen az iszlám és a birodalmiság genezisének a sajátosságából fakadt (a többi jelentős vallás egy-egy már kifejlett birodalmon belül született, s abban kért helyet, míg az iszlám maga hozta létre a maga birodalmát). Az iszlám hosszú távú hegemón szerepét természetesen Ibn Khaldún sem vonja kétségbe, ám az ő vizsgálódásának a tárgya a „power-state” éppen adott működésének, vagyis a patrimoniális államiségnek az elemzése, s rövid távon ez az aktív fél, amelyhez képest az iszlám a maga informális eszközeivel passzív szerepet kényszerül játszani. A Muqaddima egyik fejezetében ezért fogalmazza meg világosan, hogy a csoportszolidaritás az elsődleges a vallási mozzanathoz képest (Simon R. 1995:174). Állítását bizonyítandó, számos találó és tanulságos példát hoz föl annak bizonyítására, hogy még akkor is, ha esetleg jó ügy érdekében lép fel valamilyen vallási színezetű mozgalom, ám nem áll csoportszolidaritás mögötte, akkor törvényszerűen elbukik. E sui generis társadalom jellegéből fakad azonban, hogy az iszlám és theokratikus közössége, az umma már középtávon meghatározta a korlátlan tetsző uralkodói hatalom érvényesülését és bukását, s egyebek mellett ez teszi érthetővé, hogy az újabb és újabb hódítók igen gyakran az eredeti iszlám visszaállításának a programjával döntöttek meg az attól elrugaszkodó dinasztiákat (lásd például az ‘Abbászidák, Fátimidák, Almoravidák és Almo- hádák propagandáját). Ibn Khaldún tehát a „power-state” formális intézményeket kézben tartó rövid távú hatalomgyakorlása és a valóságos hegemóniát képviselő iszlám pusztán informális eszközöket fölvonultatni tudó kölcsönhatásával kapcsolatban tud igen fontos vallásszociológiai megfigyeléseket tenni.

Kiterjedt (iszlámon kívüli) vallástörténeti kutatásokkal Egyiptomba érkezése után kezdett foglalkozni, s ekkor a hozzáférhető írott források mellett vette a fáradságot és igen sok információt gyűjtött az egyes vallások hívőivel folytatott érintkezések során. Noha már az al-Muqaddimában a témától függően elszírtan foglalkozik a keresztényekkel és a zsidókkal (lásd F. Rosenthal III. General Index 549,571f), és egy külön fejezetet is szentel a két vallás vezető intézményeinek (Q I:415-422, címe: „A keresztény vallás pápa címének, a pátriárkának és a zsidók kóhén elnevezésének a magyarázata”), az általa jobban ismert és kutatott vallásokkal (alapvetően a judaizmussal, a kereszténységgel, a zoroaszterianizmussal és a szábeusokkal) a Kitáb al-‘Ibar második kötetében foglalkozik részletesen. Korábbi korszakát illetően érdemes megjegyeznünk, hogy az al-Muqaddimában Ibn Khaldún a zsidóság történeti fejlődése és vallási tanai iránt sokkal nagyobb érdeklődést tanúsított, mint a kereszténység iránt, s azon kevés muszlim történészhez tartozott, akiket a zsidóság posztbiblikus története is érdekelt, s különösen az első templom újjáépítése és a második templom Titus által történt lerombolása közötti idő. Ennek során Biblián kívüli forrásokat is felhasznált, amelyek között a legfontosabb a tévesen Josephus Flaviusnak tulajdonított úgynevezett „Yosippon krónikája”, amely feltehetően a 10. században keletkezett, valószínűleg Dél-Itá- liában, s egy jemeni zsidó, Zakarijjá’ ibn Sza‘íd al-Iszrá’íli fordított le arabra. A kereszténységhez való viszonya az al-Muqaddima megírása idején meglehetősen negatív; álláspontját a három alapvető keresztény „szekta”, a melkita, jakobita és a nesztoriánus irányzatok említésénél így summázta: „Nem tartottuk helyesnek, hogy befeketítsük a könyv lapjait hitetlenségük dogmáinak az említésével. Ezek általában ismeretesek. Az egész úgy, ahogy van: hitetlenség, ahogy ezt a nemes Korán világosan közölte, s köztük és köztünk semmiféle vitának vagy érvelésnek nincs helye. Vagy az iszlám (felvétele), vagy a fejadó, vagy a halál között (választhatnak)”. (Q I:421k).

Ez az álláspontja gyökeresen megváltozott egyiptomi tartózkodása idején. A Kitáb al-‘Ibar

1. kötete (itt foglalkozik az iszlám előtti birodalmakkal, azok kultúrájával és vallásával) Ibn Khaldúnt új oldalairól mutatja be, egyebek között az összehasonlító vallástörténet korai és kivételesen objektív, sokoldalú tájékozottságra törekvő művelőjét ismerhetjük meg. Iránytűje itt is a józan ész (visszautasítja a nyilvánvaló tévedéseket és elfogult állításokat), az összehasonlítás során (mint korábban al-Bírúni) igyekszik az azonos minőségű és jellegű jelenségeket összevetni, s értesüléseit, forrásait mindig kritikailag rostálja meg. A muszlim források mellett (a legfőbbek: at-Tabarí, al-Masz‘údí, Hisám al-Kalbí, al-Bayhaqí, Hamza al-Iszfaháni, Ibn Qutayba, Ibn Hazm, as-Sahrisztáni, Ibn al-Athír, Ibn ‘Aszákír) számos keresztény (evangéliumok, Jakab protoevangéliuma, melkita és kopt történészek, Paulus Orosius műve stb.) és zsidó (az Ótestamentum majdnem minden könyve, továbbá a posztbiblikus történeti és legendás hagyományokat az iszlám számára közvetítő iszlámra áttért Ka‘b al-Ahbár és Wahb Ibn Munabbih Iszrá’íliját-jai stb.) forrást dolgozott föl, és bőségesen merített a körülötte élő keresztényekkel és zsidókkal folytatott beszélgetéseiből. Noha az óiráni vallásokra vonatkozó eredeti iráni vallástörténeti anyagot, így az Avesztát láthatóan nem ismerte, a zoroaszterianizmusról, manicheizmusról és a mazdakita mozgalomról mondottak egyáltalában nem érdektelenek, s mutatják azt is, hogy már Ibn Khaldún korában is milyen nehéz volt autentikus értesüléseket szerezni Irán ókori történetéről és vallásairól. A kereszténység, és különösen a posztbiblikus zsidóság ábrázolása azonban fontos és önálló teljesítménynek tekintendő.

2.3.3. Bibliográfia

/bn Khaldún munkái

Prolegomenes d’/bn Khaldoun, texte arabe publié d’après les manuscrits de la Bibliothèque Impériale par E. Quatremere. Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibl. Impériale, t. XVI-XVIII (Paris, Firmin DidotFreres, 1858).

Az al-Muqaddima másik két fontos – egyiptomi – kiadása: a) Muqaddima /bn Khaldún, kiadta Naszr al-Húrini, Búlág 1274/1857; b) Muqaddima /bn Khaldún, kiadta ‘Alí ‘Abd al-Wáhid Wáfi, I-IV, al-Qáhira: Ladzsna al-baján al-‘arabí, 1957-1961.

Ta’rikkh /bn Khaldún al-muszammá Diwán al-mubtada’ wa’l-khabar fi ta’rikkh al- c arab wa’l-barbar wa-man c ászara-hum min dzawís-sa’n al-akbar. Kiadták Khalíl Saháda és Szuhayl Zakkár (Bayrut: Dár al-Fikr, 1408) 1988^o, 8 kötet).

At-Ta’rif bi-/bn Khaldún wa-rihlatu-hu gharb^{an} wa-sarq^{an}, kiadta Muhammad ibn Táwít at-Tandzsi (al-Qáhira: Ladzsna at-ta’lif wa’t-tardzsuma wa’n-nasr, 1370/1951).

Sifá’-Us-Sá’ ilLi tahzib-il-Masá’il. Apaisementa quicherche commentclarifier lesproblemes. Edition, Introduction et Vocabulaire technique par le Pere Ignace-Abdo-Khalifé. S. J. Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1959.

2.3.4. /bn Khaldún magyarul

Bevezetés a történelembe (al-Muqaddima). Arab eredetiből fordította, bevezette és kommentálta Simon Róbert (Budapest, Osiris Kiadó, 1995).

2.3.5. Szakirodalom /bn Khaldúnról

Részletes bibliográfiák:

Selected Bibliography by Walter J. Fischel. In /bn Khaldún. The Muqadimma, transl. by Franz Rosenthal. Princeton, PüF, 1958, III:485-521.

Ibn Khaldúniana: A Bibliography of Writings on and Pertaining to Ibn Khaldún. In Walter J. Fischel, /bn Khaldún in Egypt. His Public Functions and His Historical Research (1382-1406), Berkeley and Los Angeles, üniv. of California Press, 1967, 171-212.

Aziz al-Azmeh, /bn Khaldun in Modern Scholarship. A Study in Orientalism, London, Third World Centre for Research and Publishing, 1981.

2.3.6. Néhány fontosabb – vallástörténetileg fölhasználható – munka róla

Abdeselem, Ahmed, /bn Khaldun et ses lecteurs, Paris, PüF, 1983.

Ayad, M. Kamil, Die Geschichte- und Gesellschaftslehre /bn Khaldúns, Stuttgart-Berlin, J. G. Cotta’sche Buchhandlung Nachfolger, 1930.

Azmeh, Aziz, al-/bn Khaldún, London-New York, Routledge, 1990.

Badawí, ‘Abd ar-Rahmán, Mu’allafát /bn Khaldún, al-Qáhira: Dár al-Ma’árif, 1962.

Chaumont, Éric, La Voie du soufisme selon Ibn Khaldún, Revue philosophique, de Louvain 74 (1989), 264-296.

Fischel, Walter J., /bn Khaldún and Tamerlan. Their Historical Meeting in Damascus, 1401 A. D. (803A. H.): a Study based on Arabic Manuscripts of/bn Khaldún’s „Autobiography’ with a Translation into English, and a Commentary. Berkeley and Los Angeles, üniv of California Press, 1952.

Fischel, Walter J.: /bn Khaldún in Egypt... I. m. 109-155.

Lecoste, Yves, /bn Khaldoun Naissance de l’histoire passé du tiers monde, Paris, F. Maspéro, 1973^o.

Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldún’s Philosophy of History: a Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1964, eredeti megjelenés: 1957.

Nassar, Nassif, *Lepensée réaliste d'Ibn Kalhdún*, Paris, PUF, 1967.

Simon Róbert, *Ibn Khaldún és a szúfizmus*. Keletkutatás, 1991 ős, 55-68.

Simon Róbert, *Ibn Khaldún. Történelemtudomány és birodalmiság*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1999. Simon Róbert, *Ibn Khaldún. History as Science and the Patrimonial Empire*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2002.

Talbi, M., *Ibn Kaldún et l'Histoire*, Tunis, Maison Tunisienne de l'Édition, 1973.

Turner, Bryan S., *Sociological Founders and Precursors: The Theories of Religion of E. Durkheim*, F.

de Coulanges and Ibn Khaldun. *Religion*, 1 (1971), 32-48.

Van der Bergh, S., *Umriss der muhammedanischen Wissenschaften nach Ibn Khaldún*, Leiden, E. J. Brill, 1912.

2.4. Ibn Khaldún BEVEZETÉS A TÖRTÉNELEMBE

(22) *A legyőzött kész örökké utánozni a győztest (mindenben), ami megkülönbözteti őt (fi si c ari-hi): a külső megjelenésben, a vallásában, s minden egyéb állapotában és szokásában*⁵⁵

Ennek az az oka, hogy (a legyőzött) mindig hisz annak a tökéletességében, aki legyőzte őt, s akinek engedelmisséggel tartozik. Akár azért tartja őt tökéletesnek, mert mélyen beléivódott a tisztelete, akár azon téves vélekedésért, hogy engedelmissége nem a vereségének természetes velejárója, hanem olyasvalami, ami kijár a győztes tökéletességének. Ha tévedése eluralkodik rajta, akkor meggyőződésé válik, s a győztes minden megnyilvánulását átveszi és megpróbál hasonulni hozzá. Ez az utánzás.

Vagy úgy véli a lélek – Allah tudja -, hogy a győztes nem csoportszolidaritása, s nem is erőssége révén szerezte meg fölötté az uralmat, hanem az általa vallott szokások és vélemények miatt. Ez ugyanolyan hibás vélekedés az uralom megszerzéséről, s ez is a korábbi következményekkel jár. Emiatt figyelhető meg, hogy a legyőzött állandóan hasonlítani akar a győzteshez a ruházódásban, az utazás módjában, s a fegyverzet használatában és különböző fajtáiban, de mindenféle egyéb állapotában is.

Ez figyelhető meg abban is, ahogy a gyerekek az apjukhoz viszonyulnak. Látható, mennyire igyekeznek mindig hasonlítani hozzájuk. Ezt azért teszik, mert úgy vélik, hogy bennük testesül meg a tökéletesség. Vegyük szemügyre továbbá bármelyik vidék népességét: mennyire uralja őket általában az őrségnek és a központi uralom katonaságának a viselete (pusztán) azért, mert ők vannak fölöttük.

Ez odáig terjedhet, hogy ha egy nép fölött az egyik szomszédja szerzi meg a hatalmat, akkor a hasonulás és az utánzás nagymértékben elterjed közöttük is. Így van mai napság Andalúziában a galíciaiakhoz (al-galáliqa) való viszonyulás terén. Az (andalúziai arabok) szemmel láthatóan hasonulni akarnak hozzájuk a ruházódásukban, megkülönböztető jegyeikben, s számos szokásukban és állapotukban. Odáig mennek ebben, hogy képeket festenek épületeik és házaik falára is. Aki a tudomány szemével szemléli ezt, az azt a következtetést vonja le, hogy mindezek az uralom jegyei. Allahé a parancsolás.⁵⁶

Ennek alapján gondolkodjunk el e mondás értelmén: „A köznép királya vallását követi.”⁵⁷ Ez ugyanis (szorosán) ide tartozik, mivelhogy a király uralkodik azokon (mindenben), akik alatta vannak. Az alattvalók pedig éppúgy utánozzák őt tökéletességének tudatában, mint a fiúk az apjukat, s a tanulók a tanítóikat.

(26) *A (beduin) arabok csak a prófétaság, a szentkultusz vagy egyáltalában valami jelentős vallásos jelenség vallási színezetével jutnak királyi hatalomhoz*⁵⁸

Ennek az az oka, hogy vad nép lévén, ők hajlamosak legkevésbé arra, hogy egymásnak engedelmeskedjenek, mivel durvák, rátartiak, nagyravágyók és vetélkednek a vezetésben. Egyéni vágyaik ritkán esnek egybe. Ha azonban a prófétaság vagy a szent kultusz révén vallás(uk) van, akkor az lesz közöttük a határt szabó hatalom. A gőg és versengés tulajdonságai eltűnnek, s könnyen engedelmeskednek és egyesülnek (társadalmi szervezetben). Ez pedig amiatt van, mert összeköti őket e vallás, amely durvaságukat és rátartiságukat megszünteti és irigységeiknek és vetélkedéseiknek határt szab. Ha támad közöttük egy próféta vagy egy szent, aki buzdítja őket

⁵⁵ Q, I. 266-268; W, 450-451.

⁵⁶ Korán, 13:31; 30:4; 82:19.

⁵⁷ Lásd Ibn Qutayba, *Uyún al-ahbár* (al-Qáhira, 1964) I. 2. a középkori és az újkor elejei Európában sem volt másképpen, vö. a „cuius regio, eius est religio” mondást.

⁵⁸ Q, I. 273-4; W 456.

arra, hogy teljesítsék be Allah parancsát, megtisztítja őket a gyalázatos tulajdonságoktól, s ráveszi őket a dicsérendők követésére, s összegyűjti erejüket az igaz ügy kivívására, akkor (szilárd társadalmi szervezetben) egyesülnek, s megszerzik az uralmat és a királyi hatalmat. A beduinok ugyanis mindennek ellenére a legkészségesebbek az igaz ügy és a helyes út követésére, mivel természetüket nem csúfítják el torz szokások és mentesek a gyalázatos jellemvonásoktól – ha nem tekintjük vad jellegüket. Ez (azonban) könnyen kezelhető és kész a jó befogadására, mivel megmaradt a kezdetleges velük született hajlammal (al-fitra al-ülá), és ment még a rút és a rossz szokásoktól, amelyek kitörölhetetlen nyomokat hagynak a lélekben. „Minden gyermek természetes hajlammal születik” – ahogy ezt a korábban idézett hadit megállapítja.

1. Az általános hatalommal és nagy királyi uralommal rendelkező

*dinasztiák eredete vagy a prófétaságon, vagy az igazságos vallási propagandán alapuló vallásban keresendő*⁵⁹

Ennek az az oka, hogy a királyi hatalom az uralom megszerzése révén keletkezik. Ez utóbbi pedig csak a csoportszolidaritással történhet. Az pedig, hogy az egyéni vágyak közös követelésre szövetkezzenek, a szívek közös akaratban egyesüljenek, ez egyedül Allah segítségével jöhet létre, ha vallását meg akarja alapítani. Allah szavai szerint: „Ha te mindazt elköltötted volna, ami csak a földön van, akkor sem tudtad volna a szíveket egymás iránt barátságra hangolni.”⁶⁰ Ennek az az értelme, hogy ha az (emberek) szíve hamis vágyak prédája lesz, s az evilág felé vágyakozik, akkor vetélkedés támad közöttük és elharapózik az ellentét. Ha viszont az igaz felé halad, elveti az evilágot és a hamisságot, s Allah felé fordul, akkor egyesülnek útjaik, megszűnik a vetélkedés, csökken az ellentét, a kölcsönös segítség és támogatás pedig virágzik. Ennek révén pedig, miként majd kifejtjük, az uralom hatósugara szélesebb lesz, s a dinasztia növekszik.

1. A vallási propaganda kezdetben a dinasztia számára újabb erőt jelent a csoportszolidaritásból fakadó erő mellett, amely a benne résztvevők számától függ

⁶¹

Ennek az az oka, hogy – mint korábban említettük – a vallásos színezet megszünteti a vetélkedést és a kölcsönös irigykedést, amely a csoportszolidaritással összefűzött emberekben megvan, s egyes-egyedül az igaz felé irányítja őket. Ha dolgaikban a helyes belátásra jutottak, akkor semmi sem állhat többé az útjukban, mivel egy irány felé törekszenek, céljuk közös, s erre készek életüket is feltenni. Követeléseik célpontjának, a dinasztiaának pedig, lett légyen számuk kétszerese az övéknek, szándékait a hamisság megosztja. A haláltól való félelmükben egyik a másikat hagyja cserben, s hiába vannak többen, nem tudnak ellenállást kifejteni. Ekképpen vereséget szenvednek tőlük, s pusztulásuk nem késlekedik, mivel (megrontotta) őket a fényűző élet és a megalázkodás – amint erről már említést tettünk.

Ez történt a (beduin) arabokkal az iszlám kezdetén a hódítások során. A muszlimok serege a qádisíyai és a yarmúki csatában valamivel több mint 30 000 emberre rúgott. Ugyanakkor a perzsák serege Qadislyánál 120 000, Hérakleiosé pedig – al-Waqid! közlése szerint – 400 000 főből állt. Az arabok előtt azonban egyikük sem tudott megállni. Azok legyőzték őket, s mindenük fölött hatalmat nyertek.

Példa gyanánt szolgálhat a Lamtúna (Almoravidák) és az al-Muwahhidún (Almohádok) dinasztiái is. Magribban számos olyan törzs volt, amely felvehette volna velük a küzdelmet számuk és csoportszolidaritásuk alapján, sőt e téren le is hagyták volna őket. Ám, mint említettük, az ő vallási szervezetük, a helyes belátás és a mindent kockáztatás miatt, megkészserezte csoportszolidaritásuk erejét.

(Ám) szemügyre vehetjük a vallási elem színévaltozását és elenyészését is. Ekkor a (dinasztia) uralmának életrevalósága megszűnik, s uralmát egyedül a csoportszolidaritása biztosítja a vallási elem többlete nélkül. A dinasztiát (ilyenkor) olyan általa uralt csoportok győzték le, amelyeknek az ereje egyenlő az övével, vagy felülmúlja az övét, s amelyeket (hajdan) úgy igazott le, hogy erejét megkészserezte a vallás – hiába volt azoknak erősebb a csoportszolidaritásuk, s gyökereztek mélyebben a nomád létformában. Ezt példázza az al-Muwahhidún (Almohádok) esete a Zanatával. Az utóbbiakat ugyan inkább jellemezte a nomád életmód és vadabbak voltak a Masmüdanál, ám azoknak a Mahd! követésére vallási elhivatásuk volt. Engedelmeskedtek vallási elhivatásuknak, s ez mekkettözte csoportszolidaritásuk erejét. Így első ízben vettek erőt a Zanatán, s tették követőikévé őket – hiába múlta felül a Zanata csoportszolidaritása és nomád létformája az övét. Miután azonban a vallási színezet lekopott róluk, a Zanata mindenünnen fölkélt ellenük, s uralmuknak véget vetve, magukhoz ragadták azt tőlük.

⁵⁹ Q, I. 284; W 466.

⁶⁰ Korán, 8:63.

⁶¹ Q, I. 284-6; W 667-8.

„Allah ura az ő tervének.”⁶²

1. *A vallási propaganda csupán a csoportszolidaritás által éri el a célját*⁶³

Ez, mint korábban említettük, azért van, mert a tömeg minden megmozdulása egyes-egyedül a csoportszolidaritás révén mehet végbe. A már idézett (kétségen felül álló) hadit ezt mondja: „Allah csak akkor küldött prófétát, ha népe szilárd támogatása övezte.” Márpedig ha ez a helyzet a prófétákkal, akik az emberek közül leginkább visznek véghez rendkívüli dolgokat, akkor mennyire így van ez másokkal, hogy az uralom megszerzése során rendkívüli dolgot csakis csoportszolidaritással lehet tenni.

Ez történt Ibn Qasl-val, a muszlim misztikus (szúfi) sayh-khal, a szúfizmusról szóló Hal^o an-na'layn („A két szandál levétele”) című mű szerzőjével.⁶⁴ Felkelést szított Andalúziában, s propagandát fejtett ki az igaz (ügye) mellett még az (Almohádok) MahdZja előtt. Követőit al-Murábitünnak nevezték. Vállalkozása valamelyes eredménnyel járt, amiatt, hogy a Lam- túnát (Almoravidákat) azok a nehézségek kötötték le, amelyeket az al-Muwahhidün okoztak nekik. Am nem álltak sem csoportok, sem törzsek mögötte, hogy ügyében védelmezzék őt. Mikor aztán az al-Muwahhidün megszerezték az uralmat Magrib fölött, kisvártatva ő is engedelmességet fogadott nekik és csatlakozott ügyükhöz/propagandájukhoz. Erődítményében, Arcos (de la Frontera) várában hűségesküt fogadott nekik (W: Arcosból követte őket) és határvidékét átadta nekik. O lett Andalúziában az első misszionáriusuk. Láadását az al-Murábitün láadásának nevezik.

Idetartozik azon közrendű vagy jogtudós lázadóknak az esete is, akik a gonosz (állapotok) megváltoztatása végett kelnek föl. Számos vallásos és a vallás különböző útját járó ember jut el odáig, hogy felkel a zsarnok emírek ellen, s felemelik szavukat a gonosz megváltoztatására, megtiltására, s a helyes követésére. Abban reménykednek, hogy Allah megjutalmazza őket. A tömeg és köznép közül számosan csatlakoznak hozzájuk és követik őket. Tevékenységük során az életükkel játszanak, s útjukat végigjárva a legtöbben pusztulásukat is lelik, mégpedig nem jutalmakkal (elhalmozva), hanem mint vétekekben elmarasztalt bűnösök, mivelhogy (tettük) nem Allah rendeléséből történt. Csupán ott parancsol efféle, ahol megvan hozzá a hatalom is. Muhammad szavai szerint: „Aki köztetek gonoszságot pillant meg, az változtassa meg azt a kezével, ha nem képes rá, akkor a nyelvével, ha képtelen rá, akkor a szívével.”⁶⁵

Az uralkodók és a dinasztiai hatalma szilárdan gyökerezik a talajában, s az ilyen építményt csupán olyan hathatós követelések tudják megrendíteni és lerombolni, amelyek mögött – amint említettük – a törzsek és nemzetségek csoportszolidaritása áll. A próféták is propagandájuk során a nemzetségeikre és csoportjaikra támaszkodtak, pedig őket az isten, ha úgy akarta volna, az egész létezéssel támogathatta volna, ám az ő bölcsességében (W: mert Allah bölcs és tudó) hagyta a dolgokat a megszokott mederben lefolyni.

Ha valaki ezen az úton jár, s legyen bár igaz ebben, de egyedül lévén, nincs csoportszolidaritás mögötte, akkor a pusztulás szakadéka felé tart. Aki pedig csupán köntösül használja fel ezt (W: csalárdul visszaél vele) a vezetés megszerzése végett, azt megérdemelten gáncsolják el az akadályok, s nyeri el a pusztulását. Allah parancsa ugyanis csupán az ő tetszése és segítsége, az iránta való odaadás, s a muszlimok iránti őszinte szándék révén teljesebb lehet. Ebben nem kételkedhet muszlim, s olyan, akiben megvan a helyes belátás.

A muszlim közösségben az első ilyen megmozdulás Bagdadban történt, amikor Táhir fellázadt, al-Amln-t megölték, és al-Ma'mün késeltette a jövetelét Hurasanból 'Iráqba, majd 'Al' b. Müsá ar-Ridát, Husayn leszármazottját jelölte ki utódjául. Az 'Abbásidák nemtetszésüknek adtak kifejezést. Szövetkeztek avégett, hogy fellázadnak, megtagadják az engedelmességet al-Ma'münnak és mást választanak helyette. Ibrahim b. al-Mahdlnak fogadtak hűségesküt. Zavargás ütötte fel a fejét Bagdadban, s a becsületes és derék emberek a csalók, szélhámosok és a katonaság szabad prédájává váltak. (Ez utóbbiak) útonállásra adták magukat, megtöltötték a zsebüket a többiektől elrabolt holmikkal, s mindenki szeme láttára árusították aztán ki a piacokon. Az emberek védelemért fordultak a hatalom képviselőihez, ám azok nem segítettek rajtuk. A vallásos és jóra való emberek (végül) összefogtak, hogy megfékezzék a gonosztevéket, s gátat vessenek gaztetteiknek. (Ekkor) egy férfi bukkant fel Bagdadban, akit Halid ad-Daryüsnak neveztek, s felszólította a népet, hogy kövessék a jót és kerüljék a gonoszt (i. e. a törvény betartására). Az emberek hallgattak a szavára, felvették a harcot a gazemberekkel és megadásra kényszerítették őket. (Halid) megcsapatta és szigorúan megbüntette őket. Aztán előállt a bagdadi (külvárosok) tömegéből (sawad ahl Bagdad) egy másik férfi, Sahl b. Salama al-Ansarí, akinek a mellékneve Abü Hatim volt. O egy Korán-példányt kötött a nyakára, s (ő is) felszólította az embereket, hogy kövessék a jót, s kerüljék a gonoszt, s Allah könyve (a Korán) és a próféta hagyománya (sunna) szerint

⁶² Korán, 12:21.

⁶³ Q, I. 286-290; W 468-472.

⁶⁴ Ibn Qasí (megh. 1151): muszlim misztikus. Almoravida-ellenes mozgalmát 1140 körül kezdte el.

⁶⁵ Lásd Muslim, Sahih, Kitáb al-imán.

cselekedjenek. Az előkelők és a közrendűek, a Hasimiták (i. e. a próféta nemzetségének leszármazottai) és mások egyaránt követték őket. Tahir palotájában telepedett meg, s átvette a diwan (i. e. az államigazgatás) ellenőrzését. Körbejárta Bagdadot s megfékezte azokat, akik megfélemlítették a járókeleket, és megtiltotta, hogy „védelmi pénzt” (hafara) fizessenek a gonosztevőnek. Mikor Halid ad-Daryüs azt mondta neki, hogy „Én nem követtem el semmi vétet az uralkodói hatalom ellen”, akkor Sahl így felelt neki: „Én azonban mindazok ellen harcolok, bárkik is lennének azok, akik a Korán és a próféta hagyománya ellen cselekednek.” Ez a. H. 201/817-ben történt. Ibrahim al-Mahdi aztán sereget szerelt fel ellene, amely legyőzte őt, s fogságba ejtették. Hatalma hamar lehanyatlott, éppen csak a bőrét tudta megmenteni.⁶⁶

Később sokan cselekedtek hasonlóan, akik nem bírtak ellenállni a kísértésnek, s az igaz helyreállítását tüzték ki célul maguk elő, ám nem tudták, hogy ennek során nem nélkülözhetik a csoportssolidaritást, és nem sejtették, hogy vállalkozásuk mivégre jut, s őket magukat mi sors várja. Ezekkel kapcsolatban a következő a teendő: vagy meg kell őket gyógyítani, ha örültekről van szó, vagy pedig, ha zavargást okoztak, akkor vagy halállal, vagy botózással kell büntetni őket, vagy pedig bohócnak tartva, nevetségessé kell tenni őket.

Egyesek a visszavárt Fatimidát sajátítják ki a maguk számára, akár úgy, hogy ők maguk testesítik meg őt, akár úgy, hogy propagandát folytatnak mellette, noha fogalmuk sincs e Fatimida dolgáról és személyéről.⁶⁷ Mindazok, akik efféle adják magukat, vagy olyanok, akik nem tudnak ellenállni a kísértésnek, vagy pedig csalók, akik az efféle (vallási) propagandával a vágyva vágyott vezetést szeretnék megkaparintani, de a szokásos okok miatt képtelenek erre, s úgy vélik, hogy (vallási propagandájuk) már elégséges utat-módot jelent számukra reményeik valóra váltásához. Nem számolnak a pusztulással, pedig az általuk okozott zűrzavar miatt hamar kivégzik őket, s furfangjuk csúfos véget ér.

E század elején felbukkant az (Ifnqlyá-i) Súsban egy at-Tuwayzir! nevű muszlim misztikus, a Földközi-tenger partján lévő mássai mecset felé vette az útját, s azt állította magáról, hogy ő a visszavárt Fátimida. Rá tudta szedni az ottani tömeget, amelyet a sorscsapásokat/váratlan eseményeket (hídtán) beharangozó beszédek hatására eltöltött a (Fátimida) visszavárásának (a hite), s hogy küldetése éppen ebben a mecsetben veszi majd kezdetét. A közrendű berberék több csoportja nyüzsgött körülötte, mint a lepkék (a fény körül), s vezetőik (hovatovább) attól tartottak, hogy a lázongás széles méreteket fog ölteni. A Masmüda akkori feje, ‘umar as-Sakslw! titokban elküldött valakit, aki megölte őt az ágyában.

ügycsak e század elején tűnt fel Gumára-ban egy al-Abbás nevű ember, aki hasonló dolgokban sántikált. Az ottani törzsekből a tapasztalatlan és ostoba aljanép hallgatott a karattyolására. Egyik városuk, Badis ellen vonult, s erővel bevette. Aztán, küldetése kezdetétől negyven napra megölték őt, éppen úgy, mint az előzőket.

Efféle példa számtalan adódik. Tévedésük az, hogy nem veszik számításba (vállalkozásuk során) a csoportssolidaritást. Ha csalásról van szó, akkor úgy helyes, hogy ne sikerüljön a vállalkozása, és vétkének megfelelően bűnhődjön, mert: „ez a vétkesek jutalma”.⁶⁸

Forrás: Ibn Khaldún, Bevezetés a történelembe. Arab eredetiből fordította és kommentálta Simon Róbert. Budapest, Osiris, 1995, II:22, 26; III:4, 5, 6.

⁶⁶ Lásd Tabari, Annales, III. 1008kk.

⁶⁷ A feltehetően pszichopata al-Hakim-ről (996-1021) van szó, akit rejtélyes körülmények megölték és eltűnt. A drúzoknál az isteni princípium megtestesítője lett.

⁶⁸ Lásd Korán, 5:29; 59:17.

3. fejezet - A KLASSZIKUSOK

1. Johann Jakob Bachofen (1815-1887)



Svájci összehasonlító jogtörténész, történész és mítoszkutató, akinek a – többnyire a mitikus anyagból zseniálisan kibontott – matriarchátusra vonatkozó kutatásai új korszakot nyitottak a korai társadalmak intézményrendszerének a kutatásában.

1815. december 22-én született Bázelen gazdag patríciuscsaládban. Apai ágon felmenői nemzedékeken keresztül selyemgyárosok voltak, akik híresek voltak műkincsgyűjtő szenvedélyükről (a jelentékeny vagyonton kívül ő örökölte a ritka kép- és szoborgyűjteményt is). Anyai ágon a Merian ősök között számos politikust, művészt és tudóst találunk (anyja hatása meghatározó volt Bachofen alakulására, jellemző, hogy csak későn, anyja halála után házasodott meg). Bachofen gondolkodását (noha ifjúkorában kacérkodott rövid ideig a demokratikus eszmékkel) döntően patrícius családjának hagyományai határozták meg, hangsúlyozva, hogy politikai ambíciói nem voltak, s hamar a tudomány világa vonzotta, mégpedig kezdetben a klasszika-filológia. Kezdeti hazai stúdiumok után (egyetemi tanulmányait 1833-ban kezdte a bázeli egyetemen), német egyetemeken tanult tovább. A berlini egyetemen 1834-ben először a nagy August Böckh (1785-1867) tanítványa lett, aki B. G. Niebuhr mellett az ókortörténet egyik nagy hatású megalapítója volt, s aki a romantika hatására a filológia igazi feladatának egy nép teljes életének a tanulmányozását tekintette (Bachofen is a maga munkásságában minden kérdést a legtágabb egész összefüggésében vizsgált). A klasszika-filológiától azonban hamarosan a jogtudomány és a jogtörténet felé fordult, és Friedrich Karl von Savigny (1779-1861), a történeti jogi iskola legjelentősebb alakjának a tanítványa lett 1835-1837 között. A jogot és a jogfejlődést a felvilágosodás Naturrechtjével szemben a romantikusok népszellemével összekötő tanítása döntő hatást gyakorolt Bachofenre. Számára azonban (szemben a romantikusok középkor-kultuszával) mindvégig az ókor maradt a meghatározó élmény és a legfőbb vonatkozási pont. A berlini egyetem mellett a heidelbergi és göttingeni egyetemeken is hallgatott előadásokat. Az utóbbin szerezte meg 1839-ben jogból a doktori fokozatot. Ezután kétéves tanulmányutat tett külföldön (egy esztendőt Franciaországban, egyet pedig Angliában töltött). Angliai útja bizonyult igazán gyümölcsözőnek (a British Museum könyvtárában hónapokig tanulmányozta az angol jogot, s különösen jól érezte magát a Cambridge-i College-ok légkörében). Hazatérése után, 1841-ben kinevezték a bázeli egyetemen a római jog magántanárának. Ugyanabban az évben nevezték ki bírónak és 1844-ben a büntető törvényszék alelnöke lett (míg egyetemi előadásait 1844-ben beszüntette, a bíróságnak egészen 1877-ig tagja, sőt egy ideig elnöke maradt). Hivatali teendőit valójában tehernek érezte, s már 1842-ben Olaszországba utazott (a következő években Dél-Franciaországot és Spanyolországot kereste föl, majd 1851-ben hosszabb útra Görögországba utazott, ahol ásatásokat is végzett – ez utóbbi újáról részletesen beszámolt, ám útleírását csak 1927-ben adták ki). Utazásain kívül alig mozdult ki dolgozószobájából, s kevés emberrel érintkezett, ám a kor számos tudósával folytatott jelentős levelezést (így a néprajztudós és utazó Adolf Bastiannal, A. Girard-Teulonnal, a svájci őstörténésszel, Jakob Grimm-mel, a nagy német nyelvészrel és kultúrtörténésszel, Rudolf von Jheringgel, a szociológiai ihletettséggű jogtudomány és jogtörténet híres megalapítójával, Karl Richard Lepsius-szal, a kiváló német egyiptológussal és a modern tudományos régészet megalapítójával, Lewis Henry Morgannal, a nagy amerikai etnológussal és őstörténésszel vagy Élisée Reclus-sal, a francia földrajztudóssal stb.).

Tudományos pályája első éveiben, 1840-1850 között, a római joggal és tulajdonviszonyokkal foglalkozott, s vagy fél tucat tanulmányt tett közzé e tárgykörben. A nyelvész és történész Franz Gerlachal együtt egy nagyszabásúra tervezett római történet írásába is belefogott, ám az első kötet megjelenése után (Bazel, 1851) abbahagyta ennek megírását. Időközben mindinkább megváltozott az érdeklődése, s a római jog és történelem tanulmányozása helyett – a korai vallással szorosan összefonódó – ősi családi, házassági, politikai és vallási intézményeket kezdte kutatni. Érésének, alakulásának hátterét ő maga is sokoldalúan jellemezte 1854-ben összeállított önéletrajzában (Bachofen's Selbstbiographie, négy kiadása is van: 1917-ben kettő, 1923, 1927). Tudományos témaválasztásaival párhuzamosan világnézete is kijegecesedett, s „a zseniális misztikusban” (ahogy Engels nevezte őt, 1982:18) mind meghatározóbb lett az – a leginkább a „pogány” ógörög vallásossággal rokonítható – éppenséggel nem szokványos hit, az ugyancsak nem szokványos romantikus látásmód (amely a múlt általa fontosnak tartott értékeit határozottan többre tartotta a jelenkor sivárságánál) és a mind határozottabb konzervativizmus. Mindez végül egyetlen csomópontban találkozott, amely – s ennek, ha nem is első fölvetése, de mindenképpen először történő elméleti megfogalmazása és alapos tudományos bizonyítása az ő érdeme – a nők (különösen mint anyák) túlsúlyával jellemezhető korai történelmi korszak hallatlanul alapos – a filológiát a származó költőiséggel és a vallási beleérzéssel vegyítő – vizsgálatát jelentette. Az emberiség korai korszakát jellemző női dominancia gondolatával először „A női jogról” (Über das Weiber- recht) című előadásával lépett a nyilvánosság elé 1856-ban a filológusok, pedagógusok és orientalisták 16. kongresszusán Stuttgartban. Már itt kifejtette alapvető gondolatait az „anyajog” lükiai, krétai és görög megjelenéséről, s megtaláljuk az előadásban a később Engelstől is nagyra értékelt (lásd 1982:16sq) Oreszteia-elemzést. Az előadáshoz fűzött megjegyzésében arra utalt, hogy a kérdésre vonatkozó könyve hamarosan napvilágot lát. Ez azonban vagy öt évet késett. A publikálást megelőző óriási munkáról barátjának, Agostino Gervasio nápolyi régésznek 1857. október 24-i levelében így számolt be: „Nemcsak hogy nem hagytam abba, hanem még az eddiginél is szélesebb körben folytatom kutatásaimat... Az ókori népek gúnaikokráciáját választottam témául. Ez a tárgy rendkívül történelmi jelentőséggel bír, és érdekességéhez még az az előny is járul, hogy eddig senki sem foglalkozott vele. Eredményem a következő: ez a rendszer semmiképpen sem elszigetelt jelenség, amely csak egy, vagy néhány népre volna jellemző, hanem az egész emberiség közös sajátja, és nem annyira ilyen vagy olyan fajta származással van összefüggésben, hanem a szellemi és erkölcsi fejlődésnek egy bizonyos fokával. Hogy témámat ilyenformán kifejthessem, érveimet a legkülönbözőbb forrásokból kellett merítenem, az ókortudomány legkülönbözőbb ágazatainak segítségéhez kellett folyamodnom, felváltva a joghoz, a mitológiához, a történelemhez, a költészethez, és úgy kellett összeszednem a legváltozatosabb adatokat.” (Idézi Koszven 1950:137sq.)

Opus magnum előtt még egy másik munkát jelentetett meg, amelynek tárgyával, az antik síremlékekkel olaszországi útján foglalkozott behatóan (erről 1854-es visszaemlékezésében szinte költői módon számolt be: „Amint keresztúlvándoroltam Itália múzeumain, kincseik óriási tömegéből egyre inkább egy tárgy került előtérbe, amelyben az ókor egyik legszebb oldalát tárja elénk: a sírvilág.” 1927:29). E síremlékekkel foglalkozó, vallástörténetileg hallatlanul gazdag munkája 1859-ben jelent meg *Vesuch über die Grabersymbolik der Alten* címmel (részletek magyarul, 1978:25-94).

Ezután, 1861-ben jelent meg Bachofen főműve *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* („Az anyajog. Tanulmány a régi világ nőuralmáról, vallási és jogi természetéről alapján”; a közel 500 oldalas műből a magyarul megjelent fejezeteket lásd 1978:99-310). A mű bevezetésében joggal hangsúlyozta, hogy munkájával új utakat tört: „Ez az értekezés olyan történelmi jelenséget választott, melyet kevesen figyeltek meg, egész terjedelmében pedig még senki sem vizsgált. Az ókortudomány mindeddig nem méltatta figyelmére az anyajogot. Új ez a kifejezés, ismeretlen az a családi állapot, melyet jelöl. Ilyen téma vizsgálata nemcsak rendkívül csábító, de rendkívüli nehézségekkel is jár. Hiányzik minden számba vehető előmunkálat: az eddigi kutatás még egyáltalán semmivel sem járult hozzá ama művelődési korszak megvilágításához, amelyhez az anyajog tartozik” (1978:99). Bachofen jellemzése könyvéről pontosan kifejezte a helyzetet: műve valóban egy új tudomány alapjait vetette meg (Engels szavaival: „A családtörténet 1861-től, Bachofen Mutterrechtjének megjelenésétől kelteződik”, 1982:15).

A Mutterrecht, csakúgy, mint a Grabersymbolik éppenséggel nem talált lelkes fogadtatásra. Ezt éppúgy megnehezítette Bachofen sajátos nyelvezete, egyéni stílusa és – az antik vallásosságot idéző – látásmódja, mint az, hogy németül írta fontos munkáit („Bachofen vaskos kötete németül íródott, vagyis annak a nemzetnek a nyelvén, amely ekkor a legkevésbé érdeklődött a mai család előtörténete iránt. Ezért ismeretlen is maradt. Közvetlen utóda /vagyis J. F. McLennan – S. R./ ezen a területen 1865-ben lépett fel, anélkül hogy valaha is hallott volna Bachofenről”, Engels 1982:18). A sikertelenség kétféleképpen hathat: vagy elhallgatásra késztet, vagy ellenkezőleg, még serényebb munkára ösztönözhet. A Mutterrecht utáni évtized lázas munkatempójából és a megjelent munkák sorából ítélve, Bachofennél az többiről volt szó – noha hivatalos elismertségre, karrierre, nyilvános sikerre sohasem törekedett. Nagy vagyona és a három évvel fiatalabb Jacob Burckhardt (1818-1897) látásmódjához hasonlítható világlátása nem igényelte a társadalmi elismertséget (tudjuk, hogy Burckhardt 1867

után már nem publikált semmit). A Mutterrecht után mindazonáltal gyors egymásutánban tett közzé fontos, noha az adott kutatásokat akkoriban kevésbé inspiráló munkákat. 1862-ben jelent meg a *Das lykische Volk* (Bachofen különösen fontosnak tartotta a lükiaiakra vonatkozó kutatásokat, szavai szerint: „Az anyajoggal kapcsolatos minden kutatásnak a lükiai népből kell kiindulnia”, 1978:139; Koszven szerint különben /1950:140/: „ez a kis könyv van legvilágosabban megírva mindabból, ami csak Bachofen tolla alól kikerült”); majd két rövidebb dolgozat következett: 1863-ban látott napvilágot a *Der Bar in den Religionen des Altertums* („A medve az ókori vallásokban”), és 1867-ban jelent meg a *Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie aufden Grabdenkmalern des Altertums* („Az orphikus theológia halhatatlanságtana az ókor síremlékein”), amely kiegészítette 1859- es nagy munkáját: 1867-1869-ben publikálta a háromrészes *La lupa romana* („A római nőstényfarkas”) című munkáját, majd 1870-ben jelentkezett egy másik jelentős művel, *Die*

Sage von Tanaquil. Eine Untersuchung über den Orientalismus in Rom und Italien („A Tanaquil monda). A római és az itáliai orientalizmus vizsgálata”, magyar nyelven részletek 1978:315-383). Bachofen ebben a – Mutterrecht-hoz hasonlóan eredeti és úttörő – művében Róma kezdeteinek keleti gyökereit vizsgálta a Tarquinius Priscus feleségéhez, Tanaquil királynőhöz fűződő legendás történetekben, s ezzel élesen szembekerült a korabeli „céhbeli” történetírással, amelyet nagyhatású módon Theodor Mommsen és iskolája képviselt (a szükségképpen kialakult polémia terméke a Mommsent bíráló írása, amely ugyanebben az évben jelent meg: *Beilage zu der Schrift: „Die Sage von Tanaquil.” Theodor Mommsen’s Kritik der Erzählung von Cn. Marcius Coriolanus*, Heidelberg, 1870 – ez kivételesen franciául is megjelent, barátja, Giraud-Teulon fordításában még ugyanabban az évben). Mommsennel való polémiája és a Róma kezdeteiben feltételezett keleti hatások megfogalmazása természetesen e munka népszerűségéhez nem járult hozzá (a polémiához és következményeihez lásd L. Gossman 1983). Végül, egy évtizedes hallgatás után, 1880-ban, majd 1886-ban jelent meg utolsónak publikált munkája, *Antiquarische Briefe, vornehmlich zur Kenntnis der altesten Verwandtschaftsbegriffe* („Levelek az antikvitás köréből, különös tekintettel a legősibb rokonsági fogalmakra”), amelynek első részét (két másik tudós mellett) idős kora levelezőtársának, L. Morgannak, a nagy amerikai őstörténésznek ajánlotta. E munkájában a közeli rokonok (fivér, nővér, nagybáty és testvéreinek gyermekei) közötti kapcsolatokkal, s a hozzájuk fűződő jogi és vallási előírásokkal foglalkozott.

A második kötet megjelenése után már csak egy évet élt, s szülővárosában, Bazelben hunyt el 1887. november 25-én.

Bachofen, módszerét, stílusát és világlátását tekintve teljesen egyedülálló gondolkodó és kutató, aki egyetlen iskolához sem tartozott, s noha több területen is úttörő volt és lenyűgöző eredményeket produkált, ő maga nem lett iskolateremtő, bizonyos felfedezései ugyan heves és termékeny vitákat váltottak ki, ám munkásságának nem volt folytatása. Ez fejeződik ki, egyebek között, abban, hogy már jó ideje, leginkább csak a tudománytörténeti összefoglalásokban bukkan föl a neve, s már azok sem olvassák, akik pedig valamelyik termékeny gondolata vagy eredeti felfedezése mentén haladtak tovább. Így például hiába keressük ismeretét olyan szerzőknél, akik a legutóbbi időkben az antikvitás keleti gyökereinek vizsgálatát tűzték nagy nyomatékkal napirendre (mint például Michael Astour, *Hellenosemitica*, Brill, Leiden, 1967, vagy Martin Bernal nagy vitákat kiváltó munkája, a *Black Athena. The Afro-asiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers Univ. Press, New Brunswick, NJ, 1987, 1991.) Szabályt erősítő kivételként S. Mazzarino alapos és jól tájékozott munkáját említhetjük (*Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Rizzoli, Milano, 1989², 12sq, 311sq). Alig menthető elfelejtése olyan témák vizsgálatánál (gondolok itt a híres Oreszteia- elemzésre, lásd 1978:187-191), amelyek esetében Bachofen ritka érzékenységgel és filológiai megalapozottsággal tudta a mítoszról a nagyjelentőségű történeti változásokat kibontani (így nehezen érthető egy G. Thomson /Aishylos és Athén. A dráma társadalmi eredetének vizsgálata, *Gondolat*, 1958/ és J. Rockwell /„Feltevések a görög matriarchátus társadalmi létezéséről Aiszkhülosz Oreszteiája alapján”, in *A valóság a regényben*, *Gondolat*, 1980/ „feledékenysége”). E mostoha utóélethez kétségtelenül hozzájárult egyrészt az, hogy mondanivalóját nem a tudományos közírás száraz, személytelen nyelvén mondta el, kora iránti megvetését és az ókor iránti szeretetét minduntalan kifejezésre juttatta, másrészt zseniálisan új gondolatait számos olyan állítással együtt fogalmazta meg, amelyeket az érintett tudományos területek (elnológia, családtörténet, őstörténet) későbbi kutatói elvetettek, s szokás szerint a továbbiakban azt sem részesítették kellő figyelemben, ami helytálló és előremutató volt. Legjelentősebb gondolata, például az „anyajog” kidolgozása is több olyan feltételezéssel párosult, amelyek elfogadhatatlannak bizonyultak a későbbiekben. Föltételezte például a kezdeti és korlátlan promiszkuítást (ezt ő „hetérizmusnak” nevezte), amely úgymond kizárta a biztos apaságot, s ebből következett volna logikusan az anya szerinti leszármazás. Ebből fakadt volna a nőnek mint anyának elsődleges szerepe a korai társadalmakban, amiből, Bachofen szerint, egyenesen következett volna nemcsak a matriarchátus, hanem a gúnai- kokratia, a nők dominanciája ezekben a társadalmakban. A későbbi vallástörténeti és etnológiai kutatások, noha nem kivétel nélkül, elvetették a primitív matriarchátus gondolatát (együttal cáfolták azt, hogy az istennők ilyen-olyan jelenléte döntő bizonyíték lenne emellett); ugyancsak számos érvet hoztak föl az ellen, hogy a kétségkívül meglévő matrilineáris társadalmak egy feltételezett matriarchátusból alakultak volna ki, illetve utalnának arra

vissza; végül elvetették azt a feltételezést, hogy a matrilinearitás és a matriarchátus egymás homológ mozzanatai lennének (lásd az ellenvetésekhez C. Fluehr-Lobban 1979:343). Az 1943-1967 között megjelent „Összegyűjtött munkáiban” kiadott kézirataiból kiderült, hogy már 1869-ben maga Bachofen is módosítani akarta az első kiadást, és élete utolsó 15 évében a görög-latin forrásanyagot kibővítve, minden akkor hozzáférhető kultúrára vonatkozó etnológiai anyagot áttanulmányozott, s például 1872 után L. H. Morgan család- és rokonságkutatása is hatott rá.

A matriarchátus meglétét, tudjuk, Engels A család, a magántulajdon és az állam eredetében beillesztette a marxista őstörténetmodellbe, ami aztán a szovjet marxizmusnak is része lett. Módosított formája Wilhelm Schmidt kultúraelméletében is helyet kapott. Az ő elmélete szerint az Urkulturt, az emberiség legősibb kultúráját a vadászók-gyűjtögetők életmódja jellemezte. Ebből az „őskultúrából” alakult ki három másik kultúra egymástól függetlenül:

1. A földművelésre épülő kultúra, amelyet a matriarchátus, a nők dominanciáj a jellemezett;
2. A totemizmussal összefonódott „magasabb vadász kultúra”, amelyet a férfiak ellenőriztek;
3. Az állattenyésztésre épülő patriarchális nomád kultúra.

1.1. Bibliográfia

M. Eliade, ERE, s. v. Bachofen (II:34sq – Burton Feldman); EPh, s. v. Bachofen (I:234 – F. M. Barnard; RGG, s. v. Bachofen (I:830sq – C.-M. Edsman).

1.2. I. Bachofen művei

Johann Jakob Bachofens Gesammelte Werke. Mit Benützung des Nachlasses unter Mitwirkung von Max Burckhardt, herausgegeben von Karl Meuli. (10 kötet) (Basel-Stuttgart, B. Schwabe und Co., 1943-1967)

Myth, Religion and Mother Right. Selected Writings of J. J. Bachofen. Transl. by R. Mannheim from the German. With a Preface by George Boas (XI-XXIV) and an Introduction by Joseph Campbell (pp. XXV-LVII). Bollingen Series, vol. 84. Princeton University Press, Princeton, 1967.

Magyarul

A mítosz és az ősi társadalom, szerk és vál. Sarkady János, ford. Kárpáty Csilla – Mohay András – Ürögdi Györgyné, Budapest, Gondolat, 1978.

1.3. II. Szakirodalom

Magyarul

M. O. Koszven, Matriarchatus. Az „anyajog” kérdésének története, ford. Borzsák I., Budapest, Hungária, 1950, 134-186.

Sarkady János, „Johann Jakob Bachofen”, in A mítosz és az ősi társadalom, 5-22.

Idegen nyelven

Baemler, A., Bachofen und Nietzsche, Zürich, Verlag der Neuen Schweizer Rundschau, 1929.

Bernoulli, C. A., *Johann Jakob Bachofen und das Natursymbol. Ein Würdigungsversuch*, Basel, W. Schwabe, 1924.

Bernoulli, C. A., *Johann Jakob Bachofen als Religionsforscher*, Leipzig, 1924.

Cesana, A., *Johann Jakob Bachofens Geschichtsdeutung: Eine Untersuchung ihrer geschichtssphilo-sophischen Voraussetzungen*, Basel, Birkhäuser Verlag, 1983.

Gossman, L., *Orpheus Philologus: Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity*, Philadelphia, PA, The American Philosophical Society, 1983.

Kerényi, K., *Bachofen und die Zukunft des Humanismus. Mit einem Intermezzo über Nietzsche und Ariadne*, Zürich, Rascher, 1945.

Kerényi, K., „Zu J. J. Bachofen's Portrait”, in *Neue Schweizerische Rundschau*, 1952:676-683.

Schmidt, G., *Johann Jakob Bachofens Geschichtsphilosophie*. Inaug. Diss. Basel-München, C. H. Beck, 1928.

Turel, A., *Bachofen-Freud. Zur Emanzipierung des Mannes vom Reich der Mütter*, Bern, J. Huber, 1939.

A matriarchátus-kérdés utóéletéhez

Binford, Sally R., „Myths and Matriarchies”, in *Anthropology*, 81/82/1 (1981), 150-153.

Eliade, ERE, s. v. Goddess Worship: Theoretical Perspectives, VI:53-59 – J. J. Preston.

Engels, Fr., *A család, a magántulajdon és az állam eredete*, Budapest, Kossuth, 1986. Különösen 14-19, 58-62.

Fluehr-Lobban, C., „A Marxist Reappraisal of the Matriarchate”, in *Current Anthropology* 20 (June 1979), 341-360.

Hastings, ERE, s. v. Mother-right (VIII:851-859 – W. H. R. Rivers).

1.4. AZ ANYAJOG – Tanulmány a régi világ nőuralmáról vallási és jogi természetére alapján

1.4.1. I.

Az anyajoggal kapcsolatos minden kutatásnak a lykiai népből kell kiindulnia. Ennél a népnél található a legmegbízhatóbb és tartalmilag is leggazdagabb bizonyítékok. Első feladatunk tehát, hogy a régiek híradásait szó szerinti fordításban közöljük, s így minden elkövetkezőnek szilárd alapot teremtsünk.

Hérodotos¹ (1, 173) arról tudósít, hogy a lykiaiak eredetileg Krétából származtak, Sarpedón idejében területei volt a nevük; a szomszéd népek még később is így nevezték őket. De ahogy Lykos Pandión fia Athénból a termiasok országába érkezett, attól fogva lykiaiaknak nevezték őket Lykosról. Majd így folytatja a történetírő: „Szokásaik részint krétai, részint kariai eredetűek. De van egy különleges szokásuk, amely egyetlen más népnél sincs meg: az anyák, és nem az apák után nevezik magukat. Mert ha megkérdezik egy lykiai, kicsoda, anyai ágon nevezi meg magát, s anyja anyját sorolja elő. Ha pedig egy polgárleány egy rabszolgával áll össze, gyermekeik nemesi sarjaknak (gennaia) számítanak; de ha egy polgárember, legyen bár a legelőkelőbb, idegen nőt vesz feleségül vagy ágyast vásárol magának, gyermekeiknek nincs becsületük (atima ta tekna).” Ez a hely azért oly érdekes, mert az anyáról való elnevezés szokását a gyermekek jogi helyzetével kapcsolatban mutatja be, egy minden következményében megvalósított alapszemlélet részeként.

Hérodotos elbeszélését más írók is igazolják és kiegészítik. Nikolaos Damaskénos érdekes szokásokról szóló írásából a következő töredék maradt ránk: „A lykiaiak jobban tisztelik a nőket a férfiaknál, s anyjukról nevezik meg magukat, az örökséget pedig leányaikra hagyják, nem fiaikra.”

Hérakleidész Pontikos (De rebus publ. fr. 15) a következő rövid adatot közli: „Írott törvényekkel nem élnek, hanem íratlan szokásokkal, s ősidők óta nőuralom alatt állnak.”

Themistagoras így ír az En té chrysó biblióban (Arany könyv): „A most Alopénak nevezett Lykiában, Ephesos közelében a nők egy tanácsgyűlésen megtagadták a szokásos női munkát, s felővezve magukat, mindenféle férfifegyver forgatására adták fejüket. Ezenfelül még felővezve sarlóztak is (azaz learatták a termést), ezért is nevezték el amazonoknak a felővezve aratókat.” (amaó = arat, zóné = öv). – Arrianos ezt mondja az amazonokról (Eustathios, Dionys. perieg. 828): „Anyágon tartották számon családfájukat.” Eustathios ezt fűzi hozzá: „Az anyai ősapákat métróesnek nevezik.” Pindaros Nem. 11,43-hoz csatolt magyarázatában a tenedosi Aristagorasról van szó, aki „apai részről Peisandrostól származott, anyai részről magától Melanipposztól. Az anyai őseit ugyanis métróesnek nevezik.”

¹ A Bachofen-szövegekben előforduló görög neveket latinos átírásban adjuk (A szerk.).

Az idézett bizonyítékokhoz Plutarchos érdekes elbeszélése csatlakozik (De virtut. mulier. 9), melynek forrásaként a hérakleiai Nymphist jelöli meg. Szó szerinti fordításban így hangzik: „Nymphis a negyedik könyvben Hérakleiáról beszél. Egyszer egy vaddisznó dúlta Hérakleia környékét, állatot és termést pusztítva, amíg csak Bellerophonés le nem terítette. De amikor a hős semmiféle köszönetet nem kapott jöttéért, elátkozta a xanthosiakat, s Poseidóntól kikönyörögte, hogy az összes termőföld sötét legyen” (Paus 2, 32,7). Így aztán minden tönkrement, mivel keserű lett a termőtalaj, s ez mindaddig tartott, amíg Bellerophonés a nők kérésétől megindulva újra Poseidónhoz nem könyörgött, hogy vessen véget a pusztításnak. Ebből ered a xanthosiaknak az a szokása, hogy nem apai, hanem anyai ágtól nevezik meg magukat (chrématizein) (Apollod. 2, 4, 1; Xenomed. Fr. h. gr. 2, 43, 2). A chrématiein itt ugyanabban a jelentésben szerepel, mint Polybiosnál és Diodórosnál: chrématizei basileus = felveszi a királyi címet; nea Isis echrématize = új Isisnek nevezette magát. Különös analógiája ennek Eusebius, Praep. Evang. 1,10.

Nymphis elbeszélése az anyaági elnevezést vallási szemlélet következményeként mutatja be: a föld termékenységét egy sorba állítják az asszony termékenységével.

Ez utóbbit ugyanennek a mítosznak egy másik változata még világosabban kihangsúlyozza. Nevezetesen Plutarchos ugyanitt a következőt beszéli el: „E történet, mely állítólag Lykiában esett meg, fölöttebb hasonlít ugyan holmi meséhez, mégis egy régi mítoszon alapul. Amisodaros, vagy ahogy a lykiaiak nevezik, Isaras (Apollod. 2, 4, 1. Xenomed. Fr. h. gr. 2, 43, 2) e monda folytatásaként a Zelea környéki lykiai gyarmatvárosból néhány kalózhajóval Lykiába érkezett. Ezeket Chimaras, egy harcias s amellet vad és kegyetlen férfi vezérelte. Olyan hajón utazott, amely elején oroszlánt, hátulján viszont kígyót viselt címerül, s oly nagy károkat okozott a lykiaiaknak, hogy azok nem tudtak sem tengerre szállni, sem a part menti városokban lakni. Bellerophonés a Pégasoson üldözőbe vette s megölte e férfit. Az amazonokat is elűzte, de megszolgált jutalmát nem kapta meg, hanem a legméltatlanabb bánásmódban részesült Iobátés részéről. Kiment hát a tenger partjára, s Poseidónhoz imádkozott, hogy tegye sivárrá és terméketlenné a vidéket. Ahogy imája végeztével újból eltávozott, felcsapott egy hullám, s elárasztott mindent. Szörnyű látvány volt, ahogy a feltornyosult tenger elöntötte a síkságot. A férfiak mit sem értek el kérésükkel Bellerophonésnál hogy megálljt parancsoljon a tengernek. De amikor a nők anasyramenai tús chitoniskús (fölebbentve ingecskéi- ket) eléje járulták, szemérmességéből visszafordult, s a tengervíz is tüstént visszatért medrébe, ahogyan beszélik.”

1.4.2. II.

Ebben az elbeszélésben Bellerophonés kétféle vonatkozásban jelenik meg a női nemmel kapcsolatban. Egyrészt mint ellenség győztesen száll szembe az amazonokkal, másrészt meghátrál az asszonyiság láttán, amelytől nem tagadhatja meg kérésük teljesítését. Így a lykiai anyajogot egyenesen őrá vezetik vissza mint alapítóra. Ez a kettős viszony, amely egyrészt győzelmet, másrészt vereséget foglal magában, igen figyelemre méltó. Harcban mutatja be az anyajogot a férfinéppel, de ezt a harcot még csak részleges férfisiker koronázza. Az amazonságot, a nőjog e legszélsőségesebb elfajulását megsemmisíti a Sisyphos-utód korinthusi hős. A férfigyűlölő, férfifölő, harcias szüzek vereséget szenvednek, de a házasságnak és a maga nemi rendeltetésének visszaadott nő magasabb rendű joga győztesen kerül ki a harcból. A nőuralomból csak az amazoni elfajulás napja áldozik le, nem magáé az anyajogé.

Ez a nő anyagi természetén alapul. Az itt közölt mítoszokban a nő az anyafölddel kerül egy sorba. Ahogy Bellerophonés az anyai termékenység jelképe előttmeghajol, éppúgy Poseidón is visszatéríti pusztító hullámaival a veszélyeztetett termőföldről. A férfi nemzőerő az elsőség jogát átengedi a fogadó és szülő anyagnak. Ami a föld, minden dolognak anyja Poseidónnal, ugyanaz a földi, halandó asszony Bellerophonésszel szemben. Gé (föld) és gyné (asszony) vagy Gaia mint egyenrangúak jelennek meg. A nő a földet képviseli, s a föld ősanyságát folytatja a halandók között. Másrészt a nemző férfi Ókeanosnak, mindenek nemzőjének képviselőjeként jelenik meg. A víz a megtermékenyítő elem. Ha az asszonyi föld-anyaggal elvegyül s azt nemzőleg áthatja, az anyai sötét mélyén minden földi életcsírájakibontakozik. (Servius Georg. 4,364.382. Plut. De Is. et Osir. 37, 38). Így áll szemben Ókeanos a földdel, így a férfi az asszonnyal.

Melyiküké az elsőség ebben a kapcsolatban? Melyik félnek kell uralkodnia a másikon, Poseidónnak a földön, a férfinak az asszonyon, vagy megfordítva? Az itt közölt mítosz ezt a harcot ábrázolja. Bellerophonés és Poseidón megkísérlik az anyajog győzelmének kivívását. De a fogadó anyaság jelképe elől mindketten legyőzve vonulnak vissza. A víz sójának, a férfierő tartalmának és szimbólumának nem az anyag elpusztítására, hanem megtermékenyítésére kell szolgálnia (Josephus Flavius De bello Jud. 4, 8., különösen Plut. Sympos. 5, 10). A győzelem az anyaság anyagi princípiumának jut a férfi anyagtalan, életébresztő erejével szemben. A női kteis uralkodik a férfiúi phalloson, a föld a tengeren, a lykiai nő Bellerophonés fölötte. Méltán elmondhatjuk tehát: a harcot, amelyet Bellerophonés a nőjog ellen vívott, csak fél győzelem koronázta. Ha Poseidón fia diadalt aratott

is a házassággyűlölő amazonság természetellenes elfajulásán, a maga fizikai rendeltetéséhez hű asszonynak mégiscsak át kellett engednie a győzelmet.

Az egész mítosz, középpontjában Bellerophontésszel, összhangban áll e felfogással. A hős magasabbra tört. Célja nemcsak az amazonok kiirtása volt, de az anya alárendelése is az apának a házasságon belül. Sőt, az amazonokon aratott győzelem, úgy látszott, feljogosítja őt arra, hogy itt is elismerésre találjon. De Iobates-Amphianax (mert így nevezi őt Nikolaos Damaskénos, Fr. h. gr. 3,367,16.) megtagadta tőle fáradozása és erőfeszítései jutalmát. Ugyanerre utalnak a mítosz egyéb vonásai is. Bellerophontésnek végül is be kell érnie a fele uralommal (Il. 6, 193. Schol. Il. 6, 155-höz). Győzelmét vereség követi. Az Athéna útmutatásával megszelídített Pégasos segítségével harcol Aiolidés az amazonok ellen, s pusztítja el őket, odafentről a hűvös levegőből sújtva le rájuk (Apollod. 2, 3, 2. Pindar. 01. 13, 122. Athén. 11,497). De amint megkísérli, hogy még feljebb szálljon a szárnyas paripán, s a fényes égi magast elérje, Zeus haragja éri utól. Visszataszítva zuhan le az éleiai mezőre. Tarsos tanúsága szerint Héphaistosként bicegő lábbal sántikál el onnan. (Steph. Byz. Tarsos; Aristoph. Acharn.) – „Az ő győzelmét akarom megénekelni, de halálos végzetére nem kívánok emlékezni” – mondja Pindaros (Ol. 13, 130), a hős sorsának ragyogó kezdete és szomorú vége közötti aránytalanságra utalva. Magas célkitűzése és ennek csekély sikere Pindarosnál (Isth. 6, 71-76) és Horatiusnál (Carm. 4, 11, 26) a túlságos szilajon magasba törő, istenekkel küszködő s büntetésük sújtotta emberi szellem jelképe lesz. Bellerophontés e tekintetben Prométheusszal kerül egy sorba; vele állítja őt, mint a tűz második őrzőjét Tzetésnél (Lykophron 17) Lysias is egy sorba. Veresége révén különbözik Bellerophontés a nőjog többi ellenségétől: Hérakléstől, Dionysostól, Perseustól s az apollóni hősektől, Achilleustól és Théseustól. Amíg ezek az amazonsággal együtt mindennemű nőuralmat megsemmisítenek, s mint tökéletes fényhatalmak, az apaság testetlen Nap-princípiumát a tellurikus anyajog anyagi princípiuma fölé emelik, Bellerophontés az égi fény tiszta magasságait nem tudja elérni. Félénken tekint vissza a földre, mely a magasba felmerészkedőt s onnan visszazuhanót újra magába fogadja. Pégasos, a Gorgó vérvő törzséből született szárnyas paripa, akinek megbabolázására Athéna tanította meg pártfogoltját, eléri égi utazásának célját, de a földi lovas visszahanyatlik a földre, melyhez Poseidón fiaként tartozik. A férfierő még tisztán poseidóni víz-princípiumként mutatkozik meg benne, mely a lykiai kultuszokban oly kiemelkedő szerepet játszik – gondoljunk csak a hal-jóshelyre és Latóna mocsártavára (Athen. 8, 333; Menekratés Xanthios, Fr. h. gr. 2, 343, 2; Ovid. Metam. 6, 337 sk.), valamint apatarai Salaciára (Fr. h. gr. 3,235,81). Bellerophontés lényének fizikai alapja a tellurikus víz és a földet körülburkoló levegő, mely nedvességét innen meríti, s örök körforgásban újra visszaadja, ahogy a tarentumi mítosz Aithra könnyeiben oly elmésen kimutatja ezt (Paus. 10, 10, 3). Az nem adatott meg Bellerophontésnek, hogy a tellurikus körön túl a Nap övezetét elérje, s az apai princípiumot az anyagból a Napba áthelyezze. Az égi paripa szárnyalását nem tudta követni. Közelebről ez a paripa is a tellurikus vízhez, Poseidón birodalmához tartozik, patáiból termékenyítő forrásvíz csörgedez. Equus-epus (ló) és aqua-apa (víz) szintén etimológiai egység. (Vö. Servius Georg. 1, 12. 3, 122 Aen. 7,691.)

Az utóbbi helyen említett Messapus a maga kettős minőségében, mint Neptunia proles (Neptunus-ivadék) s mint equum domitor (ló-zabolázó) tökéletesen megfelel a Pégasos-sze- lídító Poseidón-fi Bellerophontésnek. A párhuzam Pausanias egyik feljegyzése szerint (10, 10,3) amessapusi nők kiemelkedő rangjában folytatódik. Delphoiban érclovak és hadifogoly messapusi nők képmásai álltak a győztes tarantoniak Delphoi napistenének felajánlott fogadalmi ajándékeként. A lovak és a nők a vallásban s a legyőzöttek szokásaiban lelik magyarázatukat. Amazok legfőbb istenük, Neptunus képmásaiként jelennek meg ércből öntve, mint Platónnál a bronz Gygés-ló, melyet a föld rejt magában, a chthonikus vízből és tűzből összegyűrt erő jelképeként. A nők, mint a nép uralkodói, bátorsággal s a család főhatalmával felruházva. Most mindkettőnek Apollónt kell szolgálnia, aki ebben juttatja kifejezésre magasabb rendű, nőuralmat és poseidóni víz-princípiumot legyőző fény-természetét. Éppígy Pégasos is felülkerekedett az erőnek e legalacsonyabb rendű fokán. Szárnyak röpitik őt az égbe, ahol Auróranak szolgálva, reggelenként a tündöklő napisten közeledtét hirdeti. De ő nem maga a Nap, csak annak előhírnöke. Földön és égben egyaránt nőnek engedelmessékedik, ott Athénának, itt a Mater Matutának, a görögök Eósának. Bellerophontéshoz hasonlóan még ő maga is a nőjog uralma alatt áll. De ahogy Auróra a közelgő Napra, úgy mutat ő a magasabb rendű Nap-princípiumra, melyen az apajog alapul. Ha felülemelkedett is az erő legalacsonyabb rendű fokán, a legmagasabb rendűig mégsem érhetett fel. A teljes győzelmet mások vívták ki, Héraklés, Dionysos és az apollóni hősök. Ok nemcsak az amazonságot igázták le, de a házasságalapító nőuralmat is. Az anyag kötelékeiből a Nap erőfokára emelik az apaságot, s ezzel megadják neki azt a testetlen, magasabb rendű természetet, amellyel egyedül tudja tartósan megőrizni felsőbbrendűségét az anyagban gyökerező anyajog fölött. Későbbi fejtegetésünk mindezt teljesen világossá teszi, s ezzel Bellerophontés s az ő anyajog ellen vívott harcának jelentőségére is még élesebb fényt vet.

1.4.3. III.

Eddigi fejtegetésünk a lykiai mítosznak csak azt az oldalát érintette, mely szorosan összefügg a nőuralommal. De tartalmaz e mítosz még egy másik vonatkozást is, melynek taglalása tárgyunk megértéséhez lényegesen hozzájárul.

Három gyermeke: Isandros, Laodameia és Hippolochos közül, akiket a hős Iobatés lányával, Philonoé-Kassandrával nemzett (Schol. Il. 6,115), a két elsőt az istenek akaratából elragadják tőle. Az égiektől meggyűlölt bolyong most az apa magányosan az aleai mezőn, s gond-emésztetten kerüli a halandók ösvényeit (Il. 16,200; Eustath. Dionys. perieg. 867), míg az elhagyatott rá nem talál a szomorú halál s a végzet (Pindaros, Ol. 13, 130). Így látta meg a hős, aki úgy vélte, kiküzdheti a halhatatlanságot, hogy ő maga is, nemzetsége is a földi anyag törvényének hatalmába süllyed vissza. A délosi Anioshoz, a gondok férfiúhoz (ania) hasonlóan (Ov. Met. 13, 632; Serv. Aen. 3, 80), túl kell élnie gyermekei halálát, hogy végül maga is áldozatul essék. Ebben gyökerezik fájdalma, az az érzése, hogy az égiek gyűlölik őt. Rá is érvényes az, amit Ovidius (Metamorph. 10,298-299) Kinyrasszal kapcsolatban kiemelt:

„Sarja ha nincs Kinyrasnak,

boldog férfiúnak tartották volna bizonyly.”

Itt ugyanabban a megvilágításban látjuk Bellerophontést, mint ahogy az előbb ábrázoltuk. Poseidón fia az anyaghoz tartozik, melyen a halál uralkodik, nem a fényes magassághoz, ahol a halhatatlanság trónol. Ide feltörnie nem adatott meg neki. Visszasüllyed a földre, s itt leli halálát. Az örökké keletkező, nem a létező világhoz tartozik. Amit az anyag ereje létrehoz, az mind a halálnak esik áldozatul. Még ha maga az erő halhatatlan is, azt, amit nemzett, mégis legyőzi a halandóság végzete. Poseidónban testesül meg az előbbi, fiában, Bellerophón- Hipponoosban (Tzet. Lyc. 17) az utóbbi. A halál gondolata lappang ugyanígy a lóban is, a nemző vízjelképében. Ehhez fűződik az a hiedelem, hogy az állatok közül csak a ló tud sírni emberhez hasonlóan, ahogyan Achilleus és Patroklos halálát megsiratja (Serv. Aen. 11, 85, 90), ahogyan némely etruszk síremléken is gyászolóként ábrázolták, s végül ahogyan sokszor a küszöbön álló pusztulást is megjövendöli. (Diodór. Fr. 1, 16.) Csak a nemzedékek egymásutánjában halhatatlan a fajta. „Így sarjad meg enyész ivadéka az emberi nemnek.” (Il. 6, 149) „Örök körforgásban van a halandók neme, akárcsak a növényvilág. Az egyik kivirágzik az életre, míg a másik meghal és lekaszálják.” (Plut. Consolatio ad Apollonium – Vigasztalás Apollonioshoz.) Igen szépen éneklie ezt Vergilius (Georg. 4, 206 sk.) a méhekről, amelyek állományában a természet a legtisztábban alakította ki az anyagot:

„Bármily szűk legyen is létük sors-szabta határa, – hét nyarat érnek meg, nem hosszabb életük ennél – mégsem hal ki nemük, s ime fennáll számtalan évig házi szerencsájük, s úkapák tudják úkapáik.”

Maga a halál előfeltétele az életnek, az utóbbi az előbbiben oldódik fel újból, hogy e két pólus örökös változásában maga a fajta így őrizze meg halhatatlanságát. Az életnek és a halálnak ez az azonossága, melyet számtalan mítoszalkotásban megtalálhatunk, Bellerophontésban is világosan kifejezésre jut. O, aki a poseidóni nemzőerőt hordozza magában, egyszersmind, s

most már azt mondhatjuk, éppen ez okból a halál szolgálja is; a pusztító természet-princípium képviselője. Ennek mutatja őt neve is: Bellerophontés vagy Laophontés. Ot, Poseidón nemzőerőtől duzzadó fiát a nép megölőjének nevezik. Szándéktalan fivérgyilkosság, emphylios phonos (törzsbeli, vérokon megölése, Schol. Il. 6,155) nyitja meg pályafutását. Nemzőereje a pusztítóval egyidejűleg jelenik meg. Aki életet ébreszt, a halál számára dolgozik, születés és elmúlás ikertestvérekként egy ütemre futnak egymás mellett a tellurikus teremtett világban. A földi lét egyetlen pillanatában sem hagyják el egymást. Egyetlen percig sem gondolható el élet halál nélkül egyetlen tellurikus szervezetben sem. Amit ez elrabol, az pótolja, s csak ott támadhat új, ahol a régi eltűnik. Egyetlen gondolatot sem fejezett ki oly sokrétűen s oly mélyenszántó képekben és szimbólumokban a régi filozófia és mitológia, mint éppen ezt. Értekezésünkben még gyakran találkozunk vele, s nem mulasztjuk el, hogy újra meg újra hangsúlyozzuk. Bellerophontés mítoszában e gondolat félreismerhetetlen a szakértő előtt, aki a mondabeli titkosírás megfejtéséhez ért. Minden tellurikus élet változását születés és enyész, keletkezés és elmúlás között, a halált, mint az élet előfeltételét és következményét, a pusztulást, mint minden földi lény legbensőbb törvényét, a skoteinos (homályos) ephesosi Hérakleitos hodos anókatóját (út felfelé és lefelé) – ezt mutatja meg nekünk Bellerophontés egyidejűleg nemző és néppusztító ereje.

Mítoszában fizikai tartalma van, mint az egész mitológiának Strabón szerint (10, 471). Neki magának is el kell pusztulnia, hogy Asklépios jóvoltából új életre ébredhessen. Három gyermeket kell nemznie, hogy egy életben maradjon közülük. Isandrosban, Hippolochosban és Laodameidában a Chimairának, az állati lénynek emberi megismétlődését látjuk: két férfi egy nőt fog közre, ahogy emitt az oroszlán és sárkány, a víz és tűz nemző erejének jelképei a nőtény kecskét, a foganó és tápláló Asklépios-állatot, a termőföld jelképét (Natal. Com. 9,

4, Fr. h. gr. 2, 379, 13), mint ahogy egyetlen tojás rejti sötét ölében a Dioskurosokat és Helenét. Hármassal együtt bontakozik ki a tellurikus természeti erő, amiért is minden természeti hatalom triplexként jelenik meg (Serv. Georg. 8, 75; Plut. Is. et Os. 36). A három lykiai katachthonikus (föld alatti) élet- és halálistenben (Arsalos, Dyros, Trosobios) éppúgy, mint a lykiai nép régi nevében (termylasok v. trimylósok), valamint Iobátés kilencnapos ünnepében ugyanaz az alapszám tér vissza (Ath. 5, 135).

Az erő külső megnyilvánulása örökös enyészetnek esik áldozatul, csak maga az erő marad meg örökké. Ahogy a Chimaira, éppúgy Bellerophontés három gyermeke is halálra született. Ugyanaz a törvény, amelynek amaz hódol, ezeket is magával ragadja. Ha ezt ifjúkorában nem ismerte föl az apa, most öregségében saját utódain kell tapasztalnia. Thetiszhez hasonlóan hiába ringatja magát abban a reményben, hogy azt, akit halandó férfi nemzett, halhatatlansággal felruházva láthatja. Hasztalan került ki a Iobátés vetette kelepcét, míg Molioné fiai Nemeánál Héráklés kelepcéjébe estek. Most ébredt tudatára annak, hogy sors, végzet, diomédési szükségszerűség sújt minden alacsonyabb és magasabb rendű teremtményt, hogy az istenek egyaránt haraggal vesznek körül minden földi lényt. A lykiai Daidalost, az élet férfi-alakítóját is halálra marja a mocsári kígyó, melyről azt hitte, elmenekülhet előle. (Alexander Polyhistor. De rebus Lyciis – A lykiai dolgokról, Fr. h. gr. 3. 235; Strabón 14, 664). Ezért vádolja Bellerophontés halátlansággal az égieket, ezért hívja Poseidón bosszúját a lykiai földre. Az anyai anyagot, amely hiába szül neki, csak halandót hoz a világra, csak a halálnak ad táplálékot, meddőséggel bűnhődve akarja látni, s ezért magányos életet él attól fogva, mint Pygmalion (Ovid. Met. 10, 245). Inkább ne legyenek szülőttei, mintsem folytonosan az enyészetnek essenek áldozatul. Mit ér az örökké hiábavaló munka? Miért kell

Oknosnak kötél sodrásban megöregednie, ha a számarkanca mindegyre fölfalja kötelét? Miért kell a Danaidáknak örökké vizet meregetniök az átluggatott hordóba? A só ne nemzzen ezentúl, hanem pusztítson, az anyai anyagot ne termékenyítse, hanem terméketlenné tegye! Így esdekkel kétségbeesetten a csalódott Sísiphos-ivadék. A bolond! Nem ismeri fel minden tellurikus élet legbensőbb törvényét, a törvényt, amelyhez ő maga is tartozik, a törvényt, amely uralma alatt tartja az anyaölet. Halhatatlanság és enyészhetetlen lét csak a Nap térségében van, ahová hiába törekszik. A Hold alatt az anyag törvénye uralkodik, amely minden élthez ikertestvérként társítja a halált. Pindaros (Nem. 11, 13): „Aki tehetséggel megáldva, szépségben mások fölött tündököl, aki díjakat nyert a versenyeken és megmutatta hősi erejét, az gondoljon arra: deli teste a halál zsákmánya, s föld-köpeny borítja őt a legeslegvégén.”

1.4.4. IV.

Apjánál bölcsőbb Hippolochos nemes sarja, Glaukos, aki maga is Poseidón nevét viseli. (Schol. Il. 6, 155.) O az, aki a harcban Diomédésszel összeakadva, származását tudakoló kérdésére a falomb-hasonlatot – melyet Homéros a Bellerophontés-mítosz ábrázolásakor előrebocsát (Il. 6, 145-149) – mint az emberi nemzedékeken is uralkodó törvény jelképét emlékezetbe idézi. Ha ez a hasonlat belső igazsága révén már az ókorban is oly nagy hírnevet szerzett, hogy sokan, főként Plutarchos és Lukianos, gyakran ismételték, akkor a korin-thosi-lykiai mítosszal kapcsolatban, s egy Sísiphos-ivadék ajkán kétszeres jelentőségre tesz szert.

„Mint a falomb ivadéka, olyan csak az embereké is.

Földre teríti a lombot a szél, de kizöldül az erdő,

sarjaszt más levelet, ha a szép kikelet beköszöntött:

igy sarjad meg enyész ivadéka az emberi nemnek.”

Amit nem ismert fel Bellerophontés, azt a legmegrendítőbb módon mondja ki itt Hippolochos fia. Egy törvény uralkodik a legmagasabb s a legalacsonyabb rendű teremtményeken, ahogy a faleveleken, éppúgy az emberi nemzedékeken is. Sísiphos örökké a kösziklát hengergeti, mely kifürkészhetetlen fuffanggal örökké visszagurul Hadés házába. Így újulnak meg a levelek, az állatok, az emberek a természet örökös munkálkodása folytán, de örökké mindhiába. Ez az anyag törvénye s az anyag rendeltetése, amit végül Bellerophontés is fölismer az anyai barázda láttán, mint minden anyaszült sorsát. A lykiai férfi ajkán kétszeres jelentősége van a hasonlatnak. Hiszen ez a hasonlat félreismerhetetlenül a lykiai anyajog alapját tartalmazza. De bármily sűrűn idézgették is a költő híres szavait, összefüggésük a matriar-chátussal mégis mindig észrevétlen maradt. Ki kell-e fejtenem ezt az összefüggést? Elegendő utalnom rá, hogy mindenki számára érzékelhetővé tegyem. A falevelek nem egymásból keletkeznek, hanem mind egyaránt a törzsből. Nem a falevél a falevél nemzője, hanem minden falevél közös nemzője a törzs. Ugyanígy van az emberi nemzedékeknél is az anyajog szemlélete szerint. Ebben a tekintetben ugyanis az apának semmi más szerepe nincs, mint a magvetőnek, aki magot hint a barázdába, és eltűnik ismét. A magzat az anyai anyaghoz tartozik, amely magában hordozta, napvilágra szülte és most táplálja.

Ez az anya azonban mindig ugyanaz, végső soron a föld, amelynek szerepét a földi nő tölti be anyák és lányaik hosszú láncolatában. Ahogy a falevelek nem egymásból, hanem a törzsből erednek, ugyanúgy az emberek sem egymásból erednek, hanem az anyag őseréből, Poseidón Phytalmiostól (termesztő, tenyésztő), vagy Genesiosztól (nemző), az élet törzseiből.

Azért cselekedett értelmetlenül Diomédész – véli Glaukos –, hogy nemzetsége iránt érdeklődött. Persze a görög ember, aki az anyagi szempontot elhanyagolva, az apától származtatja a fiút, s csak a férfi életébresztő erejét veszi tekintetbe (Cassius Dio 12, 57), olyan szemléletmódból indul ki, mely megmagyarázza és igazolja kérdését. A lykiai ellenben az anyajog álláspontjáról válaszol neki, mely nem különbözteti meg az embert a többi tellurikus lénytől, s növényekhez és állatokhoz hasonlóan, csak az anyag alapján ítéli meg, amelyből szemmel láthatólag napvilágra kerül. Az apa fiának egész sor őse van, akiket semmiféle érzékileg észlelhető kapcsolat nem fűz össze. Az anya fiának a különféle nemzedékeken keresztül csak egyetlen ősanyja van, az ősi anyaföld. Mit érne a falevelek sorát előszámolni? Hiszen az utolsó falevél számára, mely még zöldellőn a fán csüng, oly kevés a jelentőségük, akárcsak Glaukos számára férfiosei, Hippolochos, Bellerophontés, Halmos, Sísyphos. Létezésük minden egyesnek a halálával elveszti teljes jelentőségét. A fiú az anyától ered, s ez az ősi anyaföld helyettese. Ez az ellentét még világosabbá válik a következő észrevétel alapján. Az apajog rendszerében azt mondják az anyáról: „mulier familiae suae et caput et finis est” (az asszony családjának kezdete és végső ága is; Ulpianus ad edictum in Fr. 195, §. 5. D. de verb. sign. 50, 16). Ami azt jelenti: bármily sok gyereket szült is az asszony, nem alapít családot, nincs folytatása, létezése tisztán személyes. Az anyajogban ugyanez érvényes a férfira. Itt az apa az, akinek csak a maga számára van egyéni élete, folytatása nincs. Itt az apa, amott az anya jelenik meg elsodort falevél képében, amely ha elhalt, nem hagy maga után semmiféle emlékezetet, s többé nem emlegetik. A lykiai, akinek ősapáit kellene felsorolnia, olyan emberhez hasonló, aki a lehullott és elfeledett faleveleket akarná előszámolni. Glaukos hű maradt a természet anyagi törvényéhez, s ennek örök igazságát hozza fel Tydeidésnek ellentetésül a fáról s a falevelekről szóló hasonlatában. Igazolja a lykiai felfogást, kimutatja annak összhangját a természet anyagi törvényeivel, s felrója a görög apajognak, hogy attól eltér.

1.4.5. V.

Vessük egybe mármost eddigi fejtegetésünk két részét, azt, amit Bellerophontésnak az anyajoggal való kapcsolatáról, s azt, amit ennek anyagi természetéről általában észleltünk, s íme, a mindkettőn uralkodó eszme belső összefüggése nyomban szemünkbe ötlök. Az anyai-tellurikus eszme mindkét mítoszrészlet közös alapja. Az anyagi élet mulandósága s az anyajog karöltve járnak együtt. Másrészt az apajog egy anyag fölötti élet halhatatlanságával fonódik össze, mely a levegőég birodalmához tartozik. Amíg a vallási felfogás a tellurikus anyagban látja a nemzőerő székhelyét, addig az anyajog törvénye érvényes, az ember egy sorba állítása a megsiratatlan, alacsonyabb rendű lényekkel, s az anyajog az emberi és állati nemzésben egyaránt. De ahogy az élet különválik a föld-anyagtól s a Nappal fonódik egybe, magasabb rendű állapot következik be. Az anyajog az állatvilágra marad, az emberi család az apajog hatáskörébe kerül. Együttal az anyagra korlátozódik a halandóság, amely az anyaölbe tér vissza, ahonnan eredt, míg az anyag salakjától tűzben megtisztult szellem a fényes magasságokba szárnyal, ahol halhatatlanság és anyagtalanság lakozik. Ekként halandó Bellerophontés s egyszersmind az anyajog képviselője, Héraklés ellenben az apajog megteremtője, s a fény birodalmában asztaltársa az olymposi isteneknek.

Míndez arra a végeredményre vezet, amelyet a következőkben mindenkor beigazolvva látunk: az anyajog az anyaghoz tartozik, s egy olyan vallási fokozathoz, amely csak a testi életet ismeri, s ezért, mint Bellerophontés, minden nemzett lényt megsirat az örök pusztuláson kétségbeesve. Az apajog ellenben egy anyag fölötti princípiumhoz tartozik a testetlen Nap-erővel, s egy minden változáson felülemelkedett, az isteni fényes magasságokba feltört szellem elismerésével azonosul. Az anyajog a bellerophontési, az apajog a héraklési princípium; amaz a lykiai, emez a hellén művelődési fokhoz tartozik; amaz a lykiai Apollónhoz, akinek a mocsár mélyén uralkodó Latóna az anyja, s aki csak a hat halott téli hónapban időzik szülőhőméjében (Steph. Byz. „Tegyra”); emez az érzékfölötti tisztaságra emelkedett hellén istenhez, aki az étellel teljes nyári hónapokban a szent Déloson uralkodik (Serv. Aen. 4, 143; Platón Symp. 190. 1).

1.4.6. VI.

Hogy az oly kevésbé megértett s tartalmában mégis oly gazdag lykiai-korinthosi mítoszban egyetlen homályos zug se maradjon, ahová újból kétség fészkelhetné be magát, még egész sor pontot kell érintenünk.

Plutarchos itt közölt elbeszélésében Bellerophontés kiűzi az amazonokat Lykiából, amelyet Elő-Ázsia egyéb területeivel együtt Északról megrohantak. Más bizonyítékok még tovább mennek ennél. Az Ilias (6, 186), Pindaros (Ol. 13, 123-125), Apollodóros (2, 3, 2), a pindarosi scholion és Lykophrón (Cas. v. 17) szerint,

amelyből Eudokia is merít (88, 1), a hős teljesen kiirtja a nyilas női sereget, s e tette nem kisebb érdem, mint Chimaira, a háromtestű szörnyeteg, a dúló vadkan vagy a solymosok (Strabón 12, 573; 13, 630; 14, 676) pusztító hordái fölött aratott győzelme. Csakhogy ezzel a képzőművészeti emlékek látszólag ellentétben állnak, minthogy ezeken Bellerophontést a Chimaira elleni küzdelmében az amazonok segítik. Ellenfelekből harci szövetségessékké lettek. Így látjuk őket a karlsruhei múzeum nagy ruvesiai vázáján, amely a Malergyűjteményből származik. Hat amazon egyesíti erőfeszítését Bellerophontésével, akinek feje fölött máris megjelenik a győzelmi koszorú. Poseidón, Hermés, Athéna szemlélik a harcot. Ugyanígy egy szintén ruvesiai edényen is. Mialatt két lány oldalt megfutamodik, kettő rettenthetetlenül áll a szárnyas paripán nyargaló, mint Pindarosnál, az éteri magasban küzdő hős mellett. Bellerophontést egymagában ábrázolja, amint a Pégasoson nyargalva legyőzi a Chimairát, egy tolosi síremlék oszlopcarnokában levő sírfestmény. Egy karyandai sziklaszarkofágon lovas amazon látható sikeres küzdelemben egy gyalogos harcossal. Egy hasonlóképpen lykiai, limyrai dombormű a sírkamra ajtajának jobb oldalán álló amazont mutat fríg sapkában, köpenyben és íjjal. Itt először is csak a ruvesiai edényt kell tekintetbe vennünk. Az átmenet ellenséges viszonyból barátságba, ahogy ezen szemlélhetjük, megismétlődik az amazonok nagy legyőzőinek, nevezetesen Dionysosnak és Achilleusnak mítoszában. Íróknál éppúgy, mint a képzőművészeti emlékeken, igen gyakran hősoikkiséretében jelennek meg, akikkel eleinte harciasan szálltak szembe. Sőt, közismert ábrázolásokon a háború szerelembe csap át, a harc egyezséggel végződik. Achilleust a karjában haldokló Penthesileia látása, akinek tökéletes szépségét csak most ismeri fel, szerelemre ragadja legyőzött ellenfele iránt. E legkülönfélébb alakzatokban megjelenő ábrázolások alap gondolata ugyanaz: a győztes hősben felismeri a nő a magasabb rendű férfierőt és szépséget, s szívesen meghódol előtte. Belefáradva a maga hősi amazoni nagyságába, ami mellett csak rövid ideig tudott kitartani, örömet behódol a férfinak, aki újra visszaadja neki természetes hivatását. Felismeri, hogy nem férfigyűlő harci kedv, de sokkal inkább szerelem és megtermékenyülés a hivatása. Ezt átérzve követi most örömet azt, aki győzelmével a megváltást hozta számára. Elesett ellenfelét megvédi dühöngő nővéreinek ismételt rohamaitól, ahogy ezt a bassai Apollón-templom egyik domborművén ellentétekre épülő, megrázó ábrázolásban látjuk. Akárcsak Danais, aki nővérei közül egymaga kíméli meg vőlegényét, az amazon lány is inkább légyszívűnek akar most mutatkozni, mint kegyetlennek és bátornak. A szűz érzi, hogy ellenfelének győzelme visszaadja valódi természetét, s ezért lemond az ellenséges érzületről, amely korábban a férfi leküzdésére tüzelte. A nőesség korlátai közé visszaszorítva ő is felbreszti immár a férfi szerelmét, aki csak most ismeri föl a nő szépségét a maga teljességében, s a halálos seb, amelyet kényszerből ő maga ejtett rajta, fájdalmas gyászba borítja. Nem harcnak és öldöklésnek, nem: szerelemnek és házasságnak kell uralkodnia közöttük. Így kívánja ezt a nő természetes rendeltetése. Bellerophontés s az amazonok viszonyában nincs tehát semmiféle ellentmondás ama híradások ellenében, amelyek harcban mutatják be mindkét felet. Ez a viszony, akárcsak a tragédia zárójelenetében, sokkal inkább ama természetes viszony helyreállítását tartalmazza, melyet az amazon-uralom erőszakosan elnyomott.

Pindaros viruló erőben, férfiszépségében állítja elének Bellerophontést. De szűziesen tiszta is, ezért rágalmozza meg és veszi üldözőbe Stheneboia-Anteia (Apollod. 2, 3, 1. 2. Hygin. P. Ast. 18. Fulgent. M. 3. 1. Serv. Aen. 6,288; Fr. h. gr. 4,549,21; Diodór. fr. libri 6. Tzetz. Lyc. 17) . Proitos asszonyának nevei épp elég világosan utalnak az anyai föld-anyag megtermékenyítésre áhító, sóváran vágyódó természetére. A korinthusi asszonyban felismerhetjük a platóni Peniát, aki fáradhatatlanul újabb férfiak után jár, hogy mindegyre friss megtermékenyítésben, mindegyre újabb gyermekáldásban részesüljön tőlük. Penián (szűkölködés; itt: telhetetlenség) Platón, ahogy Plutarchos (Is. et Os. 56.) magyarázólag hozzáfűzi, ama anyagot érti, mely önmagában rászorul a jóra, és részesül is benne, akárcsak a föld a maga hetairiz- musában.

Ebben a vonatkozásban Bellerophontés a házassági kötelék szentségének képviselőjeként jelenik meg. Ahogy az amazonok férfigyűlőletét, éppúgy a hetairizmust is visszautasítja. A női nem mindkét elfajulásával egyenlő elszántsággal száll szembe, a természetes hivatásuktól való elidegenüléssel éppúgy, mint féktelen odaadásukkal. Az egyikkel éppúgy, mint a másikkal, Lykijátevőjévé válik. Mindkettővel a nők háláját nyeri el. Csak annál szívesebben követi őt az amazonok legyőzött serege. A házasságban és annak tisztaságában Artemis szolgálóleányai meglelik magasabb rendű hivatásuk rendeltetését, amelytől zabolátlan szerelmükben a férfiak iránt nem kevésbé idegenedtek el, mint férfigyűlő érzületükben. Így jelenik meg Bellerophontés minden zabolátlan, elvadult, pusztító erő legyőzőjeként. Chi- maira elpusztításával az ország rendszeres földművelését teszi lehetővé, az amazonok és a hetairizmus legyőzésével a házasságot. Mindkét tette szorosan összefügg, hiszen a hőst Homérosnál Philonoé kezével együtt a jó termőföld ajándékával is megjutalmazták. A földművelés princípiuma a rendezett nemi viszonyoké is egyúttal. Mindkettő az anyajoghoz tartozik. Ahogy a szántóföldi mag az ekevas szántotta barázdából kerül napvilágra, éppúgy a gyerek is az anyai sporiumból. A sabinusok sporiumnak nevezték a nők veteményeskertjét, a képost; innen a spurii = vetemény, a speiró (magot hintek) szóból. Így tájékoztat Plutarchos (Qu. rom. 100).

Ugyanehhez fűződik az a gondolat, hogy a szerelem princípiuma a megsebzésben rejlik. Ezért is hordoz nyilvánosságot Ámor. Megsebzzi az ekevas a földet, megsebzzi a férfi aratruma (eke) az anyaölet. Mindkét

vonatkozásban beigazoldódik az ekevas kapcsolata a nemző tengeristen Poseidónnal, ahogy Philostratosnál (2,17) látjuk. (Vö. Hésych. Elymnios; elymna = eketalp.) Annak, ami a sporiumból születik, csak egyetlen anyja van, legyen az akár a föld, akár az asszony, aki magára vállalja e feladatot. Az apa nem fontosabb, mint az ekevas vagy mint a magvető, aki a megmunkált földet bejárva, a felszántott barázdába hinti a magot, s utána feledésbe merül. A római jog e tételt jogilag megfogalmazva, törvényes határozatokban saját alapjává tette. A Fr. 25. De usuris (22, 1)-ban Iulianus ismételt kimondja az alapelvet (lib. VII. Digestorum): „Minden gyümölcs a föld és nem az [elültetett] mag jogán szüreteltetik le.” Vagy: „A gyümölcszedésnél inkább a test joga jön tekintetbe, mely befogadja, mint az (elültetett) magé, melyből ered.” Ezért mondják ki a Bazilikákban is (jogkönyv): „Nem magvához, hanem termőföldjéhez tartozik a gyümölcs.” Cujas (Opp. 6. V. 32. 1.) ezt az alapelvet igen helyesen a gyermeknemzésre vonatkozólag is elismeri, mely a házasságon kívüli ius naturale szerint ugyanennek a függvénye, ahogy ezt L. 7. C De rei vind. (3, 32) határozottan kimondja: „Bevett jogszokás, hogy a szolgálóleány szülöttjének anyja helyzete jut osztályrészül, s ez esetben nem jön tekintetbe az apa társadalmi rangja.” Ugyanígy ír Iulianus is (Fr. 84. §. 10. D. De leg. I. 30. 1.). A rabszolgánőre az anyagi lény ius naturaléja érvényes, mely az asszonyt a termőtalajjal, az apát a magvetővel állítja egy sorba – s nem a ius civile, mely mindenkor annak módosítását és korlátozását foglalja magában. A római jogtudósok műveinek egyes helyein haladás mutatkozik: afructuspraedii (a birtok terménye, gyümölcsé)-től apartus ancillae (a szolgáló szülöttjé)-ig. Így Iulianusnál (Fr. 82. §§. 2, 3, 4. De leg. I. 30, 1). Először a földbirtokjogi helyzetét szögezi le, majd az erre megszerkesztett tételt a nőre vonatkoztatja. „Mert az anya hasonló a termőföldhöz” – jegyzi meg Cujas (Opp. 6, 219. 1.) az idézett helyen, „nem a termőföld az anyához”, ahogy Platón állítja Epitaphiosában (halotti beszéd).

A mag is kétségtelenül a talaj természetét veszi át, sohasem a talaj a magét. „Egy idegenföldi mag más országban elvetve nem tud megmaradni a maga eredeti voltában, hanem rendszerint elkorcsosul, az illető ország növényzetéhez hasonulva.” (Platón Pol. 6, 497) – Egyazon törvény uralkodik tehát a földművelésen és a házasságon belül: a nőuralom anyagi jog^a.

Különös figyelmet érdemel, hogy az anyajog kapcsolatban áll a házassággal s ennek legszigorúbb tisztaságával. Az anyajogból eredő következmények is, főként a gyermekek anyjuk utáni elnevezése és társadalmi rangja, olyanok, melyek az apajogi rendszerben a házasságon kívüli nemi viszonyra jellemzők s azt feltételezik. Az anyajog uralma alatt mégis ugyanígy jelennek meg, mint magának a házasságnak következményei és sajátosságai, a legszigorúbb házassági tisztasággal egybekötve. A nőuralom nem a matrimoniumon (házasság) kívül, hanem azon belül létezik, s nem ellentéte annak, hanem szükségszerű velejárója. Sőt, maga a matrimonium elnevezés is az anyajog alapeszméjén alapul. „Matrimonium”-ot mondtak, és nem „patrimonium”-ot, ahogy eleinte csak materfamiliasról (családanya) beszéltek. A paterfamilias (családapa) kétségtelenül későbbi szó. Plautusnál a materfamilias sűrűn fordul elő, a paterfamilias egyetlenegyszer sem... Az anyajog szerint pater létezik ugyan, de paterfamilias semmiképp. A familia (család) tisztán fizikai fogalom, s ezért eleinte csak az anyához tartozik. Az apára való alkalmazása improprie dictum (nem tulajdonképpen, nem igazi elnevezés), melyet a törvénykezés bevett ugyan, de a hétköznapi, nem jogi nyelvhasználatba csak később került bele. Az apa mindenkor jogi fikció, az anya ellenben fizikai valóság. Paulus szerint (Ad Edictum, Fr. 5 D. De in ius vocando 2,4): „Az anya mindig biztos, még ha bárkitől foganta is gyermekét, az apa viszont csak az, akit aházassági szerződés kimutat.”

A „matrimonium” szó a forró szeretet kifejezésének látszik, s e tekintetben a krétai „édes anyaföld” kifejezésnek felel meg, melyről Platón egy hamarosan idézendő helyen azt mondja, e szó a ragaszkodásnak egészen különleges fokát tartalmazza, mely a patria (Vaterland, apaország) elnevezésben nincs meg. Helytelen volna azokat a népeket, melyeknél matriarchátus mutatkozik, az életszint ama legalacsonyabb fokára visszavetni, melyen még semmiféle házasság nem létezik, csupán természetes nemi kapcsolat, mint az állatok között. A nőuralom nem a kultúrát megelőző időkhöz tartozik, sokkal inkább maga is a kultúra egyik állomása. A földműves élet, a rendszeres mezőgazdasági kultúra korszakához tartozik, nem a természeténél fogva termő földéhez, nem a mocsári élethez, mellyel a régiek a házasságon kívüli nemi kapcsolatot egy sorba állítják (Plut. Is. et Os. 38) akképpen, hogy a mocsári növény a nothoshoz (fattyú), a természetett vetemény a legitimushoz (törvényes gyerek) hasonló. Ha a ius naturale érvényesül is az anyajogban, minthogy az anyag törvényeiből indul ki, s ebben az értelemben, ahogy majd később tüzesebben kifejthük, még a római jogtudósok is élnek ezzel a kifejezéssel (Pr. Iust. De iure naturali, gentium et civili 1, 2 – A természet-, a nép- és a polgájról). De ezt a ius naturalét mégis a házasság tényleges intézménye korlátozza immár, s az emberek többé nem ismerik el teljes terjedelmében, ahogy az az állatvilágot kormányozza. Ezentúl már csak a matrimoniumon belül uralkodik, s a szabad nemi kapcsolatot kizárja. Eme észrevétel fontossága csak fejtegetésünk további folyamán bizonyosodik majd be.

1.4.7. VII.

Az ellentét kedvéért itt össze kell állítanunk a régiek néhány tudósítását olyan népekről, amelyek semmiféle házasságot nem ismernek el; az anyajog a nemi viszonyok teljességgel természeti voltával kapcsolatban mutatkozik meg náluk, azaz a *ius naturalé*t teljes egészben megtartják. Az ehhez tartozó jelenségekben az egyes részletek figyelemre méltó sokfélesége nyilvánul meg. Számos átmenet kapcsolja össze a teljességgel természeti állapotot a kizárólagos házaselet elismerésével, melyet időnként a korábbi állati állapot maradványai homályosítanak el. Értekezésemben megkísérlem az emberi nem felemelkedésének fokozatait a teljesen állati állapotból a házassági erkölcsökig különösképpen kiemelni, hogy így szemléletessé tegyem a *ius naturale* fokozatos átalakulását egy pozitív *ius civile*vé.

A lét legalacsonyabb rendű fokán a teljességgel szabad nemi közösülés mellett a pázás nyilvános volta is megmutatkozik az embernél. Az állathoz hasonlóan elégti ki természeti ösztönét egy meghatározott asszonnyal való tartós kapcsolat nélkül, s mindenki szeme láttára. A massagetákról kapjuk a leghitelesebb értesülést a nők közös voltát s a nyilvános párosodást illetően. Hérodotos (1, 126) szerint: „Mindenki feleségül vesz egy nőt, de ezzel bárkinek szabad élnie, mert amit a görögök a skythák rovására írnak, azt nem a skythák cselekszik, hanem a massageták. Amikor csak megkíván egy férfi egy asszonyt, felfüggeszti tegezét szekerének ormára, s nyugodtan elhál az asszonnyal.” Emellett még botját is a földbe szúrja (Hérod. 4, 172), saját tettének jelképeként. – Strabón műve (11, 513) a következőket tartalmazza a massagetákról: „Mindenki csak egy nővel házasodik össze, de mások feleségével is él, méghozzá nem is titokban. Aki ekképpen egy idegen nővel párosodik, felfüggeszti tegezét szekerének ormára, s az együthálást teljesen nyíltan viszi véghez.” – A párosodás e nyilvánosságáról Zénobios így nyilatkozik (cent. 5): „A hegylakó massageták úton-útfélen közösülnek.” – Hérodotos (1,203): „Ezeknek az embereknek közösülése nyilvános, akárcsak a barmoké.” A massagetákkal Hérodotos több ízben is összehasonlítja a nasamónokat, így a 4, 172-ben: „Honi szokásuk szerint kinek-kinek számos felesége van, s ezekkel közösen párosodnak. Együthálásukkor ugyanazt tartják szemük előtt, mint a massageták: nevezetesen, botjukat a földbe szúrják.” – Egyesek e szavakat: „párosodásukat közösen viszik véghez” – későbbi toldalékként törölni kívánják. A massagetákról szóló tudósításokkal való egybevetés azonban igazolja ezek valóságát. A nemi közösülésnek nemcsak közös, de nyilvános voltáról is tudomásunk van itt is, ott is. Mindkettő megtalálható még egyes indiai törzseknél is. Sextus Empiricus, anélkül hogy nevükön nevezné őket, megjegyzi (Pyrrh. Hypotyp. 3, 618. 1.): „Válogatás nélkül nyilvánosan közösülnek, ahogyan a filozófus Kratésről is hallottuk.” – Nyilvános együthálást házaselettel egybekötve találunk a mosynoikosoknál, amiről Dionysios (Periéégésis v. 766) és Diodóros (14, 30) tudósít. „Kyros katonái azt állították, hogy ez a nép a legműveletlenebb valamennyi közül, akikkel csak hadjáratunk idején találkoztak; a férfiak mindenki szeme láttára közösültek asszonyaikkal.” Ugyanezt beszéli el Xenophón (Anab. 5, 277. 1.). Éppígy Apollónios Rhodios (Arg. 2, 1023-1025):

„Semmi szemérme e népség közt nincs násznyoszolyának: mint a kocát legelőn körülállók mit se zavarják, földön párzanak ők szerelemben a nőkkel – – – – –”

1.4.8. VIII.

A scholion író ezt fűzi hozzá: „Nem azt állítja, hogy mások feleségével közösülnek, hanem, hogy ki-ki a magáéval nyilvánosan”. – Ezek sorába tartoznak az aithiopiai auseusok is, akik a tritóni mocsártól mellett laknak. Hérodotos szerint (4, 180): „Közösen élnek a nőkkel, s barmok módjára párosulnak velük, anélkül hogy házaikban együtt laktak.” A Tritón-tó környékén keresi Diodóros (3, 52) a libyai amazonok őshazáját. Kandaké aithiopiai királynőről Strabón tesz említést (17, 820). – Egy másik nagy aithiopiai törzsről, a garamasokról szóló tudósítás főként a nők közös voltát emeli ki. Solinus szerint (30): „Az aithiops garamasok nem ismerik az egyéni házasságot, hanem ki-ki nyilvánosan szeretkezhet. (Helyesebben: nekieshet a szeretkezésnek, mint Horatiusnál: *in venerem ruentis tauri* – a pázásnak nekieső, nekirontó bika). Ebből ered, hogy csak az anyák ismerik fel fiaikat. Az apai névnek semmi becsülete sincs. Ugyan ki ismerhetné valódi apját e tisztátalan bujaság féktelenségében? Éppen ezért a germánok minden nép legalantasabbjának tartják az aithiopsokat, és méltán, hiszen a tisztaság fegyelmének felrúgásával ocsmány erkölcsük folytán utódaik felismerésének lehetőségét elvesztették. – Mela (5, 8) szerint: „Egyiküknek sincs meghatározott felesége. Azok közül, akiket szüleik ily zürzavaros közösüléséből sajátjukként nevelnek, külsejük hasonlóságáról ismerik fel.” – Plinius (5, 8) szerint: „A garamasok nem élnek házasságban; szanaszét hálnak az asszonyokkal.” – Végül Martianus Capella (6 §. 674): „A garamasok válogatás nélkül, házasságon kívül állnak össze az asszonyokkal.” Ezért szövetezik Aso, az aithiops királynő is a hetvenkét összeesküvével Osiris, Ísis valóságos férje elvesztésére, ahogy Plutarchos (Is. et Os. 13) az egyiptomi mítoszt leírja. Ha itt nincs is szó párosodás nyilvános voltáról, a kutya-szimbólumból, amelyet az aithiopsok a legfőbb isten ábrázolásának tekintenek, ez mégis igen valószínű. Bizonyítékokat találunk erre Pliniusnál (8, 40), Ailianosnál (II. A. 7, 40), Plutarchosnál (Adv. Stoic. de commun. notit. 16). A kutya a hetairikus, minden megtermékenyítésnek örvendő föld jelképe. Rendszertelen, mindenkor szemmel látható pázásra készen, a legvilágosabban, amagalegdurvább formájában ábrázolja az állati nemzés princípiumát. Éppen ezért kétségtelen, hogy a kyón (kutya) és a kyein (viselősnek,

vemhesnek lenni), melyeket Plutarchos egybevet (Is. et Os. 44), valóban közös töből erednek, anélkül hogy egyiket a másiktól származtathatnók. Egyiptomban, mondja Plutarchos, a kutya ősidóktól fogva a legnagyobb tiszteletnek örvendett. „Ezért minden állat, amely ellik s amely önmagától vemhes (kyón heautó), a kutya (kyón) nevet kapja. Ezzel áll kapcsolatban bizonyos aithiopiai népek androgyn (hím-nő, kétnemű) természetéről szóló híradás. Plin. (7, 2) szerint: „Ezenfelül a nasamonokról s a velük szomszédos machlysökről azt a tudósítást adja Kalliphanés, hogy androgynok, s e kettős természetükkel váltakozva közösjülnek egymással. Aristophanés hozzáfűzi, hogy jobb mellük férfimell, a bal pedig női.” Tehát ugyanaz a szemlélet, amely a »kyón heautó«-ban rejlik, s Teiresiasban, aki kétnemű élvezettel élt, újra visszatér. (Hyginus f. 75. Arnob. Adv. gent. 5,13). A kutya összefüggéséről az anyajoggal a fából faragott kutya kapcsán, melyet a nőuralomnak hódoló lokrisiak tisztelnek (Plut. Qu. gr. 15), később bővebben is szövelünk még. Most csak a leglényegesebbre hívom fel a figyelmet. Origenés Philosophúmenájában egy templomképről tesz említést, amelyen egy phallikusan ábrázolt öregember egy kynoeidés gyné (kutyaképzű asszony) után fut. Hogy a régi szokás szerint a festmény alakjai mellé írt nevek helytelenül vannak-e közölve, feltételesen függőben hagyom. A kutya kiváltképp Hekaté sajátja, a fényistenek előtt viszont gyűlöletes, akár az uralkodó asszony (Plut. Qu. rom. 108).

Éppígy Mania genita és Diana sajátja is (Plut. Is. et Os. 71, Qu. rom. 49), míg az apollóni Délosra nem volt szabad kutyát beereszteni, vagy ott temetkezni (Strabón, 10, 486). Ísist kutyán ülve ábrázolták a római Ísistemplomban bizonyára ugyanabban az értelemben, ahogyan az élisi Aphrodité epi tragó (kecskebakon) ül, azaz mint fascino inequitans (férfi ivarszerven lovagló), ahogy Arnobius szerint a római matrónák is megtették, tehát a termékenység eszméjével kapcsolatosan: Hiszen Ísist is multimamma (sokcsöcsű) (Macrob. 1,20), örökké megtermékenyítésre váró termőföld (Plut. Is. et Os. 53).

Ahogy az ardeai pénzekben, éppígy a szicíliai érméken is megjelenik a kutya, ugyanazzal a fizikai jelentéssel (Servius Aen. 5, 30). Mindenkör pázásra kész szégyentelensége a hetaira jelképévé teszi a kutyát. Homérosznál (Il. 6, 344, 366) Helené szukanak nevezi önmagát, Iris Athénát (Il. 8,423), Héra Artemist (Il. 21,481). Éppígy a buja, kötelességükéről megféledező szolgálókat is kynesnek (kutyák) nevezik Odysseus házában (Od. 18, 338; 19, 91, 154; 22, 35). Platón Államában (8, 563) ezt a közmondást találjuk: „A kutyák olyanok, mint a fiatal fruskák” (5, 466-ban); a férfikkal hadba vonuló s őket folyvást követő nőket a kutyákhoz hasonlítja, melyek vadászatra vonulnak ki velük. A kutya a hetairikus, kutyamódra szabadon pázró aithiopiai nő tökéletesen megfelelő hasonmása.

Mindehhez Nikolaos Damaskénos tudósítását fűzöm hozzá, melyet Morum mirabilium collectiójából (különleges erkölcsök v. szokások gyűjteménye) Stobaios tartott fenn Florilegiumában (Szemelvényes gyűjtemény; Fr. h. gr. 3,463). „Az aithiopsok elsősorban nővéreiket tartják tiszteletben. Uralmukat a királyok nem saját, hanem nővérük gyerekeire hagyják. Ha már nincs többé örökösük, a legszebb és legharciasabb férfit választják vezérül.” Az utóbbit Hérodotos (3, 20) és Strabón (17, 822) is megerősítik. A nővér gyermekeinek kitüntetett szerepe szükségszerű következménye az anyajognak, s ennél fogva másutt is előfordul. Plutarchos szerint (Qu. rom. 14) a római nők nem a maguk, hanem nővérük gyermekeire kérnek áldást Ino-Matuta anyaistennőtől; állítólag maga Inó is nővére fiát, Dionysost szoptatta. Hasonló viszony alapján állt Anna is – mint gondviselő és ápoló – nővére, Dido oldalán.

Daidalos különlegesen súlyos vétke, hogy nővére fiát, Talost letaszította a szikláról. Húga, Anteia sérelmét Iobatésnak kell megtorolnia: közelebb áll hozzá, mint férje, Proitos.

Más aithiopiai népek a nő hetairizmusát a nászéjszakára korlátozzák. Az augilákról, akik más istenségeket nem ismernek, mint a halottakat (Plin. 5, 16), ezt írja Mela (1, 8): „Az asszonyoknál az a szokás, hogy nászuk éjjelén bárkitől eltűrik a megerőszakolást, aki ajándékkal érkezett hozzájuk. Legfőbb díszükre az válik, ha minél több férfival feküdtek együtt; a továbbiakban aztán példásan szemérmesek.”

Összehasonlítással a következő híradás szolgálhat a Baleári-szigetek lakóiról (Diodór. 5, 17): „Menyegzőjükkel kapcsolatban különös szokásuk van. A lakodalmon ugyanis a barátok és ismerősök közül a legöregebb közösjül elsőnek a menyasszonnyal, majd a többiek sorjában, ki-ki aszerint, hogy fiatalabb-e a másikkal, s a vőlegény az utolsó, aki ebben a megtiszteltetésben részesül.” A „legfőbb díszükre az válik, ha minél több férfival feküdtek együtt”, Zénobiosnál is visszatér (Cent. 5): „A stymphalosiak azt a nőt tisztelik, aki a legtöbb férfival közösjült” -, és Sextus Empiricusnál (Pyrrh. Hyp. 3, 168), aki az egyiptomi nőkről ezt írja: „Azt beszélnek, hogy annak, aki a legtöbb férfival hált együtt, díszes bokaperece van hencegése jelvényeként. Némelyiküknél a lányok menyegzőjük előtt ringyóskodással gyűjtik össze nászajándékukat, s úgy mennek férjhez.” Ezzel egybevetethető Theopompos híradása (Athe-naiosnál, 12, 14) az együttválás nyilvánosságát sem megvető etruszkokról...

A házassági kapcsolat az anyag természeti törvényétől idegen, sőt egyenesen ellenséges vele szemben. A házasság kizárólagossága megcsorbítja az anyaföld jogát. Nem azért ékesítették fel Helenét Pandóra minden

bájával, hogy kizárólagos birtoklásra egyetlen férfinak adja át magát. Ha megszegi a házastársi hűséget, s a szép Alexandrost (Paris) követi Ilionba (Trója), kevésbé a saját hajlamának enged, inkább Aphrodité parancsának s a női természet jellemvonásának, amely Helenéhez fűzte a Plutarchostól Alkibiadésrais alkalmazott mondást (Alkib. 23): „Ő most is a régi asszony.” Ezért kell a házasságot kötő nőnek egy bizonyos ideig szabad szerelemmel engesztelnie a megsértett anyatermesztet, s a matrimonium tisztaságát előzetes tisztátalanság árán megvásárolnia. Ezen a gondolon alapul a nászéjszaka hetairiz- musa, ahogyan az augilai, abaleári s athráknőknél látjuk. Az anyagi anyatermesztnek hozott áldozat ez, hogy a későbbi házaselet tisztaságát megbocsássa. Ezért részesül a völegény csak utoljára ebben a megtiszteltetésben. A férfinak előbb át kell engednie mások részére asszonyát, hogy tartósan birtokolhassa. A ius naturale alapján a nő szeretkező természetű, Acca Larentia, aki fűnek-fának odaadja magát, akárcsak a föld-anyag, amely Peniaként mindegyre megújuló megtermékenyítésre sóvárog. A nő, az arab királylányhoz hasonlóan, végkimerülésig át kell hogy adja magát a férfinak, ahogyan Horta temploma is mindig tárva-nyitva állt a rómaiaknál (Plut. Qu. rom. 43).

Bűnt követ el, ha csellel, hamis ürügyek kovácsolásával pihenőt szerez magának. Obsequensnek (engedelmes), lubentinának (készséges, vidám) kell lennie, mindenkor felvidító, sohasem vonakodó, hanem ösztönző, valóságos Hortának (hortari = buzdít, feltüzel), AntistiusLabeo szerint (Plut.-nál 1. c; Serv. Aen. 7,124). Ehhez a természeti törvényhez, amelyet az augileai nő megszeg, de a nászéji hetairáskodással igyekszik vezetkedni érte, az arab fajta hű maradt. Csak az idegen fajta házasságtörő, sohasem a vérrokon. Az afféle család szüntelenül önmagát ölelve szaporodik (kyón en heautó). Ezzel válik elsősorban a föld-anyag tökéletes jelképévé; hiszen az is örökös önmegtermékenyüléssel terem. Ísis és Osiris már Rhea anyaméhének sötétjében párosulva ölelkeznek össze (Plut. Is. et Os. 12).

A két testvérben két potenciává különül el a természeti erő. Újbóli egyesülésük a nászban az anyag törvénye. Elsősorban ezért is egymásra utaltak a testvérek. Az anyagi szemlélet alapján számít a testvérházasság nemcsak megengedhetőnek, de természeti törvénynek, amelyet Platón szerint (5, 461) még a delphoi Pythia is megerősít. Testvériségen alapul Ísis és Osiris, Zeus és Héra, Ianus és Camisa házassági kapcsolata is (Athen. 15, 692), s hogy a régiek szemléletmódjában mennyire mélyen gyökerezett ez az anyagi törvény, még a héberek és görögök szokásainak és törvényeinek egy-egy későbbi kicsengése is elárulja. Plutarchos (Qu. rom. 105) görög szemléletmódból kiindulva, különleges és érthetetlen szokásokról szóló gyűjteményébe sorolja azt a kérdést: miért nem házasodnak össze a rómaiak közeli rokonaikkal.

Nepos Cimon című életrajzában (1) kimutatja mégis, hogy később csak a közös apától származó fiúkat és lányokat engedték összeházasodni. Éppígy tudósít Plutarchos a Themis-toklás végén. A tényleges jog itt is megőrzi a természetjog bizonyos korlátozásának jellegét. „Amit a természet megenged, az irigy törvény megtiltja.” Az arab fajta önmagakebelén belüli szaporodásában a belső rokonság legfőbb foka a kívülállóval szembeni elzárkózás legfőbb fokával párosul. Minden egyes család tagjait a legszorosabb kapcsolat, az elsőfokú vérrokonság kapcsa köti össze egymással, fivért és nővért, fiút és apát. A különféle családok ellenben semmiféle vonatkozásban sem közelednek egymáshoz.

A szeretet princípiumával az ellenségeskedés áll szemben, s mindkettő a kibontakozás csúcsára hág. Az egyesülés a nő részéről következik be, az elkülönülés a férfi részéről. Ebből a szempontból a szabad szerelem az egyes törzsek kebelén belül szükséges eszköznek látszik ama művelődési fok embere számára, hogy szélesebb körű és tartósabb kapcsolatot teremtsen. A kyrenaikai nomád családokat csak a legszorosabb anyagi természetű egység tartja össze. Elkülönülve táboroznak az egyes nemzetségek, és sohasem tartanak közös tanácskozást. De szorosan összefonódva állnak egyazon nemzetség tagjai egymás oldalán, s törvényektől nem korlátozva, csakhamar népes törzssé szaporodnak. Az anyagi anyajoghhoz tartozó természeti törvény ebben a tekintetben a népek tartósabb egyesülése alapjának látszik, s egyszersmind az emberi összetartozás és béke princípiumának is, valamint gyors számbeli szaporodásuk követelményének. A nő a középpontja és összekötő kapcsa a legősibb állami egyesülésnek.

A nő egyesítő, közvetítő szerepe különösen tanulságos módon lép előtérbe az afrikai troglodytákról szóló híradásban. Strabón (16, 775) szerint: „A troglodyták nomád életet élnek. Minden törzsnek megvan a maga főnöke. A nők és gyerekek közösek, kivéve a zsarnok feleségeit. Aki megerőszkolja egy törzsfőnök asszonyát, büntetésül egy juhval adózik. A nők nagy gonddal feketére festik magukat. Amulettként kagylókat viselnek. A legelőért háborúra kelnek egymással. Először ökölrel csapnak össze, majd kövekkel, s ha már egyszer sebetet ütöttek egymáson, löfegyverekkel és kardokkal. A nők választják szét a küzdő feleket, közéjük állva és kérlelve őket.” – Diodóros (3,31, 32): „Asszonyaikat és gyerekeiket közösen birtokolják. Egyedüli kivétel a törzsfőnök felesége. Aki ehhez közeledik, azt a főnök meghatározott számú juh megfizetésével sújtja. [...] A harcoknak az öregebb asszonyok vetnek véget. A küzdő felek közé vetik magukat, minthogy nagy tekintélynek örvendnek előttük. Mert törvényszámba megy, hogy egyiküket sem szabad megsebesíteni. Ezért megjelenésükre nyomban

megszüntetik a nyilazást.” Így lépnek a szabin nők is a harcosok közé, s az ellenséges összecsapást békés egyezségere változtatják (Liv. 1,13).

„Mertek a nyilzapor közepébe berontva rohanvást,

hirtelenül lecsitítani csatát, lecsitítani acsargást.”

(Nonnos: Dionys. 2, 110-112.)

Így csillapítják le a nép viszályát az éleai, a gall, a germán matrónák, s a véres mészárlás helyébe békét és egyezséget teremtenek. Egyes részleteket e vonatkozásban később még szemügyre veszünk. A nő szent és sérthetetlen volta, melyet egyéb tudósítások is hangsúlyoznak, így Hérodotos (4, 70, 111), s amely a skytha Enarees bűnhődésében is kifejezésre jut (Hérod. 1, 105. 4, 67. 74; Hippokratés: De aere et locis, 561), a nőuralom alapelveinek látszik.

Mindez azt bizonyítja, hogy vallási jelleget rejt magában, s a Nagy Anya Hippolaos-foki tisztelete hasonlóképp erről tanúskodik. A nőben magát a földet, a női-anyagi princípiumot éri bántalom és sérelem, amely a természet csúcspontján áll. Ugyanebből az alapszemléletből következik az arc feketére festése. A nőnek külsőleg is hasonlónak kell tennie magát a föld-anyaghoz. Hiszen fekete a termőföld színe is, amelyet a termékenyítő víz átítat; ennek főleg Plutarchosnál (Is. et Os. 33) nézhetünk utána. Ezért fekete az arkadiai phigaliabeliek Démétér Hippiája, akit Melainénak (fekete) neveztek (Paus. 8, 42; vö. Verg. Georg. 4, 126, 291). A sötét anyaföld méhe is fekete, mely az éjszakának felel meg, ahogy majd később látni fogjuk. Az anyaság a nappalt megszőelő éjszakával kapcsolódik egybe, ahogy az apaság a fény birodalmával, a nappallal, amelyet a Nap az anyajéjszakával nemzett. Ilyesféle vallási szemléleten kell alapulnia a masyliabeli libyaiak ama szokásának, hogy éjszaka harcolnak, nappal pihennek, ahogyan a thrakia pareuresisnek is (a thrák fortély – Nik. Dam. Dr. h. gr. 3), s végül annak, hogy a líyai nomádok időszámítása az éjszakához igazodik Nikolaos Damaskénos feljegyzése szerint (Nik. Dam. 3, 463). – Az ázsiai tapyrosokról az aithiopiai szokásokkal ellentétes híradás maradt fenn. Strabón (11, 570) szerint: „A tapyrosoknál a férfiak fekete ruhát és hosszú haját viselnek, a nők viszont fehéret. A debrikosok és a hyrkanosok között tanyáznak, s a legbátrabbnak tartott férfi azt veszi feleségül, akit akar.” A debrikosokról ezt az észrevételt teszi: „A debrikosok a földet részesítik vallásos tiszteletben. Nőstény állatot se nem áldoznak, se meg nem esznek. A tapyrosoknál ezenfelül az a szokás uralkodik, hogy feleségüket, ha már két vagy annál több gyereket nemzettek velük, más férfinak engedik át” (11, 515). Nőuralommal van tehát itt dolgunk, amely a női szín s a női hajdíz tekintetében még külsőleg is kifejezésre jut.

A troglodyta s a melanchlainos nők fekete színével föld alatti barlangokban tanyázásuk párosul, s e tekintetben a troglodyták az ázsiai-pontosi hypogaiosokhoz (Sehol. Apoll. Rhod. 1, 943; Strabón 11, 506; Apollod. 3,45), az északi s az itáliai kimmeriosokhoz csatlakoznak, akiknek sötét folyosóiról az itáliai Cumaeval kapcsolatban tesznek említést, ahová sohasem hatol be a napfény. (Strabón 5, 244, 245) Az anyaság tisztán fizikai nemisége a kagylóban is kifejezésre jut, amelynek megpillantásakor Bellerophontés elszégyelli magát. A kettős héjú kagyló, ahogy a továbbiakban látni fogjuk, a női kteis aphroditéi jelképe, s ennél fogva még maguk a görögök is rontáshárító varázserővel ruházták fel.

A troglodyták temetkezési szokásaiban is ugyanez az alapszemlélet nyilvánul meg, ahogy Strabón (16,776), Diodóros (3, 32) és Sextus Empiricus (Pyrrh. Hyp. 3,10) leírják. A holttest térdét összekötözik nyakával, és így az anyaméhben fekvő magzat helyzetét kölcsönzik neki, ahogy ezt más régi népeknél is megtaláljuk.

Az eddigi híradásokban elsősorban szóban forgó libyai népekről, amelyeknek még nevük is egy gyné autochthonra (benszülött nő) vezethető vissza (Hér. 4. 45), figyelemre méltó adat található Aristotelésnél. Az érvek között, amelyekkel a Stagiritá tudós Platónnak a szeretetet és testvériséget közvetítő nők és gyerekek közösségéről szóló tanításával szembeszáll, jelentős helyet foglal el az a megjegyzése, hogy az ilyen közösség sohasem érheti el célját, nevezetesen azt, hogy minden egyéni kapcsolatot eltöröljön. „Mert hiszen – folytatja tovább (Pol. 2, 1. 13) – bizonyára mégsem elkerülhető, hogy egyesek hébe-korba fel ne ismerjék fivéreiket és gyerekeiket és apáikat és anyáikat; a hasonlóság ugyanis, amely gyerekek és szülők között uralkodik, szükségképpen bizonyítékul szolgál számukra. Hogy ezt a tapasztalat is megerősíti, arról a különböző országokról és népekről szóló tudósításokat számba vevő íráskor értesítenek. Felső-Libya egyes törzseinél ugyanis állítólag közösek az asszonyok, az így nemzett gyerekeket mégis kiválogatják a hasonlóság alapján. Sőt, még egyéb állatok között is akadnak nőstények, például a kancák s a tehének, amelyeknek természetüknél fogva erős a hajlamuk arra, hogy nemzójükhöz hasonló utódokat hozzanak világra, ahogy példának okáért a pharsalosi Dikaia kanca.” A tritóni auseusoknál uralkodó szokásról, nevezetesen a gyerekek elosztásáról a hasonlóság alapján, Hérodotos (4, 180) a következőket jegyzi meg: „Ha a gyerek anyjánál megnőtt – általában

háromhónapos kora körül -, összegyűlnek a férfiak, s amelyikükhöz hasonlít, annak utódául tekintik.” Ebben a szokásban átmenet nyilvánul meg a tisztán természetjogon alapuló anyajogból a házasság princípiumába. A gyermeknek anyján kívül apához is kell tartoznia. Az anya ugyanis mindig kétségtelen, és fizikai bizonyosság övezi, mater natura vera (természettől valóságos anya), az apaság ellenben pusztán vélelmen alapul, méghozzá akár házasságon belül, akár szabad szerelem esetén. Az apaság mindenkor feltevés.

A házasságon belül magában a házasságban rejlik, s annak feltételezett kizárólagosságában. Ebben a tekintetben ez az alapelv érvényesül: „pater est quem nuptiae demonstrant” (az az apa, akit a házassági szerződés megnevez). A házasságon kívüli állapotban egy másik valószínűség lép a jogi fikció helyébe: a gyerek testi hasonlósága apjához. A fikció amott tisztán jogi, emitt tisztán fizikai természetű. Hogy a fizikai valóságot az apaságra is kiterjesszék, olykor bevett szokássá vált, hogy a nő vajúdasakor az apa is ágynak esik, s a szülő nő utánozza. Az örökbefogadási szertartásoknál később még visszatérünk erre. Most csak a kyprosiak (Plut. Théseus 20) s az ibériaiak (Strabón 3, 165) szokásaira hívom fel a figyelmet. Strabón tudósításának a következő szolgálat alapul: „A nők maguk művelik a földet, s szülésük alkalmával ők szolgálatják ki a férfit, őket fektetve ágyba önmaguk helyett.”

Az előző fikció a tételes civiljognak felel meg, az utóbbi a természetjognak, amelyhez a nőközösség s az anyajog tartozik. Ebben is az anyaság egyesítő, az apaság különválasztó princípiumát látjuk viszont. Azt, ami sok apa között megoszlik, az anya egységéé ötvözi. E két princípium ötvözetéből méltán vezeti le Aristotelés azt a tételt, hogy a nők közössége sohasem tudja megvalósítani, amit elérni képzel. Mert a hasonlóság megfigyelésén alapuló gyanítás még ott sem marad el, ahol ezt nyíltan nem ismerik el, mint az auseusoknál és egyéb népeknél. A gyerekek közös birtoklása helyett a férfi gyermektelensége lesz tehát az efféle berendezkedés következménye. Senki sem mondja azt: mind az ezer gyerek az enyém; de éppoly kevéssé azt: ez vagy az a gyerek az enyém; vagy, ha így beszél, mégis mindig kétkedőn füzi hozzá: az enyém, vagy egy másik férfié. Ennélfogva nem minden gyerek az övé lesz, hanem egyáltalában egyik sem. – Aristotelés e megjegyzésének (2, 1, 11) csak az apajog szempontjából van tökéletesen igaza. A teljesen természeti alapon uralkodó anyajoggal szemben ez a hasonlóság szerinti kiválogatás már a természetjog korlátozásának s az uralomtól való megfosztása kezdetének látszik.

Maga a hasonlóság vajmi kevéssé fontos a kultúrának az adott fokán, mivel a szabad és általános nemi érintkezés az egyéni műveltség megalapozását mindegyre kizárja és megsemmisíti. Az olyan fajta, mely önmagával ölelkezve tartja fenn magát, csak fajtajellegű lehet, hasonlóan az állatokhoz; egyes tagjai között azonban, még férfi és nő között is, csak csekély különbség mutatkozik. Ezzel megegyezően jegyzi meg Hippokratés (De aere et locis – A légrétegről és a lakóhelyekről – 555. 1.): „A skytháknak csak népi jellegük van, egyéni nincs”; továbbá (564. 1.), hogy az ázsiaiak valamennyien hasonlóan egymáshoz, míg Európában a fizikai körülmények változatossága a népek jellegének éppoly tarka változatosságát idézi elő. A két nem teljesen hasonló öltözködésmódja, melyet az ázsiai népek mindmáig megőriztek, szintén az észrevétel igazát bizonyítja (Hérod. 4, 116).

A nőközösséggel szükségképpen összefügg egy-egy személy zsarnokuralma. Ezzel találkozunk az araboknál, a troglodytáknál, az aithiopsoknál, a Káspi-tenger melléki ibérekénél (Strabón 11, 501). Minden néptörzsnak megvan a maga zsarnoka. Ez az uralom a nemzés jogán alapul. Minthogy a nemek kapcsolatában semmiféle elkülönülés nem következik be, s így az egyéni jellegű apaság szóba sem kerülhet, mindenkinek csak egyetlen apja van, a zsarnok. Ennek fiai és lányai valamennyien, s a földi javak mind a zsarnokéi, amiről Ephoros Strabónnál (10, 480) figyelemre méltó észrevételt tesz. A tyrannos (zsarnok) szó itt a maga voltaképpeni fizikai jelentésében szerepel, ahogy a papaios is (Zeus skytha neve; Hérod. 4, 59). A nemző természeti erőt jelző tyros vagy tylos szóból származtatják ugyanis, ahogy ezt művünk egy későbbi szakaszában még tüzetesebben kifejtjük. Egy férfi uralmának elismerésében nem rejlik semmiféle eltérés a természetjogtól, amely ezen az állapoton is uralkodik. A zsarnok minden joga ugyanis asszonytól ered. Az uralom csak az anyaméhen keresztül örökölhető. Az aithiops király nem a maga, hanem nővére gyerekeire hagyja királyságát. A mindenkori törzsfőnök tehát, ahogy a lykiai is, nem apai, hanem anyai ágról eredeztetni jogát, s ennél fogva anyjának anyáit, vagy ami ugyanaz, a korábbi király nővéreit sorolja elő, ha hatalma szentesítéséről van szó. Felesége nem azért van tehát, hogy utódokat nemzzen vele, akik úgysem örökölhetik uralmát, sokkal inkább a néptömegbe vesznek – hanem csak azért, mert a természeti férfitörzshoz egy nőinek kell csatlakoznia, hogy az anyagi erő a maga teljességében előtűnjék, ahogyan ezt egyes libyiaiak androgyn alkata ábrázolja, s hogy megvalósuljon a kettős bárd eszméje, ahogy az amazonok viselik, meg a tenedosiak, s ahogyan a lyd Héraklidák, s etruszk szokás szerint a rómaiak is alkalmazzák a hatalom jelvényeként (Héraklid. fr. 7). Ilyen összefüggés alapján tartja fenn fizikai kapcsolatát a zsarnok a törzsszel, s e célját a kephallénéi tyrannos minden mátkával együtt hálva, még tökéletesebben eléri. A házasságnak semmiféle jelentősége sincs a királyi uralom öröklése tekintetében, s ezért egy juh beszolgáltatásával is jóvátehető a házasságtörés.

A zsarnokuralom kapcsolata a nők közösségével egy figyelemre méltó vonásra ad magyarázatot az arab királylányról szóló, fentebb közölt elbeszélésből. A lány a folytonos együtt- hálástól elcsigázva cselhez folyamodik menekülésül. A becsapott fivér erre a királyúrhoz fordul, hogy jogát érvényesítse. A férrijoggal való visszaélés, amely ajogar viselésében nyert kifejezést, szükségszerű következménye ama kettős hatalomnak. Ebből csírázik ki a nő ellenállása, melyből a nőuralom ered. Klearchos a lydiai nőuralomról szóló gondolatmenetéhez a következő magyarázatot fűzi (Athénaiosnál, 12, 11): „A nőuralom alá vetetés mindenkor a női nem erőszakos felkelésének eredményeként következik be, a korábban rajta ejtett gyalázat bosszújaként. A lydeknl Omphalé az, aki először állt ilyen bosszút, s a férfiakat nőuralom alá vetette”. Az itt kifejtett fejlődési menet kétségtelenül a történelmileg valóságos. Az anyajog ugyan természetjogon alapul, amíg csak fenntartja a gyermek egyoldalú anyagi leszármaztatását, ennél fogva a szabad szerelem állapota sem idegen tőle, s oly ősi, akárcsak az emberi nem. Az anyajoggal egybekapcsolódó matriarchátus azonban, amely a családban és az államban az anya kezébe adja a hatalmat, csak későbbi eredetű és teljesen pozitív természetű. A nő ellenállásából ered a féktelen nemi érintkezés ellen, melytől először is szabadulni akart.

Az általános, teljesen szabad nemi közösülés állati állapotával szemben először a nő tanúsít elszánt ellenállást. A nő az, aki e lealacsonyító állapotból való felszabadulásért harcol, s csellel vagy erőszakkal végül ki is tudja harcolni. Elragadják a férfitől a jogart, a nő kerül uralomra. Az átmenet a külön-külön, egyesekkel való házassági kapcsolat nélkül el sem képzelhető. A férfi és a gyerekek fölötti uralom a szabad szerelem természeti állapotában lehetetlen, s a javak és a név öröklésének anyai ágról csak magán a házasságon belül van jelentősége. Ha nők és gyerekek közösek, szükségképpen a javak is azok. Egy ilyen állapotban a tulajdonnevek is hiányoznak, ahogy ezt Nikolaos Damaskénos (3, 463) a libyai atarasokkal kapcsolatban tanúsítja. Kiváltság és meghatározott öröklési rend a természeti állapot megszüntetését feltételezi. De ez csakis bizonyos fokozatok során következik be. A kizárólagos házasság s a teljességgel házasság nélküli nemi közösség közé több fokozat is ékelődik. A massagetáknál s a troglodytáknál maga a házasság a nők közös élvezésével fűződik egybe. Mindenkinek egy felesége van, de mindegyiküknek megengedik, hogy a másik férfi feleségével is együttműködjön. Az augiliaiak, a baleáriak, a thrákok magasabb fokon állnak: megőrzik a házasság tisztaságát, s a hetairizmust a nászéjszakára korlátozzák. Minden közös használatlaltal egybekötött házasság tisztább, mint a teljességgel házasság nélküli közösség, s tisztátalanabb, mint a kizárólagosságig fejlődött házassági kapcsolat. Az első ennek ellenére még a későbbi időkben is megengedett volt a lakedaimoniaiak között. Nikolaos Damaskénos szerint (Fr. h. gr. 3, 458) ezek megengedik, hogy feleségüket a legszebb polgárok és idegenek is megtermékenyítsék. (Plut. Alkib. 23.; Pyrrh. 27.; Aristot. Pol. 2, 6) Ezzel elsősorban Plutarchos írása vethető egybe (Lykurgos 14-16). Itt Nikolaos elbeszélése megerősítést és tüzetes magyarázatot kap, s Lykurgos alaptörvénye is szóba kerül, amely szerint a gyerekek nem az apákhoz, hanem az államhoz tartoznak. Római szokásokról a Senatus consultum Velleianumot (Velleius-féle senatusi határozat) tárgyaló értekezésemben számos, ehhez tartozó adatot gyűjtöttem össze. (Az ifjabb Cato tettéről Appian. B. C. 2, 99.; Tertull. adv. gent. 39.; Polyb. Script. vet. nova coll. Mai. 2. 384. 1.) Helvius Cinna törvényjavaslatáról a többnejűséggel kapcsolatban Sueton. Caes. 52. – Mindezt kiegészíti még Strabón tudósítása Catoról (11, 514): „A parthus tapyrosokról az a hír járja, hogy bevett szokás náluk hitese feleségüket, mihelyt két-három gyermeket nemzettek velük, más férfinak átengedni, ahogyan a mi időkben is átengedte Cato a maga Marciáját Hortensiusnak, aki erre kérte őt, »kata palaion Rhómaión éthos« (a rómaiak régi szokása szerint).” Strabón híradása a debrikosok és hyrkanosok közt tanyázó tapyrosokról annál is megbízhatóbb, minthogy a Historika hypomnémata (Történelmi emlékek), melyeknek hatodik könyve a parthus népek erkölcsével és szokásaival foglalkozik (11, 515), a keleti népek alaposabb tanulmányozására ösztönözte őt.

A házasságból és nőközösségből összetett átmeneti állapot magántulajdont és lezárt családot mutat. A házasság nélküli párosodás legalsó fokán mindkettő hiányzik. Ehhez tartozik az anyajog, amely a javak öröklését illetően jelentőssé válik, s ennél fogva a házasság nélküli párosodás legalsó fokán, ahol szükségképpen vagyonszövetség uralkodik, teljesen tartalmatlan marad, kivéve magára a királyság öröklésére vonatkozólag. De az anyajoggal még nem kapcsolódik össze a nőuralom. Ahogyan a legalsó fokon, éppúgy itt is a férfi uralkodik. Minden törzs élén a zsarnok áll, aki az anyajog alapján öröklő uralmát. A libyai abylosoknál a férfiak fölött egy férfi, a nők fölött egy nő uralkodott (Nikol. Dam. 3, 462; Steph. Byz. „Abylloi”). Az anyaságot ott még nőuralom nélkül látjuk, sőt, a nő legmélyebb megaláztatásával kapcsolatban jelenik meg, aki köteles – akarata ellenére is – minden férfit kénye-kedvére szolgálni, s a jogart elötte, amelyet a férfi visel, jogfosztottan meghajolni. Ezért figyelemreméltó, hogy Strabón (14,653; 16,783.; Hérod. 4,172.1,195) tanúságtétele szerint az araboknál s a massagetáknál a botviselés kifejezetten általános népi gyakorlat. A férfi viseli a skypónt (jogar), s ez szabad bejárást biztosít számára népe minden asszonyához. Ó a himnemű, tisztán fizikai jellegű zsarnokság megtestesítője. Ezt a férfi-erőszakot most megtörik, a nő a kizárólagos házasságban lel arra az oltalomra, melyet az arab királylány hiába várt a maga cselétől. Most nőuralommá terebélyesedik az anyajog. A javak s a név anyagi öröklődése a férfitől minden jogból való kirekesztésével kapcsolódik egybe, s a nők uralmával a családban és államban. Ez a tökéletes nőuralom tehát nemcsak hogy nem sajátja a legalsó, teljesen házasság

nélküli állapotnak, hanem sokkal inkább az utóbbi ellen vívott elszánt harcból ered. Sőt, a házassággal egyes nőközösség átmeneti állapotától is idegen maradt, s teljes elismerést a nőuralom csak ennek legyőzésével aratott. Tehát rendszerint a tökéletes házasságot feltételezi. A nőuralom házasság állapot, azaz valóságos intézmény, mint maga a házasság, s a teljességgel állati természetjog korlátozójaként mindennemű erőszakos kapcsolat, mint minden, a magántulajdon elismerésén alapuló öröklési jog, idegen tőle. Ebben a vonatkozásban a nőuralom megalapítása az emberi nem haladása a művelődés felé. Úgy jelenik meg, mint a nyers ösztönű állati élet kötelékeiből való kiszabadulás. A férfi fizikai erejének túlsúlyán alapuló visszaéléssel a nő a maga uralomra emelkedett anyaságának tekintélyét állítja szembe, ahogyan erről Bellerophonés mítosza s a lykiai nőkkel való találkozása tudósít. Minél szilajabb a férfi ereje, annál szükségesebb amaz első korszakban a nő fékező hatalma. Ameddig az ember tisztán anyagságba süllyedve él, addig a nőnek kell uralkodnia. A nőuralom fontos szerepet tölt be az ember, főként a férfi nevelésében. Ahogy a gyermek anyjától kapja a legelső oktatást, éppúgy a népek a nőtől. Szolgáltnia kell előbb a férfinak, mielőtt uralomra jut. Egyedül az asszonynak adatott meg, hogy a férfi legősibb, féktelen erejét megzabolazza és jótékony útra terelje. Egyedül Athéna ismeri annak a titkát, hogyan vessen féket és zablát a vad Skythiosra. Minél szilajabb az erő, annál jobban meg kell fékezni. Héra tánccal fékezi meg vad fiának, Arésnak szertelen férfierejét, ahogy a bithyniai monda Lukianosnál (De salt. 11) hírül adja. A harmonikus mozgás e princípiuma a házasságban rejlik, s annak a nő fenntartotta szigorú törvényében. Ezért képes Bellerophonés is habozás nélkül meghajolni a matrónák előtt, s éppen ezáltal válik a maga országának legelső művelőjévé.

A nő alakító, jótékony hatását Strabónnak egy figyelemre méltó, tárgyunkkal összefüggő észrevétele a deisidaimóniára (istenfélelem) vezeti vissza, mely a nő legbensőjében lakozik, s melyet a férfi lelkébe is ő ültet át.

A thrákiai ktistesek ama szokása, hogy nőtlenül élnek, a többi nép soknejűségével ellentétben (Hérakleid. fr. 28.; Eurip. Androm. 215), s különleges szentségük és igazságszeretetük ebben gyökerező hírneve szolgált anyagot Strabónnak a következő ellenvetésre (7, 297): „Nem méltó, hogy egyrészt derék életmódnak nevezzék a soknejűséget, másrészt komolynak és igaznak a nőtlenséget. Mert istentiszteletnek és tömjénfüstben forgolódóknak nevezni az asszonytól elkülönült férfiakat, nagyon is ellenkezik a közvéleménnyel. Mindenki úgy véli, hogy a nők az istenfélelem kezdeményezői, hiszen többnyire ők szólítják a férfiakat istentiszteletra, ünnepekre és könyörgésekre. Ritkaság, ha egy férfi magától ilyen életűnek mutatkozik.”

Annyi bizonyos, hogy a nőben szorosabb kapcsolat ismerhető fel az istenséggel, s akaratának magasabb rendű megértésére képes. Az anyagot átható törvényt hordozza magában. Öntudatlanul, de teljes biztonsággal, lelkiismerete alapján beszél belőle az igazság. Önmagában bölcs, természeténél fogva Autonoé, természeténél fogva Dikaia, természeténél fogva Fauna vagy Fatua, afatumot (végzet) hirdető jövendőmondó, Sibylla, Martba (Plut. Marius), Phaennis, Themis (Paus. 10, 2). Ezért tartották sérthetetlennek a nőket, ezért tekintették a bírói tisztség viselőinek, a jövendőmondás forrásainak. Ezért válnak szét parancsukra a csatarendek, ezért csitítják le papnői döntőbírákként a nép viszályát: vallási alap az, amelyen szilárdan és rendíthetetlenül állt a nőuralom. A sarmatákról, akiket Hippokratés (555. 1.) és Strabón (7, 296) a skythák közé sorol, s akiknek eredetét Hérodotos (4, 110-114) anyai ágon az amazonokra vezeti vissza (vö. Steph. Byz. „Amazones”. Priscian. Per. 645-648), Nikolaos ezt az észrevételt teszi (460. 1.): „Mindenki a nőknek engedelmessé válik, mint úrasszonyoknak.” Martianus Capella (6, 695): „A pandeai néptörzsen, melynek első királynője Héraklés lánya volt, asszonyok uralkodnak.” A női természeti princípium a jog forrásaként jelenik meg Dikaiában, a thesszaliai kancában is, mellyel egybe kell vetnünk Plutarchos elbeszélését arról a kancáról, melyet Pelopidas a leuktrai szűz sírján áldozott, valamint azzal, amit Ailianos (h. a. 4, 7) egy skytha mítoszban szereplő csődörről közöl. Ezt semmiféle kényszerrel nem lehetett rávenni, hogy saját anyjával párosodjék.

A népek művelődésének kezdete a nőből indul ki, ahogy az asszonynak általában különleges része van minden lesüllyedésben és felemelkedésben. A durva gondolkodású férfi megszelidítése az asszony műve. Ott erő és féktelenség, itt a nyugalom, a béke, az istenfélelem, a törvény princípiuma. Athéna ismeri annak a titkát, hogyan kell a vad Pégasost megzaboláznia. Tőle tanulja meg Bellerophonés, ahogyan Prométheus, akit Bellerophonésszal hasonlítanak össze, anyjától, Themistől tudja meg saját sorsának a titkát, melyet még maga Zeus sem ismer. Scythius a neve Serviusnál (G. 1,12) a legelső lónak, amely Poseidón parancsának szót fogadva kiszökken a földből, akárcsak Pégasos Gorgó vérző testéből, amaz első teremtés még vad, zabolátlan erejével, melyet Hippomenés Athén közelében házasságtörő lányával, Leimónéval egy föld alatti házában összezár (Hérakl. Fr. 1. Aischinés in Timarch. 26.; Diodór. Excerpta 550.; Nikol. Dam. in Fr. h. gr. 3, 386. Dio Chrysost. 32, 78. Diog Laert. 3,1. Ovid. Ibis 330), ugyanabban az értelemben, ahogy a cumaebeliek a házasságtörő asszonyt számaron, az állatok legbujábbikán vezették körül a városban (Plut. Qu. gr.

1. „Onobatis”). A ló a mocsárban uralkodó, a földet vadul megtermékenyítő víz erejének jelképe; tehát Leimóné is, a leimón (mocsárrét) szóból, a házasságtörő jelképe. Mert amocsár egy sorba tartozik a házasságtöréssel, s

az éleai Leimónét Helonénak is nevezi Strabón (helos = posvány, sár-rét). Érdeemes egybevetnünk ezzel a skytha mítoszt Hérodotosnál (4, 9). Héliodórosnál (Aithiop. 3,14) Homéros mindkét combját hosszú szőrzet borítja anyja vétkének jeléül, ahogy a vad, rendezetlen mocsári tenyészet felburjánzó hosszú szárú náddal, vagy az ún. Ísis-hajjal (sari) ötlük szemünkbe. A vadló megfőkezése az asszony műve. A zabolátlan Scythiusból most gyeplőt és zablát szívesen viselő Arion válik (Serv. Georg. 1, 12), vagy Aithón, aki Auróra székerét vontatja körül az égen, eképp irányítva az égítetek táncát (Serv. Aen. 11, 90; Hyg. 183, Lukian. De salt. 7; Strabón 10, 467, 468). Most már visszaborzad a vad pázástól, melyre azelőtt vágyott (Ailian. 4, 7). Maga Bellerophontés is Hipponoosszá lesz (Tzet. Lykophr. 7), ahogyan felesége, az Iobatés-lány neve Autooné, azaz saját természeti hajlamánál fogva bölcs.

A házasság nélküli élet előbbi példáihoz csatlakoznak a liburnusok és a skythák. A liburnusok felől Nikolaos Damaskénos tudósít (458. 1.): „A liburnusok közösen birtokolják asszonyaikat, s minden gyereket közösen nevelnek föl öt éves koráig. Hat éves korukban egybegyűjtik őket, kifürkészik a férfiakhöz való hasonlóságukat, s ennek alapján osztanak ki apát mindegyiküknek. Aki ekként átveszi a gyermeket anyjától, a maga fiának tekinti.” Az agathyr- sosokra vonatkozik Hérodotos híradása (4, 104): „Közösen hálnak együtt asszonyaikkal, úgyhogy valamennyien vérrokonok, s e családi kapcsolatuk arra indítja őket, hogy se ne gyűlölködjének, se ne acsarkodjanak egymás ellen.” A galaktophagosokról számol be Nikolaos (460): „Kitűnnek igazságosságukkal, s közösen birtokolják javaikat és asszonyaikat. Ezért minden éltes embert apjuknak szólítanak, az ifjabbakat fiúknak, kortársaikat fivérüknek.” Strabón (7,300) vagyonszétosztást tulajdonít nekik, s ez alól csak a kard és ivócsésze a kivétel, ahogy a sardolybiaiaknál (Nikol. Dam. Fr. h. gr. 3, 463). Asszonyok és gyerekek mindegyikük hozzátartozói: „nőket és gyerekeket platóni módra közösen birtokolnak”.

E vagyon-, nő- és gyerekközösségben keresi Strabón is igazságszeretetük gyökerét, amely olyan általános ismertetőjegyük, mint a skytháknak és getáknak. Ezért is nevezi őket Aischylos „eunomoi”-nak, jó törvényűnek. A hellén elkorsosodás ellentétéként a skytha élet őseredetisége mindama dolog megvalósulásának tetszik, amit bölcséleti elméletek s még egy Platón is (Pol. 5, 457-461) hiába igyekezett elérni. Sóvárgással s az égis magasztalt kultúrát átkozva tekintenek a régieknek éppen legjobbjai minden kifinomult szokás nomád nem-ismerésére. „Úgy tetszik, szelídülésre hajlik ugyan, de kiirtja az illemszabályokat s a ravaszkodást, s helyettük az imént mondott egyszerűséget hozza divatba.” (Strabón 7,301.) „Egyenesen csodálatosnak látszik, hogy nekik a természet adja meg azt, amit a görögök bölcsaik hosszas tanulmányozásával s filozófusaik útmutatása mellett sem tudtak elérni; s hogy a barbár műveletlenség a művelt szokásokkal egybevetve, felülmúlja azokat. Annyival többet ér bennük a bűnök nem-ismerése, mint ezekben az erények ismerete.” (Iustin. 2, 2.)

Így keresett vigaszt Tacitus a germán erkölcsök ecsetelésében ama jelenségekre, melyeket a római világ tárt szeme elé. De éppoly dőreség az emberi fejlődés végén annak kezdeteire sóváran visszatekinteni, mint ahogy értelmetlennek látszik egy későbbi kultúra szemszögéből megítélni a legkorábbi állapotokat, vagy a magasabb rendű emberi méltóság érzetében mint lehetetlent és soha nem létezőt kétségbe vonni. Az előrehaladott civilizációra mindenestre érvényes az, amit Platón mond az aranyról: minden fém legszebbike, legtündöklőbbike, de több szenny tapad hozzá, mint a legsilányabb fémhez. Mégsem szabad elítélnünk a civilizációt, még kevésbé a kultúra előtti állapotokért feláldoznunk. A magasabb rendű emberi műveltséggel úgy áll a helyzet, mint a lélekkel. „A lelket csak olyan állapotában látjuk – Platón szavaival élve (Pol. 10,611. 1.) -, mint azok, akik megpillantják Glaukos tengeristent, de egykori arcukat nem egykönnyen vehetik szemügyre, mert ahogy régebbi végtagjait részint összezúzzák, részint elroncsolják, s minden módon megrongálják ahullámok, éppúgy egészen új is tapad rá, moszat, hínár és kőzet, úgyhogy inkább holmi szörnyeteghez hasonlít, mint ahhoz, ami korábban volt.”

Az emberi körülmények ereje és gyöngesége mindig egyazon ponton nyugszik. Ha Platón az önzést s az államok ebből eredő összeomlását a legteljesebb, s a szükségképp mindig egybekapcsolt vagyon- és nőközösség újbóli bevezetésével akarja a maga államában megszüntetni, s ekként visszaállítani ama legmagasabb rendű eunomiát és dikaiosynét (igazsogság), amelyeket Strabón a platóni módon élő skytháknál égis magasztal – akkor Aris- totelés a maga Politikájának kiváltképpen ehhez fűzött szakaszában (2,1) méltán teszi nemcsak azt az ellenvetést, hogy mindaz, amit az államok legfőbb javának hirdetnek, nevezetesen a legtökéletesebb egység, magát az államot szünteti meg, mivel az államot családdá, magát a családot ismét individuummá alakítja, hanem azt is, hogy arra, ami a legtöbb emberhez közösen tartozik, mindig a legkevesebb gondot fordítják. Az emberi művelődés haladása nem a sokféleség egységgé ötvözésében rejlik, hanem megfordítva, az eredetileg egy sokféleségbe való átmenetében. Az arab, a libyai, a skytha törzsekben egységesre, s a zsarnokban, aki mindegyikük fölött áll, egyénire leltünk. De a házasságba való átmenet szilárd tagozódást hoz az emberek és a javak e kaotikusan egységes tömegébe. Ez alakítja át az egységességet sokféleséggé, s ezzel a rend legfőbb princípiumát vezeti be a világba. Ezért tekintik azt a Kekropsot, aki elsőnek állított apát az anya oldalára, s a gyermeknek kettős származást, androgyn jellegű kettős természetet adott – ahogyan ezt az aithiopsok az

emberekről szóló mondájukban a férfi és női mellett jelképesen szemléltetik -, egy valóban emberi élet megteremtőjének.

Athénaios szerint (13,2): „Athénban elsőnek Kekrops háziasított össze egy nőt egy férfival akadálytalanul; korábban csak tetszés szerint párosodtak, s nőközség volt. Ezért tetszett úgy némelyeknek, hogy kettős természetűnek nevezzék magukat, mivel korábban a tömegben nem ismerték fel apjukat.” E híradás forrása Klearchos En toisperiparoiomionja (A példabeszédekről). Iustinus szerint (2,6): „Deukalión ideje előtt Kekrops volt a királyuk, aki a hagyomány szerint »biformis« (kettős alkatú, természetű) volt – minthogy minden régi dolog mesés színezetű. Ő háziasította össze elsőnek a férfit a nővel.” Majd, hogy szintén elsőként hogyan tisztelte a phallikus Hermést, s hogy mily nagyon elmarad mögötte Kabades perzsa király, aki megkísérelte Mazdak reformátor platóni eszméit a maga népe körében megvalósítani, s a nőekkel való közös együttélést elrendelte, hogy valóra váltsa az általános testvériséget, s hogy beigazolódjék aközmondás: „Panth’ hypomianMykonon” (Minden az egyetlen Mykonos szigetről) (Strabón 10,487). Méltán ütötték őt agyon a perzsák, ahogy Prokopios a Perzsa nevezetességében (1,5) elbeszéli.

Az egységességből a sokféleség, a kaotikus állapotokból a tagozódás felé haladással egybeesik a haladás a tisztán anyagi létből a magasabb rendű szellemi felé. Ezzel veszi kezdetét az emberi nem, ez a célja, efelé törtet szüntelenül, hanyatlásokon és fellendüléseken keresztül. „Nem a szellemi az első, hanem a lelki, s csak utána a szellemi.” (Pál I. Korinth. 15,46). E fejlődési folyamatban a nőuralommal egybekötött házasság a középső fokon áll. A válogatás nélküli nemi közösülés tisztán természetjoga előzi meg, ahogyan ezt a módosítások és árnyalatok sokféleségében egész sor népnél láthattuk. A nőuralom viszont a tiszta civiljognak adja át helyét, azaz az apajoggal és apai hatalommal egybekötött házasságnak.

A házasságon alapuló nőuralom középső fokán egybefonódik két princípium: az anyagi és a szellemi. Egyrészt az anyagi már nem kizárólagosan uralkodik, másrészt a szellemi még nem érte el teljes tisztaságát. Az anyagi természetjogból fennmaradt az anyai, anyagi születés uralkodó szerepe minden következményével együtt: a javak anyaaági öröklésével s a lánygyermek kizárólagos öröklési jogával. A szellemi jellegű civiljoghoz viszont a házasság princípiuma tartozik, s egy ezt összetartó családi hatalomé. Erre a középső fokra épül legutoljára a tisztán szellemi jellegű apajog felsőfoka, mely a nőt alárendeli a férfinak, s az apára ruhazza át mindazt a jelentőséget, mely az anya birtokában volt. Ez a legmagasabb rendű jog legtisztábban a rómaiaknál bontakozott ki. Egyetlen más nép sem fejlesztette ki oly tökéletesen az asszony és gyerek fölötti potestas (hatalom) eszméjét, s ennél fogva egyetlen más nép sem követte oly világos tudatossággal első naptól fogva az állami-egységes imperium ennek megfelelő eszméjét.

Gaius (1,55) szerint: „Szintúgy hatalmunkban vannak törvényes házasságban nemzett gyermekeink is. Ez a római polgárok sajátos joga, mivel szinte egyetlen más ember sem akad, akinek oly nagy hatalma volna fiai felett, mint nekünk van. Az isteni Hadrianus ki is nyilatkoztatta ezt rendeletében azokkal kapcsolatban, akik a maguk és gyermekeik számára római polgárjogot kértek. Nem kerüli el figyelmemet, hogy a galaták népénél is a szülők hatalmában vannak a gyermekek.” – A galatákra hivatkozik Pál (Gal. 4.) és Caesar (Bell. Gall. 6,19). „A férfiak élet-halál urai asszonyaik és gyermekeik fölött.” Ez a megjegyzés annál is inkább figyelemre méltó, minthogy ama ősi néphagyomány is csatlakozik hozzá a római s a gall nép rokonságáról (Strabón 4,192). E magasságból alátekintve ecseteli Cicero (De invent. 1,2) azt a legősibb állapotot, amelyet Platón az emberi körülmények eszményi tökélyeként állít elénk, mint nemcsak minden állami, de általában minden szellemi princípium tagadását, mint emberi természetünk anyagi részének tiszta kifejezését. „Mert létezett olyan korszak is, amikor az emberek vadállatok módjára kóboroltak a mezőkön szerteszét, s vadon termett táplálékon tengették életüket. Semmiféle észbeli értelemmel nem éltek, hanem többnyire csak testi erejükkel: isteni vallás, emberi kötelesség eszméjét még nem ápolták; senki sem látott törvényes házasságot, senki sem tekintette gyermekét biztosan a sajátjának, senki sem fogta fel, az egyenlő jognak mi haszna lehet.”

A kozmoszra vonatkoztatva – e szót ugyanabban az értelemben használom, amelyben a pythagoreusok legelőször alkalmazták (Plut. De plac. phil. 2,1) – az emberi fejlődés három említett foka úgy jelenik meg, mint föld, hold és nap. A tisztán házasság nélküli természetjog a földi princípium, a tisztán apajog a nap-princípium. A kettő között áll a hold, a tellurikus s a solaris övezet határa, az anyagi, mulandó világ legtisztább égiteste, az anyagtalan, semmiféle változásnak alá nem vetett világ legtisztátalanabbja. E nézeteket a régiek közül elsősorban Plutarchos fejtette ki Isisről és Osirisről, s a holdkorongban megjelenő arcról szóló írásaiban. A hold, ez a „hetera gé urania” (második, égi föld) androgyn természetű, Luna és Lunus egyszerre, nőnemű a nappal, de hímnemű a földdel szemben, bár csak másodsorban; elsősorban nő, s csak ezt követőleg férfi is. A naptól befogadott megtermékenyítést tovább közvetíti a föld felé. Így részesül a világmindenség közösségében, közvetítő a halhatatlanok s a halandók között (Plut. De def. orac. 12). E kettős természete révén a nőuralommal egybekötött házasságnak felel meg: a házasságnak, mert férfi és nő egyesül benne; a nőuralomnak, mert először nő, csak azután férfi, tehát a női princípium felülkerekedik a férfiúin.

Papinianus kivégzése kapcsán beszéli el Spartianus (Antonius Caracalla 7): „S minthogy a holdistenről tettünk említést, tudniuk kell e legműveltebbeknek, s akik hagyományból értesültek erről – sőt, kiváltképp a carrenusok még most is így tartják -, hogy aki úgy vélte: a holdat női névvel és nemmel kell jelölni, az hódolójukként a nőknek szolgál mindenkor; de aki férfinak képzelte az istennőt, az ura feleségének, s el nem tűr semmiféle női cselvetést.” Ez a szemléletmód alapvető a régi világ egész vallási rendszere számára. Erre később hozunk fel majd bizonyítékokat, s arra is, hogyan lelt mindez visszhangra még a kereszténységben is (Pál I. Korinth. 15,40,41). A hold viszont úgy uralkodik az éjszakán, ahogy a nap a nappalon. Az anyajog tehát éppoly méltán állítható a hold s az éjszaka, mint az apajog a nap s a nappal mellé. Más szóval: a nőuralomban az éjszaka uralkodik a nappalon, amelyet ő szül önmagából, ahogy az anya fiát; az apajogban a nappal az éjszakán, mely ahhoz csatlakozik, ahogy a tagadás az igenléshez. Az egyik rendszer kifejezője az az időszámítás, amely az éjféltől (Plut. Qu. rom. 81.; Gellius, Noct. att. 3,2), a másiké, mely a nappalból indul ki. Amannak a holdév felel meg, ennek a napév. A hónap Iunónak van szentelve és három részből áll, ahogy az anyagi-női erő. (Macrobius 5,1.15.; Plut. Qu. rom. 77. 21. Hérod. 5,16. ahárom nyílról) – A Strabónnál említett (16,783) arab királylány tizenöt fivére a teliholdnak, az Idusnak (a rómaiaknál a hónap 13. v. 15. napja) felel meg, amikor az asszonyok a legkönnyebben szülnek (Plut. Qu. rom. 77.; Horappolo 1,4). Az év Zeus tulajdona. A lykiai mítosz mindenestül ezekben az elképzelésekben gyökerezik. Bellerophontés a sublunaris (hold alatti), a mindig csak keletkező, s nem a solaris, a létező világhoz tartozik (Platón Pol. 7,521). Az Athéna segítségével megzabolázott ló viszont éppígy az égbe tér vissza Auróra szolgálatra kész állataként. A földön, akárcsak a magasban, a nőnek engedelmeskedik, ott az anyai jellegű Athénának, akit Athénban a Métróonban (Kybelé anyaiszennő temploma) tiszteltek, s ezért a régiek többnyire ülő helyzetben ábrázolták (Strabón, 13,601), itt a mater Matutának (Hajnal anya), a görög Éósnak (Lucr. 5,565.; Ovid. F. 6,475.; Liv. 6,19), aki elrabolja Tithónos- Kephaloszt s a fekete Memnónt, ahogy a tojás alakú Harpyiák Pandaros lányait. A napig nem tört fel Pégasos, mint Aéthón, a holdleány Phaetúzához és Lampetusához csatlakozik (Serv. Aen. 10.189). Az anya-éjszakához tartozik, de a nappal közeledtét hirdeti, első követe a napnak s az ő eljövendő ragyogására mutat, ahogy Bellerophontés a nap-principiumra, mint a hold-hatalom egykori betetőzőjére, s Héraklésra, mint Prométheus jövendőbeli megszádlátójára.

A két nem viszonya a hold és nap viszonyában mindenkor a maga kozmikus kifejezésére lelt. A nemek harca a nap és a hold harca földhöz való viszonyuk elsőségéért. A nőuralom valamennyi nagy legyőzőjét megfelelő rangban az égben látjuk viszont, mint nap-hatalmakat. A földi események kozmikusokhoz fűződnek, ezek tellurikus kifejezői. A régi világ minde- nekfölött uralkodó alapszemlélete, hogy földi és égi dolgok egyenlő törvényeknek engedelmeskednek, s hogy mulandót és múlhatatlant egyetlen nagy összhangnak kell áthatnia. A földi fejlődés mindaddig küszködik, amíg a kozmikus égitestek képmását a maga teljes valóságában meg nem valósítja. Ezt a végső célját csak a férfi nő fölötti, a nap hold fölötti uralmával éri el.

A két nem közötti elsőségért vívott küzdelemben, amely végül is a férfi győzelmével végződik, minden nagy fordulópont a korábbi rendszer túlfeszítéséhez fűződik. Ahogy a férfi részéről történt visszaélés a nővel szemben a házassággal egybekötött nőuralmat hozza magával, éppígy a nő amazoni elfajulása s hatalmának természetellenes felfokozása a férfinem újabb felülkerekedését hozza létre, mely olykor a természet rendje szerinti házasság helyreállításával végződik, mint Lykiában, olykor azonban a nőuralom bukásával s a férfijog bevezetésével is, ahogyan ez Hérakléshez, Dionysoshoz, Apollónhoz fűződik. Ennyiben igaz az, hogy minden dologban a visszaélés és az elfajulás eredményezi a legtöbbet a fejlődés érdekében.

Minden, tárgyunkkal összefüggő mítosz valóságos események emlékét rögzíti, melyek az emberi nemmel történtek. Nem kiesztelt dolgok, de átélt sorsok tárulnak elénk, az amazonok és Bellerophontés valódi, s nem költött talajon állnak. A halandó nem tapasztalatai ezek, valóságban átélt sorsok kifejezői. A történelem nagyobb dolgokat hozott napvilágra, mint amilyeneket akár a legalkotóbb képzelőerő is ki tudott volna eszelni.

1.4.9. IX.

A lykiai nőuralom tehát nem házasság előtti, hanem házassággal egybekötött állapot. De még egy másik vonatkozásban is különösképpen tanulságos. Mennyire kézenfekvő, a nőuralom elismeréséből a férfinem gyávaságára, elpuhultságára, lealacsonyodására következtetni! Hiszen a nők uralmát eltűnni, a férfierő teljes összeroppanásának jele, ahogyan Klearchos megjegyzi Athénaiosnál (12,11). E következtetés helytelenségét legjobban a lykiai nép mutatja meg. E nép bátorsága kiváltképpen híres volt, s a xanthosi férfiak hősi halála az önfeláldozó harci kedv legszebb példái közé tartozik, melyeket csak ránk hagyott az ókor (Hérod. 1,176.; Appian. B. C. 4,80). S nem gáncstalan lovagként jelenik-e meg Bellerophontés is, akinek nevéhez fűződik az anyajog, s akinek szépsége előtt meghódolnak az amazonok? Egyszermind tiszta és bátor is, aki héraklési tetteket visz véghez. Az ő törzsében is az a jelszó érvényes, melyet Poseidónios a Rhodoson vele összetalálkozó Pompeius után kiált (Strabón 11,492):

„Hogy legyenek első mindig, a többi fölé kimagasló!”

(Hom. II. 6, 208; Devecseri Gábor fordítása)

Amit a lykiaiaknál egybefonódva találunk: nőuralom s a férfiak harci bátorsága, másutt is megjelenik, főként a Krétával és Lykiával oly szoros kapcsolatban álló kariaiaknál (Plut. De mul. virt. Melienses; Strabón 12,573). Sőt Aristotelés egészen általános történelmi jelentőséget tulajdonít e kapcsolatnak. A lakóniai nőuralom kapcsán, melyet a lykurgosi törvényhozás oly nagy hibájának lát, a következő általános észrevételt teszi (Pol. 2,6): „A legtöbb harcias és vitézkedő néptörzs nőuralom alatt áll.” Sőt, még a kelták is (akiknek asszonyai különleges szépségükről hírnevesek, Athén. 13,79), akiket Aristotelés kivételnek nevez, alkalmasint a gynaiokratumenoi (nőuralom alatt állók) közé tartoztak eredetileg; ennek valószínűsége később még felmerül. Távol áll attól a nőuralom, hogy a harci bátorságot kizárja, sőt ellenkezőleg, annak hatalmas ösztönzője. Lovagias gondolkodásmód és asszonykultusz kéz a kézben jár minden időkben. Bátran szembeszállni az ellenséggel és szolgálni az asszonyt, ez az ifjúi erőtlől duzzadó népek mindenkor együtt járó ismertetőjegye.

A lykiai nőuralom ekként olyan erkölcsök és állapotok környezetében jelenik meg, amelyek alkalmasak arra, hogy magasabb rendű tulajdonságok forrásaként mutassuk be őket. Szigor, tisztaság a házasságban, a férfi bátorsága és lovagi szelleme, a nő parancsoló, komolyan uralkodó matróna volta, melynek vallási szentségéhez még maguk a halhatatlanok sem mernek hozzányúlni: ezek az erők amaz elemei, melyekkel egy nép biztosítja a maga jövőjét. Ebből magyarázható, ha ilyen történelmi tények egyáltalában megmagyarázhatók, hogy a lykiaiak oly soká fenntartották anyajogukat. Bizonyára nem véletlen jelenség, hogy az a két nép, mely törvényeiért és bölcs józanságáért az ókorban különlegesen jó hírnévnek örvendett: a lokrisiak s a lykiaiak, éppen ugyanazok is egyben, akik oly sokáig fenntartották hazájukban a nőuralmat. Strabón (14,664): „Lykia egész körülhajózott partvidéke. melyen bölcs emberek laknak együtt.” A nő hatalmi állásában egy bizonyos hagyományörző elem félre nem ismerhető. Amíg más néptörzseknel az anyajog oly korán át kellett hogy engedje helyét az apajognak, Hérodotos nem kevésbé elcsodálkozott, látva, hogy Lykiában ezt fenntartották. Politikai jelentőségét természetesen elvesztette. Legalábbis Strabón (14,665) szerint a lykiai városok szövetsége egy férfi lykiarchés (lykiai uralkodó) uralma alatt áll. A méthrothen chrématidzeint (anyaági öröklés), úgy látszik, egyes Lykiában letelepült hellének is átvették, ahogyan ez Charles Fellow útikönyveiből és Grotefend megjegyzéseiből, feliratokról (London 1820) látható.

A nőuralom kapcsolata a férfiak harci vállalkozókedvével még egy másik oldaláról is beigazolódik. Az ősidőkben, amikor a férfiak oly kizárólag harcias életmódot folytatnak, s ez irdatlan messziségekbe ragadja el őket, csak a nő rendelkezhet gyerekekkel és javakkal, s ezek többnyire az ő kizárólagos gondviselésére maradnak. Ilyen állapotokról a régi híradások a legvilágosabb képet a skytha törzs távoli hódító hadjáratainak kapcsán adják, ahogy ezt Iustinus (2,3-5), Hérodotos (4,1,11; 1,103, 105; 6-15), Strabón (1,61; 11,511; 15,687) leírásaiban láthatjuk (vö. Schol. Hom. Od. 11,14). Huszonnyolc esztendeig voltak a skythák hazájuktól távol. Portyázásaikat kiterjesztették egészen Egyiptomig. Róluk nevezték el Palesztinában Skythopolist, melyről Iosephus Flavius gyakran tesz említést (Solin. 36). Így igazolják Strabón észrevételét, hogy a legtávolabbra kiterjedő népvándorlások a legrégebb világhoz tartoznak (1,48.). Psammétichos ajándékokkal vásárolja meg visszafordulásukat. Útjukat pusztítás jelzi. Akárcsak a kimmeriosok, ők sem tudnak megerősített városokat bevenni (Hérod. 1,6). Feladatuk csak a zsákmányszerzés (Hérod. 4,104). Efféle vállalkozások egyedül csak a nomád pásztortörzsek szokásainak felelnek meg (Hérod. 4,19.22. 46). Majd belső viszály, majd a szomszéd törzsek előrenyomulása okozza kivonulásukat. De a nők otthon maradnak, vigyáznak a gyerekekre, őrzik a barmot. A sérthetlenségükbe vetett hit távol tartja tőlük az ellenséget (Hérod. 4,70, 111). A rabszolgákat szemük világától fosztják meg (Hérod. 4,2, Nonnus Nazianzi Gergelyhez 152). Ilyen állapotoknak tökéletesen megfelel a nőuralom.

Vadászat, portyázások és háborúk töltik be a férfi életét, tartják távol asszonytól, gyerektől. A nőre marad a család, a szekerek, a csordák, a rabszolgaseregek gondja (Hérod. 4,114). A nő e feladatában rejlik uralmának szükségszerűsége. Ugyanebből következik kizárólagos öröklési jogigénye is. A fiúnak vadászattal és harccal telik az élete. Az effajta önfenntartási lehetőségekből kizárt lány a család vagyonára szorul. Egyedül ő örököl, a férfinak megvannak a maga fegyverei, íjával és lándzsájával a kezében él. Asszonyának és lányának szerez, nem önmagának és férfitudainak. Ezt az összefüggést különösen a kantabereknel találjuk meg, akikről Strabón a következőket közli (3,165): „Az effélék talán kevésbé polgárosult dolgok ugyan, de mégsem vadállatiak, mint amilyen a kantabereknel az, hogy a férfiak martalékul esnek a nőknek, az örökséget a lánygyerekekre hagyják, s a fiúgyerekeket ennél fogva kiszolgáltatják a nőknek. Létezik bizonyos nőuralom, de ez nem nagyon polgáriusult.” Itt a nők a vagyon birtokosaiként jelennek meg. A nővérek házassítják ki fivéreiket. A férfiakat azért tartják, hogy a nőket a hozományhoz segítsék. A föld megművelése is a nőkre tartozik, minthogy minden örökség csakis a nőkre száll (Pont. Hérakl. 3,165, fr. 23). Így támogatja egymást nőuralom és harcias életmód. Az eredményből ok lesz, az okból eredmény. A minden öröklött vagyonból kizárt férfi mindig újabb

ösztönzést merít harci vállalkozásokra. Minden házi gondtól való kötetlensége lehetővé teszi, hogy távoli rablóhadjáratokban és harcban töltse életét. A lémnosi férfiak átkelnek a thrák partvidékre, s hazatértükkor magukkal hurcolják a foglyul ejtett lányokat is. A károk és lelexek kiemelkedő helyet foglalnak a planétikói (kóbor, vándor) népek között (Strabón 14,662; 12,564;570; 1,48,61), s náluk is nőuralmat találunk még később is. A korábbi korszakból átkerül a nőuralom az állandó letelepülés idejébe. Háború helyett most kézműves munka a férfi sorsa. Így látjuk viszont a minyasokat, így az ozolisi lokrisiakat. A Psoloeis (kormos) névben éppúgy, mint az Ozolaiban (büzös) férfifoglalkozásra s ebből a férfinemre háruló lealacsonyításra utaló vonatkozás rejlik. A háborúból és rablásból kizárva, olyan létbe süllyed a férfi, mely még a nő előtt is megvetett. Szövöszéknél áll az egyiptomi, kormos kovácműhelyben a minyas, s a birkabőr büzéről kapja nevét a lokrisi pásztor. De a nő, uralma révén felülemelkedve s a kizárólagos öröklési jog előnyét élvezve, felülkerekedik a férfin. A nő ugyanabban az arányban nemesíti meg a maga természetét, ahogy a férfié a kettős lealacsonyítás következtében lesüllyed. Az életmód változása így teljesen más és más fényben tárja elénk egy és ugyanazt az erkölcsöt.

A régiek a korábbi harcias élet körülményeiből vezetik le az amazonizmus létrejöttét. Ez is csak egy természetellenességig felfokozott nőuralom, amelyet a férfinem elfajulása idézett elő. A lémnosi nőt az ragadja közmondásossá vált rémtettükre, hogy a férfiak összeadták magukat a portyázásaikon zsákmányolt thrák lányokkal. Minden férfit kiirtva, amazoni életmódra térnek át. A férfi nélküli szigeten kedvező fogadtatásra lelnek az argonauták. A Thermodón menti skytha nők azt látják, hogy férfijaikat kiirtotta a háború. Most már nekik maguknak is fegyvert kell ragadniok, s e fegyverforgatásban járatos szüzek serege özönli el diadalmasan egész Elő-Ázsiát, özönlik Hellas, Itália, Gallia felé, s e földrészeken megismétlődik az, amit Afrika is átél hasonló módon, ezektől az északi eseményektől függetlenül.

Ezalatt mások, férjük hosszas távollétébe belefáradva, szolgálkkal és idegenekkel állnak össze. Események, melyek akár a skytha nőkkel, akár a lakedaimóniakkal, majd a trójai háború idejével kapcsolatban bekövetkeztek: lemondanak a házasságról, s olyan jelenségeknek vetik meg alapját, melyek nemcsak az egész világra zúdított pusztítás révén töltenek be kiemelkedő szerepet az emberiség történetében, de a nőuralom teljes megsemmisüléséhez is igen nagy mértékben hozzájárultak. Az amazonok legyőzéséhez fűződik az apajog bevezetése. A fényhatalmak megsemmisítik az amazoni hold-princípiumot, visszaadják természetes hivatásának az asszonyt, s örök időkre megszerzik a szellemi apajognak az anyagi anyaság feletti uralmat. A nagyfokú túlzás bukáshoz vezet. Csak az anyajoggal s a vele párosult fegyverforgatással összefüggésben válik Ázsia és Afrika amazonizmusa felfogható jelenséggé (Hérod. 4, 26. Athén. 13, 10, 84. Diodór. 2, 34), mert eltekintve mindattól a megszépítéstől, amellyel monda és művészet versengve felékesítették, nem vonható kétségbe a régi híradások történelmi alapja; melyet Strabón (11, 504, 505) oly neveléses érvekkel támad meg. Ha valamit meg kellett volna érteni, tagadták. Ebben gyökerezik a mai kutatás gyöngesége: kevésbé töri magát az antik, mint a modern eszmékért, olyan magyarázatokat talál ki, melyek inkább a mai, mint a régi világnak felelnek meg, s így szükségképpen kétségbe, zűrzavarba és vigasztalan nihilizmusba torkollik. Amazon-államok létezését bizonyítani lehetetlen. De ezt a történelem természete hozza magával általában. Egyetlen történelmi hagyomány sem kapott soha bizonyítást. Efféle tradíciókat megtámadni Simonidés szavával annyi, mint évezredek ellen harcolni.

1.4.10. XXIII.

De nemcsak Krétával, Athénnal is közeli kapcsolatban áll Lykia. A bevezetésben idézett helyen ugyanis arról értesít Hérodotos, s az ő nyomán Strabón is (513. 1.), hogy Lykost, Pandión fiát elűzte Athénból fivére, Aigeus, s ez ekkor a termilasok országába menekült Sarpedónhoz. Netalán Athénban is érvényes volt az anyajog?

Hogy ez valóban így volt, arról több jel is tanúskodik.

Először is Varro egyik elbeszélésére hívom fel a figyelmet, mely Ágostonnál maradt fenn (De civ. Dei 18,9). Kekrops uralma alatt ugyanis kettős csoda történt. A földből egy olajfa tört fel, s ezzel egyidejűleg víz is egy másik helyen. A megrémült király követeket küldött Delphoiba, hogy megtudakolják, mit jelent ez, és mit kell tenniök. Az isten azt felelte, az olajfa Minervát jelenti, a víz Neptunust, s a polgárokon áll most, melyik jel alapján s a két isten melyikéről tartják méltónak városukat elnevezni. Kekrops erre összehívatta a polgárok gyűlését, mégpedig a férfiakat és nőket, mert akkoriban az volt a szokás, hogy a nyilvános tanácskozásokon a nők is részt vehettek. A férfiak ekkor Neptunusra szavaztak, a nők Minervára, s minthogy a nőknek egy szavazattöbbségük volt, Minerva győzött. Megharagudott erre Neptunus, s a tenger tüstént elárasztotta az athéniak összes földjét. Az isten haragjának lecsillapítására szükségesnek látta a polgárság, hogy háromféle büntetést szabjon az asszonyokra: veszítsék el szavazati jogukat, gyerekeik ne az anyák nevét viseljék azontúl, s őket magukat ne nevezzék többé (az istennő nevével) athéni nőknek. („Ut nulla ulterius ferrent suffragia, ut nullus nascentium maternum nomen acciperet, ut ne quis eas Athenaeas vocaret.”)

Ehhez Ágoston a következő elmélkedést fűzi: „Az így megbüntetett nőkben Minerva is legyőzetett, noha győzött, s nem sietett segítségükre a rá szavazóknak; szavazati jogukat attól fogva elvesztették, s a fiaikat is megfosztották az anyák nevével; de legalább athéni nőknek (»Athenaeas«) nevezhették volna magukat, kiérdemelve annak az istennőnek a nevét, akit diadalra juttattak a férfi-isten fölött a szavazattöbbség elnyerésével.” (Platón Nom. 627) Ebben a mítoszban Neptunus az apajogot, Athéna (azaz Minerva) az anyajogot képviseli. Amíg az utóbbi volt érvényben, addig a gyerekek anyjuk nevét viselték, s a nők együttesen az istennő nevét. Addig nevezték őket „Athénaiak”-nak (athéni nőknek), addig voltak valódi polgárnői a városnak; utóbb már csak polgárfeleségek. Később az asszony mondta azt: „ubi tu Gaius, ibi ego Gaia” (ahol te Gaius vagy, ott én Gaia). A régi jog szerint megfordítva, a férfinak kellett azt mondania: „ubi tu Gaia, ibi ego Gaius” (Plut. Qu. rom. 30). Ez volt a régi jog, a Kekrops előtti idők joga, melynek később háttérbe kellett szorulnia az apajog mögött. Aristophanés tehát jogtalanul jegyzi meg az Ekklésiadzúsaiban (A nőuralom), hogy a nőjog az egyetlen, ami még nem létezett Athénban. Pedig valóban létezett, sőt minden más jog előtt ezt gyakorolták. Az idézet így hangzik (Aristophanés: A nőuralom 455. skk.):

Blepyros: S mi lett a végzés?

Chrentés: Rájuk bízni a

Várost ezekre; mert már csak ez egy Van hátra.

Blepyros: Ez lett a végzés?

Chremés: Ez ám.

(Arany János fordítása)

Bizonyított tehát, hogy a lykiai szokás a régi Attikában is érvényben volt. Itt is, mint Ázsiában, a nép ősi jogának látszik, itt is, mint Ázsiában, szoros összefüggésben áll a vallással, a női istenség, Athéna kultuszához kapcsolódik, s magukhoz a nőnemű városnevekhez. Varro elbeszélésével egybe kell vetnünk egy hasonló másikat, amelyet Strabón (9,402) őrzött meg Ephoros nyomán. A háború kapcsán, amelyet a kadmosi boiótiaiak Thessaliából való visszatéréskor korábbi üldözőikkel, a thrákokkal, hyasokkal és pelasgokkal vívtak, s amely az utóbbiak Athénba való bevándorlásával, a thrákok Parnassos környékére való áttelepülésével s a phókaiak Hyanpolis városának alapításával végződött, a következőt illeszti bele Strabón: „Ephoros elbeszéli, hogy a thrákok, amint fegyverszünetet kötöttek a boiótiaiakkal, s ezek kevésbé néztek a körmükre, éjszaka rájuk törtek. A boiótiaiaknak sikerült a támadást elhárítaniuk, de mindjárt szemükre is vetették a thrákoknak a béke megszegését. Ám azt kapták válaszul, hogy a fegyverszüneti szerződést nappalra kötötték, ők viszont éjszaka támadtak.” Ebből ered a szólásmondás: „Thrakia pareuresis” (thrák furfang); (Polyan. 6,43. Zenob. 4,37. Suidas s. v.)

A pelasgok azonban még háború alatt a jósszékhez járultak tudakozódni, s ugyanezt tették a boiótiaiak is. Hogy az előbbieken milyen felvilágosítást kaptak kérdéseikre, nem tudom. De a boiótiaiaknak azt válaszolta a papnő: ha istentelenül cselekszenek, szerencsésük lesz ebben a háborúban. A küldötteknek erre az a gyanújuk támadt, hogy a papnő törzsi rokonságukra való tekintettel, a pelasgok iránti szeretetből beszél így, minthogy a szentély pelasg eredetű volt (Strabón 7,7; 5; 10; 11; 12). Megragadták tehát a papnőt s egy máglyarakásra dobták, miközben az a gondolat vezérelte őket, hogy tettük akár jogos, akár jogtalan, így mindkét esetben eléri célját. Mert ha a papnő hamis jóslatot adott, méltó büntetését szenvedni el; de ha mit sem vett, akkor teljesítik a kapott parancsot. A templomi előljárók („tous peri tón hierón”), akiken a férfi jóslatmagyarázókat érthetjük (Démot. in Mid. 53; Philost. Imag. 2,3), vagy a sellosokat, a dódónai Zeus-papokat, akikről Aristotelés (Meteor. 1,14) és Stephanos Byzantios („Dódóné” címszóban) tesz említést, s akiket Homéros „hypophétai aniptopodes chamaieunai”-nak (mosdatlan lábú, földön fekvő jósige-magyarázó) nevez, vagy végül a tomurosokat, akik nevének helyes megfejtésével kapcsolatban oly sok vita folyt – a templomi előljárók tehát nem látták jónak, hogy a tetteseket rögtön, magában a szentélyben, kihallgatás nélkül öljk meg.

Inkább bíróságot állították fel, s a papnőkhöz fordultak, azaz a két jósnőhöz, akik a három közül még életben maradtak. De mivel a boiótiaiak ennek ellene szegültek, mondván, hogy sehol a világon nem szokás, hogy nők bíraskodjanak, a papok még ugyanannyi férfit is kijelöltek a nők mellé. Amazok felmentő, ezek elmarasztaló ítéletet hoztak. S mivel így a szavazatok száma egyenlő volt, a felmentő ítélet győzedelmeskedett. Ebből az esetből ered az a szokás, hogy a boiótiaiaknak Dódónában először férfiak mondanak jósigét. (Vö. Strabón Fr. 1. a 7. könyvhöz.)

Mármost a jósnők jóslatukat arra magyarázták, hogy az isten azt parancsolja a boiótiaiaknak: rabolják el hazulról háromlábú üstjeiket, s évenként hozzák el Dódónába. Ez valóban meg is történik. Mert minden évben elvisznek egy háromlábú szent üstöt Dódónába, éjszaka, titkon, a köpönyegük alatt.

Ez az érdekes elbeszélés, amelyet éppúgy, mint Varróét, eddig semmi figyelemre sem méltattak, ismét úgy mutatja be a női természet-princípiumot, mint a régibbet, a férfit viszont úgy, amint harcba száll vele. A győzelem a férfiaké lesz. A nők elítélnek, a férfiak felmentenek. A régibb, anyagi-női princípium szerint bűnösök a boiótok. A papnő meggyilkolásával maga a föld ellen vétkeztek, amelynek anyaságát a Peliasok megéneklik (Pausanias 10,12,5). A férfi-anyagtalan jog szerint ártatlanok. Egy magasabb rendű természet-princípium, a nemző férfiúság érdekében áldozták fel az asszonyt, s magának a föld anyaságának megsértésére alapították a fény-princípium uralmát. A papnő a mágyarakáson leli halálát. A tűz által megtisztulva a halandóság salakjától, ő maga is eljut a magasabb rendű fény-princípiummal való egyesülésre, melynek testtelen ereje odafentről az élet csiráját ébreszti a testi földben. Így válik maga a büntett a boldogság forrásává; ehhez fűződik a haladás, ahogyan a jósnők is megjövendölik.

Ugyanazt a fejlődést látjuk magunk előtt, mely a rövidesen tüzetesebb kifejtésre kerülő Orestés-mítoszban egész világosan a szemünkbe ötlük. Egyenlő számú szavazatokkal ítélik el és mentik föl az anyagyilkost. Az Erinnysök anya-princípiuma szerint büntetés alá esik, a magasabb rendű férfiúság apollóni fény-joga szerint ártatlan. Egyenlő szavazatszámú száll a két szemléletmód egymással szembe. De Athéna Orestés javára dob kavicsot az urnába. A calculus Minervae (Minerva kavicsa) menti fel Orestést. Maga a nő is elismeri a férfi magasabb rendű jogigényét. Athénában az anyagi anyaság anya nélküli szellemiséggé kiteljesülve jelenik meg. Ó is, mint a dódónai papnő, a fény által tisztul meg az anyag salakjától, s maga is a magasabb rendű férfi-istenség princípiumához tér át. Összegezve hever az Erin- nysök régi földjoga, s a véres földnyák végül is örömet engednek az új törvénynek, boldogan, hogy kegyetlen tisztségüktől végre megszabadultak. Éppígy a dódónai papnők is.

Apollón oldozza fel Orestést, a férfi-isten törli le róla az anyagyilkosság foltját. Hasonló gondolat a boiótiai háromlábú üst elrablásának alapja. A fény-princípiumot, melynek a gyilkosok vezeklésüket és felmentésüket köszönhetik, akárcsak Orestés, maguk a kadmosiak is megünneplik és elismerik Dódónában a szent tripús (háromlábú üst) felállításával. Az anyagi-női kettősség, amely a papnők páros számában, az eredeti dualizmusban mutatkozik, melyet Hérodotos (2,55) és Sophoklés (Trach. 172) is kihangsúlyozott, s amely akorkyrai fogadalmi ajándék oszlopainak páros számában visszatér (Aristeidés Steph. Byz.-nál), a tripúsból kerek hárommá, harmonikus hármas egységgé teljesül (Plut. Symp. 9,14. Plat. Tim. 307).

A tellurikus-anyagi vallás-princípium alacsonyabb foka, mely a dódónai Achelóos-kultuszban oly világosan előttünk áll, háttérbe szorul a magasabb rendű, a fényprincípiummal megadott kozmikus rend mögött, mely az évszakok hármas számában jelentkezik. Ezért kell minden évben megismételni a háromlábú üst áldozati adományát. Ha a tripúst éjszaka és beburkolva kell elvinni Thébából, ebben is a tellurikus princípiumból a fény-princípiumba való átmenetre utalás rejlik, ahogy ez a Thrakia pareuresisben (thrák fortély) éppígy felismerhető.

Az anyagi anyasággal egyenrangú az éjszaka. E két fogalom: föld és éjszaka, anyaság és sötétség azonosságát később pontosabban is kimutatjuk. Az ellenkező oldalon apaság és nappal esik egybe, s mindkettő a fény-princípiumban egyesül. Az éjszakából születik a nappal, ahogy az anyaméhből a fiú, a földből a Zeus-tölgyfa. Az anya az eredetileg adott. Őt előbb pillantják meg, mint a nemző férfit, aki láthatatlanul működik a föld mélyén, s csak a fiú-születésben jelenik meg külsőleg is láthatóan. A tölgyfából jelképesen ismerhető fel Zeus; egyedül a nő látható és adott önmagában. Mármint a fiúból apa lesz, az anya feleségként lép gyermeke mellé. Így jelenik meg Dódónában Dióné-Venus és Zeus-Achelóos: amaz az anyagi föld, a gyümölcsök anyja, emez a víz nemző ereje, mely csak a születésben, tehát a hatalmas, magas koronájú tölgyfában ölt testet. Ha ebben a termékenyítő erőt, a „zógonún, di' hú anistataita ek tés gés panta"-t (az eleven lényt nemző erő, mely által minden életre kel a földből) tisztelik, a nő mégis felülmúlja őt a maga eredeti voltával.

Dódónában az anyai princípium áll a természet élén. Jelképe az aphroditéi galamb. Ugyanilyen nevű papnők – ahogy más természet-anyához fűződő Melissák (méhek) és Arktosok (medvék) is vannak – látják el a kultikus teendőket, s nyilatkoztatják ki az istenség titkát, ahogy a föld nyilatkoztatja ki a maga születésben egy nemzőerő létezését s a nemzedékek beteljesülő misztériumát (Hérod. 2,55). Feketék a galambok (Hér. 2,55), mint a homályos anyaöl (vö. Horap. 2,32), mint a termékeny, vízzel átítatott föld, mint az éjszaka, a nappal anyja; olyan elképzelések, amelyekkel a régieknél később gyakran találkozunk még. Eredeti számuk kettő, de kettő a női dualizmus is, amely a háromban, mint apa és anya a gyermekben, eredeti egységéhez visszatér.

Mind e szemlélet a női természet-princípium elsőségén alapul. Az anya a férfi fölé magasodik, aki fiaként az anyatest homályából napvilágra jön. A gyermekeknek csak egy anyjuk van, ahogy a Peliasok is csak anyjukat nevezik meg, és semmiféle apáról nem énekelnek, csak általánosságban Zeus örökkévaló, kimeríthetetlen férfierejéről. De ha megjelenése szerint másodlagos is, ereje szerint elsődleges, s attól efelé haladni a vallás célja és hivatása. A pelasz-dódónai rendszer is ezt a fejlődési folyamatot követi. A fiúból lesz az apa, az anyából a feleség. Zeus mellett alárendelt helyzetbe kerül Dióné-Venus, míg akorbács-viselő fiú testet ölt, tehát az anyatestet ábrázoló lebésszel (üst) szemben, melyet ütlegel, ugyanabba az alárendelt viszonyba kerül, mint Erechtheus, Virbius, Iakchos, Sósipolis áll a Nagy Anyák mellett (Steph. Byz. „Dódóné”).

A nemek viszonyának megváltozása csak az eredetileg a víz erejének képzelt Zeus- Achelóos Zeus-Hélioszra történt felemelkedésével válik végérvényessé, ahogyan ez Am- mónion ligetében a nap-forrásban és a csilingelő, vízzel töltött ércmedencékben megnyilvánul, melyek a zengést harmonikus hangsorokban rezegetik tovább (Aristot.; Schol. Villos. ad Il. 16,233). Mert csak nappal hallható a szent ércsengés, ahogy Menandros (Steph. Byz.-nál „Dódóné” címszó alatt) hírül adja. Így csal elő az első napsugár zengő hangzatot a Memnón-kolosszusból, míg minden teremtményt ébredésre szólít, s a föld ölébe az élet csíráját hinti. E fény-természetre emelkedett isteni erő előtt meghajol a nő.

A szülő anyaság örömet aláveti magát az anyagtalán erőnek, mely Peniából Plútosszá (szegényből gazdaggá) változtatja őt. Az apajog szerint ártatlanok a papnő gyilkosai, sőt jötevők, s egy magasabb rendű állapot megteremtői. Véres bosszú helyébe bírósági eljárás lép, s e haladás Orestés esetében éppígy megismétlődik. Ephoros elbeszéléséhez, amelyben a férfi fény-princípium győzelmét a női tellurikus fölött a phoinikiai Kadmos-fiak tettére vezeti vissza, Hérodotos elbeszélése csatlakozik (2,54. 46). Ez utóbbi szerint phoinikiaiak voltak azok is, akik az egyiptomi kultuszt elsőnek honosították meg Dódóna vízben gazdag, termékeny földjén. Az egyiptomi és aboiótiai Thébai egymáshoz csatlakozik, s eldöntetlenül hagyhatjuk, a kettő közül melyikre vonatkozik a Philostratosnál (2,33) említett thébaiak karéneke.

Annyi bizonyos, hogy sehol a papság oly pontosan nem tartotta magát az egyiptomi szokásokhoz és nézetekhez, mint a dódónai, ami a kultuszt gyakorló városok kapcsolatát jelzi az ókorban, s ez majd a keresztény városoknál tér vissza újra. Anélkül hogy a Nilus- és az Achelóos-vallás, az Ammónion és a pelasz Dódóna számos megegyezését kifejtjünk, a kadmosiakpyrájára (máglyatűz) hívom fel a figyelmet. Asszír-phoinikiai vallási szokásokra emlékeztet, melyek kapcsolatát a napkultusz szolgálatával később emeljük ki. A szükséges felvilágosítást megadja erről R. Rochette: Mémoire sur l'Hercule assyrien et phoenicien (Tanulmány az asszír és föníciai Héraklésről). A tűzben a magasabb rendű fény-princípium rejtezik, az anyagtalán férfi nemzőerő a maga legragyogóbb tisztaságában. Ehhez tartozik az apajog valamennyi nagy képviselője, Apollón, Dionysos, Héraklés, Théseus. Az utóbbi a dódónai Achelóoshoz hasonlóan felöleli az erő valamennyi fokozatát: mint Neptunus (Posei- dón) fia, a föld anyagi jellegű vizét, mint apollóni hős, az anyagtalán napot. A thesprótosok földjén is a tellurikus princípium legyőzőjeként s a nő megszabadítójaként jelenik meg. Aidóneus (Hadés, az alvilág istene) átengedi feleségét vagy nővérét a fény hősnének. A tellurizmust az a princípium győzi le, mely a kadmosiak felmentésekor Dódónában bebizonyította diadalmas erejét (Plut. Thés. 35; Paus. 1,27; Diod. 4,63). A kadmosiak jelentőségéről a férfijogot illetően később, Harmonia nyakláncának kapcsán még többet is beszélünk.

1.4.11. XXV.

Ephoros híradását a nők dódónabeli bírói tisztségéről párhuzamba állítottuk Varro tanúságtételével az athéni nők szavazati jogáról s annak elvesztéséről. Most visszatérünk Athénba. Varróén kívül van még egy másik, roppant érdekes tanúságtétel is az attikai ősidők anyajogáról. Aischylos Eumeniseire szeretném fordítani a figyelmet. Ahogy a fentebb bemutatott mítoszban a két princípium: az anyajog és az apajog Minervában és Neptunusban ölt testet, Aischylosnál éppígy egyrészt az Erinnysökben, másrészt Apollónban és Athénában. Orestés megöli anyját, hogy bosszút álljon apjáért. Mármost ki ér többet, apa vagy anya? Athéna felállítja a törvényszéket. Legtekintélyesebb polgárainak kell döntést hozniuk. Az Erinnysök az anyagyilkos ellen lépnek fel, védelmét Apollón vezeti, ki e tettet ráparancsolta, s ki a vértől is megtisztította őt. Az Erinnysök Klytaimnestrát veszik oltalmukba, Apollón Agamemnonnt. Amazok az anyajogot képviselik, ez az apajogot. Az Erinnysök álláspontját következő párbeszédük jellemzi Orestésszel:

Erinnys: A jós beszélt rá, hogy megöld szülőanyád?

Orestés: S e sorsomért még máig sem panaszkodom.

Erinnys: Ha most a döntés megragad, másképp beszélsz.

Orestés: Apám a sírból, bízom benne, megsegít.

Erinnys: Csak bízz a holtakban, szüldnek gyilkosa!

Orestés: Mert kétszeres bűn szennyét hordta bélyegül.

Erinnys: Hogyan? Világosítsd föl itt bíráidat.

Orestés: Megölte férjét és apámat ölte meg.

Erinnys: Te élsz, de ő legyilkoltatva tiszta lett.

Orestés: Futásra még élt, miért nem üzted őt is így?

Erinnys: A férfivel, kit ölt, nem volt a vére egy.

Orestés: És én viszont anyámmal vérrokon vagyok?

Erinnys: Nem táplált-é, te gyilkos, ő az öve alatt?

Anyádnak drága vérét megtagadni vágysz?”

(Aischylos: Eumenisek, 595-608. Devecseri Gábor fordítása)

Világosan látható, hogy az Erinnysök itt nem ismerik el az apa- és férfijogot, mert Klytaim- néstra tettét nem büntetik. Ok csak az anyajogát ismerik el, az anyavér jogát, s az anyagyilkost régi jog és régi szokás szerint maguknak követelik. Egészen másként Apollón. O adott parancsot az anyagyilkosságra, bosszúból az apáért, mert így nyilatkoztatta ki neki Zeus, a mennybéli. Most a gyilkos védelmét is magára vállalja az Erinnysök ellenében. Szembeállítja az apajogot az anyajoggal, s amannak elsőbbségét ismeri el az utóbbi fölött. Ebben egész különleges módon patróosnak, atyainak mutatkozik. Ezt a melléknevet éppen Athénban viselte a város oltalmazó urának minőségében, melyet az írók az „archégos tú genús” (a nemzetség őse, Plut. Démétr. 40), és a „progonos” (ősatya, Diodór. 16,57) kifejezéssel magyaráznak. Így beszél a bírákhoz:

Megmondom ezt is, csak figyelj, s lásd, hogy helyes: akit szüldtnek hívnak, annak anyja nem szüldje, csak dajkálja ő az új magot: az adja, ki nemzi, s barátnő barátnak, ő a sarjat örzi, hogyha isten engedi.

S tekintsd e szóznak itt tanúságtételét: apává lenni még anya nélkül is lehet: itt áll a példa, Pallas, nagy Zeus magzatja, kit női méh sötétje nem táplált-nevelt, de ily szép sarjat istennő sem szül soha.

(Aischylos: Eumenisek, 657-666. Devecseri Gábor fordítása)

Tehát Apollón a nemzés jogátjuttatja érvényre, ahogyan az Erinnysök a vérét s az anyagét, melyet a gyermek anyjától kap. Amaz az új, emez a régi jog. Mert ahogy az Erinnysök meghallgatták Apollón érveit, így felelnek:

„Te ott a régi rendre törtél pusztítón, az ősi istennőket borral szedve rá.”

(Aischylos: Eumenisek, 727-728. Devecseri Gábor fordítása)

Majd utóbb:

„Ifjú lovasként tiprasz rajtunk, véneken.”

(Aischylos: Eumenisek, 731. Devecseri Gábor fordítása)

A bírák most mindkét fél igénye felől tájékozódva, a szavazóurnához járulnak. Athéna is felragad az oltárról egy szavazókavicsot, kezében tartja és így szól:

„Enyém a tisztség legvégsőként döntenem, s Orestésért teszem le én is sors-kövem, mert engem asszony nem szült, nekem nincs anyám; férfit dicsérek – bárha férjhez nem megyek – egész szívemmel, mert csak apámé vagyok.

S bizony nem gondom így oly asszony végzete, ki férjét, háza gazdáját gyilkolta le.

Orestés győz, legyen bár egyenlő a kő.”

(Aischylos: Eumenisek, 734-740. Devecseri Gábor fordítása)

Tehát az apáé, a ház oszlopáé, s nem az anyáé a kiváltságosabb jog. A jog alapján, mely Zeustól, mindkettőjük, Apollón és Athéna atyjától ered, felmentést nyer Orestés egyenlő szavazatszám mellett, Minerva szavazókavicsa által a vérbíróság gyűlésén, a legelsők, melyet halandók között tartottak. De ez az új istenek új joga. Az összült sorsistennők pusztítójának, az ősi istenségek elpusztítójának nevezik Apollónt (696. sor). Az Erinnysök félkara így énekel:

„Ó, jaj, ti ifjú istenek, az őrendet így

tiprók, kezemből birtokom kitepítetek.

(Aischylos: Eumenisek, 777-779. Devecseri Gábor fordítása)

Az emberiség régi jogállapotának minden támaszát elragadják, minden jólét alapját megsemmisítik. Senki sem kiált fel többé: „Ó, igazság, ó, Erinnysök ítélőszéke!” Dűttől tájékozva akarnak az istennők, az éjszaka gyermektelen leányai a föld mélyébe rejtőzni, a talaj termékenységét, a méhmagzat üdvét megrontva. De Athéna érti a módját, hogyan kell megnyernie, s az új joggal kibékítenie őket. Az ő oldalán végeznek ezentúl jámbor szolgálatot. Nem vetik meg, nem taszítják le őket. Nem:

Athéna: „És te szentelt székedet

Erechtheus háza mellett hogyha megkapod, áldoz neked majd férfiak meg nők kara, amely sokat más néptől úgyse nyersz soha.”

(Aischylos: Eumenisek, 854-857. Devecseri Gábor fordítása)

Házat és szolgálattelet szívesen elfogadnak most Pallas Athéna mellett. Ezentúl kedvesen és szelíden övezik menyasszonyi örömmel a lányokat, ők, az ősi istennők, immár a békés nyugalom hatalmai, minden szövetség beavatottjai. Jámbor lánykák csapata s ősz anyák menete kíséri most az ország kiengesztelődött társistennőit birodalmukba, Hádés házába, le a holtak homályos tanyájára. Athéna népében boldogan egyesül Moira (sorsistennő) és Zeus, a mindenlátó.

Szemmel látható, hogy Aischylos ábrázolása az apajog s az anyajog harca körül forog. Letaszítják trónjáról a régi idők hagyományát. Új alapelv lép helyébe. A gyermek anyjával való kapcsolatának túlsúlya megszűnik. A nő mellé magasabb rendű joggal lép a férfi. Az anyagi princípiumot alárendelik a szelleminek. Csak akkor éri el a házasság intézménye a maga valódi jelentőségét. Az Erinnysöknél, ahogy Apollón a szemükre veti (204 sk.), nem volt tisztelete és becsülete Héra törvényének, a szent házassági köteléknek. Klytaimnéstrának nem rótták fel e kötelék megsértését, míg fiának igazságos, noha véres tette nem nyert előttük bocsánatot. Ebben az értelemben az apajog egyenlő jelentésűnek látszik a házasságijoggal, s éppen ezért egy egészen új korszaknak, a család s az állam szilárd rendje korszakának, egy olyan korszaknak kiindulópontja, mely hatalmas kibontakozás és gazdag virágzás csíráját hordozza magában. Athéna erről az új alapzatról akarja népét a hatalom csúcsára emelni.

Athéna: „Én pedig, ha nagyszerű

csatákra jön sor, el nem tűröm, hogy ne ezt a várost ékesítse mindig győzelem.”

(Aischylos: Eumenisek, 913-915. Devecseri Gábor fordítása)

És Apollón: „És én, Athéna, úgy, miként tőlem telik, a néped és a városod naggyá teszem.”

(Aischylos: Eumenisek, 667-668. Devecseri Gábor fordítása)

Kárpáty Csilla fordítása

1.5. TANAQUIL MONDÁJA

1.5.1. I. RÉSZ Tarquinius Priscus és Servius Tullius királyok trónra kerülésének mondái

1.§

A római hagyomány

A királyok történetének liviusi változatában Tanaquil először Démaratos fiával, Lucumóval kapcsolatban szerepel, aki a római királyi trónon a Lucius Tarquinius Priscus nevet viselte. A szülőházája, Tarquini főnemességéből származó leány felajánlja kezét a korinthusi menekült egyedüli örökösének. Mivel azonban képtelen elviselni azt a megaláztatást, amelyben a rangjabeliek gögje idegen hitvesét részesíti, arra biztatja férjét, hogy települjenek át Rómába, ahol a szabin Titus Tatiusból király lehetett, a curesi Numát trónra emelték, és Ancust, aki szabin anyától született, királynak ismerték el. Mindenben Tanaquil a kezdeményező. Ő az, aki a férfit a kivándorlásra rábírja, és az új hazát kiválasztja, s a sas csodajelénél, amely a Janiculusnál lepi meg a jövevényeket, kettejük közül ő tűnik bölcsőbbnek belátásával, jó tanácsával és intelmével. A madárjósolat ugyan Luciusnak szól, hiszen az ő süvegét ragadja el, majd teszi vissza fejére a sas, de csak az asszony ismeri fel a csoda jelentőségét. Tanaquil feltárja az isteni üzenet értelmét, átöleli férjét, és fényes jövőt jósol neki. Amilyen jelentőségteljes szerepet játszik itt, éppoly figyelemre méltó hirtelen eltűnése. Tanaquil neve a későbbiekben nem kerül szóba sem férjének Ancus király palotájában tett első látogatásánál, sem római trónra lépésénél, sem közéleti tevékenységének valamilyen más mozzanatánál.

Amikor a liviusi hagyomány újból megemlíti a nőt, ismét egy királlyal lép kapcsolatba. Servius Tullius mellett Tanaquil hasonló szerepet tölt be, mint ennek előde mellett. Még egy király köszönheti római trónra kerülését amaz asszony eszének, tanácsának és segítségének, aki már az előző számára is megnyitotta az érvényesülés útját. Két alkalommal avatkozik bele erőlesen Tanaquil új pártfogoltjának sorsába. Először a fiú álmát óvja meg női környezetének hiábavaló próbálkozásaival szemben, hogy a gyermek fejét körülvevő és porrá égetéssel fenyegető tüzet vízzel eloltsák. Egyedül ő ismeri fel a jel isteni eredetét, és ismét az ő feladata, hogy királyi férjének a csoda jelentését, a szinte semmi figyelemre nem méltott fiú szép jövőjét és küldetését – az etruszk dinasztia római trónjának majdani megmentését – elmagyarázza. Második szereplése a korai kinyilatkoztatás valóra váltása. Tanaquil ragadja el Ancus fiaitól, idős férje gyilkosaitól a hatalmat, amelyet vejére, Serviusra ruház át. A váratlan merénylet nem fosztja meg lélekjelenlététől: nyomban bezárhatja a palota kapuit, eltávolítja a tanúkat, serényen előkészíti a gyógyításhoz szükséges dolgokat – mintha még reménykedni lehetne -, majd felszólítja Serviusra, hogy emlékezzék az isteni lángra, amely egykor fejét besugározta, csalóka szavakkal megnyugtatja az új utcára nyíló emeleti ablakból a népet, Serviusra ajánlja férje ideiglenes helyettesének, és ezekkel az intézkedésekkel biztosítja a Tarquinius-ház neveltje számára Ancus fiainak legyőzését és Róma trónját. Ezzel véget is ért Tanaquil szerepe. Ugyanolyan váratlanul és nyomtalanul tűnik el Servius történetéből, mint Tarquiniuséból. Nem működik közre sem Servius két leányának saját fiaival, Luciuszal és Arunsszal kötött házasságában, sem nagy védencének cselekedeteiben. A híres asszony további sorsáról és haláláról nem tudunk meg semmit.

Dionysios Halikarnasseus elbeszélése minden főbb ponton megegyezik a liviusi történettel. Az etruszk nő kapcsolata a két, egymás után következő királlyal ugyanolyan. Tarquinius Priscus történetében a nő szerepe a kivándorlás elhatározásánál ugyan nincs úgy kidomborítva, mint Liviusnál, de a sas csodajelét és a királyság megjövendölését ez a mű is egészen hasonló felfogásban adja elő. Ezután Tanaquil eltűnik férje történetéből, és a liviusi elbeszéléshöz hasonlóan majd csak a trónutód útját fogja egyengetni. A gyermek fejét övező tűzzel kapcsolatos jóslatát és vejének római trónra emelésében játszott szerepét ez a szöveg is kiemeli, s a háborgó néphez a palota ablakából intézett beszéd sem marad ki belőle. Ezek után a király sorsát előzőleg oly hathatósan irányító asszony itt is ugyanolyan váratlanul tűnik el, s további sorsáról, valamint haláláról ez a mű is hallgat. Liviustól csupán két ponton tér el. Livius Fabius Pictorral és a római annalisták többségével együtt Tanaquil a két Tarquinius – Aruns és a későbbi római király, Tarquinius Superbus – anyjának tartja, Dionysios viszont Lucius Piso Frugi adatát követi, aki a rokoni kapcsolatot egy fokkal arrébb tolja, és a két férfit nem Tanaquil fiainak, hanem unokáinak tünteti fel. A másik esetben Dionysios szövege részletesebb Liviusénál, ugyanis számos, azóta elveszett történetíró követve beszámol Serviusnak a tűzhely hamujában megjelenő nemzetség általi csodálatos fogantatásáról, és Tanaquilnak ezzel kapcsolatos ténykedéséről, míg Livius jobbnak látta, ha ezt egy szóval sem említi. E két eltérés közül az előbbivel munkánk első részében foglalkozunk, a tűzhelynél történt csodát pedig a második részben, Servius születésének mondáival együtt tárgyaljuk alaposabban.

Tanaquil történetét egyetlen más antik szerző sem meséli el olyan részletesen, mint Livius és Dionysios. Úgy látszik, Cicero a *De re publicában* (A köztársaság – 2, 34-38) egyszer sem említi az asszonyt. Nem emlékezik meg róla Claudius császárnak a gall polgárjogról szóló beszéde sem, holott részletesen taglalja Tarquinius Priscus és Servius Tullius származását és trónra kerülését. Plutarchos ellenben négy különböző helyen tér ki Tanaquilra. A *Quaestiones Romanae* (Római kérdések) 36. fejezetében Tarquinius Priscus hitvesének nevezi, a 30. fejezetben Gaia Caecilia néven az egyik Tarquinius fiú feleségének, az asszonyok derekaságáról szóló írásában pedig különösen éles eszű matrónának. A rómaiak Fortunáját tárgyaló értekezésében megemlékezik Tanaquil és Servius kapcsolatáról, s kiemeli azt a másutt nem említett, de Livius egyik megjegyzésével egybevágó mozzanatot, hogy röviddel halála előtt az asszony megeskette kegyeltjét, hogy a királyi tisztól nem

mond le, és Róma ősi alkotmányát nem változtatjameg. Zónaras krónikájában Tanaquilnak a sasjóslatnál játszott szerepéről nem esik szó, viszont kiemeli Servius király trónra lépésével kapcsolatos tevékenységét. Ez utóbbit Valerius Maximusnál is megtaláljuk. Festus tud az idősebb Tarquiniuszal kötött házasságáról, Claudianus a jóstehetségéről, Fabius Pictor pedig – Dionysios állítása szerint – Arunsnak fiának, temetése ügyében kifejtett tevékenységéről.

Ezeket a részben igen késői korból származó írásos adatokat kiegészíti a vulci sírkamra képe. A sírfestmény fő értéke abban rejlik, hogy egybevág Claudius császárnak Mastarnáról és ennek Caeles Vibennához fűződő fegyverbarátságáról szóló tudósításával. Az emlék azonban a Tanaquil-monda szempontjából is rendkívül jelentős, ugyanis a rajta ábrázolt győztes vállalkozás, amelynek során Mastarna kiszabadítja az ellenség – azaz a római Tarquinius – kezei közül szövetségét, Vibennát, itt is egy Tanaquil niképhoros (győzelmet hozó) kegyének köszönhető, hiszen az asszony jelenléte a véres eseménynél más módon nem magyarázható, és Servius meg Tanaquil etruszk származásához amúgy sem fér semmi kétség. Az a síremlék, amelyen ez az értékes ábrázolás található, etruszk műalkotás, és etruszk az írás is, amelyet a művész az egyes alakok nevének közlésére használt. Ha ehhez hozzászámítjuk, hogy aligha keletkezhetett később a Város alapításától számított 473. esztendőnél, és hogy egy történelmi téma Iliasból vett jelenetekkel együtt való felhasználása a sír díszítésére csak hosszú idő elteltével volt lehetséges, akkor Tanaquil mondjának kialakulását olyan korra tehetjük, amely nem eshetett túlságosan távol Servius uralkodásának idejétől. Nagy veszteség ért bennünket azáltal, hogy maga a Tanaquil ábrázoló kép megsemmisült: egy munkás elővigyázatlanágának esett áldozatául. A mellé írt Tanaquil név azonban felfedezőjének szakmai tekintélye folytán biztosra vehető.

2. §

Tanaquil alakjának fő jellemzője a római hagyományban

Elég egyetlen pillantást vetnünk az összegyűjtött adatokra annak felismeréséhez, hogy az etruszk nő alakjának legjelentősebb vonása a két római király trónra emelésében való közreműködése. Bár tevékenységét a hagyomány több mozzanatra bontja szét, és a kegynyilvánítást mindkét ízben teljesen eltérően adja elő, helyes ítélőképességgel mégis könnyen felismerhetjükakülsőjelenség sokfélesége mögött rejlő alap gondolat egyszerűségét: mindkét korona asszony adománya. Maga Livius is ezt állítjáróluk. Első alkalommal a bűnös Tulliaról szóló részben, aki elismerően jegyzi meg példaképéről, Tanaquilról, hogy idegen létére egymás után két koronát adományozott: az egyiket a férjének, a másikat a vejének. Tullia ezután Tanaquil példáját követve határozza el, hogy maga is ugyanilyen eréllyel fog közreműködni a királyi trónok ledöntésében és felállításában, és nyomban tettének elkövetése után ő az első, aki az utolsó Tarquiniust ünnepélyesen királynak szólítva köszönti. Második alkalommal az ifjabb Tarquinius beszédében, aki trónfosztott elődének koronáját megvetően asszony adományának nevezi.

Tanaquil e hatalmát akkor értjük meg teljes jelentőségében, ha nem hagyjuk figyelmen kívül a kegyével felemelt férfiak alacsony származását. Tarquinius és utóda, Servius magánemberből lesznek királyok. Egy semmilyen komolyabb reménnyel nem kecsegtető életpályát cserélnek fel a szerencse legmagasabb fokával. Servius rabszolganő gyermeke, maga is rabszolga Tarquinius házában, akit alig méltatnak figyelemre. Tarquinius pedig ismeretlen idegenként érkezik Rómába, hogy ott olyan méltóságot szerezzen magának, amellyel házáat sem Korinthos, sem Tarquini nem tisztelte volna meg.

Mindkét esetben a legmélyebb megaláztatást váltja fel a legnagyobb kitüntetés, és mindkétszer Tanaquil műve a sorsfordulat. Az asszony Tarquinius és Servius mellett is új dinasztiák alapítójaként szerepel. A királyijogar egykor hatalmas kezéből hull ki, s anőköz- vetítésével száll át új birtokosára. Ahhoz, hogy még mélyebben hatoljunk e jelenség lényegébe, egy további mozzanatot kell figyelembe vennünk. Tanaquil beavatkozása a római királyság sorsába egyetlen időpontra korlátozódik. Bárhol találkozunk is nevével, tevékenysége mindig új királyság megalapítására irányul. Sorsfordulóban lép a színre, a legdöntőbb pillanatban egyedül ő áll az előtérben. A siker biztosításaután nyomban visszalép ahomályba. Egy új dinasztia alapítása azonban egy korábbi megdöntésével jár. Tarquinius trónra lépése Ancus fiainak kisémmizését vonja maga után, akik sohasem mondanak le az etruszk uralkodóval szemben támasztott követelésükről. Servius királlyá nyilvánításával pedig a Tarquiniusok háza dől meg, amelyet a név második viselője Servius uralmának romjain kelt ismét fényesebb életre.

E kétarcú folyamatban vesz Tanaquil részt. Amikor az új királyt trónra emeli, megdönti a régit; jelentősége ugyanaz in dando adimendoque regno (a királyság adományozásában és elvételében), mint azt Livius Tullia szavaival állítja. Egykori pártfogoltjáról új védencére ruhazza át kegyét, és részvétlenül pazarolja jóindulatát még korábbi kiválasztottja ellenfelére is. Egyedül ő köti össze a két uralkodóhoz fűződő kapcsolatával az ellenséges dinasztiákat. Így jelennek meg a Tarquiniusok és Servius Róma történelmében. Uralkodásuk teljesen

eltérő iránya, az említett sírfestménnyel alátámasztható szenvedélyes küzdelmük, s az erőszakos trónfosztás, amellyel a hatalom az egyik uralkodóházzól a másikra száll át; tisztán tárul elénk a hagyományból. Ugyanakkor Tanaquil láthatóan összeköti a két halálos ellenséget, akik olyan szoros rokoni kapcsolatba kerülnek egymással, hogy gyűlölködésük szinte már átcsap az ellenkező végletbe.

3. §

Hasonló nőalakok az ázsiai királymítoszokban

A. *Lydiai mondák. A Héraklida és a Mermnada dinasztiák királynéi. Tydó. Damon- nó. Gygés hetairája. Kroisos sütőasszonya. Omphalé.*

Amilyen éles ellentétben áll a Tanaquil-monda központi eszméje a római alapelvekkel, olyan szoros rokonság fűzi az ókori Ázsia gondolatvilágához. A két mítosz közötti párhuzamból Tanaquil alakjának megértéséhez és az itáliai-keleti kulturális kapcsolatok feltárásához nyerhető eredmények olyan fontosak, hogy most kezdődő új kutatásainkban a lehető legnagyobb figyelemmel kell eljárunk. Vizsgálataink a lydiai királymondától AsszírIA és az asszír kultúrkörhöz tartozó elő-ázsiai birodalmak mondáihoz vezetnek el bennünket, s lehetővé teszik számunkra, hogy így szerzett ismereteinkkel a Tanaquil-monda legapróbb részleteit is megmagyarázhassuk.

Hérodotos szerint két dinasztia uralkodott egymás után Lydiában: a Héraklidák, akik az Atyadák után léptek trónra, és a Mermnadák, akiknek háza Gygésszel kezdődött és Kroi- sossal ért véget. Lydia történetében tehát kétszer került sor új uralkodóház alapítására, s mindkét alapításhoz olyan mítoszok kapcsolódnak, amelyekben a Tanaquil-monda alapeszméje bukkan fel. Először azokkal a történetekkel foglalkozunk, amelyek az első Mermnada uralkodó trónra lépéséről szólnak. Az ezzel kapcsolatos mondák három változatban maradtak fenn. Nikolaos Damaskénos, Augustus császár kortársa, egyetemes történeti műve hatodik könyvében – valószínűleg a lyd Xanthos nyomán – így adja elő a Héraklidák bukását: Sadyattés, a régi Héraklida nemzetség utolsó királya Daskylos fiát, Gygést, a testőrparancsnokát Mysiába küldi, hogy az ottani király, Arnóssos leányát, a szép Tydót hozza el számára menyasszonynak. A királyi követ elutazásának napján a leány csodajelet lát: két sas ereszkedik le hálóterme tetejére. A jelmagyarázók azt jövendölik, hogy a leány a nászéjszakán egyszerre két királynak lesz a felesége. A jóslat egészen váratlan módon hamarosan beteljesedik. A királyi menyasszony iránti szerelemtől űzött Gygés a leány ölelésére törekszik. Árulás folytán azonban arra kényszerül, hogy a feldühödött férj bosszújának gyors cselekvéssel elébe vágjon. A nászéjszakán megöli a Héraklidát, feleségül veszi Tydót, és hamarosan elnyeri az asszony és a lyd nép kegyét. A sasok jósjele tehát beteljesült: a leány egy éjszakán két királynak lett hitvese.

Ha eltávolítjuk az elbeszélésből a történetet élénkítő elemeket, amelyek a vallásos mítoszok historizálására irányuló törekvésből fakadnak, kiderül, hogy központi gondolata a királyi hatalom és a feleségszerzés közötti összefüggés. Akié a nő keze, azé a korona. Tydó Tanaquillal, a lyd monda a római mítosszal állítható párhuzamba. Külső megformálásuk eltérései ellenére a két mítosz lényeges vonásaiban tökéletes az összhang. Rómában a királyi hatalomnak az idősebb Tarquiniusról Mastarnára való átkerülésében világosan felismerhető az egyik nemzetség megdöntése a másik által, s ugyanilyen ellenséges viszonyt látunk a lyd történelemben a Héraklidák és a Mermnadák háza között. A királyi hatalom mindkét népnél a feleséggel együtt gazdát cserél, és a hatalom átruházása az ő kegyének megváltozásával függ össze. Tanaquilhoz hasonlóan Tydó is a trónfosztott uralkodó hitvese, s a két asszony között csupán annyi a különbség, hogy a lydiai nő felesége, az etruszk asszony viszont anyósa az új királynak. Az alapeszme szempontjából ez a különbség nem lényeges. A férfi mindkét mítoszban alárendelt társadalmi helyzetből jut a legfőbb hatalom birtokába, mindkét esetben váratlanul köszönt be a szerencse, amelyet egészen hasonló jel jövendöl meg.

Nikolaoson kívül Hérodotos és Platón is beszámol Gygésről és rendkívüli szerencséről. Bizonyosra vehető, hogy ők is lydiai forrásokból – feltehetően helyi néphagyományokból – merítették a történetet. Noha a náluk olvasható mondák eltérnek egymástól és Nikolaos történetétől, az alapgondolat figyelemre méltó módon mindháromban azonos. Mivel később részletesebben tárgyaljuk a monda e két utóbbi változatát, ezúttal csak felfogásuk alapelveire térünk ki. Hérodotos történetében az új uralkodóház alapítása szintén az asszony újabb házasságával függ össze. Ezt a gondolatot itt még nyomatékosabban kiemeli az asszony ajkáról elhangzó felszólítás Gygéshez, az itt a héraklési Kandaulés névre hallgató utolsó Héraklida elleni merénylet módja, valamint az asszonynak akarata ellenére engedelmeskedő férfi teljesen passzív magatartása, s végül a nő határozott kijelentése: eme te kai tén basiléien eche tén Lydón (végy birtokodba engem és a lydek királyságát). A Mermnada és a lyd királyné viszonyában ráismerhetünk Tanaquil két királyi kegyeltjének alárendelt helyzetére. A platóni történetben a nő végül enged Gygés, a pástor csábításának, aki ehhez a csodálatos gyűrűt használja fel. Tehát a királyság ismét az asszonnyal együtt cserél gazdát, s az asszony kegye itt is a legalacsonyabb társadalmi rangról emeli trónra az új királyt.

Ismertettük már a Héraklidák bukásáról és a Mermnadák dinasztájának alapításáról szóló mítoszokat. A két uralkodóház történetében egyéb mondákat is találunk, amelyekben ugyanez a szemlélet tükröződik. Nikolaosnál olvashatjuk Spermos trónbitorlásának történetét, amelyben egy olyan királyné szerepel, aki pontos megfelelője Gygés feleségének, Tydónak. A királyné, Damonnó elárulja férjét, a Héraklida Kadyst, és a vállalkozó szellemű Spermosnak kínálja fel a kezét. Tydóhoz hasonlóan ő is két királynak lesz a felesége. Spermost később utoléri Kadys egyik fivérének, Ardysnak bosszúja, aki visszanyeri a trónt a Héraklidák számára. A megtorlás csak a bitorlóra sújt le. Damonnóról, aki az egészet kitervelte, többé nem esik szó. Tydóhoz és Tanaquilhoz hasonlóan ő is a legfőbb hatalom adományozója, aki senkinek sem tartozik számadással, és örömmel segíti trónra a részvétlenül feláldozott korábbi kegyenc szerencsés vetélytársát.

A Mermnadák történetéből a következő epizódokat emeljük ki. Az első Gygésről Klearchos az Erótika első könyvében azt írja, hogy egy hetairát szeretett, s szerelme olyan erős volt, hogy nemcsak életében adta át magát és birodalmát a nőnek, hanem ennek halála után akkora sírdombot emeltetett neki, hogy az a Tmólos hegységen belül Lydia minden részéről látható volt. Ehhez kapcsolódik Hérodotos elbeszélése az utolsó előtti Mermnada – Kroisos apja, Alyattés – síremlékéről. Őt phallos alakú oszlop koronázta, mint az albanói úton még látható úgynevezett Aruns Tarquinius-féle sírt, és nagyrészt lydiai hetairák emelték. Kroisosról pedig Hérodotos írja, hogy három rőf magas, nőt ábrázoló szízarany szobrot küldött ajándékba felesége nyakláncával és övével együtt Delphoiba, s a szobor a delphoiak szerint a király sütőasszonyát ábrázolta. A delphoiak történetét részletesebben ismerteti Plutarchos. Az esetet így mesélték: Alyattés, Kroisos apja újból megnősült, s új feleségétől még néhány gyermeke született. A mostoha Kroisos életére tört: mérget adott a sütőasszonynak, megparancsolta neki, hogy keverje a kenyérbe, és kínálja meg belőle Kroisost. A sütőasszony azonban felfedte az aljas tervet ura előtt, és a mérget nem Kroisosnak, hanem a mostoha gyermekeinek adta be. Ezért aztán a megmentett Kroisos trónra lépése után sietett leróni háláját az asszonynak – s egyúttal Apollónnak – azzal, hogy az említett szobrot felállíttatta. – E hiedelmekre részletes magyarázatot csak a későbbiekben fogunk adni. Egyelőre elég arra rámutatnunk, hogy mindegyik a királyságot adományozó asszony elképzelésén alapul, tehát azon a képzeten, amely a Mermnada ház alapításáról szóló mítoszok kiindulópontja.

Legvégül a Héraklida dinasztia alapításának mítoszáat közöljük, amelyet Plutarchos így ad elő: „Miért tart Kariában a labrandai Zeus szobra jogar vagy villám helyett fejszét a kezében? Héraklés az általa megölt Hippolyté egyéb fegyvereivel együtt fejszét is zsákmányul ejtette, és Omphalénak adta ajándékba. Az Omphalé után uralkodó lydiai királyok különösen szent jelvényként viselték a fejszét, amely apáról fiúra szállt, míg végül Kandaulés szégyellte viselni, és egyik barátjának ajándékozta. Amikor Gygés elpártolt tőle, és háborút indított ellene, a mylasai Arsélis sietett serege élén Gygés segítségére, megölte Kandaulést és szolgáját, s a többi zsákmánnyal együtt ezt a fejszét is magával vitte Kariába. Ezután egy Zeus-szobrot készíttetett, kezébe adta a fejszét, s labrandai Zeusnak nevezte el a labrysról, ami lyd nyelven »fejszét« jelent.” E helyütt nincs alkalmunk arra, hogy behatóan vizsgáljuk azokat az adatokat, amelyek az elő-ázsiai történelem ezen emlékéből kevéssé ismert népek etnikai és vallási kapcsolatairól nyerhetők. Ezért csak azt emeljük ki, ami a királyi hatalom női eredetének eszméjére vonatkozik. A lydiai Héraklidák dinasztájának élén Omphalé áll. Ettől a legendás asszonytól származik a Kandaulésszel kihaló uralkodóház hatalmi jelvénye, a kettős fejsze, amelyet az ázsiai – kiváltképp a babilóni – kultuszok az isteni, s az ezt képviselő királyi teljhatalom jelképeként tartanak. Mivel pedig Omphalét Hippolyté amazonkirálynő leszármazottjának tekintik, így ugyanaz a gondolat kétszeresen jut kifejezésre. A két nőalak mellett Héraklés különböző szerepet tölt be. Hippolyté legyőzi, Omphalét viszont szolgálja, az amazoni nő feletti győzelme után a hetairai nő rabszolgája lesz: azé a nőé, aki úgy uralkodik felette, mint Tydó Gygés felett és Tanaquil a római királyok felett. A Héraklida uralkodók hosszú során végigvonul ez a felfogás. Mint Héraklés ivadéka, Omphalét szolgálják, és mint királyok, azon asszony hűbéresei, akinek ősük behódolt. A fentebb közölt mítoszokban mindenütt felismerhető alapeszme tehát már a régebbi dinasztia kezdeteinél megvolt.

4. § Hasonló nőalakok az ázsiai királymítoszokban

A. *Asszíria és az asszír kultúrkörhöz tartozó elő-ázsiai országok. Semiramis és nemzetsége. Derketó és a syriai Derketadák. Róma syriai császárnéi. A sidóni Astarté és a tyrosi-karthagói Didó-Elissa. A perzsa Nanaia és Anahit. A kappadókiai Jazyly-Kaja sziklarelieffe.*

A lydiai mítoszok vizsgálatában visszafelé haladva elérkeztünk a Héraklida uralkodóház alapításának mondájához. A következőkben Asszíria felé fordulunk, ahonnan a Héraklidák dinasztája származik. Hatalomra jutásukat csak ötven évvel előzi meg a ninivei birodalom 1273-ban történt alapítása, s 525 esztendő uralkodásukat követő bukásukra mindössze 37 évvel Ninive pusztulása után kerül sor. Amilyen szembevetendő a Héraklidák lydiai uralmának függősége a nagy ninivei monarchia sorsától, éppoly biztosra vehető a Héraklida dinasztia asszír eredete, hiszen Belust és Ninust tartja ősének, és szép számmal találhatók benne asszír

királynevek... Ezúttal nem foglalkozunk vele részletesebben, hanem azt a kérdést vizsgáljuk meg, vajon a lydiai Omphalénak a Héraklidák királyságához fűződő kapcsolata nem asszír mintán alapul-e.

Itt rögtön Semiramis neve vonja magára figyelmünket. A két alak és mítoszaik tökéletes egyezését később bizonyítjuk. Ezúttal csak a következőket emeljük ki. Semiramis úgy uralkodik Ninus és Ninyas felett, mint Omphalé Héraklés felett. Mindketten amazoni fenségükben tündökölnek az asszonyi rabságba kényszerített férfi mellett. És végül: ahogyan Omphalét tartják a nagyszámú Héraklida király uralma megteremtőjének és forrásának, úgy fűződik Semiramis nevéhez Asszíria nagysága háborúban, hatalmának és emlékeinek terjesztésében; valamint királyságának eredete. O áll nem csupán a ninivei birodalom élén, amelyről csak Hérodotos tesz említést (1, 95), és amely a lydiai Héraklidák királyságával azonos ideig állt fenn (1273-748), hanem a két babiloni birodalom élén is: a legkorábbi, a Ninive előtti élén, amelynek dinasztiáit Bérósosból ismerjük, és az új, a Ninive utáni élén, amely a nyolcadik században Nabonasar babiloni és Phul ninivei király szövetségéből jön létre. Valahányszor az asszír birodalom felvirágzik, és uralmát a nyugati országokra is kiterjeszti, annyiszor válik Semiramis a ninivei és babiloni uralkodók egész dicsőségének hordozójává. Neve mégsem szerepel a királylistákon. Ennek alapján elképzelhető, hogy az egész dinasztia a Semiramis nevet viselte. Bizonyítékkal szolgálhat erre Agathias, aki diadoché tu Semirameiu phyluról (Semiramis nemzetségének utódlása) beszél, valamint a damaskosi Derketadák dinasztiája, amely nevét az askalóni Derketótól, Semiramis anyjától származtatta. A syriai Askalón viszont a mítoszok szerint olyan szoros kapcsolatban áll egyfelől Asszíriával, másfelől pedig Lydiával és Sardesszel, hogy a Derketadák rokonsága az asszír-lyd Héraklidákkal történelmi ténynek tekinthető.

5. § Hasonló nőalakok az ázsiai királymítoszokban

A. A *phrygiai, kariai és mysiai monda. Gordios király feleségének története. A karfai királynők. Héraklés szeretője, Augé. Nagy Sándor kapcsolata Adával és az indiai-meroéi Kandakéval.*

A delphoi fogadalmi ajándékok leírásánál Hérodotos megemlíti, hogy Gordios fiának, a phrygiai Midas királynak a trónját ugyanott állították fel, ahol Gygés serlegeit. Az utolsó Mermnada történetében pedig a phryg vallás egyik alakja, Adrastos – aki nem más, mint Nimród, a hatalmas vadász avagy Héraklés-Mars – olyan fontos szerepet játszik, hogy Gygés és Midas egybevetése a két nép kultikus hiedelmeinek közös volta alapján indokoltnak tetszik. És valóban, a függetlenségük elvesztéséig valószínűleg hol Gordios, hol Midas nevét viselő phryg királyok dinasztiájának alapítása egy, Tydó lydiai mítoszához hasonló mondáéhoz fűződik. Iustinus, Trogus forrásának említése nélkül, következőképpen adja elő: „Midón Gordios egyszer egy pár bérelt ökörrel szántott, hirtelen észrevette, hogy mindenféle madarak vették körül. Egy rendkívüli szépségű leány, akivel a közeli város kapujában találkozott, akkor azt jósolta neki, hogy reá vár a királyság, s megígérte, hogy megosztja vele hitvesi ágyát és a trónnal kapcsolatos reményeit. Röviddel ezután beteljesedett a jóslat. Amikor ugyanis viszálykodás tört ki a phryg polgárok között, és a jósdá azt kérte, hogy azt válasszák meg királynak, aki kocsijával éppen a Zeus-templom felé igyekszik, Gordios jött velük szemben, akit nyomban uralkodóként köszöntöttek. Kocsiját, mint a királyi hatalom jelvényét, Zeus templomában állították fel. Gordios után fia, Midas uralkodott, aki – miután Orpheus beavatta a titkos tanokba – egész Phrygiát megnyerte az istenek imádatának, és nem a fegyverekben, hanem ebben talált egész életén át igaz oltalomra.”

Ez a mítosz olyan hasonlóságot mutat Tanaquil római mítoszával, amely a két nép mondavilágának többi párhuzamában is kimutatható. Tanaquilhoz hasonlóan Gordios felesége is a legfőbb hatalom adományozója, ő is járatos a jóvendőmondásban, nem remélt hatalomhoz juttatja az alacsony sorból származó férfit, akit ő sarkall döntésre és cselekvésre. Még a kevésbé lényeges részletekben is meglepő összhang uralkodik. Tanaquil egy sással, a phryg leány egy madarakkal kapcsolatos jóslatot magyaráz, amelyben az aves omnis generis (mindenféle madarak) kifejezés szintén kultikus előképpen alapul. Mindkét mítoszban szerepel a plaustrum (kocsi), és ebben megegyeznek két, korábban már említett lydiai mondával. Nikolaos Damaskénos többször hangsúlyozza ezt a mozzanatot Tydó történetében. Először Sadyattésről mondja, hogy harma zeuxas kai Gygén epibibasas ep' autó (befogatott egy kocsiba és felállította rá Gygést), majd magáról Gygésről: ochumenos d' epi tu harmatos ho Gygés eis eróta enepese (a kocsizás közben Gygés szerelemre lobbant). Spermós és Damonó mondájában pedig a trónfosztott Ardys megy Kyméba, ahol hama-xopégónként (bognár) keresi kenyerét. E mozzanat ismétlődése a fontosságot tanúsítja, és segít értelmének megállapításában. A currus (kocsi) a regia maiestas (királyi hatalom) jelképe. Ezért lesz a koronára igényt tartó Ardysból hamaxopégón, azaz bognár, ugyanezen oknál fogva kerül Gygés a királyi plaustrumra, és ezért szerepel a kocsi Gordios mellett, Tanaquil mondájában pedig Tarquinius mellett. Így már érthető Tullia tette is: amikor kocsijával átgázol Servius tetemén, a regia maiestast juttatja a legszélsőségesebb módon kifejezésre. Ugyanezzel a céllal viszi véghez hasonló cselekedetét Jehu király, aki kocsijába Tyros letaszított királyleányának, Jézabelnek holttestén hajt keresztül. Eukratidés baktriai királlyal, Mithridatés kortársával fia cselekszik hasonló, aki Iustinus szerint: non dissimulato parricidio, velut hostem, non patrem interfecisset, et per sanguinem eius currum egit et corpus abiici

insepultum iussit (az apagyilkosságot nem leplezve úgy bánt el vele, mintha nem is apja, hanem ellensége lett volna, majd kocsijával keresztülgázolt a vérén, és temetetlenül félredobatta tetemét). Ezek a megszerzett hatalom fitogtatására irányuló cselekedetek a keleti szimbolika szellemében fogantak, és más megnyilvánulási formáik is léteznek, amelyek közül egytel a későbbiekben még találkozunk. Végezetül a Tanaquil-mítosz és a phryg monda egyezései közül még egyre hívjuk fel a figyelmet. Különböző módon ugyan, de mindkét monda kiemeli az istenségtől adományozott királyi hatalom teokratikus jellegét. Tarquinius az istenség kezéből kapja pileusát (süveg), amelyet az ázsiai és egyiptomi kultuszokban használt magas és csúcsos papi süveggént kell elképzelnünk. Gordios bérelt ökrökkel szánt, ami arra az elképzelésre utal, hogy minden földi hatalmat csak bérbe kap az ember. Királyi hintáját is a legfőbb istennek ajánlja, és ezzel ismét a csupán bérletképpen használt állatok gondolatát juttatja kifejezésre. A plaustrum nem más, mint a napszekér, amelyről még más vonatkozásban szót ejtünk.

Iustinus éppúgy nem közli Gordios hitvesének nevét, mint Hérodotos Gygés feleségét, akit Nikolaos Tydónak nevez. Tulajdonságuk, a rendkívüli szépség azonban Aphrodité-szerű istenségre enged következtetni, a városkapu említése pedig a prostitúció szokására utal. E két tulajdonság Tydón keresztül végső fokon az asszír-perzsa természetanyákhoz, Anaitishez és Mylittához vezet. E mozzanat jelentőségére majd a későbbiekben derül fény.

8. §

A Tanaquil és az ázsiai dinasztiák királynéi közötti párhuzam részletesebb kifejtése

A. Az ázsiai királynék hetairai jellege, és ennek eredete az asszír-babiloni Mylitta törvényéből. A kultikus prostitúció mibenlétének és széles körű elterjedtségének vizsgálata Babilon, Lydia, Élis, Syria, Askalón, Byblos, Aphaka, Ciprus, Fönícia, Karthago, Korinthos, az Itáliában élő zephyrioni lokrisiak és Róma esetében.

Eddigi vizsgálatainkban azt tárgyaltuk, hogy a legfőbb hatalmat adományozó asszony képze megegyezik a római és az ázsiai királymondákban. A továbbiakban ezt a párhuzamot részleteiben vizsgáljuk. Két tételt bizonyítunk. Először kimutatjuk, hogy valamennyi ázsiai királyné megegyezik egymással és Tanaquillal az asszonyiság aphroditéi felfogásában, ezután pedig azt bizonyítjuk, hogy a trónadományozó asszonynak az ázsiai mítoszokból ismert kapcsolata Héraklésszel Rómában is változatlan formában megtalálható. Az ehhez szükséges hosszadalmas kutatások során a római Tanaquil alakjának minden egyes vonását visszavezetjük a megfelelő ázsiai jelenségre, és ily módon eddig el nem ért bizonyossággal állapíthatjuk meg, hogy a római monda az asszír világ képzeiből ered.

Az ázsiai királynék valamennyi tulajdonsága közül hetairai jellegük a legfigyelemreméltóbb. Bármennyire eltérő neven szerepelnek is az egyes népek trónadományozó istennői, bármennyire jelentősnek bizonyulnak is az aphroditéi asszonyiság felfogásában tapasztalható módosulások, a természeti élet korlátlan szabadságában elképzelt anyaság eszméje mindenütt ugyanaz. Elegendő még egy pillantást vetnünk az egyes mítosz-ciklusokra, hogy e további kutatásunk számára oly fontos mozzanatról meggyőződjünk.

Lydiával kezdjük, ahol rögtön szemünkbe ötlük a Héraklida királyok hangsúlyozottan hetairai vonásokkal felruházott hitvese. A Nikolaostól és Hérodostól közölt mondai epizódok ugyan a vallási gondolat historizálásával láthatóan igyekeznek elkendőzni a jelenség megbotránkozató elemeit, azonban a Platónnál fennmaradt mítosz hangsúlyozza az aphroditéi eszme féltelenségét, amelyet a gyűrűszimbólum még jobban kidomborít. A lydiai gondolat legleplezetlenebbül a mnéma hetairasban (hetaira emlékműve) jut kifejezésre, amelyet a monda ennek akirálynének tulajdonít, és magát Gygést tartja építőjének. A babiloni és egyiptomi Nitókris egészen hasonló építményével együtt a teremtés élén álló, zabolátlan érzékiségben elképzelt természetanya emlékműve ez. Ugyanezt mondhatjuk Alyattés öt phallosszal díszített síremlékére, amelyet főként hetairák építettek. Bizonyítékainkat két további adattal egészíthetjük ki. Héphaistión szerint Gygés felesége, akit Hérodotos nem nevez meg, nemcsak a Tydó, hanem a Nysia és Habró nevet is viselte. E két utóbbi közül az első az asszony bakchánsnői jellegére utal, az utóbbi pedig aphroditéi mivoltára, az istennő külső megjelenésének elpuhult érzékiségére. Emlékezzünk vissza továbbá a Delphoiban fogadalmi ajándékul felajánlott, úgynevezett Kroisos-féle sütőasszonyra, amelyről kimutattuk, hogy szintén a lyd királyné ábrázolása. Az aphroditéi gondolat ennél az alaknál is tisztán kivehető Kroisos feleségének vele együtt felajánlott nyakláncából és övéből, amelyek Aphrodité Urania attributumai. Az éltető kenyér készítésének motívuma pedig a fentebb említett bovillaei Anna Perennával való kapcsolatára utal, akinél az asszír-föníciai matriarchátus szélsőséges érzékisége szintén gabonatermő jelleggel társul.

A Mermnadák királynéja után Omphaléra térünk rá, akitől a Héraklida uralkodók a hatalom kettős fejszójét származtatták. A természetanya gondolatának ebben a kifejezési formájában az aphroditéi érzékiség

amazonságig fokozott gynaikokrátiával párosul, amely a férfit a kéjsóvár asszony szeretőjévé alacsonyítja. Klearchos elbeszélése szerint Omphalé a lydeknél nemcsak a nőuralom létrehozója, hanem olyan kultikus ünnepek megalapítója is, amelyekben az istennő hetairai mivoltát úgy ünnepelték, hogy a nőket testük kiszolgáltatására kötelezték. Ennek az isteni természet elismerésén és utánzásán alapuló kultikus prostitúciónak a vizsgálatára rövidesen részletesebben kitérünk. Itt elég arra az összefüggésre rámutatnunk, amely Hérodotos tanúságtétele szerint a kultikus eszme és a lydiai erkölcsök feslettsége között áll fenn.

Nem szándékozunk hosszabban időzni annak bizonyításánál, hogy ugyanez a felfogás kimutatható aphyrgiai Gordios-dinasztia királynéjánál, akariai Augénál, a perzsa uralkodók Anaitisánál és Nanaiájánál, a felső-ázsiai Semiramisnál, a syr Derketónál, az askalóni Uraniánál, a sidóni Astarténál, a tyrosi-karthagói Elissa-Dido-Uraniánál, valamint a trójai Hésionénál, Helenénél és Aphroditénál, továbbá itáliai utánzatuknál, az Aeneada Iliánál. Erre egyrészt már munkánk előző részében kitértünk, másrészt pedig a babilóni-perzsa Sakaiák később következő elemzésénél kerítünk sort rá.

Fontosabb és a Tanaquil-mítosz megmagyarázása szempontjából eredményesebb, ha kifejtjük a prostitúció e felfogásának főbb gondolatait. Irányadó mintánk a babilóni Mylitta, akinek zabolátlan természetével egész Elő-Ázsiában uralomra jutott, és még az eredetileg teljesen más felfogáson alapuló kultuszokat is saját képére tudta formálni. Mylitta a csak önmagára hagyatkozó természeti élet elvét követi, annak teljes, emberi törvénnyel meg nem csorbított teremtő tevékenységében. A házasság nyomasztó köteléke ellentétes a lényegével. A materiális ius naturale (természetjog) képviselője, s ezért megköveteli, hogy válogatás nélkül odaadják magukat bármely férfinak, elsöpri mindazokat a korlátokat, amelyek a teremtés alantasabb szféráit az embertől elválasztják, és amocsár ultronea creatiójában (szabad teremtés), valamint az ezzel egyenértékű emberi hajnövekedésben találja meg az isteni természetének megfelelő kifejezési formát. A Mylitta-kultuszról Hérodotosnál (1, 199) és Strabónnál (16, 745) található adatokból e megállapítások mindegyike alátámasztható. Az istennő megköveteli népének valamennyi leányától, hogy önként átadják magukat az őket nászra felszólító férfiaknak. A felszólításra Mylitta nevében, templomának szentélyében kerül sor. A férfi pénzadománya Mylitta fizetsége, és a templomi kincsek közé kerül, a fej köré csavart kötél a szüzességi áldozatra való kötelezettség jele, a prostitúció tehát kultikus, vallási parancsra végzett tevékenység. Abból a megállapításból, hogy az istennő megelégszik a nő egyszeri felkínálkozásával, s megengedi neki, hogy később házasságát a legszigorúbb erkölcsösségben élje le, a Mylitta természetével ellenkező matrimonium (házasság) miatti vezeklés gondolata tárul a lehető legvilágosabban elénk.

Babilónból a prostitúció mylittai elve valamennyi asszír kulturális hatás alatt álló országba eljut. Megtaláljuk Lydiában, ahol a szüzességi áldozatra használt helyiség a glyks ankón (édes zug) vagy hagneón (szüzlak) nevet viseli, továbbá az élisi Badyban, amely Héraklés révén közvetlenül Lydiához kapcsolódik, végül pedig az abydosi Aphrodité Porné-kultuszában, amely a fennmaradt mítosz tanúsága szerint bizonyosan a később tárgyalandó Sakaiához hasonlított.

A kultusz terjedésének másik iránya Syria, Fönícia és Ciprus felé mutat. Különböző elnevezéseken és sokféle kultikus formában itt is a prostitúciónak ugyanazon törvénye kerül uralomra. Különösen figyelemre méltó a syriai Askalón. Ez a város, amely Semiramis révén Babilónnal, s egy Xanthostól feljegyzett mítosz szerint Sardesszel és annak Héraklida uralkodóházával állt szoros kapcsolatban, olyan istennő székhelye, akit a régiek Aphrodité Uraniának neveztek, és akitől a ciprusi Paphos, továbbá Kythéré szigete, Korinthos és Athén Aphrodité-szentélyeit származtatták. Az a körülmény, hogy az askalóni Uraniábujálkodással imádták, kiderül a théleia nusosból (asszonyi betegség), amelyet ő mért büntetésül a skythákra, továbbá Semiramis mítoszaiból, akinek személye Aphrodité Uraniával azonos, és aki a prostitúció elvét Derketóra is kiterjeszti, legfőképpen azonban az innen eredő ciprusi kultusból, amely a kultikus prostitúció megismeréséhez különösen fontos. Hérodotos félreérthetetlenül azonosítja a ciprusi szokást a babilónival, és Aphrodité Uraniát Mylittával. Az initia Cypriae Venerisről (Ciprusi Venus kultusza) Arnobiusnál, Firmicus Maternusnál és Alexandriai Kelemennél olvasható leírás ababilóni eszmékhez és szokásokhoz fűződő közeli rokonságról tanúskodik. A prostitúciónak a tengerpart vidékén űzött szokását Iustinus éppúgy a házasság miatti vezeklésnek tartja, mint ahogyan a babilóni szokást fogták fel Mylitta kultuszának területén. Athénaios pedig a lyd nők prostitúciójával hozza összefüggésbe, és egyéb tudósítások is megerősítik létezését. A ciprusi Mylitta-kultuszt és buja misztériumait Kinyras alapította. Tőle eredeztetik a paphosi és az arnathusi templomot, az egész kultusz kiindulópontjának pedig egy örömlányhoz fűződő szerelmét tekintik. A király állítólag isteni tiszteletben részesítette ezt a lányt. Pygmalión leányának, Metharménak a nevében, akivel Kinyras a Cipruson Kyrisként emlegetett buja Adónist nemzette, egyenesen a „felszentelt kéjné” elnevezés rejlik.

A prostitúcióval a két syr szent városban is találkozunk: Byblosban, Kinyras-Adónis birodalmában, és a libanoni Aphakában. Az előbbi kapcsán De dea Syria (Syr istennőről) című mű (6) azt írja, hogy abyblosi Baaltis-Aphrodité minden nőtől megköveteli a szüzesség áldozatát, vagy az ezt helyettesítő hajnyírást, de a szerelmi

szolgálat jutalma az istennő kincstárába kerül. Az aphakai templomot szintén Kinyrasnak tulajdonítják. Egy liget terült el mellette, amelyben mindenféle fajtalanságot követtek el az istennő dicséretére.

Mylitta szokásának föníciai elterjedtségét Dido-Elissa bizonyítja, akinek alakja szoros kapcsolatban áll a ciprusi Aphrodité-kultusszal, és Aeneashoz fűződő viszonyában egyenesen Omphalé-Semiramis megfelelője. Az elterjedtségéről egyéb utalások is tanúskodnak. Elissa nyolcvan kéjnőt szöktet meg Ciprusról, hogy a Venus-papnőkkel biztosítsa majdan alapítandó városának fennmaradását. Karthago eredete ily módon Rómához hasonló, és Sicca Ve- nereában egy olyan szent hellyel rendelkezett, amelyet az eryxihez hasonlítottak, és amelyet nők kultikus prostitúciójával hoztak összefüggésbe, akárcsak a babilóni Mylitta szentélyét.

Más formában bukkan fel ugyanez a prostitúció Korinthosban. Aphrodité buja papnői itt a nép többi részétől elkülönülő rendet alkottak, de ezzel nem az alapelv változott meg, hanem csupán elismerésének és gyakorlásának módja. Az istennő prostitúció iránti rokonszenvére az enged következtetni, hogy szorongatott helyzetekben a polgárok a szentély papnőinek közbenjárásához folyamodtak.

A babilóni Mylitta elve eljutott végül Itáliába és Samos szigetére is. Másutt már részletesen kifejtettük, hogy a kultikus prostitúció eszméje hogyan szövődött bele a zephyrioni lokrisiak egész történeti mondakörébe, ezért itt csak Athénaios általános jellegű megjegyzésre hívjuk fel a figyelmet, és még inkább Iustinus elbeszélésére a lokrisi matrónák szemérmességi áldozatáról, amelyre a Leóphrón és a rhegiumiak ellen viselt háború idején került sor. Fogadalmukból teljes bizonyossággal kitűnik a régi aphroditéi jog, s egyúttal azaz ellenállás, amelyet az élet ennek következetes érvényesítésével szemben tanúsított.

Samosról Eustathiosról van adatunk. A Héra kultuszában bemutatandó szüzességi áldozat kötelezettségét itt megint más módon enyhítik: a testi érintkezésre közvetlenül az ünnepélyes esküvő előtt kerül sor. A mítosz ezt a szokást Héra hasonló bujálkodására vezeti vissza. Azt azonban, hogy eredete Mylitta törvényében gyökerezik, nem csupán Eustathios bizonyítja, aki Anaitis parázna kultuszát Hérához hasonlítja, hanem a samosi Laura is, ez az élisi Badyhöz és a lydiai hagneón szentélyhez hasonló hely, továbbá Héra gyakori azonosítása Aphroditéval. Emellett szól a Nonae Caparotinae ünnepe is, ez a hetairai Iuno tiszteletét szolgáló Sakaia-féle kultusz. Az Urania-szerűjellel a samosi Iuno kultuszában és attributumában egyébként is világosan felismerhető.

9. §

A Tanaquil és az ázsiai dinasztiai királynéi közötti párhuzam részletesebb kifejtése

A. Az ázsiai királynék hetairai jellege (folytatás). A kultikus prostitúció Armeniában, Perzsiában, Kappadokiában, különös tekintettel az asszír-perzsa törzseknek az Anaitis-kultuszhoz kapcsolódó kicsapongó Sakaia-ünnepeire.

Miután a babilóni Mylitta-elv elterjedését Syrián, Fönicián és a velük szomszédos parti és szigeti országokon keresztül egészen Itáliáig nyomon követtük, és felsoroltuk a hetaira-kultusz fő székhelyeit, visszatérünk Ázsia belsejébe, hogy az eszme uralmát az armeniaiaknál is kimutassuk, és legfigyelemreméltebb kifejezési formáját, a Sakaiák intézményét megmagyarázzuk. Akilisében, az Euphratés és a Taurus-hegység között elterülő vidéken egy Anaitis-szentély állt, amelyben a nép legnemesebb leányai mint felszentelt kéjnök bocsátották áruba testüket. Nagy tekintélynek örvendtek, és senki sem restelt közülük választani magának feleséget. Prostitúciójuk csupán abban különbözött a babilónitól, hogy az Anaitisnak szentelt leány nem adta oda magát minden jöttmentnek, mint a Mylitta-kultuszban, hanem csak a vele azonos rangot és tekintélyt élvezőknek. Az Armeniába vezető nagy kereskedőút mentén terült el Komana, amelynek istennőjét hasonló kultusszal tisztelték, de nem az „Anaitis” névre hallgatott. Strabón (12, 559) e zarándokhelyet Korinthoshoz hasonlítja, mivel sem ahetaiak sem az őket felkereső külföldiek száma nem volt kevesebb. Ugyancsak a pontoni Kappa-dokiában volt Zéla egy Anaitis-szentéllyel, amelyhez a régiek a Sakaia- vagy „sátoros” ünnep bevezetését kapcsolták.

Valószínű, hogy itt különös pompával ülték meg az ünnepet, amelyet azonban Strabón nyomatékos állítása szerint az istennő egyetlen más templomában sem hanyagoltak el. Már ebből is következik, hogy az a történet, amely az alapítást Kyrosnak tulajdonítja, és létrehozásának okát egy sakák, illetve skythák feletti perzsa győzelemben látja, semmi esetre sem helytálló. Bérószos pedig e sajátos ünnep jóval régebbi koráról és babilóni eredetéről tudósít, ugyanis babilóni megünneplésének külsőségeit babilóni történetének első könyvében írja le, így tehát alapítására a vízözön előtt került sor, hiszen ez utóbbit tárgyalja az említett könyvben. Bármennyire hiányos is az ünnepi szertartások leírása nála, és azokban a szövegekben, amelyekben a „Sakaia” szó előfordul, néhány olyan elbeszélésből, amely az ünnep külsőségein alapul, mégis képet alkothatunk róla, s a központi gondolat ebből teljes bizonyossággal felismerhető. Ez a gondolat nem más, mint a fentebb már emlegetett

Mylitta-elv. A természeti élet teljes, semmilyen emberi törvénnyel nem korlátozott szabadsága határozza meg a rendet és a szokásokat. Minden olyan állami és társadalmi intézményt átmenetileg hatályon kívül helyeznek, amely zavarja a *ius naturale* tisztaságát. Öt napon át – Lóos hónap 16-tól, amikor az Orion felkel – kizárólagosan a féktelen Mylitta-jog van érvényben. Széttépik erre az időre a rabszolgáság béklyóit, mert a nagy Anya nem nézi jó szemmel. A Sakaia az általános szabadság és egyenlőség ünnepe. Így értelmezi Athénaios is, amikor hasonló rabszolgáünnepekkel együtt említi. A dolgozó osztályok visszanyerik az istennő kezéből az emberek által elrabolt jogukat, és a lehető legszabadosabb módon tombolják ki örömeiket. Az ünnepi sokaság élén maga Anaitis áll, akit egy neki szentelt hetaira jelenít meg. Szemét antimon varázsolja feketére, tagjait elborítják az ékszerek. Pompás vánkoston, magas baldachin árnyékában pihen a „szép parázna, a hitetésnek mesternője” a szentély magaslatán, az egész nép szeme előtt. Olajat és füstölőszert hordozó asztalok állnak előtte, mintha magát az istennőt kellene imádni. A bibliai szerző, akitől e leírás származik, a továbbiakban részletezi az isteni szeretőnek és kíséretének megérkezését, és aligha kétséges, hogy ez a pompa az ünnep szellemének és a nagy népi multságok külsőségeinek egyaránt megfelelt. Az érkezők hódolnak az igéző hetaira előtt, karpereceket húznak a kezére és koronát tesznek a fejére. Az elébe vezetett szerető pedig helyet foglal a számára előkészített trónuson. A királyi hatalom jelvényei tanúskodnak magas méltóságáról. Héraklét testesíti meg a nép szemében, mint ahogyan a hetaira Mylitta-Anaitist. A lydiai isten külsejével és szerepében kell elképzelnünk, amint a buja asszonyt szolgálja, és közben maga is asszonnyá züllik. A lyd hetairák áttetsző öltözetét viseli, Sardanapalhoz, meg a többi, Mylitta törvénye alapján elképzelt ázsiai uralkodóhoz hasonlóan gyapjút kártol, s azokban az ékszerekben pompázik, amelyekkel a hetaira fokozza báját. Teljesen összhangban lenne Kelet szellemével, ha e képet nyilvános, az egész sokadalom szeme láttára lejátszódo nász feltételezésével egészítenénk ki.

Ilyen módon tudatják trónra lépésüket egyes zsidó kényurak, mint Abner és Absolon, és mindegyik antik forrás hangsúlyozza, hogy a választott királynak meg volt engedve minden féktelenség és a királyi pallasok (ágyasok) használata. Szünni nem akaró örömrivalgással figyeli a nép a számára rendezett színjátékot. Fényes pompával elevenedik meg szeme láttára vallásos hite. Sátrakban tanyázva adja át magát Mylitta örömeinek. Az éjjeli orgiák mámorában minden férfi asszonymódra felcicomázott szolgál, minden nő a buja Anaitis hasonmása. Ilyen mennyei élvezetekkel telik el Mylitta uralmának öt napja. Az ünnep végén a rabszolgából királlyá emelt Zóganést a máglya lángjaiba küldik. Héraklési élet után héraklési halállal pusztul el, anaxpyrosként (tűz királya), akárcsak égi mintaképe. Lényegében így zajlott le a babiloniaknál, armeniaiaknál és perzsáknál mindenféle megtartott ünnep. Noha még számos részlete bizonytalan és kétséges, egyet teljes bizonyossággal felismerhetünk, nevezetesen az anyaságnak azt a hetairai felfogását, amely a babiloni Asszíriából Ázsia minden népéhez és országához átkerült, s Aphrodité révén Itáliába is eljutott. A vizsgált királyimítoszokban ünnepelt asszonyok bujasága többé már nem önmagában álló jelenség: az asszír ősidők vallási alapszemléletével áll kapcsolatban, és eredetéhez hasonlóan logikai összefüggései is felismerhetők. Ez az első eredmény, amelyet az utolsó két fejezet munkájával értünk. A legnagyobb azonban abban a segítségben rejlik, amelyet a Sakaiák Servius Tullius király születési mondáinak magyarázatához, munkánk második részének témájához nyújtanak.

1.5.2. II. RÉSZ Az ázsiai hagyomány római átfarmálása

31. §

A hetairai ázsiai királynéból a római matróna példaképe lesz

Minden történelmi fejlődés két tényezőn alapul: az idegen elemek átvételén, és a kívülről kapott dolgok továbbfejlesztésén. Ennélfogva a történelmi kutatásra is kettős feladat hárul. Egyfelől azt kell feltárni, hogy mit kaptak az egyes népek a többiektől, majd pedig azt kell kimutatni, hogy mit tudtak az átvett elemekből létrehozni. Az előbbi felismerésen alapul az egész emberiség hatalmas, sehol meg nem szakadó kulturális folyamatosságába való betekintés, az utóbbin pedig a szellemi fejlődés fokról fokra haladásának megfigyelése. Tanaquil mítoszával kapcsolatos kutatásaink most a második feladathoz érkeztek el. Az eddigiekben a monda hagyományos elemeit igyekeztünk felkutatni, mostantól fogva viszont római átfarmálásuk lesz megfigyeléseink tárgya. Ennek kutatása is bővelkedik meglepetésekben. Kiderül belőle, hogy a római népben nemcsak az idegen eszmék elsajátításának hajlama volt igen erős, hanem saját szellemének önállóságát is nem kevesebb határozottsággal tudta kibontakoztatni és érvényre juttatni. Egyetlen más nép sem vett át ennyit kívülről, egyik sem ragadta meg ekkora átéléssel és őrizte meg ilyen szívósan az átvett elemeket, de nem is érvényesítette egyik sem ilyen eréllyel nemzeti sajátosságait, és nem nyomta rá a kívülről kapott elemekre kitoröhlhetlenebbül saját egyénisége bélyegét. A római nép kezén Tanaquil keleti istenből jellegzetesen nemzeti jelenséggé változik. A Tiberis partján kibontakozó új szellem hú marad ugyan az ázsiai hagyományhoz, de ezt alárendeli saját ember- és világszemléletének. A távoli Kelet istennője végül a római gondolkodásmód tökéletes kifejezőjeként áll előttünk. Minden az ellentétbe csap át rajta, de az új vonás annyira a régin alapul, hogy a legvégső elképzelés csak a legkorábbi fényében érthető meg teljesen. E metamorfózist két részlettanulmányban követjük nyomon.

Az elsőtől kapta jelen fejezetünk a címét. Tanaquil az amazoni fenségében a férfinak parancsoló hetairaserű királynéból a római matróna példaképe, erényeinek és szigorú erkölceinek megtestesítője lesz. A másodikat így foglalhatjuk össze: a kultikus eszme egy sor eseményben válik történelemmé. Ez utóbbi tanulmány ismét két alfejezetre tagolódik: az első azt a folyamatot tárgyalja, amelynek során a lyd-et-ruszk istennőt kiszorítja a latin Fortuna, a második pedig a történeti monda kialakulásával foglalkozik. A két rész belső összefüggésben áll egymással. Az egyik azt tárja fel, hogy hogyan szállt át Tanaquil egész vallási tartalma egy másik kultikus alakra, az utóbbi viszont azt, hogy a vallási elemektől való elszakadás után hogyan zajlott le a túlvilággal kapcsolatos nézetek emberivé válása, és hogyan nyerte el a hagyomány azt a formáját, amely római fennmaradását egyedül biztosíthatta.

Ahhoz, hogy Tanaquilnak eredeti amazoni-hetairai szerepéből római matrónává való átváltozását igazából megérthessük, egy olyan szempontot kell emlékeztünkbe idéznünk, amelynek fontosságáról korábbi vizsgálódásainkban már ismételten meggyőződhattunk. Arra a nézetünkre gondolunk, amely szerint a szigorú római házasságjog voltaképpen tudatos, növekvő eréllyel érvényesített reakció a keleti gynaikokratia alapelveivel szemben. A matri- archátussal Róma a patriarchátust állítja szembe, a szabadság és egyenlőség jogával az abszolút családi és állami imperium elvét, az aphroditéi prostitúcióval a leány kiházását, és ezen alapelvek mindegyikét annál nagyobb kíméletlenséggel érvényesíti, minél mélyebben gyökerezett az ellentétes elv a szabin és az etruszk néptörzs gondolkodásmódjában. A harc kimenetele közismert: a matriarchátus olyan tökéletesen tűnt el a római családjogból, hogy az anyaság mint olyan többé nem talált elismerésre.

Hogyan viszonyult ehhez az állami felfogáshoz a hagyományos népi szemléletmód? Elveszítette-e minden jelentőségét, és minden erejével együtt a további érvényesülés igényét is? A történelem határozott választ ad erre. Kiderül belőle, hogy az állami és polgári élet terén lerombolt anyai tekintély annál erősebben vetette meg lábát a családban és a házban, s a jog korlátain belül csorbítatlanul megőrizte régi befolyását. Békésen uralkodnak egymás mellett a korábbi és az újabb kor elvei, egyikük sem önmagában, mindegyiküket az ellentéte enyhíti, és óvja meg a túlságos merevségtől. Tanaquil római felfogásában ez a folyamat teljes egészében visszatükröződik. A legrégebbi kor amazonságig fokozott gynaikokrátiája eltűnik, mivel az államjogban nincs számára hely. A római nép azonban továbbra is az anyai jogok képviselőjét látja a hatalmas uralkodónő alakjában, aki megvédelmezi e jogokat a férfi követeléseivel és imperiumának kíméletlen érvényesítésével szemben. Az ubi tu Gaius, ibi ego Gaia (ahol te Gaius, ott én Gaia) esküvői formula, amellyel az ifjú feleség az egyenlő méltósághoz és hatalomhoz való igényét fejezte ki, Gaia Caeciliára, rajta keresztül pedig Tanaquilra vezethető vissza, és ezért a keleti ősidők matriarchális rendszerével áll kapcsolatban. Ilyen szerény keretek közé szorítja a nyugati gondolkodás az ázsiai eszmét. A mértékletes római szellem megőrzi a hagyományt, de bölcsen államának alapelveihez igazítja.

Bizonyos, hogy az utókor ebben a megvilágításban látta Tanaquil szobrának felállítását Héraklész Dius Fidius templomában. Tudjuk, hogy párosításuk milyen vallási eszmékből fakad, és a nemek gynaikokratikus kapcsolatának milyen formáját volt hivatott kifejezésre juttatni. A templomi szobrot körülvevő attributumok római értelmezése azonban megmutatja, hogy Róma milyen új felfogással helyettesítette a későbbiekben a régi keleti nézeteket. Plutarchos, aki annál nyomatékosabban ecseteli az asszonyok erényeit, minél kevésbé voltak ezek saját korában fellelhetők, a római gondolatot képviseli, amikor szokásos moralizáló modorában a gyapjúval borított rokkát a feleség energiájának, azaz soha nem lankadó szorgoskodása jelképének, a szandált pedig a csak a család belső életével törődő anyai lélek háziassága és visszavonultsága jelének tekinti, s ilyenformán amatrónai méltóság alapjaival együtt tekintélyének természetét és mértékét is megállapítja. Eltűnt az amazoni szellem, amely a szövés-fonás munkáját megvetően elutasítja, elenyészett az aphroditéi gondolat, amely a nő hatalmát a testi vonzerővel való visszaélésre alapítja. A nyugati szellem nem tűr meg Omphalékat, akik férjüket hetairai szolgátságba taszítják. Róma megőrzi ugyan a két istenalak párosítását, de ezt saját nézeteivel ruházza fel.

A Dius Fidius templomában álló Tanaquil a római asszony számára a minden méltánytalanság megtorlójától védelmezett matrónai hűség és kötelességteljesítés példaképe. Az a gondolat, hogy a férfi szigorú uralma elől az anyaság támogatást és menedéket találhat, hogy tehát az állami jog korlátain belül a régi anyai tekintély csorbíthatatlanul megőrizheti befolyását, itt újból előttünk áll. Jog és vallás osztozik a római életben. Mindegyikük gátat szab a másik mindenhatóságának. A monda szerint a szabin Numa korában baljós előjelnek tartották egy asszony megjelenését a Forumon, ezzel ugyanis csorbát szenvedett az állami jog. Amikor viszont egy másik alkalommal a matrónáktól meg akarták vonni a currus (kocsi) jogát, az anyák Carmentához folyamodtak védelemért. Az anyaság a vallási tekintély segítségével állította helyre az élet két szférájának megbolygatott egyensúlyát.

A férfi imperiumának állami alapelveivel szemben játszott szerepével egyezik meg Tanaquilnak anép szolgáló osztályaihoz fűződő viszonya. Az állami szempontmindenhatóságát az élet e területén is az ő személye

mérsékeli. A Sakaiák eszméje, amelyből Ocrisia rabnő és fia felemelkedésének története származik, a római népnél nem maradhatott fenn hajdani kultikus jelentőségében, de az elnyomott osztályok természeti jogát az állami törvények szigorával szemben védelmező Tanaquil alakja továbbra is kedves maradt a nép emlékezetének. A későbbi kor próbálkozásai ellenére, amelyek a király rabszolgai születésének tarthatatlanságát akarták kimutatni, a legősibb hagyomány mindvégig fenn tudott maradni. Sikerét elsősorban annak köszönhetta, hogy szembe fordult az állam önkényével, amely a társadalom nagyobbik részét jogfosztottságra és védtelenségre kárhoztatta. A 21. §-ban szemügyre vettük a szabadság és az emberek közötti egyenlőség elvét kifejező ünnepeket. Tekintélyes részüket Serviusra vezették vissza, ezáltal az emberbarát Tanaquil emlékéhez kapcsolták, és ilyenformán történetileg kétszeresen is szentesítették. Hasonló szerepet tölt be a többi sakaiak jellegű alak. Sorstársnői élén Tutela-Philotis Ocrisiához hasonlóan a rabszolgák osztályának természetes igényeit képviseli az állami elnyomással szemben. Korábban már találkoztunk azzal a nézettel, amely őt tartja az állam szolgálatában is érdemeket szerző, s az uralkodó osztály részéről elismert servile ingenium (rabszolgai tehetség) bizonyítékának. A főníciai Annából pedig a latin népek gondolatvilágában a szabadság szolgálatában szinylődő, mellőzött plebeiusok gondos istápolója és táplálója lesz. Az erre vonatkozó mítosz a keleti eszmék itáliai talajon való továbbélése szempontjából azért különösen tanulságos, mivel egy másik, párhuzamos történetben is felfedezhető.

Bár Róma igen sokat kapott a termékenyebb Ázsiától, de mindent mérsékeltebb formába öntött, és lecsillapította túlzott hevét. A keleti királynék itt már nem állnak az állam élén, de még mindig az egyetemes emberségesség eszméjét képviselik az önző állam túlkapásaival szemben. A nép a Tanaquilokban, Ocrisiákban, Philotisokban és Annákban megcsorbított jogainak harcos védelmezőit és egy jobb sors adományozóit látta. A humánus elem középpontja lesz belőlük a római életben. A szorongásban és gyötrelemben vergődőknek segítséget és vigaszt nyújt egy parányi porszem Tanaquil övéről, a nincstelenségnek és szűkölködőknek váratlan segítőtársa Fortuna, aki a Róma trónjára hajdan rabszolgát emelő Tanaquilt helyettesíti. Kapuként használt ablaka az éjszakára betérő szerencse szimbóluma, s szeretete a rang és társadalmi helyzet iránti közömbösség záloga. A historizáló mítoszon jól látható, hogy milyen buzgón aknázza ki a mindenféle nyomorúság enyhítésének gondolatát. Ennek jegyében ápolja Tanaquil a halálra sebzett Servius, ezért vállalkozik egymaga arra, hogy a meggyilkolt Aruns tetemét eltemesse, ezért üzi el azt a mélységes bánatot, amely a királyt Gegania halála miatt gyötri. Minél határozottabban tűnik el a királyné jelleméből a hetairai aphroditizmus, annál nyomatékosabban domborodik ki a nemes szeretet gondolata. Ugyanezt az átalakulást figyelhetjük meg Anna Perennánál, s hasonló motívumra bukkanunk Mater Matuta ósanya kultuszában, aki a serviusi Fortunával áll szoros kapcsolatban. Templomában a római asszony nem saját gyermekeinek üdvéért imádkozik, hanem nőtestvére magzatainak egészségéért, ami annak a matriarchális rendszernek a maradványa, amelyhez Tanaquil, Etruria és általában az asszír kultúrkör tartozik. A római jogrendszerben ez a rokon kegyelet egyáltalán nem jut kifejezésre, de a vallás védőszárnyai alatt, erkölcsi parancsolatként a megváltozott társadalomban is tovább él. Az emberi kapcsolatok humánus felfogásának töredékei a gynaikokratikus őskorból átkerülnek az új államvilágkorszakába. Eredetük elhomályosult, de az a kielégülés, amelyet az emberi lélek egyik szükségletének nyújtanak, biztosítja számukra a nép ragaszkodását. Később a csöcselék veszi birtokába ezeket az emlékeket. Az ő kezén az állami szempont elleni tiltakozás a féktelenség igazolásává válik. A Fortuna-ünnepnek, a Nonae Caprotinaenek és a Poplifugiumnak, a Floraliának, a Quin- quatrúsnak és Anna Perenna dáridójának a késői Rómában nincs több jogosultságuk annál, amivel az élvhajhászás és a henyélés szokta létét igazolni. Így változik a korszellemmel együtt a hagyományos alakok és ünnepi szokások jelentősége. Minden kor saját képére formálja, saját szája íze szerint magyarázza őket, és e rombolási folyamattal biztosítja terjedésüket és fennmaradásukat. Az eredeti Tanaquil Rómában nem talált megértésre. Azonban új hazájának alapelveihez alkalmazkodva, mint Tarquinius Priscus felesége, évszázadokon át mélyen a nép tiszteletében gyökerező jelenség maradt.

35. §

A kultikus eszme historizálása. Tanaquil mondájának kialakulása.

A vallásos történelemformálás. Ésszerű pragmatizmus megteremtésére irányuló kísérletek. Eredménytelenségük. Zárszó.

A keleti eszme itáliai alakulásában fontos mozzanat a vallási nézetek történeti eseményekké való átalakulása. Tanaquil kultikus funkciói kivétel nélkül a római Fortunára szállnak át, és az etruszk vallásból származó alakja fokozatosan emberi jelleget ölt. Az áhítatos hit teremtményéből történelmi személyiség jön létre, a kultikus eszmékből és szokásokból történelmi események összefüggő láncolata. Nem feladatunk, hogy e szellemi folyamat okait megmagyarázzuk, vagy fejlődésének egyes stádiumait nyomon kövessük. Csak végeredményét ismerjük, s ezért arra vagyunk utalva, hogy az átalakulás pusztá tényét bizonyítsuk. E feladat két részből áll. Először kimutatjuk, hogy a Tanaquil-monda keleti kultikus eszmékből ered, majd pedig rámutatunk azokra a

kritikai próbálkozásokra, amelyekkel az utókor a hagyományból származó vallási mítoszt egy ésszerű történeti pragmatizmus szellemében igyekezett megreformálni.

A

1. A történeti elbeszélésnek a vallási gondolattól való függősége világosan felismerhető a historizált Tanaquilnak három egymás után következő etruszk királyhoz fűződő viszonyában. Az elsővel a királyságot adományozó istennő házastársi kapcsolatban áll. A kultikus eszme ugyanolyan módon historizálódik, mint a lydiai és általában az ázsiai mondában. Másként alakul a kapcsolata Servius Tulliuszal. A lydiai mítoszban az utolsó Héraklida király felesége átkerül az első Merminadához, akinél a nő ugyanolyan szerepet tölt be, mint amilyen a megbuktatott Kandaulés mellett illette meg. A római monda azonban nem követhette ezt az utat. A kicsapongásoktól való idegenkedése lehetetlenné tette, hogy az első Tarquinius hitvesét házasságtöréssel és árulással juttassa a trónutód birtokába, hogy ott ismét feleségként szerepeljen. Más megoldáshoz folyamodik: Servius megteszi Tanaquil különös kegyekben részesített mostohafiának, végül pedig vejenek. A vallási gondolatnak így módon eleget tettek, azonban ez a történelmi igazság rovására ment, hiszen a kitalálás nyomtalanul eltüntette a Tarquinius és Servius közötti ellenségeskedést, amely történetükből kiérződik, s a Vulciban talált sírfestmény alapján teljesen biztosra vehető. A régebbi dinasztia ellenfele a baráti viszonyban álló kegyenc hamis fényében jelenik meg. A római Gyógés felemelkedése a római Héraklidák trónjának romjain a korábbi uralom törvényes folytatásává szelídült, s a történelem hamarosan az előző királyság megmentését ünnepelte ebben az eseményben. Amilyen véres volt Mastarna és barátja harca a Tarquiniusok hatalmas pártja ellen, olyan igyekezettel próbálták a mély ellentétet eltussolni. Tanaquil gondoskodását megosztják a két király között, vejét férjének megmentőjeként tüntetik fel, s evégett rajzolják azt a képet az asszony okos eljárásáról, amely különös részleteivel az egész történet eredetét leginkább felfedi. Az első kitalálás újabbak egész sorát vont maga után. Az őket életre hívó vallási szempont egyre nagyobb mértékben érvényesítette hatalmát.

A harmadik etruszk származású király visszaállítja a Serviustól megdöntött uralkodóházat. E második trónfosztást a hagyomány nem kendőzi el, és igazi jellegét – a régi hatalom helyreállítását – sem titkolja. A történeti realizmus kerekedik felül. E jelenség oka ismét a vallásban rejlik. A királyságot adományozó istennő kenete csak az új dinasztia alapításához szükséges, és nem a régiek a későbbi leszármazottak általi folytatásához. Ha Tanaquil Superbus trónra kerülésénél ismét színre lépne, ez ellentétben állna kultikus funkciójával. Az egyedüli kapcsolat, amelyet a vallási gondolat előír, a leszármazotti viszony. A monda szerint ez valóban fennállt, s ennek feltételezésével a mondaképzés törvényének kedvéért habozás nélkül figyelmen kívül hagyta az igazság és a hihetőség követelményeit. Azzal kezdte, hogy Tarquinius Priscus Tanaquil férjének, Servius pedig vejenek tüntette fel, s most Superbus az asszony fiává nevezi ki, fittyet hányva azoknak az ellentmondásoknak, amelyekbe ez a kitalálás keveri. Ráadásul Tanaquillal temeteti el második fiának, Arunsnak tetemét, tehát az Ancus alatt már asszonyfejjel Rómába költöző tarquinii nőt Tarquinius és Servius hosszú uralkodásának eltelté után még élőnek tekinti. A kultikus szempont kizárólagos uralma itt újból félreismerhetetlen. Tanaquil isteni hatalmának nem szabnak korlátot az emberi életkor törvényei, s a tetemről való gondoskodása csak Aphrodité Libitina képzetéből érthető meg. Egyedül a vallási előkép a döntő, ez tiltja meg a nagyhírű asszony halálának említését is.

1. Miután Tanaquilnak a három utolsó római királyhoz fűződő viszonyát a kultikus gondolat követelményei határozzák meg, így azon sem csodálkozhatunk, hogy e gondolat még egy másik irányban is kifejtette történelemformáló erejét. A Tanaquillal kapcsolatban álló fejedelmi család valamennyi tagján végigvonul az a dualizmus, amelyet a vallási eszme területén észleltünk. Két fia van Démaratosnak, Aruns és Lucumo, két fia (vagy unokája) van Tarquinius Priscusnak is, Aruns és Lucius, s ugyanennek a királynak két leánya is van, akiknek neve ismeretlen, két leánya van végül Servius királynak is, Tullia minor és Tullia maior.

Annak a kettősségnek a történeti kifejeződését ismerhetjük fel ebben, amely az aphroditéi természettel elképzelt királyné sajátos ismertetőjegye, és számos figyelemre méltó mozzanatban tárul elénk. E felfogás helyességét bizonyítja az a körülmény, hogy ugyanaz az ellentétesség, amely a duplex Amathusia (kettős Amathusia [= Aphrodité]) két részét, valamint Gyógés egyszerre előre- és hátratekintő, felemelő és letaszító feleségét jellemzi, az említett fiú-, unoka- és leánypárok mindegyikében újra felbukkan. Démaratos fiainál ez kétféle módon jut kifejezésre. Lucumo az életé, Aruns a halálé. Amaz a gazdag, emez viszont utószülött fia révén a szegény, unokája, Collatinus révén pedig a megvetett és a megsértett. Csak az előbbit öltöztetik történeti alakba, az ahistorikus Aruns Romulushoz hasonlóan a testvérpár vallási kiegészítője: Ugyanezt tapasztaljuk Tarquinius Priscus két leányánál. Csak egyikük jut történeti szerephez, ő lesz Servius felesége. A másik teljesen háttérbe szorul, ő is csupán kiegészítő alak. Fokozottabban érvényesül ugyanez az ellentétesség Servius két leányánál és Tarquinius két fiánál vagy unokájánál. Náluk ugyanis nem csupán a testvérek állnak a lehető legélesebb ellentétben egymással, hanem mindkét házasságban is ugyanez az ellenséges viszony uralkodik, és itt az egyik

Tarquinius és az egyik Tullia kettős gyilkosságává élesedik. Ennek folytán ismét elveszti két név a történetiséget, és újból felismerhetjük annak a hitnek az alakító erejét, amely minden történeti eseményben önmagára és saját vallási alkotására akar ismerni. Az idősebb Tarquinius és a fiatalabb Tullia frigyével a monda végül visszatér a Tanaquilban kifejeződő egységes gondolathoz. Az asszony emeli Superbust a trónra. Tanaquilban Tullia olyan példaképet talál, amely elszánt követésre sarkallja. Ezért csak ő cselekszik. Tarquinius, aki előzőleg felszólítást kapott a kettős gyilkosságban való részvételre, Gygészhez hasonlóan tehetetlen báb az egyedül cselekvő asszony kezében. Így kívánja a vallási eszme. Mindenütt az ellentétek összekapcsolását igényli. A sírfestmények ennek kifejezésére – egyéb szimbólumok mellett – a fekete és fehér geniusok kettősségét választották. A történelem ugyanezen okból ismétli az Aruns és Lucumo neveket, az Arés-Héphaistos párosításnak megfelelően, amely csak a két tag együttesével jeleníti meg előttünk a maga teljességében az istenség eszméjét.

1. Az a pontosság, amellyel a vallási gondolat a történeti elbeszélésbe átkerül, nem korlátozódik csupán a főbb körvonalakra, amelyekben az elbeszélést eddig vizsgáltuk. Felbukkan azokban a részletmotívumokban is, amelyekkel a hagyomány az események ábrázolását élénkíti. Ide tartozik a római utazás leírása, elsősorban a kocsis használatának motívuma, a sas csodajele, a süveg elvétele és visszaadása. A későbbi történetekből pedig azok az óvintézkedések, amelyekkel Tanaquilnak sikerül Serviusra átruháznia a királyságot, azaz a haldokló király ápolása és a népet lecsendesítő beszéd a királyi palota felső emeletéről. Ide tartozik végül Servius halála a Cyprius vicusban, valamint Aruns eltemetése. E kísérő mozzanatok egyike sem önkényes kitalálás, mindegyik egy történelemben átültetett vallási gondolat vagy kultikus szokás. Más vonások, így a szövés-fonás és a háziasság dicsőítése az istenség szimbólumaiból, az orsóból és a szandálból jöttek létre, de a történeti elbeszélésbe nem épültek bele. Egyedül a tűzhelynél történt csoda epizódja töri meg azt a hallgatást, amelybe a hagyomány Tanaquilnak férje uralkodása alatti sorsát burkolta, s éppen ez mutatja, hogy ez a történet minden részletében a Sakaiák kultikus előképéből ered, olyan pontossággal és teljességgel, amelyet e helyütt szükségtelen bizonyítékokkal alátámasztanunk. Servius trónra lépése után a királyné – egy elszigetelten álló hagyomány szerint – már csak egyszer tűnik fel a színen: hűségesköt követel a királytól Róma régi alkotmányára. Ez a politikai gondolat is a vallásin alapul. Tanaquil azonosítja a teokratikus állammal, amely az elrabolt és visszaadott királyi süvegben fejeződik ki, és ezért úgy állítják be, mint aki megsejti ezen elv közeli bukását. A későbbi mondának így sikerült az asszony öregségével kapcsolatos hagyomány sivárságát némi étellel kitölteni. A korábbi hagyomány nem követelte a jókora házasság kipótlását. Szigorúan vallási nézőpontjából következően nemigen igényelte, hogy a dolgok menetét gyakorlatias, emberi viszonyoknak és számításoknak megfelelő összefüggésbe ágyazza be, s olyan kérdésekre adjon választ, amilyeneket a történeti realizmus szokott feltenni. A kultikus eszme uralmát ez a hallgatás éppúgy bizonyítja, mint az egyes elbeszélések belső szerkezete.

B

Amikor az idő előrehaladtával a nép tudatából kihullott a történelemformáló vallási eszme, s a hittel együtt a megértés kulcsa is elveszett, a kultikus háttértől elszakadt hagyományt egy kizárólagosan emberi pragmatizmus szemszögéből kezdték megítélni, és a régi, öntudatlan törvényszerűséggel ható népszellem művét a gyökeresen megváltozott valóság alapján kezdték elbírálni. A következmény itt is az volt, ami olyankor várható, amikor a kritika mércéje nem egyezik meg a dolog saját, belső mércéjével. Javítani akartak rajta, és szétrombolták a régi épület harmóniáját; büszkék voltak éleselmjűségükre, holott csupán saját szellemüket állították a régi helyébe. Ezzel kapcsolatban az alábbi mozzanatok tartjuk leginkább figyelemre méltónak.

1. A régi kor vallási álláspontja az első Tarquinius feleségét tette meg az utolsó anyjának. Később viszont kiszámították, hogy e felfogás szerint Superbusnak Servius bukásakor 67, halálakor pedig 110 esztendőnek kellett volna lennie. Ennek helyesbítésére számos kísérlet született, amelyek mindegyike hitelt érdemlő történet rekonstrukciójára irányult. Egyesek kiiktatták Tanaquil, s helyébe más anyát – Gegania nevezetű léptettek. Lucius Piso Frugi ellenben – nevéhez méltó józansággal – megtartotta Tanaquil, Superbus viszont fiúból unokává fokozta le. Több követője akadt, közülük a leglelkesebb a halikarnassosi Dionysios volt, aki ennek kapcsán nem győzi eléggé magasztalni éleselmjűségét.
2. Az ősi monda, vallási nézőpontból kifolyólag, megelégedett Tanaquil és Superbus rokoni kapcsolatba állításával. A későbbi historizálás, amely mindenütt a történet lekerekítésére törekedett, hozzáfűzte, hogy a királyi anya mindent elkövetett, hogy a kiskorú fiút idejekorán vejének, Serviusnak a kegyeibe ajánlja. E kérése célja az volt, hogy Servius leányának a felnövekvő Tarquiniusszal kötendő házasságát megindokolja, és ilyenformán kapcsolatukat emberileg motivált összefüggésbe ágyazza bele.
3. Valószínűleg Tanaquil vallási funkciójából következően, hogy a hagyomány az ő művének tartotta meggyilkolt fia tetemének eltemetését. Dionysios Fabius Pictornál találta ezt az epizódot, aki bizonyosan

nem maga eszelte ki. A racionális történeteszmélet azonban kiszámította, hogy az asszony 115 éves lett volna, ezért elvetette a történetet, és helyette Servius halála kapcsán mesélt el egy hasonló esetet, amely hihetőbbnek látszott.

4. A vallási monda éppoly kevésbé törődött Tanaquil leányainak és unokáinak a megnevezésével, mint a Hérodotosznál olvasható lydiai mítosz Gygés hitvesének, a spártai pedig Démaratos anyjának nevével. A későbbi historizálásnak az elbeszélés élénkítésére törekvő szelleme viszont elengedhetetlennek tartotta a megnevezést. Így hát kieszték, hogy Gaia Caeciliát megteszik Priscus egyik fia feleségének, Servius hitvesét pedig Geganiának nevezik el. Mindkettőre Plutarchos a tanúnk, az utóbbira az antiumi Valerius nyomán.
5. Az előkelő tarquinii leány és a kevésbé rangos korinthusi jövevény házassága túlságosan regényesnek tetszhetett a racionális pragmatizmus számára. Tetszetős magyarázatot találtak rá a lány szegénységében és a férfi vagyonosságában. Claudius császár ezzel a feltételezéssel a korabeli és a mai ízlést egyaránt kielégítette.
6. A racionális történetírás számára elképzelhetetlen volt az égi hatalmak közvetlen beavatkozása a nép sorsába. A művelt irodalmárok kritikája ezért főleg arra törekszik, hogy a hagyományból kiküszöbölje a csodákat. Az ebből keletkező hézagokat olyan elbeszélésekkel töltik ki, amelyek a régi eszmétől elidegenült nemzedék ízlésének nagyobb történeti valószínűségük folytán jobban megfeleltek. Minden hamisítás újabbakat von maga után, míg az állítólag helyesbítő kéz munkája nyomán az eredeti utolsó vonása is el nem tűnik. A racionalizmusnak erre a fokozatos elburjánzására tanulságos például szolgálnak a Servius Tullius születéséről szóló különféle történetek. A népi monda isteni származással ruházta fel aplebeiusi szabadság megteremtőjét, és emberré válását a Sakaia-szerű szabadság- és egyenlőségünnepek vallási eszméi alapján adta elő, utóbb viszont szakítottak a természetfelettséggel, és elfeledték a kultikus előképet. Az isteni apát halandó szülő váltotta fel. A tűzhely phallosát a tibrii Spurius Tulliuszal helyettesítették, ez utóbbit pedig a vitéz corniculumival, akinek hazája az első Tullius háborúiban jutott fontos szerephez. Ezután már Ocrisia szüzességi áldozata sem volt tovább tartható. A rabnő méhéből való születés, amelyet a vallásos gondolkodás az istennel való rokonság jelének tekintett, bántóan kirítt a híres király történetéből. Elkendőzéséhez vagy teljes kiküszöböléséhez kitalálást kitalálásra halmoztak. Először a törvénytelen nász szégyenfoltját mosták le a rabságba esést megelőző terhesség vagy egy, a Tarquiniusok házában kötött contubernium (rabszolgházasság) feltételezésével, majd pedig arabszolgai születés bélyegét egy olyan elképzeléssel, amely arómái alapelvekkel való összeegyeztethetlensége folytán saját magától hiúsította meg azt, aminek elérésére szolgált. E kísérletekkel egyidejűleg megpróbálják Tanaquil és Ocrisia szoros kapcsolatát ésszerűen motiválni. A régi vallási mondának ehhez nem volt szüksége kiegészítő magyarázatra. A Sakaia királynőjének a Sakaia istennőjéhez fűződő viszonyát a kultusz szabta meg.

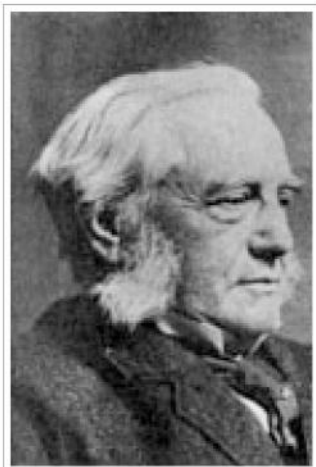
Másképp állt a helyzet a pragmatikus felfogással, amely az ősi eszme nélkül fogott hozzá a régi monda feldolgozásához. Nem állta meg, hogy ne hidalja át mesterségesen a rabszolgát urától elválasztó szakadékok, ami újabb tarkító epizódok egész sorát vonta maga után. A rabnőt a király a királynénak ajándékozta, előkelő származása és ritka szépsége miatt szabadon engedik, vagy már eleve megkímélik a rabszolgatorstól, s ezáltal kerül abba a bizalmas viszonyba Tanaquillal, amely viszont a kis Servius majdani fényes sorsának motiválására szolgált. Amikor Livius e legmodernebb változat mellett szállt síkra, biztosra vehette kortársai helyeslését. A csodát kiküszöbölték, a valószínűtlenségeket megoldották, mindent a kor szemléletmódjához és lehetőségeihez igazítottak, Servius származását és életének kezdeteit hihető összefüggésbe állították későbbi fényes szerencséjével. De mindaz az éleselmjűség, amellyel a kritikusok egymáson túltenni igyekeztek, sem tudott kárpótlást nyújtani az ősi monda szétrombolásáért. A legrégebbi hagyomány, amely vallási nézetekből keletkezett, nem szolgáltatott anyagot a történelmi igazság feltáráshoz. Ennek az állításnak az alátámasztására van egy olyan külső bizonyítékunk, amelyhez foghatót sehol másutt nem találunk. A Servius neve és származása körüli történelmi igazság ugyanis Etruriában nem merült feledésbe. Claudius császár etruszk évkönyvek nyomán közli a valódi tényállást, és a vulci sírfestmény megerősíti állításait. A római elbeszélések tehát történetileg teljesen megalapozatlanok. Alapjuk kizárólagosan kultikus természetű lehet. Ezzel felfogásunk kap igazolást. A fennmaradt szövegek értéke abban rejlik, hogy egy olyan vallási rendszerből származnak, amellyel szemben az utókor értetlenül állt, de amelynek alkotásai a hagyományban tovább éltek, és a korszellem szolgálatába állítva, a legkülönbözőbb historizálási kísérleteknek estek áldozataul.

1. A régi hagyomány kritikai átdolgozásának nem éppen szívderítő látványa után különösen örvendetes az a hűség, amellyel a nép őrzi művét. A második kéztől származó betoldások és javítások közül egy sem tudott általános érvényre jutni, vagy a régebbi gondolkodásmód egyszerű, mesterkéletlen vonásait kiszorítani. A második Tarquinius továbbra is az első fiának számított. A kimutatott ellentmondások ellenére az annalisták többsége azt a hagyományt fogadta el, amely Superbust Tanaquil fiának tekintette, és még Livius sem mert szakítani ezzel a tekintéllyel. Priscus egyik fia feleségének „Gaia Caecilia”, és Servius hitvesének „Gegania”

neve sohasem nyert polgárjogot, akárcsak Tanaquil szegénysége, vagy vejénél, Serviusnál való közbenjárása a kiskorú Tarquinius érdekében. Legkevesbé pedig a csodát engedték elorozni, amely a felvilágosult kritikában a legnagyobb megütközést keltette. Még tagadói sem tudták következetesen végigvinni iránta érzett idegenkedésüket. Dionysios részletesen elmeséli a tűzhelynél történt kinyilatkoztatást, holott elvetendőnek tartja e mítoszt, hiszen ellenkezik az istenség lényegével. Livius és Cicero pedig legalább a fénylő fej csodajele kapcsán adóznak a régi népi hiedelemnek, miközben nem is sejtik azt a belső összefüggést, amely ezt az utóbbi természetfölötti eseményt az előbbivel összeköti. Azt, hogy a régi vallási hagyomány milyen tekintélynek örvendett még a hatodik században is, az úgynevezett Servius-szobornak a Fortuna-templom égésekor történt csodálatos megmeneküléséhez fűzött magyarázat bizonyítja. A fejet övező fény általi isteni kinyilatkoztatások makacs fennmaradásáról a néphitben pedig Marcus és Salvidienus Rufus történetei tanúskodnak. A vallási elem hatalmának köszönhetjük, hogy a későbbi történetírás erőfeszítései ellenére romlatlan formában maradhatott korunkra a monda legősibb alakja. A hit követelményei szerint jött létre, s ugyanez a hit óvta akkor is, amikor alapeszméje már elhomályosult. Mindvégig a vallási hagyomány volt a legnépszerűbb, a kritikai helyesbítések divatja nem talált visszhangra. Távol állt a néptől, és arra kényszerült, hogy a megkezdett utat néhány – alapjában véve jelentéktelen – próbálkozás után ismét elhagyja. Most már teljes egészében választ adhatunk arra a kérdésre, amellyel az ázsiai hagyomány római átalakulásának vizsgálatába fogtunk. Itália állameszmévé tette a Kelet örökségeként átvett természeti gondolatot, és ebben az új formában nyugati életelvének szolgálatába állította. A nagy kéjnőből, „a szép paráznából, ahitetésnek mesternőjéből”, aki minden élet és hatalom forrása a földön, ahitvesi erény mintaképe, a matrónai jogok oltalmazója, a tiszta családi élet középpontja lesz; a túlvilági hiedelemalakkból halandó teremtés, akinek sorsa és tettei a legszorosabb kapcsolatban állnak a római államszervezet fejlődésével. Szakítottak mindennel, ami Ázsia kozmikus eszméivel függött össze: a Nyugat nem ismer mást, csak államát, ennek történetét, tételes családi rendjét, egyszóval az evilági politikai élet fejlődését. A rövid életű földi lény végességével ruhazzák fel Tanaquil, ez azonban a közönséges természeti törvényeken felülemelkedő, államalakulataival halhatatlanságra törekvő fennkölt emberi lét végessége. Ha e fejlődés évezredekkel elválasztott végpontjait összehasonlítjuk egymással, összefüggésük már csak ellentétességük miatt is kizártnak látszik. És mégis olyannyira tökéletesen függ az utolsó gondolat az elsőtől, hogy emennek ismerete nélkül amazt sem lehet helyesen megítélni. Mi, tizenkilencedik századi emberek, akik előtt a munkamegosztást minden kiváló teljesítmény előfeltételeként magasztalják, hajlamosak vagyunk arra, hogy a tudományos tökéletesség titkát kutatásaink tér- és időbeli korlátozásában lássuk, s tudásunkat megélelméljűségünket a magunk szabta határokon belül, részletproblémákon tegyük próbára. Ilyen elszigeteltségben azonban semmit sem érthetünk meg, mivel a világon semmi sem áll és soha sem állhatott elszigetelten. Szükségszerűen elsatnyul minden, amit kiszakítanak az emberiség egyéb vonatkozásaival való összefüggésből, s a történelemben semmi sem abszolút, hanem minden viszonylagos, és csakis viszonylagos lehet. A Tanaquilról szóló kutatások megmutatták, hogy az, amiben a kezdeteket véltük felismerni, már maga is folytatás, sőt végső megformálás. Megmutatták, hogy nagy idő- és térbeli távolságokat kell áthidalnunk ahhoz, hogy a legközelebbi láncszemet megtaláljuk; és végül azt is megmutatták, hogy minden új gondolat születéséhez a korábbi emberiség egészének közreműködése szükséges. Ezeknek az elveknak a felismerését nem tekintjük kevésbé fontosnak, mint azokat a pozitív részeredményeket, amelyeket elértünk. Úgy gondoljuk, hogy a történettudománynak, amely minden területen gyorsan múló jelenségekkel foglalkozik, mindenekelőtt az emberi eszmék születésére kellene fordítania figyelmét, s a minél többre kellene értékelnie a mikéntet. Elvégre a régi világ csak az eszme révén teremthet kapcsolatot a maival, s mindkettő csak így juthat érintkezésbe a végtelen istenivel. Minden más ismeret felszínes, és nem teremhet gyümölcsöt sem saját magunk, sem egész korunk szellemi élete javára.

Mohay András fordítása

2. Max Müller (1823-1900)



2.1. Élete

Friedrich Max Müller 1823. december 6-án született Dessauban, annak az Anhalt-Dessau-i hercegségnek a székhelyén, amelynek kicsinységéről sokat árul el az a történet, hogy a század közepén, amikor egy politikai agitátort kiutasítottak onnan, azzal fenyegetőzött, hogy a határról eldobott kővel betöri a herceg palotájának az ablakait (lásd Chaudhuri 1974:13). A kis hercegség „Vater Franz”-nak nevezett uralkodója idején nemcsak megőrizte függetlenségét (tudjuk, a vesztfáliai béke után létrejött mintegy 360 kisebb-nagyobb államocskából az 1815-ben létrehozott Német Szövetségben már csak 39 maradt meg), hanem a francia forradalom utáni 25 éves felfordulás mozgalmi sem érintették. Max Müller gyermekkorát a stabilitás és nyugalom e kicsiny szigetén telt el, ahol, Chaudhuri kifejezésével, „a jóindulatú despotizmus keveredett a felvilágosodás szellemével” (1974:17). Apai ágon ősei kereskedők voltak, anyja felmenői, a Basedowok viszont a hercegség legmagasabb tisztviselőit adták, dédapja, J. B. Basedow (1723-1790), Goethe barátja, a híres pedagógus, Rousseau elveit próbálta megvalósítani az általa alapított dessauai Philantropinumban. Anyja, a rendkívül szépnek és műveltnek mondott Adelheide von Basedow kiváló nevelésben részesült, s nemcsak franciául és olaszul, hanem angolul is tökéletesen tudott. Apja, Wilhelm Müller (1894-1827) kitűnő klasszika-filológiai képzést kapott, tanára a híres Homérosz-kutató, a *Prolegomena ad Homerum* (1795) szerzője, F. A. Wolf (1759-1824), s ő maga is írt egy könyvet Homéroszról *Homerische Vorschule* címmel. Tehetsége és kapcsolatai révén a herceg könyvtárosa lett, s hamarosan kortársai által igen becsült romantikus költő lett (versciklusait – a *Winterreisét* és a *Schöne Müllerint* – Schubert zenésítette meg, több verse kedvelt népdal lett, s *Griechenlieder* című versciklusa a kortársak szerint többet használt a görögök török iga alól történő felszabadítása érdekében, mint a diplomáciai fáradozások). Apja korai halála után szűkös esztendőök köszöntöttek a családra. 1836-ban került a lipcsei Nicolai Schule-ba, ahol a következő nyolc esztendőben (az utolsó két és felet a lipcsei egyetemen töltötte, ahol doktorátust szerzett) a család barátja, Professor Carus vette őt szárnyai alá. A lipcsei egyetemen filológiát tanult, ahol éppen akkor, 1841-ben alapították az indológia tanszéket. Az indológiai stúdiumok Németországban a 18-19. század fordulójára mennék vissza: 1791-ben fordította le Georg Forster Kálidásza *Sakuntaláját* (ami már Goethe lelkesedését kiváltotta, és német színpadra akarta feldolgozni), majd 1808-ban jelent meg – Párizsban folytatott szanszkrit tanulmányok után – a romantikusok egyik vezéralakjának, Friedrich Schlegelnek (1772-1829) híres – még egy Heinére is nagy hatást gyakorló – munkája, az 1837-ben franciára, 1849-ben angolra lefordított *Über die Sprache und Weisheit der Inder* (már ő felvetett benne nyelv és amitológia szoros kapcsolatát!). A romantikusok számára (és Max Müller egyik meghatározó öröksége élete végéig a német romantika maradt) India az ősi vallás, az ősi költészet (*Naturpoesie*), az ősi transzcendentális bölcsesség (*Naturphilosophie*) és az ősi állapotot tükröző nyelv megtestesülése volt (F. Schlegel 1803. szeptember 15-én így írt Párizsból Tiecknek: „Indiában található minden nyelv, minden gondolat, s az emberi szellem egész történetének a forrása, kivétel nélkül minden Indiából ered”). Ernst Cassirer a szanszkrit nyelv és irodalom felfedezésének nagy intellektuális forradalmát a természettudományok terén lezajlott kopernikuszi forradalomhoz hasonlítja (lásd *The Myth of State*, New Haven-London, Yale Univ. Press, 1969:17). Ahogy az utóbbi után immár nem lehetett a földet tekinteni az univerzum középpontjának, úgy „a szanszkrit irodalommal való megismerkedés véget vetett az emberi kultúra olyan felfogásának, amely annak kizárólagos középpontját a klasszikus antikvitásba helyezte. Ettől kezdve a görög-római világot immár az egyetemes emberi kultúra egyik tartományának, egy kicsiny részének lehetett tekinteni. A történelem filozófiáját új és szélesebb alapokra kellett felépíteni. Hegel a görög és a szanszkrit közös eredetének a felfedezését egy új világ felfedezésének nevezte” (1969:17). Ez az új felfedezés egyúttal hallhatatlanul kitágította visszafelé az emberiség mitikus történetének a

vizsgálatát. Ez csapódott már le az előbb említett Schlegel-művel közel egy időben keletkezett két ugyancsak nagy hatású munkában: Joseph von Görres (1776-1848) 1801-ben megjelent *Mythengeschichte der asiatischen Weltben* (amelyben az iráni, káldeus, óegyiptomi, görög, kínai és germán mítoszok összehasonlítása alapján azt próbálta bizonyítani, hogy az ősi monotheizmus Indiában született meg, s ez terjedt el egyre tisztultabb formában másutt) és Georg Friedrich Creuzer (1771-1858) híres *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechenjében* (1810-1812), amelyben nem kevesebbet állított, mint azt, hogy a tiszta és romlatlan monotheizmus bölcsője India, s onnan vándorpapok vitték máshová, s e vándorút során az eredeti tiszta formának természetesen számot kellett vetnie az új helyszínek általában sokkal mostohább viszonyaival (ennek során egy egzoterikus és egy ezoterikus változat jött létre; az előbbi a „profanum vulgus” számára, az utóbbi – például az eleuziszi misztériumokban, a szúfizmusban, a püthagoreizmusban vagy az újplatonizmusban lecsapódva – a műveltek és a beavatottak számára).

M. Müller már 1843-ban (háromévi egyetemi stúdium után) doktorált, s egy évvel később elkészítette első indiai fordítását – ez a 43 meséből álló *Hitopadés*a (a *Pancsatantra* rövidített átdolgozása) német átültetése volt. Ezután Berlinbe ment, ahol a nagy indoeurópai nyelvész, az összehasonlító nyelvészet egyik megalapítója, Franz Bopp (1791-1867) és a kiváló orientalista, költő és felülmúlhatatlan műfordító, Friedrich Rückert (1788-1866) tanítványa lett. (Az előbbi már 1816-ban összehasonlította a szanszkrit igerendszert a göröggel, latinnal, perzsával és germánnal, majd 1833-1852 között készült háromkötetes főművében megírta ugyanezen nyelvek összehasonlító nyelvтанát, az utóbbi pedig egyedülállóan ötvözte a perzsa, arab, szanszkrit stb. nyelvek mélyreható filológiai ismeretét az eredeti formákat mindig megőrző, bámulatos műfordító művészetével, s lefordította arabból a Koránt, Hariri maqámait, az Abú Tammámtól összeállított Hamászt, perzsából Sza'dí Búsztánját és Firdauszi Sáhnáméjának egy részét, szanszkritből pedig a Mahábhárata egyik közkedvelt szerelmi epizódját, a Nála és Damajantit, és indiai szellemben írta nagy hatású főművét, a hatkötetes *Die Weisheit der Brahmanent*). 1845-ben Párisba ment, ahová már F. Schlegel ment a század elején szanszkritot tanulni. Itt tanítványa lett a *College de France* professzorának, az iranisztikában és indológiában egyaránt kiváló Eugene Burnoufnak (1801-1856), akinek nagy hatású, közel 600 oldalas *Introduction a l'histoire du Bouddhisme* című munkája egy évvel korábban jelent meg (a buddhizmus tanulmányozásához az alapokat is ő vetette meg, hiszen a másik nagy indológussal, Christian Lassennel együtt 1826-ban ő tett közzé egy alapvető munkát a páli nyelvről, amely lehetővé tette a théravada buddhizmus szövegeinek a tanulmányozását). 1844-ben megjelent munkáját olyanok olvassák elismeréssel, mint Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Wagner, Nietzsche, Renan, Taine, Gobineau és Michelet. Kiválót alkotott az óiráni vallások és az Aveszta terén is, s M. Müller gyakran és szeretettel hivatkozott rá műveiben („Kora halálát soká fogják gyászolni, nemcsak azok, akik – mint én magam – olyan szerencsések voltak, hogy személyesen ismerték és előadásait hallgatták, hanem mindazok, akiknek a keleti irodalom és a keleti tudomány a szívükön fekszik”, 1875:160). Rigvéda órái mély hatást gyakoroltak M. Müllerre, s az ő buzdítására határozta el azt (s ez lett élete egyik legfontosabb munkája), hogy kiadja a Rigvéda Szamhitát, a 14. században élt Szájana kommentárjával együtt. Anyaggyűjtés és anyagi segítség végett 1846-ban Londonba, majd 1848-ban Oxfordba ment, ami aztán haláláig otthona lett. Már addig is szerencséje volt, hogy kitűnő, útját egyengető és gondolkodását meghatározó jelentős ismeretségei voltak („Önéletrajzában” említi – *My Autobiography* 1901:289 -, hogy „Schellinggel és Schopenhauerrel is beszélgetéseket folytattam”), itt Angliában viszont a porosz követ, Christian Karl Josias Baron von Bunsen személyében (maga is képzett egyiptológus volt) lelkes és ma már alig elképzelhető pártfogóra tett szert (Chaudhuri jellemzése szerint: „kora egyik legfigyelemreméltóbb embere volt, tudós, aki tanulónak tekintette magát, a spiritualitás és a vallás eredeteinek a kutatója, aki bátor, eredeti és nem éppen orthodox eszméket vallott, s akit az intellektuális embereket éppen nem jellemző szívjóság jellemezett” 1974:56). Ugyanis megfelelő anyagi eszközök hiányában már éppen el akarta hagyni Angliát, amikor összetalálkozott Bunsen báróval, aki ifjúkori álmait (ő is tervezte valaha a Védák kiadását) látta a fiatalemberben megtestesülni, s minden módon támogatta őt a továbbiakban (a királynőnek is bemutatta). Az angol indológussal, H. H. Wilsonnal együtt rávettek a Kelet-indiai Társaságot, hogy vállalják föl a Rigvéda kiadásának a terheit. A korszakalkotó kiadás aztán hat kötetben, 1849-1873 között jelent meg, amely – a hagyományokhoz mereven ragaszkodó brahminok kivételével – Indiában is elfogadásra talált. Tudjuk, Max Müller soha nem járt Indiában. Ennek ellenére rengeteg indiai barátja volt, akik nagy szeretettel írtak és beszéltek róla otthon. Ismeretes, hogy nevét – szeretetük kifejezésésképpen – Moksa-mulára („a megváltás gyökere”) „szanszkritizálták”, s a Német Intézetet Delhiben ma is Max Müller Bhavannak nevezik. Ő maga lépten-nyomon kifejezést adott India-szeretetének, aminek talán legékeesebb megfogalmazását az *India – What can it teach us?* című előadásában találjuk, amelyet 1862-ben Cambridge-ben tartott az India Civil Service majdani ifjú alkalmazottjai előtt: „Ha ki kellene választani az egész földkerekségből azt az országot, amelyet a természet a leggazdagabban ajándékozott meg javakkal, méltósággal és szépséggel – hisz bizonyos részein valóságos földi Paradicsom-, akkor Indiát nevezném meg. Ha megkérdeznék, hogy a föld melyik részén fejlesztette ki az emberi elme legválogatottabb ajándékait, s találta meg a megoldásokat olyan problémákra, amelyek azok figyelmét is felkeltették, akik Platónt és Kantot tanulmányozták – akkor Indiát nevezném meg. És ha megkérdezném magam, hogy itt Európában, ahol úgyszólván kizárólag a görögök, a

rómaiak, s egyetlen sémi nép, a zsidók gondolatain nevelkedtünk, vajon melyik irodalom az, amelyből azt a többletet meríthetjük, amely elengedhetetlen ahhoz, hogy bensőnket tökéletesebbé, átfogóbbá, egyetemesebbé és mindenképpen emberibbé tehetnénk... ismét csak Indiát nevezném meg” (1991:4).

Noha – különösen nyilvános előadásai révén – mind népszerűbb lett (Anglián kívül is, ahol

munkáit néhány éven belül tucatnyi nyelvre lefordították – kettőt magyarra is), egyetemi pályafutása göröngyösebb volt. Amikor az oxfordi indológia megalapítója, H. H. Wilson meghalt, a szanszkrit professzúrárt 1860-ban nem ő kapta meg, hanem a különben jeles filológus, M. Monier-Williams (ebben nyilván szerepet játszott idegen volta és közismert vallási liberalizmusa). Korábban a modern európai nyelvek tanszékén kapott kinevezést (1850-ben „deputy professor”, 1854-ben „full professor”). 1868-ban lett az összehasonlító filológia professzora. 1875-ben vonult vissza, hogy a továbbiakban teljesen a vallástörténet kutatásának és élete talán legmaradandóbb munkájának, az 50 kötetes Sacred Books of the East (és a Sacred Books of the Buddhists) kiadásának szentelje. Hosszabb betegség után, 1900. október 28-án, vasárnap halt meg. Halálának fogadtatása olyan volt, amit legfeljebb uralkodók esetében, ám tudósok eltávozásakor úgyszólván soha nem tapasztalható. Nemcsak Angliában, hanem a világ minden részéről özönlöttek a részvétlívratok és levelek: Viktória királynőtől és a jövőendő VII. Edwardtól kezdve II. Vilmosig és a román királynőig, ám elmondható, hogy az indiai értelmiség jelentős része mélyen meggyászolta annak a halálát, akit Swami Vivékananda (1863-1902), a Ramakrisna Misszió nagy hatású megalapítója: „India legnagyobb jóakarójának” nevezett (lásd Chaudhuri 1874:5). Az indiai tudományosság viszonya azóta sem változott iránta. Európa elfeledkezhetett róla, India, Max Müller szellemi hazája, nem.

2.2. Munkássága

Max Müller a termékeny 19. században is az egyik legszorgalmasabb munkása volt szeretett tárgyainak, az összehasonlító nyelvészetnek és a vallástörténetnek. Több mint száz munkát írt és adott ki. A Rigvéda kiadásán 25 évig dolgozott. „A Kelet Szent Könyveinek” 50 kötet (az utolsó kötetet, az Indexet a prágai indológus professzor, M. Winternitz készítette) első ízben tárta az európai közvélemény elé az indiai (a Védákat és a hinduizmust 21, a buddhizmust 10 és a dzsainizmust 2 kötet mutatja be), az iráni (8 kötet), a muszlim (2 kötet) és kínai (6 kötet) vallások alapvető szövegeit (a hitbuzgó ún. „oxfordi mozgalom” követelése miatt lemondott az Ó- és Újszövetség fõlvételéről, mivel az bírálói szerint relativizálta volna a Biblia fontosságát). Ő maga az Upanisadokat, a Dhammapadát, továbbá – H. Oldenberggel – a Védikus himnuszokat és a Grihja-szútrákat fordította. Vallástörténeti munkásságával ő volt az (összehasonlító) vallástörténet egyik megalapítója. Alapvető, és a korabeli biológiai, természettudományos megközelítésekkel radikálisan szakító gondolata az volt, s ezt már az Oxford Essaysben megjelent „Comparative Mythology”-ban kifejtette (1856:1-87), hogy a kulturális jelenségeket nem lehet levezetni természeti jelenségekből, s az előbbiekhöz tartozó mítosz világát az emberi nyelv világíthatja meg a legjobban: „Ha megkérdéznének, hogy az emberiség korai történelmével kapcsolatban mit tekintek a 19. század legnagyobb felfedezésének, akkor a következő rövid sor bemutatásával válaszolnék: szanszkrit Djausz Pitar = görög Zeusz Patér = latin Juppiter = ógermán Tyr” (e korszakalkotó felfedezésnek, tudjuk, külön fejezetet szentelt a nyelvtudományról szóló újabb felolvasásai sorában, magyarul 1876:446-494). H. G. Rawlinson az ebből kibontakozó „összehasonlító vallástudomány” korabeli hatását Darwin Fajok eredete jelentőségével hasonlította össze (The Legacy of India 1937:36). Erre természetesen csak a tudományosan megalapozott összehasonlító nyelvtudomány kialakulásával nyílt lehetőség. Korábban utaltunk arra, hogy mit jelentett a szanszkrit nyelv felfedezése az új diszciplína létrejöttében. Ezzel valóban a klasszikus antikvitás az ember őstörténetében egy parányi és viszonylag kései epizóddá vált. Már Hegel is a görög és a szanszkrit közös eredetének a felfedezését egy új világ felfedezésének nevezte. Valóban, a nyelvtörténet korai állapotának tudományos megalapozása már-már beláthatatlan perspektívákat tárt föl Max Müllernek és kortársainak az emberiség mitikus múltjának vizsgálatában. A két emberi képződmény: a nyelv és a mítosz kapcsolata azonban nyomban bizonyos problémákat vetett fel. Cassirer megfogalmazásában: „A nyelvnek és a mítosznak valóban közösek a gyökerei, ám struktúrájukat tekintve egyáltalában nem azonosak. A nyelv mindig szigorúan logikai jelleggel rendelkezik, a mítosz azonban dacol mindenfajta logikai szabállyal: inkoherens, szeszélyes és irracionális” (1969:18). E nyilvánvaló ellentmondás feloldására Max Müller a következő megoldást javasolta (lásd Újabb felolvasásai a nyelvtudományról 8. fejezetét, 1876:367-417). A nyelv ugyanis, mondja, képes beszéd, tele szinonimákkal és homonimákkal. Ebből fakadnak a nyelv pozitív vonásai (így költői gazdagsága), ám ezzel együtt jelentkezik a negatív aspektus is. Egy-egy tárgynak számos jelzője lehet, amely szinonimaként jellemzik, színezik, s gazdagon kibontják a tárgy lehetséges gazdagságát, ugyanakkor e jelzők nagy része homonima, hiszen óhatatlanul másra is utalhatnak. Ez „a nyelv betegsége”, és ez lenne, véleménye szerint, a mítosz történelmi gyökérsége. Nomina sunt numina. Ha két vagy (mint a Napra, a Holdra és a korai tisztelet más tárgyaira) több névvel illetjük ugyanazt a tárgyat, akkor egy idő után megsokszorozódik a megszemélyesített tárgy, több lesz belőle, s a különböző történetekben már szülők és gyermekek, testvérek és nővérek lesznek

belőlük (1856:44sq). Vagyis, szakszerűen kifejezve: a polüonímia redukciója során, a természeti jelenségek közneveinek, pontosabban egy részüknek, személynevekké válása lenne a mítosz genezise, tehát nem a természethez való meghatározott viszony, hanem anyelvi félreértés szülné a mítoszokat. Vagyis, amítosz tulajdonképpen anyelv sötét aspektusa, amely az emberi gondolkodást tévutakra csábítja. Az egyik klasszikus példa, amit ellenfelei is előszeretettel idéztek: a görög vízözön történetének irracionális vonásai. Ismeretes, hogy mikor Zeusz az emberek bűnei miatt haragjában vízözönnel el akarta pusztítani őket, csupán Prométheusz fia, Deukalion és felesége, Pürrha menekültek meg, s amikor Parnasszosz hegyén kikötöttek, egy jóslat azt tanácsolta nekik, hogy dobják maguk mögé „anyjuk csontjait”. Deukalion a jóslatot úgy értelmezte, hogy azok (a földanya csontjaiként) valójában kavicsok. Ezekből keletkezett volna aztán az emberi faj, pontosabban a hellének. M. Müller szerint a különben érthetetlen jóslatértelmezés pusztán „a nyelv betegségéből” fakad, két görög szó (laosz = „nép”, laasz = „kavics”) összekeveréséből.

Ahogy Cassirer hangsúlyozta, a mítosznak ebben a Max Müller-i értelmezésében sajátosan keveredett a felvilágosodás racionalizmusa és a német romantika. Müller – Novalis és Schleiermacher szellemi tanítványaként – a vallás eredetét nem konkrét természeti tárgyak, jelenségek imádásában vagy tiszteletében, hanem a végtelen érzetében ragadta meg, amit a nyelv a maga képes kifejezéseivel úgyszólván mindig tökéletlenül közvetít és érzékeltet. Ebből a sajátosan romantikus, egyúttal mélyen racionalista felfogásból következett azonban Max Müller másik nagy gondolata a vallás korai formáiról, s ez a henothéizmus, amely a látszólagos sokféleség mögött a mindig azonos végtelent igyekezett megragadni, s noha nem véletlen, hogy ez a gondolata az indiai vallások mélyreható tanulmányozásából fakadt, éppen ennek alapján állíthatta a különböző vallások közös eredetét.

Teóriáját, „a nyelv betegségét” már életében számos támadás érte, s eredeti formájában nem volt fenntartható. Lényeges azonban, hogy a nyelv metaforikus jellegét Herbert Spencer (1820-1903) az evolucionizmus nagy hatású filozófusa is beépítette a maga ősi kultúra-elképzelésébe, s fölhasználta azt az őskultusból a személyes istenhez való átmenet magyarázatánál, majd G. Dumézil a 20. században az indoeurópai népek vallásának a kutatását – természetesen amodern nyelvtudomány eredményeire építve – az összehasonlító indoeurópai nyelvtudománnyal kötötte össze. Nálunk, az egyik legnagyobb orientalistánk, Goldziher Ignác használta föl Max Müller „szoláris teóriáját” ifjúkori főművének (*Der Mythos bei den Hebraern und seine geschichtliche Entwicklung. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft*, 1876) megírásánál.

2.3. Bibliográfia

Max Müller főbb művei

Oxford Essays (London 1856).

Lectures on the Science of Language: Four Lectures delivered at the Royal Institution, with two Essays on False Analogies, and the Philosophy of Mythology (London 1861; magyar fordítás: Müller Miksa *Fölolvasásai a nyelvtudományról. A hatodik kiadás után az MTA megbízásából fordította Steiner Zsigmond, Budapest, Ráth Mór, 1875).*

Lectures on the Science of Language. Second Series (London 1863; magyar fordítás: Müller Miksa *Újabb felolvasásai a nyelvtudományról. Az MTA megbízásából a hetedik angol kiadás után fordította Simonyi Zsigmond, Budapest, MTA, 1876).*

Chips from a German Workshop, 4 kötet (London, Longmans, Green and Co., 1867-1875). *Introduction to the Science of Religion* (London 1873).

Lectures on the Origin and Growth of Religion, as illustrated by the Religions of India . Hibbert Lectures (London-New York, Longmans, Green and Co., 1880).

Selected Essays on Language, Mythology and Religion , 2 kötet (London, Longmans, Green and Co., 1882).

India, what can it teach us? (London, Longmans, Green, 1883, Indian Edition by K. A. Nilakanta Sastri, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1991).

Natural Religion, Gifford Lectures 1888 (London 1889).

Physical Religion, Gifford Lectures 1891 (London 1891).

Theosophy or Psychological Religion, Gifford Lectures 1892 (London 1893).

Önéletrajzi írások

AuldLong Syne, 2 kötet (London and Bombay, Longman, Green, 1898-1899).

My Autobiography., A Fragment, ed. by W. G. Max Müller (London and Bombay, Longmans, Green, 1901).

Life and Letters of the Rt. Hon. Friedrich Max Müller, 2 kötet, ed. by his wife Georgina (London, Longmans, Green and Co., 1902).

Szakirodalom

EB 8:408; Evans-Pritchard 20-23; Eliade, ER 10:153-154 (Hans J. Klimkeit); Kippenberg 1997:60-79;

KR 29-40 (Hans J. Klimkeit).

Goldziher I., Az összehasonlító vallástudomány jelen állásáról, in Budapesti Szemle, 26 (1881), 203-225.

Goldziher I., M. Müller, Nyelvtudományi Közlemények, 30 (1890), 458-468.

Achelis, Thomas, *Max Müller und die vergleichende Religionswissenschaft*, Hamburg, 1893.

Berkenkopf, Paul, *Die Voraussetzungen der Religionsphilosophie Friedrich Max Müllers*, Langen- salza, 1914.

Windisch, E., *Geschichte der Sanskrit-Philologie und der indischen Altertumskunde*, Berlin-Leipzig, W. de Gruyter, 1917-1920, II:270-304.

Cassirer, Ernst, *The Myth of the State* (1946), New Haven-London, Yale Univ. Press, 1969^o, 16-22.

Cocchiara, G., Az európai folklór története, ford. Balázs J. – Lontay L. Budapest, 1962, Gondolat, 275-292 („Max Müller ‘laboratóriuma’”).

Voigt, Johannes H., *Max Müller: The Man and His Ideas*, Calcutta, Mukhopadhyay, 1967.

Chaudhuri, Nirad C., *Scholar Extraordinary. The Life of Prof. The Rt. Hon. Friedrich Max Müller*, P.C. London, Chatto and Windus, 1974.

Rau, Heimo (ed.), *F. Max Müller – What He Can Teach Us?* Bombay, Shakuntala Publishing House, 1974.

Dandekar, R. N., *Max Müller: A Tribute*. CASS Studies, N.3, ed. by S:D. Joshu, Poona, Poona University, 1976. 161-169.

Olender, M., *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1989. 115-126 („Au péril des mots équivoques”).

Max Müller Ehrung der Stadt Dessau. Dessau-Kolloquium vom 5. Dezember bis 6. Dezember 1992 (Dessau 1995).

2.4. ÖSSZEHASONLÍTÓ MITOLÓGIA

A bárminemű nemzeti elkülönülést megelőző legkorábbi időszakot nevezem mütühoietikus korszaknak, mivel a közös indoeurópai szavak mindegyike bizonyos értelemben egy mítosz. Ezek a szavak eredetileg egytől-egyig appellatívumok. A sok attribútum közül azt az egyet fejezték ki, ami egy bizonyos tárgyra volt jellemző, s ezen tulajdonságok illetve ezek nyelvi kifejezése egy olyan tudattalan költészetet képvisel, amit a modern nyelvek mára már teljesen elveszítettek.

A nyelvet fosszilis költészetnek is nevezik. Ahogyan a művész nem tudja, hogy az agyag, amellyel dolgozik az organikus élet maradványait tartalmazza, úgy mi sem érezzük, hogy az apát megszólítván őt védelmezőnek nevezzük, s hasonlóképpen a görögök sem tudták a őa^p (s nem tudja, hogy az agyag, amellyel dolgozik az organikus élet maradványait tartalmazza, úgy mi sem érezzük, hogy az apát megszólítván őt ősebb testvérbátyja a mezőn vagy az erdőben dolgozott. A szanszkrit devar szó eredeti jelentése játszótárs – ez magyarázza saját történetét – s mítoszként jelentkezett, ám a görögben a szó pusztán névvé, vagy szakszóvá lett. Mégis, a görög nyelvben éppúgy nem lehetséges a őa^p szóból nőnemű alakot képezni, mint ha megpróbálnánk a „leány” szóból hímnemű alakot képezni.

A nyelvek hamar elveszítik etimológiai tudatukat, és így találhatjuk például a latinban a vidua, férj nélküli asszony („Penelope tam diu vidua viro suo caruit”) szó mellett a viduus szót, amely alak, ha etimológiailag elemezzük, éppoly abszurdnak tűnik, mint a germán widower szó. Be kell vallanunk ugyanakkor, hogy mivel a latin viduus² Orcus neve volt, akinek temploma Rómán kívül állt, kétségessé válik az a feltételezés, hogy a latin vidua ténylegesen a szanszkrit vi-dhava-ból származik, bármennyire nagy is a hasonlóság. Mindenesetre be kell látnunk, hogy a viduare ige a vidua szó származéka, s hogy később egy általánosabb értelemben használt, új melléknév is kialakult, s a viduus szó a római fülnek ugyanazt jelentette mint a privatus szó.

Felmerülhet az a kérdés, hogy a tény, mely szerint az indoeurópai nyelvek birtokolják a közös ősi nevek kincsét, vagy az a felfedezés, miszerint mindezen nevek eredetileg kifejező és költői hatalommal rendelkeztek, miképp magyarázzák a mitológiai nyelv jelenségének létezését e nyelvcsalád tagjai között. Miképp érthető meg az emberi gondolkodás azon szakasza, amelyben az istenekről és hősookról – gorgókról és kimérákról – s az emberi szem által soha nem látott dolgokról szóló különleges történetek megszülettek, s amelyekben olyan dolgokról is szó esik, amelyek egészséges emberi elmében meg sem foganhattak volna?

Mielőtt erre a kérdésre válaszolnánk, több előzetes megfigyelést kell végeznünk a szóképzésre vonatkozóan. Tűnjön bármennyire fásasztónak is, mi mégis úgy véljük, hogy e megfontolásokban való elmélyülés közben a mitológia köde lassan felszáll, és a gondolkodás és a nyelv hajnalának elúszó felhői mögött felsejlik az az igazi lényeg, amelyet a mitológia oly sokáig palástolt és leplezett el előlünk.

Azok a közös indoeurópai szavak, amelyeket ez idáig megvizsgáltunk, konkrét objektumokra utaltak. Egytől-egyig konkrét főnevek, amelyek valami megfogható, az érzékeink által megismerhető dologra vonatkoznak. A nyelvnek eredendően nem áll módjában a dolgokat másként kifejezni, csak úgy, hogy a tárgyakat főnévvel és a tulajdonságokat igeként jelöli. Az egyedüli definíció tehát, amelyet a nyelv korai állapotára vonatkoztatva adhatunk, az, hogy az érzékszervek által közvetített benyomások hangokkal történő tudatos kifejezése.

Számunkra az elvont főnevek már olyannyira megszokottak, hogy alig érzékeljük azt a nehézséget, amellyel az ember akkor találta szembe magát, amikor e szavakat megalkotta. Nehezen tudjuk elképzelni a nyelvet elvont főnevek nélkül. Vannak azonban olyan, napjainkban is beszélt dialektusok, amelyekben nincsenek elvont főnevek, s minél inkább visszamegyünk a nyelv történetében, annál kevésbé találunk ilyen szavakat. Nyelvi szempontból az elvont értelmű szó nem más, mint főnévvé emelt melléknév. A gondolkodás szempontjából azonban a tulajdonságnak szubjektumként való elképzelése különösen nagy nehézséget jelent, s egy szigorúan logikai nyelv szerint lehetetlen. Ha azt mondjuk, hogy „szeretem az erényt”, az erény szóhoz ritkán kapcsolunk valamilyen határozott fogalmat. Az erény még anyagtalan létezőnek sem nevezhető, individualitással nem rendelkezik, nem aktív és nem személyes. Semmi olyan tehát, ami kifejezhető, érzéki benyomást tehetne. Az erény szó csupán egy rövid és nem világos kifejezése valaminek. Amikor az ember először mondta azt, hogy „szeretem az erényt”, eredetileg azt értette alatta, hogy „Szeretem mindazokat a dolgokat, amelyek illenek egy becsületes emberhez, amelyek férfiasak vagy erényesek”.

Ám olyan szavak is léteznek, amelyeket ma már nem nagyon neveznénk elvontaknak, bár eredetileg azok voltak és formailag ma is annak tekinthetők. Értem ezen a következő szavakat: nappal, éjszaka, tavasz és tél, hajnal és szürkület, vihar és mennydörgés. Mert mire is gondolunk akkor, amikor nappalról és éjszakáról vagy tavaszról és télről beszélünk? Azt válaszolhatnánk, hogy bizonyos időszakokra, illetve évszakokra. De mi az idő ami fogalmaink szerint? Semmi megfogható, semmi anyagi létező. Egy olyan tulajdonság, amelyet anyelv tett szubsztanciális létezővé. Ha azt mondjuk tehát, hogy „jön a reggel”, „az éj közeledik”, olyan dolgokról állítunk cselekvést, amelyek erre képtelenek, s olyan állítást erősítünk meg, aminek a logikai analízis során nem lenne meghatározható szubjektuma.

Ugyanez vonatkozik a gyűjtőnevekre. Az olyanokra például, mint az ég, a föld, a harmat, az eső, sőt még a folyó és a hegy szavakra is. Mert ha azt mondjuk, hogy „a föld táplálja az embert”, semmiképpen sem a kézzelfogható talajra gondolunk, hanem a földre mint egészre. Az ég szó jelentése sem az a kicsiny horizont, amelyet szemünkkel belátunk. Valami olyanra gondolunk, ami nem közvetlenül az érzékszerveinkkel érzékelhető. Nevezhetjük akár egésznek, hatalomnak vagy ideának, amikor beszélünk róla, akaratlanul is egyéni jelleget ölt.

Az ősi nyelvekben minden ilyen szónak szükségszerűen volt nemre utaló végződése, ami természetszerűleg maga után vonta azt, hogy ezen szavak nemcsak egyéni jelleget kaptak, hanem nemi jelleget is. Nem volt olyan főnév, ami ne lett volna vagy nő-, vagy hímnemű; a semlegesnem később alakult ki, és főleg nominativusban volt megkülönböztethető.³

² Hartung, Die Religion der Römer, II. kötet, 90.

³ A világgal is úgy van, mint mindannyiunkkal életünk során. Ahogy magunk mögött hagyjuk a gyermekkort és az ifjúkort, egyben búcsút is intünk azoknak az élénk benyomásoknak, amelyek korábban értek bennünket. Hidegebbekké és spekulatívabbakká válunk. Akisgyermek

Ez vajon milyen következményekkel járhatott? Amíg az emberek a nyelv által gondolkodtak, egyszerűen lehetetlen volt úgy beszélni a reggelről vagy estéről, tavaszról és télről, hogy ezen fogalmak ne kapjanak valamilyen egyéni, cselekvő és nemi, vagyis végső soron személyi jelleget. Vagy semmik voltak, mint ahogy valóban azok is a mi elsorvadtt gondolkodásunk számára, vagy pedig valamik. Ekkor pedig nem csupán hatalomként képzelték el őket, hanem hatalommal bíró létezőkként. Mít értünk erő alatt – miközben a természetet mind a mai napig erőként gondoljuk el -, ha nem valami hatalommal bírót? A nyelv korai időszakában a természet (nature) Természet (Natura) volt, azaz főnévvé tett melléknév. Az az Anya volt, aki mindig „világra hoz”. Nem volt-e ez határozottabb elképzelés annál, mint amit mi kapcsolunk a természet szóhoz? Most figyeljünk költőinkre, akik még mindig a nyelv által éreznek és gondolkodnak – akik nem használnak úgy szavakat, hogy ténylegesen fél ne ruháznák őket étellel, akik a nyelvet komolyan veszik és varázsigeiként használják, amivel valódi, fénnel és színnel teli dolgokat tudnak előidézni. Tudnak-e a költők úgy beszélni a Napról, a hajnalról vagy a viharokról, mintha azok semleges erők lennének, s eközben ne sértsék meg azok érzéseit? Nyissuk ki Wordsworth-öt, és látni fogjuk, hogy a költő szinte minden elvont főnevet étellel és vérrrel tölt meg.

VALLÁS

„Szent Vallás, formák és félelmek anyja,

Úrnőként rettegett tűnt tisztelet,

Ma új rítus dicsér elmúlt helyett,

S nem üdvözít a régi romja.”⁴

TÉL

„Tükrébe az ember kedvtelve néz,

Még olykor is, ha az romlást mutat;

A szemében vén utazó a Tél,

Ki görbe bottal kezében kutat Ösvényt napról napra a síkon át,

S fájdalmát elfedi csuklyás kabát.

Hatalmát még ha tudja is a bölcs,

S ha képzelt is hozzá mindjárt jogart A kéz, mi tartja, aszott, meggyötört,

A jogar meg száraz, tört, gyöngye gally,

Mi inkább szelid szájalomra hív,

Ám a zord és komor fagy másra int.

Hiszen a Tél volt az, a rettegett,

Ki jobbról is, balról is körbevett Egy sarkvidékre vágó csapatot,

Borzalmas hálóját feszítve ott,

nemcsak hogy minden élőlényt emberi intelligenciával ruház fel, de számára egyben minden élő is. A gyermeki kozmoszban a Cicus éppolyan értelmes, mint apa és anya. A gyermek megdádázza azt a széket, amelyikbe beütötte a fejét, majd utána meg is pusztítja a barátság visszaállításának jegyében. Teszi mindezt abban a hitben, hogy a szék, csakúgy mint ő maga, morális lény, akire hat a jutalmazás és a büntetés. A tűz, amelyik megégeti a kis ujját, csúnya tűz, és az ablakon beragyogó csillagok hasonlatosak anya vagy a cicus szeméhez, csak fényesebbek.

„Ugyanaz az ösztön, ami a gyereket arra készíti, hogy mindent személyiséggel ruházzon fel, a bennszülötteknél felnőttekora is megmarad. Tehát minden egyszerű és korai nyelvben két nyelvtani nem van: hímnem és nőnem. A semlegesnem kifejlődése megköveteli a civilizáció lassú fejlődését. A dolgok hímnem-, és nőneműként történő kategorizálásának ugyanezt a tendenciáját figyelhetjük meg az iskolázatlan civilizált embereknél is. A földműves számára egy köteg széna éppúgy hímnemű (he), mint az a ló, aki azt táplálékul elfogyasztja. Eszébe sem jutna a semleges nemű személyes névmást (it) használni.” – Printer’s Register, 1808. február 6.

⁴ William Wordsworth, Seathwaite Chapel (részlet), Barták Balázs fordítása.

S Úrral pörölni kész reményt,
Az önhitt szándékot ő törte szét.
A Fagy fogát hívta, az Életet,
S miképp atyja dacos fiára ront,
A büszkeség hevére úgy csapott,
Hív bátorságát emészteni el.
Szólitá parancsa a Hó hadát,
Vívni érte csatát.”⁵

Most lássuk, mit ír az Évekről és Órákról.

„Kor! Friss tavasz virágait Szemöldököd közé sodord,
Az Órákat körtáncba hívd,
S velük dalolva forgolódj.”⁶

E sorok írása közben Wordsworth aligha gondolhatott a klasszikus Órákra (Horae): a táncoló Órák fogalma oly természetességgel ötlött a költő eszébe, mint a régi idők költőinek.

Most ismét Wordsworth, a Viharokról és Évszakokról:

„Hirdessétek Királyotok dicséretét
Viharok! És ti, enyhe Évszakok
A vén Idő köré gyűlve, napos
Trónjánál hosszú dalba fogjatok,
Zengve a Tél győzelmi énekét!”⁷

Mindezt költői dikciónak szoktuk nevezni, és általában túlzó nyelvhasználatként könyveljük el. Ám a költő számára ez a nyelvezet egyáltalán nem erőltetett, s nem volt az a régi idők költői számára sem. A költészet régebbi, mint a próza és az absztrakt beszéd nehezebben érthető, mint a költő és természet bensőséges viszonyát feltáró áradozás. Az elmélkedés a természetet megfosztja élő kifejezési formájától, és a sebesen szárnyaló felhőkben nem lát mást, mint kicsapódott párát, a fenyegető hegyeket kötömeggé, a villámlást pedig elektromos szikrává csupaszítja. Wordsworth érzi, amit kimond, amint így kiált fel:

„Hegyek, völgyek és áradat, szavam a megvetés táborába hív;”

Amikor pedig „a lenyugvó nappal egyezkedő utolsó dombról” tesz említést, ez a kifejezés a természettel való érintkezés során ötlött a költő eszébe. Egy olyan gondolatként, amelyet mindeddig még senki nem fordított le a hagyományos és ellaposodott prózai nyelvünkre; olyan gondolat volt, amelyet a régi idők emberei sem szégyelltek volna hétköznapi érintkezéseik során megfogalmazni.

Van még néhány ilyen modern-régi költemény, amelyek mindegyike mitológia, s mivel a későbbiekben utalnunk kell rájuk, ezért had’ álljon itt még egy olyan részlet, amely egy hindu vagy egy ókori görög számára is sokkal érthetőbb lenne, mint számunkra:

„Az Éj oda, üdvözlégy Napkelet!

A rút sötöt íme legyőzve már,

⁵ W. Wordsworth, The French Army in Russia (részlet), ford. B. B.

⁶ W. Wordsworth, The Matron of Jedborough and Her Husband (részlet), ford. B. B.

⁷ W. Wordsworth, On the Same Occasion (részlet), ford. B. B.

S legyen érzéketlen, vagy durva bár A hála járja át a szíveket.
Fényed fennhézó tornyokra mér Csapást, avagy poros küszöböt ér,
Felvidítva parasztnak otthonát!
Boldogság látni, ha reggel ködét Csupasz ragyogásod oszlatja el,
S nincs felhő, sugarad terelni el,
Mely még a legvadabb, bösz télben is Erődet hirdeti,
Vakítva bámulni merész szemet.
A pillantásod új napot jelez,
Illón ahhoz a ritmushoz, amely Az időhöz szegez,
S úthoz, mit sorsod rendelése lett Járnod, amíg
Veled múlnak el földek és egek,
S e zúzmarás mezőnek csendje itt – Hótól fehér, éteri csúcsaid Meghitt nyugalma és csendes kegye,
E pompa, s e tisztaság hajdani Viharokról mesél Minékünk itt, alant – Megosztva a napi szolgálatot.
Te vagy mind közt a legszentebb dolog,
Halandó tekintet szenved, ha néz.
Te borítád fénnel a csúcsokat,
Völgy vidékről sem feledkezve meg,
A föld humusza is tőled meleg.
Csodálják mind nagylelkűségedet A jámbor emberek.
Derűs Nap, légy üdvözölve megint Betöltve utadon reményeink!”⁸

Mi az oka tehát annak, hogy a Napról vagy a Viharokról, az Álomról és Halálról, vagy a Földről és a Hajnalról beszélvén e neveket nem kapcsoljuk össze semmilyen határozott elképzeléssel, ám hagyjuk, hogy eszünkbe juttassák a régmúlt idők költészetének tovatűnő árnyait? Miképp lehetséges, hogy az emberi szívnek oly természetes melegséggel szólítjuk meg a Szeleket és a Napot, az Óceánt és az Eget, mintha azok hallanák, amit mondunk? Miért van az, hogy a plasztikus gondolat nem képes ábrázolni e létezők, illetve erők egyikét sem anélkül, hogy ha emberi formával nem is, de legalább az emberre jellemző étellel, illetve emberi érzésekkel ne ruházná fel őket? Miért csodálkozunk akkor tehát az ókor emberén, akinek nyelvében ott lüktetett az élet, a színek kavalkádja, aki a modern gondolat szürke körvonalai helyett emberi, sőt az embert is meghaladó erővel felruházott – minthogy a Nap fénye túlragyogja az emberi szemét, s a Vihar hangja is túlharsogja az emberi kiáltást – élő természeti formákat bocsátott ki magából? Lehet, hogy képesek vagyunk magyarázatot adni arra, hogyan keletkezik az eső és a harmat, mi váltja ki a vihart és a mennydörgést; mégis az emberiség nagy többsége számára mindezen dolgok – hacsak nem puszta nevek – még mindig ugyanazok, amik Homérosz számára voltak, csak talán kevésbé szépek, nem annyira költőiek, kevésbé valóságosak és élők.

Ennyit arról a különös nehézségről, amellyel az emberi elme szembe találja magát, midőn kollektív vagy absztrakt fogalmakról beszél. Ez olyan nehézség – ahogy azt majd a későbbiekben látni fogjuk -, ami a mitológia számos nehézségére derít fényt.

Most vegyük szemügyre az ősi nyelvekre olyannyira jellemző segédigéket. Ezek az igék közt ugyanazt a helyet foglalják el, mint az elvont főnevek a szubsztantívumok között.

⁸ W. Wordsworth, *Ode. The Morning of the Day for General Thanksgiving, January 18, 1816* (részlet), ford. B. B.

Kialakulásuk későbbre tehető és eredetileg mindegyik materiálisabb és kifejezőbb jelleggel bírt. Segédigéinknek viszontagságok hosszú láncolatán kellett keresztül menniük, mielőtt elérték azt a sorvadt és élettelen formát, amely oly jól illik az általunk nyelvként használt absztrakt próza céljaira. A minden újlatin nyelv által használt és egyszerűen múlt időt kifejező habere segédige j'ai aimé („szerettem”) eredeti jelentése „tart”, „visszatart”, mint ahogyan azt a belőle képzett habenae („gyeplő”) szóban is láthatjuk. Ilyenformán a spanyolban segédigévé lett tenere („tartani”) szó használata nagyon hasonló a habere szóéhoz. A görög E%w a szanszkrit sahnak felel meg, aminek eredeti jelentése „erősnek lenni”, „képesnek lenni”, „tudni”. A latin fui („én voltam”) és a szanszkrit bhū („lenni”) a görög jvw megfelelői. A szó még mindig mutatja – tranzitív és intranszitiv értelemben egyaránt – alakulásának eredeti és materiális erejét. A szanszkrit as-mi, a görög —mpi, a litván as-mi („én vagyok”) szavak töve az as eredeti jelentése valószínűleg a légzés volt, amennyiben a szanszkrit as-u („lélegzet”) szót helyesen vezetjük vissza erre a töre. A stare („állni”) szó az újlatin nyelvekben egyszerű segédigévé fokozódott le, amint azt például a francia j'ai-été („voltam”) példa mutatja, vagyis habeo-statum („álltam”), j'ai-été convaincu: „meggyőzték” – („meggyőzve álltam”). A statum szónak az été szó irányába történő fonetikai változását igazolja a status-ból az état-ba való átmenet. A német werden szó, amely a jövő idők és a passzív szerkezet képzésére használatos, valamint a gót varth, a szanszkrit „vrit”, illetve a latin verbo szavakra mutatnak vissza. A will szó a he will go („el fog menni”) példában elvesztette a szógyökben meglévő „kívánni” jelentést. A szintén jövő időben használt shall pedig az I shall go-ban még a szavak etimológiájával foglalkozó szakemberek számára is alig árulkodik a jogi, illetve erkölcsi kötelességet kifejező eredeti erejéről. A Schuld ugyanakkor németül „tartozást”, „bünt” jelent; a soll szó pedig még nem vette fel a csupán temporális jelentést, az erre vonatkozó első nyom ugyanakkor felfedezhető a három germán Párka – Vurdth (‘Múlt’), Verdhandi („Jelen”), és Skuld („Jövő”), nevében.⁹ Ám mi lehet egy olyan igének az eredeti jelentése, ami már a legkorábbi használata során is tartalmazta a morális vagy jogi kötelesség elvont jelentését? Hol tudott a nyelv, amely kizárólag csak az anyagi világból merítheti névszói és igei kincseit, olyasvalamire bukkanni, ami analógiát mutat a „fizetni fog”, illetve a „meg kell adnia magát” nyelvi köntösbe bújtatott absztrakt gondolatokkal? Grimm, aki megkísérelte a germán nyelvet a legtitkosabb zugokba is követni, ennek az igének mindenképpen egy figyelemre méltó magyarázatát kínálja, bár első látásra furcsának és hihetetlennek tűnhet.

A shall szó és praeterituma a should, a gótban a következő alakokkal rendelkezett:

Jelen időMúlt idő

SkalSkulda

SkaltSkuldes

SkalSkulda

SkulumSkuldedum

SkuluthSkuldeduth

SkulunSkuldedun

A gótban a jelen idejűnek tűnő skal ígéről kiderülhet, hogy tulajdonképpen egy régies perfectum, ami analógiát mutat az olyan görög perfektumokkal, mint például oida, amelyek formájuk szerint ugyan perfektumok, ám a jelenre utalnak. A germán nyelvekben számos hasonló karakterrel bíró ige található, amelyekre az angolban az egyes szám harmadik személy jelen idejű s végződésének hiánya utal. Grimm álláspontja szerint tehát a skal szó jelentése „tartozom, le vagyok kötelezve”, ám a szó eredeti jelentése a következő volt: „öltöm”. Az ősi germán törvények által büntetett legsúlyosabb bűn az emberölés volt – amelyet sok esetben bírság megfizetésével meg lehetett váltani. Ennélfogva a skal szó szerinti jelentése az volt, hogy „bűnös vagyok” (ich bin schuldig). A későbbiekben, amikor az egész iménti kifejezés jogi kifejezéssé silányult, olyan új kifejezések váltak lehetővé, mint például a „Megöltöm egy szabad embert, egy rabszolgát stb.”. „Vétkes vagyok egy szabad ember, egy jobbágy [megölésében]. Végezetül pedig „Tartozom (bírsággal) egy szabad emberrel, jobbággal” (mivel megöltöm). Grimm hasonló módon magyarázza továbbá a még későbbi és még inkább rendhagyó kifejezéseket, mint például a he shallpay vagyis „bűnös és fizetnie kell” (er ist schuldig zu zahlen); he shall go vagyis „mennie kell”, továbbá I shall withdraw, „kötelezve érzem magam arra, hogy visszaforduljak”.

Az ehhez hasonló jelentésváltozás kétségtelenül erőteljes és különös, ám nagyobb hajlandósággal fogadnánk el, ha figyelembe vennénk azt, hogy szinte valamennyi általunk használt szó hasonló változásokat mutat, mielőtt etimológiai elemzésnek vetjük alá, majd fokozatosan nyomon követjük történeti alakulását. A dolog általános

⁹ Kuhn, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, III. kötet, 449.

fogalmát a Havasalföldi vlachok (oláhok) nyelvén a *lucru* szó – latin *lucrum* („nyereség”, „haszon”) – fejezi ki. A francia *chose* („dolog”) szó eredetileg *causa* vagy *causae* volt. Ha azt mondjuk, hogy *I am obliged to go*, vagy *I am bound to go* („kötelességem menni”) elfeledkezünk arról, hogy ezen kifejezések eredete azokba az időkbe vezet vissza bennünket, amikor az emberek „kötvé” voltak, hogy menjenek, illetve „kötelezve” voltak a fizetésre. A latin *hoc me fallit* jelentése „elkerüli a figyelmemet”, „megtéveszt”. Később az értelme úgy módosult, hogy „nincs nálam”, „akarom, nálam kell, hogy legyen”, ennél fogva a francia *il mefaut* jelentése „nekem kell”. Az *I may* kapcsolatban felismerhető a gót *Mag*, *maht*, *mag*, *magum*, *maguth*, *magun*; melynek elsődleges jelentése az volt, hogy „erős vagyok”. Ez az ige eredetileg szintén *praeteritum* volt, és olyan töből származik, amelynek jelentése „nemzeni”. Innen a gót *magus* („fiúgyermek”) szó, a skót *Mac*, valamint a gót *magath-s* („leánygyermek,”) s az angol *maid*.

A mitológiai nyelv esetében nem beszélhetünk kimondottan segédigének tekinthető szavakról. Minden szó, legyen az főnév, vagy ige, a mütshopoietikus időszakban még ereje teljében volt. A szavak nehézkesek és ormótlanak voltak. Többet fejeztek ki, mint kellett volna, ebből fakad aztán a mitológiai nyelv számos furcsasága, amelyet csak úgy érthetünk meg, ha megfigyeljük a beszéd természetes alakulását. Amit mi úgy fejezünk ki, hogy a pirkadatot felváltja a nappal, az ősi idők költője számára csak oly módon volt elgondolható és kifejezhető, hogy a Nap szereti és átöleli a Hajnalt. Ami számunkra napnyugta, nekik a Nap megöregedése, hanyatlása, elenyészése volt. A mi napfelkelténk az ő gondolkodásukban úgy jelentkezett, hogy az Éj fényességes gyermeket hoz a világra. A Tavaszt pedig úgy képelték, hogy a Nap, illetve a Menny a földet melegen magához öleli és a természet ölébe kincseket záporoztat. Hésziodosznál sok kései keletkezésű mítosz található, amelyekben ha a teljes ígét segédigével váltjuk fel, a mitikus nyelvből logikus nyelv válik. Hésziodosz Nüxnek („Éj”) hívja a Moirák („Sors”) és a sötét Kér („Pusztulás”), valamint Thanatosz („Halál”), Hüpnosz („Alvás”), illetve az Oneiroi törzsének („Álmok”) anyját. E sarjagnak – a hagyomány szerint – nincs nemzője. Ezen kívül Nüx szülte még Mómoszt („Gáncs”) és a bánatos Oizüsz („Siralom”), valamint a Heszperiszeket („Vacsoracsillagok”), akik ahírneves Ókeánosz birodalmán túl őrzik a szép aranyalmákat termő fákat. Továbbá Nemesziszt („Bosszú”), Apatét („Fondorlat”), Philotészt („Vágy”) és a pusztító Gérászt („Aggkor”), illetve az erélyes Eriszt, a „Viszály” keverőjét. Most pedig használjuk csak az olyan modern kifejezéseinket, mint „a csillagok feltűnnek, amint az éj közeledik”, „alszunk”, „álmodunk”, „meghalunk”, „az éjszaka veszélyei”, „az esti dorbézolás viszályba, mérges vitákba és szomorúságba torkollhat”, „a sok éjszakától hamar öregszik, s végül meghal az ember”, „az éjszaka leple alatt elkövetett gonosz tett napvilágra kerül”, „az éjszaka bosszút áll a bűnösön”, amelyekkel Hésziodosz nyelvét – amelyet az általa megszólítottak túlnyomó részt értettek – lefordítottuk gondolkodásunk és beszédünk modern formáira.¹⁰ Ez aligha nevezhető mitológiai nyelvnek, sokkal inkább hasonlítanak költői és közmondásra emlékeztető kifejezésekre, amelyek kortól függetlenül (akár modern, akár ősi) minden költő számára ismertek, és gyakran előfordulnak az egyszerű, hétköznapi beszédben is.

Uranosz Hésziodosznál az égbolt megnevezésére szolgál, aki azért jött létre, illetve született, hogy „áldott istenek égi lakása” legyen¹¹. Kétszer is elhangzik, hogy Uranosz mindent beborít (v. 127), és amikor meghozza az éjszakát, ölelve borul az alatta szétterülő földre. Ez szinte úgy hangzik, mintha a görög mítosz még mindig őrizne valamit az Uranosz szó etimológiai erejéből. Mert Uranos a szanszkrit Varuna, amely szó a Var („elrejteti”) szóból származik. A különösképpen az éjszakával összekötött Varuna a Védákban a mindent magába ölelő ég istensége Mitrával szemben, aki anap megszemélyesítője. Mindenesetre, az Uranosz név a görögben megőrzött még valamit eredeti jelentéséből, ami nem mondható el az olyan nevek esetében, mint például Apollón vagy Dionüszosz. Amikor például azt látjuk, hogy ©orcponnek, csillagos égboltnak hívják, aligha hihetjük el Mr. Grote szavaival élve azt, hogy a görögök számára „Uranosz, Nüx, Hüpnosz és Oneirosz (Menny, Éjszaka, Alvás és Álom) legalább annyira személyek, mint Zeusz és Apollón”. Csak pár sorral kell tovább olvasnunk a Hésziodosz szöveget és látni fogjuk, hogy Gaia gyermekei – akik között Uranosz az első – nem teljesen részesülnek ugyanabban a mitológiai megszemélyesítésben, illetve kikristályosodásban, ami a legtöbb Olümposzi isten eredeti természetét oly bonyolulttá és kétségessé teszi. A költő az invokációban Helikon Múzsáit kéri, hogy zengjenek a föld, az istenek, a folyók, a végtelen tenger, a fényes csillagok és a

¹⁰ Júlia következő szavai azt sejtetik, hogy a szerelmes leány tudta, mit is jelent igazából az, hogy Philotész az Éj Gyermeké:

„Kerítő éj bocsásd le kárpitod S vakítsd meg a napot: ne lássa senki,

Hogy száll kitárt karomba Romeo!

Nem kell világ az éji áldozathoz:

Szerelmeseknek szépségük világít:

Vak Ámor egy testvér a vak homállal.”

(Mészöly Dezső fordítása)

¹¹ Hésziodosz, Istenek születése 128. Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása.

felettünk elterülő menny (οὐρανὸς ἐπιφανὴς) születéséről. Az Istenek születése című költeményének egésze erre a kérdésre adja meg a választ. Aligha kételkedhetünk tehát abban, hogy a görögök a következő nevek némelyikében egyszerűen valódi objektumok – mint például a föld, a folyók és a hegyek – költői elképzelését látták. Gaia első gyermeke, Uranosz később emberi tulajdonságokkal és érzelmekkel felruházott isten lesz, ám Gaia soron következő gyermekét Ovpéa pakpá („a Nagy Hegyek”) még anyelv is semlegesneműként határozza meg, s ennél fogva aligha tarthat igényt arra, hogy Zeuszhoz vagy Apollónhoz hasonlóan személyként gondoljuk el.

Grote túl messzire megy, amikor az egész görög mitológia tisztán szó szerinti jelentéséhez ragaszkodik. Bizonyos mitológiai beszédalakzatok egészen sokáig fennmaradtak a görög nyelvben, ennél fogva tökéletesen érthetőek voltak. Legalábbis oly kevésbé szorultak magyarázatra, mint az általunk használt kifejezések közül például az, hogy a nap nyugszik, vagy a nap felkel. Grote ezt elismeri ugyan, ám ebből semmilyen további következtetést nem von le. „Bár e személyeknek tulajdonított vonások és cselekedetek némelyike – írja Grote – gyakran allegorikus, egész rendszerük és soruk azonban sohasem az. Az e magyarázatot elfogadó teoretikus úgy találja, hogy egy-két egyszerű és nyilvánvaló lépés megtétele után az ösvény bezárul, s ő kénytelen lesz azt maga, finomítások és sejtés útján szabaddá tenni.” E sorokban Grote tehát elismeri az allegóriát mint a mitológia alkotóelemét, ám a későbbiekben ezt nem használja fel. Az egész mitológiát továbbá egy olyan rejtvényként kezeli, amit nem lehet és nem is kell megoldani. Irracionális dolognak – múlt, ami soha sem volt jelen – állítja be, s még részleges magyarázatot sem kísérlet meg adni a görög gondolkodás e lényeges kérdésére. nkéov ^piov pavtov. A tudományos bátorságnak ilyen hiánya sok olyan rendszert hátráltatott volna, amelyek azóta teljessé váltak annak ellenére, hogy kezdeti lépéseik bátortalanok és bizonytalanok voltak. A palaeontológiai tudományokkal foglalkozóknak meg kell tanulniuk bizonyos dolgokról tudomást sem venni. Suetonius megjegyzése a nyelvészekről „boni grammatici est nonnulla etiam nescire” különös érvénnyel vonatkozik a mitológiával foglalkozó tudósokra. Hiábavaló lenne megkísérelni minden név mögött a titkot felfedni, s ezt senki sem fejezte ki nagyobb szerénységgel, mint éppen az az ember, aki az összehasonlító mitológia legtartósabb alappilléreit lerakta. Germán mitológia című művének bevezetőjében Grimm leplezetlenül írja: „Amit tudok, mindent interpretálni fogok, ám nem interpretálhatok mindent, amit szeretnék.” Kétségtelenül Otfried Müller nyitott olyan utat a görög mítoszok labirintusában, amelyet egy grotei elmével és zsenialitással megáldott tudósnak követnie kellett volna és legalább bizonyítani az út járhatót, illetve járhatatlan voltát. O. Müller Küréné mítoszában keresztül mutatta meg azt, hogy a mitológiai nyelv meddig volt divatban a görögöknél. Küréné városát Libüában az olümpiai éra szerinti 37-ben alapították, vagyis i. e. 739-ben. Az uralkodó népcsoport eredetét a minüeszekről származtatta, akik főleg Iólkoszban – Dél-Thesszáliában – uralkodtak. A kolónia alapítása a püthói Apollón jóslatához kötődik. A mítosz tehát a következő: „A thesszáliai Küréné, a bátor leány Apollón kedvese lett, akit Létó fűrtös fia aranyszekerén Libüába vitt.” Mai nyelven ezt így mondanánk: „A thesszáliai Küréné városa telepéseket küldött Libüába Apollón védnöksége alatt.” Sok más példát is felhozhatnánk, amelyekben egy prózaibb ige behelyettesítése egyszerűen megfosztja a mítoszt csodás külszínétől.¹²

Kaunoszt Miléosz fiának is nevezik, más szóval a Miléoszból érkező krétoi telepések alapították Kaunosz városát Lükiában. A mítosz elmondása szerint Kaunosz Miléoszból Lükiába menekült, nővére, Büblosz pedig testvérbátyja elvesztése felett érzett fájdalmában forrássá változott. Az ión Miléosz véletlenül került a történetbe, mivel jóval ismertebb volt, mint a krétoi Miléosz. Büblosz pedig egy egyszerű folyócska az ión Miléosz mellett. Pauszaniusz történelmi tényként meséli el, hogy egy gyönyörű ifjú azért menekült Krétáról ión földre, hogy elmeneküljön a féltékeny Minósz elől. Tény, hogy az ión Miléosz a krétoi Miléosz egyik kolóniája volt, Minósz pedig a sziget leghíresebb királya. Más: Euénosz leánya, Marpéssza egy mítoszban úgy kerül szóba, mint akit Idasz elrabolt. Idasz – Marpéssza város egy neves hőséneke neve. A mítoszban burkoltan ott lévő, és egyéb bizonyítékkal is megerősített tény, hogy az Euénosz folyótól telepések indultak el, akik Messzinában megalapították Marpéssza városát. A mítosz ugyanakkor hozzáteszi, hogy Euénosz, miután hiába próbálta lányát visszaszerezni Idasztól, a lánya elvesztése felett érzett fájdalommal ugyancsak folyóvá változik, akárcsak a miléoszi Büblosz.

Mikor a hellének magukat aVtó%0ovEV-nek nevezik, mi azt képzeljük értjük mit is jelent ez a kifejezés. Ám ha tudomásunkra jut, hogy pvpp© („vörös”) volt Thesszália legrégebbi neve, és hogy Hellén Pürrha fia volt, Grote itt azt mondaná, hogy itt egy mítosszal állunk szemben, és hogy a görögöknek legalább soha nem volt kétségük afelől, hogy tényleg volt egy Pürrha nevezetű személy, meg egy másik, akit Hellénnek hívtak. Nos, mindez lehet, hogy igaz a későbbi görögökre, például Homéroszra és Hésziodoszra, de vajon igaz volt-e, lehetett-e igaz eredetileg is? A nyelv mindig nyelv – eredetileg mindig jelentett valamit, s az a valaki, bárki, aki ahelyett, hogy a helléneket a föld szülötteinek nevezte volna, Pürrháról, Hellén anyjáról kezd beszélni, bizonyára valami érthetőt és racionálisat akart közölni. Valószínűleg nem egy Hellén nevű barátjára utalt és egy Pürrha nevű idős

¹² Kanne, Mitológia, §10, XXXII.

asszonyra, hanem valami olyasmit érthetett alatta, amit mi is, amikor Itáliára mint a művészetek szülőanyjára gondolunk.

Még az Otfried Müller által említett kornál későbbi időszakban is úgy találjuk, hogy „a mitológiai beszéd” divatnak számított aköltők és a filozófusok között. Pauszanasz azok miatt panaszkodik, „akik mindent genealógiailag vezetnek le, és Püthiszról azt mondják, hogy Delphosz fia”. Erósz történetéről a Phaidroszban mítoszként fogalmazódik meg (pvOos, 254 D; loyov, 257 B), mégis Szókratész ironikusan jegyzi meg, hogy „Ezt aztán vagy hiszi az ember, vagy nem” (tovtoiv óq eXeoti pév PEiotdai, eXeoti óé mq). Amikor Szókratész Theuthról, egy ősi egyiptomi istenről mesél, „egy ősi hagyománynak” (©koqv y' e%w léyeiv táv ppotépww) hívja a történetet, de Phaidrosz rögtön rájön, hogy a történetet maga Szókratész találta ki, s ezt mondja: „Szókratész, könnyen kitalálsz te egyiptomi vagy bármilyen földről való történetet” (logoi). Amikor Pindarosz Apophásziszt Epimétheusz leányának nevezte, ezt a mitológiai nyelvet valamennyi görög annyira jól értette, mintha azt mondta volna, „egy utógondolat mentséghez vezet”.¹³ Sőt még mikor Homérosz azt mondja, hogy a szánta Litai („Könyörgések”) Atét („Baj”) követi, megpróbálván őt lecsillapítani, a görögök számára ez a nyelv oly mértékben érthető volt, mint a mi számunkra a következő: „A pokolba vezető út is jó szándékkal van kikövezeve.”

Amikor a Könyörgések Zeusz lányaiként szerepelnek, még nem vagyunk a tiszta mitológia körén belül. Zeusz ugyanis a görögök szemében a könyörgők védelmezője volt, ZevZ ÍKEtéoios. Ezért is nevezik a Könyörgéseket az ő leányainak. Hasonlóképpen hívjuk mi is a szabadságot Anglia lányának, vagy az imádságot a lélek gyermekének.

Mindezen mondások ugyanakkor bár mitikusak, de még nem mítoszok. Az igazi mítosz lényegi jellemzője az, hogy egyáltalán nem szükséges érthetőnek lennie a beszélt nyelvre vonatkozó utalás által. Az ősi nyelv plasztikus jellege – amelyet a főnevek és igék alakulásának folyamatában nyomon követtünk – nem elegendő ahhoz, hogy elmagyarázzuk azt a folyamatot, ahogyan egy mítosz elveszíthette életének és tudatosságának kifejező erejét. Megfelelően figyelembe véve az absztrakt főnevek és absztrakt igék kialakulásának nehézségét, mégis képtelenek volnánk beszámolni bármiről, ami az antikvitás népeinek allegorikus költészetén túl mutat. A mitológia még mindig rejtélye maradna számunkra. Itt tehát segítségül kell hívnunk az ősi beszéd kialakulásának egy másik fontos alkotóelemét, amire jobb megnevezés híján apolinímia és szinonima¹⁴ szavakat fogom használni. A legtöbb főnév – ahogyan azt már láthattuk – eredetileg megnevezett, vagy kimondott valamit valamiről. Azt fejezte ki, ami az adott dolog legjellemzőbb tulajdonságának tűnt. Mivel azonban a legtöbb dolog több, mint egy tulajdonsággal rendelkezik, amelyek különböző nézőpontok szerint megfelelőbben képesek azt megnevezni, szükségszerű volt, hogy a nyelv korai szakaszában a legtöbb dolognak több neve is legyen. Az idő múlásával ezen nevek nagyobb része haszontalanná vált és főként az irodalmi nyelvhasználatban egy állandó név vette át a megnevezés funkcióját, amely nevet hívhatjuk az adott dolog igazi megnevezésének. Minél régebbi egy nyelv, annál jobban bővelkedik a szinonimákban.

Az állandó használatban lévő szinonimák természetszerűleg idézik elő egy sor homoníma megjelenését. Ha a napot ötvenféle néven nevezhetjük különböző tulajdonságaira utalván, néhány megnevezés más, ugyanazon jellemzőkkel bíró dolgokra is alkalmazható. Ezeket az egymástól különböző dolgokat aztán ugyanazzal a névvel illetjük, azaz homonimákká válnak.

A Védákban a földet az urvi („széles”), prithvi („tág”), maki („nagy”) és sok más egyéb néven nevezik, amelyek közül a Nighantu [= egy védikus glosszárium] huszonegyet említ. E huszonegy szó szinonimának tekinthető. Ám az urvi („széles”) szó nemcsak a föld megnevezése, hanem folyót is jelent. A prithvi („tág”) szó nemcsak a földre utal, hanem az ég és a hajnal is jelentései közé tartozik. A mahi („nagy”, „erős”) szót a tehénre és a beszédre is használják a föld jelentésén túl. Tehát föld, folyó, égbolt, hajnal, tehén és beszéd – homoníma. Mindezen nevek ugyanakkor egyszerűek és érthetők. Ám a régi szavak többsége, amelyeket a fiatalos költészet első kitörésére a nyelv félrehajított, merész metaforákon alapul. Ezek az egyszerre elfelejtett metaforák, vagy az elhalványult és megváltozott szógyökök, amelyekből a szavak származtak, természetszerűleg elvesztették tövüket csakúgy, mint potenciális jelentésüket. Egyszerű megnevezésekké váltak, amelyek családi beszélgetésekben bukkannak elő, amelyek érthetők ugyan a nagyszülők számára, ismerősek az apának, de

¹³ O. Müller rámutatott, hogy az Erinnuszoknak a különböző költők által tulajdonított eltérő származása aszerint változott, hogy az egyes költők milyen tulajdonságokat tulajdonítottak nekik. „Nyilvánvalóan – mondja Müller az Esszék az Eumenidákról című munkája 184. oldalán – ez a genealógia jobban megfelelt Aiszkhülosz nézeteinek és költői céljainak, mint valamelyik más genealógia, amelyek az Erinnuszokat például Szkottosztól és Gaiától (Szophoklész), Kronosztól és Eurünométól (egy Epimenidésznek tulajdonított munka), Phorküsztól (Euphorión), Gaia Eurünométól (Isztron), Akheróntól és az Éjszakától (Eudemosz), Há- désztlől és Perszeponétól (Orphikus himnuszok), illetve Hádésztlől és Sztüxtől (Athenodorosz és Mnaszeász) származtatják. Lásd ugyanakkor H. D. Müller Arész című munkáját, 67. oldal.

¹⁴ Lásd a szerző Bunsen báróhoz írott levelét, A turáni nyelvekről, 35.

furcsának tűnnek a fiúnak, az unoka pedig már félreérti azokat. Ez a félreértés különböző módokon történhet. Vagy a szógyök jelentése merült feledésbe, ilyenkor, ami eredetileg megnevezés vagy név volt a szó etimológiai értelmében (a nomen gnoment jelent „quo gnoscimus res,” ahogyan a natus szó a gnatus helyett áll), az pusztá hanggá silányul – a szó modern értelmében vett megnevezéssé. Ilyenfórmán tehát a Zevv szó, ami eredetileg az ég egyik neve volt, akárcsak a szanszkrit dyáus, fokozatosan állandó megnevezéssé vált. Jelölő megnevezését csupán néhány közmondásszerű kifejezésben őrizte meg, olyanokban például, mint Zevv vei vagy „sub Jove frigido”.

Gyakran megtörtént, hogy miután a szó igazi etimológiai jelentése feledésbe merült, a még napjainkban is létező etimológiai ösztön egy új jelentést kapcsolt hozzá. Eképpen AvKqyEvqv, a fény fia (Apollón) Lükia fiává változott; Aqliov a fényes pedig előhívta a Déloszi Apollón születéséről szóló mítoszt.

Ahol két megnevezést használtak egyazon dologra, két személy támadt a két megnevezésből. Mivel mindkettőről ugyanaz a történet volt elmondható, természetszerűleg vagy testvéreként ábrázolták őket, vagy szülő és gyermekeként. Tehát Szelénét, a Holdat ott találjuk Mén, a hónap mellett. Hélioszt (Sürya), a Napot pedig Phoibosz (Bhava, Rudra másik formája) mellett. A legtöbb görög hősből emberi formában fedezhetjük fel a görög isteneket, s olyan nevet viselnek, amelyek sok esetben isteni prototípusaiknak az állandó jelzője. Még ennél is gyakrabban fordult elő azonban, hogy egy konkrét dologra utaló szóval kapcsolatos melléneveket ugyanazzal a szóval használtak, bár más dologra utaltak vele. Amit a tengerről elmondtak, elmondták az égboltról. S a Napot, amit valaha oroszlánnak vagy farkasnak hívtak, egy napon karmokkal és sörénnyel ruházták fel, még akkor is, ha az állat metafora már feledésbe merült. Eképpen az arany-sugarú Napot hívhatják „aranykezűnek”, ahol is a kéz és a sugár ugyanazon szóval kerül kifejezésre. Ám amikor ugyanazt az állandó jelzőt kezdik használni Apollónra vagy akár Indrára, egy mítosz keletkezik – ahogy a germán és szanszkrit mitológiákban ezt észrevehetjük –, amelyek arról mesélnek, hogy Indra elvesztette kezét, amelyet egy aranykézzel pótoltak.

Itt található a mitológia nyitját, ám a kulcsokat csak az összehasonlító filológiától kaphatjuk meg. A franciához hasonlóan sok szó alapjelentését nehéz megtalálni, hacsak nem hasonlítjuk őket az olaszban, a spanyolban vagy a provanszálban megtalálható megfelelő formákhoz. Lehetetlennek tűnne sok görög szó eredetének megállapítása anélkül, hogy ne hasonlítani őket a többé-kevésbé felismerhető germán, latin, szláv illetve szanszkrit rokonaikhoz. Sajnos az ősi nyelvek e körében egy olyan nyelv sincs, amely ahhoz a latinhoz hasonló szerepet tölthetne be, amellyel egy francia, olasz illetve spanyol szónak az eredeti formája több-kevesebb sikerrel megtalálható. A szanszkrit nem tekinthető a latin és a görög nyelvek anyjának úgy, ahogy a latin a franciának és az olasznak. Bár a szanszkrit csupán egy a sok testvér közül, kétségtelenül a legidősebb, amennyiben szavait azok legősibb állapotában őrizte meg. Ha egyszer sikerül egy latin vagy görög szót visszavezetni egy megfelelő szanszkrit formára, akkor általában képesek vagyunk magyarázatot adni a szó keletkezésére, és ugyanakkor megállapítani annak alapjelentését. Mit tudnánk a patqp, mqtqp, vagy dvy©tqp eredeti jelentéséről, ha mindössze egyetlen, a görög nyelv ismeretére lennénk korlátozva? Amint e szavakat visszavezetjük a szanszkrit nyelvre, ősi erejük tisztán kivehető. O. Müller egyike volt azoknak, akik elsőként vették észre és ismerték el, hogy a klasszika-filológia minden etimológiai kutatást át kell adjon az összehasonlító filológiának, valamint azt, hogy a görög szavak eredete nem állapítható meg a görög nyelvvel fennálló pusztá kapcsolat alapján. Ez különös erővel vonatkozik a mitológiai nevekre. A mitológiaiá válás szükséges feltétele volt az, hogy az érintett nyelvek bizonyos megnevezéseinek az alapjelentései elhomályosultak és feledésbe merültek. Tehát ami egyik nyelvben mitológiai, gyakorta természetes és érthető egy másik nyelvben. Mi azt mondjuk, hogy „a nap lenyugszik”, de saját germán mitológiánkban a nap ülőhelyet illetve trónt kap, ahova leül. Hasonlóképpen görögül „Éosz” megnevezése xpoódpovos, vagy például az újgörög úgy beszél a lenyugvó napról, mint qhos Baoilevi. Kétségeink vannak Hekatéval kapcsolatban, de egyszerre megértjük azt, hogy Ekato és Ekato'polov. Tétovázunk Lucina kapcsán, de azonnal elfogadjuk Lucina egyszerű összevonását, a latin Luna szót.

Amit általában hindu mitológiának neveznek kevés illetve semmi haszonnal nem kecsegtet a komparatív vizsgálódás céljait tekintve. Siva, Visnu, Mahádéva, Párvati, Káli Krisna és a többiekéről szóló történetek később keletkeztek, Indiához kötődnek és tele vannak vad és különös elgondolásokkal. Míg azonban sem a Puránáknak, sem pedig az epikus költeményeknek kései mitológiája nem kínál segítséget az összehasonlító mitológiával foglalkozó szakember számára, a Védákban az ősi, természetes és érthető mitológiának egy egész világa maradt fenn. A Védákmitológiája ugyanazt jelenti az összehasonlító mitológia számára, mint a szanszkrit nyelv az összehasonlító nyelvten számára. A Védákban szerencsére nincsen sem vallási, sem pedig mitológiai rendszer. Ugyanazon szavak egyik himnuszban köznévként használatosak, míg egy másikban istenek nevére utalnak. Esetenként ugyanazt az istent egyszer főistenként, másszor pedig másokkal egyenrangúként, illetve alacsonyabb rangúként ábrázolják. Ezeknek az úgynevezett isteneknek a természete még mindig transzparens, első elgondolásuk még sok esetben tisztán észrevehető. Nincsenek még genealógiák, istenek és istennők közti

állandó házasságok. Az apa néha egyben a fiú, a fivér pedig a férj; s az az istennő, aki az egyik himnuszban anyaként jelenik meg, a másikban a feleség. Ahogy a költő elgondolásai változtak, úgy változott ezen istenek természete. Sehol sem érezhető jobban az India ősi költeményeit a legősibb görög irodalomtól elválasztó nagy távolság, mint amikor a Védák változó mítoszait összevetjük azokkal a teljesen kifejtett és hanyatlásba hajló mítoszokkal, amelyeken Homérosz költészete is alapul. A Veda az indoeurópai népek igazi Theogóniája, míg Hésziodosz műve az eredeti kép torz karikatúrája. Ha meg akarjuk tudni, vajon az emberi gondolkodást – bár rendelkezik az isteni hatalom természetes tudatával – szükségszerűen és elkerülhetetlenül hajtja-e a természetfeletti és elvont gondolatokra alkalmazott nyelv ellenállhatatlan ereje, a Védákhoz kell fordulnunk. Ha pedig meg akarjuk mondani a hinduknak, hogy mit imádnak – fokozatosan elhalványuló, megszemélyesített és istenített természeti jelenségek pusztá megnevezéseit -, akkor el kell velük olvastatnunk a Védákat. A korai egyházatyák hibája volt, hogy a pogány isteneket¹⁵ démonokként illetve gonosz lélekként kezelték, s ügyelnünk kell, nehogy mi is ugyanezt a hibát kövessük el a hindu istenekkel kapcsolatban. Isteneiknek nincsen nagyobb joguk az anyagi létezésre, mint Éósznak, vagy Hémerának vagy mint Nüxnek és Apaténak. Színész nélküli maszkok – emberi teremtmények, nem pedig azok teremtői. Nominák csupán és nem numinák. Lét nélküli nevek, nem pedig név nélküli létezők.

Néhány esetben kétségtelenül előfordul, hogy egy görög, latin vagy egy germán mítosz megmagyarázható azon eszközök segítségével, amelyekkel az említett nyelvek mindegyike még mindig rendelkezik, hiszen sok olyan görög szó van, amelyekre találunk etimológiai magyarázatot anélkül, hogy a szanszkrit vagy a gót nyelvekre utalnánk. Néhány ilyen mítosszal kezdünk, majd azon nehezebb esetek felé haladunk tovább, amelyek megvilágításához távolabbi régiókba kell merészkednünk: Izland hófödte szikláihoz és az Edda-dalokhoz, vagy a „Hét Folyó” vidékére, esetleg a Védikus himnuszokhoz.

A görög nép gazdag képzeletvilága, élénk felfogóképessége, eleven intellektusa, valamint örökké változó fantáziája megkönnyítik annak megértését, hogy az indoeurópai népcsoport szétválását követően nem volt a görög nyelvnel gazdagabb, a görög mitológiánál sokszínűbb. Csodálatos könnyedséggel keletkeztek új szavak, amelyeket később azzal az gondatlansággal felejtettek el, amelyben a kimeríthetetlen erő tudata részesíti a rendkívüli képességekkel megáldott embereket. Minden szó keletkezése eredendően költemény volt, amely egy merész metaforát vagy ragyogó gondolatot foglalt magába. De a populáris görög költészethez hasonlóan, ezek a szavak – mégha bekerültek is a hagyományba és tovább éltek egy család, város vagy egy törzs nyelvében, a görög dialektusokban vagy a hivatalos nyelvben – hamar elfeledték atyjukat, akinek életüket, vagy azt a költőt, akinek létrejöttüket köszönhették. Ge- nealogikus származásuk és eredeti sajátosságaik maguk a görögök számára sem voltak ismeretesek, s etimológiai jelentésük a legtalálékonyabb régiségkutatót is gondolkodóba ejtené. A görögöket azonban legalább oly kevésbé foglalkoztatta szavaik etimológiai sajátossága, mint az, hogy minden énekest ismerjenek, aki először énekelt meg Menelaosz vagy Diomédész Ariszteiját. Egy Homérosz elég volt ahhoz, hogy kíváncsiságukat kielégítse, és bármilyen, a szó bármely részének jelentését megvilágító etimológiát örömmel fogadtak. Az ügyes találgatásokat azonban sohasem keresztezheték történeti megfontolások. Köztudott, hogyan változtatja Szókratész a pillanat hatása alatt Erósz szárnyas istenné, de Homérosz is legalább ennyire rendelkezik kész etimológiákkal. Mindezek hasznosnak bizonyulnak, legalábbis már amennyire azt bizonyítják, hogy az istenek megnevezéseinek valódi etimológiája már jóval Homérosz előtt feledésbe merült.

Egy görög mítosz eredeti jelentésébe akkor nyerjük a legmélyebb betekintést, ha a benne szereplő személyek olyan neveket őriztek meg, amelyek görögül értelmesek. Amikor Éósz, Szeléné, Hélios vagy Herszé neveire bukkanunk, olyan szavakkal van dolgunk, amelyek saját történetüket mesélik el, ám a mítosz további részére vonatkozóan is tudjuk, pov otw (= tudjuk, hányadán álljunk). Figyeljük meg a Szelénéről és Endümiónról szóló gyönyörű mítoszt. Endümión Zeusz és Kalüké fia, de fia ugyanakkor Élisz királyának, Aethliosznak is, aki maga is Zeusz fia, s akit Endümión követett Élisz trónján. Ez lokalizálja mítoszunkat és legalább megmutatja, hogy Éliszben keletkezett, s hogy a görög hagyomány szerint Élisz uralkodói Zeusztól származtatják magukat. Ugyanez a hagyomány volt érvényben az ősi Indiában, s idézte elő két királyi dinasztia megjelenését; az úgynevezett Nap és a Hold dinasztiáikét. Purüravas ekképp beszél magáról és róluk:

„A nap nagy királya

És az éjszaka uralkodója elődeim;

Unokájuk én...”

¹⁵ Arisztotelész a görög istenekről Metafizika című művének egyik bekezdésében fejtette ki nézeteit. Támadja a platóni ideákat és megpróbál rámutatni azok ellentmondásos jellegére. Alo^ota áította, örök mulandónak nevezi azokat, vagyis olyan dolgoknak, amelyek valódi léttel nem rendelkeznek. Ahogy az emberek azt állítják – folytatja -, hogy istenek léteznek, de emberi formát adnak nekik, ekképpen téve őket „halhatatlan halandókká”, vagyis non-entitásokká.

Lehet tehát, hogy létezett Élisz királya Aethliosz, akinek esetleg volt egy Endümión nevű fia. Amit azonban a mítosz regél Endümiónról, az nem történhetett meg Élisz királyával. A mítosz Endümiónt Kariába helyezi, a Latmosz hegy lábához, mert annak barlangjában látta meg Szeléné a gyönyörű, alvó ifjút, akit szeretett, majd elveszített. Szeléné jelentésével kapcsolatban nem lehetnek kétségeink. Ha a hagyomány csupán másik elnevezését az Aszterodiát őrizte volna meg, ezt a szinonimát akkor is úgy kellene lefordítanunk, hogy Hold, „a csillagok Vándora”. Ám kicsoda Endümión? Egyik a nap sok elnevezése közül, ám különös tekintettel a lenyugvó, elenyésző napra. Az —vövw szóból származik, abból az igéből, amelyet a klasszikus görögben soha nem használnak a lenyugvás kifejezésére, mivel a napnyugta kifejezésére egy egyszerű ige, a övw szolgált. Avopai ykiöv, a lenyugvó nap, ellentétben az avarokat szóval, amelynek jelentése a felkelő. A övw szó eredeti jelentése „alámerül”, „lebukik”, s az ilyen kifejezések, mint például ^éktov ő' áp' höv, „a nap alábukott”, feltételezik az h'öv nóvrov („a tengerbe merült”) korábbi elképzelését. Thetisz eképpen szólítja társait: (II. XVIII. 140):

„Ypek mév vvv övre Jakáoohv evpea kóknov.”

„Szálljatok, itt az idő, le a tenger széles ölébe.”

(Devecseri Gábor fordítása)

Más dialektusok, különösképpen a tengeri népeké ugyanazt a kifejezést használják. A latinban a következőt találhatjuk¹⁶: „Cur mergat seras aequore flammas.” Az óskandinávban a következőt: „Sol gengr i aegi.” A szláv népek a napot este fürödni készülő asszonyként ábrázolják, aki reggel frissen és tisztán kel. A Tengerről pedig mint a Nap anyjáról (apám napát) beszélnek, s a Nap éjszaka anyja karjai közé bújik. Feltételezhető tehát, hogy bizonyos görög dialektusban az évövw szót ugyanebben az értelemben használták, s az évövw szóból alakult ki az évöva napnyugta kifejezésére. Ebből alakult aztán ki az évövpíwv,¹⁷ akárcsak az ovpavíwv szó az ovpavón--ból, csakúgy mint a görög hónap-megnevezések legtöbbje. Ha az évövpa vált volna a napnyugta jelölésére általánosan használt szóvá, akkor Endümión mítosza sosem alakulhatott volna ki. Miután azonban az Endümión szó eredeti jelentése feledésbe merült, amit eredendően a lenyugvó napról mondtak, azt most egy olyan névről mondták, amelyet, hogy egyáltalán jelentése legyen, istenné, illetve hőssé kellett változtatni. A lenyugvó nap egykor Latmiában, az éj barlangjában tért nyugovóra – a Latmosz szó a Létó, Latona, (az éjszaka) szóval közös töre vezethető vissza -, ám most a Latmosz hegyén fekvő Kariában nyugszik. A mindössze egy napig tartó élete után örök álomba merülő Endümión valaha a lenyugvó nap volt, Zeusz, a fényes Égbolt és Kalüké, a mindent eltakaró Éjszaka (a kakvnrw szóból) sarja, vagy más elmondás szerint Zeusz és az elsőszülött istennő, Prótogeneia fia, a Hajnalé, akit hol a Nap anyjaként, hol nővéreként, hol pedig a Nap elhagyatott asszonyaként jelenítenek meg. Esetünkben Endümión pedig Élisz királyának fia, valószínűleg abból az okból, hogy a királyok szokás szerint jó előjelű neveket választottak maguknak, olyanokat, amelyek a Nappal, a holddal vagy a csillagokkal állnak kapcsolatban. Jelen esetben egy, a Napból származó névvel kapcsolatos mítoszt természetesen ember névrokonára visznek át. Élisz ősi költői és közmondásokban gazdag nyelvben az emberek így beszéltek: „Szeléné szereti és nézi Endümiónt”, ahelyett hogy azt mondanák: „későre jár”. Vagy „Szeléné öleli Endümiónt”, ahelyett hogy „anap nyugszik és feljön a hold”. Vagy éppen „Szeléné álomba csókolja Endümiónt”, ahelyett hogy „éjszaka van”. Ezen kifejezések jóval azután is fennmaradtak, hogy jelentésük már nem volt érthető. S mivel az emberi elme legalább annyira sóvárog az okok iránt, mint amilyen kész arra, hogy előálljon velük, közös jóváhagyással és személyes erőfeszítés nélkül egy olyan történet kapott lábra, amely szerint Endümión egy ifjú volt, akit egy Szeléné nevű fiatal lány szerelemmel szeretett. S ha a gyerekek még ennél is többet akartak megtudni, mindig volt egy nagymama, aki örömmel tette hozzá, hogy Endümión anyja Prótogeneia volt – e név alatt értve is meg nem is, a napnak életet adó hajnalt -, vagy talán Kalüké, a sötét és mindent eltakaró Éjszaka. Ez a név, ha hozzáérünk, számos hűrt rezeget meg; három vagy négy különböző okot is felsorolhatnánk

– ugyanezt tették az ősi költők is – arra vonatkozóan, hogy miért merült Endümión örök álomba. S ha ezek közül egyet egy népszerű költő is megemlített, akkor olyan mitológiai tényé vált, amit későbbi korok költői is megismételtek. Ennélfogva tehát Endümión végül szinte típusá vázott, már nem a lenyugvó nap típusává, hanem egy szemrevaló ifjúévá, akinek egy szűz adta szívét, s ennélfogva leginkább egy ifjú herceghez illő név. Számos mítosz került vonatkoztatási kapcsolatba valódi személyekkel a nevek pusztán hasonlósága által. Be kell ismernünk ugyanakkor: semmilyen történeti bizonyíték nincs arra vonatkozólag, hogy valaha is létezett egy Endümión névre hallgató herceg Éliszben.

¹⁶ Grimm: *Deutsche Mythologie*, 704.

¹⁷ Lauer a Görög mitológia rendszere című művében úgy magyarázza Endümiónt mint a Lemerülőt. Gerhard Görög mitológia című művében pedig ezt találjuk: „Evövmíwv ó év övmhwv.”

Így alakul ki a legenda, kezdetben csupán egy szó, egy pVOos, valószínűleg egyike azon szavaknak, amelyek csupán helyi érvényességgel rendelkeznek, s mihelyt távolabbi vidékre kerülnek, elveszítik értéküket. Olyan szavak, amelyeknek a mindennapi érintkezésben nem sok hasznát vesszük – mint a fizetésre alkalmatlan érmék, amelyeket mégsem dobunk ki, hanem érdekességként és dísz tárgyként megőrizzük, hogy majd több évszázad múlva egy régiségbúvár kibetűzze. Sajnos e legendák nem őrződtek meg abban az eredeti formában, amint a falvak és a hegyormokon magasodó várak vidékén szájról-szájra terjedtek úgy, ahogy például Grimm Mitológia című gyűjteménye megőrizte a német szegénység szájhagyományát. Nem ismerjük e legendákat azokban arégi formájukban, ahogyan a család idősebb tagjai

– akik olyan nyelvet beszéltek, amelyet ők is csak félig értettek, a gyerekeik számára pedig idegen volt – mesélték azokat. S úgy sem, ahogyan a növekvő város költője rögzítette közössége hagyományait költeményében, miközben az áthagyományozott tradíciónak ő adta az első formát. Kivéve ott, ahol minden megtalálja helyét egy nagy egészben, ahogy például Homérosz őrizte meg és foglalta rendszerbe a helyi mítoszt. Ez a rendszer az „Istenek születésével” indul, „Trója ostroma” képezi a központi részét, és a „Hősök visszatéréseivel” zárul. De a görög mitológiának hány meg hány részletét meg sem említi Homérosz! Ekkor a moralista és teológus Hésziodoszhoz fordulunk, akinél újra megtaláljuk a görög mitológiai nyelv egy kis szegletét. Ilyenformán fő forrásaink azok az ősi krónikások, akik a mitológiát történelemként fogták fel, s csupán annyit használtak fel belőlük, amennyi céljaikra megfelelt. S még ezek sem maradtak fenn napjainkig, csupán úgy hisszük, hogy ezek képezték azokat a forrásokat, amelyekből a későbbi korok írói – Apollodorosz és a szkolionok szerzői

– szerezték az információkat. A mitológiával foglalkozó szakember első feladata tehát az, hogy kibogozza ezt a csomót, eltávolítsa mindazt, ami szisztematikus, és minden mítoszt visszavezessen annak ősi, nem szisztematikus formájára. A lényegtelen dolgok közül sok mindent teljes egészében félre kell tennünk, s a rozsdaréteget eltávolítása után – csakúgy, mint az érmék esetében – minden mítoszt lokalizálni kell, s a jellemző vonások alapján – amenny- nyiben ez lehetséges – meg kell határoznunk azok korát. Ahogyan az ősi medálokat arany-, ezüst-, és rézérmék szerint csoportosítjuk, figyelmesen csoportosítani kell az istenekről, a hősről, és az emberekről szóló legendákat is. Ha sikerül megfejtenünk az ősi görög, vagy más mitológia neveit, illetve legendáit, megtudhatjuk, hogy a görög mitológiából szemünk elé táruló múltnak volt jelene, hogy ezekben a megkövült emlékekben – melyek valaha a görög nyelv felszínét képezték – nyomokban még ott van az organikus gondolat. Endümión legendája abban az időben volt jelen, amikor Élisz népe megértette az Éj leple alatt (Latmia barlangjában) felkelő Hold (Szeléné) ősi mondását, hogy nézzék és csodálják meg – csendes szerelemmel – a lenyugvó nap szépségét, Zeusz fiát, az alvó Endümiónt, aki atyjától megkapta az örök álom és a véget nem érő ifjúság kettős adományát.

Endümión nem az isteni jellemzőkkel bíró Nap – Apollón vagy Phoibosz – elgondolása, hanem az útját járó Napé, amely a Hajnal öléből jön elő és egy rövid, de fényes életpálya megtétele után este lenyugszik, hogy soha ne térjen vissza halandó életébe. Az ehhez hasonló elgondolások a legtöbb mitológiában megtalálhatók. Az afrikai betcsuana dialektusban azt, hogy „a nap nyugszik” úgy fejezik ki, hogy „a nap meghal”.¹⁸ Az árja mitológiában a hasonlóan elképzelt Napot néha istenként, bár nem halhatatlanként ábrázolják. Néha pedig élőként, de alvó állapotban. Az is előfordul, hogy egy istennő által szeretett halandóként, akit mégsem kímél az emberi végzet. A Tithónosz nevet a szanszkrit didhynmah¹⁹ („fényes”) szóval azonosították, ami eredetileg a Nap fogalmát annak naphoz és évhez fűződő sajátossága által ragadta meg. Endümiónnal hasonlóan ő sem élvezheti a Zeusznak és Apollónnak kijáró teljes halhatatlanságot. Endümión örökké fiatal marad, ám alvásra kárhoztatott. Tithónosz megkapta ugyan a halhatatlanságot, de Éosz elfelejtett örök ifjúságot is kérni férje számára, s Tithónosz egyre kisebbre zsugorodó aggastyánként emészti magát örökké fiatal felesége karjaiban, aki még fiatalon szeretett belé és vénségére sem hagyja magára. Más, az ellentmondásra érzéketlen, vagy azt esetenként a legkegyetlenebb célszerűséggel megoldó hagyományok szerint, Tithónosz Éosz és Kephalosz fia – ahogyan Endümión Prótogeneia, a Hajnal gyermeke. A mítosz kezelésének e szabadsága jelzi, hogy egykor egy görög ember tudta mit is jelent, ha Éosról azt mondják: minden reggel elhagyja Tithónosz ágyát. Ameddig ezt a kifejezést értették, azt kell mondjam, hogy a mítosz jelen volt. Múlttá vált azonban, amikor Tithónosz Trója urának, Priamosz testvérbátyjának, Laomedónnak a fiává változott. Majd a mondás, hogy „Priamosz reggel elhagyta ágyát”, mitikussá vált, jelentése pedig konvencionális lett. Később, mivel Tithónosz Trója hercege volt, fiának, az etióp Memnónnak is részt kellett vennie a trójai háborúban. Mégis milyen furcsa! Még az ősi mítosz is látszólag a költő halvány emlékezetén keresztül sejlik fel! Mikor Éosz fiát, a gyönyörű Memnónt siratja, könnyeit a költő „reggeli harmatnak” nevezi -, olybá tűnik tehát, hogy a múlt félig még jelen volt.

¹⁸ Lásd erről Pott véleményét Kuhn, Zeitschrift, II. kötet, 109.

Azt már említettük, hogy Kephalosz Éosz kedvese és Tithónosz atyja. Ehhez hozzátehetjük, hogy Kephalosz – Tithónoszhoz és Endümióhoz hasonlóan – egyike volt a Nap megannyi megnevezéseinek. Kephalosz azonban a felkelő nap volt – a fény feje. Ezt a kifejezést gyakran használják a nap megjelölésére a különböző mitológiák. A Védában, amely a napot lóként ábrázolja, a ló feje kifejezés a felkelő napot jelenti. A költő ekképpen szól (Rv. I. 163, 6): „Elmémmel ismertelek téged, amikor még mindig messze voltál -, a madár alulról az ég felé szállt; láttam egy szárnyas fejet, sima és portalan ösvényeken vesződni.” A germán népek a napot mint Wuotan szemét említik Hésziodoszhoz hasonlóan, aki ezt írja: n©vta ióáv Aiov óípdalmos kai p©vta voqoav; a germánok továbbá a napot istenük arcának is nevezik.¹⁹ A Védában a nap (I. 115, 1) „az istenek arca” vagy az „Aditi arca” (I. 113. 19) megjelölést kapja, s azt is olvashatjuk, hogy a szelek záporokkal elhomályosítják a nap szemét (V. 59, 5).

A görögök egy hasonló gondolat által vezérelve alkották Kephalosz nevét. Ha Kephaloszt Herszé, a Harmat fiának nevezzük, akkor ez a patronümikon mitológiai nyelven annyit tesz, amit mi úgy fejezünk ki, hogy a nap a harmatos mezők fölé száll. Kephaloszlól azt tudjuk, hogy Prokrisz férje volt, szerette őt és hűséget fogadtak egymásnak. Azonban Éosz szintén szerette Kephaloszt. Mikor Éosz bevallja szerelmét, a Prokriszhoz hű Kephalosz visszautasítja őt. Éosz, aki ismeri riválisát, azt válaszolja, hogy addig maradjon hű Prokriszhoz, amíg Prokrisz meg nem szegi fogadalmát. Kephalosz elfogadja a kihívást és álruhában közelít feleségéhez, akinek elnyeri szerelmét. Prokrisz szégyenét felismervén Krétára menekül, ahol Dianától egy kutyát és egy mindig célba találó dárdát kap. Ezután Prokrisz vadásznak álcázva magát visszatér Kephaloszhoz. Egy közös vadászatuk alkalmával a férfi elkéri tőle a kutyát és a dárdát, amiket Prokrisz csak szerelméért cserébe ad oda neki. Mikor a férfi ebbe beleegyezik, Prokrisz felfedi magát, s Kephalosz újra asszonyaként fogadja. Prokrisz mégis féltékeny Éosz bájaira, s mikor szerelemfáltástól hajtván meglesi férjét, az véletlenül megöli őt azzal a dárdával, amely mindig célba talál.

Mielőtt rátérnénk a görög és latin költők ajkán számtalan változatban élő mítosz magyarázatára, azt alkotóelemeire kell szétbontanunk.

Az első elem a következő: „Kephalosz szereti Prokriszt.” Prokrisz nevének magyarázatához, a szanszkrithez kell forduljunk, ahol a prush és a prish szavak jelentése „meglocsolni”, s e szavakat főként az esőcseppekre utalva használják. Például (Rv. I.168, 8): „A villámok a földre nevetnek, amikor a szelek kiengednek az esőt.”

A germán nyelvekben ugyanennek a tőnek a jelentése „fagy”. Bopp a prush szót az ófelnémet frus, frigere szavakkal hozza kapcsolatba. A görögben ugyanezt a szótót találjuk: ppáX, ppwkov, „harmatcsepp”; „Prokrisz” jelentése szintén a „harmat”.²⁰ Ilyenformán, Kephalosz felesége csupán Herszé, az anya megismétlése. A 'Herszé' harmat szó a szanszkrit vrish²¹ meglocsolni szóból származik. A szanszkrit prush szótóból származó Prokrisz „harmat” szónak ugyanaz az értelme. Mítoszunk első része tehát egyszerűen a következőt jelenti: „A Nap (fel)csókolja a Reggeli Harmatot”.

A második állítás a következő: Éosz szereti Kephaloszt. Ehhez nem szükséges magyarázat. Ez a régi, az indoeurópai mitológiában százsor megismételt történet. „A Hajnal szerelmes a Napba.”

A harmadik kimondott dolog az, hogy Prokrisz hűséges, mégis új kedvese – bár álruhában – még mindig a régi Kephalosz. Ezt interpretálhatjuk a nap sugarainak a harmatcseppekről különböző színekben történő visszaverődésének költői kifejezési formájaként. Prokriszt tehát sok szerető csókolta, de mégis mindegyik ugyanaz az álruhás Kephalosz, akiről végül lehull a lepel.

Az utolsó kimondásra került állítás: Kephalosz megöli Prokriszt. Más szóval a harmatot a nap felszívja. Prokrisz meghal Kephalosz iránt érzett szerelméért, s Kephalosz, mivel szereti őt, nem tehet mást, mint hogy megöli. A harmatnak az egyre erősödő napsugarak által történő fokozatos és elkerülhetetlen felszippantását fejezi ki nagy igazsággal Kephalosz biztos kezű hajtása, amely az erdő sűrűjében leselkedő Prokriszt találja el.²²

¹⁹ Grimm, *Deutsche Mythologie*, 666.

²⁰szó tövére vezette vissza, s világosan megállapította, hogy a npoX és npokáv szavak eredeti jelentése pettyes szarvas. Nemcsak a npwX („harmatcsepp”), hanem a npokpív szó is ugyanarra a tőre vezethető vissza. Amennyiben a szó jelentése „harmat” vagy „dér”, úgy a képzett szótag ugyanaz, mint a vEbjtV, vagy az iópviv-ben, gen. tov vagy tóov.

²¹ Az —poh (harmat) szónak a szanszkrit vrish tőből történő származtatását sokan megkérdőjelezik, mivel a szanszkrit v-t a görögben digamma vagy spiritus lenis jelzi. Ám a görögben megtaláljuk mindkettőt. Gyakran előforduló változás ez, bár magyarázatot nehéz rá adni. Hasonlóképpen a görög Yorwp és Yorwp, amelyek a vid tőről származnak, illetve a vas tőből keletkezett tória-hoz. A szó elejihehezethangkehezetes ejtésének attikai sajátossága még az ókori nyelv tudósok számára is ismert volt (Curtius, Grundzüge, p. 617). Az eerszé és aerszához hasonló alakok tisztán bizonyítják a digamma egykori meglétét. (Curtius, Grundzüge, 509).

²² „... hol a harmat/ harcol a nappal, ...- Dante, Purgatórium, I. 121. (Babits Mihály fordítása).

Csupán e négy kimondott dolgot kell egyberaknunk, s minden költő rögtön belefog Kephalosz, Prokrisz és Éosz szerelméről és féltékenységéről szóló történetébe. Ha még hiányzik valami Kephalosz Nap-jellegének megerősítéséhez, felhívhatjuk a figyelmet arra, hogy Kephalosz és Prokrisz először Hümettosz hegyén találkoztak, s arra is, hogy később miképp vetette a tengerbe magát Leukádia hegyéről kétsébeesésében. A mítosz attikai, ahol a Nap az év nagy részében a Hümettosz hegy mögül tűnik fel fényes fejként az égen. Innen – a legkeletibb ponttól – egyenes vonal vezet Görögország legnyugatibb hegyormához, a leukádiai hegyfokhoz. Elmondható akár az is, hogy Kephalosz itt süllyesztette el bánatát az óceán hullámai közé.

Egy másik mesés naplemente sejlik fel a Héraklész haláláról szóló mítoszban. Kettős természetét – isten és hős – még Hérodotosz is elismeri. Számos állandósult jelzője utal Naphoz hasonlatos tulajdonságaira, bár talán egyetlen név sem volt annyi mitológiai, történelmi, testi és erkölcsi történet hordozója, mint Héraklészé. A nevek, amelyekben Apollónnal és Zeusszal osztozik a következők: Aajvhjópov, 'AkeXíkakov, Mávriw, Ióaiow, 'Okvmmos, nanyEvérwp.

Utolsó utazása során Héraklész – Kephaloszhoz hasonlóan – keletről nyugatra halad.

Áldozatot mutat be Zeusznak Euboiá Kenaon hegyfokán, amikor Déianeira (dasya-nari = dasa-patni) elküldi számára a végzetes öltözéket. Majd Likhaszt a tengerbe dobja, akiből aztán a Likhasz-szigetek lesznek. Innen Héraklész átkel Trakhüszbe, majd felhág az Oité hegyére, ahol máglyája áll, és ahol a hőst elégetik. Onnan a felhőkbe emelkedik a halhatatlan istenek közé. Ettől kezdve maga is halhatatlan, és Hébé, a fiatalság istennőjének férje lesz. Az öltözék, amelyet Déianeira küldött a nap tulajdonságait magán viselő hősnek, más mitológiák által is használt elem. A Védában ezt a kabátot „az anyák szövik fényes fiaiknak”, – azok a felhők, amelyek a vizekből kiemelkedve sötét öltözetként vonják körbe a napot. Héraklész megpróbálja letépni magáról; heves ragyogása áttöri a sűrűsödő homályt, ám tüzes ködpárák ölelik körül összekeveredve a nap szerteágazó sugaraival, és a haldokló hőst az égbolt szétszóródott felhőin át pillantjuk meg, amint saját testét darabokra tépi, míg fényes formája végül elenyész az általános tűzvészben. Az utolsó lány, akit kedvelt, Iolé volt – talán az ibolyaszínű esti felhők. A szó, mivel az iáv „méreg” szóra emlékeztet bennünket – bár ott az i hosszú – talán a mérgezett öltözék mítoszához hozhatta létre.

E legendákban a görög nyelv szinte mindazt szolgáltatja, amire szükségünk van e különös történetek megértéséhez és racionalizálásához, bár a későbbi korok görög emberei – Homérosz és Hésziodosz például – az esetek többségében nem is gyanították saját hagyományaik eredeti értelmét. Mivel azonban vannak olyan görög szavak, amelyekre a görög nyelv nem ad magyarázatot, és amelyek a szanszkrit és egyéb rokon dialektusok segítségével hívása nélkül a filológus számára örökre megmaradtak volna hagyományos jelentéssel bíró hangsoroknak, ugyanígy vannak olyan istenekre és hősökre utaló megnevezések is, amelyek görög nézőpontból megmagyarázhatatlanok. E megnevezések addig nem tárják fel ősi jellegüket, amíg nem szembesítjük őket korabeli indiai, perzsa, itáliai vagy germán tanúkkal. Ezt talán jobban megértjük, ha szemügyre vesszünk egy hajnalról szóló másik mítoszt.

Ahan a szanszkritban a nap elnevezése, s a dahan helyett áll, akárcsak az asru („könny”) a dasru (görögül ó©kpv) helyett. Akár megengedjük a szó eleji d elmaradását, akár egyszerűen másodlagos betűnek vesszük a szókezdő d-t, mely által az ah szótó dah-ra változik, mindez olyan probléma, amely jelenleg nem érint bennünket. A dah szanszkrit tő, amelynek jelentése „égni”, s amelyből a nap (időegység) szó ugyanúgy alakulhatott ki, mint ahogyan a dyu (nap mint időegység) szó a dyu („fényes”) szóból kialakult. Esetünkben az is közömbös, vajon a gót daga, nom. dag-s, („nap”) ugyanaz a szó-e vagy sem. Grimm törvénye szerint a szanszkrit daha a gótban mint taga kell megjelenjen, és nem mint daga. Mégis van néhány hely, ahol a hehezetes ejtés kihatással van vagy az első, vagy az utolsó betűre, esetleg mindkettőre egyszerre. Ekkor kapnánk meg a dhah szót, mint a dah másodlagos típusát, s ilyenformán a gót daga szemmel látható szabálytalansága eltűnne.²³ Bopp hajlik arra, hogy a daha szavakat azonos eredetűnek gondolja el. Az bizonyos, hogy ugyanaz a tő hívta elő a hajnal megnevezést is, amelyből a napot (időegység) megnevező germán szavak kialakultak. Németül ezt mondjuk: der Morgen tagt; a nap óangol megnevezése dawwe volt, míg a hajnalodni jelentést az angolszászban a dagain szó hordozta. A Védában a hajnal egyik megnevezése Ahaná. Csupán egyszer fordul elő (Rv. I. 123, 4):

„Grihám grihám Ahana yati ákkha Divé dive ádhi nama dádhana Sísasanti Dyotana sásvat a agat A'gram agram ít bhagata vásünma.

Ahaná (a hajnal) minden ház közelébe jön

²³ A hehezetes ejtés hatására bekövetkező változás részletes bemutatását és teljes magyarázatát lásd Grassman írásában. In Kuhn, Zeitschrift, XII. kötet, 110.

O aki által minden napot megismerünk

Djotaná (a hajnal), a tettekre hajdon örökké visszajön

O élvezi mindig mindenből az elsőt.”

Az eddigiekben megfigyelhettük azokat akülönféle viszonyokat, amelyeket a Hajnal tart fenn a Nappal. Nem láttuk azonban a kedvese előtt szálló Hajnalt, a Nap szerelmesét, akit elpusztít annak ölése. Ez viszont az ősi árja mitológiai nyelv egyik nagyon ismerős kifejezése volt. A Hajnal a Nap karjai közt pusztult el, a Hajnal a Nap előtt száll, a Nap összezúzta a Hajnal szekerét; e kifejezések mindegyike egyszerűen annyit jelent, hogy a nap felkelt, s elmúlt a hajnal. Ilyenformán a Védában (Rv. IV. 30) a fő napistent dicsőítő egyik himnuszban a következőket olvashatjuk Indráról:

„És ezt az erős, férfias tettet, ó Indra, Te is megtetted, hogy Djausz (a Hajnal) leányára lesújtottál, órá, aki felett oly nehéz a diadal.

Igen, még Djausz leányára is, a hatalmas Hajnalra, ó Indra, a nagy hős lesújtott.

A Hajnal, elsietvén összetört szekereéről Indrától félvén, hogy a bika újra reá sújt.

S szekereát a Hajnal darabokban hagyva, messze elillant.”

Az iménti esetben Indra nem sokat teketóriázik az ég lányával, ám más helyeken a Hajnalt az ég minden fényes istene szereti, s ez alól még saját apja sem kivétel. A Nap – mondja a himnusz (Rv. I. 115, 2) – hátulról követi őt, ahogyan egy férfi követ egy nőt. „Ot, a Hajnalt, kinek szekereát fehér lovak húzzák, diadalittasan viszi magával a két Asvin”, úgy, ahogyan Leukipposz leányait elraborták a Dioszkúroszok.

Ha lefordítjuk, vagy inkább betű szerint átírjuk a Dahaná szót görögre, Daphné áll előttünk, s az ő egész története érthetővé válik. A fiatal, gyönyörű Daphné, aki iránt Apollón gyúlt szerelemre, menekül a szerelmes isten elől és meghal, amint az fényes sugaraival átöleli. Vagy, ahogyan egy másik védikus költő fejezi ki (X. 189): „A Hajnal közel ér a férfihez, s kimúl, amint az lélegezni kezd. A hatalmas beragyogja az eget.” Bárki, akinek van szeme, hogy lásson, és szíve, hogy együtt érezzen a természettel, ahogyan azt a régi idők költői is tették, még ma is megláthatja Daphné és Apollónt – az égbolton remegve átsuhanó hajnalt, amint a fényes nap hirtelen közeledtével elenyész. Ilyenformán még az olyan modern költő esetében is, mint Swift érezhető a természet ősi költészete, amikor házasságkötése alkalmából a költő így szólítja meg Lord Harleyt:

„A reggel fény-úrnője hát Férjre halandóban talált:

Meg az Istennő kérte őt,

Hősök közt nem lelsz erre hőst.

Tizenöt év szüzen pirul,

Ha rá halandó szem simul,

Hát még, ha Hélios közleg:

Az Úrnő félve bújik el.”

(Barták Balázs fordítása)

Daphné babérfává változása a mítosz görög utóéletének további alakulása. Daphné a görög nyelvben már nem a hajnalra utalt, hanem a babér megnevezése lett.²⁴ Ennélfogva Daphné fáját (babér) szentnek vélte Daphné (a hajnal) szerelmese. A lányról a legenda azt beszéli, hogy fává változott, mikor anyjához folyamodott, hogy az védelmezze meg őt Apollónnal szemben.

²⁴ Curtius professzor elfogadja a Daphné-mítoszra mint hajnalra adott magyarázatomat, de így folytatja: „Csak azt érthetnénk, hogy a hajnal miért változik babérfává?” Már beszéltem a homonimáknak a korai mítoszok kialakulásában játszott szerepéről, s ez ugyanannak a hatásnak csupán egy másik példája. A hajnal neve dájvh („égő”), s így hívták a babért is, ami könnyen égő fa. Később – mint rendesen – a két szóról ugyanazt gondolták vagy legalábbis valamiféle kapcsolatot feltételeztek közöttük, hiszen miért is van akkor egyforma nevük? – kérdezhették az emberek. Lásd Etym. M. p. 250, 20 daukhmon eukauston xilon; Hesych. daukhmon enkauston xilon daphnés (l. heukauston xilon daphnés, Ahrens, Dial. Grwc., II. 532.). Legerlotz in Kuhn Zeitschrift, VII. kötet, 292. Lectures on the Science of Language, second Series, 502.

A Veda segítsége nélkül a Daphné elnevezés és a hozzá kapcsolódó legenda érthetetlen maradt volna, hiszen a szanszkrit nyelv későbbi fejlődési szakasza nem kínál kulcsot ehhez a névhez. Ebből is érzékelhető, mekkora értéket képvisel az összehasonlító mitológia számára a Veda, hiszen nélküle e tudomány lefektetett elveket és biztonságos alapokat nélkülöző, egyszerű találgatás maradt volna csupán.²⁵

Annak bemutatására, hogy hány különböző módon lehet mitológiailag kifejezni egy és ugyanazon gondolatot, a hajnal megnevezéseire szorítkoztam. A hajnal valóban az egyik leggazdagabb forrása az indoeurópai mitológiának. A legendák másik osztálya a tél és a nyár közti küzdelmet, a tavasz visszatértét, a természet újjáéledését foglalja magában. A legtöbb nyelvben ezek sokkal ősbibb – az éjszaka és nappal küzdelméről, a reggel eljövételéről, az egész világ újraébredéséről szóló – történetek visszatükröződései és kibővítései csupán. A szólaris vonásokkal felruházott hősoökröl – akik az égháborún átvergödve megküzdének a sötétség erőivel – szöló történetek ugyanebböl a forrásból származnak. A Védában oly gyakran emlegetett Vritra által elrabolt, ám Indra által visszahozott tehének valójában ugyanazok a ragyogó fényü tehének, amelyeket a Hajnal hajt ki minden reggel a legelőjükre. Esetenként ezek maguk a felhők, amelyek „nehéz tőgyükből” frissítő és termékenyítő záport küldenek a szomjas földre; vagy az éjszaka sötét istállójából előjövő napok, amelyeket a Nyugat sötét erői hajtának el széles legelőjükröl. Nincs a természetben felemelőbb látvány, mint a hajnal. Ez még számunkra is így van, akiket pedig a filozófia arra próbál megtanítani, hogy nil admirari a legnagyobb bölcsesség. Mégis, az ősi időkben a rácsodálkozás ereje volt az emberiség legnagyobb adománya, s mikor tudott volna az ember erősebben csodálkozni, mikor verhetett volna erősebben a szíve az örömtől és boldogságtól, mint annak közeledtekor, aki

„a fény Ura,

Az életé, s a szívé!”

Az éj sötétje csüggedéssel és félelemmel tölti el az emberi szívet, s a félelem és gyötrő aggodalom érzése minden ideget megremeget. Az ember elhagyatott kisgyermeknek érzi magát, s szemét rezzenéstelen várakozással tapasztja Kelet, a nap méhe felé, ahonnan a világ fénye korábban már oly sokszor felgyült. Ahogyan az apa várja fia születését, úgy figyel a költő is a sötét, nehéz éjszakát, amely hamarosan világra hozza fényes fiát, a napot. A menny kapui lassan megnyílnak, s amit a Hajnal fényes csordájának hívnak, kilép a sötét istállóból és visszatér szokásos legelőjére. Akad-e, ki ne látta volna legalább egyszer e sugárzóan fényes menet lassú közeledtét – az ég távoli tengerként dobálja arany hullámain -, amikor az első sugarak oly hirtelen törnek elő, mintha fényes lovak kergetőznének szerte a horizonton; s amikor a felhők színeiben kezdenek játszani, mindegyik saját ragyogását sugározva egy távolabbi testvére felé! Nemcsak keletet, de nyugatot, délt és északot is, a menny egész templomát elárasztja a fényesség, s a jámbor hívó válaszul fényt gyűjt szívének oltárán. A szájára toluló szavak halványan képesek csupán kifejezni a természetben és a zakatoló szívében szétáradó boldogságot:

„Serkenj! Életünk, kedvünk visszatért! A sötétség tovatünt, s a fény közel!”

Ha az ókor embere az égbolt örök fényeit isteneinek, fényességeseinek (‘déva’) hívta, a Hajnal volt minden isten közül az elsősülött – Prótogeneia, aki minden ember szívéhez közel áll, mindig ifjú és friss. Ám ha nem emelik a halhatatlanok közé, hacsak olyan kedves létezőként csodálják, aki minden reggel felkelti az ember gyermekeit, az élete rövidnek tűnhet. Hamar elenyész és meghal, amikor a fény forrása csupasz ragyogásában előbukkan, és végigjárhatja első fürge pillantását az égbolton. El sem tudjuk képzelni azt az érzést, amellyel az ókor embere figyelte a természet ezen megnyilvánulásait. Számunkra ez törvény, rend, szükségszerűség. Kiszámoljuk a légkör hőálló erejét, megmérjük a hajnal lehetséges időtartamát különböző éghajlati viszonyok között. A felkelő nap számunkra már éppannyira nem meglepő, mint egy gyermek születése. Ha újra hihetnénk azonban, hogy a nap egy hozzánk hasonló létezőt, s a hajnal egy emberekkel együttérző lelket rejt, ha megpróbálnánk csak egy röpke pillanatra ezen erőkre úgy tekinteni, hogy azok individuumok, szabadok és csodálatra méltók, mennyire más érzés kerítene bennünket hatalmába az első hajnalpírra! Az a titáni magabiztosság, amellyel kijelentjük, hogy a napnak fel kell kelnie, ismeretlen volt az ősi természetimádók körében. Ha pedig már öök is érezni kezdték azt a szabályosságot, amellyel a nap és a többi csillag végzi napi munkáját, még akkor is úgy gondoltak rájuk, mint szabad létezőkre, akiket egy időre szolgálatba fogtak, megláncoltak, hogy egy magasabb akaratnak engedelmeskedjenek, de munkájuk végeztével Héraklészhez hasonlóan magasabb dicsőség jut nekik osztályrészlül. Gyerekesnek tűnhetnek számunkra a Védában olvasható következő sorok: „Felkel-e a nap?” „Újra eljön-e barátunk, a Hajnal?” „A fény Ura győzedelmeskedik-e a sötétség erői felett?” Mikor aztán a nap fölkel, azon csodálkoztak, miképp lehet oly hatalmas, holott csak az imént született, s miképp volt képes bölcsőjében

²⁵ Ugyanennek a szónak ‘Ahana’ egy másik alakulásáról, amely végsősoron az Athéné mítosz kialakulásához vezet lásd op. cit., 502.

megfojtani az éjszaka kígyóját? Azt kérdezték, hogyan is képes végigsétálni az égbolton, miért nem poros az útja, miért nem esik hanyatt? Ám végül korunk költőjéhez hasonló módon köszöntötték:

„Az éj oda, üdvözlégy Napkelet!”

Az emberi szem pedig érezte, hogy nem képes elviselni fényes fenségét annak, akit „Az Élet, a Lélegzet, a fényes Úr és Atya” szavakkal illetnek.

A napfelkelte tehát a természet kinyilatkoztatása volt, felébresztve az emberi elmében a függőségnek, a gyámoltalanságnak, a reménynek, az örömeinek és a magasabb erőkben való hitnek azt az érzését, ami minden bölcsesség forrása, s minden vallás eredete. Ha a napfelkelte ihlette az első imákat s gyújtotta az első áldozati lángokat, a napnyugta volt a másik olyan időszak, amikor az ember szíve megremegett és elméjét baljóslatú gondolatok töltötték be. A éjszaka árnyai közelednek, az álom ellenállhatatlan ereje hatalmába keríti az embert legkellemesebb tevékenységei közepette is. Barátai hazamennek, s egyedüllétében gondolatai ismét a magasabb erők felé fordulnak. Amikor a nap eltávozik, a költő gyászolni kezdi ragyogó barátainak túl korai halálát, sőt e rövid pályafutás és saját élete között hasonlóságot vél felfedezni. Lehet, amikor aludni tér s az álom elnyomja, napja már soha többé nem ragyog fel. Az a hely tehát – a távoli Nyugaton –, ahová a lenyugvó nap visszavonul, úgy jelenik meg lelki szemei előtt, mint a lakhely, ahová halála után ő is költözik, ahova „már előtte ősei is mind eljutottak”, s ahol a bölcsék és istenfélők „a Jamával és Varunával töltött új életnek” örvendenek. Lehet, hogy a napban nem a rövid életű hőst látja, hanem a fiatal, a változatlan, aki örökké ugyanaz marad, míg a halandó emberek egymást váltó nemzedékei sorra meghalnak. Az összehasonlítás pusztá erejénél fogva tehát megszületnek az első célzások azokra a létezőkre, akik nem hervadnak és hanyatlanak – azaz a halhatatlanokra és a halhatatlanságra! Majd a költő esedezve fordult az örök Naphoz, hogy jöjjön el újra és hozzon az alvóknak új reggelt. A Nap istene lett az idő istene, az élet és halál istene. Az esthajnal, a hajnal testvérhúga újra megismétli – bár komorabb fényvel – a reggel csodáit. Mennyi érzést ébreszthetett ez a tűnődő költőben; mennyi, az ősi idők élő nyelvén megírt versnek lehetett az ihletője? A hajnal jött el újra, hogy utoljára megölelje a Napot, aki reggel búcsút intett neki? A hajnal-e a halhatatlan, a mindig visszatérő istennő és a nap (időegység) pedig a halandó, a minden nappal meghaló nap? Vagy éppen fordítva, a hajnal-e a halandó, aki utolsó búcsút int halhatatlan kedvesének, akivel – ha úgy tetszik – egy máglyán égnék el, ám a férfi az istenek trónszékének magasságába emelkedik?

Ha ezeket az egyszerű jeleneteket ősi nyelven fejezzük ki, úgy találjuk, hogy minden oldalról mitológia vesz bennünket körül, tele ellentmondással és össze nem illő dolgokkal, ahol ugyanaz egyszer mint halandó, másszor mint halhatatlan szerepel, egyszer férfi, másszor nő, annak függvényében, ahogyan a költői szemmel megáldott ember változtatja nézőpontját és saját színezetet ad a természet titokzatos játékának.

Az egyik védikus mítosz, amely a Hajnal és a Nap közötti viszonyt – a halhatatlan és a halandó közötti szerelmet, a Reggeli Hajnal és az Esthajnal kilétét – világítja meg, Urvasi és Purúravasz története. A két név – Urvasi és Purúravasz – a hinduk számára pusztá nevek, eredeti jelentésük még a Védában is szinte teljesen feledésbe merült. A Rigvédában van egy Urvasi és Purúravasz közt zajló párbeszéd, amelyben mindkettő úgy van megszemélyesítve, mint ahogyan azt Kálidásza darabjában láthatjuk. Az első dolog, amit bizonyítanunk kell az, hogy Urvasi eredendően egy megnevezés volt, ami hajnalt jelentett.

Urvasi etimológiája bonyolult. Nem vezethető le a sa képzővel²⁶ az urva szóból, mivel az urva szó nem létezik, s mivel a sa képzővel képzett szavaknak – például romasá, yuvasá stb. – az utolsó szótagján van a hangsúly²⁷. Elfogadom tehát azt az általánosán adott indiai magyarázatot, amely szerint ez a szó az uru széles (Evpv) szóból és az as („áthat”, „átjár”) többől származik. Ennélfogva tehát összehasonlítom az uru-asi-t a Hajnal egy másik gyakori jelzőjével az ’urúki’ szóval, az uru-ak („messzemenő”) kifejezés nőnemű alakjával. Minden bizonnyal a Hajnal egyik legfeltűnőbb jellemzője az volt – s e vonás jól elkülöníti őt a mennyek összes többi lakójától –, hogy az eget teljes kiterjedésében elfoglalja, s lova, ha úgy tetszik, a gondolat sebességével száguld körbe a horizonton. Úgy találjuk, hogy az uru-val kezdődő szanszkrit és az evpv kezdetű görög nevek szinte mindig a Hajnal vagy az Esthajnal ősi mitológiai elnevezései. Igaz, a föld is igényt tart erre a jelzőre, de a fényes istennőre vonatkozótól eltérő kombinációkban. A Hajnal elnevezései a következők: Héliosz anyja, Eurüphaessza; Endümiön lánya, Eurüküdé vagy Eurüpülé; Glaukosz felesége Eurümédé; Eurünomé, a Khariszok anyja; és végül Orpheusz felesége, Eurüdiké. Orpheusznak mint ősi istennek az alakját a későbbiekben tárgyalni fogjuk. A Védában Ushas vagy Éosz neve alig fordul elő anélkül, hogy ne történe valamilyen utalás – mint például urviyá vibhāti („szélesen ragyog”), urviyá vikákshe („messze és szerteséjjel

²⁶ Panini, V. 2, 100.

²⁷ Az ’Urvasi’ szó egyéb magyarázatairól lásd Roth professzor Nirukta-kiadását, illetve az általa és a Boehlingk professzor által kiadott szanszkrit szótárt.

néz”), variyasi’ („a legszelebb”)28 – a széltében-hosszában szétáradó ragyogására, miközben a Nap fényére mint szétáradóra nem utal semmi, hanem inkább messzelövőként jelölik.

Az Urvasi néven kívül vannak még más olyan jelzések is, amelyek alapján azt feltételezzük, hogy eredetileg a hajnal istennője volt. Vasishtha – bár a név leginkább a Veda egyik legfontosabb költőjének nevéként ismert – a vasu („fényes”) felsőfoka, s mint ilyen szintén a Nap megnevezésére szolgál. Ebben az esetben az történik tehát, hogy azok a kifejezések, amelyek kizárólag a napra vonatkoznak, átruházták az ősi költőre is. Mitra és Varuna – az éjszaka és a nappal – fiának hívják, egy olyan kifejezéssel, aminek csak Vasishtha, azaz a nap vonatkozásában van jelentése. Mivel a napot gyakran nevezik a hajnal gyermekének, Vasishtha-ról a költőről úgy tudják, hogy Urvasitól született (Rv. VII. 33,11). E születés különössége erősen emlékeztet bennünket arra, ahogyan Hésziodosz elmeséli Aphrodité születését.

Ismételten úgy találjuk, hogy a Rigvéda azon pár szakaszában, amelyben Urvasi neve előfordul, ugyanazokat a tulajdonságokat és tetteket tulajdonítják neki is, amelyeket általában Usaszna, a Hajnalnak.

Gyakran említik Usaszna kapcsolatban, hogy meghosszabbítja az emberek életét, s ugyanezt mondják Urvasiról is (V. 41, 19; X. 95, 10). Egy szakaszban (Rv. IV. 2, 18) az Urvasi név még többes számban is előfordul, az emberi életet meghosszabbító sok hajnal, vagy nap értelmében. Ez azt mutatja, hogy a szavak megnevező hatalma még nem volt teljesen a múlté.

A Hajnalt illetik még antarikshapra („levegőt betöltő”) – ez a nap állandó jelzője -, illetve a brihaddiva („hatalmas ragyogással”) kifejezésekkel, s mindezek a hajnal fényes megjelenésére utalnak. A legtökéletesebb bizonyíték arra, hogy Urvasi a hajnal volt, az a legenda, amely róla és Purúravasz iránt érzett szerelméről szól. Ez olyan történet, amely csak a Napról és a Holdról szólva lehet igaz. Azt, hogy a Purúravasz megfelelő név a Nap tulajdonságaival felruházott hős számára, aligha szükséges bizonyítanunk. Purúravasz ugyanazt jelentette, mint a görög poludevKqs, („sok fényvel felruházott”). És noha a rava általában hangra utal, mégis a ru tó – amelynek eredeti jelentése sírni – utalhat színre29 is, abban az értelemben, hogy az harsogó, mint például a piros (vö. ruber, rufus, a litván, rauda, az ófelnémet röt, rudhira, —pvjpv, valamint a szanszkrit ravi Nap). Emellett Purúravasz Vasishthanak is nevezi magát, ami – ahogyan azt tudjuk – a Nap elnevezése. Elnevezései között az az Aida (Ida fia) is szerepel, ami máshol (Rv. III. 29, 3) Agnira, a tűzre utal.

Most pedig álljon itt a történet legősibb formája, ahogyan az a Jadszurvéda Bráhmaájában szerepel. Így olvashatjuk:

Urvasi, egy kedves tündér beleszeretett Purúravaszba, Ida fiába, s mikor találkoztak, így szólt hozzá: – Naponta háromszor ölelj meg, ám soha akaratom ellenére. Ezenkívül vigyázz, hogy soha meg ne pillanthassalak királyi öltözéked nélkül, mert az asszonyerkölcs már csak ilyen. Ebben a szellemben éltek együtt hosszú ideig, s Urvasi méhében gyermek fogant. Ekkor régi barátai, a Gandharvák így szóltak: – Urvasi már hosszú időt töltött a halandók között, itt az ideje, hogy visszajöjjön hozzánk. Urvasi és Purúravasz ágyához egy anyajuh volt kötve két báránnyal, amelyek közül az egyiket a Gandharvák ellopták. Urvasi így szólt: – Elvitték a kisbáránnyomat, mintha ezen a földön nem volnának sem hősök, sem pedig férfiak. Majd a második báránnyal is ellopták, mire Urvasi megint megszidta férjét. Purúravasz csak nézett, majd így kiáltott fel: – Hogy lehetne az a föld, ahol én is élek hősök és férfiak nélkül? S csupaszon, ahogy volt, öltözékével mitsem törődve felugrott. Ebben a pillantban a Gandharvák villámfénnyel világították be a szobát. Urvasi ruha nélkül pillantotta meg férjét, majd eltűnt.

- Visszajövök – mondta és elment. Purúravasz keserű könnyekkel siratta eltűnt feleségét, aztán elment Kuruksétra mellé, ahol a lótuszvirágokkal teli Anyatahplaksa tó található. Mialatt a király a tóparton sétált, a tündérek madarak képében játszadoztak a vízben. Urvasi észrevette őt és így szólt társaihoz: – Ott az a férfi, akivel oly sokáig éltem. Erre barátai ezt válaszolták: – Menjünk és mutassuk meg magunkat neki! Urvasi beleegyezett, és így is tettek.

28 Az 'Urvasi-hoz legközelebb álló görög név úgy tűnik Európáé volna, mivel a palatális [s] hangot a görögben esetenként n-vel jelölik, mint azt a asva = innov példa mutatja. Az egyedüli nehézséget a hosszú görög w jelenti, máskülönben a fehér bika (a vrisan férfi, bika, mén szó a Védában gyakran jelöli a Napot, továbbá a sveta, fehér szót is használják ugyanezre az istenségre) által elrabolt Európé, aki a bika hátán ül (a napot gyakran jelenítik meg úgy, hogy a hajnal mögött vagy alatt van, továbbá az Eurüdikéről szóló mítoszt), majd egy távoli barlangba viszik (a esti szürkület); a napisten Apollón és Minosz anyja (Manu, egy halandó Zeus) – mindez jól illik a hajnal istennőjéhez.

29 Amint a Veda is mondja (Rv. VI. 3,6) a tűz fényvel sír 'sokisha rarapiti', a két spártai Khárisz neve Ká'iti (KÁhta) és Faevv©, vagyis Clara, tisztán csillogó (lásd Sonne írását Kuhn Zeitschrift című munkájában, X. kötet, 363.). A Védák a felkelő napról azt mondják, hogy úgy sír, mint egy újszülött gyermek (Rv. IX. 74, 1). Maga Kuhn professzor nyilvánvalóan félreértette érvelésemet. A 'ravas' szót nem a 'rap' szóból vezetem le, csupán azért idézem a 'rap' szót, hogy illusztráljam azt a szoros kapcsolatot, ami a hang ereje és a fény fényessége között van. Lásd még Justi Orient und Occident, II. kötet, 69.

Miután a király felismerte őt, így szólt: – Lám! Feleségem! Kérlek, maradj, te kegyetlen! Hadd váltunk néhány szót egymással! Ha most nem fedjük fel egymás előtt titkainkat, később nem tekint ránk a szerencse! Urvasi ezt mondta: – Mit is kezdjek ezzel a beszéddel? Eltűntem, mint az első hajnalpír. Kérlek, Purúravasz, menj haza újra! Nem érhetsz utol, gyors vagyok, mint a szél. Purúravasz könyörgőre fogta: – Akkor hagyd, hogy néhai kedvesed összerogyjon, s többé fel ne keljen. Hadd menjen messzire, nagyon messzire! Hagyd őt lefeküdni a halál küszöbén, s hadd fálják fel veszett farkasok! Az asszony így felelt: – Purúravasz, kérlek, ne halj meg! Ne rogyj a földre! Ne légy veszett farkasok martaléka! Asszonyokkal nincs barátság; hiána-szívek ők. Amíg emberi formában halandók közt éltem – mikor veled voltam az ősz négy éjszakáján, s naponta egyszer ettem egy kis vajat -, még most is érzem, milyen jólesett.

Végül aztán a nő szíve meglágyult és ezt mondta: – Látogass meg az év utolsó éjszakáján, s velem lehetsz egy egész éjszaka, s fiad fog születni. Így is lett. Purúravasz az év utolsó éjszakáján elment az istenek arany trónusához, s Urvasit elébe küldték. Ekképp szólt az asszony: – Holnap a Gandharvák teljesítik egy kívánságod. Jól válassz! – Téged kérlek majd tőlük – szólt a férfi. – Azt mondd nekik, hogy te is közülük való akarsz lenni – így a nő. Másnap kora reggel a Gandharvák megkérdezték tőle, mit kíván. Amikor azt mondta, hogy ő is közülük való szeretne lenni, azok a következőt válaszolták: – Az emberek még nem ismerik azt a szent tüzet, amely a szükséges áldozat bemutatásához kell. – Majd beavatták Purúravaszt egy bizonyos áldozat misztériumaiba, s maga is a Gandharvák egyike lett.

Így meséli ezt az egyszerű történetet a Bráhmna, méghozzá abból a célból, hogy rávilágítson egy sajátos rítus fontosságára. A dörzsöléssel történő tűzgyújtására, amit úgy ábrázolnak, mint ami által Purúravasz elnyerte a halhatatlanságot.³⁰ A történetben idézett versek a Rigvéda utolsó könyvéből származnak, ahol a két szerelmes közötti párbeszéd együtt jelenik meg a populáris költészet sok más érdekes darabjával. Tizenhét versszakból áll, míg a Bráhmna szerzője csupán tizenötöt tud. Az egyik általa idézett versszakban Urvasi ezt mondja: „Eltűntem, mint az első hajnalpír”, ami mutatja, miképp pislákol még az ősi mítosz a költő emlékezetében, s azokra a könnyekre emlékeztet bennünket, amelyeket Memnon anyja hullatott fia holtteste felett, s amelyeket még a későbbi idők költői is reggeli harmatnak neveznek. A negyedik versszakban Urvasi imígyen szól saját magához: – „Mikor ez a személy (vagyis én) feleségül ment hozzá, ó Hajnal, követte őt házába, hol a férfi éjjelnappal ölelte őt.” Majd elmondja Purúravasznak, hogy őt (a férfit) azért teremtették az istenek, hogy megtörje a sötétség erőinek (daszjuhatyáya) hatalmát. Ez általában mindig Indra és más, a nap tulajdonságaival rendelkező lények feladata. Még Urvasi társainak neve is a hajnalra utal. Purúravasz így szól: – „Amikor én, a halandó, karjaimat a röpké halhatatlanok köré fontam, elrebbentek előlem, mint a reszkető őz, mint a lovak, amelyek nem akarják, hogy befogják őket.”

Egyetlen istennőt sem hívnak gyakrabban az ember barátjának, mint a Hajnalt. „Minden házba betér” (I. 123, 4); „gondol az ember lakóhelyére” (I. 123, 1); „nem veti meg sem a kicsit, sem anagyot” (I. 124,6); „jólétethoz” (I. 48,1); „mindig ugyanaz, halhatatlan, isteni” (I. 124, 4; I. 123, 8); „nem öregszik” (I. 113, 15); „fiatal istennő, ám az embert öregíti” (I. 92, 11). Hasonlóképpen, Purúravasz Urvasit „a halandók közötti halhatatlannak” nevezte, s az utolsó versszakban a következő szavakkal fordul kedveséhez: – „Én, a legfényesebb Nap, tartom Urvasit, őt, aki megtölti a levegőt (fénnyel), aki szétterül az égbolton. Szálljon rád kedves tetted áldása! Jöjj vissza! Szívem eléget!”

Majd a költő így szól: – „Imígyen szóltak hozzád az istenek, oh Ida fia. Hogy te, akit köt a halál, ilyen (halhatatlan) legyél, azért fajtádnak imádnia kell az isteneket, s áldoznia nekik. Akkor majd te is örvendzhetsz a mennyekben.”

Természetesen be kell ismernünk, hogy még a Veda költői sem ismerték az Urvasi és Purúravasz szavak eredeti jelentését, éppúgy ahogy Homérosz sem tudta Tithónoszét vagy Éoszét. Számukra ők hősök voltak, határozatlan létezők, emberek, s mégsem egészen azok, istenek, s mégsem egészen azok. Számunkra azonban – bár távolabbiak – feltárják igazi jelentésüket. Ahogyan Wordsworth írja:

„Boldogság látni, ha a reggel ködét

Csupasz ragyogásod oszlatja el” -

Az ókor a csupasz Napról és a szemérmes Hajnalról beszélt, aki eltakarta szemét, midőn meglátta mezítelen férjét. Mégis azt mondja, hogy újra eljön. S miután a Nap kedvese után kutatva bejárta a világot, s a halál

³⁰ Ennek a szertartásnak igen érdekes és találó magyarázatát olvashatjuk Kuhn professzor értekezésében, Die Herabkunft des Feuers, 79. E szertartásnak Urvasi és Purúravasz ősi mítoszára történő vonatkoztatása egy későbbi periódusban kezdődött, olyan utógondolatként, ami csak azoknál az embereknél jelentkezhetett, akik szeretnek szimbolikus jelentést keresni valamennyi hagyományos rítusukban.

küszöbéhez érkezik, hogy véget vessen magányos életének, a szürkületben újra megjelenik a Hajnal – mint ahogy Homérosznál Éosz kezdi és zárja a napot – és elviszi őt a halhatatlanok aranytrónusához.³¹

Főként azért választottam ezt a mítoszt, hogy rámutassak arra, hogy az ősi költészet csupán halvány visszhangja az ősi nyelvnek, továbbá arra, hogyan is ihlette meg a természet egyszerű története a hajdani költőt, olyan tükröt tartva elméje elé, amelyben a költő saját lelkének legmélyebb érzéseit látta visszatükröződni. Az emberi szív ugyanis, ameddig csak saját keserűségét ismeri, hallgat és nehéz. Nem mesél szerelméről és veszteségeiről. A magányos bánatból fakadhat ugyan néma költészet, de Mnemoszüné – az emlékezet tűnődő istennője, s a Múzsák anyja – maga nem múzsa. A többiek bánatával való együttérzés volt az, ami először mondatta ki a költővel saját fájdalmát s nyitotta ki a kétségbeesett ajkakat. Ha fájdalom túlságosan mély és szent volt, ha nem tudta összehasonlítani azt más emberi szív szenvedésével, az ősi költőnek még mindig ott volt a természet szíve, amellyel osztozhatott, amelynek néma szenvedésében meglátta saját érzéseinek, belső szenvedéseinek nemes hasonlatosságát. Amikor egy sötét éjszaka után a nap fénye visszatért, saját fényére gondolt, ami soha nem gyúlhat fel újra. Amikor meglátta a Hajnalt csókoló Napot, a visszahozhatatlan örömök és napok jutottak az eszébe. Amikor a Hajnal megborzongott, elsápadt és elillant, s amikor úgy tűnt, hogy a Nap a keresésére indul, s minél jobban keresi fényes szemével, annál inkább elveszíti őt, egy kép bukkant fel gondolataiban, s saját sorsa jutott eszébe, amit elfeledve mértékes szavakkal mesél a Nap szerelméről és kedvese elvesztéséről. Így keletkezett a költészet. Az este sem nélkülözte a varázslatot. Amikor egy sivár nap végén úgy tűnt, hogy a Nap a messzi Nyugaton még mindig Keleti menyasszonyát keresve elenyész, egyszerre csak megnyílt a menny, és a tündöklő Hajnal újra felbukkant – szépségét elmélyítette az alkonyi szomorúság – nem nézte-e a költő az eget addig, amíg az utolsó sugarak is eltűntek, s az utolsó eltűnő sugarak nem időztek-e egy kicsit a szívében, felszítva egy másik élet reményét, ahol újra mindazt megtalálja, amit valaha a földön szeretett és elvesztett?

„Fénylő, bár röpke életű a láng Mellyel költőket hív a napkelet.

Hányszor költötte már e ragyogás,

Álom-börtönéből a lelkemet.”³²

A természetben sok a szenvedés, amit azok látnak meg, akiknek van szemük a néma fájdalom meglátására. Éppen ez a tragédia – a természet tragédiája – az, ami az ősi világ tragédiáinak ihletője volt. A fiatalsága teljében meghaló ifjú hősről szóló – nevezzük őt akár Baldernak, Szigurdnak, Sífritnek, Akhillésznek, Meleagrosznak vagy Kephalosznak – gyakori, helyhez kötött és individualizált történetek első ötletét a Nap sugallta, aki ifjonti erejének teljében hal meg, vagy a nap végén a sötétség erői által, vagy a napos évszak végén a Tél szilánkjától megsebzetten. A természet kölcsönözte azt a végzetes bűbájt is, aminek hatására ezek a naphoz hasonlító hőszok el kell hagyják első szerelmüket. Hűtlenek lesznek hozzá, vagy ő hozzájuk. A naphoz hasonlító hősök nem kerülhetik el sorsukat, s végzetük az, hogy legközelebbi barátaik vagy rokonaik kezétől, illetve azok akaratlan árulása miatt haljanak meg. A Nap elhagyja a Hajnalt, s a nap végén kegyetlen sorsának engedelmességgel meghal, s az egész természet megsiratja. Vagy a Nap a Tavasz Napja, aki a Földnek udvarol, majd elhagyja menyasszonyát, kihűl, s végül a Tél tüskéje okozza halálát. Régi történet, ám az ősi világ mitológiájában és legendáiban örökké új. A skandináv Edda-dalokban Baldert- Szigurd és Sífrit prototípusát – az egész világ szereti. Istenek és emberek, az egész természet, minden, ami csak él és a földön terem, esküt tett az anyjának, hogy nem bántja a fényes hőst. Az esketésből egyedül afagyöngyöt felejtették ki, hiszen az nem a földön, hanem a fán nő. Ez lett aztán Balder végzete a téli napfordulón.

„Láttam Baldernak, véres istennek,

Ódin vérenek Kimért sorsát.

Földeknek fölbe növekedve állt, finom s gyönyörűsép fagyöngy.

Ennek hajtása – volt bármi zsenge – veszélyes nyíl lett,

Hödr röpítette,

Balder fivére, hamar születvén,

Ódin egy-éjt élt fia,

³¹ Od. V. 390. „Ám hogy a harmadikat mehozta a széphajú Hajnal” (Devecseri Gábor fordítása). Ennek és hasonló soroknak különböző magyarázatát lásd Völcker, *Über homerische Geographie und Weltkunde*, Hannover, 1830, 31.

³² W. Wordsworth, *Ode. The Morning of the Day Appointed for a General Thanksgiving* (részlet, Barták Balázs fordítása).

Harcba szökkent.”

(Tandori Dezső fordítása)

Az iráni eposzban pedig Iszfandijáron nem ejtenek sebet a fegyverek, halálát azonban az a túske okozza, amit nyílként röpit szemébe Ruzstem. Ruzstem halálát pedig szintén testvérbátyja okozza. Héraklész halálát felesége célt tévesztett kedvessége. Sífritét pedig Krimhild aggódó féltése vagy Brünhilda féltékenysége. Iszfandijárnak – Akhilleshez hasonlóan – mindössze egy sebezhető pontja van, s Hagen (a túske) pontosan ott találja el. Mindezek a naphoz kapcsolódó mítoszok töredékei. A természet egészét két birodalomra osztották. Az egyik sötét, hideg, fagyos és a halálhoz hasonlatos, míg a másik fényes, meleg, tavaszi és élettel teli. Szigurd – ahogyan az Edda-dalokban a nap tulajdonságait magán viselő hőst nevezik – Ódin leszármazottja, megöli Fafnirt, a kígyót és megszerzi a kincset, amit Andvari, a törpe megátkozott. Ez a Niflungok, vagyis a Nibelungok kincse, a föld kincse, amit a tél és a sötétség homályos erői elloptak. A tavaszi nap visszaszerzi azokat és Démétérhez hasonlóan – akinek leánya visszatérével gazdagsága is helyreáll – a föld egy időre bővelkedik a tavasz kincseiben.³³ Ezután megszabadítja Brünhildát – aki mély álomba merült, miután Ódin álomtövissel megszurta – s most, akárcsak a tavasz a téli álom után, Szigfrid szerelmétől új életre kel. Ám a kincs urát (vaszupati) sorsa tovább hajtja. Eljegyzi Brünhildát, s a kincsek közül átadja neki az átokkal sújtott gyűrűt. Tovább kell mennie, s Gunnar várába érve Krimhilda, Gunnar asszonya elfeledteti vele Brünhildát, s elveszi Gudrunt, Krimhilda leányát. Pályája már hanyatlóban van. Gunnarhoz fűzi a köteleesség, ráadásul meg kell szereznie számára hajdani jegyesét Brünhildát, akit Gunnar feleségül is vesz. Gunnar Gjukason sötétséget jelent, s ilyenformán láthatjuk, hogy az ébredő, rügyező tavasz nincs többé, elvitte Gunnar – úgy mint Plutón Proserpinát, illetve mint Ravana Szítát. Krimhilda leánya, Gudrun, aki néha maga is a Krimhilda nevet kapja – ez utóbbi név jelentése nyár (vö. szanszkrit gharma), vagy a föld és a természet az év második felében -, a sötét Gunnar nővére, és bár a fényes Szigurd asszonya, ő maga a homály birodalmába tartozik. Gunnar, aki arra kényszerítette Szigurdot, hogy lemondjon Brünhildáról, rokona halálát tervezgeti, mivel Brünhilda felismerte Szigurdban hajdani jegyesét és bosszút esküszik. Högni lebeszéli testvérbátyját a gyilkosságról, de végül a másik testvér, Hödr leszúrja Szigurdot, mialatt ő a téli napforduló idején alszik. Brünhilda mindig szerette őt, s mikor a hős meghal, szétosztja a kincset, és ő is – akárcsak Nanna férjével, Balderral – egy máglyán ég el Szigurddal, miközben egy kard fekszik a kétjegy között. Gudrun szintén meggyászolja férje halálát, ám idővel elfelejti, és Brünhilda fivéréhez, Atlihoz megy nőül. Atli felesége jogán igényt tart a kincse Gunnartól és Högnitől, amikor azonban kérése elutasításra talál, meghívja őket otthonába, és rabként ott tartja őket. Gunnar addig nem fedi fel a kincs rejtekhelyét, amíg el nem viszik hozzá fivére, Högni szívét. A szív még remeg, s Gunnar így szól: – Ez a szív nem fivéremé.

Végül, mikor elébe hozzák Högni szívét, ennyit mond: – Most már csak én tudom egyedül, hol rejtezik a kincs. S legyen inkább a Rajnáé, minthogy neked átadjam. Ezután Atli meg- kötöztette és a kígyók közé vettette. Gunnar azonban még a kígyókat is elbűvöli hárfájával, amelyet a fogaival szólaltat meg, majd végül egy mérgeškígyó felmászik rá és halálra marja.

Mennyi változáson mehetett keresztül ez a mítosz, amíg aztán a Nibelung-mondát a XII. században lejegyezték Némethonban. Minden szereplője keresztény, s a történetben keverednek a IV., V. és VI. századbeli történelmi alakok. Gunther Burgundiába tehető – ahol tudjuk, hogy 435-ben egy Gundacarius vagy Gundaharius nevezetű király uralkodott; ugyanaz, akit Cassiodorus szerint először Aetius, majd a hun Attila győzött le. Tehát Atlit, Brünhilda bátyját, és Gudrun (vagy Krimhilda) második férjét Attilával, a hunok királyával (453) azonosítják; sőt még Attila bátyja, Buda is megjelenik a történetben mint Blödelin, aki elsőként támadt a burgundokra, s akit Dankwart ölt meg. Más történelmi alakok is bekerültek a népszerű történet örvényébe, olyanok is, akikre az Edda-dalokban egyáltalán nem volt példa. Így tehát a Nibelung mondában jelen van Dietrich von Bern (Veronai Detre), aki nem más mint Nagy Theoderik (455-525), aki a ravennai csatában legyőzte Odoakert (lásd a híres Rabenschlacht eposz), s aki Veronában, akkori német nevén Bernben élt. A mondában szereplő Irnfried, türingiai ögrófról kiderült, hogy Hermanfried, Türingia királya, aki Nagy Theoderik unokahúgát, Amalaberget vette el feleségül. A legkülönösebb egybeesés azonban az, mely szerint Brünhilda jegyese, Szigurd, Ausztrázia királyával, Siegberttel (561-575) azonosítható, aki valójában a híres Brunehaultot vette nőül, legyőzte a hunokat, akit ezt követően a letragikusabb körülmények között gyilkolt meg bátyja, Chilperich ágyasa, Fredegunda. A mítosz és történelem itt annyira egybeesik, hogy mindez néhány euhemerista kritikust arra indította, hogy az egész Nibelung-legendát Ausztrázia történelméből vezesse le, s Siegbertnek Brunehault keze általi megöletése szolgáltatson számukra alapul Sífrit vagy Szigurd Brünhilda keze által történő meggyilkolásához. Szerencsére könnyebb megválaszolni a német, mint a hajdani görög euhemeristáknak. A történelem feljegyzi, hogy

³³ Vö. Rigvéda V. 47, 1: 'Prayunigati divah eti bruvana mahí mata duhituh bodhayantí, avivasantí yuvatih manísha pitribhyah a sadane gohuvana.' A mahí mata = Magna Materrel kapcsolatban lásd Grassmant Kuhn Zeitschrift, XVI. köt., 169. 'Duhituh bodhayantí,' keresni vagy megtalálni a lányát.

Jordanes, aki krónikáját legalább húsz évvel az ausztráziai Siegbert halála előtt írta, már tudott Swanhildáról, a mondabeli Szigurd leányáról – aki az Edda-dalok szerint apja meggyilkolása után született -, s akit az a Jörmunrekk gyilkolt meg, akit a monda Hermanricussal (Erma- narik), egy IV. századi gót királlyal azonosít.

Alkalmazzuk most a görög mítoszra azt, amit megtanultunk a germán mítosz fokozatos alakulásáról. Nyilvánvalóan vannak olyan történelmi tények, amelyek köré Héraklész mítosza kikristályosodott, csak ezeket nem tudjuk olyan tisztán igazolni, mint a Nibelung-monda esetében, mivel nem állnak rendelkezésünkre korabeli történelmi dokumentumok. Mégis, mivel a Héraklész nemzetség atyját az Argosz királyi család tagjaként ábrázolják, előfordulhat, hogy valóban létezett. Talán egy Amphitruón nevű király fia volt, akinek leszármazottai – átmeneti ideig tartó száműzetés után – visszafoglalták Görögországnak azt a részét, amely valaha Héraklész uralma alá tartozott. Csodás születésének, hősi tetteinek és halálának hagyománya éppoly csekély mértékben alapul tényeken, mint a Sífritről szóló legendák. Amikor Héraklész megöli a Khimairát és más hasonló szörnyeket, ezekben a tetteiben visszatükröződni látjuk a Delphoi kígyóját megölni Apollónt, valamint Zeust, a fényes égbolt urát, akivel Héraklész olyan neveken osztozik, mint Ideosz, Olümpiosz és Pangenetor. Ahogyan Szigurd és Gunnar mítosza utolsó, megtört sugarait Burgundia királyaira, Attilára és Theoderikra veti, a szoláris vonásokkal felruházott hős, Héraklész mítosza pedig Argosz és Mükénai valamely félig történelmi személyként létezett uralkodójában ragadható meg.

Héraklész lehetett a Hérakleidák által tisztelettel övezett isten neve, ami magyarázatot adhatna Héra gyűlöletére, akinek pedig a dór bevándorlás előtt volt nagy kultusza Argoszbán. Amit korábban egy istenről mondtak, azt vitték át Héraklészre, a Hérakleidák vezérére, Héraklész imádóira vagy fiaira, míg lehetséges ugyanakkor, hogy a Héraklidákkal és vezetőikkel kapcsolatos számos helyi és történelmi tény az isteni hős mítoszaiból alakítottak ki. Héraklész, aki – ha úgy tetszik – Eurüsztheusz szolgálatja volt, a Nappal hozható kapcsolatba. O a munkájához láncolt, az őt mind erő, mind pedig erény tekintetében alulmúló emberekért gürcölő nap.³⁴

Ugyanígy gürcöl Sífrit Güntherért, s még Apollón is egy évig szolgálta Laomédont. Súlyos kifejezések, amelyeket az absztraktabb igék hiánya tett szükségessé, s a modern költők számára sem ismeretlenek:

„Illőn ahhoz a ritmushoz, amely Az időhöz szegez,

S az úthoz, mit sorsod rendelése lett Járnod...”

A kései keletkezésű epikus vagy tragikus költészet, legyen az görög, indiai, vagy akár germán, más színezetet s hőfokot kapott, mivel más ég, illetve éghajlat alatt keletkezett. Sőt, sok történelmi, illetve véletlenszerű dolog is belekerülhet. Ám ha felnyitjuk és elemzésnek vetjük alá őket, észrevevessük, hogy minden ősi költészetben egyazon vér folyik, mégpedig az ősi mitikus beszéd. Az az atmoszféra, amelyben az árák ősi költészete kialakult, mitológiai volt. Olyasvalamivel volt átítva, amit ha belélegzett az ember, nem tudott neki ellenállni. Hasonló volt a modern költészet szirénhangjához, amely oly sok közös témát sugallt a közös nyelvet használó költőknek.

Tudjuk, hogy a görög és a germán költők műveiben mivé lettek az epikus hősök. Most nézzük meg azt, vajon a sötét bőrű hinduknak sikerült-e ugyanilyen gyönyörű ködbe burkolni mitikus hagyományuk részét képező neveket.

A hindu költők gyakran megénekelték Purúravasz és Urvasí szerelmét. A történet megtalálható epikus költészetükben, a Puránákban és a Brihatkathában, a Nagy Történetben is, ami India legerősebb legendáinak gyűjteménye. Sok változáson ment keresztül, s még Káli- dásza darabjában³⁵ is – amelynek rövid kivonatát a továbbiakban ismertetni fogom – felismerhető ez a távoli háttér, s megcsodálhatjuk a költő azon képességét, amivel új élettel és új emberi érzésekkel töltötte meg azokat a hervadó neveket, amelyeket egy rég feledésbe merült nyelv hagyományozott rá. Az első felvonás a Himalaya csúcspontjára visz bennünket. A menny nimfáit az istenek gyűléséről hazatérő támadás éri, s Urvasít siratják, akit elragadott egy gonosz szellem. Szekerén megjelenik Purúravasz király, aki a nimfák bánatának okáról tudomást szerezvén, sietve elindul elrabolt társuk felkutatására. A rabló legyőzése után hamarosan visszatér, és visszaadja Urvasít mennyi társainak. Útközben azonban egymásba szeretnek. A következőkben arról olvashatunk, hogyan tér magához az ijedtségtől Purúravasz szeme láttára a leány. Amikor elbúcsúznak egymástól, Urvasí szeretne visszafordulni, hogy

³⁴ A perui inka Yupanqui visszautasította a nap önhittségét, miszerint ő csinál mindent, és ha szabad lenne elmenne az ég olyan tájaira, ahol még sosem járt. „O olyan, mint a megkötözött állat – mondta az inka -, aki mindig ugyanazon az úton körbe és körbe jár”. Garcilaso de la Vega, I. rész, VIII. 8. Acosta, Historia del Nuevo Orbe, v. Tylor, Early History of Mankind, 343. Brinton, The Myths of the New World, 55.

³⁵ Wilson professzornak köszönhető e darab első és tényleg csodálatos fordítása, amely a Hindu Theatre című művében látott napvilágot. Az eredeti darabot először Calcuttában adták ki, s azóta többször újraj nyomták. A legjobb kiadása Bollensen professzor keze nyomát dicséri.

mégegyszer megpillanthassa Purúravaszt. Ezért úgy tesz, mintha „egy kusza inda beleakadt volna virágfüzérébe”, s azt a látszatot keltve, hogy szabadulni próbál, egyik társát hívja segítségül. Társa így válaszol:

„Félek, nem megy könnyen. Túl kusza és szoros is a szabadításhoz, de jöjjön ó bármi, te számíts a barátságomra.”

(Barták Balázs fordítása)

A szerelmesek telkintete végül találkozik, s a király ekképp kiált fel:

„Ezer hála neked, csodás növény,

Ki nélkül nem volna e drága perc Látni, ha félrefordultában is Indáddal küzdve őt.”

(Barták Balázs fordítása)

A második bekezdésben a királyt allahabadbeli rezidenciáján találjuk. A palota kertjében sétál egy brahman kíséretében, aki az indiai drámában a bolond (clown) szerepét játssza. O a király bizalmasa, s tud Urvasí iránt táplált érzelmeiről. Annyira fél azonban attól, hogy a titkot mindenkinek – de főleg a királynénak – kifecsegi az udvarban, hogy egy eldugott templomban rejtőzik el. Ám a királyné egyik szolgálója rátalál, s „mivel a titok nála addig tart, míg reggeli harmat a fűvön”, a brahman hamar kifecsegi, miért is változott meg annyira a király, amióta visszatért a démonnal vívott csatájából. A szolgáló pedig már megy is a hírral úrnőjéhez. Eközben a szerelme után sóvárgó király így ad hangot fájdalmának:

„Mint ki hadakozik az árral,

Ám a víz ereje visszasodorja.”

Urvasí is vágyódik Purúravasz után, majd hirtelen egyik társával pillanthatjuk meg őt, amint a levegőből a földre ereszkednek, hogy találkozzanak a királlyal. Először mindketten láthatatlanok, s hallgatják, amint a király szerelméről vall. Majd Urvasí verset ír egy nyírfalevélre, s hagyja, hogy az odahulljon a lugas mellé, ahol kedvese pihen. Azután, előbb Urvasí társa, majd maga a lány is láthatóvá válik, s a király elé vezetik. Néhány pillanat múlva azonban mindkét látogatót visszahívja az istenek hírnöke, s Purúravasz egyedül marad bolondjával. Keresi a levelet, amelyen Urvasí megvallotta szerelmét, ám azt messze fújta a szél.

Ennél is szörnyűbb azonban, hogy a kertben férjét kereső királyné felveszi a levelet. Ezt követi egy jelenet, amelyben a házastársak civódnak. Kis idő múlva a felséges asszony feldúlva elrobog, akár a folyó az esős évszakban. A királyra kettős bánat súlya nehezedik, hisz szerelemmel szereti Urvasít, és tisztelettel adózik feleségének. Végül aludni tér.

A harmadik felvonás elején először azt tudjuk meg, hogy mi történt Urvasíval, miután visszahívták Indra birodalmába. Indra előtt kellett játszania a szépség istennőjének szerepét, aki Vishnut választja férjéül. Vishnu egyik neve Purusóttama, s szegény Urvasí, mikor szerepe szerint meg kellett vallania kedvese nevét, szerepéből kikökenve, ahelyett hogy azt mondta volna „Purusóttamát szeretem”, az szaladt ki a száján, hogy „Purúravaszt szeretem”. A darab szerzőjét annyira felbosszantotta ez a tévesztés, hogy átkot mondott Urvasíra: felejtse el isteni tudását. Amikor aztán az előadás véget ért, és Indra észrevette, hogy a lány ott áll a többiektől félrehúzódva, megszegyenülten és vigasztalhatatlanul, magához hívta. Elmondta neki, hogy az a halandó, aki a lány gondolatait leköti, nehéz óráiban mellette állt, segítette őt az istenek ellenségeivel vívott harcában, s jutalmat érdemel. Ennek megfelelően Urvasínak el kell mennie az uralkodóhoz és vele kell maradnia, „amíg a király fiat nem lát tőle”.

A második jelenet a palota kertjében indul. A királyt lefoglalták az államügyek, és az est közeledtével nyughelyére vonul:

Nappal a kín nem gyötör úgy, hiszen a teendők között a bú elenyészik!

De hogyan töltssem el egyedül az örömtelen éjszakák idejét?³⁶

Hírnök érkezik a királynétól, aki látni kívánja felséges férjét, és a pavilon teraszán ad neki találkoztót. A király a kérésnek eleget téve megy fel a márványlépcsőn, miközben a hold felkelni készül, s a föld vörösben játszik.

³⁶ A darab részleteinek fordítását – ha azt másképp nem jelöljük – a következő kiadás alapján közöljük: Kálidásza válogatott művei, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1961, 317-337. – A szerk.

Király: Ó Éjszaka Ura!

Ki világod az emberekre hinted, ki az ég népeit élteted nedűddel, s ki az éji tömör homályt feloldod – Siva szép ékszere, íme üdvözöllek.

Miközben a királynéra vár, újra feltámad benne a vágy Urvasí iránt.

Király: Igaz, de a lelkem mégis erősen gyötrődik.

Ahogy a vizek rohanása megsokszorozódik a sziklamederben, úgy nő bennem is a szerelem messzire szakítva szerelmesemtől.

Hirtelen Urvasí érkezik mennyei szekéren társnője kíséretében. Megint láthatatlanok, és a királyt hallgatják. Abban a pillanatban, amikor Urvasí éppen fel akarja lebbenteni fátylát, megjelenik a királyné. Díszítés nélküli, fehér ruhában érkezett, hogy urát kiengesztelje, s fogadalmat tesz.

Király: Mertazúrhölgy

nem visel mást, csak a szerencse-ékeket, hajában szentelt kusafű fonat ragyog, elhagyva gögjét, fogadalmat teljesít, és megbékélten közelednek léptei.

Királyné: Felséges férjemet illető fogadalmi szertartást akarok elvégezni. Ezért tűrje el, hogy egy pillanatilag zavarjam!

Király: Nem, nem úgy van! Ez megtiszteltetés, nem zavarás!

Ha így van,

szépséges úrnőm, puha, gyenge testedet mivégre gyötröd fogadalmi esküvel? s miért engesztelnéd rabod és alattvalód, aki sóváran lesi minden óhajod?

Királyné: Úgy látszik, ennek a fogadalomnak az a hatása, hogy ilyen beszédre kényszeríti felséges férjemet.

Ezután a királyné, a hold istenéhez fordulva megteszi ünnepélyes fogadalmát.

„Felséges férjem bocsánatáért könyörögve, az égi párt: aholdat és aRóhini csillagot hívom tanúimul: máától kezdve, ha felséges férjem megszeret egy nőt, aki felséges férjével egyesülni vágyik, azzal engem is a szeretet köteléke fog összekapcsolni.”

A Brahman, a király bizalmasa (félre): Ha a hal elmenekült, s lyukas kezű halász elfordul tőle: „Nem akarom megszegni a törvényt”. (Fennhangon) Kegyednek csak ennyit ér őfelsége?

Királyné: Ostoba! Ha az én örömem véget ért, legalább felséges férjemet akarom boldoggá tenni. Így ítélj meg, hogy mennyit ér nekem.

Király: Elajándékozhatz másnak,

vagy megtarthatsz rabodnak – ahogy akarod!

De mégse, mégse vagyok olyan, amilyennek vélsz, gyönyörűségem!

Királyné: Akár olyan vagy, akár nem, én eleget tettem a férj

megengesztelésére előírt fogadalomnak. Lányok, gyertek, menjünk.

Király: Kedvesem, semmiképpen sem engesztelődöm meg, ha most elhagysz és távozol.

Királyné: Felséges férjem, még sohasem szegtem meg a szabályokat. Nem tünteti fel túlságosan kedvező színben a királyt az, hogy a házastársi megbékélés e jelene után, – ahol a királyné olyan szerepet játszik, amely keleti színpadon aligha várható el – , rögtön Urvasí megjelenése következik. Láthatatlanul bár, de mindvégig jelen volt a párbeszéd alatt, s most a király háta mögül közelít, kezével befogva annak szemét.

Király: Hát lehetne másra gondolnom?

Más nő keze nem okozhat

ily nagy örömet szerelmes testemnek;

hisz az éji lótusz is csak a

holdsugárra nyit ki, a nap melegére nem!³⁷

Urvasi komolyan veszi a királyné beletörődését, és a királyt magának követeli. Kísérője magára hagyja, s a lány mint feleség, kettesben marad Purúravasszal.

Urvasi: Vétkeztem felséges férjem ellen késedelmemmel.

Király: Nem, nem!

Édesebb az öröm, hogyha keserű búbánatra jön!

Legjobban a tikkadt vándor pihen az árnyas fák alatt!

A következő felvonás az egész darab legszebb része, bár nagyon nehéz elképzelni, hogyan játszották el olyan mise en scene nélkül, amelyet még modern színházak is alig engedhetnek meg maguknak. Ez egy melodramatikus intermezzo, a darab többi részétől nagyon eltérő stílusban. Metrikusan íródott, a legtökéletesebb és legteljesebb mértékben kidolgozott verselésben, továbbá nem szanszkrit, hanem prákrit nyelven, népnyelvi tájszólásban (lingua vulgaris), ami formailag ugyan szegényebb, delágyabb, dallamosabb a szanszkritnál. Néhány versszak kórus által előadandó dalra emlékeztet, ám a kéziratban található instrukciók annyira technikai jellegűek, hogy ez megnehezíti a pontos értelmezést.

Először a nimfák kórusát halljuk, akik szánakoznak Urvasi sorsa felett, aki egy erdei ligetben él a királlyal zavartalan békességben.

Csitrálékha: Ott a királyi bölcs nagyon megnézett egy Udajavati nevű tündérleányt, aki a Mandákini folyó fővenyes homokzátonyain játszott. Ezért Urvasi megharagudott. Azután nem hallgatva ura engesztelő szavaira, a mester átkától elhomályosult lélekkel a Hadisten erdejébe sietett, ahová nőknek tilos belépni. Amint belépett, teste azonnal folyondárrá változott az erdőszélen.

A levegőben gyászos ének hangzik fel:

Egyedül kesereg a hattyu, egyedül sír távoli párja után, s a napra-nyitó virág közt ott vergődik a tavon szegényke.

Nőstény-hattyú szívbeli párját a tavon nem leli – epekedik, a szerelem égeti, szemeit a könnyözön elfedi!

Nőstény-hattyú lebeg a tavon, lótusszal telt üde habokon!

Szive tele gonddal, bántja a bú, oda van a párja, azért szomorú.

Jön a király, arca örületet tükröz, ruhája rendezetlen. A jelenet vad erdőben játszódik, az égbolton felhők gyülekeznek, elefántok, szarvasok, pávák és hattyúk láthatók. Továbbá sziklák, vizesés, villámlás és eső teremti meg a jelenet hangulatát. A király először egy felhő után veti magát, amiről azt hiszi, hogy a feleségét elraboló gonosz démon.

Király: Gonosz démon, állj meg, állj meg!

Hová viszed elrabolt kedvesemet?

Ó, a levegőbe szökött, és a hegycsúcsról nyílesőt zúdít rám!

(Előre fut, mintha támadni akarna, megáll, majd az ég felé néz.)

³⁷hasonló mítoszunk a százsorszépről (daisy). Az angolszász dages eage, „a nap szeme” (day’s eye), Words- worth kedvenc virága.

Király: Csak egeken-uszó nagy felhő ez, és nem buja szörnyeteg, csak a gyönyörű szép szivárványív, és nem feszes ívű íj, csak a lehűsítő zápor zúdul, és nem suhogó nyilak – csak az arany-élű villám fénylik, s nem kedvesem, Urvasí.

Ezeket a eksztatikus sorokat dalok szakítják meg, amelyek az egymástól elszakított szerelmesek sorsát siratják.

A király különböző madarakat szólít meg, azt kérdi tőlük, látták-e kedvesét: a pávát, „a sötétkék torkú és éjfekete szemű madarat”, a kakukkot, „kit a Szerelem hírnökeként tisztelnek a szerelmesek”, a hattyúkat, „akik észak felé úsznak, s kiknek kecses tartása arról árulkodik, hogy látták őt”, a kakravaka madarat, („aki éjszakára elválílik társától”), ám választ egyik sem ad. Sem ők, sem a lótusz szirmai közt szorgoskodó méhek, sem a párjával a kadambafa alatt pihenő fenséges elefánt nem látták az elveszett kedvest...

Végül a király talál egy vörösen fénylő drágakövet. Az Egyesülés Drágaköve ez, aminek varázslatos hatalma vissza kell adja Urvasít a férfinak. Kezében a kövel átöleli a folyondárt, amely Urvasivá változik. A drágakő Urvasí homlokára kerül, és a király mennyei királynőjével visszatér Allahabadba.

Király: Az egek gyors fellege legyen ringó kocsink, lobogó villám legyen az útra zászlaja, s a szivárvány szép színeivel ragyogjon – úgy vigyen el veled gyönyörű otthonunk felé!

(Felhőn el. Zene)

Az ötödik, s egyben utolsó felvonás egy szerencsétlen eseménnyel indul. Egy keselyű elragadta az Egyesülés tűzszínű rubiniját. Parancsba adják a tolvaj lelövését, s kis idő elteltével egy erdész jelenik meg, kezében az ékszer és a nyílvevő, amellyel a madarat lelötte. A nyílvevőn írást fedeznek fel, amely szerint az Urvasí és Purúravasz fiának, Ayusznak a tulajdona. A király nem tudja, hogy Urvasí valaha is fiút szült volna neki. Miközben csodálkozik, egy aszkéta nő kézenfogva vezet be egy fiúcskát, akinek kezében íj van. Ayusz az, Urvasí fia, akit anyja a jámbor Kyavana gondjaira bízott. A nevelőnő most visszaküldi a fiút anyjához. A király hamar fiára ismer Ayuszban. Végül Urvasí is megjelenik, hogy fiát magához szorítsa.

De miért titkolta el Urvasí fia születését? Miért hullat most az asszony keserű könnyeket? Így szól Urvasí a királyhoz.

„Amikor szerelmedért örömmel elhagytam az égi udvartartást, annak ura úgy határozott:

Menj és légy boldog a herceggel, barátommal!

Ám ha meglátja majd fiát, kit szülsz néki,

Nyomban jönnöd kell vissza!”

Az ifjú király beiktatásának előkészületei zajlanak. A készülődést deus ex machinaként Indra hírnöke, Narada megjelenése zavarja meg.

Ezt követően minden jóra fordul. Nimfák szállnak alá a mennyből, a mennyei Gangesz vizét tartalmazó aranyvázával, valamint egy trónnal és más kellékekkel a kezükben. Ezeket elrendezik. A herceget beiktatják mint a birodalom társuralkodóját, majd mindannyian elmennek, hogy tiszteletüket fejezzék ki a királynő előtt, aki oly nagylelkűen lemondott jogairól Urvasí, a mennyei nimfa javára.

Ez volna a teljes virága mindannak, aminek törzsét már felfedeztük a Puránákban, a Mahábháratától a Brahmanákon át a Védákig. Mélyen elásott magva pedig annak a nyelvtrétegnek termékeny talajában található, amelyből minden árja dialektus erőt és táplálékot szív magába. Mr. Carlyle a mitológia mélyére látott, amikor a következőket mondta: „Bár a hagyománynak lehet, hogy csupán egyetlen gyökere van, mégis úgy nő, mint a banjanfa, fák egymásba ívelő labirintusát hozva létre.” A Purúravasz és Urvasí történetét elmesélő legendák gyökerét rövid – az ősi dialektusok által oly közkedvelt -, közmondásszerű kifejezések alkották. „Urvasí szerelmes Purúravaszba”, ami azt jelenti, hogy a nap felkel; az „Urvasí mezteleneül látja Purúravaszt” pedig a hajnal elmúltát jelzi; az „Urvasí újra rátalált Purúravaszra” kifejezés annyit tesz, mint a nap lemenőben van. A két név indiai eredetű, ám ugyanebben a formában nem találjuk meg őket más indoeurópai dialektusokban. Mégis hasonló gondolatok hatják át a görög mitológiai nyelvet is. Itt a hajnal számos megnevezése közül Eurüdiké (lásd előbb) az egyik. Férje neve – több görög szóhoz hasonlóan – megmagyarázhatatlan, ám az Orpheusz szó ugyanaz, mint a szanszkrit 'Ribhu' vagy 'Arbhu', amelyet – bár leginkább a három Ribhu neveként ismeretes – a Védákban Indra állandó megjelölésére használtak a Nap jelentésben. Az ősi történetpedig akövetkező volt. Eurüdikét megmarja egy kígyó (vagyis az éjszaka), meghal és lemegy az alvilágba. Orpheusz

utána ereszkedik, s az istenek megígérik neki, hogy felesége visszajöhet vele, ha a férfi útközben nem néz vissza. Orpheusz tudomásul veszi, elindul felfelé, s a hazavezető úton ő megy Eurüdiké előtt. Ám a kétségtől, vagy a szerelemtől hajtva visszanéz. A nap első sugara megpillantja a hajnalt, s az elenyész. Lehet, hogy élt valaha egy Orpheusz nevű ősi költő, hisz az ősi dalnokok szerették a napra utaló neveket. Létezett-e vagy sem, annyi bizonyos, hogy Orpheusz és Eurüdiké története nem megtörtént eseményt dolgoz fel, s ugyanígy az is, hogy nincs minden előzmény nélkül. Indiában szintén helyi és történelmi színezetet kapott a Ribhukról szóló mítosz a nevek puszta hasonlósága miatt. Egy Bribu nevű férfit vagy törzset (Rv. VI. 45, 31-3)³⁸ befogadtak a Brahmanok közösségébe. Ácsok voltak és nyilvánvalóan szolgálatot tettek Bharadvágának, egy védikus főnök családjának. Mivel nem voltak védikus istenek, a Ribhukat azokká alakították. Sok olyan dolgot tulajdonítottak ezeknek az isteneknek, ami eredendően a halandó Bribukkal áll kapcsolatban. Az ilyen történelmi realitások sosem adják meg magukat a mitológiai elemzésnek, mégis igazi mitológiai választ szolgáltatnak, mégha ezek ellenőrzése nehézségekbe is ütközik. Van egy nyelvtan, amely alapján az ősi dialektusok újra lefordíthatók az áryák közös nyelvére.

Ha Hegel a görög és a szanszkrit közös ősenek felfedezését egy új világ felfedezésének nevezi, ugyanez mondható el a görög és a szanszkrit mitológia közös eredetével kapcsolatban is. A felfedezés megvolt, s az összehasonlító mitológia tudománya hamarosan ugyanazt a fontos helyet foglalja majd el, mint az összehasonlító filológia. A fentiekben csupán néhány mítosz magyarázatára szorítkoztam, ám azok egytől-egyig ugyanabba a kis ciklusba tartoznak. Persze még számos más nevet is felsorolhattam volna. Akik érdeklődéssel fordulnak efelé a nyelvi földrajz felé, azoknak ajánlom a Zeitschrift für vergleichende Philologie című folyóiratot, melyet barátom, dr. Kuhn ad ki Berlinben, aki ebben a folyóiratban az összehasonlító mitológiát az összehasonlító filológia szerves részeinek tekintette. Maga dr. Kuhn fedezte fel a védikus hagyomány és más árja népek mitológiai nevei között meglévő legszembetűnőbb párhuzamokat. A hippokentaurok, a kimérák, a gorgók, Pégaszosz és más rettentő lények világában már nyilvánvalóan eligazodunk. Véleményem mindennek ellenére számos ponton eltér dr. Kuhnétól, különösen az istenek alapvető természetével kapcsolatban. O Lauerhez, a Görög mitológia rendszere című könyv szerzőjéhez hasonlóan szinte kizárólag a felhők, a viharok és a mennydörgés múltó jelenségeihez kapcsolja azt, míg álláspontom szerint az eredendő elképzelés szinte mindig a Naphoz kötődött. Ennek ellenére mindkét szerzőtől sokat tanulhatunk. Kétségtelenül sok még a tennivaló, bár a teljes görög mitológiát sosem leszünk képesek megfejteni és lefordítani, még a Védák segítségével sem. Ám lehet-e ez kifogás? Sok görög szó létezik, amelyekre nem találunk kielégítő etimológiai magyarázatot még a szanszkrit nyelv segítségével sem. Mondhatjuk-e emiatt, hogy a görög nyelv egésze nélkülözi az etimológiai szervezethez? Ha a görög szavakban, mégha csekély mértékben is, de rábukkanunk valamely – alakulásukat befolyásoló – racionális elvre, akkor jogosan következtethetünk arra, hogy ugyanez – a bármely részletben is megjelenő – elv irányította az egész organikus alakulását. És bár nem tudjuk valamennyi szó etimológiáját megmagyarázni, sosem szabad kijelenteni azt, hogy a nyelvnek nics etimológiai eredete, vagy, hogy az etimológia „olyan múltat vizsgál, ami soha nem volt jelen”. Be kell ismerni, hogy a kései görögök, mint Homérosz és Hésziodosz, elsiklottak mítoszaik eredete és jelentése felett. Ám elsiklottak saját szavaik eredete és jelentése felett is. Tehát, ami az etimológiára vonatkozik, az ugyanolyan érvényes vonatkozik a mitológiára is. Az összehasonlító filológia bebizonyította, hogy a nyelvben nincs semmi szabálytalan, s amit előzőleg a főnév-, illetve igeragozásban annak véltek, arról mára kiderült, hogy a nyelvtan legszabályosabb és legősibb rétege. Reményeink szerint ugyanezt eléri a mitológiát kutató tudomány is, s ahelyett hogy a mitológia eredetét – mint tették ezidáig – az „ab ingenii humani imbecillitate et adictionis egestate” alapján vélnék megtalálni, eljutnak egy igazibb megoldáshoz, mely szerint az „ab ingenii humani sapientia et a dictionis abundantia” származtatható. A mitológia egy dialektus csupán, a nyelv ősi formája. A mitológia – bár főként a természetre vonatkozik, s annak is csupán olyan megnyilvánulásaira, amelyek magukon hordozzák a törvényt, a rendet, a hatalom és a bölcsesség bélyegét – mindenre alkalmazható volt. A mitológiai kifejezés semmitnemzárki: sem erkölcs, sem filozófia, sem történelem vagy vallás nem kerülte el ennek ősi szibilla-varázsát. A mitológia azonban nem filozófia, nem vallás, nem történelem és nem is etika. A mitológia – egy skolasztikus kifejezéssel élve- quale nem pedig quid. Valami formális, nem pedig valami szubsztanciális, s a költészethez, a szobrászathoz és a festészethez hasonlóan szinte mindarra alkalmazható volt, ami felé az ősi világ imádatlaltal vagy csodálattal fordult.

Barták Henrietta fordítása (A verseket Barták Balázs fordította)

Forrás: Részlet a Chips from a German Workshop című gyűjteményes munkából [4 kötet, New York, Armstrong and Co., 1871-1876, II (1872), 52-126, 139-141].

2.5. ZEUS, A LEGFŐBB ÁRJA ISTEN

³⁸ Ez magyarázatot ad Manu X. 107 passzusára, és rávezet annak javítására.

Kevés annyira elterjedt és meggyökerezett tévedés található, mint az, mely összezavarja előttünk a régi világnak vallását és mitológiáját egymással. Hogy miképp keletkezik a mitológia, szükségképp és természetesen, annak megkísértetem előbbi fölolvásaimban magyarázatát adni; láttuk, hogy ez a nyelvnek mintegy rendetlenkedése vagy betegsége, s mint ilyen, megtámadhatja az ember értelmi életének minden részét. Igaz, hogy semmiféle képzetek nincsenek annyira alávetve e mitologikus betegségnek, mint a vallási képzetek, mert túlhaladják tapasztalatunk határait, melyeken belül van a nyelvnek természetes eredete, s ezért magához a természetéhez képest csak képes kifejezésekkel elégíthető ki. „Szem nem látta, fül nem hallotta, és embernek szívébe be nem jutott.”³⁹ De a régi nemzeteknek még vallásuk sem volt elkerülhetetlenül és egészen mitologikus. Ellenkezőleg, valamint a beteg test föltételezi az egészségeset, a mitologikus vallás, azt tartom, föltételez egy egészséges vallást. Mielőtt a görögök az eget, napot, holdat isteneknek nevezhették, szükségképp kellett maguknak valami képzetet alkotniuk az istenségről. Nem beszélhetünk Salamon királyról, ha nem tudjuk előbb, hogy mit értünk általában a király alatt, s épp oly kevésbé szólhatott a görög ember istenekről többes számban, míg az istenség fogalmát általában, egy vagy más úton-módon, nem jelenítette meg magának. A bálványimádás természetesen beáll, ha a nép azt mondja „a nap isten” ahelyett, hogy azt mondaná „a nap Istentől van”; ha Istent állítmányul használja, mikor pedig már természeténél fogva csakis alany lehet. Ez talán elkerülhetetlen volt, de annál érdekesebb kitalálni, mit akartak a régiek kifejezni az állítmánnyal, ha azt mondták, hogy a nap vagy a hold isten; s amíg erről világos fogalmunk nincs, soha sem fogunk behatolni vallásuknak igazi szellemébe.

Mindenesetre különös dolog, hogy míg számtalan könyvünk van a görög és római mitológiáról, alig van valamink vallásukról, és a legtöbben azt képzelik, hogy amit mi vallásnak nevezünk – a bizalmat egy mindentudó, mindenható, örök lényben, a világ kormányzójában, ki elé imádkozva s elmélkedve járulnak, kire minden gondjainkat bizzuk, s a kinek jelenlétét érezzük, nemcsak a külvilágban, hanem szívünk intó szavában is – hogy mind ez ismeretlen volt a pogány világban, s hogy akkor a vallás egyszerűen a Jupiter és Juno, Apollo és Minerva, Venus és Bacchusról szóló mesékben állt. De ez nagy tévedés. A mitológia betolakodott a régiek vallásába; néha majd csak hogy meg nem fojtotta; mégis a mitologikus kifejezésmódnak fölburjánzó mérges növényzetén át mindig vethetünk egy-egy tekintetet ama régibb törzsökre, mely köré amaz kúszik és fonódik, s a mely nélkül még annak az élődiségnek sem örvendhetne, melyet független életnek szokás tekinteni.

Néhány idézet világosabbá teszi majd, mit értek az alatt, hogy a régi vallás független a régi mitológiától. Homéros, aki Hésiodosszal együtt alkotta meg a görögöknek az istenek családfáját és történetét – Hérodotosnak ez a mondása sokkal igazabb, mint hinni szokás – Homeros, kinek minden lapja oly buja tenyészetét mutatja a mitológiának, mégis nem egy pillantást enged vetnünk korának belső vallási életébe. Mit tudott a kanász Eumaios a bonyolult olymposi istentanról? Hallotta ő valaha a Kharisok vagy a Harpyiák nevét? Tudta volna megmondani, ki volt Aphroditének atyja, kik voltak férjei, gyermekei? Nemigen hiszem: s ha Homéros föllépteti és beszélteti erről az életről s a fölsőbb hatalmakról, melyek kormányozzák, Eumaios csak igazságos isteneket emleget, „kik gyűlölik a kegyetlen tetteket, de megbecsülik az embereknek igazságát s jó tetteit.”⁴⁰

Egész életnézete az isteni világalomban való teljes bizalmon épül föl, s nincs szüksége olyan mesterséges támasztékokra, mint az Erinny, a Nemesis vagy a Moira.

„Egyél”, azt mondja a kanász Odysseusnak, „és élvezd amim van, mert az Isten megád egy dolgot, de megtagadja a másikat, a mint akarja lelkében, mert ő mindent megtehet.” (Od. XIV. 444; X. 306).⁴¹

Ez bizonyára vallás, mégpedig mitológiától nem érintett vallás. A szolgáló imádsága, aki Odysseus házában gabonát őröl, ismét vallás a legigazabb értelemben. „Zeus atyánk”, így szól, „te, aki uralkodol istenek és emberek fölött, bizony te dörögtél a csillagos égen és íme felhőnincs sehol. Ezt bizonyosan jelül mutatod valakinek. Teljesítsd mostnekem is, szegénynek könyörgésemet!” Mikor Telemakhos fél közeledni Nestórhoz és azt mondja Mentórnak, hogy nem tudja, mit szóljon,⁴² nem buzdítja-e Mentór vagyis Athéné oly szavakkal, melyeket könnyen lehetne a mi vallásunk nyelvére fordítani? Azt mondja: „Telemakhos, némely dolgokat magad fogsz lelkedben megtalálni és másokat isteni szellem fog sugallani; mert nem gondolom, hogy az istenek akarata nélkül születél és nevelkedtél.”

³⁹ Kor. II. 9; Ézs. LXIV. 4.

⁴⁰ Od. XIV. 83.

⁴¹ Nincs semmi okunk rá, hogy theost egy istennek fordítsuk s ne az Istennek; de még ha egy istennel fordítjuk is, ez itt csakZeusra vonatkozhatik. (Vö. Od. IV. 236.) Vö. Welcker, 180. l. Hogy az isteneket és Zeust hogyan használják majdnem váltakozva, látjuk Od. I. 378-379: „...s örök isteneinkhez az égre kiáltom, vajha csak ezt nektek Zeus egykor visszafizetné” (a Homéros-idézeteket Devecseri Gábor fordította).

⁴² Od. III. 26: „Telemakhosz, lesz, mit te magad tervelsz ki eszedben, s lesz, mit az istenség sug meg: mert nem hiszen én, hogy istenek óhaja ellen lettél, vagy növekedtél.”

Az isteni lénynek mindenhol jelen voltát és mindentudását Hésiodos oly módon fejezi ki, mely csak kissé mitologikus, de nem egészen: Zeus szeme mindent lát és mindent észrevesz.⁴³

Zeus szeme, mely mindent lát és mindent tud; és Homéros fölfogását, hogy „az istenek maguk eljönnek városainkba idegenek alakjában, hogy lássák az embereknek gonoszságát és jóságát”,⁴⁴ noha az emberi gyermekornak sajátos nyelvén van kifejezve, könnyen lehetne a mi bibliai beszédmódunkra lefordítani. Annyi bizonyos, hogy ezt nevezhetjük vallásnak – régi, kezdetleges, természetes vallás, tökéletlen, igaz, de fölülte érdekes és van benne isteni ihlet. Mennyire különbözik a régi költők föltétlen bizalma az istenek mindentudó gondoskodásában a későbbi görög bölcsélet nyelvétől, melyet például Prótagorasnál találunk: „Az istenekről nem tudhatom, vannak-e vagy nincsenek; mert sokféle körülmény akadályozza ennek tudását, az emberi életnek rövideje és sötétsége.”

Jóllehet Homéros istenei mitologikus alakjukban gyöngéknak, könnyen megcsalhatóknak, s a legaljas szenvedélyektől elcsábíthatóknak vannak föltüntetve, mégis a vallásuk becsü- lettudóbb nyelvében föl vannak ruházva majd mind azon tökéletességgel, melyet mi tulajdonítunk egy isteni és tökéletes lénynek. Az a mondás, amely alaphangját képezi Odysseus sok beszédjének, noha csak mintegy mellesleg van megjegyezve „hisz az istenek mindent tudnak”, többet tudatnak velünk amaz említetlen milliók igaz érzelméről, kik közt a nyelv alakjai fejlődtek, mint megannyi elbeszélés arról, hogy játszotta ki Héra Zeust vagy Arés Héphaistost. Válságos pillanatokban, mikor az emberi szívnek legmélyebb érzelmei fölébrednek, Homéros régi görögjei mint ha egyszerre csak elfelejtenének minden tudós és mitologikus képes beszédet és visszaesnének az igaz vallásnak általános nyelvébe. Minden, amit éreznek, a halhatatlan istenek rendelése; s ámbár nem jutnak az isteni gondviselés fogalmáig, mely mindent örök törvényekkel intéz, úgy látszik, semmi sem történik, bármily csekély, az Iliásban, amiben a költő föl ne ismerné egy isteni hatalom közbenjárását. Igaz, hogy ha ez a közbenjárás mitologikus nyelvbe van öltöztetve, egy istennek, Apollónnak vagy Athénének vagy Aphroditének valódi testi jelenlétét hozza magával; de megjegyzendő, hogy Zeus maga, az istenek istene, soha sem száll le a trójai csataterre. Ő volt a görögöknek igazi istenük, míg be nem volt burkolva az olymposi mitológia föllegeibe; és sok helyen theost tiszteletlenség nélkül fordíthatjuk Istennek. Így, mikor Diomédés buzdítja a görögöket, hogy harcoljanak, míg Trója be nem lesz véve, e szavakkal végzi beszédét: „én s Sthenelos küzdünk, mígcsak nem leljük a város végét: mert isten vezetett bennünket idáig.”⁴⁵ Még ha úgy is fordítanók, hogy „egy isten vezetett”, az érzés vallási volna, nem mitologikus; noha természetesen könnyen lehetne fordítani a mitologikus beszédmódba, ha azt mondanók, hogy Athéné madár alakjában körülzárnyalta a görögök hajóit. S ismét, mi lehet természetesebb és igazabban jámbor, mint a megadásnak azon hangja, amellyel Nausikaa szólítja meg a hajójátörött Odysseust? „Zeus”, azt mondja, mert nem tud jobb nevet, „Zeus maga, az olymposi, osztja a szerencsét jónak rossznak, mindenkinek akarata szerint. És neked is bizonyára ő rendelte ezt és neked mindenképen tünnöd kell.” Végre hadd idézzem még ama híres szavakat, melyeket Homéros Peisistratosnak, Nestór fiának ad a szájába, mikor fölszólítja Télemakhoszt és kísérijét, Athénét, hogy imádják az isteneket, mielőtt az étkezéshez fognak: „És miután könyörögtél, s áldoztál, ahogy illik, nyújts társadnak is át mézédés bort e pohárban, áldozzon, mert hisz bizonyára imádkozik ő is, gondolom én; a halandók mind istenre szorulnak.”⁴⁶

Azt az ellenvetést lehetne tenni, hogy igazi vallásos érzés lehetetlen volt, amíg az emberi szellemet a több istenben való hit hálózta körül; hogy isten, valóban, igaz értelmében, olyan szó, mely nem tűri meg a többes számot, s melynek megváltozik a jelentése, mihelyest e szám jelét elfogadja. A latin aedes egyes számban szentséget, szent helyet jelöl, de a többesben egy közönséges lakóház jelentését kapja; s így theos is, ha a többes számban használják, már ki van vetköztetve abból a szent, igazán isteni jellemből, mely az egyes számban sajátja. Ha aztán éppenséggel olyan nevekket, minők Zeus, Apollón, Athéné, illetjük az isteni lényt, azt vélik, akkor már szó sincs vallásról, és kemény nevekket, minők bálványimádás és ördög- imádás, illetik a régi hívők imádságát és magasztaló énekét. Mind ebben sok igazság van, de mégsem mondhatok le arról a véleményről, hogy egészen igazságosan soha sem ítélték a régi vallásokról, még a görögök és rómaiakéról sem, akiket annyi más tekintetben tanítóinknak és mintáinknak ismerünk el. A kereszténység s a pogány vallások első találkozása szükségképpen ellentét volt. Kötelességük volt az apostoloknak s az első keresztényeknek általában, hogy az egy igaz Isten nevében lépjenek föl és bizonyítsák a világnak, hogy az ő Istenüknek semmi köze az Athénban vagy Ephesosban imádott bálványokkal. Kötelességük volt az első megtérteknek megtagadni minden közösséget régi isteneikkel, és ha nem lehetett őket egyszerűen arra a hitre vezetni, hogy addig imádott isteneik éppenséggel nem léteznek, csak imádóiknak képzeletében, akkor természetesen oda jutottak, hogy bizonyos démoni természetet tulajdonítsanak nekik és hogy átkozzák őket mint a Gonosznak fajzatait, amaz új elvéit,

⁴³ Erga, 267.

⁴⁴ Od. XVIII. 483.

⁴⁵ Il. IX. 49.

⁴⁶ *Pantes de theón khateus' anthrópoi*, OD. III. 48.

mellyel megismerkedtek a régi egyház tanaiban.⁴⁷ Szent Ágoston a pogányság ellen intézett tudós vitatkozásában a pogány isteneket mindvégig való lényeknek veszi, szellemeknek, akiknek hatalmukban áll valóban bajt és szerencsétlenséget előidézni.⁴⁸ Egy téritőtől hallottam, hogy dél-afrikai megtértjei közt talált olyanokat, akik még imádkoztak pogány isteneikhez; ha ezt szemükre hányta, azt mondták, azért imádkoznak nekik, hogy ne okozzanak bajt; és hogy ha bálványaik nem bánthatnak is olyan jó embert, amilyen ő, nagy csapásokkal sújthatnák elpártolt imádóikat.

Mexikóban, azt beszélnek, a kiásott szobrokat elásták az egyetem udvarában, mert az indiánok kezdték őket bálványimádó szertartásokkal tisztelni. Azonban Bullock sürgetésére ismét kiásták, hogy öntvényt kaphasson róluk; s ő következő érdekes leírását adja ama föltűnésnek, melyet a legnagyobb s legtiszteltebb mexikói istenség napfényre-jutása keltett: „Amíg csak ki volt állítva, az egyetem udvarán tolongott a népség, s a legtöbbben határozott haragjuknak s megvetésüknek adtak kifejezést. De nem így az indiánok. Figyelemmel kísértem magaviseletüket. Egy mosolyt sem láttam ajkuk körül, egy szót sem hallatott szájuk. Csupa hallgatás és figyelem voltak. Egy diák tréfájára felelvé azt jegyezte meg egy vén indián: „Igaz, hogy most azok a jószágos spanyol isteneink vannak, de mégis megengedheték volna, hogy megtartsuk néhányat eleink istenei közül is.” És hallottam, hogy a szobrok elé virágkoszorúkat raktak a bennszülöttek, akik este észrevétlen odalopódtak.”⁴⁹

Csak néhol, például a Fatumnál,⁵⁰ ismeri el Szent Ágoston, hogy pusztán név, és hogy ha etimológiai értelmében veszi az ember, azaz annak, amit egykor Isten mondott s ami tehát változhatatlan, akkor meg is lehet tartani. Sőt ugyanez a gondolkodó odáig megy, hogy megengedi, hogy az isteni nevek többségét el lehet túrni.⁵¹ Midőn Fortuna istenasszonyról beszél, kit Felicitásnak is hírnak, azt mondja: „Minek a két név? De ez még túrhető: mert egy és ugyanazon tárgynak sokszor van két neve. De mire valók a külön templomok, külön oltárok, külön áldozatok?” Mégis Szent Ágostonnak egész munkáján és az első keresztény teológusoknak valamennyi munkáján, amennyire e tekintetben ítélni lehet, végighúzódik az az ellenséges szellem, mely vakká teszi őket minden iránt, a mi jó és igaz és szent, és nagyít mindent, a mi rossz, félrevezető és erkölcstelen az emberiségnek régi vallásaiban. Csak az apostolok és Jézusnak közvetlen tanítványai mernek másképp és kétségkívül igazabb keresztény szellemben beszélni az imádásnak régi alakjairól.⁵² Mert ha „a különböző idöket és különféle módokat, melyekben Isten azelőtt szólott eleinkhez a próféták által” a zsidó népre szűkíthetjük is, vannak más helyek, melyekből világosan kiderül, hogy az apostolok elismerték az isteni rendelést és gondviselést még „a tudatlanság ideiben” is, melyeket, mint mondják, „az Isten elnézett”.⁵³ Sőt annyira mennek, hogy azt mondják, Isten az elmúlt idökben engedte (eiase⁵⁴) mind a nemzeteket a maguk útján járni. És lehet-e valami meggyőzőbb és hatalmasabb, mint Szent Pál beszédje Athénban?⁵⁴

„Mert amint elmegyek vala mellette s látom vala áldozattevésteket, találék egy oltárt evvel a fölirással: Az ismeretlen Istennek. Én tehát kinyilatkoztatom nektek, akit ismeretlen imádtatok.

Isten, aki a világot alkotta és minden benne való dolgot, minthogy ura égnek és földnek, nem lakozik templomokban, kézzel építettekben;

Nem is tiszteli őt az emberek keze, mint ha ő neki szüksége volna valamire, minthogy ő ad mindennek életet és lehetetet és mindent;

És ő alkotta egy vérből az embereknek minden nemzeteit, melyek e föld kerektségén laknak, és megszabta előre ideiket és lakó helyeik határait;

Hogy keressék az urat, ha talán kíváncsiak utána, és megtalálják; nincs is pedig messze együnettől is:

Mert ő benne élünk és mozgunk és vagyunk; mint költöitek közül is egynémelyek mondták: Mert mink is fiai vagyunk.”⁵⁵

⁴⁷ Így az Ószövetség az idegen isteneket ördögöknek nevezi (Deut. XXXII. 17): „Ördögöknek áldoztak, nem Istennek; olyan isteneknek, akiket nem ismertek, új isteneknek, kik újonnan támadtak, kiket atyáik nem tiszteltek.” (Lásd Cornhill Magazine 1869, 33. l.)

⁴⁸ De Civitate Dei, II. 25: „Maligni isti spiritus stb. Nosii daemones, quos illi deos putantes colendos et venerandos arbitrabantur stb. Uo. VIII. 292: (Credendum daemones) esse spiritus nocendi cupidissimos, a iustitia penitus alienos, superbia tumidos, invidentia lividos, fallacia callidos, qui in hoc quidem aere habitant, quia de coeli superioris sublimitate dejecti, merito ingressibilis transgressionis in hoc sibi congruo carcere praedammati sunt.”

⁴⁹ Bullock, SixMonths inMexico, 111. l.; Wilson, PrehistoricMan, 269. l.

⁵⁰ De Civ. Dei, V, 9.

Uo. IV. 18.

⁵¹ The Bible: its Form and its Substance. Three Sermons preached before the University of Oxford, 1863.

⁵² Apost. cselek. XVII.

⁵³ Uo. XIV. 16.

⁵⁴ Uo. XVII. 23.

⁵⁵ Kleanthes mondja: *ek tou gar genos esmen; Aratos: patér andrón... tou gar genos esmen.*

Ezek igazán keresztény szavak, ez az az igazán keresztény szellem, mellyel a világ régi vallásait tanulmányoznunk kell: nem mint Istentől függetleneket, nem mint gonosz szellem művét, mint csupa bálvány- és ördögimádást, nem is mint pusztán emberi képzelmenyt, hanem mint előkészületét, mint szükséges részét az emberi nem nevelésének – mint „keresését az úrnak”. Beteljesedett az idő mind a zsidókra, mind a pogányokra nézve, és a megelőzött korokat úgy kell tekintenünk mint szükségeseket, isteni rendelés szerint, hogy beteljen az a megszabott mérték, a jóban és rosszban, mely a történeteknek két nagy nemzeti áramlatával, a zsidóval és pogánnyal, a sémivel és árjával, elérette a megszabott mértéket és túlárastotta rajta, hogy összevegyüljenek és mind a kettőt egy új folyam árja vigye tova, „a vízforrás, mely az örök életre fakad”.

S ha ily szellemben kutatjuk át a régi világ szent romjait, meg leszünk lepve, hogy mennyivel több igaz vallást találunk abban az úgynevezett pogány mitológiában, mint a mennyit vártunk. Csak, mint Szt. Ágoston mondta, nem szabad törődnünk a nevekkkel, melyek különösen hangzanak fülünkbe. Mirajtunk már nem uralkodik az a féltékenységi, mely méltán elfogta az első keresztény írók szívét; mi lehetünk már nagylelkűek Jupiter és imádói iránt. Sőt hozzá kell szoknunk, hogy a régi vallásokat ugyanazon tiszteletnek egy részével tekintsük, mellyel a magunkénak tanulmányához fogunk. „A vallásos ösztönt”, mint Schelling mondja, „még sötét és zavaros misztériumokban is tisztelnünk kell”. Csak attól kell óvakodnunk, amit a kitűnő angol államférfi érint néha Homérosról írt könyvében, nem kell a kereszténység sajátos képzeit keresnünk az emberiség ősi hitében. De másfelől bizvást kereshetjük azokat a vallásos alapfogalmakat, melyeken maga a kereszténység is épül, s melyek nélkül maga a kereszténység is nélkülözne volna természetes és történeti támasztékait, s nem lehetett volna az, ami. Azt hiszem, minél korábbra megyünk, minél inkább kutatjuk minden vallásnak első csiráit, annál tisztábban találjuk az istenségről való fogalmakat, annál nemesebbnek minden új vallásalapító szándékát. De minél hátrább megyünk, annál gyámorlatlanabbnak is látjuk az emberi nyelvet azon törekvésében, hogy kifejezze, amit legeslegnehezebb volt kifejezni. A vallás története egyfajta értelemben a nyelv története. Sok képzet, mely az evangélium nyelvében megtestesült, megfoghatatlan és kimondhatatlan lett volna, ha azt képzeljük, hogy valami csodálatos erő már az ősemberekkel közölte volna. Ma is azt látják még a térítők, hogy előbb nevelniök kell vad tanítványaikat, azaz a nyelvnek s gondolatnak ama színvonalára kell őket emelni, melyet a görögök, rómaiak és zsidók értek el időszámításunknak elején, mielőtt a kereszténység szavai és képzei csak némileg megfoghatókká válnak előttük, s mielőtt saját nyelvük elég erős a fordításra. A szó és gondolat itt is, mint mindenütt, karöltve jár; és egy szempontból a vallásnak igazi története, mint már mondtam, sem volna sem több, sem kevesebb, mint ama különböző kísérletek története: kifejezni a Kifejezhetetlent.

Meg fogom kísérteni mindezt világosabbá tenni legalább egy példa által, s e célra az árja nemzetek vallása és mitológiájának legjelentékenyebb nevét választom. Zeust, az istenek istenét, mint Platón nevezi.

Vegyük tekintetbe mindenekelőtt azt a tényt, melyben nem lehet kételkedni s melyről, aki átlátja egész jelentőségét, csakhamar meggyőződhetik, hogy a régiségről való legföltűnőbb s legmesszebb vágó tanulságait foglalja magában – azt a tényt értem, hogy Zeus, a görög mitológia legszentebb neve, ugyanaz, a mi Djaus⁵⁶ a szanszkritban, Jovis⁵⁷ vagy Ju a latin Jupiterben, Tiw az angolszászban, amely megőrződött a kednek Tiwsdaeg, Tuesday nevében, az eddai Tyr isten napjában, és Zio az óföltnémetben.

Ezt a szót csak egyszer képezték: a görögök nem kölcsönözték a hinduktól, sem a rómaiak és németek a görögöktől. Meg kellett lennie, mielőtt e népek ősei megváltak egymástól nyelvben és vallásban; mielőtt elhagyták közös legelőiket, hogy elköltözzenek, ki jobbra, ki balra, míg végre nyájaik garádjából világvárosok falai lettek.

Itt tehát, ebben a tiszteletre méltó világban, kereshetjük az árja népek némely legrégebb vallásos gondolatait, kifejezve és bezárva néhány egyszerű hangnak elenyészhetetlen falai közé. Mit jelentett Dju a szanszkritban? Hogyan használják ott? Melyik volt az a gyökér, mellyel el akarták érni az emberi szellemnek legfőbb ideálját? Bajos volna megtalálni gyökeres, eredeti jelentését Zeus-nak a görögben; de djaus a szanszkritban maga elbeszéli történetét. A dju vagy div gyökértől származik, melyet a szanszkritban háttérbe szorított a másodrendű djut „sugárzani” gyökér. Ilyen gazdag és általános jelentésű gyökeret sok fogalomra lehetett alkalmazni: hajnalra, napra, égre, nappalra, csillagra, szemre, óceánra, mezőre; mindezt lehetett fényesnek, csillogónak, mosolygónak, virulónak, ragyogónak nevezni. De a szanszkrit nyelvben dju mint főnév főleg eget és nappalt jelent. Mielőtt a Veda régi énekei föltárták előttünk az indiai gondolat és nyelv legrégebb alakjait, a szanszkrit dju névszót alig ismertük mint indiai istenség nevét, hanem csak mint nőnemű szót s mint rendes jelölését az égnek. Az a körülmény, hogy dju közhasználatban maradt mint az ég neve, eléggé megmagyarázza, miért nem

⁵⁶ Djaus az egyes szám alanyesete; a tiszta fő Dju. A kettőt vegyest használom, noha talán jobb volna mindig Dju-t használni.

⁵⁷ Jovis mint alanyeset előfordul Enniusnál, ahol elsorolja a tizenkét római istent: Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars, Mercurius, Jovi, Neptunus, Vulcanus, Apolló. Ide való még Dius ebben: Dius Fidius, azaz Zeus pistios.

öltötte föl dju a szanszkritban soha azt a határozott mitologikus jelleget, amely a görög Zeus sajátja; mert amíg egy szó megőrzi eredeti értelmének határozott jeleit és alkalmazza mint köznevet látható tárgyakra, addig nem egykönnyen sodortatja magát bele a mitológia változtató hatásába. Minthogy dju a szanszkritban mindig eget jelentett, noha csak mint nőnemű szó, nehéz volt ugyanannak a szónak még hímnemű alakjában is bármilyen jelentős mitologikus alakulatnak csírául szolgálni. A nyelvnek meg kell halnia, mielőtt mitologikus életet élhet.

Még a Védában is, a hol dju még előfordul mint hímnemű szó, mint előnyelvi főnév, s a gondolatnak ugyanazon csíráit zárja magába, melyekből Görögországban és Rómában a legfőbb égi isten neve fejlődött: Dju, az istenség, az ég ura, arégi fényisten, soha sem jelenik meg valami hatalmas mitologikus életerővel, soha sem emelkedik a főisten rangjára. A Védákban található istenségek régi sorozata Djut nem foglalja magában, és Zeusnak valódi képviselője a Védában nem Dju, hanem Indra, s ez a név már külön indiai szó és ismeretlen egyéb árja nyelvekben. Indra egy másik fölfogása volt a fényes kék égnek, de részint mert etimologikus értelme elhomályosult, részint mert némely risik hatásosabban imádták és dicsőítették, ez a név teljesen kiszorította Djuét, és Indiában majdnem elenyésztette emlékét az egyik legrégebb – ha nem a legrégebb – névnek, mellyel az árják megkísérették kifejezni első fogalmukat az istenségről. De kezdetben – s ez egyike a legmesszebb vágó fölfedezéseknek, melyeket a Veda tanulmányozásának köszönünk – kezdetben Dju volt a fényes mennyei istenség Indiában éppúgy, mint Görögországban.

Vegyünk szemügyre először néhány védikus helyet, melyben dju köznévként szolgál s eget jelöl. Azt olvassuk (Rigv. I. 161, 14): „A Marutok (viharak) körüljárnak az égen, Agni (tűz) a földön, a szél a levegőben jár, Varuna a tenger vizein” stb. Itt dju eget jelent, amint prthivi földet és antariksa levegőt. Az eget sokszor említik a földdel együtt, s a levegő a kettő közt foglal helyet (antariksa). Találunk olyan kifejezéseket, minők ég és föld⁵⁸, levegő és ég⁵⁸, és ég, levegő és föld⁵⁹. Az ég, dju, néha harmadiknak van nevezve a földtől számítva, s az Atharva-Védában találunk ilyen kifejezéseket: „a harmadik égben innen számítva”.⁶⁰ Ez szülte aztánahárom égről való képzetet.⁵⁹ Azt olvassuk például: „Az egek, a levegők, a földek nem foglalhatják magukba Indra fölségét”; s egy helyen a költő azt kéri, hogy dicsősége „föl legyen magasztalva, mintha eget égre halmozánának.”⁶⁰

Djunak másik jelentése a Védában nap (nappal⁶¹). A magyarban nemcsak az égi napot nevezzük napnak, hanem a nappalt is; használták így a rómaiak is solt (Verg. Aen. III. 203. Sil. III. 554 stb.) és a görögök hélios-t. Az angolban még Dryden idejében is járta yestersun e h. yesterday, „tegnap”. Dja az instrumentálisban s hangsúlyával az első szótagon annyi mint „nappal”, s együtt áll vele náktam⁶², „éjjel”. Más kifejezések, mint divé dive, djávi djavi, vagy ánu djun, gyakran fordulnak elő s azt jelentik, hogy „napról napra”.

De e két jelentésen kívül Dju nyilván még valami más képzetet fejez ki a Veda néhány versében. Könyörgések ezek, melyekben Dju neve elől áll, s amelyekben még szólíttatik más lényekkel együtt, akik mindig istenként szerepelnek. Például (Rigv. VI. 51, 5):

„Djaus (Ég), atyánk, és PrthivT (Föld), kegyes anyánk, Agni (Tűz), testvérünk, és ti Vasuk (Fényesek), könyörüljetez rajtunk!”

Itt Ég, Föld és Tűz egymás mellé vannak állítva mint isteni hatalmak, de megjegyzésre méltó, hogy Djaus áll első helyen. Így van ez más helyeken is, ahol az istenek hosszú sora szerepel: ott is Djaus, ha egyáltalában megemlíttik, mindig fontos helyet foglal el.⁶³

Megjegyzendő továbbá, hogy Djaus nagyon sokszor van pitar-nak azaz atyának mondva, oly gyakran, hogy Djauspitar a Védában majdnem úgy egy szó lesz, mint Jupiter a latinban. Egy helyen (I. 191,6) azt olvassuk: „Djaus az atyánk, Prthivi, a föld, anyánk, Soma és Aditi testvéreink.” Egy másik helyen (IV. 1, 10): Djaus atyának, teremtőnek van

nevezve.⁶⁴

⁵⁸ Rigvéda, VI. 52, 13.

⁵⁹ Lásd Rigveda-Sanhita translated by M. Müller, I. k. 36. 1.

⁶⁰ Rigvéda, VII. 24, 5.

⁶¹ Rigvéda, VI. 24, 7. „Őt, a kit sem aratások, sem holdak nem tesznek öreggé: Indrát, kit a napok el nem fonnyasztanak.” – Rigv. VII. 66, 11.

⁶² Rigvéda, I. 139, 5.

⁶³ Rigvéda, I. 136, 6. – VI. 50, 13 Djaus ugyan nem áll az első helyen, de az által van kitüntetve, hogy a devas, vagyis fényes istenek sorát nyitja meg.

⁶⁴ Djaus pita ganita, Zeus patér geneté.

Szemügyre kell vennünk néhány még fontosabb helyet, melyeken Dju és Indra együtt vannak említve, mint atya és fiú, úgy mint Kronos és Zeus, csakhogy Indiában Dju az atya, Indra a fia; és Djunak végre le kell mondani uralmáról, holott a görög Zeus megtartja mind végig. Egy énekben, amely Indrához van intézve, mégpedig Indrához mint leghatalmasb istenhez, azt olvassuk (IV. 17,4): „Atyádat, Djut, erősnek tartották, Indra nemzője hatalmas volt műveiben; ő nemzette a mennyei Indrát felegyverezve mennykövével, kit el nem lehet mozdítani, mint a földet, helyéről.”

Itt tehát mintha Dju Indra fölött állna, mint Zeus Apollónnak. De vannak más helyek, mégpedig ugyanebben az énekben, amelyek Indrát nyilván Dju fölé helyezik, s így fényt vetnek azon szellemi, folyamatra, amely a hindukkal a fiút, Indrát⁶⁵, a Jupiter Pluviust, a győztes égi fényt, hatalmasabbnak, magasabbnak tartotta, mint a fényes eget, melyből keletkezett. Ez az ének avval kezd, hogy Indra nagyságát magasztalja, melyet még az égnek s földnek is el kell ismerni; s azt mondja, hogy Indra születésekor ég és föld reszketett. Mármost nem szabad elfelednünk, hogy ég és föld a mitológia szerint Indrának szülei, és ha ugyanebben a himnuszban azt olvassuk, hogy Indra valamivel meghaladja anyját és atyját, „aki nemzette”, ennek megint ugyanazt kell jelenteni, ti. hogy a működő isten, ki az égen székel, ki a felhőkön nyargal és mennykövével sujtolja a sötétség szellemeit, az emberi lélekre később erősebben hat, mint a derült égnek s alatta a széles földnek kiterjedése. De Djut is azelőtt bizonyára tevékenyebb, mondhatnám dramatikussabb istennek tartották, mert a költő valóban összehasonlítja az ellenségein diadalmaskodó Indrát a mennykövet lövellő Djuval.⁶⁶

Ha evvel a himnusszal összehasonlítjuk más himnuszok helyeit, még világosabban látjuk, hogy Indrának, a mennydörgés diadalmos hősének, képzeletében milyen könnyen vezetett oda, hogy atyja hatalmas isten hírében állott ugyan Indra előtt, de fia mégis meghaladta vitézségben. Ha a hajnal divigah-nak van nevezve, már ez a jelző maga elég volna arra, hogy Djunak lánya legyen; és így is nevezik. Éppúgy Indrát. O az égből keletkezik, tehát az ég atya neki. A látás határán keletkezik, hol az ég ölelkezni látszik a földdel; a földnek kell tehát anyjának lenni. Minthogy az eget és földet már előbb mint jótékony hatalmakat imádták, annál könnyebben lehetett őket Indra szüleinek tartani; ámbár ha azelőtt nem is imádták volna őket istenek gyanánt, Indra maga, mint ég és föld szülöttje, ezen szüleit istenségek rangjára emelte volna. Így Kronos, Zeus atyja a későbbi görög mitológiában még létét is Zeus Kronionnak köszönheti, s ez a Kronion tulajdonképpen az idő fiát vagy a napok öregét jelenti.⁶⁷ Uranos ellenben, ámbár az Uranion a 'mennyei' név Kronoséhoz hasonló eredetét sejtetné, nyilván, mint amott az Ég és Föld, önálló létnek örvendett, mielőtt Kronos atyjává és Zeus nagyatyjává tették; mert megtaláljuk előképét a védai Varuna istenben. De míg Indiában Djut egy új istennek, Indrának atyjává emelték s ezáltal voltaképpen alább szállították, Zeus Görögországban mindig megmaradt főistennek, míg a kereszténység hajnala véget nem vetett a régi világ mitológikus beszédmódjának.

Azt olvassuk Rigv. I. 131, 1:

„Indra előtt meghajolt az isteni Dju, Indra előtt meghajolt a nagy Prthivi.”

Továbbá I. 61, 9: „Indra nagysága valóban meghaladta az egeket (azaz djaust), a földet s a levegőt.”

I. 54, 4: „Az ég (azaz djaus) csúcsát megrendítetted.”

Ilyen kifejezéseken kétségkívül természeti tüneményekről szóló fogalmakat értettek, de nagyon is alkalmasak voltak mitológikus szótlások termésére, s ha Djuból nem lett az, ami Zeusból lett Görögországban, ennek egyszerű oka az, hogy dju mindvégig sokkal többet megtartott köznévi természetéből, és hogy Indra, az új név s az új isten vette igénybe mindazon csatornákat, melyek Dju életét fönnttarthatták volna.

Lássuk most, hogy Djunak, mint a világosság s ég istenének fogalma hogyan fejlődött és terjedt el Görögországban. S itt jegyezzük meg, amire mások is rámutattak már, de amit senki sem helyezett olyan tisztá világításba, mint Bertrand Sur les Dieux Protecteurs (1858) című munkájában: hogy míg minden más görögországi isten többé-kevésbé egyes helyekre vagy törzsekre szorítkozik, addig Zeust minden helység és minden nemzetség ismerte. Ő otthon van az Idán, az Olymposon és Dodonában. Míg Poseidont az aiolok, Apollont a dórok, Athénét az ionok tisztelték, csak egy hatalmasabb istene volt Hellas valamennyi fiainak, dóroknak, aioloknak, ionoknak, akhaiabelieknek: a panhellén Zeus. Hogy Zeus eget tesz, azt tán eltalálhattuk volna, ha nem is maradt volna e szónak nyoma a szanszkritban. Az athéniek imádsága – „Esőzzél, esőzzél, ó

⁶⁵ Indra csak egy etimológiát enged meg. ti. ugyanazon gyökértől kell származnia – bármelyik is legyen ez-, melyből a szanszkrit indu 'csöpp, nedv' szó van képezve. Eleinte tehát esőadót, Jupiter Pluviust jelentett, s ez az istenség Indiában gyakrabban lebeghet az imádkozók szeme előtt, mint bármely más. Vö. Benfey, Orient und Occident, I. k. 49. l.

⁶⁶ Rigv. IV. 17, 13.

⁶⁷ Zeust Kroniosnak is nevezték. Homérosnál csak Zeus szerepel Kronidésnek, nem pedig Hadés és Poseidón.

kedves Zeus, az athéniek földjére és mezeire!” – nyilván az éghez van intézve, ámbar a ‚kedves’ jelző hozzátétele („Ó kedves Zeus”) elég, hogy az eget személyes lényé változtassa.

Zeusnak eredeti értelmét oly szavakból is lehetett volna sejteni, mint Diosemia, égi jegyek, azaz mennykő, villám, eső; Diipetés, esőtől megdagadt, szó szerint égből esett; éndios, a szabad levegőn levő, vagy déli; eúdios, csöndes, szó szerint jó egű stb. A latinban is sub Jove frigido,⁶⁸ a hideg ég alatt, sub diu, sub dio és sub divo⁶⁹, szabad ég alatt – elég kézzel fogható kifejezések. Csakhogy mindig azt lehetett volna mondani, hogy a régi istenneveket sokszor használták vagy lakóhelyük vagy különös adományuk jelölésére – hogy például Neptunus használták tenger helyett, Plutot alvilág, Jupitert ég helyett, s hogy ez korántsem bizonyítja még, hogy e nevek egykor tengert, alvilágot, eget jelentettek. Így Naevius azt mondta: Cocus edidit Neptunum, Venerem, Cererem, s itt Festus szerint Neptunuson halakat, Venuson növényeket, Ceresen kenyeret értett.⁷⁰ Minerva előfordul lélek helyett (ebben: pingvi Minerva) és gyapjuszövet helyett is.⁷¹ Ha némely régi bölcselek, Aristotelés tanúsága szerint, azt mondták, Zeus nem azért esőzik, hogy a gabona nőjön, hanem szükségképpen,⁷² ez kétségkívül mutatja azt, hogy e régi bölcselek Zeus alatt az eget, és nem a szabad személyes isteni lényt értették; de itt is lehetne azt fölvenni, hogy Zeusnak régi isteni nevét vitték át az égre, valamint Ennius a bölcselek teljes öntudatosságával kiáltott föl: „Aspice hoc sublime candens, quem vocant omnes Jovem.”⁷³ Ilyen kifejezések későbbi elmélkedés eredményei, s korántsem bizonyítják, hogy akár Zeus, akár Jupiter voltaképpen eget jelentett.

A görög ember Homéros idejében méltatlankodva hallott volna olyan föltevést, hogy ő, ha Zeust mond, nem ért ezen égnél egyebet. Zeuson a görögök többet értettek, mint a látható eget, sőt többet, mint a megszemélyesített eget. Őnekik Zeus, dacára minden mitologikus lepelnek a legfőbb istenség neve volt és maradt; sőt ha emlékeztek is volna még rá, hogy Zeus tulajdonképp eget jelent, ez éppoly kevésbé zavarta volna őket, mintha arra emlékeztek volna, hogy thymos, lélek, egykor vihart jelentett. Az ég leginkább megközelítette azt a fogalmat, melynek magasztossága, fénye és végtelensége minden másét annyira fölülmúlta, mint a fényes kék ég fölötté volt minden egyébrek, ami a földön látható. Ez nagyon fontos. Gondoljuk meg, hogy az Istenről való fogalom egyike azoknak, melyek, mint az érzékek, nyelv nélkül is megvalósulnak. Nem alkothatunk általános fogalmakat, vagy, mint a bölcselek mondják, nominalis essentiákat, minők állat, fa, ember, nevek nélkül; nem is gondolkodhatunk tehát eszesen nevek, azaz nyelv nélkül. De láthatjuk a napot, üdvözölhetjük reggel és gyászolhatjuk este, anélkül hogy szükséges volna megnevezni, azaz valami általános fogalom alá foglalni. Éppígy vagyunk az isteni fogalmával. Ez megszülethetett, az emberek üdvözölhették vagy érezhették szükségét sokkal előbb, mintsem tudták volna megnevezni. De nemsokára a név szükségét is érezhette az ember, s amit Jákob imádságának ismerünk, „Mondd meg, kérlek, nevedet”,⁷⁴ és Mózes kérdésének, „Mit mondjak nekik, ha kérdik, mi a neved?”, ez egykor minden emberi közösség kérdése és imádsága lehetett. A nevet magát nemsokára szentnek tartották: a zsidók nem tartották megengedhetőnek kiejtését: a rómaiak titokban akarták tartani, hogy az idegenek ne tudják s ne szólíthassák az ő védő szellemüket igaz nevén.

Alig kételkedhetünk, hogy Hérodotos állítása (II. 52) nem annyira tényen, mint inkább okoskodáson alapszik, de még mint okoskodás is érdekes az a hagyomány, hogy a pelasgok sokáig imádták az isteneket s áldoztak nekik anélkül, hogy egyiknek is tudták volna nevét. Lord Bacon éppen ellenkezőt beszél a nyugat-indiaiakról, ti. hogy volt nevük minden egyes istenük számára, de nem volt szavuk istenre.

Mihelyt az ember öntudatra ébredt, mihelyt megkülönbözteti magát minden más tárgytól és személytől, egyszersmind van tudata egy magasabb énről, egy magasabb hatalomról, mely nélkül érzi, hogy sem ő, sem semmi más nem volna és élne. Ugy vagyunk alkotva – s ez nem a mi érdemünk -.hogy mihelyt öntudatra ébredünk, érezzük mindenfelől függésünket valami mástól, és minden nép csatlakozik így vagy úgy a zsoltárcsilló szavaihoz: „O az, aki alkotott bennünket, nem pedig mi saját magunkat.” Ez az első érzete az istenségnek, a sensus numinis, amint elnevezték; mert ez sensus – közvetlen érzet, nem gondolkodás vagy elvonás eredménye, hanem éppoly leküzdhetetlen szemlélet, mint az érzéki benyomások. Elfogadásában szenvedők vagyunk, legalábbis oly kevésbé cselekvők, mint mikor fölülről kapjuk a nap képét vagy bármi más érzéki benyomást; holott gondolkodásunkban mindig inkább vagyunk cselekvők, mint szenvedők. Ez a sensus numinis, vagy hogy szokottabb szóval éljünk, a hit forrása minden vallásnak; ez az, mi nélkül vallás nem lehetséges, legyen az akár igaz, akár hamis.

⁶⁸ Hor. od. I. 1, 25. Jupiter uvidus, Verg. Georg. I. 428; madidus, Mart. VII, 36, 1.

⁶⁹ Verg. Georg. III. 435.

⁷⁰ Festus, 45.

⁷¹ Arnobius V. 45.

⁷² Grote, History of Greece, I. 501, 539.

⁷³ Vahlen, Ennianae Poesis Reliquiae: Leipzig, 1854, 142.

⁷⁴ Genesis XXXII. 29.

Tacitus⁷⁵ azt mondja, a germánok isteneknek nevezték azt a rejtett valamit, amit csak tiszteletük által éreztek. Éppígy a görögök. Midőn a *sensus numinis* tárgyát a görög vallás atyái Zeusnak nevezték el, nagyon jól érezték, hogy ezen többet értenek, mint az eget. A magas és fényes eget sok nyelv és sok vallás tekintette Isten lakóhelyének, s a lakóhely nevét könnyen át lehetett vinni arra, aki az égben lakik. Aristotelés (*De Coelo*, I. 1,3) megjegyzi, hogy „az emberek sejtik az isteneket és mind a legmagasb rangba helyezik őket.” Továbbá azt mondja (I, 2, 1): „A régiek az isteneket az égbe s a felső világba helyezték, mert csak ez maga örök.” A szlávok Procopius szerint⁷⁶ egykor csak egy istent imádtak, s ő volt a villám teremtője. Perkunas, a mennydörgés istene, és *deivaitis*, istenség, egy értelemben használatos a litvánban. A kínai Tien eget és nappalt tesz, s ugyanez a szó, mint az árja Dju, rendes kínai neve az Istennek. Midőn egy pápai rendelet 1715-ben a római katolikus térítőknak megtiltotta, hogy használják Tient mint Isten nevét, hanem ehelyett Tien csut, ég urát, a nyelv még akkor is erősebbnek bizonyult a pápánál. A tatár és mongol nyelvekben Tengri, mely talán Tiennel egy eredetű: 1., az eget, 2., az ég istenét, 3., az Istent általában vagy a jó és rossz szellemeket jelenti.⁷⁷ A mi nyelvünkben is 'ég' néha használható majdnem olyan értelemben, mint Isten. Mikor a tékozló fiú visszatér atyjához, azt mondja „El fogok menni atyám elé és azt fogom mondani: Atyám, vétkeztem az ég ellen és te ellened”.⁷⁸ Mindig, ha így az ég nevét látjuk Isten helyett használva, arra kell emlékeznünk, hogy akik ilyen nevet elfogadtak, azok átvitték ezt a testi szemmel látható tárgyról egy más tárgyra, melyet másképp, lelki szemlélet útján kaptak. Akik Istent égnek nevezték, azokban volt valami, aminek nevet kívántak adni – ez a valami Istennek keletkező képe volt; akik később az eget Istennek nevezték, azok elfeledték, hogy az égnek olyan állítmányt adnak, mely föllebb való az égnél.

Hogy Zeus a görögöknél eredetileg a legfőbb isten volt, az igazi isten – sőt néha egyedüli istenük – azt még lehet látni, ámbár a mitológia ködbe burkolta nevét. De még evvel nem állítjuk, hogy Homéros egy legfőbb, mindenható és mindentudó légben hitt, a világ teremtőjében s kormányzójában. Ezt az állítást nagyon meg kellene szorítani. Homéros Zeusa telve van ellenmondásokkal. Tárnya ő mitologikus regéknek, és tárnya vallásos imádsáknak. Mindentudó s mégis megcsalják; mindenható, s mégis dacolnak vele; örökkévaló, s mégis van atyja; igazságos, mégis bűnös. De magukból az ellenmondásokból is tanulhatunk valamit. Ha a Zeusról való fogalmak mind egyazon forrásból eredtek volna, ezek az ellenmondások nem lettek volna meg bennük. Ha Zeus egyszerűen Istent, a legfőbb Istent jelentette volna, akkor nem lehetett volna fia Kronosnak vagy atyja Mínosnak. Másfelől, hogyha Zeus csupán mitológiai személy volna, mint Eos, a hajnal, vagy Hélios, a nap, akkor soha sem imádták volna oly módon, mint Akhilleusz híres imádságában látjuk.⁷⁹ Ha utánajárunk Homérosban s más görög írókban, könnyen összegyűjthetünk számos helyet, ahol Zeus nyilván mint legfőbb Isten szerepel. Például a dodonai Peleiaiák vagy Peleiasok régi éneke ez volt: Zeus volt, Zeus van, Zeus lesz; ó, nagy Zeus! A föld gyümölcseit adja, azért nevezzétek anyátoknak a földet!” Ebben a mitológiának kevés vagy semmi nyoma sincs. Homérosnál Zeus „az atya, a legdicsőbb, a legnagyobb, aki mindenek fölött uralkodik, halandók és halhatatlanok fölött.” Ő a tanácsos, akinek terveit a többi istenek meg nem foghatják (II. I. 545). Az ő hatalma legnagyobb (II. IX. 25⁸⁰), s ő az, a ki erőt, bölcseséget, dicsőséget ad az embernek. Az az egy kifejezés „istenek és emberek atyja”, amelyet annyiszor alkalmaznak Zeusra, és csupán csak

Zeusra, már eléggé bizonyítaná, hogy Zeuskak vallásfölfogását soha sem feledték el egészen, s hogy mindama különböző görög mondák mellett, melyek az emberi nem teremtéséről szóltak, az a képzet, hogy Zeus atyja és teremtője mindennek, de különösen atyja és teremtője az embernek, soha sem tűnt el egészen a görögök szelleméből. Önkénytelen előfakad ez a gondolat Philoitos beszédében az Odysseiában (XX. 201), mikor szemére veti Zeuskak, hogy nem könyörül az embereken, pedig ő maga teremtette őket; és Kleantés vagy Aratos bölcselkedő világnézetében magát azt az alakot ölti, melyet Szent Pál idéz: „Mert mi is az ő ivadéka vagyunk.” Istenhez való hasonlóság (homoiótes theos) volt végcélja a Pythagoras-féle erkölcstannak⁸¹, és Aristotelés szerint régi mondás volt, hogy minden Istentől és Isten által van.⁸² Homéros után is minden nagy költőnek Zeus a legfőbb isten, az igazi isten. „Zeuskak”, mondja Pindaros⁸³, „valamivel több jutott, mint a mennyi az isteneknek volt.” Örök atyának nevezi s az embernek isteni eredetet tulajdonít.

⁷⁵ Germ. 9. „Deorumque nominibus appellat secretum illud quod sola reverentia vident.”

⁷⁶ Proe. de Bello Gothico 3, 14.

⁷⁷ Castrén, Finnische Mythologie, 14, Welcker, Griech. Götterlehre, 130., Klaproth, Sprache und Schrift der Uiguren, 9., Boehlingk, Die Sprache der Jakuten, Wörterbuch, 90. tagara, Kowalewski, Dictionnaire Mongol-Russe-Frangais, III. k. 1763; Max Müller, Introduction to the Science of Religion, 1870. 40. l. – Ugyanezeket a jelentéseket tulajdonítja Castrén a finn Jumalának, mely öszerte a m. mennydörgő (op. cit. 54.), de Budenz szerint a. m. jó; (lásd Budenz magyar-ugor szótárában a 'jó' cikket).

⁷⁸ Lukács XV. 18.

⁷⁹ II. XVI. 233-238.

⁸⁰ „Jupiter omnipotens regum rerumque deumque Progenitor genitrixque deum.” Valerius Soranus, Szt. Ágostonnál De Civ. Dei, VII. 10.

⁸¹ Cic. Leg. I. 8.

⁸² De Mundo, 6.

⁸³ Pind. Fragm. V. 6.

„Egy az emberek neme”, így szól⁸⁴ „egy az isteneké. Egy anyától élünk mind a ketten; de az erők egészen különbözök és megkülönböztetnek egymástól, úgy hogy az egyik semmi, holott az érc ég örökké szilárd székhely marad. De még így is közelítjük nagy szellemünket vagy természetünket a halhatatlanokhoz, ámbár nem tudjuk, micsoda célt vet sorsunk nappal vagy éjjel.”

„Nap szülöttjei, mik vagyunk? mik nem vagyunk? Árnyék álma az ember. De ha jön egy Zeus-adta nyár, ragyog fényük az embereknek és boldog az életük.”⁸⁵

Aiskhylos is világosan kifejti Zeusról való véleményét. Az ő Zeusa különbözik minden egyéb istentől. „Zeus”, azt mondja egy töredékben, „a föld, Zeus a levegő, Zeus az ég, Zeus minden s ő van mindenek fölött.” „Mindent elértek az istenek, csak urak nem lehettek, mert szabad nincs más, csak Zeus.”⁸⁶ A végtelen idő urának nevezi;⁸⁷ sőt tudja, hogy a Zeus név nem fontos,⁸⁸ és hogy e név mögött egy hatalom rejlik, mely minden névénél nagyobb. Így Agamemnonban azt mondja a kar:

„Zeus, bárki legyen ő, ha ez az a név, mellyel szereti neveztetni magát – e néven szólítom. Mert ha csakugyan szabadulni akarok gondjaim súlyától, kutatva mindenütt, nem találok senkit, akinél szabadulhatnék tőle, csak Zeust.

Mert aki azelőtt volt nagy, büszke mindenható erejében, azzal most nem törődnek többé; és aki rá következett, győzőre talált és elenyészett. De aki bölcsen zengi diadalmi énekeit Zeusnak, az minden bölcsességet megtalál. Mert Zeus vezeti az embereket a bölcsesség útján, ő rendeli, hogy szenvedés legyen legjobb iskolánk. Még álmában is szorong a szív, s bölcsékké válunk akaratlanul.”

Még egy helyet idézek Sophoklésből⁸⁹, hogy lássuk a valóságos szorongás és vallásos vágy pillanataiban Zeus öneki is ugyanaz a lény, akit mi Istennek nevezünk. Életrában a kar így szól:

„Bátran, csak bátran,

Lányom, odafent él a nagy Zeus, aki figyel és igazgat mindent:

Hát a haragod bízd reá, a kínzót,

Fájó mérgeddel ne gyötörd magad,

Mégse feledd el.”

(Devecseri Gábor fordítása)

De míg ilyen helyeken Zeusnak mint az igaz istennek eredeti fogalma hathatós, számtalan más helyen Zeus nyilván az ég személyesítése, és alig különbözik más istenektől, például a napistentől vagy a hold istenasszonyától. A görög nem tudta, hogy Zeus-képzetének különböző alkotórészei vannak. Öneki Zeus neve csak egy képzetet fejezett ki, s a jellemét alkotó isteni és természeti elemek közti ellenmondásokon könnyedén átcsúsztak, kivéve az önállóan gondolkodókat, akik tudták, mint Pindaros tudta, hogy semmiféle legenda, semmiféle szent monda nem lehet igaz, ha lealacsonyító az egy isteni lényre nézve. De nekünk világos, hogy a rege, mely szerint Zeus aranyeső alakjában szállt le Danaé börtönébe, egykor a fényes égre volt értve, mely megszabadítja a földet a tél békóiból és új életre kelti a kikelet esői által. Hasonló eredete van sok mondának, mely Zeusnak emberi vagy félembéri nők iránt való szerelméről szól. Amit mi avval fejezünk ki, hogy „Király Isten kegyelméből”, azt a régiek úgy fejezték ki, hogy a királyokat Zeus ivadékaiknak mondták.⁹⁰ Ez az egyszerű és természetes fölfogás számtalan helyi mondát szült. Nagy családok és egész néptörzsek Zeustól származtatták magukat; és minthogy minden egyes esetben szükséges volt feleséget is tulajdonítani neki, természetesen a tartomány nevét választották, hogy pótolják a hiányzó láncszemet a szent genealógiában. Így Aiakos, a híres aigina királyról, azt mondták, hogy Zeus ivadéka volt. Ennek nem kellett egyebet jelenteni, mint hogy

⁸⁴ Pind. Nem. VI. 1. (vö. XI. 43; XII. 7.)

⁸⁵ Pind. Pyth. VIII. 95.

⁸⁶ Prom. vinctus, 40.

⁸⁷ Supplices, 574.

⁸⁸ Kleantes (Welcker, II. 93.) így szólítja meg Zeust:

Küdist' athanátón, polygónyme, pankrates aiei, khaire Zei.

„Legdicsőbb a halhatatlanok közt, soknevű, örökké uralkodó, üdvöz légy, Zeus!”

⁸⁹ Elektra, 188. v.

⁹⁰ II. II. 445: diotrepheas. Od. IV, 691: theoi Kallim. Hymn. in Jovem 79: ek dios basilées.

hatalmas, bölcs és igazságos király volt. De nemsokára többet jelentett. Azt mesélték, hogy Aiakos valóban fia volt Zeusnak, hogy Zeus elrabolta Aiginát, s ez őtöle szülte Aiakost.

Az arkadiaiak Arkasztól származtatták magukat; nemzeti istenasszonyuk Kallisto volt, csak más neve Artemisnek. Mi történik? Arkast Zeus és Kallisto fiává teszik; hogy azonban a szűzies Artemis jó hírért megőrizték, Kallistot itt csak Artemis társának tartják. Nemsokára még tovább szőtték a mondát. Kallistot medvévé változtatja a féltékeny Héra. Artemis megöli, s aztán azonosítják Arktosszal, a nagy medvével, csak oly okból, mint későbbi korban a szent szűzet azonosították az állatköri szűz jeggyel. És ha kérni valaki, miért nem nyugszik le soha a nagy medve, a felelet mindjárt készen van – Zeus felesége kérte Ókeanost és Thetist, hogy versenytársának ne engedjék bemocskolni a tenger tiszta hullámain.

Azt is beszélték, hogy Zeus bika alakjában elrabolta Európát. Ez semmi egyéb, ha visszafordítjuk szanszkritra, minthogy az erős kelő nap (vrsan) eltünteti a messze fénylő hajnalt. Erre a történetre újra meg újra találunk célzást a Védában. Már most Minosnak, a régi krétai királynak, szüksége volt szülőkre; tehát Zeust és Európát adták neki szülőkül.

Mindent, amit csak lehetett az égről mondani, egy vagy más alakban tulajdonították Zeusnak. Zeus esőzött, mennydörgött, havazott, szórta a villámot, gyűjtötte össze a fölhöket, bocsátotta ki a szeleket, tartotta a szivárványt. Zeus rendezte a napokat s éjekeket, a hónapokat, évszakokat és éveket. Ő ügyel a mezőkre, ő ad gazdag aratást, ő őrzi a nyájakat.⁹¹ Zeus, mint az ég, magas hegyeken lakik; mint az ég, ölelkezik a földdel; mint az ég, örökké való, változhatatlan, a legfőbb isten. Jóban és rosszban párosodik az ég Zeus és az isten Zeus a görögök szellemében, mert a nyelv diadalmaskodott a gondolaton, a hagyomány a valláson.

És ha ez a vegyülés különösnek látszik, ha hihetetlennek tetszik, hogy két olyan képzet, minő az isten s az ég, egybefolyt, és hogy a légköri változásokat a világ ura tetteinek tartották: ne feledjük el, hogy ilyen tüneményeket vagy nagyon hasonlókat nem csak Görögországban észlelhetünk, hanem mindenütt, ahol megfigyelhetjük a régi nyelv és régi vallás fejlődését. A zoltárköltő azt mondja (XVIII.):

1. Szükségemben az Urat hívtam, és az én Istenemhez kiáltottam; szavamat meghallotta templomából, és kiáltásom eljutott füleibe.
2. Megindult, megrendült a föld, s a hegyek fundamentumai inogtak; és megindultak, mert haragra gyúlt.
3. Füst szállt fel orrából, és szájából emésztő tűz; izzó szén gerjedt belőle.
4. Lehajtotta az eget és leszállt, és homály volt.
5. Kérubon haladt és röpült, és a szelek szárnyain suhant.
6. A sötétséget tette rejtkehelyévé; sátora körülötte a sötét felhők és a sűrű fellegek.
7. Az előtte lévő fényességéből felhőin jégeső tört át és eleven szén.
8. És dörgött az Úr a mennyekben, és a Magasságos zengett; és jégeső hullt és eleven szén.
9. És kibocsátányilait és elszéleszti azokat, villámokat szórt és megháborította azokat.
10. És meglátszottak a vizek nedvei, s megmutatkoztak a világ fundamentumai; a te feddededtől, Uram, a te arcod leheletének fuvásaitól.

Még az ihletett zoltárköltőnek is gyámolatlan emberi nyelvünket kell használnia és le kell szállnia az emberi gondolatok színvonalára. Mindig jó, ha szemünk előtt tartjuk akülönbséget aközt, ami mondva van, s aközött, ami értve van alatta, és ha szánakozva a fát és követ imádó pogányon nem hajtunk térdet mi magunk az emberi képzelet gyarló alkotásai előtt.⁹²

És most mielőtt megválnék Dju történetétől, még egy kérdést kell tennünk, ámbár nehéz felelni rá. Gyökérbeli vagy költői képes beszéd volt-e, hogy a régi árják, mielőtt még szétoszlottak, beszéltek djuról az égről, és djuról, az istenről? azaz: vajon a *sensus luminis* tárgyának, az égnek, és a *sensus numinis* tárgyának, az Istennek elnevezése a dju 'fény' szóval két önálló tény volt-e, vagy pedig az égnek kész dju nevét vitték-e át a magas

⁹¹ Welcker, 169. l.

⁹² Dion KhryzosI, 12, 404.

égben lakó Isten keletkező fogalmára?⁹³Mind a kettő lehetséges. A második nézetet lehetne több hasonló esettel támogatni, melyeket fönnebb vizsgáltunk, s melyekben láttuk, hogy az eget jelentő neveket egyszerűen átvitték az istenség képzetére, vagy mint mások magyarázzák, lassanként tisztították annyira, hogy e képzetet kifejezhették. Nincs ok, mely e föltevést kizárná. Kezdetben minden név tökéletlen, szükségképpen csak egy oldalát fejezi ki a tárgynak, és Isten neveinél maga az az egy körülmény, hogy egy név elégtelen, előidézhetné új nevek alkotását vagy elfogadását, melyek közül mindegyiket fontosnak és hasznosnak érezték új tünemények kifejezésére, melyekben fölfödötték az istenség jelen-voltát. A láthatatlan s megfoghatatlan lényt, melyet meg kellett nevezni, sokkal előbb észrevették a szélben, a földindulásban s a tűzben, mintsem a belsőkben hangzó halk szózatban. Mindezen tüneményektől kaphatott egy-egy nevet az isteni *secretum illud, quod sola reverentia videt*, és amíg mindegyik névnél érezték, hogy csak név, addig nem volt semmi baj. De a nevek szeretnek tárgyakká lenni, a *nomina numina*-vá, s ha ez megtörtént a Dju névvel is, nem csoda, hogy sokat, amit eleinte az égben lakóról mondtak, összekeverték magára az égre vonatkozó mondásokkal.

Sokat lehet azonban mondani a másik nézet javára. Az ég és Isten egynevűségét az árja nyelvekben magyarázhatjuk gyökérbeli képes beszédből. Akik azt hiszik, hogy minden képzetünk érzéki benyomásokban gyökerezik és hogy semmi sem ered más forrásból, azok természetesen az előbbi nézetet fogadnák el, noha könnyen átláthatnák, milyen bajos megmagyarázni, hogyan adhattak a kék ég vagy a felhők vagy a mennydörgés és villám hagyta érzéki benyomások olyan való lényt, amely mind e mulandó tüneményektől különbözött – hogyan szülhettek maguk az érzékek, úgy mint haragiában Juno, olyan lényt, amilyen soha sem volt azelőtt. Misztikusan hangozhat, de mégis egészen ésszerű az a föltevés, hogy már kezdetben megvolt érzete annak, amit Tacitus *secretum illud*nak nevez, és hogy ezt a rejtelmes szent dolgot a szónak első elhangzásával Djunak, fényesnek nevezték, minden vonatkozás nélkül a fényes égre. Később a fényes eget más okból hasonlóképpen Djunak, fénynek hitták, s így szintén megérthető az a mitologikus folyamat, amely mindazokat az ellenmondásokat szülte Zeus regéiben. A két szó – dju, a belső fény, és dju, az ég, – mint valami ikercsillag egybefolyt a világ szemei előtt, úgy hogy a legjobb nagytűűveg sem különböztetheti meg egymástól. Ha kimondták a szót, minden jelentése, fény, isten, ég és nap, egyszerre megpendült a lélekben, s a fényes Dju, a világosság istene, beleveszett az ég Djujába. Ha Dju kezdetben a fénylő lényt, a világosságot, a világosság istenét jelentette, és mint asurát a természetben még sehol el nem helyezett istenségre értették, annál könnyebben érthető, hogy oly könnyen alkalmazhatták megannyi változó körülmények közt is, a legmagasabb, az egyetemes Isten kifejezésre. Így a görög Zeus nemcsak az ég ura, hanem az alvilágé s a tengeré is.⁹⁴ De ha föl is ismerjük Zeus nevében az eredeti fény-fogalmat, nem szabad becsapni magunkat s az árják ősrégi szótárában azokat a magas jelentéseket keresni, melyeket évezredek óta szavaik a mai nyelvben fölvettek. A világosság, mely először fölillant lelkünknek legbelsejében, nem volt az a tiszta világosság, melyről Szt. János beszél. Nem szabad különböző korok gondolatait és szavait összekevernünk. Noha Szt. Jánosnak kisgyermekéhez intézett szavai – „az Isten világosság és nincs benne semmi sötétség”⁹⁵ – emlékeztetnek bennünket valami hasonlóra a nyelv őskorából; noha nagyra tarthatjuk e találkozását a vallásos élet első dadogásának a férfikort ért világ érett nyelvvel; mégis, ha hasonlítunk, különböztetnünk is kell helyesen, és nem szabad megfélekednünk arról, hogy ha a szavak és mondatok külsőleg azonosak is, folyton változó szögek alatt sugározthatják vissza a beszélő szándékait.

Nem volt szándékom bővebben Zeus görög vagy Jupiter római történetébe bocsátkozni. Ezt elvégezték, és jól végezték, a görög és római mitológiáról írt könyvek. Csak ki akartam fejteni Zeusnak és Jupiternek első csiráit, melyek a klasszikus mitológia felszíne alatt rejtőznek, és megmutatni, hogyan függnek össze e csírák számai olyan gyökerekkel, melyek szakadatlan vonalban Indiáig nyúlnak – sőt egy távoli középpontig, melyből a világszerte elterjedt árja nyelvek kiindultak.

Hasznos lehet azonban kissé tovább időzni azon szavak érdekes csoportjánál, melyekmind Zeusszal egy gyökérből származnak. Ez a gyökér legegyszerűbb alakjában DJU.

DJU-ból guna által DJO (magánhangzók előtt djav), vrddhi által DJÁU (magánhangzók előtt djav) lett.

DJU-ból a magánhangzónak félhangzóvá s a félhangzónak magánhangzóvá változásával DIV lesz, s ebből guna által DEV, vrddhi által DAIV.

⁹³ Festus, 32. l.: „Lucetium Jovem appellabant, quod eum lucis esse causam credebant.” Macrob. Sat. I. 15: „unde et Lucetium Salii in carmine canunt, et Cretenses Dia tén hémerén vocant, ipsi quoque Romani Diespitrem appellant, ut diei patrem.” Gell. V. 12, 6.

⁹⁴ Welcker, Griech. götterl. I. 164. II. IX. 457: Zeus te katakththonios. Az óészaki tyr is használatos ezen általános jelentéssel. Lásd Grimm, Deutsche mythologie, 178. l.

⁹⁵ Szt. János lev. I. 1, 5; 2, 7.

E gyökereket és származékait most részletesebben fogom vizsgálni, s eközben a szavakat úgy fogom egymás mellé állítani, amint legjobban egyeznek alakjukban tekintet nélkül a ragozásnak nyelvtanokban szokásos rendjére.

A dju gyökérnek meglevő legegyszerűbb alakjául a szanszkrit dju ige mutatkozik; jelentése 'nekiugrani, támadni, kifakadni'.⁹⁶ A Rigvéda némely helyein a magyarázó szerint dju a. m. világítani, de megengedi, hogy az ige gyökér djut is lehet, nem dju. Így Rigv. 1.113,14: „A hajnal előtűnt (adjut) drága köveivel az égnek minden szögletén; a fényes (devi) megnyitotta a sötét ruhát (az éjt). Ő, a ki fölébreszt bennünket, közelít, Usas, vörös lovaival, gyors szekeren.”

Ha dju névszó és nem ige gyanánt szolgál, csak a névragokat kell hozzátennünk. Így a többes instrumentálisnak bhis ragjával, melynek a latin bus felel meg, lesz dju-bhis 'minden nap, toujours'; a többes tárgyeset djun ebben: anu djun, napról napra.

Hogy dju határozószó legyen, csak a határozóképző s-et kell hozzáragasztanunk, és lesz a szanszkrit djus ebben: pürvedjus, 'előbbi nap, tegnap', s ezzel összehasonlították a görög proizá 'tegnapelőtt' szót. A za elem, úgy látszik, csakugyan a dju gyökérrel foglalja magában (vö. khthidzos, azaz khthidios); de za-nak a szanszkritban inkább dja felel meg (adja, ma), mint djus. De ez a djus, mely djut-ból lett, megjelenik a latin diü-ban, pl. noctü diüque, éjjel-nappal. Utóbb diu⁹⁷ annyit tett, mint naphosszat, soká, és az s is megjelenik ebben diuscule, egy kissé, kis ideig. Ez az s t helyett áll, s még e t mutatkozik a diutule 'kissé' s a diut-ius, 'tovább' szavakban. Ide valók még * diut-inus; * interdius és interdiu, napközben.

A görögben és latinban dj szó elején nem állhat. Ahol a szanszkrit szó elején dj van, a görögben vagy z (tulajdonképp Z = dz) lett belőle, vagy hogy a j egészen elveszett s csak a d maradt meg. Magában a görögben is nyelvjárások szerint váltakozik dia és za; az aiolok azt mondták zabállo ehelyett diabállo, és diabólos-nak romlott bizánci görög alakja a latinban zabulus, ehelyett diabolus. Ahol a görögben szókezdő z d-vel váltakozik, rendszeren azt találjuk, hogy az eredeti szókezdő dj volt. Ha tehát a görögben találjuk Zeús mellett a boiotiai Deús alakot, bizvást mondhatjuk, hogy mind a kettő a szanszkrit gunás Djo alaknak felel meg. Ez a szanszkrit djo nem az alanyesetben van meg (ez Djaus, több. Djavah), hanem például a locativusban: djávi (ehelyett djo-i) stb.

A latinban szókezdő dj-ből j lett; úgy hogy Ju (Ju-piter) tökéletesen megfelel a szanszkrit Djo-nak. Jovis ellenben származékalak, s a szanszkritban mint alanyeset Djavih felel meg neki. Nyomai az eredeti dj-nek még a latinban is megvannak: Diovis Varro szerint (L. L. V. 10, 20) régi itáliai nevei Jupiternek, s ezt a nevet megtalálták oszk föliratokon is. Vejovis egy régi itáliai istenség s e helyett is néha találkozunk Vediovis, acc. Vediovem, dat. Vediovi.

Hogy a görög Zen (acc. Zena) is e szócsaládhoz tartozik, azon soha sem kételkedtek; de nagyon szétváltak a vélemények e szónak képzésére nézve. Én úgy magyarázom, hogy Zen, valamint a latin Jan, Janus régibb alakja megfelelne egy szanszkrit djav-an alaknak, mint van Pan a pü gyökérből, ehelyett pav-an.⁹⁸ Valamint juven, juvenis, összevonva jün lett jünior-ban, úgy lesz djavan-ból a latinban Jan vagy továbbképezve Jano, nom. Janus. Janus-pater a latinban mint egy szó volt használatos, úgy, mint Jupiter. Másképp Junonius és Quirinus volt a neve,⁹⁹ és amennyire megítélhetjük, szintén Djunak, az égnek volt személyesítése, csakhogy különös vonatkozással a reggelre, a napnak kezdetére (Janus matutinus), és később a tavaszra, az év kezdetére. A januárus ötöle kapta nevét. Mármost amint Jü : Zeu = Jan : Zen, csakhogy a görögben megmaradt így, és nem lett egy Janus-nak megfelelő Zenos nominativus. A latin Juno (Jün-on-em) névnek egy nőnemű Zenon felel meg a görögben.

A második alak, DIV, jelenik meg a szanszkrit casus obliquusokban: acc. divam, geni divas, dat. dive, instr. diva stb. Ezeknek pontosan megfelelnek a görög alakok: Di Fós, Di Fí, Dí Fa (Diós, Díí, Día).

A latinban nem vészett el mindig a v, mint a görögben az úgynevezett digamma, azért van, mint láttuk, Jovem, Jovis stb. De elveszett ebben: Diespiter, és ebben: dlum ehelyett dlumum, ég, s innen Diana ehelyett Divana, az égi (régibb alakja Deiana), míg div-lnus megőrizte a gyökérbeli v-t.

⁹⁶ A francia éclater, mely eredetileg a. m. kifakadni, aztán kiderülni, fényleni, hasonló átmenetet mutat. Vö. Diez szótárában a 'schiantare' cikket.

⁹⁷ A dum (ma, most, míg), nondum (még nem, pas encore azaz hanc horam), donicum, donec (most hogy, lorsque), denique (és most, végre) szavakban is a dju gyökérrel sejtették; úgyszintén biduum-ban. Hasonlóképp e gyökérre vitték vissza a görög den (soká; Alkmannál doan a difan helyett és dé (most) szavakat.

⁹⁸ Tertullianus, Apol. c. 10: „a Jano vel Jane, ut Salií volunt.”

⁹⁹ A. Gellius. Noctes Atticae V. 12, 5.

A szanszkritban van div-nek néhány származéka, például divá (seml.), ég vagy nap(pal); divja, égi; dina (hímn. és seml.) alkalmasint divana-ból van összerántva. A litvánban van diena. A latin duum biduum és triduum-ban, azonos a szanszkrit divam-mal, míg dies-nek egy hímn. szanszkrit divas (nom. sg. divas) felelne meg.

Végre guna által lesz div-ből a szanszkrit deva, tulajdonképp fényes, aztán isten. Különös, hogy deva-nak éppen etimologikus jelentése mellőzve van Boehtlingk és Roth szótárában: nyilán szándékosan, mert azt akarják ez által bizonyítani, hogy ahol a Védában előfordul deva, mindenütt istennel vagy isteneivel fordítható. Hogy lehet így fordítani, azt nehéz volna megcáfolni; de hogy van sok hely, ahová az eredeti 'fényes' jelentés jobban illik, azt könnyű bebizonyítani. Rv. I. 50, 8: „A hét Harit (ló) visz szekereden, ó fényes (deva) Nap, lángolóhajú, messze látó!” Igaz, lehetne isteni Napnak is fordítani, de itt és hasonló helyeken a kommentátor magyarázata természetesebbnek s alkalmasabbnak látszik. Legérdekesebb a Védában éppen a jelentéseknek e bizonytalansága, az a félig természeti s félig szellemi értelme ilyen szavaknak, minő deva. A latin deus már nem tesz fényeset, hanem csak istent. Ugyanez áll a görög theos-ról s a litván dievas-ról.

A szanszkritban még megfigyelhetjük az általános istennév képződését. A vallásos véda- költésnek fő tárgyai azok a fényes lények voltak – Nap, Ég, Nappal, Hajnal, Reggel, Kikelet – melyeket mind lehet deva-nak, fényesnek mondani. Ezeket csakhamar szembehelyezték az éj és sötétség hatalmaival, s ezeket néha úgy hitták adeva: szó szerint, 'nem fényes', aztán nem isteni, gonosz, vészhozó. Ez az ellentét-a fényes, jótékony, isteni, s a sötét, ártó, démoni lények között már nagyon régi. Druh, vész, használatos a sötétség vagy éj jelölésére, s a Hajnalról az hangzik el, hogy elemésztí a Druh gyűlölt sötétségét (VII. 75, 1; lásd még I. 48, 8; 48,15; 92,5; 113,12). Az Aditjákat magasztalják, hogy megőrzik az embert Druhtól (VIII. 47, 1), és Maghavant vagy Indrát kérik, derítsen napfényt híveire, miután elűzte a sok istentelen Druhot (III. 31, 19). „Jusson a Druh hálójába” átkul van használva (VII. 59, 8), s máshol azt olvassuk: „A Druhok követik az emberek vétkeit (VII. 51, 5). Valamint a sötétség ártó szellemeit, a Druhokat vagy Raksákat adeva-nak híják, úgy a fényes isteneket adruh-nak (VII. 66, 18, Mitra és Varuna). Minthogy deva-t használták mindama fényes és jótékony tüneményekre, melyekben a régi árják fölfödözték valami természetfölötti, örök, halhatatlan lény jelenétét, idővel általános neve lett mindannak, ami közös volt mind a különböző istenekben vagy Isten-nevekben. Kísérte mint egy árnyék a tisztább isteneszme fejlődését, s mikor ez elérte tetőpontját, majdnem az egyetlen szó volt, mely megőrzött némi életerőt e tiszta, de fárasztó gondolatkörben. Az Aditják, Vasuk, Asurák és más nevek mindinkább elhalványodtak, amint az emberi szellem előre haladt pályáján az isteninek legmagasabb fogalma felé; csak a Deva-k maradtak meg, hogy kifejezzék theos-t, deus-t, az Istent. Már a Védában is, hol még eredeti 'fényes' jelentését is megtalálhatjuk, előfordul deva ugyanazon értelemben, melyben a görögök theos-t használták. Azt találjuk említve (X. 121, 8), hogy

Aki az istenek közt egyetlen isten vala

Jah deve su adhi devah ekah asit.

Az utolsó fokon a deva-ból lett szanszkrit daiva áll, s ez az újabb szanszkritban sorsot, végzetet jelent.

Kevés mondanivalónk van a megfelelő germán szavakról, melyeket Jakob Grimm gyűjtött össze.¹⁰⁰ Az eddabeli Tyr isten neve (acc. Ty, gen. Tys) a védikus Dju-nak felel meg, s a dies Martis-nak óészaki neve Tysdagr. Jóllehet az Edda rendszerében Odhin a főisten és Tyr a fia, egyes nyomok bizonyítják, hogy azelőtt Tyrt, a hadistent, főistenül tisztelték a germánok.¹⁰¹ Az angolszászban ez az istennév magában már nem fordul elő, de megtalálják nyomát a Tiwesdaeg (ang. Tuesday) szóban. Ugyanez áll az ófölnémetről; ott a mai Dienstag helyett azt találjuk Ziestac. Kemble kimutatja, hogy angol helynevek, mint Tewesley, Tewing, Tiwes mére és Tewes thorn, továbbá virágnevek¹⁰², mint az óészaki Tysflota, Tyrhjalm, Tysviar, ezen isten nevét foglalják magukban.

Ezen tulajdonnéven kívül Grimm kimutatta az Eddából a tívar 'istenek' szót.

Végre, akármit is beszéltek ellene, azt hiszem, Waitznak és Grimmnek igazuk van, hogy a Tacitus említette Tuisco-t összehasonlítják az angolszász Tiw-vel, mely a gótban Tiu-nak hangzott volna.¹⁰³ Tacitus nézete szerint a germánok országuknak eredeti lakói, s ők maguk is alkalmasint azt hitték. Énekeikben, melyek Tacitus szerint egyetlen nemét képezték hagyományuknak és történetüknek, fajuk isteni őseiül Tuiscot ünneplik, ki a Földtől született, és fiát, Mannust. Tehát ők is, mint a görögök, az isteneket tekintették az emberi nem őseinek, s azt hitték, hogy az első élet a kimeríthetetlen talajból fakadt, mely táplálékot ad az embernek, s melynek egyszerű nyelvükben nem tudtak igazabb nevet találni, mint Föld Anya. Könnyű eltalálni, hogy a Tacitus említette

¹⁰⁰ *Deutsche Mythologie*, 175.

¹⁰¹ Uo. 179.

¹⁰² Kemble, *Saxons in England*, I. 351. Ezt először Grimm említette, az id. h. 180.

¹⁰³ Lásd Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschichte* I. 1865.

Mannus, ki Tuisconak fia, voltaképpen embert tesz és azon man, mérni, 'gondolni' gyökérből származik, melyből a szanszkrit Manu lett. Man (ném. mann), vagy a szanszkritban Manu vagy Manus volt a legbüszkébb név, amelyet az ember adhatott magának, a mérő, a gondolkodó, s ebből származik az ófelnémet mennisc, a mai mensch. Ez a mennisc, mint a szanszkrit manusja, egykor melléknév volt, vagy patronymikon, ha úgy tetszik: az ember fiát jelentette. Mihelyt mennisc és manusja a közbeszédben az ember neve lett, a nyelv maga kitöltötte a mítoszt, hogy Manus volt őse a Manusjáknak. Mármost Tuisco, úgy látszik, csak származéka Tiu-nak, ugyanazon képzővel, melyet mennisc-ben látunk, mégpedig minden jelentésváltozás nélkül. De akkor mért mondták, hogy Tuisco Mannunak atyja? Egyszerűen azért, mert egyike volt az első hittételeknek az emberiségős vallásában, hogy egy vagy más értelemben van nekik atyjuk az égben. Azért mondták, hogy Mannu a fia Tuisconak, s ez a Tuisco, mint tudjuk, eredetileg a világosság istene volt az árjáknál. Ilyen dolgokat tartalmaztak a germán énekek, melyeket Tacitus hallgatott. Ezeket az énekeket hangoztatták, mielőtt csatára indultak, hogy föltüzeljék bátorságukat s elkészüljenek a halálra. Itáliai fülnek vadul hangozhatott, mert közben pajzsukat verték s az énekeknek azért volt barditus aneve (pajzsének, ó-ész. bardhi, pajzs). Legtöbb római gúnyolta volna ezt az éneket s ezt a zenét. Nem így Tacitus. Midőn Julianus császár hallotta a germánok népdalait a Rajna partjain, nem tudta őket egyébhez hasonlítani, mint a ragadozó madarak rikácsolásához. Tacitus a vitézségriadalmát (virtutis concentus) látja bennük. Azt is említi (Ann. II. 88), hogy a germánok megőrizték dalaikban Arminius emléket, és leírja (Ann. II. 65) éjjeli lakomáikat, melyeken énekeltek s ujjongtak, míg a hajnal új csatára nem hívta őket.

Tacitus aneveket, például Tuiscot, Mannust stb. természetesen csak hallás után jegyezhetette föl; s ha az ember tekintetbe veszi az evvel járó nehézségeket, szinte föltűnő, hogy ilyen könnyen engedik e nevek, úgy, mint ő leírta őket, az etimologikus magyarázatot. Így Tacitus nemcsak azt említi, hogy Mannus volt a germán fajnak őse, hanem három fia nevét is, vagy inkább a három nagy néptörzs nevét- Ingaevones, Iscaevones, Herminones – melyek Mannus három fiától származtatták magukat. Bebizonyították, hogy az Ingaevonok neve Yng, Yngo, vagy Ynguiotól származik, aki az Edda és a Beowulf szerint először a keleti dánoknál élt, aztán elment kocsiján keletre a tengeren át. Van egy északi törzs, az Ynglingeké; ennek családfája az Yngvi, Niördr, Frayr, Fiölnir (Odin), Svegdir nevekkal, tehát csupa istennévvel kezdődik. Egy másik családfa, az Ynglingaságában, Niördrrel kezdődik, azonosítja Frayert Yngvivel, s ettől származtatja a törzs nevét.

Mannusnak második fiát, Iscot, Grimm Askrral azonosítja, mely szintén egyik neve az első embernek. Askr kőrifát is jelent, s gyanították, hogy az első embernek ezen kőrifá elnevezése ugyanazon fölfogásból ered, mely a görögöket vezette azon képzelethez, hogy egyik emberfaj kőrifákból (ek melian) keletkezett. Még Alcuin használja a „kőrifá fia” kifejezést az emberről. Grimm azt hiszi, hogy az Iscaevonok a Rajna mellett laktak, s nevük nyomát látja a Rajna melléki Asciburgium vagy Asciburgban, hol Tacitusnak egy különös adata szerint találtak egy oltárt, mely Odysseusnak volt szentelve, s melyen atyja, Laertes neve is rajta volt.¹⁰⁴

Mannusnak harmadik fia neve, Irmino, határozottan germán. Irmin régi szász isten volt, s valószínűleg ettől vették nevüket Arminius és a Herminonok.

Ezen Tuiscoról, Mannusról és fiáról szóló germán regéknek különösen vallásos jellemük érdekes. Ugyanazon érzelmeknek adnak kifejezést, amelyet ismételve meglelünk az árja nemzetek közt, hogy az ember tudja égtől és földtől való származását, igényli a mennyei atyával való rokonságot, noha egyszersmind elismeri, hogy a föld porából van teremtve. Tudták a hinduk, mikor Djut atyjuknak, PrthivIt anyjuknak mondták; tudta Platón¹⁰⁵, mikor azt mondta, hogy a föld szülte mint anya az embereket, de az Isten volt alkotójuk; tudta Lucretius, mikor azt írta (II. 988-993):

Denique caelesti sumus omnes semine oriundi;

Omnibus ille idem pater est, unde alma liquentis Amoris guttas mater cum terra recepit,

Feta parit nitidas fruges arbustaque laeta Et genus humanum, parit omnia saecula ferarum;¹⁰⁶

¹⁰⁴ Germania, 3. fej.

¹⁰⁵ Polit, p. 414.

¹⁰⁶ „Egy bizonyos: valamennyien égi magokból eredtünk,

S mindnyájunknak az atyja közös: ki a csöndes esőnek Tápláló nedvét leborítja a föld kebelébe,

Mely ettől fényes szemü gabnát és viruló fát Szül, és nemzi az emberi fajt meg az erdei vadnak Nemzetségét.”

(Tóth Béla fordítása)

és tudták a germánok, ám bár Tacitus elég zavarosan beszél, hogy Mannusról mint Tuisco fiáról és Tuiscoról mint a föld szülöttjéről énekeltek. A germán mitológia vallásos elemeiről azt mondja Grimm:¹⁰⁷

„A mi pogány mitológiánkban azon képzetek, melyekre az emberi szívnek mindenekfölött szüksége van, erősen és tisztán lépnek föl. A legfőbb isten atya, öreg atya, nagy atya neki, aki élőknek üdvöt és diadalt ad, holtaknak fölvételt saját lakába. A halál hazamenetel,

Heimgang, visszatérés atyánkhoz. Az isten mellett áll a legfőbb istenasszony mint anya, öreg anya, nagy anya, bölcs és tiszta ős asszonya az emberi nemnek. Az isten főséges, az istenasszony szépségtől ragyog; mind aketten járnak körül s mutatkoznak a föld népe közt, egyik harcban és fegyverforgatásban, a másik fonásban, szövésben, szántás-vetésben oktatja az embereket, egyik a költeménynek, a másik a mondának kiinduló pontja.”

Hadd idézzem befejezésül egy élő költőnek ékes szavait:¹⁰⁸

„Azután körülnéztek a földön, amaz egyszerű szívű eleink, s azt mondták magukban: „Hol van az örök Atya, ha van egy örök Atya? A földben nem, mert a föld elvész. A Napban, Holdban, csillagokban sem, mert azok is elvesznek. Hol van az, a ki örökkön él? Azután fölemelték tekintetüket, s azt hitték, hogy a napon és holdon és csillagokon túl, s mindenén túl, ami változik és változni fog, látják a tiszta kék eget, a mennynek véghetetlen boltját.

Az sohasem változott; az mindig megmaradt úgy, amint volt. A felhők és viharok messze alatta jártak, és minden zaja e lármás világnak; de az ég mindig ott maradt, változatlan fényével és nyugalmával. Ott kell lenni az örök Atyának, változatlanul a változatlan mennyben; fényesen és tisztán és végtelenül, mint a menny; és hallgatva és messze is, mint a menny.

Azért a mennyről Tuisconak nevezték – a tiszta égben lakozó Istennek, a mennyei Atyának. Ő volt Atyja az isteneknek s az embereknek; s az ember Tuisco és Hertha fia – az ég és föld fia volt.”

Simonyi Zsigmond fordítása

Forrás: Müller Miksa Újabb fölolvadásai a nyelvtudományról, Budapest, A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Hivatala, 1876. Tizedik fölolvadás, 446-494.

3. Joseph Ernest Renan (1823–1892)

e



Joseph Ernest Renan (1823-1892) abretagne-i Côte-du-Nord-ban lévő Tréguier-ben született parasztcsaládból 1823. február 28-án. Gyermekkoráról és ifjúkoráról hatvanéves korában írt lírai hangvételi emlékezéseiben

¹⁰⁷Deutsche Mythol. XL. 1.

¹⁰⁸C. Kingsley, The Good News of God. 1859, 241. 1.

maga vallott őszintén (*Souvenir d'enfance et de jeunesse*, in *Oeuvres completes*, t. 2:713-909, magyarul Bíró Sándor fordításában két kiadást is megért). Tengerészkapitány apját öt éves korában elvesztette, s a család szerény körülményei és a breton kisváros mélységesen vallásos, középkorias jellege és saját elmélyedő hajlama úgyszólván predesztinálták a papi pályára. Iskoláit szülővárosa egyházi iskoláiban kezdte, majd ösztöndíjat nyerve 1838-ban került Párizsba, a Saint-Nicolas du Chardonnet szemináriumba, majd 1841-ben a Saint Sulpicerend szeminaristája lett. J. G. Frazer, a harminc évvel fiatalabb kortárs két francia nyelvű megemlékezést is tartott Renanról, ezek 1923-as megjelenéséhez írt bevezetőjében utalt elgondolkodtatón arra, hogy a kelta ősoktól származó Renan Bretagne-i gyökérszövege mennyire meghatározhatta – s erre maga Renan is sokszor utalt – későbbi gondolkodását, s még stílusának első látásra sokszor furcsának tetsző színváltásait is, azt, hogy absztrakcióra hajlamos – a Descartes-i, árnyalást és ellentétet nélkülöző *clair et distinct* – racionalista gondolkodásmódját mélyrehatóan módosította a maga szenzi- bilis, talán túlságosan is fantáziadús, bármiben önmaga ellentétét is látó, alkatilag melankó- liára hajló természete, ami föltehetően Breton eredetében és Tréguiér-ben töltött gyermekkorában gyökerezett (lásd Frazer 1931:261-6). Az óriási különbséget gyermekkorára színhelye és a párizsi élet között ő maga így jellemezte: „Bizony mondom, ha egy buddhista láma vagy egy muszlim fakír, ha egy szempillantás alatt Ázsiából a boulevard-ra kerül, nem lehetett volna ennyire meglepve, mint én, midőn hirtelen idepottyantam az új környezetbe, amely ennyire különböző volt Breton Bretagne-i papjaim világától... Párizsbajönnöm annyit jelentett, mint egyik vallásból áttérni a másikra. Az én Bretagne-i kereszténységem éppen olyan kevésbé hasonlított az itt talált valláshoz, mint ócska vászon a finom csalánszövethez. Ez nem volt ugyanaz a vallás. Öreg papjaim, nehézkes román talárjukban, mágusoknak tetszettek, akik bírják az öröklét varázsigejét; amit most láttam, az selymes-hímes vallás volt, ámbraill- atos, szalagdíszes áhítat, aprógyertyás, virágcserepes jámborság, kisasszonyok teológiája. Ez volt életem legválságosabb fordulója” (Ifjúságom, 115).

A szemináriumban (erről szóló emlékeit – *Le séminaire Saint-Sulpice* címmel – először a *Revue des Deux Mondes* 1882. évfolyamában jelentette meg, majd bevette a következő esztendőben megjelent *Souvenir*-be) kedves tanára, az alapos és lelkiismeretes nyelvész, az ugyancsak Breton származású Le Hir volt, akinek az irányítása alatt kitűnő hebraista lett, ám – ha nem is olyan mélyen – a többi sémi nyelvben is alaposan elmélyedt. A filológia mellett a Hegelianizmus és a Német (protestáns) vallástörténeti kutatások gyakoroltak rá óriási hatást. Ez utóbbi miatt mind több kétsége támadt a katolikus dogmatikával szemben, s az ebből fakadó lelkiismereti válság miatt 1845 októberében elhagyta a Saint-Sulpice-t, s föl hagyott a papi hivatás gondolatával. Leleki válságát 1845. szeptember 6-i levelében így jellemezte: „Sajnálom néha, hogy nem olyan országban születtem, ahol az orthodoxia kötelékei nem olyan szorosak, mint a katolikus államban; mert katolikus akarok lenni mindenáron, de orthodox nem tudok lenni. Midőn látom, hogy olyan szabad és merész gondolkodók, mint Herder, Kant, Fichte, kereszténynek mondják magukat, azt kívánom, bárcsak én is lehetnék keresztény, úgy, mint ők. De lehet-e a katolicizmus kötelékében? Olyan ez, mint a vaskerítés: a vaskerítéssel nem lehet vitatkozni. Ki fogja megalapítani nálunk az ésszerű és kritikai katolicizmust?” (uo. 203). Ezután a Collège de France-ban folytatta – főképpen sémi filológiai – tanulmányait olyan kiváló mestereknél, mint J. Reinaud (1795-1867), az École des langues orientales vivantes-ban a nagy Silvestre de Sacy utódja, a sémi filológiában és az Iranisztikában egyaránt jelentős É. Quatremère (1782-1852) és különösképpen az általa tisztelt és szeretett É. Burnouf (1801-1852), a nagy indológus és egyszersmind az Aveszta nyelvének korszakalkotó kutatója (lásd hozzájuk Goldziher 1894:11-18). 1848-ban filozófiából tanári képesítést kapott, s 1852-ben védte meg doktori disszertációját, az – elavultsága és elfogultságai ellenére még ma is haszonnal forgatható – Averroes et l'Averroïsme-ot. Ám már előtte, 1848-49-ben megírta – a februári forradalom messianisztikus légkörét tükröző – majd 350 oldalas, hitvallásának nevezett és még kevésbé kiforrott *L'Avenir de la science* című munkáját, amit majd csak 1890-ben tett közzé (*Oeuvres completes*, t. 3:715-1151), sőt 1847-ben Volney-díjat kapott nagyreményű, ám hamar meghaladott munkájának, az 1855-ben megjelent *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* első változatára. Már ebben a munkájában megfogalmazta sajátos fajelméletét, amely az árja és a sémi népek fejlődése között minden téren döntő különbséget tett, amelyet – noha igyekezett néha finomítani – élete végéig vallott. Fajelmélete súlyos tévedésekre épült, s ezek döntően meghatározták a vallástörténetről kialakított gondolatait is.

1849-ben tudományos kutatást folytatott Olaszországban. Visszajövele után a Bibliothèque Nationale-ban dolgozott 1862-ig. Közben számos cikket írt a *Revue des deux mondes*-ban és a *Journal des débats*-ban, amelyeket az 1857-ben megjelent *Études d'histoire religieuse*-ben (1859) adott ki. 1860-1861-ben III. Napóleon kormányának megbízásából az ókori Fönícia területén végzett régészeti kutatásokat. 1862-ben kinevezték a Collège de France arab-khaldéus-szír tanszékének professzorává, ám állásából felfüggesztették a Jézus életéről tartott székfoglaló előadása után négy nappal, 1862. február 21-én. 1864-ben formálisan is megszüntették kinevezését. 1864-1865-ben több utazást tett a Közel-Keleten. 1870-ben rehabilitálták, s ismét a Collège de France professzora lett. Ettől kezdve a francia kulturális és tudományos élet hivatalosan is elismert személyisége lett: 1879-ben a Francia Akadémia tagja lett (a Magyar Tudományos Akadémia már 1859-ben

tiszteleti tagjává választotta). 1881-től ő irányította Corpus Inscriptionum Semiticarum kiadását. 1892. október 2-án halt meg Párizsban.

Renan a 19. század polgári gondolkodásának majd minden áramlatát és színárnyalatát végiggondolta, és összetéveszthetetlen egyéni stílusával a század egyik legnagyobb hatású gondolkodója volt, akinél már a kortársak is nehezen tudták megkülönböztetni a tudós filológus történezt-vallástörténezt a művésztől és az – egyéni véleményét véka alá nem rejtő – esszéistától. Noha maga már lelkiismereti válsága megfogalmazása során hangsúlyozta a német tudományosság és a tiszta filológia döntő hatását (s Franciaországban valóban az 1870-71-es német-francia háborúig kortársait irritáló módon ő képviselte hazájában leplezetlenül a német Biblia-kritikát, s egyáltalán a német kritikai módszereket), nála a filológia már eleve a mesterétől, Burnouftól átvett szempontok szerint alakult („nincs igazi filológia filozófia és történelem nélkül”), ám mindinkább és egyre leplezetlenebbül a renani tudományosság a jelenkori keresztény Európa apológiájának az ancillája lett, s kiterjedt munkásságában a nagyon is szubjektív konstrukciók határozták meg az adatok fölhasználását vagy mellőzését. Goldziher 1893. november 7-én fölolvastott – az elismerést rejtett iróniával vegyítő – emlékbeszédében a gondolatgazdag művészek kijáró dicséretei mellett nyomatékosan és többször fölhívta a figyelmet a tudós orvosolhatatlan gyengéire: „Ez éles elméjű tudós iránya és módszere nem egy ponton mutat fel ellentmondásokat, melyeknek magyarázása inkább a biográfus feladatai közé tartozik. Mint bibliai kritikus is nem egy talány elé állítja műveinek figyelmes olvasóját. Gyakran azon benyomást kelti fel bennünk, hogy skepticizmusa a saját kritikai eredményeit sem kíméli, hogy felmutatott constructiói csakis azért vannak definitív tételek alakjában feltüntetve, mert mint művész hézagot nem hagyhat alkotásában. Hisz kezdetől fogva műegész, nem pedig torso alakítására szánja el magát. Hitelt adunk Jules Lemaitre-nek, aki még Renan életében bibliai előadásából a Leviticus szerkesztésére vonatkozó következő mondását őrizte meg a Revue bleue-ben: ‘Oh, szerencsét kívánok azoknak, kik a dolgokról biztosat tudnak. Legjobb, semmit sem állítani, vagy legalábbis időről időre nézetet változtatni. Így legalább módunk van arra, hogy legalább egyszer helyes lehetett a nézetünk’” (1894:81).

Renan lelki habitusát, a termékeny bizonytalanság és az őszintén vállalt szkepszis sajátos „negatív dialektikáját” Szerb Antal jellemezte találóan: „Vele új korszakba jutott a kételkedés: ő az, aki a kételyében is kételkedik. Semmi sem áll távolabb tőle, mint az elbizakodott tagadás, amely a felvilágosodás embereit eltöltötte. Végtelen gyengédséggel fordul a vallás tényeihez: ha nem is hisz bennük, tisztában van értékükkel. Így keletkezik az a lelki magatartás, amelyet dilettantizmusnak nevez. A renani értelemben vett dilettantizmus Bour- get meghatározása szerint az a szellemi diszpozíció, amely sorra az élet különböző formái felé fordít bennünket és arra készlet, hogy valamennyinek odakölcsonözzük magunkat, anélkül hogy valamelyiknek is odaadnók magunkat. A ’dilettáns’ mindent megért és semmit sem fogad el. Innen erednek Renan sűrű önellentmondásai és ironikus játékosága a nagy igazságokkal szemben. A nagy igazságok mind megbízhatatlanok – csak az árnyalatok a fontosak, a tudomány célja a nuance. Ily módon készíti elő Renan a századvég impresszionizmusát, hangulatkultuszát” (Szerb A. 1973:576). Magától értetődő, hogy a magatartássá, életfilozófiává vált – „hajszálfinom árnyalatosságra poentírozott” – renani stílus nem a tudományos munkákban nyerte el kiteljesedését, hanem esszéiben és szépirodalmi munkáiban. Az előbbi csoportból pedig azok lettek igazán népszerűek (így A kereszténység eredetének története hét kötetéből az első, a Jézus élete és az utolsó, a Marcus Aurelius és az antik világ vége), amelyek műfajukat tekintve leginkább történelmi regényeknek vagy legfeljebb tudományos excursusokkal tarkított terjedelmes esszéknek nevezhetők. Ezért adódik az az első látásra talán meglepő, valójában nagyon is érthető jelenség, hogy a vallástörténeti munkákban a századforduló után Renan, mint új eredményeket megfogalmazó tudós úgyszólván nem szerepel, annál inkább mutatható ki hatása a költőkre és az írókra – nagyjából az első világháborúig (a franciáknál Bourget-ra, Maurras-ra, Barres-ra, Anatole France-ra, Romain Rolland-ra, nálunk Ambrus Zoltánra, aki hallgatta is őt, Arany Lászlóra, Tolnai Lajosra, Beöthy Zsoltra, Péterfy Jenőre, Riedl Frigyesre, itt-ott még Adyra is).

Vallástörténeti munkásságának első igazán nagy hatású műve az 1863. júniusában megjelent Vie de Jézus volt, amely a múlt század egyik meghatározó kulturális eseménye lett. Ismeretes, hogy a katolikus egyház a 19. században még semmit sem változott a felvilágosodás és a polgárosodás nyomán kialakuló laicizálódás és szekularizáció követeléseinek a hatására. A – főképpen német – protestáns teológia és a hegelianizmus nyomán kialakuló kritikai valláskutatás leginkább dühödt elutasítást és megbélyegzést váltott ki a katolikus egyház részéről. Tudományos igényű egyetemi előadások a kereszténység és különösen Jézus életéről igen későn jelennek meg. Szimonidész Lajos (1884-1965) evangélikus lelkész és jeles vallástörténész 1937-ben írt bátor és alapos munkájában (Jézus Krisztus a harmadik birodalomban 1937:306) azt írta, hogy „Az én időmben, az 1900-as években például nem tudom, hogy lett volna magyar protestáns teológia, amelyen valamelyik tanár Jézus életéről hirdetett és tartott volna előadást, sőt vezérfonalat vagy könyvet se írt róla.” Németországban először F. E. D. Schleiermacher (1768-1824), a nagy hatású teológus és filozófus tartott Jézus életéről előadást a berlini egyetemen 1819-ben (majd 1823-ban, 1829-ben és 1832-ben), ám előadásait csak 1864-ben adta ki tanítványa, C. A. Rütenik. Ő már a Jézus életét átszövő csodákat – János evangéliuma alapján – racionálisan

próbálta értelmezni, s amiket nem lehetett, azt nem fogadta el. Ezt a megközelítést folytatta sokkal következetesebben G. B. Winer 1820-ban Lipcsében, majd Karl Hase 1823-ban Tübingenben és 1828-ban Lipcsében – noha a hagyományos és az egyházellenes álláspontok között még megpróbáltak közvetíteni. Ezt a kompromisszumot mondta föl az akkor 27 esztendőes David Strauss (1808-1874), 1835-ben megjelent nagy hatású *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (a második kiadásban 1549 oldalnyi) munkájában, amellyel a német teológiai vizsgálódásokban megalapozta a tudományos érveléssel élő kritikai analízis módszerét. O mind a két korábbi módszerrel szakított (az egyik a csodákat kritikátlanul elfogadó szupranaturalista, a másik az azokat a természetes ésszel magyarázó naturalista), mítoszoknak nyilvánította az evangéliumokban található csodás történeteket, s levonta a tanulságot, hogy a kritikai elemzés után megmaradt anyagból nem lehet történeti Jézus-képet megfogalmazni. Ahogy az előbb említett Szi- monidesz L. mondja: „Strauss műve nyomán mindenekelőtt roppant romok maradtak” (1937:314), s csupa negatívum. Szavai szerint: „Jézus életére nem lehet vallást építeni”, továbbá: „az a keresztény vallás, amit a mai keresztények nagy része vall, nem keresztény vallás”. Érthető, hogy ez a munka „szelet vetett és vihart aratott”, s Albert Schweitzer kutatástörténeti munkájában, a „Jézus életének kutatástörténetében” (*Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, 1906) legalább hatvan munkát sorol föl, amelyeket Strauss művének megcáfolására írtak. Strauss munkájához képest Renan Jézus élete tudományosan semmi újat nem hozott, ám az előbbiekre nagyban építő Jézus-képe, ha lehet, még nagyobb vihart kavart. Renan minden természetfelettit elvetett, vagyis Krisztusról, a Messiásról úgyszólván nem vett tudomást, ám annál nagyobb lélektani bravúrral próbálta megrajzolni Jézusnak, az embernek a képét. A mű hatása majd fél évszázadig eleven volt, s még Ady is az antikleri- kalizmus hősét üdvözölte Renanban (a magyar utóélethez lásd Gorilovics T. 1970:254-265). A Jézus élete 1863. június 24-én jelent meg, ám Arany János lapja, a *Koszorú* már a július 26-i számban hírt adott róla, majd a szeptember 6-i szám már beszámolhatott a legfelsőbb katolikus klérus dühödő támadásáról a könyv ellen. Már ebben az évben a munkának két névtelen magyar fordítása készült, amelyek közkezen forogtak (az egyik meg is jelent még 1864-ben, további fordítások: Sárosi K.: 1893; Gyöngyösi J.: 1920; Haraszi Z.: 1921; Salgó E.: 1928; legutóbb Réz Pál: 1991). A Szent István Társulat lapja, a *Katholikus Néplap* 1864. december 17-i számában ezeket olvashatjuk: „Bíbornok-érsek és Magyarország herceg- primása ő eminentiájának meghagyásából a budapesti könyvkereskedések ezennel értesíttek: miszerint Renan „Jézus élete” című istentelen könyvének megszerzése, olvasása, tartása, terjesztése és másokkal közlése – bármely nyelven legyen is az kiadva – minden keresztény híveknek súlyos bűn terhe alatt tiltva van; úgyannyira, hogy szoros kötelezőgökké tétetett ezentul olyan könyvkereskedőtől, ki elég kereszténytelen lenne ezen istenkáromló könyvet árulni vagy bárkinek is megszerezni, más akárminemű könyvek vevésére vagy megrendelésére nézve is őrizkedni.” A protestáns közvélemény némi kárörvendéssel figyelte a katolikus egyház vesszőfutását: „a római egyház Renan könyvét, amely különben mint szellemi áramlat napjainkban az irodalom tengerében elmosódott volna, azzal igyekszik világfontosságúvá tenni, hogy mint egykor a fekete halál napjaiban, úgy most a renanvészen ellen a templomokban közkönyörgések tartatnak” (Sárosipataki Füzetek, 1864, IV:373sq). Egyértelmű lelkesedéssel akkor is, később is az írók és a művészek köszöntötték nálunk is a munkát, a tudományos életben nem hagyott mélyebb nyomokat. Ennek is és a többi munkájának is leginkább irodalmi sikere volt. Népszerűségének sikere hajlékony, vérbeli esszéista stílusa mellett az lehetett, hogy kitűnően egyesítette az egyházi dogmaellenességet egy olyan rokonszenves racionalizmussal, amely nagyon is lehetővé tette a meghatározatlan emocionális vallásosság egyéni tételezését. Ez abban is kifejezésre jutott, hogy sajátos érvelése és gondolkodása a tézis és az antitézis között villódzott örökké, úgyszólván mindig hiányzik a szintézis. Philippe Berger, utolsó perceinek tanúja számolt be végső szavairól: agóniájában állítólag ezt a két szót írta egy papírosra: „állítás, ellentmondás”.

A kereszténység eredetének többi kötetét (Apostolok 1866; Szent Pál 1869; Antikrisztus 1873; Az Evangéliumok 1877; A keresztény egyház 1879; Marcus Aurelius 1881) is hasonló megközelítésből írta: a jelenre figyelő egész szempontjai határozták meg a tények sajátos fölhasználását, a dokumentumok elégtelenségét mindig a célzatos képzelet segítségével egészítette ki.

Az előbbi munka kiegészítésének, megalapozásának szánta *Histoire du peuple d’Israel* (1887-1893) négykötetes munkáját, amely tudományosan az előbbinél is sokkal gyengébb (megsemmisítő bírálatához lásd Goldziher 1894:59-75). Itt különösen nyilvánvaló az a paradoxon, hogy Renan ugyan vallomásaiban gyakorta elkötelezte magát a – 19. század harmincas éveitől mindinkább kibontakozó és J. Wellhausen munkásságában tetőző – német bibliakritika szellemének, ám valójában a szubjektív teóriáinak megfelelően vett át innen- onnan valamit, s úgy tetszik, a tudományos vallástörténeti kutatás valószínűségi módszerei és értékmentességre törekvő tendenciái érintetlenül hagyták őt. Ez különösen feltűnő előbb említett öregkori művében, amely már megjelenésekor elavult volt, s amely művészi szempontból is szükségképpen sikerületlen maradhatott Renan sajátos fájelméleti előfeltevései miatt. E munkájában nemesak a tények, hanem saját korábbi megállapításai sem zavarják, hiszen például Izrael korai történelmét egy általa feltételezett, valójában nem létező eposzból próbálja rekonstruálni (tudjuk, az 1855-ben megjelent *A sémi nyelvek általános története és összehasonlító rendszere* című munkájában tagadta még, hogy a sémi népek képesek lettek volna epika létrehozására). E, szerkezetileg is

széteső, munkájában már nyíltan jelentkezik az aktualizáló szépíró, aki a történeti alakokat történelmi regényhősökké teszi, s megengedhetetlenül modernizálja őket (így von szoros párhuzamokat Salamon és XIV. Lajos között,

Hoseás és a Liga egy prédikátora vagy Cromwell egy puritán pamfletírója, Ezékiel és Fourier között, s így lesz Jeremiás dominikánus világmegváltóvá). Írásmódját és megengedhetetlen modernizálását érzékeltessük (Goldziher fordításában) Ámos renani jellemzésével: „El lehet mondani, hogy valamely intranszigiensjournalista legelső cikkét 800 évvel e. írták: írta pedig Ámos próféta. A radikális írók ez őstől vagy tíz szúránk (sic!) van, amelyek a legkülönösebb lapok közé tartoznak, amelyeket a távol ókor hagyott ránk. Bizonytalán itt van valamely néprövidítés a legelső szövege, amelyet a világ valaha hallott. Az asszír, egyiptomi, kínai iratok együttvéve csupa hazugság és hízelgés. Lám, itt valahára egy elégtelen, ki bír annyi bátorsággal, hogy felemelje a szavát és a hivatalos boldogságtól egy bíróhoz fellebbezzen, aki a gyöngének pártfogója” (1894:70sq). Rokon- és ellenszenvét minden szűrő nélkül kifejezésre juttatja, így például a számára rendkívül ellenszenves Nehemiás (akit Platón Euthüdeoszhoz hasonlít) vezetete volna be a vallástörténetben a bigott vallásosságot.

Renannak mint közírónak azonban valójában nem a tudományosság iránti ugyancsak sajátos viszonya a legnagyobb hibája – ettől még kiváló esszéista lehetne, akit bámulatra méltó olvasottság, sziporkázó ötletei és lenyűgöző stílusa miatt talán még a ma embere is olvashatna. Negatívumai között azonban volt egy, ami orvosolhatatlannak bizonyult, ez pedig nagyon is tudatosan felvállalt fajelmélete, amelyet soha nem tagadott meg. Sajátos, hogy ezt a kor művészei és gondolkodói nem vették annyira komolyan. Érthető is persze, hiszen ez a probléma csak az első világháború után vált a 20. század egyik alapvető problémájává immár Európában is (jellemző, hogy a munkásságát elemző korabeli értékelések között még egy Goldziher is bizonyos elnézéssel kezelte e problémát, lásd 1894:28-31, 79-81). A mai tudománytörténeti mérlegelések középpontjában azonban érthető módon ez áll (lásd például Olender 1989:75-111). Renan ugyanis alapvető különbséget tesz a sémi és az árja faj között, s történelemtől független fajspecifikus tulajdonságokkal ruhazza föl őket, amelyek – nagyon is koherens rendszerben – a nyelv, a vallás, a gondolkodás, a kultúra, vagyis mindenféle társadalmi objektiváció vonatkozásában két, radikálisan különböző, leginkább ellentétes történelmi fejlődést hoztak létre. Míg például az indoeurópai nyelvek lényegükben fogva fejlődésképesek, s nem véletlen, hogy még a nyelvtudomány is, kialakulásától kezdve, szorosan kapcsolódik hozzájuk, addig a sémi nyelveket a rigid konzervativizmus és a korai szinten történt megmerevedés jellemzi. Ez a nyelvi primitívség nyomja rá a bélyegét a gondolkodásukra is, s ebből fakad – sajátos módon – a sémi népekre jellemző monotheizmus („le désert est monothéiste; sublime dans son immense uniformité”, VIII:147), ám kulturálisan ezzel függ össze, úgymond, hogy nincs drámájuk, epikájuk, filozófiájuk, egyáltalán, komolyan vehető tudomány teljesítményük. E történetietlen származások ellen már Goldziher föllépett (lásd Az iszlám, 1881:4; 1894:28-31: Mohamed föllépéséig az arabok a legnagyobb mértékig politeisták, ám nem jellemző a monotheizmus az asszírokra, a fő-níciáikra, a kánaánita népekre, s tehetnénk hozzá, a babilóni fogságig a zsidókra sem). Rendkívül jellemző, ahogy Jézusról gondolkodott. A kereszténységet éppen az ő alakja révén igyekezett elválasztani a zsidóságtól. Felfogásáról különösen árulkodóan vall a Jézus életéhez készített jegyzetfüzetében, amelyet P. Alfarcic adott ki: „Az istenség magasztos felfogása volt Jézus gondolatának alapelve, e téren semmit nem vett át a judaizmustól, hiszen azt mindenestől az ő nagy lelkületéből hozta létre. lényegét tekintve Jézusban nem volt semmi zsidó” (1939:61sq). Egy, 1862-ben keletkezett előadásában, amely a sémi népek szerepéről szólt a civilizáció történetében, így fogalmazott: „A kereszténység csak akkor győzedelmeskedett, amikor zsidó burkát teljességgel levetette, amikor újra az lett, ami alapítója tudatában volt, vagyis a sémi szellem szűk bilincseitől megszabadított alkotás” (Oeuvres complètes, II:332). Marcus Aureliusában így írt: „Mióttan eredetileg merőben zsidó termék volt, a kereszténység odajutott, hogy idővel levetkezze magáról majdnem mindazt, amit származásával kapott, annyira, hogy azoknak a tételle, kik olybá tekintik, mint kiváltképpen való árja vallást, sok tekintetben igazat mond” (Salgó E. ford. 1928, VII:453).

Míg a zsidókat és különösen a korai zsidó történelmet – talán a héber nyelv szeretete miatt – valamelyest becsülte, az iszlámmal és az arabokkal szemben leplezetlen ellenszenvvel viseltetett. A Bibliothèque Nationale-ban őrzött egyik – 1860-1861-ben írt – jegyzetfüzetében a következőt olvashatjuk: „Bennem, aki szelíd ember vagyok, s akinek gyakran szemére hányják, hogy elnéző vagyok, s nem gyűlölöm eléggé a rosszat, nincs, csak megvetés az iszlám iránt. Az iszlámizmusnak becstelenséget halált kívánok. Szeretném őt arcul csapni. Igen, kereszténnyé kellene tenni Keletet, ám nem a keleti keresztények, hanem a nyugati kereszténység javára” (H. Psichari 1937:213sq). Az iszlámmal szerencsére keveset foglalkozott, ám így is elég sok téveszmét fogalmazott meg, amelyek, szerzőjük tekintélye miatt, egy ideig erősítették az iszlámmal szemben kialakított előítéleteket. Így például 1883. március 29-én nagy hatású előadást tartott a Sorbonne-on L’Islamisme et la science címmel (lásd Discours et conférences, 1925:375-409), amelyben fajelméletével összhangban azt állította, hogy a tudományos és filozófiai gondolkodás teljesen idegen az araboktól („Ez az arabnak nevezett tudomány mit mondhat valójában arabnak? A nyelvet, semmi mást, csak a nyelvet”, 390-391), az iszlámtól („E tudomány nem arab. Muszlim legalább?. Semmiképpen nem. A kutatás e szép mozgalma teljes egészében zoroaszterianusok,

keresztények, zsidók, harrániak, ismáiliták és lelkük mélyén saját vallásuk ellen fellázadt muszlimok műve”, p. 392), s a 8. század után néhány évszázadig virágzó filozófia „gréco-szászánida” vagy még inkább görög volt (p. 386), s létét annak köszönhetette, hogy az „Abbászidákkal a szászánida Irán hagyományai jutottak uralomra (pp. 380-386). A renani eszmefuttatás nemzetközi hírnevét csak növelte, hogy az éppen párizsi száműzetésben élő Gamál ad-dín al-Afgáni, a pániszlám mozgalom vezéralakja élesen cáfolta Renan állításait (megj.: Journal des Débats, 1883. március 3., amit Renan – a reájellemző „esprit”-vel – úgy „védett ki”, hogy al-Afgáni is csak az ő tézisért igazolta – hiszen afgán, tehát iráni (árja), és nem semita (i. m. 404). Jellemző, hogy Renan felolvasása, al-Afgáni replikája és Renan válasza szinte nyomban megjelent németül is: Der Islam und die Wissenschaft címmel 1883-ban.

Renan a 19. század sajátos, ellentmondásos alakja volt, aki voltaképpen a kör négyzögesítését szerette volna megvalósítani: nyíltan vállalt arisztokratizmusában mélységes szkepszissel szemlélte a polgári kor kultúraellenességét és hagyománytalanságát, s ezért nosztalgiaival fordult vissza a kereszténység nagy ígéretéhez, amit leginkább a kezdetek vállaltak föl, ám elvetette a kereszténység szükségszerű alakulását, az egyéni hitet gúzsba kötő dogmákat, és a világi hatalommal összefonódó egyházat. Ám (gondoljunk utolsó szavaira): állítani is, s ugyanazt tagadni is egyszerre nem lehetett.

3.1. Bibliográfia

Munkái franciául

Összes műveit kései rokona, Henriette Psichari adta ki nagy gondnal tíz kötetben:

Oeuvres completes (Paris, Calmann-Lévy, 1947-1961).

Ebben nem szerepel egy fontos írása a sémi népek jellemzéséről:

„Nouvelles considérations sur le caractere général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monothéisme”: Journal Asiatique (1859), 214-282, 417-450.

Munkái magyarul

Az akropoliszi ima; Zsidó faj, zsidó vallás; Henriette néném, ford. Laczkó G. (Budapest, Nyugat Könyvtár 27/29, 1911).

A kereszténység eredetének története (1. Jézus élete; 2. Az apostolok; 3. Szent Pál; 4. Az Antikrisztus; 5. Az Evangéliumok; 6. A keresztény egyház; 7. Marcus-Aurelius és az antik világ vége), ford. Salgó Ernő (Budapest, Dick Manó kiadása, é. n., valószínűleg 1928). A *Jézus élete* újabban hozzáférhető Réz Pál fordításában (Budapest, Európa, 1991).

Ifjúságom, ford. Bíró Sándor (Budapest, Dante kiadás, é. n., valószínűleg 1925). Ebben szerepel a híres ‘Ima az Akropoliszon’ (46-54), amelyet Rónay György is lefordított, in Gyergyai A. (szerk.), *Ima az Akropoliszon. A francia esszé klasszikusai* (Budapest, Európa, 1977), 361-368.

Mi a nemzet, ford. Réz Pál, in Bretter Z. – Deák Á. (szerk.), *Eszmék a politikában: a nacionalizmus* (Pécs, Tanulmány Kiadó, 1995), 171-187.

Renanról magyar nyelven

Goldziher Ignác, *Renan mint orientalista* (Emlékbeszéd). (Budapest, MTA Emlékbeszédék VIII/2, 1894).

Goldziher I., „Renan és Berthelot levelezése”: *Budapesti Szemle*, XCVI (1898), 261-290.

Bourdeau, Jean, „Renan”, in *A jelenkori gondolkodás mesterei*, ford. Fredericzy M. (Budapest, Athaeneum, é. n., első kiadás: Budapest, MTA, 1907), 66-94.

Ady Endre, „A szabad gondolat pápája”. *Budapesti Napló*, 1907. március 29.

Ambrus Zoltán, „Az újkori Demokritosz (Strófák Renanról)”, in *Vezető elmék* (Budapest, Révai Testvérek, 1913), 158-182.

Gorilovics T., „Renan fogadtatása Magyarországon”, in Köpeczi B. – Sötér I. (szerk.), *Eszmei és irodalmi találkozások. Tanulmányok a magyar-francia irodalmi kapcsolatok történetéből* (Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970), 245-270.

Laczkó Géza, „Renan – születése századok évfordulóján”: *Nyugat*, 1923/6, 421.

Zweig, Stefan, „Ernest Renan (Születésének – 1823. február 27. – századik évfordulója alkalmából)”, in *Emberek, könyvek, városok*, ford. Balassa József (Budapest, Rózsavölgyi és Társa kiadása, é. n.), 223-239.

Ádám Péter, „Renan nemzetfelfogása. Elzász-Lotharingiától a nemzeti önrendelkezésig”, in *Mi a nemzet? Tanulmányok*, *Magyar Tudomány Füzetek I* (Budapest, Akadémiai Kiadó, 1998), 33-42.

Renanról idegen nyelven

Részletes bibliográfia található in J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, vol. II (The Hague, Mouton, 1974), 228-241.

EWB IX:144sq (B. F. Bart); EB IX:1022 (H. W. Wardman); Eliade, ER, XII:334sq (Richard J. Resch); VL, XI:575sq (Bárdos L.).

Pommier, J., *Ernest Renan d'après les documents inédits* (Paris 1923).

Uő., *La jeunesse cléricale d'Ernest Renan: Saint Sulpice* (Strasbourg, Commission des publications de la faculté des lettres, 1933).

Frazer, J. G., „Address to the E. Renan Society”, in *Garnered Sheaves. Essays, Addresses, and Reviews* (New York, Books for Literary Press, 1967, eredeti: 1931), 261-278.

A. Psichari, *Renan d'après lui-même* (Paris, Plon, 1937).

Alfaric, P., *Les Manuscrits de la 'Vie de Jésus' d'Ernest Renan* (Paris, Les Belles Lettres, 1939). Rétat, L., *Religion et imagination religieuse: leurs formes et leurs rapports dans l'oeuvre d'Ernest Renan* (These de l'Université de Paris IV, 1975).

Olender, M., *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites, un couple providentiel* (Paris, Gallimard/Le Seuil, 1984), 75-111 („Entre le sublime et l'odieux”).

3.2. A KERESZTÉNYSÉG EREDETÉNEK TÖRTÉNETE – Marcus Aurelius és az antik világ vége

XXVIII. FEJEZET

A kereszténység a II. század végén – A dogma

Abban az időben, amely Augustus halálától Marcus Aurelius haláláig terjedt, egy új vallás keletkezett a világon; neve a kereszténység. E vallás lényege az a hit, hogy a názárethi Jézus személyében nagy égi megnyilatkozás történt, Jézus isteni lény volt; kit merőben természetfeletti élet után honfitársai, a zsidók megölték, és aki harmadnap feltámadt. Ekként legyőzve a halált, atyjának, Istennek jobbán várja a kellő órát, hogy megjelenjen a felhők között, vezesse az általános feltámadást, melyhez az övé csak az előjáték volt, és a megtisztult földön megvalósítsa Isten országát, vagyis a feltámadt szentek uralmát. Addig is a hívek gyülekezete, az Egyház mintegy állama az életben levő szenteknek Jézus kormányzása alatt. Azt tartották ugyanis, hogy Jézus hatalmát átruházta az apostolokra, akik püspököket szenteltek, és megszervezték az egész egyházi hierarchiát. Jézussal való együttességét az Egyház a kenyér megtörésének és a kehely misztériumának rítusával újítja meg, mely rítus magának Jézusnak az alapítása, és amelynek erejénél fogva Jézus pillanatnyilag, de valóságosan jelenlévővé válik övéi között. Vigasztalásul a várakozásban és a romlott világtól való üldöztetésben a hívek természetfeletti adományokat nyertek Isten Lelekétől, amely Lélek valaha a profétákat hatotta át, és még mindig elevenen munkál. Főként pedig ott vannak nekik olvasásra a Lélektől kinyilatkoztatott könyvek, vagyis a Biblia, az Evangéliumok, az apostolok levelei és az új proféták iratai közül azok, melyeket az Egyház elfogadott az összejöveteleken való felolvasásra. A hívő életének imádságos, aszkéta, lemondó, a világtól elkülönülő életnek kell lennie, mert e földi világot a gonosz fejedelme, a Sátán kormányozza, és a bálványimádás nem más, mint a démonok kultusza.

E vallás legelőbb úgy tűnik fel, hogy a judaizmusból ered. Bölcsője a zsidó messianizmus; Jézus első jelzője, amely azután elválaszthatatlanná vált nevétől, Christos, görög fordítása a héber Mesiah szónak. Az új kultusz szent könyve a zsidó Biblia; ünnepei, legalább ami nevüket illeti, a zsidó ünnepek; profétizmusa folytatása a zsidó profétizmusnak. Azonban anya és gyermek között teljesen megtörtént az elkülönülés.¹⁰⁹ A zsidók és a keresztények általában utálják egymást; az új vallás mindinkább feledni igyekszik eredetét és azt, amivel a héber népnek tartozik. A kereszténységet hozzátartozóinak legnagyobb része teljesen új vallásnak tekinti, olyasvalaminek, aminek semmi kapcsolata sincs azzal, ami megelőzte.

Ha most a kereszténységet, aminő 180 táján volt, összehasonlítjuk a IV. és V. század kereszténységével, a középkor kereszténységével, napjaink kereszténységével, azt találjuk, hogy valójában igen kevéssel gyarapodott az elkövetkezett századokban. Az Újszövetség 180-ban már be van rekesztve; egyetlen új könyvvel se fog bővülni. Pál levelei lassanként meghódították helyüket a szent kánonban és a liturgiában az Evangéliumok után.² Ami a dogmákat illeti, még semmi sincs megrögzítve; de csírájában már minden megvan; szinte egyetlen gondolat se fog felmerülni, mely ne hivatkozhatna az I. és II. század tekintélyeire. Túl nagy a bőség, vannak ellentmondások; a teológiai munkálkodás sokkal inkább a tisztogatásban, a feleslegesnek lenyesésében, semmint újnak a kitalálásában fog állani. Az Egyház el fog ejteni egy sor rosszul megkezdett dolgot, sok zsákutcából fogja magát kivágni. Még, hogy úgy mondjuk, két szíve, több feje van; e visszasságok meg fognak szűnni; de igazán eredeti dogma már egy se keletkezik.

A 180-ik év doktorainak Háromsága, például, határozatlan. A Logos, Paraklétoz, Szent Lélek, Krisztus, Fiú szavak összevissza alkalmazzák a Jézusban megtestesült isteni entitás megjelölésére.³ A három személy nincs, ha szabad így mondani, megszámlálva, számjeggyel ellátva; de az Atya, a Fiú, a Lélek már ki van jelölve a három megnevezésként, melyet külön kell tartani, anélkül azonban, hogy az oszthatatlan Jehovát felosztanák vele. A Fiú roppant meg fog növekedni. E helyettesféle, akit a monotheizmus egy bizonyos korszaktól fogva jónak látott odarendelni a Legfőbb Lény mellé, ugyancsak el fogja homályosítani az Atyát. A niceai bizarr formulák természetellenes egyenlőségeket fognak megállapítani; Krisztus, a Háromság egyetlen cselekvő tagja, magára veszi a teremtés és a Gondviselés egész munkáját, egy lesz magával Istennel. Azonban a kolossébeliekhez írott levél csak egy lépésnyire van e tantól; e túlhajtásokhoz való eljutásra nem kellett más, mint csak egy kis logika. Mária, Jézus anyja szintén óriási megnövekedésre van hivatva; valójában egyik személye lesz a Háromságnak. A gnósztikusok már megsejítették e jövőt, és megkezdtek egy aránytalan jelentőségre rendeltetett kultuszt.

Jézus Krisztus istenvoltának dogmája teljesen készen van; csak a kifejezés formulái tekintetében nincs egyetértés; a szíriaijudeo-keresztényekkhristológiájajelentékenyen eltér Hermas vagy aRecognitiones szerzőjénekkhristológiájától; atheológiánakkiválasztás, nem pedig megalkotás lesz munkája. Az első keresztények millenarizmusa mindinkább ellenszenvessé vált a kereszténységhez csatlakozó hellének szemében. A görög filozofia erős nyomással dolgozott rajta, hogy a lélek halhatatlanságáról szóló dogmáját léptesse a feltámadásra és a földi paradicsomra vonatkozó régi zsidó (vagy ha úgy tetszik, perzsa) eszmék helyébe. Egyelőre azonban még mind a két formula élt. Irenaeus a vaskos materializmus – tekintetében túltesz az összes millenaristákon, mikor az oly tisztán spiritualista negyedik Evangélium már ötven év óta hirdeti, hogy Isten országa itt lent kezdődik, hogy mindenki magában hordja azt. Caius, Alexandriai Kelemen, Órigenés, Alexandriai Dionysos csakhamar kárhóztatni fogják az első keresztények álmát, és ellenszenvvel lesznek az Apokalypsis iránt. Azonban már késő, hogy valami jelentékeny dolgot el lehetne nyomni. A kereszténység Krisztusnak a felhőkben való eljövételét és a testek feltámadását alá fogja rendelni a lélek halhatatlanságának; annyira, hogy a kereszténység régi kezdeti dogmája szinte feledésbe merül, és mint valami divatjamúlt színpadi díszlet háttérébe kerül az ítéletnapnak, melynek már nemigen van értelme, lévén, hogy mindenkinek már halála pillanatában eldőlt a sorsa. Sokan azt tartják, hogy az elkárhozottak szenvedései sohasem érnek véget, és növelésére szolgálnak az igazak örvendezésének;¹¹⁰ mások azt hiszik, hogy e szenvedések nem tartanak örökké vagy legalább enyhülni fognak.¹¹¹

Az Egyház szervezetének elméletében mindjobban az a gondolat kerekedik felül, hogy a püspök hatalmának az apostoli utódlás az alapja, aminek megfelelően a püspököt nem a gyülekezet megbízottjának nézik, hanem az apostolok folytatójának és tekintélyük letéteményesének. Mindazonáltal többen még kitartanak Máté Ecclesiájának jóval egyszerűbb képzelet mellett, amely szerint az összes tagok egyenlő jogúak. A kánonikus könyvek megállapítására nézve a négy alapvető szöveget illetőleg megvan a megegyezés; de az új Biblia

¹⁰⁹ A ioudaismos, khristianizmos szavak egymással szembe vannak állítva a pseudo-ignáci levelekben, ad Magn., 8-10; ad Phil., 6. Az ember csodálkozik, hogy Aelius Aristides, Opp., II, 402 és köv. l., Dindorf még egybe veszi a zsidókat és a keresztényeket.

A scilliumi vértanú-akták, Sperat. 7. felelete; vö. A keresztény Egyház, 353-354. l.

¹¹⁰ Tertull., De spect., 30.

¹¹¹ De transitu B. M. V., VI f. (Ebger.)

iratainak még nincs pontos jegyzéke és ez új szent irodalomnak, ha lehet így mondani, a körvonala egészen határozatlan.

A keresztény tan tehát már oly szoros egész, hogy semmi lényeges se fog hozzákapcsolódni, és semmi jelentőt se lehet többé belőle elvenni. Szíriában egész Mohamedig, sőt még tovább is lesznek judeo-keresztények, elkaszáltak, ebioniták. Keleten Szíria e minímjein vagy nazareusain kívül, akikről az Atyák közül csak a tudósoknak¹¹² volt tudomásuk, és akik még a IV. században is tovább átkozták Pált¹¹³ zsinagógaikban,¹¹⁴ és a rendes keresztényeket hamis zsidóknak¹¹⁵ tartották, mindig voltak oly keresztény családok, melyek megtartották a szombatot és végezték a körülmetélkedést. Salt és Kérak mai keresztényei bizonyosan ebionitafélék. Az abessziniaiak valóságos judeo-keresztények, kik betartják az összes zsidó szabályt, gyakran még szigorúbban, mint maguk a zsidók. A Korán és az iszlám csak folytatódása a kereszténység ama régi formájának, melynek a Krisztus újabb megjelenésében való hit, a doketizmus, a kereszt kiküszöbölése volt a lényege.¹⁰ Másfelől Amerika kommunista és apokaliptikus szektái a XIX. század teljében a millenarizmust és a közeli ítéletnapját teszik hitük alapjává, akárcsak az első nemzedék keresztényei az első napokban.

Ilyenformán a II. század végének keresztény Egyházában már mindent elmondtak. Nincs vélemény, nincs irányzat, nincs történet, melynek ne lett volna meg már a védelmezője. Az árianizmus csírájában ott volt amonarchianusok, az artemoniták, Praxeas, Bizánci Theodosios véleményeiben, akik is joggal jegyezték meg, hogy egész Zephyrin pápáig (200 táján) római Egyház többségének ugyanaz volt a hite, mint az övék. Ami a féktelen szabadság e korszakában hiányzott, azt majd meghozzák később a zsinatok és a doktorok: mármint a fegyelmet, a szabályt, az ellentmondások kiküszöbölését. Jézus már Isten, és mégis többen vonakodnak, hogy e néven nevezzék. A judaizmustól teljes az elkülönülés, és mégis sok keresztény betartja még a judaizmust.¹¹ A vasárnap helyébe lépett a szombatnak,¹² de ez nem akadályozza, hogy némely hívő megtartsa a szombatot. A keresztény hús vét más, mint a zsidó hús vét; mindazonáltal egész Egyházak még mindig a régi szokást követik. Az Úrvacsorához legtöbbször közönséges kenyeret vesznek; vannak azonban, különösen Kis-Ázsiában, akik csak kovász- talan kenyeret használnak. Az egyházi oktatásnak a Biblia és az Újszövetség iratai teszik az alapját, de ugyanakkor egy sor más könyv is van, melyeket egyesek elfogadnak, mások elvetnek.¹³ A négy Evangélium véglegesen meg van állapítva,¹⁴ de azért sok más evangéliumi szöveg is forog és nyer népszerűséget. A hívek legtöbbször nem hogy ellensége volna a római birodalomnak, de csak a kibékülés napját várja, és már elfogadja a keresztény császárság gondolatát; mások még mindig öntik a legkomorabb apokaliptikus jövendöléseket a pogány világ fővárosa ellen. Orthodoxia alakult ki, amely már próbaköül szolgál az eretnokség kirekesztésére; de ha vissza akarnak élni ezzel a tekintélyi érveléssel, a legkeresztényibb doktorok fennen gúnyolják, amit »a tévedés többségé«-nek neveznek. A római Egyház primátusa kezd kirajzolódni; de még azok is, kik alávetik magukat e primatusnak, tiltakozóknak, ha azt mondanák nekik, hogy a római püspök valaha majd az egyetemes Egyház uralkodójának címét igényelheti. Mindent összevéve, az eltérések, melyek a legorthodoxabb katolikus és a legliberálisabb protestáns között vannak, csekélységek a véleménykülönbségekhez képest, melyek akkoriban két keresztény között fennállhattak, akik emellett mégis teljes commu- nióban maradtak egymással.

Íme, ami oly páratlan érdekességet ad e teremtő korszaknak. Hozzá lévén szokva, hogy a történelemnek csak öntudatos korszakait tanulmányozzák, majdnem mindazok, akik Franciaországban nézeteket nyilvánítottak a kereszténység eredetéről, csak a III. és IV. századot, a híres emberek és az ökumenikus zsinatok, a szimbolumok és a hitszabályok századaikat vették figyelembe. Az ő szemükben alexandriai Kelemen és Origenés, a niceai zsinat és Szent Athanasius a csúcspontok és a főalakok. A történelem semmiféle korszakának se tagadjuk a jelentőségét; de az eredeteket nem itt kell keresni. A kereszténység teljesen készen volt már Origenés és a niceai zsinat előtt. És ki alkotta meg? Nagy névtelenekből, öntudatlan csoportokból, név nélküli vagy álnévű írókból álló sokaság. A Titushoz és a Timotheushoz intézett és Pálnak tulajdonított levelek ismeretlen szerzője akármelyik zsinatnál többet tett az egyházi fegyelem megalapítására. Az Evangélium homályban maradt szerzőinek nyilvánvalóan nagyobb a tényleges jelentőségük, mint akár leghíresebb kommentálóiknak. És Jézus? Reményilem, elismerik, hogy kellett valami okának lennie, amiért tanítványai annyira szerették, hogy feltámadtnak hitték és a messianista eszménynek beteljesedését, azt az emberfeletti lényt látták benne, ki majdan intézi az ég és a föld tökéletes megújódását.

A tény ilyen dolgokban jele ajognak; a siker anagy kritérium. Vallásban és erkölcsben a kitalálás semmi, a hegyi beszéd maximái olyan régiek, mint a világ; senki se formálhat rájuk irodalmi tulajdonjogot. A lényeges: megvalósítani e maximákat, valamely társadalom alapjává tenni azokat. Íme, miért van, hogy a vallásalapítónál

¹¹² Szent Jeromos és szent Epiphanes. Figyelembe veendő különösen Szent Jeromos és Szent Ágoston vitája, Martianay, IV k., 2. rész, 602 és köv. h.; Vallarsi, I k., 723 és köv. I. Szent Ágoston, ki jóval kevésbé járatos az Egyház történetében, mint Szent Jeromos, nem tud Kelet e judeo-keresztény kereszténységeiről.

¹¹³ Szent Jeromos, In Matth., XII., init.

¹¹⁴ Epiph., XXX, 18; Szent Jer., Epist. LXXIV, 623 h., IV, 2. r., Mart. (CXII, 13, I k., 740 h., Vallarsi).

¹¹⁵ Carm. sib., VII, 132 és köv.

az egyéni varázs főfontosságú dolog. Jézusnak az a remeklése, hogy vagy húsz emberrel megszerettette magát, jobban mondva: megszerettette magában az eszményt, oly szeretettel, mely győzedelmeskedett a halálon. Ugyanígy volt az apostolokkal és a második és harmadik keresztény nemzedékkel. Az alapítók mindig homályban vannak; de a filozófus szemében e megnevezetlenek dicsősége az igazi dicsőség. Trajanus és Antonius ez alázatos kortársai, kik eldöntötték a világ hitét, nem voltak nagy emberek. Hozzájuk viszonyítva a III. és IV. századbeli Egyház híres emberei ugyancsak különben festenek. És mégis ez utóbbiak azokon az alapokon építettek, melyeket amazok raktak le. Alexandriai Kelemen, Origenés csak félkeresztények. Gnóztikusok, hellenisták, spiritualisták ők, kik restellik az Apokalypst és Krisztus földi uralmát; a kereszténység lényegét a metafizikai spekulációban keresik, nem pedig Jézus érdemeinek érvényesülésében vagy a bibliai kinyilatkoztatásban. Origenés beismeri, hogy ha Mózes törvényét betű szerinti jelentésében kellene érteni, az alatta állana a rómaiak, az athéniak, a spártaiak törvényeinek.¹¹⁶ Szent Pál majdnem megtagadta volna a keresztény nevet Alexandriai Kelemtől, aki a világot a gnósis révén akarja megmenteni, melyben Jézus-Krisztus vére szinte mi szerepet se játszik.

Ugyanez a megjegyzés alkalmazható az iratokra is, melyeket e régi idők reánk hagytak. Laposak, egyszerűen, esetlenek, naivak, olyanformák, mint azok a helyesírástalan levelek, melyeket ma a leglenézettebb kommunista szektások váltanak egymással. Jakab, Judás, Cabetre vagy Babickra, 1848 vagy 1871 valamely fanatikusára emlékeztet, ki tele van meggyőződéssel, de nem tudja a nyelvet, és megható csetlés-botlással igyekszik kifejezésre juttatni naiv lelkiismereti áhítóságát. És mégis e népi emberek dadogása lett az emberiség második Bibliája. A sátorszövő Pál ugyanoly rosszul ír görögül, mint Babick franciául.¹¹⁷ Az irodalmi tekintetektől irányított rhétor, akinek a francia irodalom Villonnal kezdődik; az iskolás történetíró, ki csak az átgondolt kifejtéseket becsüli és akinek a francia alkotmány Szent Lajos állítólagos constitúcióival kezdődik, nem értheti meg e látszólagos bizarrságokat.

Az eredetek korszaka – káosz, de olyan káosz, mely tele van étellel; a termékeny fehérje az, melyben egy lény létrejönni készül – még monstrum, de megvan benne az egységesség princípiuma, típusa elég határozott, hogy kirekessze a lehetetlenségeket, megadja magának a szükséges szerveket. Mík a tudatos századok összes erőfeszítései, az embrionárius kor spontán törekvéseihez, e titokzatos kor munkájához képest, mikor a létrejöttén dolgozó lény lesorvaszt magáról egy nyúlványt, idegrendszert teremt magának, tagot növeszt ki magából? Ezek azok a pillanatok, mikor Isten Szelleme melengeti művét, és mikor az emberiségért dolgozó csoport igazán elmondhatja:

Est Deus in nobis, agitante calescimus illo.

I. FEJEZET

A kereszténység győzelmének okai

A kereszténység az élet új fegyelmezésével győzött, melyet a világban meghonosított. A világ erkölcsi reformálást igényelt; a filozófia nem adta meg, a vallások pedig, melyek a görög és latin országokban uralmon voltak, képtelenül álltak az emberek megjavításának feladatával szembe. Az antik világ összes vallási alakulatai közül egyedül a judaizmus tört ki kétségbeesett felkiáltásban az idők romlottsága ellen. Örök és páratlan dicsőség, mely feledtethet vajmi sok hóbortot és erőszakot! A zsidók időszámításunk I. és II. századának forradalmárai. Tisztelet a láznak, mely bennük lobogott! Az igazságosság fennkölt eszményét hordván magukban és meg lévén győződve, hogy az eszménynek itt a földön kell megvalósulnia, és nem fogadva el azokat a halasztásokat, melyekkel a paradicsom és a pokol hívői oly könnyen beérik – szomszjúhozzák a jót, és azt valami szerény zsinagógai élet formájában képzelik el, melynek a keresztény élet csak aszketikus átalakulása. Alázatos és jámbor emberek kis csoportjai, melyek tagjai tiszta életet éltek és együtt várták a nagy napot, amely meghozza diadalukat és megnyitja a földön a szentek uralmát – íme, a megszületőben levő kereszténység.¹¹⁸ A boldogság, melyet e kis coenaculumokban élveztek, hatalmas vonzással volt. Az emberek mintegy ösztönszerűen tódultak a szektába, mely kielégítette legbensőbb áhítósukat és végtelen reményeket tárt fel.

¹¹⁶ Origenes, In Levit., hom. VII, 5: „Erubesco confiteri quia tales leges dederit Deus.” Vö. De princ., 17; In Matth., XIV, k., 23; In Epist. ad Rom., II, 9 és köv. Lásd úgyszintén Aranysz. Szt. János, Adv. jud. VII, 4.

¹¹⁷ Lásd a Commune La Nation souveraine című hírlapjában (1871. április 25. táján) Babick egy levelét, mely amikor olvastam, sokban emlékeztetett a kezdeti keresztények leveleire.

¹¹⁸ II Petri, III, 13.

A kor értelmi követelményei igen csekélyek, a szív gyengéd szükségletei igen parancsolók voltak. Az elméknem világosodtak meg; de az erkölcsökmegegyhültek.¹¹⁹ Oly vallást akartak, mely jámborságra oktató, oly mítoszokat, melyek utánzásra alkalmas jó példákkal szolgálnak, gyakorlati erkölcs tan kellett, melyet az istenek cselekedetei tüntetnek fel. Tisztességes vallást akartak, márpedig a pogányság nem volt az. Az erkölcsi jellegű hitszónoklás feltételezi a deizmust vagy a monotheizmust; a politeizmus sohasem volt moralizáló kultusz. Biztosítást akartak főként a jövő élet felől, mely helyreépítje a földi élet igazságtalanságait. Az a vallás, mely halhatatlanságot ígér és biztosít, hogy valamikor majd viszontlátjuk azokat, kiket szerettünk, mindig győz. »Akiknek nincs reménységük«,¹²⁰ vajmi hamarosan alul maradnak. Társulások, melyekben e vigasztaló hiedelmeket hirdették, nagy számmal vonzották magukhoz az embereket. Így Sabazius kultusza és az orphikus misztériumok Macedoniában; Dionysos misztériumai Thraciában.¹²¹ A II. század táján Psyche szimbólumai bizonyos gyászszertartási értelmet öltenek és kis halhatatlansági vallássá válnak, melyet a keresztények sietnek adoptálni.¹²² A túlvilági életéről szóló fogalmak, sajnos, mint minden, ami az ízlés és az érzés dolga, azok közé tartoznak, melyek leginkább alá vannak vetve a divat szeszélyeinek. A képek, melyek e tekintetben egy pillanatra kielégítették szomjúságunkat, hamarosan letűnnek; a síron túli világról való álmokban az ember mindig újat akar; mert sokáig semmi se állja a vizsgálatot.

Az uralmon levő vallás tehát semmi kielégítést nem nyújtott a század mély szükségleteinek. Az antik isten se nem jó, se nem rossz; az antik isten valami erő. Idővel a kalandok, melyeket ez állítólagos istenségekről regéltek, erkölcsstelenekké váltak. A kultusz a legotrombább, néha meg éppen a legnevetesebb bálványimádásba fajult.¹²³ Nem volt ritkaság, hogy a filozófusok nyilvánosan és hallgatóik tapsai között támadásokat intéztek a hivatalos vallás ellen.¹²⁴ A hatalom azzal, hogy beavatkozott, csak még jobban züllesztette a dolgot. Görögország istenségeinek, melyeket régóta azonosítottak Róma istenségeivel, jog szerinti helyük volt a Pantheonban. A barbár istenségek ugyanily azonosítások alá estek, és Jupiterek, Apollók, Aesculapiusok lettek. Ami a helyi istenségeket illeti, ezek a Lares-istenek kultusza révén menekültek meg. Augustus nagyon jelentős változtatást vitt végbe a valláson, amikor felújította és szabályozta a Lares-istenek kultuszát;¹²⁵ különösen a keresztúti Laresét, és megengedte, hogy a szokásos két Lareshez hozzácsatoljanak egy harmadikat is, a császár Geniusát. A Lares e társítás az augustusi jelzővel ruházta fel (Lares augusti), és minthogy a legtöbb helyi isten törvényes megmaradását a laresi címnek köszönhette, majdnem mind augustusi minősítést nyert (numina augusta).¹²⁶ Ez összetett kultusz körül papság formálódott, melynek élén állt a flamen, olyan érsekféle, ki az államot képviselte, és amelynek tagjai voltak a seviri augustales, oly munkásokból és kispolgárokból álló testület, kik különösen ragaszkodtak a Lareshez vagy a helyi istenségekhez. A császár Geniusá, természetesen, elnyomta szomszédait; az igazi államvallás Róma, a császár¹²⁷ és a közigazgatás¹²⁸ kultusza volt. A Lares-istenségek igen kicsi valakik maradtak. Jahve, az egyetlen helyi isten, ki konokul ellenszegült az augustusi társításnak és akit nem lehetett ártatlan keresztúti fétissé változtatni, megölte mind Augustus istenségét, mind az összes többi isteneket, kik oly könnyen odaengedték magukat a zsarnokság támogatására. A zsidóság harcban állt a bizarr ötvözetű kultusszal, melyet Róma mindenkire rá akart erőltetni. Róma e dologban kudarcot vall. Róma adja a világnak a kormányzást, a civilizációt, a jogot, a közigazgatás tudományát; de a vallást nem Róma fogja adni. A vallás, mely látszólag Rómaellenére, valójában azonban Rómaművéből, el fog terjedni, semmiképp se Latium vallása vagy az Augustustól összetákolt vallás; az a vallás lesz ez, melyről Róma oly sokszor vélte, hogy megsemmisítette, Jahve vallása.

Tanúi voltunk a nemes erőfeszítéseknek, melyeket a filozófia avégből tett, hogy megfeleljen a lelkek követeléseinek, amelyeket a vallás már nem elégített ki. A filozófia mindent látott, kitűnő nyelven mindent

¹¹⁹ A feliratok szolgálatják reá a legjobb bizonyítékot. Lásd Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, I, 172-173 l.: affectionis plena erga omnes homines ... mater omnium ... ob egregiam ad omnes mansuetudinem. Lásd Az apostolok, 317, 320 l. E formulák miatt gyakran nehéz eldönteni valamely sírról, hogy keresztény sír-e vagy pogány? Figyelembe veendő egy bizonyos sodalitas pudicitiae, servandae, Spon, Mosc., 70 l., 1 sz. Orelli, 2401 sz.; Fabretti, 462 l., 11 sz.

¹²⁰ I Thess., IV, 13.

¹²¹ Lásd főként a doxaii feliratot. Heuzey, *Miss. de Macéd.*, 128 és köv. l. Vö. Plutarchos, *Consol. ad uxorem*, 10; Froehner, *Vases duprince Nap.*, 34 és 35 l.; Macrobius, *Sab.*, VII, XVI, 8; Servinus, in *Georg.*, I, 166.

¹²² Collignon, *Mythe de Psyche* (Paris, 1877), 35 és köv., 56 és köv., 80 és köv. l. Psyche képe ott található Flavia Domitilla katakombájában. De Rossi, *Roma sott.*, I, 187 l.

¹²³ Seneca, *Epist.*, XLI, 1 és Szent Ágoston, *De civ. Dei*, VI, 10; scholia ad Juvenal., X, 55; *Epist.*, Dissert.,

III, IV, 7; Suetonius, *Caius*, 5, Vö. *Querulus*, 247 és köv. l. (I. Havel.)

¹²⁴ Tertullianus, *Apok.* 46.

¹²⁵ Suetonius, *Aug.*, 31; Lásd Reiner, *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1872, 410 és köv., 419, 455 l.; Allmer, *Revue épigr.*, 4 sz., 56-57 l.

¹²⁶ *Camulus Arigustus, Borvo Augustus stb. Sanctitati Jovis et Augusti*. Almer, *Revue épigr.*, 9 sz., 135 l.; vö. 10 sz., 153 és köv. l.

¹²⁷ *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1872, 462, 463 l.

¹²⁸ Még a „közvetett adók Geniusá” is volt. Felirat, *Bull. de l'Inst. archéol. de Rome*, 1868, 8és9l.; vö.

ibid., 1869, 18 l. *Numini Augustorum et Genii portorii publici*. (Desjardins.)

kifejezett;¹²⁹ de ez nem volt népies formájú, nem hangzott vallásosan. A vallási mozgalmak csak papok közvetítésével mennek végbe.¹³⁰ A filozófiának nagyon is igaza volt. A díj, melyet kínált, nem volt eléggé kézzel fogható. A szegény, a tanulatlan ember, aki nem közelíthette meg, valójában vallás nélkül, reménység nélkül volt. Az ember oly középszerűnek született, hogy csak akkor jó, mikor álmodik. Illúziók kellene neki, hogy megtegye, amit a jó szeretetéből kellene megtennie. E rabszolgának félelemre és hazugságokra van szüksége, hogy teljesítse kötelességét. A tömeget csak úgy lehet áldozatokra bírni, ha fizetést ígérnek neki értük. A keresztény önmegtagadása végső fokon nem más, mint ügyes számítás, Isten országának reményében végzett befektetés.

Az értelemnek mindig kis számmal lesznek a vértanúi. Az ember csak annak áldozza oda magát, amit hisz; márpedig amithisz, az abizonytalan, az irracionális; az ember aláveti magát az ésszerűnek, de ez nem hit. Íme, miért, hogy az értelem nem ösztökél a cselekvésre; inkább a félreállást sugallja. Semmiféle nagy forradalom se támad az emberiségben igen határozott eszmék, előítéletek, dogmatizmus nélkül. Az ember csak úgy erős, ha együtt téved mindenkivel. A sztoicizmus egyébiránt terhes volt egy tévedéssel, mely nagy ártalmára volt a népnél. Azt tartotta, hogy az erény azonos az erkölcsi érzéssel. A kereszténység megkülönbözteti a kettőt. Jézus szereti a tékozló fiút, az utcai leányt, mint bár vétkes, de alapjában jó lelkeket. A sztoikusok szemében az összes vétek egyenlő; a vétek elmosható. A kereszténységnek minden bűnre van bocsánata. Minél többet vétkezett valaki, annál inkább az övé. Constantinus keresztény lesz, mert azt hiszi, csak a keresztények tudnak expiatiót adni az apának, ki megölte a fiát. A siker, melyet a II. századtól fogva a visszataszító bikaölés aratott, melyből a felavatandó vérrel borítva jött elő, mutatja, mennyire igyekezett a kor képzelete, hogy eszközöket találjon a haragvó istenek lecsillapítására. Az összes pogány szertartások között a taurobolium az, melynek a keresztények leginkább félnek a versenyétől,¹³¹ a haldokló pogányságnak ez volt mintegy az utolsó erőfeszítése Jézus vérenek napról napra diadalmasabb érdemével szemben.

Egy pillanatig azt lehetett reményleni, hogy a cultores deorum társulatai megadják a népnek a vallási táplálékot, melyre szüksége volt.¹³² A II. század látta e társulatok fel- virulását¹³³ és lehanyaglását. A vallási jelleg lassanként letörldött róluk. Némely országban még temetkezési rendeltetésüket is elvesztették és gazdasági szövetkezetekké, biztosítási és nyugdíjpénztárakká,¹³⁴ kölcsönös segélyegyesületekké¹³⁵ váltak. Csak a keleti istenek kultuszának hódoló collegiumok (pastophorok, isiazták, dendrophorok, a Nagy Anya tisztelői) körül voltak ájtatoskodók. Világos, hogy ez istenek sokkal közelebb voltak a vallásos érzésnek, mint a görög és itáliai istenek. Csoportosultak köréjük; híveik hamarosan társak és barátok lettek, míg a hivatalos istenek körül, legalább szív szerint, nem volt ily egybefogó- dzás.¹³⁶ A vallásban csak a kis létszámú szektáknak sikerül megalapítaniok valamit.

Oly édes az embernek olybá tekinteni magát, mint aki az igazság kis arisztokráciájához tartozik, azt hinni magáról, hogy kevés kiváltsággal együtt, birtokában van a jó kincsének! A kevélység megkapja benne a maga részét; a megalázott, mindenkitől megvetett zsidó, a szíriai metváli alapjában impertinens, lenézéssel teljes ember; semmiféle sértés se érinti; a maga körében roppant büszke reá, hogy ő a választott nép! Napjainkban is akármelyik nyomorúságos spiritizta egyesület több vigasztalást nyújt tagjainak, mint a józan filozófia; egész sereg ember boldogságát leli fel ez agyrémegekben, hozzájuk kapcsolja erkölcsi életét. A maga idejében az abracadabra vallási gyönyörűségeket szerzett, és némi jóakarattal fenséges theológiát lehetett benne találni.

¹²⁹*Cultus autem deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis uteos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur. Non enim philosophi solum, verum etiammajores nostri superstitionem a religione separaverunt.* Cicero, *De nat. deor.* II, 28, *Puras Deus non plenaspicit manus.* Publius Syrus. Lásd Galenus szép helyét, *De usupartium*, III, 10 (III. k., 237 l., Kuhn).

¹³⁰A régiek ezt igen jól észrevették. Strabo, I, II, 8; Tyr. Maxim., dissert. X.

¹³¹Firmicus Maturnus, *De eor. prof. rel.*, XXVII, 8; XXVIII, 1; Prudent., hymn., 10. Vö. Capitol., *Ant. Phil.*, 13; Lamprid., *Heliog.*, 7; a Delisle úrtól felfedezett költemény, 57 és köv. vers; Orelli-Henzen, 1901, 2322 és köv.; 2351-2355, 2361, 6031 és köv.; Gruter, 29, 12; Mommsen, *Inscr.*, R. N., 1398-1402, 2602, 2604, 4078, 4735, 5307, 5308; *Corpus inscr.*, lat. IV, 497-509 sz.; *Lecture márványai*, *Mém. de la Soc. aes ant. de Fr.*, III k. (1837) 121 és köv. l.; *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1872, 473-474 l.; Allmer, *Rev. épigr.*, 1 sz., 6 és köv. l.; 10 sz., 153 l.; 11 sz., 167 és köv. l.; Spon, *Ant. de Lyon*, új lenyom., 31, 352 és köv. l.; de Boisseu, *Inscr. de Lyon*, 21 és köv. l.

¹³²Lásd Az apostolok, 351 és köv. l. Túl sokat tagadták ez egyesületek vallási jellegét. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs* (Paris, 1873). Boissier úr nagyon jól meglátta az igazságot (*Rev. archéol.*, 1872, febr., 81 és köv. l.).

¹³³A társulatokra vonatkozó feliratok Nerva idejéből valók.

¹³⁴Lásd Renier, *Inscriptions romaines de l'Algerie*, 70; Boissier, I. c., 91 és köv. l.

¹³⁵*Mém. de l'Acad. des inscr.*, idegen tudósok, VIII k., 2. r., 184 és köv. l.

¹³⁶A pogányság, ahogy azt Constantinus alatt Firmicus Maternus feltünteti, sokkal inkább Isis, Mithra, az Égi Szűz vallása, semmint a régi görög vagy római kultusz. Lásd a Delisle úrtól felfedezett költeményt Prudentius függelékében. *Bibl. de l'éc. des chartes*. 6. sor., III k., 297 és köv. l. Vö. de Rossi, *Bullettino*, 1868. 49 és köv. l.; *Revue archéol.*, 1868, június (Ch. Morel), 451 és köv. l.; Hermes, IV. k. (Mommsen), 350 és köv. l.

Isis kultusza már Kr. e. a IV. században lépést nyert Görögországban.¹³⁷ Az egész görög és római világ valósággal el volt árasztva tőle.¹³⁸ E kultusz, ahogy ábrázolása Pompei és Her- culanum festményein¹³⁹ látható, tonzúrák és szakálltalan papjaival, akik valami karingféléket viseltek, nagyon hasonlított a mi istentiszteleteinkhez; minden reggel a sistrum, mint a mi községekben a harang, misefélre hívta a híveket, mely után oktatás, a császárért és a birodalomért való imák következtek, és amelyet a Nílus vizével való meghintés és *Ite missa est* fejezett be.¹⁴⁰ Este volt az üdvözlés; jó éjszakát kívántak az istennőnek; megcsókolták a lábát. Voltak bizarr szertartások, burleszk körmenetek az utcákon,¹⁴¹ amikor a hívek vállukon vitték isteneiket.¹⁴² Mászor megkoldultak, egzotikus díszben, ami nevetésre gerjesztette az igazi rómaiakat.¹⁴³ Az egész meglehetősen hasonlított a déli országok vezeklő egyesületeihez. Az Isis-kultusz hívei leborotvált fejjel jártak, gyolcs tunikában, mely egyszersmind halottas ruhájuk is volt.¹⁴⁴ Mindehhez kis körökben lejátszódott csodák járultak, hitszónoklatok, beöltözések,¹⁴⁵ izzó imádságok, keresztelesek, gyónások, véres vezeklések.¹⁴⁶ A beavatás után élénk áhítat fogta el az embert, mint amilyen a középkorban a Szent Szűz iránt; már csak az istennő képének láttára gyönyört éreztek.¹⁴⁷ A tisztálkodások, expiatiók ébren tartották a lelket. Legfőként pedig e kegyes komédiák szereplői között gyengéd összetartozás érzése keletkezett; egyik a másiknak atya, fiú, testvér, nővér volt.¹⁴⁸ E kis szabadkőművességek, jelszavaikkal, mint aminő a keresztényeknél az IXQYC volt, mély és titkos kapcsolatokat teremtek.¹⁴⁹

Osiris, Serapis, Anubis ugyanolyan kegyeltek voltak, mint Isis.¹⁵⁰ Különösen a Jupiterrel azonosított Serapis lett olyan isteni lény, akit azok, akik bizonyos monoteizmusra¹⁵¹ és az éggel való benső összeköttetésre vágytak, leginkább felkaroltak. Az egyiptomi isten valóságos jelenléttel szerepel; szüntelen észrevehető; álmokkal, folytonos megjelenésekkel nyilvánítja ki magát; az ilymódon felfogott vallás állandóan tartó szent csók a hívő és istensége között.¹⁵² Főként a nők vonzódtak ez idegen kultuszokhoz.¹⁵³ A nemzeti kultusz hidegen hagyta őket. A hivatásosan ledérek különösen majdnem mind hódoltak Isisnek és Serapisnak;¹⁵⁴ Isis templomai szerelmi találkozási helyeinek számítottak.¹⁵⁵ Az e kápolnafélék bálványai fel voltak ékesítve, mint a madonnák.¹⁵⁶ A nők közreműködtek a szertartásokban; szent címeiket viseltek.¹⁵⁷ Minden áhítatra gerjesztett, és elősegítette az értekek folkorbácsolását: sirás, szenvedélyes ének, fuvolaszó mellett való tánc, az isten halálának és feltámadásának megemlékező ábrázolása.¹⁵⁸ Az erkölcsi fegyelem, ha nem is volt komoly, annak látszott. Voltak böjtök, tilalmak, megtartózkodási napok. Ovidius és Tibullus oly hangon panaszkodnak a kár miatt, melyet e napok miatt élvezeteikben szenvednek, hogy látszik, az istennő csak vajmi korlátolt sanyargatást kívánt e szép ájtatoskodóktól.

Ellenállás nélkül, sőt jóindulattal fogadtak egy sereg más istent is. Az égi Juno, az ázsiai Bellona, Sabazius, Adonis, a szíriai istennő mind talált hívekre. A különböző kultuszoknak a katonák voltak a terjesztői, annál a szokásuknál fogva, hogy sorban felvették az országok vallásait, amerre jártak. Hazatérve templomot, oltárt

¹³⁷ Pierusi felirat, 42-45 sor, id. Foucart, *Des associations*, 128 és köv., 187 és köv. I. Lásd Pausanias, I, XLI, 3; II, IV, 6; XIII, 7; X, XXXII, 3.

¹³⁸ Lásd Az apostolok, 342 l.; *Corpus inscr. lat.*, I, 1034 sz.; II, 33, 981; Cic., *De divin.*, I, 58; Ovid., *Am.* II, XIII, 11, 17; Dio Cass., XLVII, 15; LIII, 2; Orelli-Henzen, 1871 és köv., 2035 és köv.; 2335, 2351, 2352, 5832 és köv., 5962, 6027-6030, 6385, 6666; Mommsen, *Inscr. R. N.*, 1090; Gruter, 27, 2; 82 és köv.; *Corpus inscr. gr.*, 2955, 5993 és köv., 6003 és köv.; Franz, *Elem. epigr. gr.*, 333-3341. Pausanias Isidis Arlesben, *Bull. de la Soc. de antiqu. de France*, 1876, 207-208 l. Isis- és Serapis-Cainpák, Louvre, *Biblioth. nat.*, Bellori, Passeri.

¹³⁹ Lásd a híres herculanumi festményt, Brettinger, *Die Isisvesper*, Minerva, 1809; Millin, *Mag. Encycl.*, 1810, II k.; a pompei festményeket a nápolyi múzeumban; a Pompeiből és Herculanumból előkerült szoborműveket, hieroglypheket és az egyiptomi kultusz különböző tárgyait ugyanabban a múzeumban. Lásd továbbá a Rómában, a Farnesina közelében felfedezett ház festményeit.

¹⁴⁰ *Juv.*, VI, 525 és köv.; Servius, *adAen.*, II, 116; *Apul., Met.*, XI, az egész.

¹⁴¹ *Apul., Met.*, XI, 8.

¹⁴² *Lamprid., Comm.*, 19.

¹⁴³ *Val. Max.*, VII, III, 8 (Rom.).

¹⁴⁴ *Plut.* (ut fertur), *De Is. et Os.*, 3 és köv.; *Artemid., Onirocrit.*, I, 23.

¹⁴⁵ *Apul., Met.*, XI, 15, 25.

¹⁴⁶ Ovid., *Pont.*, I, I, 51; *Apul., Met.*, XI, 23; *Juvenal.*, VI, 523; *Seneca, De vita beata*, 27, *Lamprid., Commod.*, 9.

¹⁴⁷ *Apul., Met.*, XI, 24, 25. *Una quae es omnia, dea Isis*, Orelli, 1871.

¹⁴⁸ *Apul., Metam.*, XI, 52. *Complexus sacerdotem et meum jamparentem.*

¹⁴⁹ *Occultis se notis et insignibus noscunt et amantmutuopene antequam noverint.* *Mon. Fel.*, 9. Vö. *Lucian, Peregr.*, 13.

¹⁵⁰ *Lamprid., Commod.*, 9; a Delisle úrtól felfedezett költemény, 50, 91 és köv. vers.

¹⁵¹ Dio Cassius, LI, 16; LIII, 2; *Sueton., Vesp.*, 7; *Corpus inscr. gr.*, 5993 és köv., 6131 b. sz.; *Rutilius Namatianus, Itin.*, I, 375 vers. Az EIC ZEYC CEPANIC feliratú vésett kövekre nézve lásd *Bulletin de la Soc. des antiquaires de France*, 1859, 191 és köv. l.

¹⁵² *Apul., Metam.*, XI, 19. Vö. Orelli, 6029 sz.

¹⁵³ *Titus Livius*, XXXIX, 15; *Plutarchos, Marius*, 17; Ovid., *Fast.*, IV, 309; *Juvenalis*, VI, 523; *Strabo*, VII, III, 4; *Plutarchos, Praec. conjug.*, 19.

¹⁵⁴ *Catullus*, X, 26; *Tibullus*, I, III, 23.

¹⁵⁵ Ovid., *De arte am.*, I, 78; *Juvenalis*, VI, 489.

¹⁵⁶ Mommsen, *Inscr. regni Neapol.*, 5354 sz.; *Corpus inscr. lat.*, II, 4486.

¹⁵⁷ Orelli-Henzen, 1491, 6385 sz.; Mommsen, *Inscr. regni Neap.* 1398, 1399.

¹⁵⁸ *Schol. ad Juv.*, VIII, 29.

szenteltek helyőrségi emlékeiknek. Innen erednek azok a baalbeki, dolichenusi Jupiternek szóló felajánlások, melyek mindenfelé találhatók a birodalomban.

Főként egy ázsiai isten tartotta egy pillanatra függőben a kereszténység sorsát, és kevésbe múlt, hogy nem lett a tárgya egy oly egyetemes propagandájú kultuszának, mely az emberiség egész tömegeire terjeszti ki uralmát. Az ősi árja mitológiában Mithra egyik neve a napnak. Az achaimenida korabeli perzsák körében fontos istenalak lett. A görög-római világban először Kr. e. 70 körül hallottak róla. Divatra csak lassan tett szert. Csak a II. és III. században következett be, hogy Mithra kultusza, nagy gondosan kidolgozva azon misztériumok mintájára, amelyek a régi Görögországban oly mély hatással voltak, rendkívüli sikert ért el. Hasonlatossága a kereszténységgel oly szembeötlő volt, hogy Justinus és Tertullianus sátáni plágiumot láttak benne. A mithraizmus ismerte a keresztelést, az eucharistiát, az agapékat,¹⁵⁹ a vezeklést, az expiatiókat, a keneteket. Kápolnáin nagyon hasonlítottak a kis egyházakéhoz. A beavatottakat testvéri köteléssel fűzte egymáshoz. Sokszor mondtuk, a kornak ez volt a nagy szükséglete. Oly gyülekezeteiket óhajtottak, amelyekben az emberek szerethették, támogathatták, megfigyelhették egymást, társulásokat, melyek teret engedtek (mert az ember nem tökéletes) mindenféle kis hívságos iparkodásoknak, értelmetlen, gyermekes zsinagógai becsvágyaknak. Sok tekintetben a mithraizmus hasonlított a szabadkőművességhez. Voltak benne fokozatok, bizarr nevű¹⁶⁰ beavatási rangjelzések, egymásra következő próbatételek, ötvennapos böjt, rettentések, ostorozások.¹⁶¹ Élénk jámborság sarjadt e műveletek nyomán. Hittek a beavatottak halhatatlanságában, a tiszta lelkek paradicsomában.¹⁶² A kehely misztériuma, mely annyira hasonlított a keresztény Úrvacsorához, ami ájtatos congregatióinkra emlékeztető esti összejövetelek,¹⁶³ melyeket »barlang«-okban, vagyis kis oratoriumokban tartottak,¹⁶⁴ népes papság,⁷⁹ melynek nők is voltak tagjai,¹⁶⁵ szörnyűséges, de megragadó taurobolaris expiatiók,⁸¹ mindez jól megfelelt a római világ bizonyos materialista vallásosságra irányuló áhítozásának. A régi phrygiai sabaziák erkölcselensége nem tűnt el, de bizonyos pantheizmus és miszticizmus, néha meg a Prédikátor módjára való nyugodt szkepticizmus leplezte.¹⁶⁶

El lehet mondani, ha a kereszténységet valami halálos betegség megakasztotta volna növekedésében, a világ Mithra-követő lett volna. Mithrát egybe lehetett olvasztani Attisszal, Adonisszal, Sabaziusszal, Mennel,¹⁶⁷ akik már régóta meg tudták könnyeztetni az asszonyokat. A katonák is nagyon felkarolták e kultuszt. Megtérve tűzhelyeikhez, elvitték a határmenti tartományokba, a Rajnához, a Dunához. Éppen ezért a mithraizmus jobban ellenállott a kereszténységnek, mint a többi kultusz. Hogy leverhessék, azokra a szörnyű csapásokra volt szükség, melyeket a keresztény császárság mért rá. A legtöbb emlék, melyet a Nagy Istennő és Mithra imádói emeltek, a 376. és 377. évből maradt reánk.¹⁶⁸ Igen tekintélyes senatorialis családok tartoztak a hívek közé, akik is saját költségükön helyreállították a lerombolt barlangokat, és hagyományokkal meg alapítványokkal örökkévalóságot akartak adni a halálra sebzett kultuszoknak.¹⁶⁹

Az exotikus kultuszoknak a rendes formája és sikerük fő oka a misztérium volt. A benyomás, melyet a felavatás tett, igen mély volt, ugyanúgy mint ma a szabadkőművességé, mely bár merőben üres, mégis sok léleknek szolgál táplálékul. Valami olyasféle volt ez, mint az első áldozás: egy napra az ember tiszta volt, kiváltságos lény, aki mint boldoggá avatott, mint valamely szent állt a jámborok gyülekezete előtt, koszorúval a fején, gyertyával a kezében. Sajátos mutatványok, óriási bábuk, fénynek és homálynak váltakozása, a túlvilági élet

¹⁵⁹ Revue arch., 1872, aug., 70 l.

¹⁶⁰ Gruter, 27, 1087 l.; Orelli-Henzen, 2335, 2340-2356, 584; Tertull., De cor., 15; Adv. Marc., I, 13; Porphyr., De abstin., IV, 16; De antro nymph., 15, 16; Szent Jerom., Epist., 57, ad Laetam, Mart., 591 l.; Suidas, a mvujaj szónál. Lásd Bull. de corr. arch., 1868, 98 l.

¹⁶¹ Lamprid., Commod., 9; Tertull., De cor., 15; Nazianzi Szent Gergely, Orat. Stelit., I, in Jul. 77 l., Col. kiad.; ibid., 89 l. = 70 és 89 §, Paris); Orat., XXXIX, 626 l. és Crétai Illés, Nicetas, Nonnus comment., II, 325, 501, 510-511. Lásd főként az Esquilinuson talált érdekes emlékműveket, Bullettino della Commissione archeol. municipale, II (Róma, 1874), 224 és köv l.

¹⁶² Mithriacista katakomba a via Appián, Practextatus temetője szomszédságában, Vibia és vincentius sírja. Garrucci, Tre sepolcri (Nápoly, 1852) és Cahier és Martin, Mél. d'archéol., IV k. (Paris, 1856). Vö. Revue archéol., 1872, február, 124-125 l.

¹⁶³ *Ekklesia, synagógé.*

¹⁶⁴ Szent Clemens Mithraeumja: de Rossi, Bullettino, 2. sor., 1870; F. Gori, Buonarroti, II. sor., V k., 1870, nov.-dec.; Revue archéol., 1872, 65 és köv l. Mithra-barlang Ostiában, Commodus alatt (Rossi).

¹⁶⁵ *Revue archéol.*, 1. c.

¹⁶⁶ Vincentius sírjának legalább is kétértelmű felirata (a benefac értelmére nézve l. Le Blant, Revue archéol., 1875. június, 358-362 l.); szemközt M. Aurelius határozottan obszcén felirata; mellette Venus aversa. Garrucci, l. c.; Orelli-Henzen, 6042 sz. Vö. a fentebb említett esquilinusi leleteket.

¹⁶⁷ Maury, Rel. de la Gr., III, 93, 131-132 l. Vincentius sírjában oly dolgok láthatók, melyek mind a sabazianus, mind a mithraista babonákra, sőt a kereszténységre is emlékeztetnek. Angelus bonus, ... bonorum iudicio iudicati. Lásd Revue arch., 1874. november és december; 1875. január.

¹⁶⁸ Le Blant, Inscr., chrét., I, 497 l.

¹⁶⁹ De Rossi, Bull., 1865, 8 l.; 1867, 76 l.; 1868, 53, 57, 69 l.; Henzen, Bull. de cirr. arch., 1867, 174-176

i. ; 1868, 90-98 l.; Revue arch., 1872. aug., 73 l.; Himerius, Orat., VII, 2, 510 l., Wernsdorf kiad.; Julian., Orat., IV, 201 l.; Caes., 432 l., Hertlein; Socrates, III, 2; Soz., V, 7; Philostorg., VII, 2; Photius, cod., CCLXXXV 483 l.; a Delisle úrtól felfedezett költemény, 47 és köv. v.; Mommsen, Hermes, IV, 350 és köv. l., Szent Jerom., Epist., 57, ad Laetam, 591 h.; Nolai Paul., Poema ultimum, vagy Adv. pag., 110 v. (Migne kiad., 701-702 h.)

valóságnak vett feltűntetése oly buzgó áhítatot sugalmaztak, melynek emléke kitörülhetetlen maradt.¹⁷⁰ Vegyült hozzá nem egy kétes jellegű és az ókori rossz erkölcsöktől visszaélésre fordított érzés is.⁸⁷ Mint a katolikus confraternitásokban, azt tartották, hogy az eskü köt; kitartottak mellette, ha már nem is hittek benne; mert valami különös kegynek, a tömegtől megkülönböztető jellegnek a fogalma kapcsolódott hozzá. Mind e keleti kultuszok pénzzel jobban el voltak látva, mint a nyugatiak.¹⁷¹ A papok többet számítottak bennük, mint a latin kultuszban;¹⁷² különböző rendfokozatú testületeket alkottak,¹⁷³ valami a világtól visszavonult szent milíciát, melynek megvolt a szabályzata.¹⁷⁴ E papok komoly, mint ahogy ma mondanák, papos arckifejezéssel jártak;¹⁷⁵ fejükön ott volt a tonzúra, volt mitrájuk, külön jelmezüik.¹⁷⁶

Oly vallásnak, mely mint Tyanai Apolloniusé, egy Isten földi vándorlásának hiedelmén alapult, különösen kilátásai voltak a sikerre. Az emberiség keresi az eszményt; de azt akarja, hogy az eszmény valamely személyben testesüljön meg; nem szeret absztrakciót. Ember, aki megtestesülése az eszménynek és akinek élettrajza keretül szolgálhat a kor összes áhítózásainak, ez volt, amit a vallási közhangulat kívánt. Tyanai Apollonius Evangéliuma csak félsikert ért; Jézusé teljesen bevált. A képzelet és a szív szükségletei, melyek az embereket foglalkoztatták; éppen olyanok voltak, amelyeknek a kereszténység teljes kielégítést adott. Az ellenvetések, melyeket a kereszténység azokban az elmékben támaszt, akiknél a racionális kultúra lehetetlenné teszi, hogy elfogadják a természetfelettit, akkor még nem szólaltak meg. Általában nehezebb megakadályozni az embert, hogy higgyen, mint rábírti, hogy ne higgyen. Különben is soha század nem volt hiszékenyebb, mint a II. század. Mindenki elfogadta a legképtelenebb csodákat is; a közkeletű mitológia, miután eredeti értelmét elvesztette, eljutott az együgyűség legszélsőbb határáig. Az áldozat, melyet a kereszténység az értelemtől követelt, kisebb volt, mint amelyet a pogányság feltételezett. A kereszténységhez való megtérés tehát nem a megrögzött hiszékenységről tanúskodott, hanem szinte valami aránylagos józan ész műve volt. Még a racionalista szempontjából is a kereszténység haladásnak volt tekinthető; a vallásilag felvilágosodott ember volt az, aki elfogadta. A régi istenek híve a paganus^{9A} volt, a paraszt, ki mindig húzódozik a haladástól, elmarad százada mögött, amiként majd egyszer, talán a XX. században, a végső keresztények lesznek azok, akiknek pagani, »a mezeiek« lesz a nevük.

Két lényeges pontban, a bálványok kultuszára és a véres áldozatokra nézve a kereszténység megfelelt a kor, ahogy ma mondanák, leghaladottabb eszméinek, és bizonyos rokonságban állt a sztóicizmussal.¹⁷⁷ A képek hiánya, mely a nép részéről az ateizmus vádját¹⁷⁸ vonta a keresztény kultuszra, tetszett a jó elméjűeknek,¹⁷⁹ kiket a hivatalos bálványimádás felháborított.¹⁸⁰ A véres áldozatok a legsértőbb felfogást foglalták magukban az istenség felől.¹⁸¹ Az esszénusok, elkaszáították, ebioniták, mindenféle szektabeli keresztények, e tekintetben a régi proféták¹⁸² örökösai – e részben bámulatos érzékkel voltak a haladás irányában.¹⁸³ A húst kirekesztették még a húsvéti lakomából is.¹⁸⁴ Így alapították meg a tiszta kultuszt. A vallás alantas részét azok a műveletek teszik, melyekről úgy tartják, hogy önmaguktól hatékonyak. Jézus, ha nem is személyes cselekedeteivel, de a neki tulajdonított szereppel beteljesítését jelenti e műveleteknek. Mire valók az áldozatok? Jézusé felér az összes többivel. Húsvét? Jézus az igazi húsvéti bárány. A Tóra? Jézus példája sokkal többet ér.¹⁸⁵ Szent Pál ezzel az okoskodással rombolta le a Törvényt, a protestantizmus ezzel ölte meg a katolicizmust. Ekként a Jézusban való hit helyettesített mindent. A kereszténység ereje éppen túlzásaiból eredt; a dogma, hogy Jézus mindent elvégzett hívének megigazulására, haszontalanokká bélyegezte a cselekedeteket, elcsüggesztett a hiten kívül minden más kultusztól.¹⁸⁶

¹⁷⁰Apul., XI, 21, 23, 24, 25.

¹⁷¹Lucian., Jup. trag., 8.

¹⁷²Apul., Metam., XI, 15, 25; Orelli, már idézett feliratok és mithraikus feliratok, 2340 és köv. sz.

¹⁷³Corpus inscr. gr., 6000 sz.

¹⁷⁴Apul., XI, 15; Tertull., De corona, végső paragr.

¹⁷⁵Servius, adAen., VI, 661; K. Müller, Fragm. historicorum graecorum, III, 497 l.

¹⁷⁶De Is. etOs., 3.

¹⁷⁷Vö. Bernays, Die heraklitischen Briefe (Berlin, 1869), 25-26, 30-37, 60 l. Szent Justinus alkalmasint olvasta volt Heraklitos hamisított leveleit. Bernays, op. ut., 35-36 l.

¹⁷⁸Judaeo gens contumelia numinum insignis. Plinius, H. N., XIII, 4 (9).

¹⁷⁹Lásd Strabo, XVI, II, 35, 26. Vö. Marcus-Aurelius hamisított levelét, Szent Justinus függelékében.

¹⁸⁰Mint tetőpontját az ostobaságnak lásd Seneca, Fragm., 36 (Haase kiad.).

¹⁸¹Lucian., De sacrificiis: Theophrastos, De pictate, Bernays kiad. (Berlin, 1866); Galen., De usupert., III, 10 (III k., 2371.). Vö. a Justinusnak tulajdonított De monarchia. 4 §: (Alex. Kelem., Strom., V, 14; Euseb., Praep. evang., XIII, 13 (theó de thye diatelous dikaios ón).

¹⁸²Ezsaiás, I, 6; Zsolt., XL, L, LI.

¹⁸³Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec., IV, 34, 37 l.

¹⁸⁴Ibid., 37 l., lent.

¹⁸⁵Lásd Szent Pál, 486 l.; Az Antikrisztus, 225 l.

¹⁸⁶Lamprid., Alex. Sev., 51.

A kereszténységnek tehát roppant előnye volt az államvallás felett, melyet Róma pártfogolt, és a különböző kultuszok felett, melyeket megtűrt. A pogányok homályosan sejtették is ezt. Mikor Alexander Severus tervbe vette, hogy templomot emel Krisztusnak, felmutattak neki régi szövegeket, melyekből kitűnt, hogy ha e tervet megvalósítja, mindenki keresztény lesz, és a többi templom elhagyatva fog állani. Julianus hiába fogja megkísérelni, hogy a hivatalos kultusz javára érvényesítse a szervezetet, mely az Egyházat erőssé tette;¹⁸⁷ a pogányság nem hajlik az átalakulásra, mely ellenkezik természetével. A kereszténység rákényszeríti magát, és pedig egész teljességében, a birodalomra. A vallás, melyet Róma el fog terjeszteni a világon, éppen az a vallás lesz, mely ellen a legélénkebben hadakozott volt: a judaizmus keresztény formában. Nemhogy meg kellene lepette lennünk a kereszténység sikerétől a Római Birodalomban, de inkább azon kell csodálkoznunk, hogy e forradalom így lassan következett be.

A kereszténység mélyen érintette az államelveket, a római politika alapját. Ez elvek százötven éven át erélyesen védekeztek, és késleltették a győzelemre hivatott kultusz uralomra jutását. Azonban ez az uralomra jutás elkerülhetetlen volt. Meliton igazat mondott. A kereszténységre az a sors várt, hogy a Római Birodalom vallása legyen. A Nyugat még ugyancsak vonakodott; Kis-Ázsiában és Szíriában ellenben sűrű tömegekben volt keresztény lakosság, melynek politikai jelentősége napról napra növekedett. A birodalom súlypontja erre az oldalra helyezkedett. Már érezni lehetett, hogy akadhat nagyravágyó, ki kísérletbe jön, hogy a tömegekre támaszkodjon, melyeket a koldusság az Egyház kezébe juttatott, és amelyeket az Egyház viszont annak a Caesarnak adhat a kezébe, aki kedvez neki. A püspök politikai szerepe nem Constantinus idejében kezdődik. A keleti nagy városok püspöke már a III. századtól fogva olyanféle személyiségnek tűnik fel, mint amilyen ma Törökországban a görög, örmény stb. keresztények püspöke. A hívek letétei, a végrendeletek, a gyámság alatt levők ügyei, szóval a gyülekezet egész közigazgatása reá vannak bízva. Köztisztviselő a közeljövő mellett,¹⁸⁸ kit ez utóbbinak minden hibája hatalmasabbá tesz. Az Egyház a III. században már nagy ügynöksége a népi érdekeknek, amely pótolja, amit a birodalom elmulaszt. Érzik, hogy majdan a birodalom csődbejutván, a püspök lép az örökébe. Ha az állam nem akar foglalkozni társadalmi problémákkal, ezek külön, oly társulások útján lelnek megoldást, melyek lerombolják az államot.

Róma dicsősége, hogy megkísérelte az emberi társadalom problémájának teokrácia, természetfeletti dogma nélkül való megoldását. A judaizmus, a kereszténység, az iszlám, a buddhizmus viszont nagy intézmények, melyek az emberi életet egész teljességében kinyilatkoztatott vallások keretébe fogják. E vallások magát az emberi társadalmat jelentik; kívülük semmi nincs. A kereszténység diadala ezer évre megsemmisítette a polgári életet. Az Egyház, ha úgy tetszik a közület, de vallási formában. Hogy valaki e közület tagja legyen, nem elég beleszületnie; metafizikai dogmát kell vallani hozzá, és ha valakinek az elméje nem tud hinni e dogmában, az az ő baja. Az iszlám csak ugyanezt az elvet alkalmazta. A mecset ugyanúgy, mint a zsinagóga és a templom, központja minden életnek. A középkor, a kereszténység, az iszlám és a buddhizmus uralmának korszaka, ugyancsak a teokrácia kora.

A renaissance mesterei húzása volt, hogy visszatérjen a római joghoz, mely lényegében laikus jog, vissza a filozófiához, a tudományhoz, az igaz művészethez, a minden kinyilatkoztatáson kívül álló értelemhez. Ennél is kell maradni. Az emberiség legfelsőbb célja az egyének szabadsága. Márpedig a teokrácia, a kinyilatkoztatás sohasem fogja megteremteni a szabadságot. A teokrácia a hatalommal felruházott embert Isten tisztviselőjévé¹⁸⁹ teszi; az értelem mindenképpen akarátának és jogának megbízottjaként fogja fel.

I. FEJEZET

A kereszténységtől felidézett társadalmi és politikai forradalom

Ekképpen, amily mértékben a birodalom hanyatlak, a kereszténység emelkedik. A III. századon át a kereszténység, mint a vámpír, szívja az antik társadalmat, elvonja összes erőit, és előidézi azt az általános elernyedést, mely ellen hiába küzdenek a hazafias császárok. A kereszténységnek nincs szüksége, hogy erőszakkal támadjon; elég, ha bezárkózik egyházaiba. Azzal áll bosszút, hogy nem szolgálja az államot, lévén, hogy majdnem egyedüli letéteményese az öröknek, melyek nélkül az állam nem boldogulhat. Az a nagy harc ez, melyet makonzervatívaink folytatnak az állam ellen. A hadseregnek, aközigazgatásnak, anyilvános intézményeknek szükségük van bizonyos mennyiségű komolyságra és becsületességre. Ha az osztályok, melyek e komolyságot és becsületességet rendelkezésre állíthatják, félreállanak, az egész megszenvedti azt.

¹⁸⁷ Tillemont, Mém., VII, 416-420 l.

¹⁸⁸ Figyelembe veendő Szent Babylus rendkívüli szerepe Antiochiában. Samosatai Pálra nézve lásd lentebb. Gallianus császárnak a püspökökhöz intézett levelei igen figyelemreméltók (Eus., H. E., VII, XIII f.).

¹⁸⁹ Leitourgoi theou, Rom., XIII, 6.

Az Egyház a III. században, magának ragadván az életet, kimeríti a polgári társadalmat, vérét veszi, kiüresíti. A kis társaságok megölték a nagy társadalmat. Az antik életet, mely merőben külső és férfias élet, dicsőséget, hősiességet, polgári erényeket kívánó, a forumon, színházban, gymnasiumban lejátszódó élet volt, legyőzi az antimilitarista, homályt kedvelő, kisemberi, elzárkózott zsidó élet. A politika nem oly emberekre számít, akik nagyon is elvonatkoznak a földtől. Ha az ember arra határozza el magát, hogy vágyai csak az égre irányuljanak, itt lent többé nincs országa. Szerzetesekből vagy jógikból nem lehet nemzetet formálni; a világ gyűlölése és megvetése nem jó előkészület az élet harcára. India, mely az összes ismert országok között leginkább áldozott az aszkétizmusnak, időtlen idők óta nyitva áll minden hódítónak. Némely tekintetben ugyanígy volt Egyiptommal is. Az aszkétizmus elkerülhetetlen következménye, hogy mindent, ami nem tartozik a valláshoz, frivólnak és alárendeltnek tekint. A fejedelem, a harcos a paphoz viszonyítva,¹⁹⁰ csak megannyi műveletlen, alpári ember; a polgári rendtartás feszélyező zsarnokságnak számít. A kereszténység megjavította a régi világ erkölceit; de katonai és hazafiúi szempontból elpusztította a régi világot. A város és az állam később is csak úgy fognak összeférni a kereszténységgel, hogy ennek mélyreható módosulásokat kell elszenvednie.

»A földön laknak – mondja a Diagnétéshez intézett levél szerzője¹⁹¹ -, de a valóságban hazájuk az égben van.« Aminthogy csakugyan, mikor hazája felől kérdik, a vértanú azt feleli:¹⁹² »Keresztény vagyok.« A haza és a polgári törvények – íme, az anya, az apa, kit az igazi gnósztikusnak Alexandriai Kelemen szerint¹⁹³ oda kell hagynia, hogy Isten jobbán ülhessen. Ha a világ dolgairól van szó,¹⁹⁴ a keresztény zavarban van, gyámoltalan; az Evan- gelium híveket formál, nem pedig polgárokat. Ugyanígy volt az iszlámmal és a buddhizmussal. E nagy egyetemes vallások uralomra jutása véget vetett a haza régi fogalmának; az ember már nem volt római, athéni; keresztény volt, muszlim, buddhista. Az embereket ettől fogva kultuszok szerint, nem pedig hazájuk szerint sorakoztatják; eretnokségek, nem pedig nemzetiségek alapján hasonulnak meg egymással.

Íme, amit Marcus Aurelius kitűnően meglátott, és ami miatt oly kevésbé nézte jó szemmel a kereszténységet. Az Egyház államnak tűnt fel előtte az államban.¹⁹⁵ »A jámborság tábora«, ez az újfajta, »az isteni Logoson alapult haza«¹⁹⁶ miben se egyezik a római táborral, mely semmiképp se tartotta feladatának, hogy az ég számára formáljon alattvalókat. Az Egyház különben teljes, a polgári társadalmon jóval felülálló társadalomnak vallotta magát; a pásztor külön, mint a tisztviselő.¹⁹⁷ A kereszténynek az Egyház a hazája, mint ahogy a zsidóé a zsinagóga; a keresztény és a zsidó idegenekként élnek az országban, melyben laknak.¹⁹⁸ Apja, anyja is csak alig van a kereszténynek.¹⁹⁹ Semmivel nem tartozik a birodalomnak, viszont a birodalom annál többel tartozik neki, mert a Római Birodalomban elszórt hívek jelenléte tartóztatja az égi haragot, és óvja az államot a romlástól.²⁰⁰ A keresztény nem örvend a birodalom győzelmeinek; a közszerencsétlenségek olybá tűnnek fel előtte, hogy megerősítik a jóslatokat, melyek a barbároktól és a tüztől való elpusztításra ítélik a világot.²⁰¹ A sztóikusok kozmopolitizmusának²⁰² is megvoltak a veszélyei; de náluk a civilizáció és a görög kultúra izzó szeretete ellensúlyozta a félrevonulás túlzásait.

Bizonyos, hogy sok tekintetben a keresztények lojális alattvalók voltak. Sohasem lázadtak fel; imádkoztak üldözőikért. Marcus Aureliusra való minden neheztelésük mellett is a legkevésbé se vettek részt Avidius Cassius zendülésében. Hangsúlyozva hirdették a legfeltétlenebb legitizmus elveit. Miután Isten a hatalmat annak adja, akinek akarja, minden okoskodás nélkül engedelmeskedni kell a hatalom tényleges birtokosának. Ez a látszólagos politikai ortodoxia azonban alapjában nem volt más, mint a siker kultusza. »Köztünk sohasem volt párhíve Albinusnak, Nigernek« – mondja tüntetően Tertullianus,²⁰³ Septimus Severus alatt. Azonban tulajdonképpen Septimus Severus mennyivel volt legitimebb, mint Albinus és mint Pescennius Niger? Sikert aratott, ez volt az egész. A keresztény elv: »El kell ismerni, aki birtokában van a hatalomnak« – elősegítette a bekövetkezett tény, vagyis az erő kultuszát. A liberális politika nem tartozik és nem is fog tartozni semmivel a

¹⁹⁰ *Constit. apost.*, II, 34.

¹⁹¹ Vö. Tert., *Apol.*, 38 és a sztóikusok uranopolisa. Alex. Kelem., *Strom.*, IV, XXVI, a végén.

¹⁹² Szent Pion. aktái, 18 §; Le Blant, *Inscr.*, I, 122-123 l.; Mon. d'épigr. chrét., 5-8 l.; Arany. Szt. János, *Homil. in sanctum Lucionum*, Montf., II, 528 l.

¹⁹³ Alex. Kelem., *Strom.*, IV, 4.

¹⁹⁴ *Infructuosi innegociis dicimur*. Tertull., *Apol.*, 42. V. 6. Aelius Aristid., *Opp.*, II, 403, Dindorf kiad.

¹⁹⁵ A Diagnétéshez írt levél szerzője elfogadja e maghatározást. Lásd továbbá Celsus, *id. Orig.*, VII, a vége felé.

¹⁹⁶ Origenes, VIII, 73, 75.

¹⁹⁷ Orig., *Contra Cels.*, III, 30.

¹⁹⁸ *Levél Diognétéshez*, 6.

¹⁹⁹ A származás és a haza megjelölése ritka a keresztény feliratokban. Le Blant, *Inscr.*, I, 124ésköv., 128 és köv. l.

²⁰⁰ *Levél Diognét.*, 6.

²⁰¹ Lásd Philopatris mulatságos jelenetét. A IV. századtól fogva másként van. A birodalom keresztény lett, és meghalni érte annyi, mint a kereszténységért halni meg. Le Blant, *le Détachement de lapatric*, 23-25 l.

²⁰² Zéno, Chryssippos, Seneca, Epictétos, Marcus Aurelius, különösen Epictétos, *Diss.*, I, 9; II, 10; III, 24; Plut., *Defort. alex.*, 6.

²⁰³ Tertull., *Ad Scap.*, 2.

kereszténységnek.²⁰⁴ A képviseleti kormányzat gondolata az ellenkezője annak, amelyet Jézus, Szent Pál, Szent Péter,²⁰⁵ Római Kelemen hirdetett.

A polgári kötelességek legfontosabbját, a katonai szolgálatot, a keresztények nem teljesíthették. E szolgálat a vérontásra való kötelezettségen kívül, ami az exaltáltak szemében bűnös dolognak tűnt fel, oly cselekményeket foglalt magában, melyeket a megfélemlített lelkiismeret bálványimádóknak talált.²⁰⁶ A II. században kétségtelenül voltak keresztény katonák; de vajmi hamarosan kitért a két hivatás összeférhetetlensége, és a katona leoldotta a kardot vagy vértanú lett.²⁰⁷ Az ellenszenv nem ismert alkut; aki keresztény lett, odahagyta a hadsereget. »Nem lehet egyszerre két úrnak szolgálni« – volt a szüntelenül hangoztatott elv.²⁰⁸ Tilos volt oly gyűrűt viselni, melyen kard vagy íj volt látható.²⁰⁹ »Elegendő harcolás a császárárt, ha imádkoznak érte.«²¹⁰ A nagy meggyengülésnek, mely a római hadseregben a II. század végétől fogva észlelhető, és amely főleg a III. században válik nyilvánvalóvá, a kereszténységben van az oka. Celsus itt csodálatos éleselméjűséggel látta meg az igazságot.²¹¹ A hadi bátorság, mely a germán szerint egymaga nyitja meg a Walhallát, a keresztény szemében önmagában nem erény. Hájó ügyre irányul, helyes; máskülönben csak barbárság. Bizonyos, ha valaki nagyon derék a csatában, ezért még lehet erkölcsileg közepszerű ember; de egy csupa tökéletes emberből álló társadalom oly gyenge lenne! Mert nagyon is tökéletes volt, a keresztény Kelet elveszítette minden katonai értékét. Az iszlám ezt hasznára fordította és a világ elé állította szomorú látványát annak az örök keleti kereszténynek, aki a nemzetiségek különbsége mellett is mindenütt ugyanaz, mindig ütlegelik, mindig mérsárolják, katonának szemébe se mer nézni, nyakát folyton odatartja a kardnak, és aki kevésbé érdekes áldozat, mert nem lázadzik és nem tudja megfogni a fegyvert, még ha a kezébe nyomják, akkor se.

Kerülte a keresztény a tisztviselőseget, a közhatalokat, a polgári megtiszteltetéseket is. E megtiszteltetésekre törekedni, e hivatalokra vágyani vagy azokat akár csak el is fogadni annyi volt, mint hitet tanúsítani egy oly világ iránt, melyet elvileg elítélt és bálványimádástól beszenyezettnek nyilvánított.²¹² Septimius Severus egy törvénye²¹³ megengedte »a zsidó babonáság követői«-nek, hogy tisztséget viseljenek, anélkül hogy a hitükkel ellenkező kötelezettségeket teljesíteniük kellene. A keresztények bizonyosan élhettek volna ezzel az engedménnyel; nem tették. Ünnepnapra virágfűzerekkel díszíteni a ház ajtaját, részt venni a szórakozásokban, a nyilvános mulatságokban – aposztázia volt.²¹⁴ Ugyanez a tilalom állt fent a törvényszék tekintetében. A keresztények sohase vigyék oda pöreiket; ériék be pástoraik bírászkodásával.²¹⁵ A vegyes házasságok lehetetlensége²¹⁶ áthághatatlan falat emelt az Egyház és a társadalom közé. A híveknek tilos volt az utcán sétálgatni, a közbeszélgetésekbe elegyedni; csak egymással közlekedhettek.²¹⁷ Még a vendéglők se lehettek közösek; az utazó keresztények a templomba tértek, és ott részt vettek az agapéknak és a szent adományok maradványain való osztzkodásban.²¹⁸

Egy sor művészet és ipar, mely érintkezést vont maga után a bálványimádással, tilos volt a keresztényeknek.²¹⁹ A szobrászat és festészet szinte tárgyát veszítette; úgy tekintették, mint ellenséget.²²⁰ Ez a magyarázata a történelem egyik legsajátosabb tényének, mármint annak, hogy a III. század első felében a szobrászat eltűnt. Amit a kereszténység legelőbb ölt meg az antik civilizációban, az a művészet volt. A gazdagságot lassabban ölte meg; de hatása ebben a tekintetben is nem kevésbé volt döntő. A kereszténység mindenekelőtt roppant gazdasági forradalom volt. Az elsőkből utolsók lettek, és az utolsókból első. Igazán megvalósulása volt Isten országának, a zsidók felfogása szerint. Egy ízben Rab József, Rab Josué bar Lévi fia letargiába merült, és mikor

²⁰⁴ „Tolerare Christi famuli jubentur... pessimam etiam, si itanecesse et, flagitiosissimamque rempublicam, et, in illa angelorum quadam sanctissima atque augustissima curia caelestique republica, ubi Dei voluntas lex est, clarissimum sibi locum etiam ista tolerantia comparare.” Szent Ágost, De civ. Dei, II, 19.

²⁰⁵ Vagy aki a Ia Petrit írta.

²⁰⁶ Le Blant, *Comptes rendus de l'Acad. des sc. mor. et pol.*, 1879, I, 379 és köv. I.

²⁰⁷ Tertull., *Decorona*, 11; *Defugainpersec.*, 14; *Deidol.*, 19; Euseb., H.E., VIII, IV; Szent Maximil. akt.

²⁰⁸ Szent Márton, Szent Victricus, Szent Tarachus. Lásd Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, 84-87; *Comptes rendus de l'Acad. des sc. mor. et pol.*, Ioc est. A Marcus Aureliusnak tulajdonított leirat.

²⁰⁹ Alex. Kelem., *Paedag.*, III, XI, 106 I.

²¹⁰ Orig., *Contra Cels.*, VIII, 73.

²¹¹ Orig., *Contra Cels.*, VIII, 73, 74, 75. Vö. Szent Ágost., *Epist.*, CXXXVIII. ad Marcellinum, II, 15 §.

²¹² Tertull., *De pallio*, 5.

²¹³ Dig., I, II, 3, 3 §. *Eis qui judaicam superstitionem sequantur.*

²¹⁴ Tertull., *De idol.*, 15; *De spect.*, 26; *De corona*, 13; *Constit. apost.*, II, 62.

²¹⁵ ICor., VI, 1 és köv., Clem. Rom., 48; Pseudo-Clem., ad Jac., 10; Homil., III, 67. Vö. Tertull., *Depudic.* Ugyanígy volt a zsidóknál, sőt a philosophusoknál is. (Lucian., *Eumich.*, 1).

²¹⁶ I Cor., VII, 39; Tertull., *Ad ux.*, II, 2, 3, 6, 7, 8; *De monog.*, 11; Szent Cyprian, *De lapsis*, 6; *Elvirai zsinat*, XV, XVI. A judaismus ugyanúgy ellenük volt, mint a kereszténység. Exod., XXIV, 16; Deuter., XXIII, 3; Esdras, X, 2, 7, 10; Nehem., XIII, 30; Bab. Talm., Aboda zara 36 b. Lásd továbbá Maimonides, *Tiltott házasságok*, XII, f.; Eben haézer, I, 88 és köv. I.

²¹⁷ *Constit. apost.*, I, 4; II, 62.

²¹⁸ Az úgynevezett niceai-zsinatbeli kopt akták, *Arch. des miss.*, 3-ik sor., IV, 488 és köv. I. (Revillout.)

²¹⁹ Tertull., *De idol.*, az egész.

²²⁰ Tertull., *Contra Herma.*

felocsúdott, apja megkérdezte: »Mit láttál az égben?« »Fel- fordulva láttam a világot – felelte. – A leghatalmasabbak voltak leghátul; a leghátsóbbak legelől.« »A rendes világot láttad, fiam!«²²¹

A római uralom, mikor lefokozta a nemességet és szinte semmire redukálta a vér kiváltságát, akkor megnövelte a vagyon előnyeiket. Távol attól, hogy valóságos egyenlőség létesült volna a polgárok között, a római uralom, amikor szélesre tárta a római városkaput, mélyreható különbséget teremtett meg, azt, mely a *honestiores* (előkelők, gazdagok) és a *humiliores* vagy *tenuiores* (szegények)²²² között volt. Mindenek politikai egyenlőségének proklamálásával a törvénybe, főként a büntető törvénybe bevitték az egyenlőtlenséget. A szegénység majdnem illuzórikussá tette a római polgár címet,²²³ és a nagy tömeg szegény volt. Görögország tévedése, hogy megvetette a munkást és a parasztot,²²⁴ nem tűnt el.²²⁵ A kereszténység eleinte mit se tett a paraszttal; sőt a püspökség intézményével, melynek befolyása és jótéteményei csak a városoknak szóltak, ártott a mezei lakosságnak; de elsőrangú befolyással volt a munkás megbecsültetésére. Az Egyház azt ajánlja a munkásnak, hogy ízléssel és szorgalommal végezze iparának tennivalóját.²²⁶ Az *operarius* szónak emelkedik a becsülete; sírfelírataikban a keresztény munkás és munkásnő dicsőretet kapnak, hogy jó munkások voltak.²²⁷

A munkás, ki tisztességgel keresi meg mindennapi kenyerét – ez volt a keresztény ideál. Az ősi Egyház szemében a fősvénység volt a legfőbb bűn.²²⁸ Márpedig a legtöbb esetben a fősvénység egyszerűen a megtakarítás volt.²²⁹ Az alamizsnálkodást olybá tekintették, hogy szigorú kötelesség. Már a judaizmus is megparancsolta.²³⁰ A Zsoltárokból és a profétikus könyvekben *ebion* Isten barátja, és aki az *ebion*nak ad, Istennek ad.²³¹ Alamizsna héber nyelven egyértelmű az igazságossággal (cedáqá). Fékezni kellett a jámbor emberek buzgóságát, hogy ily módon szerezzenek megigazulást; a Talmud egyik meghagyása tiltja, hogy az ember vagyonának ötödrésznél többet adjon a szegényeknek.²³² A kereszténység, mely eredetileg *ebionim* társasága volt, teljesen elfogadta a gondolatot, hogy a gazdag ember, ha nem adja oda a feleslegét, más vagyonának a bitorlója. Isten mindenek számára teremtett. »Utánozzák Isten egyenlőségét és senki se lesz szegény«, olvassuk egy szövegben, melyet egy ideig szentnek tartottak.²³³ Az Egyház maga is jótékonyasági intézménnyé vált. Az agapék és az adományok feleslegei a szegények és az utazók táplálására szolgáltak.

A gazdagot mindenképpen kipellengérezték.²³⁴ Csak kevés gazdag ember lépett be az Egyházba, és ugyancsak bajos volt a helyzetük.²³⁵ A szegények, büszkén az evangéliumi ígéretekre, szinte lenézően bántak velük.²³⁶ A gazdagnak bocsánatra volt szüksége gazdagságáért, mint ami ellenkezik a kereszténység szellemével. Jog szerint Isten országa zárva volt előtte,²³⁷ ha csak alamizsnálkodással tisztára nem mossa vagy vértanúsággal nem expiálja gazdagságát.²³⁸ Önzőnek tartották, ki mások verejtékén hizik.²³⁹ A javak közössége, ha ugyan valaha is fennállott, már nem volt meg; amit »apostoli élet«-nek neveztek, vagyis a kezdeti jeruzsálemi Egyház eszménye, a messzeségbe tűnt álom volt; de a hívő tulajdona csak féltulajdon volt; nem nagyon csüggött rajta, és valójában ugyanúgy volt az Egyházé, mint az övé.²⁴⁰

²²¹ Bab. Talm., Pesahim, 50 a.

²²² Durnay, Hist. rom., V, 487 és köv. I. Vö. Paul., V, XXII, 1.

²²³ Digesta, XLVIII, II, 10, De accusationibus.

²²⁴ Plato, Repub., V, III, 4; Aristot., Polit., III, 5; IV, 8; Xenoph., Oecon., IV, 2; Plut., Pericles, 2.

²²⁵ Cic., Tusc., V, 36; De off., I, 42; Pro Fiacco, 18; Pro domo sua, 33; Seneca, De benef., VI, 18; Val. Max., V, II, 10; Sueton., Claudius, 22; Dio Chrys., Or., XXIV, II k., 43 l. Reiske; Celsus id. Orig., I, 28, 29.

²²⁶ Constit., apost., I, 4.

²²⁷ De Rossi, Inscr. christ., 1,49 l., 62 sz. (AMATRIX PAVPERORVM ET OPERARIA) I. Bull., 1865, 52-53

i. (LARORVM AVTRIX); Garrucci, Dissert. arch., II, 161 l. (CVMLABORONAE SVAE); Marchi, Monum., 27 (AMICVS PAUPERVM.).

²²⁸ I Cor., V, 10, 11; VI, 10 stb.

²²⁹ Philosoph., IX, 12 kivételnek tekintendő.

²³⁰ Példab., III, 7-8; X, 2; XI, 4; XXII, 4; XXVIII, 27; Dan., IV, 24; Jer. Talm., Peah, I, 1; Bab. Talm., Kethouboth, 50 a; Josephus, Contra Apion., II, 39. Lásd főként Sirach fia, Tóbiás könyve, Cselekedetek, stb.

²³¹ Zsolt., XL, 2, stb.

²³² Jer. Talm., Peah, I, 1.

²³³ *Mimésasthe isotéta theou kai oideis estai penés. Kerygma Petri et Pauli, Hilg., IV, 59, 65.*

²³⁴ Ugyanez az ellenszenv észlelhető a filozófusoknál. Lucian, Nigrinis, 12 és köv.

²³⁵ Tertull. Ad ux., II, 8; Apol., 3; Ad nat., I, 4; Min. Felix, 36; Alex. Kelem., Quis divis salvetur, 2; a vértanúk aktái, I. Le Blant, Rev. Arch., 1880, április, 234 és köv l.

²³⁶ Alex. Kelem., Quis dives salv., 3; Pseudo-Ign., ad Polyc., 4.

²³⁷ Hermas, vis. III, 2, 6; mand. IX, 3 és köv.; Minucius Felix, 16; Tertull., De pat., 7; Szent Cyprian, De lapsis, 11; Orig., Contra Cels., VII, 18.

²³⁸ Alex. Kelem., Quis dives salv.; Origenes, Exhort. ad mart., 14, 15; Le Blant, Revue arch., 1880 április, 326-327 l.

²³⁹ *Dum modo laetentur saginati vivere porci.* Commodian., *Carmen apol.*, 19 v.

²⁴⁰ Lucian., Peregr., 13.

A harc a IV. században vált izzóvá és elkeseredetté. A gazdag osztályok, amelyek majdnem általánosan a régi kultuszhoz ragaszkodnak, erélyesen küzdenek; de a szegények felülkerekednek.²⁴¹ Keleten, ahol a kereszténység hatása sokkal teljesebben érvényesült vagy jobban mondva, kevesebb akadályba ütközött, az V. század közepétől fogva nincsenek gazdag emberek. Szíria, főként pedig Egyiptom, teljesen egyházas, teljesen szerzetesi országgá válik. Ott csak az Egyház és a zárda, vagyis a közösség két formája gazdag.²⁴² Az arab hódítók, amikor megtámadták ezeket az országokat, egynémely határszéli ütközet után már csak terelni való nyájat találtak. A kultusz szabadságának biztosítása ellenében a keleti keresztények alávetették magukat minden zsarnokságnak. Nyugaton a germán betörések és egyéb okok nem engedték, hogy a pauperizmus teljesen diadalmaskodjon. Azonban az emberi élet ezer évre fel van függesztve. A nagyipar lehetetlenné válik; az uzsora felől vallott hamis eszmék következtében minden bank-, és biztosítási-művelet²⁴³ tilos. Csak a zsidó forgathatja a pénzt;²⁴⁴ kényszerítik, hogy meggazdagodjon; azután szemére vetik e gazdagságot, melyre elítélték. Itt van a kereszténység legnagyobb tévedése. Sokkal rosszabbul tett, mintha azt mondta volna a szegényeknek: »Gazdagodjatok meg a gazdag rovására«; azt mondta: »A gazdagság elvetendő.« Gyökerénél fűrészelte a tőkét; tilalmassá bélyegezte a legjogszerűbb dolgot, a pénz kamatait; azzal a látszattal, hogy a gazdagnak biztosítja a gazdagságát, megvonta tőle ennek gyümölcsét; terméketlenné tette a tőkét. A gyászos rettegés, melyet az uzsora állítólagos vétke a középkor egész társadalmát fenyegette, volt az akadály, mely több mint tíz évszázadon át hátráltatta a civilizáció haladását.

A világ munkamennyisége jelentékenyen csökkent. Oly országok, mint Szíria, hol a kényelem növelése nem szerez annyi élvezetet, mint amennyi fáradtságba kerül, és ahol a rabszolgaság ekként egyik feltétele az anyagi civilizációnak, egy fokkal alább szálltak az emberiség hágsóján. Az antik romok, mint egy eltűnt és meg nem értett világ nyomai maradtak meg. A túlvilág örömei, amelyeket nem munka szerez meg, hátráltatóan hatottak mindarra, ami az embert tevékenységre ösztökéli. Az égi madarak, a liliomok nem szántanak és nem vetnek, és mégis szépségükkel elsőrangú helyet foglalnak el a teremtés műveinek hierarchiájában. Nagy a szegény öröme, ha a munka nélkül való boldogulást hirdetik neki. A koldus, akinek azt mondják, hogy az övé lesz a világ és hogy, miközben semmittevéssel tölti életét, nemesi rang illeti meg az Egyházban, annyira, hogy mindenek között az ő imádsága a leghatékonyabb, az ilyen koldus hamarosan veszedelmessé válik. Látható volt ez a legutóbbi toszkánai messianisták mozgalmában. A Lazarellitől kioktatott parasztok többé nem akartak visszatérni szokott életmódjukhoz. Miként Galileában, miként Assisi Ferenc idejében Umbriában, a nép azt képzelte, hogy a szegénységgel meghódíthatja az eget. Ilyen álmok után az ember nem nyugszik bele, hogy újra felvegye az igát. Inkább apostol lesz, semhogy ismét magára öltse a láncokat, melyekről azt vélte, hogy széttörték. Oly kemény sors nap-nap után görnyedni a megalázó és hálátlan munkában!

A kereszténység célja nem az emberi társadalom tökéletesítése volt, se pedig az egyének boldogságmennyiségének növelése. Az ember, ha komolyan veszi a földet és a pár napot, melyet rajta tölt, igyekszik, hogy lehetőleg a legkevésbé rosszul rendezkedjen el a földön. De ha azt mondják neki, hogy a föld a végét járja, az élet csak jelentéktelen bevezetés valamely örökkévaló eszményhez, mire való a kiszépítés? Az ember nem törí magát, hogy feldíszítse, kényelmessé tegye a kunyhót, melyben csak egy pillanatig várakoztatják. Ez főként a kereszténységnek arabszolgasághoz való viszonyában tűnt ki nyilvánvalóan. A kereszténység kiválóan elősegítette a rabszolga megvigasztalását, sorsának javítását; de nem törekedett egyenesen a rabszolgaság eltörlésére. Láttuk, az Antoninusok korabeli jogtudósok nagy iskolája teljesen át van hatva a gondolattól, hogy a rabszolgaság visszaélés, melyet óvatosan meg kell szüntetni. A kereszténység sohasem mondja: »A rabszolgaság visszaélés«. Mindazonáltal exaltált idealizmusa hathatósan szolgálta a filozófikus irányzatot, mely a törvényekben és az erkölcsökben már régtől volt érezhető.

A kezdeti kereszténység lényegében vallási mozgalom volt. Minden, ami a kor társadalmi szervezetében nem volt összekötve a bálványimádással, megtarthatónak tűnt fel előtte. A keresztény doktoroknak sohasem jutott eszükbe tiltakozni a rabszolgaság érvényben levő ténye ellen. Ez forradalmi eljárás lett volna, ami teljesen ellenkezett szellemükkel. Az emberi jogok kérdése nem keresztény ügy. Szent Pál teljesen elismeri az úr birtokos minőségének legitim voltát. Az egész régi keresztény irodalomban sehol egy szó, mely a rabszolgát lázadásra biztatja, se amely az úrnak a felszabadítást ajánlja vagy akár csak megpendítené a közjognak szemünkben a rabszolgaságtól felidézett problémáját. A veszedelmes szektáriusok, aminők a carpocratianusok, azok, kik a személyi különbségek megszünetéséről beszélnek.²⁴⁵ Az ortodoxok feltétlenül ismerik el a tulajdonjogot, akár személyre, akár tárgyra vonatkozik az. A rabszolga szörnyű sorsa távolról se hatja meg őket

²⁴¹ Lásd főleg Salviánust.

²⁴² Lásd a szíriai keresztény feliratokat, különösen Szent Kristóf (Kabr. Hiram) feliratait.

²⁴³ Lásd Jourdain ör értekezését, *Mém. de l'Acad. des isncr.*, XXVIII, 1. r. Vö. *Philos.*, IX, 12.

²⁴⁴ Lásd főként a toledói zsinatokat, a vizigótok alatt.

²⁴⁵ Alex. Kelem., *Strom.*, III, II.

annyira, mint bennünket.²⁴⁶ A pár órára, ameddig az élet tart, mit számít az ember helyzete? »Ha rabszolgának hivattál el, ne törődj vele; ha módodban van megszabadulni, használd fel. A rabszolga szabadosa az Úrnak; a szabad ember rabszolgája Krisztusnak. Krisztusban nincs már se görög, se zsidó, se rabszolga, se szabad ember, se férfi, se nő.«²⁴⁷ A servus és libertus szavak roppant ritkák a keresztény sírokon.²⁴⁸ A rabszolga és a szabad ember egyformán servus Dei, mint ahogy a katona miles Christi. Másfelől a rabszolga fennen Jézus szabadosának vallja magát.²⁴⁹

A rabszolga részéről engedelmisség és lelkiismeretes hűség a gazdához, a gazda részéről szelídség és testvéri érzület a rabszolga iránt – a gyakorlatban erre korlátozódik a kezdeti kereszténység erkölcstana ebben a kényes dologban.²⁵⁰ A rabszolgák és felszabadultak száma igen tekintélyes volt az Egyházban.²⁵¹ Soha ez nem tanácsolta a keresztény gazdának, kinek keresztény rabszolgái voltak, hogy szabadítsa fel azokat; még a testi fenytékeket se tiltotta, melyek szinte elkerülhetetlenül együtt járnak a rabszolgasággal.²⁵² Constantinus alatt a szabadság mintha kevésbé lett volna pártolásra.²⁵³ Ha a mozgalom, mely az Antoninusoktól indul ki, a III. század második felében és a IV. században folytatódott volna, törvényes intézkedés és megváltás szüntette volna meg a rabszolgaságot. A liberális politika bukása és az idők csapásai veszendőbejuttatták a már kivívott előnyöket. Az Egyházatyák ugyanoly szavakkal beszélnek a rabszolgaság gyalázatáról és a rabszolgák alávalóságáról, mint a pogányok.²⁵⁴ A IV. században Aranyszájú János jóformán az egyetlen doktor, ki mint jó cselekedetet ajánlja a gazdának rabszolgája felszabadítását.²⁵⁵ Később az Egyháznak vannak rabszolgái, és úgy bánik velük, mint mindenki, vagyis meglehetősen keményen.²⁵⁶ Sőt az Egyház rabszolgájának egy dolog még súlyosabbá tette a helyzetét: mármint az, hogy az Egyház vagyonát nem lehetett elidegeníteni. Ki volt e rabszolga tulajdonosa? Ki szabadíthatta fel? E kérdés megoldásának nehézsége örökössé tette az egyházi rabszolgaságot, és arra a különös eredményre vezetett, hogy az Egyház, mely oly sokat tett a rabszolgáért, volt a legvégső rabszolgatartó.²⁵⁷ A felszabadítások felől általában a végrendeletek intézkedtek, márpedig az Egyház nem végrendelkezett. Az egyházi szabados oly úrnőnek a patronatusa alatt maradt, ki soha nem halt meg.²⁵⁸

A kereszténység közvetett úton és a következmények révén segítette elő nagymértékben a rabszolga helyzetének megváltozását és a rabszolgaság végének elkövetkezését. A rabszolgaság kérdésében a kereszténység oly szerepet játszott, mint a felvilágosult konzervatív, ki elvei folytán a radikalizmus ügyét szolgálja, noha igen reakciósan beszél. Az új hit, mikor megmutatta, hogy a rabszolga képes az erényre, hős a vértanúságban,²⁵⁹ Isten országának szempontjából felér gazdájával, sőt talán külön is nála – lehetetlenné tette a rabszolgaságot. Erkölcsi értéket adni arabszolgának, annyi, mint megszüntetni arabszolgaságot. A templomi összejövetelek már magukban is elegendők lettek volna e kegyetlen intézmény megdöntésére. Az ókor csak úgy tarthatta fent a rabszolgaságot, hogy a rabszolgákat kizárta a hazafias kultuszokból.²⁶⁰ Ha együtt áldoztak volna gazdáikkal, erkölcsileg felemelkedtek volna. A templom látogatása a legtökéletesebb leckéje volt a vallási egyenlőségnek. És azután az eucharistia, az együtt szenvedett vértanúság! Mihelyt a rabszolgának ugyanaz a vallása, mint gazdájának, és ugyanabban a templomban imádkozik, mint ő: a rabszolgaság vajmi közel van a végződéshez.²⁶¹ Blandine és »testi úrnője«²⁶² oly érzelmekkel vannak egymáshoz, mint anya és leánya. A templomban azúr és a

²⁴⁶ Alexandriai Péter, Lagarde, Reliquiae juris eccl., ant., 66 l.; Szent Ágost., De serm. domini in monte, I, 59 (Opp., III, 2. r. 192 h.); garangresi zsin., 3 canon; Nagy Leó, Epist. Hardouln, conc., I, 1752 és köv.; carth. zsin., 419, 129 canon; III. római zsin., Symmachus alatt; Nagy Gergely, Epist., IX, 65 ap.

²⁴⁷ Lásd Szent Pál, 257, 436-437 l. Vö. Pseudo-Ign., ad Polyc., 4; Tatianus, Adv. Gr., 4, 11; Tertull., D cor., 13; Depat., 15; Lactant., Instit., V, 15.

²⁴⁸ Le Blant, Inscr. christ., I, 86, 116 és köv. l.; de Rossi, Bull., 1866, 24-25 l.

²⁴⁹ Evelpistus felelete Szent Justin. Akt., 4. Vö. Le Blant, Inscr., I, 122 és köv. l.

²⁵⁰ Ephes., VI, 5-9; Col., III, 22; Tit., II, 9; Petri, II, 18; A kereszt. Egyház, 99 l.; Barnabás, 19; Alex. Kelem., Paedag., III, XI és XII f.; Pseudo-Ign., ad Polyc., 4.

²⁵¹ Le Blant, Inscr., I, 118 és köv. l.; Tertull., Apol., 1, 3; Aelius Aristides, Opp., II, 405 l. (Dindorf).

²⁵² Philosoph., IX, 12; Constit. apost., IV, 6,12; elvirai zsinat, 5 canon; Aranysz. Sz. János, Adv.jud., VIII, 6; Nagy Szent Gergely, Epist., IX, 65 ep. Lásd ezzel szemben Alex. Kelem., Paed., III, XII, 113 l.

²⁵³ Wallon, Hist. de l'escl., III k., X f., 1 és 2 §.

²⁵⁴ Szent Ágost., In Ps., CXIX, 7 §; Salvian., De gubern. Dei, IV, 2; Aranysz. János, De virgin., 52.

²⁵⁵ Aranysz. János, hom. XL, 5, in Epist. I ad Cor.; hom. XXII, 2, in Ph.; argum. in Philem.; hom. XI, 3, in Acta Apost.; sermo, V, 1, in Ten. Vö. Nagy Szent Gergely, Epist., VI, 12.

²⁵⁶ Nagy Szent Gergely, Epist., IX, 102; X. 3, 66; XI, 23; XII, 25, 36, 46.

²⁵⁷ Epon. zsin., Szent Claud. rabszolgái.

²⁵⁸ Liberti Ecclesiae, quia nunquam moritur eorum patrona, a patrocinio ejus nunquam discedant. Negyedik toledói zsinat (633-ban), 68, 70, 74 canon; negyedik orleansi zsin. (541-ben), 9 can.; Decret., la pars, dist. LIV; 2apars, causa XII, quaest. 2, c. LV és köv. Lásd Revue crit., 1880. április 26., 332 l.

²⁵⁹ Jusson eszünkbe Blandine. Felicitas, Potamiene.

²⁶⁰ Cato. De re rustica, 143,

²⁶¹ Mint ellenvetésre, a muszlim rabszolgaságra lehet hivatkozni; de ez a rabszolgaság inkább gyámkodási intézmény, semmint igazi szolgaság.

²⁶² Az Egyházak levele, Eus., V, I, 18.

rabszolga testvérnek nevezik egymást.²⁶³ Még kényesebb dologban is, már mint a házasság tekintetében,²⁶⁴ csodadolgok történtek: nemes hölgyek, feminae clarissimae szabadosokhoz mentek nőül.

Amiként is természet szerint feltehető, a keresztény gazda legtöbbször a hitre térítette rabszolgáit, azonban óvakodott a túlbuzgóságtól, mely méltatlanokkal népesítette volna be az Egyházat.²⁶⁵ Jó cselekedetnek számított elmenni a rabszolgavásárra, és a kegyelem vezetésére bízva magát, kiválasztani valamely szegény eladó testet, hogy üdvözülést nyerjen. Közmondássá lett: »Ki megvesz egy rabszolgát, megnyer egy lelket«.²⁶⁶ A prozelitizmusnak még szokásosabb és legitimebb módja volt pártját fogni a talált gyermekeknek, akik aztán keresztény alumni lettek.²⁶⁷ Olykor egy-egy Egyház közkölségen megváltotta valamelyik tagját a szolgaságból. Ez nagyban felgerjesztette a kevésbé szerencsések vágyakozását. Az ortodox doktorok nem bátorították a veszedelmes igényeket: »Szolgáljanak csak tovább Isten dicsőségéért, hogy Istentől különb szabadságot nyerjenek«.²⁶⁸ A rabszolga vagy inkább a szabados a legjelentékenyebb egyházi tisztségeket is elérhette, feltéve, hogy patronusa vagy gazdája nem ellenezte.²⁶⁹

Amit a kereszténység megalapított, az az Isten előtt való egyenlőség volt. Alexandriai Kelemen,²⁷⁰ különösen pedig Aranyszájú János²⁷¹ egy alkalmat se mulaszt el, hogy vigasztalja a rabszolgát, a szabad ember testvérének és vele egyformán nemesnek nyilvánítsa őt, ha belenyugszik állapotába és készséggel és szívből szolgál Istennek. Az Egyház liturgiájában van egy imádság »azokért, kik keserű rabszolgaságban sínylődnek«.²⁷² Már a judaizmus aránylag emberséges elveket hirdetett e tárgyban.²⁷³ Amennyire csak tudta, oly szélesre tárta a felszabadítás kapuját.²⁷⁴ A zsidók egymás közti rabszolgaságát erősen enyhítették.²⁷⁵ Az esszénusok és a terapeuták még tovább mentek: a szolgaságot ellentétesnek mondták a természetes joggal, és egyáltalán mellőzték a szolgálai munkát.²⁷⁶ A kereszténység, kevésbé lévén radikális, nem szüntette meg a rabszolgaságot, de megszüntette a rabszolgaság erkölcsi alapját. A rabszolgaság az emberi testvériség eszméjének hiányán alapul; a testvériség eszméje a bomlasztószere. Az V. századtól fogva a felszabadítás, a foglyok kiváltása az a jótékonyasági cselekedet, melyet az Egyház leginkább ajánl.²⁷⁷

Akik a kereszténységben az emberi jogok forradalmi tanát és Jézusban Toussaint Lou-verture egyik előfutárját vélték megtalálhatni, teljes tévedésben voltak. A kereszténység nem tüzelt semmiféle Spartacust; az igazi keresztény nem lázad fel. Azonban, siessünk megjegyezni, nem Spartacus szüntette meg arabszolgaságot, hanem sokkal inkább Blandine, főként pedig a görög-római világ pusztulása. Az antik rabszolgaság sohasem került eltörlésre; elbukott vagy inkább átalakult. A tétlenség, melybe a Kelet az Egyház teljes győzelmével az V. századtól fogva alámerült, haszontalaná tette a rabszolgát. Nyugaton a barbár betörések idéztek elő hasonló következményt. Az az általános közöny, ami az emberiséget a Római Birodalom bukása nyomán elfogta, számtalan felszabadítást eredményezett.²⁷⁸ A rabszolga mintegy idejétmúlta áldozata volt a pogány civilizációnak, majdnem hasznavehetetlen maradványa egy fényűző és henye világnak. Az emberek megválthatni vélték lelküket a túlvilág iszonyaitól, ha megszabadítják az itt lent szenvedő testvért.²⁷⁹ A rabszolgaság egyébiránt főként mezei dolog volt és olyan kapcsolatot jelentett az ember és a föld között, mely valamikor azután tulajdonosi viszonyra vált.²⁸⁰ Ami a filozófiai elvet illeti, hogy az ember önmagáé, az csak

²⁶³Lactant., Div. inst., V, 16.

²⁶⁴De Rossi, Bull., 1866, 23, 25 és köv. I.; Tert., Ad ux., II, 8; Philos., IX, 11.

²⁶⁵Lásd Tertull., De idol., 17; elvirai zsin., 41 can.; Constit. apost., VIII, 32 (Lagarde, Reliquiae; 87 l.). Figyelembe veendő Carpophor. és Callixt. epizodja, Philos., IX, 12.

²⁶⁶Constit. apost., II, 62. Vö. ibid., IV, 9.

²⁶⁷E szó gyakori a feliratokban. Le Blant, I, 126,409-4111.? de Rossi, Bull., 1866, 24-25. I. Vö. Tertull., Apol., 9, 42. Figyelembe veendők a Projectus, Projecticius nevek is.

²⁶⁸Pseudo-Ign., Ad Polyc., 4.

²⁶⁹Callist. példája (Philos., X); később Simplicia tisztartója (Nazianzi Gergely, Epist., 79). Const. apost., VIII, 73; Can. apost., 81; Bunsen, Analecta ante-nicaena, III, 30 l.

²⁷⁰Alex. Kelem. Paedag., III, XII, főként 113 l. Vö. Strom., IV, 19.

²⁷¹Opp., I, 784; IV, 290; X, 164, 165; XI, 156, 166; XII, 346.

²⁷²Constit. apost., VIII, 10. Vö. Alex. Kelem., Strom., II, 18; Szent Cyóprían, Epist., 60.

²⁷³Deuter., V, XVI, XXIII; Közm., XXX, 10; Bab. Talm. Ghittín, 45a;vö. Maimonides,értekezésA

rabszolgaságról. Jézus, Sirach fia azonban nagyon rideg, XXXIII, 25 és köv.

²⁷⁴Krími felirat, Journal asiat., 1868. június, 525 és köv. I.

²⁷⁵Zadoc Kahn, l'Escl. selon la Bible et le Talm., 25, 116, 141 l.; Ratbinowitz, Législ.civ. du Th.,LVI és

köv. I.

²⁷⁶Philo, De vita cont., 9.

²⁷⁷Lásd a Paul Allard úrtól csoportosított tényeket, les Escl., chrít., 327 és köv., 337 és köv. I.

²⁷⁸Számos felszabadító okmányban: „közeledvén a világ alkonya”.

²⁷⁹Végrendeleti felszabadítások, pro redemptione animae suae, az 500. év tájáról. Le Blant, Inscr. chrét. de la aule, 374 és 379 sz., vagy pro remedio animae (Le Blant, II, 7-8 l.).

²⁸⁰A sclavus akkor váltotta fel a servus-t, mikor az Ottók tömegesen adták el az Elbán túli szláv lakosokat. Lásd Irminon Polyptique-jét Guérard úr kiadásában, I, 283 l.

jóval később jelent meg szociális dogmaképpen. Seneca, Ulpianus elméletileg proklamálták; Voltaire, Rousseau és a francia forradalom az emberiség új hitének alapjává tették.

XXXIII. FEJEZET A keresztény birodalom

Régi és mélyen gyökerező okok tehát, az ellenkező látszat mellett is azon munkáltak, hogy a birodalom kereszténnyé váljon.²⁸¹ A hatalom eredetéről szóló keresztény tan mintha egyenesen arra lett volna rendeltetve, hogy a római állam tantétele legyen. A tekintély szereti a tekintélyt. Oly konzervatív emberek, mint a püspökök, roppant kísértésben lehettek, hogy kibéküljenek a közhatalommal, melyről belátták, hogy a ténykedése legtöbbször a jót szolgálja. Jézus megvonta a szabályt. A pénzérmen látható képmást tekintette a legitimitás legfőbb ismérvének, melynél nem kell tovább menni. Nero uralkodásának teljében Szent Pál így írt: »Mindenki engedelmes legyen az uralkodó hatalmasságoknak; mert nincs hatalmasság, hanem Isten. Amely hatalmasságok vannak, Istentől rendeltettek; azért, ha valaki ellene támad a hatalmasságnak, az Isten rendelkezésének támad ellene.«²⁸² Néhány évvel később Péter, vagy az, aki az ő nevében írta a Prima Petri néven ismert levelet, majdnem azonos módon fejezi ki magát.²⁸³ Clemens szintén a kívánható leghódolóbb alattvalója a Római Birodalomnak.²⁸⁴ Végül, láttuk, Szent Lukácsnak egyik jellemző vonása a tisztelet a császári fenhatóság iránt és a vigyázatosság, mellyel óvakodik annak megsértésétől.²⁸⁵

Bizonyára voltak egzaltált keresztények, kik teljesen osztoztak a zsidó haragvásban, és egyébről se álmodoztak, mint a Babylonnal azonosított bálványimádó város pusztulásáról. Így az apokalipszisek és a sibyllai iratok szerzői. Nekik Krisztus és Caesar összeférhetetlen két kifejezés volt.²⁸⁶ Azonban a nagy Egyházak hívei egész másként gondolkodtak. A jeruzsálemi Egyház 70-ben, inkább keresztény, mint hazafiúi érzéssel, odahagyta a forradalmár várost, és a Jordánon túl keresett békességet. Bar-Kokhba lázadása idején az elkülönülés még határozottabbá vált. Egyetlen keresztény se akart részt venni az elvakultan kétségbeesett próbálkozásban. Szent Justinus Apológiáiban sohasem fordul szembe a birodalmi eszmével; azt akarja, hogy a birodalom vizsgálja meg a keresztény tant, adja meg hozzá a helyeslést, lássa el mintegy ellenjegyzéssel és ítélje el azokat, akik rágalmozgatók.²⁸⁷ Láttuk, hogy Marcus Aurelius korának első doktora, Meliton, Sardeis püspöke, még sokkal határozottabban ajánlkozott szolgálattételre, és úgy tüntette fel a kereszténységet, mint az öröklődő és isteni jögon uralkodó császárság alapját. Az Igazságról szóló és szír nyelven reánk maradt értekezésében Meliton úgy beszél, mint egy IV. századbéli püspök, ki azt magyarázza valami Theodosiusnak, hogy első kötelessége győzelemre juttatni az igazságot (anélkül, hogy – sajnos! – megmondaná, micsoda jerről lehet felismerni az igazságot). Az összes apologéta legyezgeti a császárok kedvenc gondolatát, a közvetlen leszármazók vonalán való öröklést, és biztatja őket, a keresztény imák megcselekszik, hogy utánuk fiuk következzen az uralkodásban.²⁸⁸ Legyen csak kereszténnyé a birodalom, és a ma üldözöttjei úgy fogják találni, hogy az államnak a lelkiismeret dolgaiba való beavatkozása teljesen jogos dolog.

A kereszténység és a császárság gyűlölködése olyanok gyűlölsége volt, akik majdan szeretni fogják egymást. A Severusok alatt az Egyház hangja ugyanolyan, amilyen az Antoninusok alatt volt, panaszos és gyengéd. Az apologéták tüntetően hivatkoznak valami legitizmusfelére, arra, hogy az Egyház mindig elsőnek üdvözölte a császárt. Szent Pál elve megteremtette gyümölcseit: „Minden hatalom Istentől jön; aki a kardot fogja, Istentől a jóért fogja azt.”

A hatalom tekintetében való e kifogástalan magatartás ugyanúgy származott külső szükségességekből, mint magukból az elvekből, melyeket az Egyház alapítóitól örökölt. Az Egyház már nagy társulás volt; lényegileg konzervatív volt; rendre és törvényes garanciákra volt szüksége. Fényesen kitűnt ez Samosatai Pál esetében, aki Aurelianus alatt Antiochia püspöke volt.²⁸⁹ Antiochia püspökét ebben az időben már kimagasló személyiségnek lehetett tekinteni. Az egyház javai az ő kezében voltak; számos ember élt a kegyeiből. Pál ragyogó, kevéssé misztikus, előkelő ember volt, világi nagyúr, aki iparkodott a kereszténységet elfogadhatóvá tenni az úri világnak és a hatóságnak. A pietisták, amiként várható is volt, eretneknek találták és elmozdították. Pál ellenszegült, és megtagadta, hogy elhagyja a püspöki házat. Íme, amiben megbotlanak a legfensőségesebb szekták is; tulajdonuk van, márpedig ki dönthet a tulajdonjogi vagy használati kérdésben, ha nem a polgári hatóság? A kérdést a császár elé terjesztették, aki éppen Antiochiában volt, és előállt a különös helyzet, hogy

²⁸¹ Az apostolok, 316 l., 2 jegyzet.

²⁸² Róm., XIII, 1-7. Vö. Tib., III, 1. Lásd Szent Pál, 475 és 476 l.

²⁸³ Lásd Petri, II, 13 és köv.; IV, 14-16. Lásd Az Antikrisztus, 116 l.

²⁸⁴ Az Evangeliumok, 329 és köv. l.

²⁸⁵ Az apostolok, 22 és köv. l.; Szent Pál, 133-134 l.; Az Evangeliumok, 444 l.

²⁸⁶ „Si aut caesares non essent necessarii seculo aut si et christiani potuissent esse caesares.” Tertull., Apol., 21.

²⁸⁷ Apol. II, 14.

²⁸⁸ Athenagor., Leg., 37; Tertull., apol., 30. Vö. FVNDA TORI QVIETIS, Constantin diadalívének feliratában.

²⁸⁹ Lásd Eusebius, H. E., VII, 36.

egy hitetlen és üldöző császár döntse el, ki az igazi püspök? Aurelianus ez alkalommal eléggé figyelemreméltó laikus józan észről tett tanúságot. Maga elé hozatta a két püspök levelezését, megállapította, melyik van összeköttetésben Rómával és Itáliával, és úgy ítélte, hogy az Antiochiának a püspöke.

A teológiai érvelés, mely Aurelianus döntését irányította, sok ellenvetésre adna alkalmat; de egy dolog nyilvánvalóvá vált, az, hogy a kereszténység már nem lehetett el a birodalom nélkül, és hogy másfelől a birodalom nem tehet jobbat, mintha a kereszténységet fogadja el vallásának. A világ congregatiós, templomos, vagy zsinagógás, kápolnás vallást akart, oly vallást, melyben a kultusznak az összefogása, a társulás, a testvériség a lényege. A kereszténység megfelelt mind e követelményeknek. Csodálatra méltó kultusza, tiszta erkölcstana, átgondoltan megszervezett papsága biztosította neki a jövőt.

A III. század folyamán e történelmi szükségszerűség több ízben majdnem megvalósult. Különösen így volt ez a szíriai császárok idejében, akiket idegen voltak és alacsony származásuk mentessé tett az előítéletektől, és akik bűneik ellenére is a gondolkodásban addig nem ismert fokú nyitottságot és türelmességet inauguráltak. Ugyanez ismétlődött Philippus Arabus²⁹⁰ alatt, Keleten Zenobia alatt, és általában azok alatt a császárok alatt, kiket származásuk kívül állított a római hazafiságon.

A küzdelem különösen kiéleződött, mikor a nagy reformátorok, Diocletianus és Maximianus azt hitték, új életet önthetnek a birodalomba. Az Egyház diadalmaskodott vértanúival; a római góg meghajolt; Constantinus már látta az Egyház belső erejét, azt, hogy Kis-Ázsia, Szíria, Thracia, Macedonia, szóval a birodalom keleti része lakosságának több mint fele keresztény volt. Anyja, aki kocsmái szolgáló volt Nicomediában, megcsillogtatta szeme előtt Kelet császárságát, melynek Nicea táján lett volna a központja, és amelynek erejét a püspökök és az Egyházba tömörült szegények tömegeinek kegye adta, lévén hogy a nagy városokban ők formálják a közvéleményt. Constantinus létrehozta az Egyház úgynevezett „béké”-jét, ami valójában az Egyház uralma volt. Nyugatot nézve ez meglephet bennünket, mert Nyugaton a keresztények még csak gyenge kisebbséget alkottak; Keleten Constantinus politikája nemcsak természetes volt, hanem a körülmények egyenesen parancsolták azt.

Julianus reakciója jelentéktelen közjáték volt. A harc után következett az egyesülés és a szeretet. Theodosius beiktatja a keresztény császárságot, vagyis azt a valamit, amit az Egyház hosszú élete folyamán legjobban szeretett, azt a teokratikus birodalmat, melynek lényegileg az Egyház a kerete és amely, még miután már a barbárok el is pusztították, örök álma marad a keresztény öntudatnak, legalább a román országokban. Többen azt vallották, hogy Theodosiusszal a kereszténység célhoz ért. A birodalom és a kereszténység annyira azonosult egymással, hogy sok doktor a birodalom végét egynek vette a világ végződésével, és alkalmazta reá a végső katasztrófa apokaliptikus képeit. A keleti Egyház, amelyet a barbárok nem hátráltattak fejlődésében, sohasem szakadt el ettől az ideáltól; Constantinus és Theodosius a két sarkpontja; Olaszország még ma is kitart mellette. A szerzetességtől és a teokráciától emésztve a keleti birodalom mint kész zsákmány kínálkozott az iszlámnak; Keleten a keresztény alsóbbrendű teremtménnyé vált. Ekként adódott a sajátos eredmény, hogy azok az országok, melyek a kereszténységet megteremtették, áldozatul estek műviknek. Palesztina, Szíria, Egyiptom, Ciprus, Kis-Ázsia, Macedonia ma elveszett országok a civilizáció számára, és egy nem keresztény nemzetség kemény igája alatt görnyednek.

Szerencsére Nyugaton egész másként folytak le a dolgok. A nyugati keresztény birodalom hamarosan megdőlt. Róma városát Constantinus a legsúlyosabb csapással sújtotta, mely valaha is érte. A kereszténységnek Constantinus kétségkívül sikert jelentett, de főként Kelet aratott vele sikert. A Kelet, vagyis a birodalomnak görög nyelvű fele Marcus Aurelius óta mindjobban fölébe keveredett a latin beszédű Nyugatnak. Kelet szabadabb, elevenebb, civilizáltabb, politikusabb volt. Már Diocletianus Nicomediába helyezte át az ügyek központját. Constantinus azzal, hogy a Bosporus partján Új Rómát épített, a régi Rómát arra szorította, hogy már csak Nyugatnak legyen a fővárosa. A birodalom két fele majdnem idegenné vált egymástól. A latin és a görög Egyház közti szikizmának Constantinus az igazi szerzője. El lehet mondani azt is, hogy az iszlámnak ő vetette meg távoli alapját. A szír és arab nyelvű keresztények, kiket a konstantinápolyi császárok üldöztek vagy rossz szemmel néztek, lényeges elemeiként szerepeltek Mohamed jövődö klientélájának.

A katalizmák, amelyek a két birodalom szétválását követték, abarbarók betörései, melyek Konstantinápolyt megkímélték és teljes súlyukkal nehezédtek Rómára, korlátolt, gyakran alsórendű szerepre kárhoztatták a világ hajdani fővárosát. Róma egyházi primátusa, mely a II. és III. században oly nyilvánvalóan kiragyog, már nincs meg, amióta Kelet külön életre és külön fővárosra tett szert. A keresztény birodalom a keleti birodalom,

²⁹⁰ Philippus és felesége, Otacilia Severa kereszténységére nézve lásd Tillemont, Emp., III, 262 és köv., 494 és köv. I.; De Witte, Du christ. de quelques emp., 7 és köv. I.; Aubé, Rev. archéol., 1880. szeptember. Különösen figyelembe veendő Alex. Dionys., Eus., H. E., VII, X, 3; XLI, 9. Saloinára nézve lásd De Witte, ibid., 13 és köv. I.; Notice sur Cavedoni, 33 I. ami Philippusnak az Egyházzal való kapcsolatát hihetővé teszi, az az, hogy hazájában, Hauránban a kereszténység nagyon el volt terjedve.

ökumenikus zsinatjaival, ortodox császáraival, udvari papságával. Így tartott ez egész a VIII. századig. Róma ez idő alatt szervezőképességének komoly és mély mivoltában talált elégtételt. Szent Damasius, Szent Leo, Nagy Gergely – micsoda emberek! A pápaság csodálatra méltó bátorsággal a barbárok megtérítésén munkál; magához fűzi, klienseivé, alattvalóivá teszi őket.

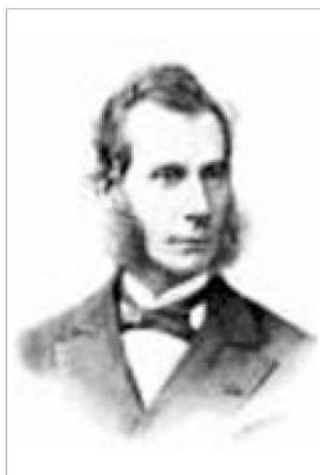
Politikájának remeklése a Karoling-házzal való szövetkezése és az a merész lépés volt, mellyel visszaállítja e házban a 324 év előtti kimúlt nyugati császárságot. A nyugati császárság ugyanis csak látszatra pusztult el. Titkai ott éltek a római felsőpapságban. A római Egyház mintegy megőrizte a régi császárság pecsétnyomóját és felhasználta, hogy suttymomban hitelesítse vele a 800-ik év karácsonyának hallatlan aktusát. A keresztény császárság álma újra megkezdődik. A lelki hatalomnak világi karra, laikus segéd társra van szüksége. A kereszténység, miután természetében nincs meg az a katonai szellem, mely például az iszlám lényegében gyökeredzik, a maga kebeléből nem szülhetett meg neki való miliciát; kívülről kellett tehát kérni, a birodalomtól, a barbároktól, a püspökök jóváhagyásával ellátott királyságtól. E között és a kalifátus között mérhetetlen a távolság. Még a középkorban is, amikor a pápaság elfogadja és hirdeti a felfegyverzett kereszténység eszméjét, se a pápák, se legátusaik sohasem válnak katonai vezetőkké. Szent birodalom, melyben valamely barbár Theodosius kivont kardja oltalmazza Krisztus Egyházát – ez a latin pápaság eszménye. Nyugat csak a germánok engedetlensége és VII. Gergely paradox zsenije folytán menekült meg tőle. A pápa és a császár halálosan meghasonlott egymással; a nemzetiségek, melyeket Konstantinápoly keresztény császársága megfojtott, Nyugaton kifejlődhetnek, és ajtó nyílt a szabadságnak.

E szabadság szinte részben se a kereszténység műve. A keresztény királyság Istentől ered; a papoktól beiktatott király az Úr felkentje. Márpedig az isteni jogon való királynak ugyancsak nehezebb esik, hogy alkotmányos király legyen. Trón és oltár ekként elválaszthatatlan kifejezésekké váltak. A teokrácia oly méreg, mely nem választódik ki. A protestantizmus és a forradalom szükséges volt, hogy el lehessen jutni egy szabadelvű kereszténység lehetőségéhez, és ez a szabadelvű kereszténység, melyben nincsen pápa, se király, még nem szolgáltatott elég bizonyosságot, hogy joggal úgy lehetne beszélni róla, mint megállapított és maradandó tényéről az emberiség történetének.

Salgó Ernő fordítása

Forrás: Renan, E.: A kereszténység eredetének története. VII. kötet: Marcus-Aurelius és az antik világ vége. Budapest, Deák Manó kiadása, é. n. valószínűleg 1928, VII:359-368, 401-446.

4. N. D. Fustel de Coulanges (1830–1889)



Numa Denis Fustel de Coulanges a 19. századi francia történetírás és vallástudomány egyik legmarkánsabb alakja, akinek hatása elsősorban tanítványa, Durkheim és annak követői révén lett jelentős a francia kutatásban (a német és az angolszász társadalomtudományokra kevésbé hatott), született 1830. március 18-án Párizsban. Itt végezte elemi és középiskoláit. 1850-1853 között az École Normale Supérieure hallgatója volt (tanárai: V. Duruy, A. Cheruel és J. D. Guigniot). 1853-1855 között az athéni École Française régész kutatójaként részt vett a khioszi ásatásokban. Ennek eredményeként született *Mémoire sur l'île de Chios* című munkája (a sziget története a kezdetektől a 19. századig), amely 1856-ban jelent meg (újabb kiadása – tanítványa Camille Jullian gondozásában – 1893-ban látott napvilágot a *Questions historiques*-ban). 1857-ben szerezte meg egyetemi diplomáját, s a következő évben kettős – francia és latin nyelvű – doktori disszertációját védte meg. Francia

disszertációja Polübiosz (i. e. 200k-120k) álláspontját elemezte Görögország római meghódításáról (Polybe ou la Grece conquise), latin tézisének tárgya a Vesta-kultusz szerepéről szolt a rómaiak magán- és közintézményeiben (Quid Vestae cultus in institutis veterum privatis publicisque valuerit). 1860-ban a strassbourgi egyetem professzora lett, majd 1870-1875 között az École Normale Supérieure maitre de conférence-a (egyetemi előadója), 1875-ben a Sorbonne professzora, ahol 1879-ben az ő számára hoztak létre egy középkori francia történeti tanszékot. 1880-1883 között az École Normale Supérieure igazgatója. Megromlott egészségi állapota miatt vált meg ettől a megbízatástól, s 1884-1888 között ismét a Sorbonne-on tanított. 1889. szeptember 12-én halt meg a Párizs környéki Massy-ban.

Fustel de Coulanges a „szigorú tudomány” első nagy hatású képviselői közé tartozott, aki határozottan elutasította a korában különösen divó politikus-tudós és művész-történész határáthágását (lásd A. Thiers, E. Renan stb. munkásságát), amelynek során a tényítéletek és értékítéletek összerosódtak, ám különösen elhárította az akkor ugyancsak népszerű – nemzeti érzelmeket melengető – romantikus történetlátást (gondoljunk Augustin Thierry vagy Jules Michelet munkáira), amely a jelen eszményei érdekében használta föl kénye-kedve szerint a múltat. Az igazi történésznek, megfogalmazása szerint, három szabályt kell betartania: „közvetlenül és kizárólagosan a (forrás)szövegeket kell tanulmányoznia a legapróbb részletekig, csak abban szabad hinnie, ami azokból kimutatható, végül határozottan el kell távolítania a múlt történelméből azokat a modern normákat, amelyeket valamely hamis módszer megpróbál oda bevinni.” A lelkiismeretes forráselemzést alapvetőnek tartja: „egyetlen napi szintézishez évekig tartó analízis szükséges.” A történeti igazságot megvédi a politikai szempontoktól: „a hazafiság erény, a történelem tudomány, nem szabad összekeverni őket!” A múlt és a jelen szigorú elválasztása érdekében a forrásokat tartotta egyedül komolyan vizsgálándóknak, s kortárs történészek elemzéseinek kevés figyelmet szentelt.

Fustel de Coulanges-nak két főműve van, a *La cité antique* (1864) és az *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France* (1875-1892), amelyek mutatják érdeklődésének és kutatásainak kettős irányultságát. Az első a görög-római antikvitás kezdeteinek mélyreható vizsgálata, a második a francia feudalizmus kialakulását, s ezen belül a római örökség, illetve a lehetséges germán hatások kérdését elemezte. Az utóbbi kérdéskörben kialakított radikális álláspontját kétségkívül motiválta az 1870-71-es francia-német háború, ám az alapvető kérdésekben már korábban is egyértelmű volt a véleménye – ez fogalmazódott meg már a strassbourgi egyetemi előadásaiiban, majd koherensen az előbb említett hatkötetes munka első kötetében 1875-ben. A francia történelem kialakulásával kapcsolatban lényegében J. B. Dubos (1670-1742) és H. de Boulainvilliers (1658-1722) vitáját újította föl, s az utóbbi germán teóriája ellenében Dubos álláspontját mélyítette el sokféle szempontból. Eszerint a kialakuló francia fejlődés igazi gyökerei nem a germán hódításban, hanem a korábbi római örökségben keresendők. Ez utóbbi kérdésköréről írt munkáiban (főleg ezzel foglalkozott a *La cité antique* utáni két évtizedben) egyebek között sikeresen harcolt egy olyan álláspont ellen, amely a 19. század második harmadától kezdve – különböző okokból és megfontolásokból – különösen a német (továbbá orosz) östársadalom-kutatásban (lásd például G. L. von Maurer, A. von Haxthausen, M-M. Kovalevszkij stb. munkáit), majd a marxizmusban is polgárjogot nyert, s emiatt a századforduló szocialista teóriáinak is fontos része lett: eszerint kezdetben valamiféle agrárközösséggel (Markgenossenschaft stb.) kell számolnunk, ami egyúttal az eredeti közösségi földtulajdon feltételezését is jelentette. Fustel de Coulanges megsemmisítő bírálatot gyakorolt e teória fölött, s az újabb kutatás (a német is) elfogadta Fustel de Coulanges álláspontját, hogy kezdetben családi, és nem kollektív rendszerrel kell számolni. A családok egyéni birtokokon (Einzelhöfe) gazdálkodtak, s a fálvak is (Dörfer) sokkal későbbi alakulatok (lásd R. Latouche, *The Birth of Western Economy. Economic Aspects of the Dark Ages*, London, Methuen, 1967, 29-47).

A magántulajdon őseredeti tételezése áll vallástörténeti szempontból is nagy jelentőségű műve, a *La cité antique* középpontjában is, ám itt szorososan összefonódva a vallással, az intézményrendszerrel és a kultusszal. Meg kell jegyeznünk, hogy Fustel de Coulanges-nál is föllelhető a vallás és a faj összekapcsolása – noha ez egyáltalában nem torkollik nála fajelméletbe (mint a kortárs Renannál és Gobineau-nál), s főképpen nem próbált fajjal összekötött vallás- vagy kultúrtypológiát föllállítani. A *La cité antique*-ban mindenesetre a szent tűz kultuszát az árjakkal köti össze: „A szent tűz vallásának kelte ősrégi és mesés idökre vezetendő vissza, melyben sem görögök, sem itáliaiak, hanem csakis árják léteztek. Miután e népek elváltak egymástól, magukkal vitték ez isteni tiszteletet” (1883:31sq). Munkájában különben a görög és római, továbbá (messze nem olyan alaposan) az óind vallásfejlődéssel foglalkozik – a többi indoeurópai nép (így a szlávok és a kelták) később, csak 1875 után bukkannak föl munkáiban, s akkor már az eredeti földmagántulajdon bizonyítására (lásd Momigliano 1994:169).

Véleménye szerint a korai idökbén a társadalmi lét minden lényeges mozzanata szorososan összefüggött a vallási étellel – ez a felfogás gyakorolt alapvető hatást tanítványa, É. Durkheim nagy hatású művére, az 1912-ben megjelent *Les formes élémentaires de la vie religieuse*-re – azzal a lényeges különbséggel, hogy míg a *La cité antique*-ban a vallási szféra (legalábbis a korai idökbén) tekinthető a társadalmi lét túlsúlyos mozzanatának,

addig Durkheimnél a vallás „elemi formái” (nála a halottak tisztelete helyett – Robertson Smith és Frazer hatására – a totem) a társadalmi lét kifejeződései.

Fustel de Coulanges szerint az ősök tiszteletével összefonódott halotti kultusz áll a vallás kezdetén: „A halottakat szent lényeknek tekintették. Mind ama tisztelettel viseltettek irányukban, amellyel az ember az istenség iránt viseltetik, akit szeret, akitől fél. Felfogásuk szerint minden halott isten volt” (1883:18). A halottkultusz, s így a korai vallásnak, nem a templom, hanem a sír volt a központja: „A sírok valának az istenségek templomai” (1883:19). Szorosan kapcsolódott hozzá a szent tűz, amelyet a házban lévő oltáron ápoltak, amely összefonódott a családdal: „A tűz nem szűnt meg égni az oltáron, mindaddig, amíg a család minden tagja el nem pusztult. A kihalt tűzhely, kihalt család, egyértelmű kifejezések valának a régiéknél” (1883:25). Fustel de Coulanges az utóbbiak (a sír és a szent tűz „lakhelye”: a házi oltár) szent és sérthetetlen voltából vezeti le következetesen a kezdeti magántulajdon evidenciáját, ám azt is, hogy a kezdet kezdetén a vallás formája feltételezte és magától értetődően tételezte a családot, ami az ő számára nem a família, hanem a görög *genosz*, latin *gens* volt, vagyis a közös ős leszármazottai férfiágon: „Ebben a kezdetleges vallásban az istent csakis egy család imádhatta. A vallás tisztán házi volt” (1883:38). Ez határozta meg a temetkezési szertartásokat, amit csak „a legközelebbi rokon végezhetett el érvényesen”, s ugyanez vonatkozott a halotti lakomákra is: „Az a szó, amellyel a régiek a halottak tiszteletét jelölték, jelentős: a görögök azt mondták *patriadzein*, a rómaiak pedig *parentare*. Ez annyit jelentett, hogy az ima és az adomány csakis mindenkinek az atyjához volt intézve” (1883:39). A rabszolgákkal és cliensekkel kiegészült *genosz/gens* társulhatott (s ezt is tették) közös kultusz végzésére (ez lett a görög *phratría* és a római *curia*), ahogy azok törzsekké (*phülé/tribus*) egyesülhettek, amelyek aztán a városállam alapjai lettek. Ez a mozgás azonban már az eredeti vallási forma alapvető megváltozását is jelentette. Az eredeti forma értelemszerűen fonódott össze a magántulajdonnal. Fustel de Coulanges határozottan elveti azt, hogy kezdetben közösségi lett volna a földhasználat: „Görögország és Itália népei már a legrégebb kortól fogva ismerték és gyakorolták a birtokjogot. Nem találunk korszakot, melyben a föld közös lett volna” (1883:75). Nála a vallás, az intézményrendszer és a tulajdonforma a legszorosabb kapcsolatban áll: „Három dolog van, melyet a legrégebb korban megállapítva és szilárdan rendezve találunk a görög és az itáliai társadalomban: a házi vallás, a család és a birtokjog. A magánbirtoknak eszméje is magában a vallásban rejlett. Minden családnak volt saját tűzhelye és saját elődei. Isteneit csakis ama család imádhatta, és viszont, ezek csakis e családot oltalmazhatták. Istenei képezték birtokát” (1883:76). Ez az eredeti egység bomlott föl a továbbiakban négy „forradalom” által (1883:346-350). Az első átalakulás a királyi hatalom megszűnését hozta (360-378), s a hatalom az arisztokrácia kezébe került (379-384); a „második forradalom” során bomlott föl a *genosz/gens*, alakult át familiává, tüntel az elsőszülöttségjog és szabadultak föl a cliensek (384-410). A „harmadik változás” során „a plebs belép a községi államba” (411-465). A negyedik változás hozza el – a magánjog megváltozásán, a kormányzás új elvén, a pénzarisztokrácia megjelenésén keresztül – a demokráciát (487sq). Noha nem tagadja a demokrácia bizonyos pozitív fejleményeit (melyek a városállam közvetlen irányításából adódtak), egyértelműen fölmutatja e forma törekeny jellegét és törvényszerű eltorzulását, azt, hogy immár egészen más elvek szabályozzák az új együttélést: „Mihelyt a forradalmak sora meghozta az egyenlőséget az emberek között, és mihelyt nem volt többé ok, hogy elvekért és jogokért küzdjenek, most már érdekeikért kezdték meg a harcot az emberek egymás ellen. Minél inkább távoztak a régi kormányformától, annál határozottabban képződött a szegények osztálya. Azelőtt, mikor minden ember agens tagja volt, a szegénység majdnem ismeretlen volt... Mihelyt az ember a clientela bilincseiből kiszabadult, a megélhetés szükségleteit és nehézségeit látta maga felé tolni. Az élet függetlenebbé lett, de több munkával is járt és több véletlennek volt kitéve. Az egyiket tevékenysége vagy jó szerencséje gazdaggá tette, a másik szegény maradt. A demokrácia nem nyomta el a szegénységet, de azt, ellenkezőleg, érezhetőbbé tette. A politikai jogoknak egyenlősége még kirívóbbá tette a vagyoni helyzet egyenlőtlenségét” (1883: 508sq). A nagy változásokat a kereszténység zárja le, amely egyúttal „az ókori társadalom végét” is jelenti (585). Győzelme minden őseredeti formát visszavonhatatlanul megszüntetett és mindent megváltoztatott: a korábban kizárólagosan egy adott *genoszra/gensre* korlátozott vallási rendszert fölvaltotta az egyetlen, egyetemes Istennel, „aki mindenkié, akinek nincsen választott népe és aki nem különböztet meg sem fajokat, sem családokat, sem államokat” (1883:589). Megszüntette a vallás és az állam egységét, ami a politikumot felszabadította a vallási előírások, egyáltalán mindenféle erkölcsi törvény alól (593). A kereszténység győzelme továbbá alapvetően befolyásolta a továbbiakban a jog, s ezzel együtt a tulajdonhoz való viszony természetét: „Minden régi népnél ajog alá volt rendelve a vallásnak. A kereszténység az első vallás, amely nem követelte, hogy ajog tőle függjön. Foglalkozott az emberek kötelességeivel, de nem érdekeik viszonyaival. Ez nem szabályozta sem a tulajdonjogot, sem az örökösödési sorrendet, sem pedig a kötelezettségeket, sem a törvénykezési eljárást. A jog eszerint függetlenné lett, meríthette szabályait saját természetéből.” (1883:594). Noha Fustel de Coulanges nem foglalt állást a változások természetét illetően, szimpátiája egyértelmű.

Fustel de Coulanges történetlátása és vallástörténeti alapvetése több újítása révén (vö. Momigliano 1994: 163sq, 174-6), mintegy mély áramlat gyanánt, maradandó hatást gyakorolt, nem annyira néhány tudományra, mint

inkább néhány jelentős tudós, illetve azok követőinek a munkásságára. Újításai között kiemelendő lélektani és etnológiai érdeklődése, jól megválasztott komparatív elemzési módszere (elsősorban az óind, a görög és a római jelenségek között) – e téren La cité antique-ja összevethető A. H. Maine Ancient Law-jával, amely 1861-ben, 3 évvel előbb keletkezett (Fustel de Coulanges azonban nem ismerte azt saját műve megírásakor), végül pedig a társadalmi objektivációk és a vallás szoros kapcsolatának a posztulása – ez utóbbi révén hatott, mint említettük, Durkheimre, ám olyan jelentős tudósokra is, mint G. Glotz, az antik görög város mélyreható elemzőjére, vagy L. Gernet-re (megh. 1961), a Durkheim-iskola egyik legjelentősebb görög történészére (lásd hozzá: S. C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks*, London, Routledge and Kegan Paul, 1987:76-94), hatása azonban a francia egyiptológiai és sinológiai kutatásokban is föl-fölbukkan, s újabban az ókori görögség antropológiai vizsgálatában is jelentkezik (lásd Humphreys, i. m. 177sq, 194sq, 284sq).

4.1. Bibliográfia

Saját művei

La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome. (Paris, Durand, 1964). Magyar fordítás: *Az ókori község. Tanulmány a görög és római vallásról, jogról és intézményekről*, Bartal Antal fordítása (Budapest, A M. T. Akadémia Könyvkiadó Hivatal, 1883).

Histoire des institutions politiques de l'ancienne France (Paris, Hachette, 1857-1891) (a szerző kéziratán és jegyzetein alapuló új kiadása 6 kötetben: 1889-1912).

Recherches sur quelques problèmes d'histoire (Paris, Hachette, 1885).

Szakirodalom

EB, V:61; EWB, IV:271 (E. Patlagean); Eliade, ER, V:459sq (S. C. Humphreys).

Kitűnő bibliográfia található: Jane Herrick, *The Historical Thought of Fustel de Coulanges* (Washington, D. C., Catholic University of America, 1954).

Guiraud, P., *Fustel de Coulanges* (Paris, Hachette, 1896).

Jenks, E., „Fustel de Coulanges as Historien”: *English Historical Review* 12 (1897), 209-224.

Jullian, C., „Le Cinquantenaire de la Cité antique”: *Revue de Paris* 23 (1916), 852-65.

Momigliano, A. D., „The Ancient City of Fustel de Coulanges”, in: idem, *Studies on Modern Scholarship*, ed. G. W. Bowersock and T. J. Cornell (Berkeley-Los Angeles-London, Univ. of California Press, 1994), 162-178 (eredetileg megjelent: *Rivista Storica Italiana* 82, 1970, 81-98).

Turner, Bryan S., „Sociological Founders and Precursors: The Theories of Religion of E. Durkheim, Fustel de Coulanges and Ibn Khaldun”: *Religion* 1 (1971), 32-48.

4.2. AZ ÓKORI KÖZSÉG

BEVEZETÉS –Mennyiben szükséges az ókoriak ősrégi hitéletének tanulmányozása, hogy intézményeiket megérthessük

Feladatunk kimutatni, mily elvek és mily szabályok szerint történt a római és görög társadalom kormányzása. Mind a két népet azért foglaltuk össze, mert mind a két nép ugyanegy származású lévén, egymással igen rokon nyelvet beszélvén, intézményei és kormányzási elvei is ugyanazok voltak, és nagyszámú hasonló változáson mentek keresztül.

Törekednünk kell mindenekelőtt azokat a mély és lényeges különbségeket feltüntetnünk, amelyek ezeket a régi népeket a mai társadalmaktól mindenkorra megkülönböztetik. Nevelési rendszerünk, melynek következménye, hogy gyermekkorunktól fogva görögök és rómaiak között élünk, arra szoktatott, hogy azokat szüntelen magunkkal hasonlítsuk össze, hogy történetüket a miénk után ítéljük meg, hogy forradalmaikat a mieink szerint magyarázzuk. Az, amit mi tőlük kaptunk és amit nekünk hagyományoztak, azthiteti elvelünk, hogy hozzáink hasonlítottak; egy kissé nehezünkre esik őket idegen népekül tekinteni; majdnem mindig magunkat látjuk bennük. Innen származott a sok tévedés.

Majdnem mindig tévedünk ezeket a népeket illetően, ha őket korunk fogalmai és eseményei szemüvegén áttekintjük.

Márpedig az effajta tévedések nem járnak veszély nélkül. Az a fogalom, melyet magunknak Görögországról és Rómáról képeztünk, gyakran zavarta meg nemzedékeinket. Minthogy tévesen figyelték meg a régi községi állam intézményeit, azt képzelték, hogy azokat nálunk újra feltámasztották. Szépítve fogták fel az ókori népek szabadságait és egyedül emiatt veszélynek tették ki a korunkbeliek a maguk szabadságát. Utolsó nyolcvan évünk világosan mutatta, hogy a nagy nehézségek egyike, melyek a mai társadalom haladásának útját állják, az a megszokottság, hogy a római és görög régiség lebeg folyton szemünk előtt.

Hogy ezekről a népekről az igazat megtudjuk, bölcsen fogunk cselekedni, ha azokat a mi intézményeinkre való tekintet nélkül tanulmányozzuk, mintha egészen idegenek volnának, ugyanavval az érdeknélküliséggel és elfogulatlansággal, amellyel különben a régi Indiát vagy Arábiát tanulmányoznók.

Ily szempontból tekintve, a rómaiak és görögök teljesen utánozhatatlan jellegükben tűnnek fel előttünk. Semmi sem hasonlít hozzájuk jelenben, semmi sem hasonlíthat jövőben. Megkísértjük kimutatni, hogy milyen szabályok kormányozták e társadalmakat, amiből azután megállapíthatjuk, hogy ugyanazok a szabályok nem kormányozhatják többé az emberiséget.

Honnan van ez? miért nem ugyanazok a kormányzás elvei most, mint hajdan? A nagy változások, melyek a társadalmak alkotmányában időről időre feltűnedeznek, nem lehetnek egyedül a véletlenek, sem pedig az erőszaknak következményei. Az oknak, mely azokat létrehozta, igen hatalmasnak kellett lennie, és ez az ok az emberben keresendő. Ha tehát az emberek társulásának törvényei már többé nem ugyanazok, mint az ókorban, azt kell következtetnünk, hogy magában az emberben állott be nagy változás. És valóban, emberi lényünk egy része az, mely századról századra módosul; és ez a gondolkodásunk. Folytonos mozgásban és majdnem folytonos haladásban van, és ez oknál fogva intézményeink és törvényeink is változásnak vannak alávetve. Az ember nem úgy gondolkozik mai nap, mint gondolkozott huszonöt század előtt, és azért kormányzata sem lehet olyan, mint akkor volt.

Azon benső viszonyoknak, mely az emberi értelem eszméi és egy nép társadalmi állapota között folytonosan létezik, bizonyosága és példája a görögök és rómaiak története.

A régiek intézményei, ha hitéletüket nem vesszük tekintetbe, homályosak, feltűnők és megmagyarázhatlanok. Hogy lehetségesek a patriciusok és plebeiusok, a patrónusok és cliensek, az eupatridák és thésis viszonyai, s honnan származnak a velök született kiirthat- lan ellentétek, melyeket ezen osztályok között találunk? Mit jelentenek azok a lakedaimoni intézmények, melyek annyira természetelleneseknek tetszenek nekünk? Hogyan magyarázzuk a régi jognak ez igazságtalan különbségeit, minők: Korinthosban és Thebaiben a tulajdonföld eladásának tilalma; Athénben és Rómában azon egyenlőtlenség, mely a fiú- és leánygyermek örökségi jogát illetően létezett? Mit értettek a törvénytudók az agnatio és gens alatt? Mire valók voltak anagy változások a törvényhozás és politika téréen? Mi az a sajtóságos hazafiság, mely számtalan esetben a természetes érzelmeket előli? Mit értettek a régiek a szabadságon, melyről oly sokszor van szó? Hogy történhetett az, hogy azok az intézmények, amelyek oly messze esnek mindattól, miről nekünk mai nap fogalmunk van, gyökeret verhettek, és oly soká uralkodhattak? Melyik az a főelv, melynek folytán azok az emberi szellem fölött uralkodtak?

De ha intézményeik és törvényeik tanulmányozása mellett hitéletüket is tekintetbe vesszük, a tények azonnal világosabbakká lesznek és magyarázatuk magától kínálkozik. Ha visszamenve e népek első korszakára, azaz arra az időre, melyben intézményeiket megállapították, megfigyeljük azokat a fogalmakat, melyeket magunknak az emberi lényről, életről, halálról, jövő életről és istenségről képezték, azonnal észreveszszük azt a szoros vonatkozást, mely egyrészt a vélemények és. a régi jog szabványai, másrészt az e hitéletből lezármazó szertartások és politikai intézmények között létezik.

A hitéletnek és a törvényeknek összehasonlítása mutatja, hogy a kezdetleges hit alakította a római és görög családot, állapította meg a házasságot és az atyai tekintélyt, határozta meg a rokonság fokozatát, szentesítette a birtok- és örökösödési jogot. Ugyanaz a hit, miután a családot szélesítette, képezett egy sokkal nagyobb egyesületet is, ti. az államot, és uralkodott ebben is úgy, mint a családban. Belőle folytak a régieknek mind intézményei, mind pedig magánjogai. A hit az, melytől az állam alapelveit, szabványait, szokásait és hatóságait vette. Ámde a vallási nézetek az idők folytával módosultak vagy egészen elhalványultak, és velök együtt módosultak a magánjog és a politikai intézmények. Ezután a forradalmaknak hosszú sora zajlott le és a gondolkodásmód átalakulását rendszeren a társadalmi átalakulások követték.

Szükséges tehát mindenekelőtt e népek hitéletét tanulmányozni, és pedig azt, amely e népek ősrégi korában létezett; mert azok az intézmények és hitágazatok, melyeket Görögország és Rómának virágzó korszakában találunk, nem egyebek, mint a megelőző intézmények és hit fejlődései; ezeknek gyökerét tehát a régi múltban kell keresnünk. A görög és itáliai népek számtalan évvel megelőzik Romulus és Homéros korszakát; így tehát sokkal régebb korban, melynek idejét meghatározni képesek nem vagyunk, képződött ez a hit, sokkal régebb korban alakultak meg vagy formálódtak ezek az intézmények.

De ki mondhatja meg azt, hogy mit gondoltak az emberek tíz vagy öt századdal a mi időszámításunk előtt? Képesek vagyunk-e újra föllelni, ami annyira meg nem ragadható és illékony, a hitbeli meggyőződéseket és véleményeket? Tudjuk ugyan, miképpen gondolkodtak az áriák Keleten 23 század előtt, és pedig Veda himnuszaiából, melyek tagadhatatlanul igen régiek, valamint Manu törvényeiből, amelyek ugyan kevésbé azok, de amelyekben megkülönböztethetünk helyeket, melyek rendkívül régi korra vallanak. De hol vannak a régi görögök himnuszai? Voltak ezeknekis, mint az itáliaiaknak régi énekeik, régi szent könyveik; de mindebből semmi sem maradt fenn számunkra. Mily emléket hagyhatott tehát hátra azon nemzetség, amelytől írott emlékünks sincsen.

Szerencsénkre a múlt nem hal ki teljesen az emberre nézve. Az ember felejtheti ugyan, de folytonosan megőrzi azt magában. Mert az ember minden korszakban csak a múlt korszakoknak foglalatját és eredményeit tünteti fel magában. Ha lelkébe száll, megtalálhatja és megkülönböztetheti ezeket a különböző korszakokat azok után a nyomok után, melyeket az egyesek benne hátrahagytak.

Nézzük a görögöket Periklés és a rómaiakat Cicero idejében; ők a régen elmúlt századok leghitelesebb bélyegét és legbiztosabb nyomait viselik magukon. Cicero kortársának (természetesen csak a köznépből való embernek) képzelődése teli legendákkal; ezek a legendák átszállottak reá a legrégebb korból, és így a gondolkodás azon módjáról tanúskodnak, mely abban az időben uralkodott. Cicero kortársai oly nyelvet használnak, melynek gyökei igen régiek; ez a nyelv, az óskornak gondolatait fejezve ki, azok szerint idomult és megtartá az alakot, mely századról századra szállott. E gyöknek eredeti jelentése gyakran hozhat napfényre egy régi fogalmat vagy régi szokást; az eszmék átváltoztak és az emlék elhalványult vagy egészen elenyészett, de a szók megmaradtak, mint rendíthetetlen tanúi azon hitnek, mely már egészen eltűnt. Cicero kortársai szertartásokat végeznek az áldozatoknál, temetéseknel, menyegzőknél; ezek a szertartások régiebbek azoknál, kik azokat végzik, és csak azt bizonyítják, hogy nem felelnek meg azon hitnek, melyet az illetők vallanak. De ha behatóbban vizsgáljuk e szertartásokat, melyeket végeznek és a formulákat, melyeket elmondanak, bennük nyomait fogjuk találni annak, amiben az emberek tizenöt vagy húsz századdal előbb hittek.

4.3. ELSŐ KÖNYV – Ős hit

4.3.1. I. fejezet A lélekről és halálról való hit

A görög és római történelem végéig láthatjuk, hogy a köznépnél oly gondolatok és szokások voltak általánosan elterjedve, amelyek nagy valószínűséggel nagyon távol korszakra utalnak, és melyek segítségével meghatározhatjuk, mily fogalmakat alkotott magának az ember saját természete, lelke és a halál titkairól.

Akármily messze hatolunk vissza az indoeurópai népek történetében, melyeknek egyes ágait a görög és itáliai népek képezik, sehol sem fogjuk azt tapasztalni, hogy ezen népek azt hitték volna, miszerint ezen rövid élettel már minden be volna fejezve. Mindezen ősnépek, mielőtt még bölcsészek léteztek volna, azt hitték, hogy ezen életen kívül még egy jövő élet létezik. Ok a halált nem tekintették a lét felbomlásának, hanem csak az élet egyszerű átváltozásának.

De mily helyen és mily módon kell eltölteni ezt a jövő életet? Hitték-e, hogy a halhatatlan lélek, kibontakozva egyszer a test bilincseiből, egy más testbe száll, hogy azt elevenítse? Nem; a lélekvándorlásról (metempsychosis) való hit sohasem verhetett gyökeret a graeco-itáliai népeknél; de az ős árja népeknek hite sem lehetett ez, amennyiben a Védák ezen hittel ellenkezőt tartalmaznak. Azt hitték tehát, hogy a lélek a mennybe, a világosság országába száll? Korántsem; az a gondolat, hogy a lélek hazája a mennyország, egy aránylag későbbi korszakból való, a Nyugaton támadt, mert azt először Phokylidés költőnél találjuk kifejezve. A mennyben való létet sem tekintették másnak mint jutalmazásnak, melyben nagy férfiak, az emberiség jótévői részesülnek. Az itáliaiak és görögök ős hite szerint nem idegen túlvilág volt az, amelyben a léleknek jövő életét el kellett töltenie; a lélek maradt az emberek körében, azok közelében és a föld alatt folytatja életét.²⁹¹

²⁹¹ Sub terra censebant reliquam vitam agi mortuorum. Cic. Tusc. I, 16. Ez a hit, teszi hozzá Cicero, oly erős volt, hogy még akkor is, midőn a holttestek elégetésének szokását behozták, továbbra is azt hiszik, hogy a halottak a föld alatt élnek. – Vö. Eurip. Alkestis 1663; Hekuba több helyütt.

Hosszabb időn át még azt is hitték az emberek, hogy e második életben a lélek egyesítve marad a testtel. Vele születvén, a halál nem választja el azt tőle; a sír egyaránt tartja elzárva a lelket és testet.

Akármily régi legyen is ez a hit, mégis hiteles bizonyosságaink vannak róla, ti. a temetkezési szertartások, melyek ezen ősrégi hitet jóval túléltek, de amelyek éppen e hit következtében keletkeztek és annak megértésére legbiztosabb támaszpontokat nyújtanak.

A temetkezési szertartások világosan mutatják, hogy az emberek azt hitték, hogy ugyanakkor, midőn a test a sírba tétetik, valami lélettel bíró dolog az, mi a sírba száll. – Vergilius, ki a legnagyobb pontossággal és lelkiismeretességgel írja le a vallási szertartásokat, Polydoros temetkezési szertartásáról szóló leírását e szavakkal végzi: »animamque sepulcro condimus et magna supremum voce ciemus.«

Ugyanezen kifejezés található Ovidius- és az ifj. Pliniusnál, mely nem felel ugyan meg azon fogalmaknak, melyeket ezen írók magoknak a lélekről képeztek, de mint megszokott kifejezés azon ősrégi hitről tanúskodik, mely évszázadokon át nemzedékről nemzedékre szállott.²⁹²

Szokás volt a temetkezési szertartás végeztével háromszor azon néven szólítani meg a lelket, melyet viselt. Kívántak neki boldog életet a föld alatt. Háromszor hangoztatták: »élj boldogul!« Hozzáadték: hogy a föld könnyű legyen neki,²⁹³ annyira hitték, hogy az emberi lélek folytatja életét e föld alatt, és hogy megtartja a jólétnek és fájdalomnak érzelmeit. A sírra azt írták: »itt nyugszik ez vagy az az ember!«; oly kifejezés, mely túlélte ezt a hitet, és a mely századról századra egészen mireánk elszármazott. Mi jelenleg is használjuk, anélkül hogy valaki is hinné, hogy valami halhatatlan lény nyugszik a sírban. De az őskorban oly erős volt a hit, miszerint az ember a sírban él, hogy nem mulasztották el vele együtt mind azt eltemetni, amiről hitték, hogy szüksége van rá, úgymint: ruhát, edényeket és fegyvereket.²⁹⁴ Bort öntöttek sírjára, hogy eloltsák szomját; ételeket raktak rá, hogy enyhítsék éhségét.²⁹⁵ Megfojtották lovait és rabszolgáit azon hiedelemben, hogy ezek a sírban a halottal elzárva úgy szolgálatára lesznek, mint életében voltak.²⁹⁶ Trója elfoglalása után hazakészülnek a görögök, mindenki magával viszi szép fogolynőjét; de Achilles is, ki már föld alatt nyugszik, követeli a maga foglyát, és odaadják neki Polyxenát.²⁹⁷

Pindaros egyik verse az ő nemzedék e gondolkodásmódjának sajtósága nyomát őrizte meg. Phryxos ugyanis kényszerült Görögországot elhagyni és Kolchisba menekült. Itt halálát lelé de ennek. dacára vissza akar térni Görögországba. Megjelenik tehát Pelias előtt, és felszólítja őt, hogy menjen Kolchisba, és hozza el onnan hazájába lelkét. Természetes, hogy a lélek lekötve levén a testhez, csakis evvel hagyhatta el Kolchist.²⁹⁸

Ezen ő hitből származott a temetkezés szükségessége. Hogy a lélek állandóan leköttesse ezen föld alatti székhelyéhez, mely második életének megfelelt, megkívántott, hogy a test, melyhez a lélek kötve vala, földdel befödessék. Azon léleknek, melynek nem volt sírja, nem volt lakhelye, nyugta. Folytonosan bolyongott. Hiába kívánczolt nyugalom után, mely kívánatos lenne néki az élet hánykódásai és fáradalmi után; szakadatlanul bolyongania kellett lidérc és kísértet alakjában, anélkül hogy megpihenhetnék, anélkül hogy részt vehetne az áldozatokban, az étkekben, melyre oly nagy szüksége lenne. Szerencsétlenségében rosszakaratú lesz. Zaklatja az élőket, betegségeket bocsát rájuk, pusztítja terméseiket, ijesztgeti őket vést hozó megjelenéseivel és ezt mind azért, hogy figyelmeztesse az élőket, hogy részesítsék testét és evvel együtt bolygó lelkét a temetésben. Ebből keletkezett a hit a hazajáró kísértetekről.²⁹⁹ Az egész őskor meg volt győződve, hogy a lélek temetés nélkül

²⁹² Verg. Aen. III, 67: animamque sepulcro condimus. Ovid. Fast. V, 451: tumulo fraternas condidit umbras. Plin. Ep. VII, 27: manes rite conditi. Vergilius leírása a kenotaphiumokra (díszsírokra) vonatkozik; meg volt ugyanis engedve, hogy ha nem találhatták meg valamely rokonnak a testét, őt mégis ugyanazzal a szertartásokkal temessék el, melyeket rendes temetéseknel szoktak végezni; és azt hitték, hogy a test hiányában lelkét zárhatják el a sírboltba. Eurip. Helena 1061; 1240. Pindaros scholiastája Pyth. 284; Verg. Aen. VI, 505; XII, 214.

²⁹³ Hom. Ilias XXIII, 221. Eurip. Alesis 479: „testedet könnyen nyomja a föld!” Pausan. II, 7, 2. Ave atque vale, Catul. C. 10. Servius ad Aeneid. II, 640; III, 68; XI, 97. Ovid. Fast. IV, 852; Metam. X, 62: Sii tibi terra levis; tenuem et sinepondere terram. Juvenal. VII, 207; Martial. I, 89; V, 35; IX, 30.

²⁹⁴ Eurip. Alkest. 637, 638; Orestes 1416-1418. Verg. Aen. VI, 221; XI, 195-196. Arégi szokást, mely szerint a halottaknak ajándékokat hoztak, Athenaere vonatkozólag megerősíti Thukyd. II, 34: „mindenki, aki akarja, idehozhatja a hozzátartozójának szánt kegyes ajándékokat.” Solon törvénye tiltá, hogy három ruhával többet temessenek el halottal (Putarch. Solon. 21.). Lukianos szól még erről a szokásról: »Hogy ruháit és ékszereit nem égették el, sem nem temették el a halottal, mintha azokat a föld alatt hordania kellene.« Még Caesar temetése alkalmával, a nagy babonás korszakban, megtartották a régi szokást; máglyájához vitték rendjeleit (munera), ruháit, fegyvereit, csecsebecségeit. (Sueton. Caesar 84. Vö. Tac. Ann. III, 3.)

²⁹⁵ Eurip. Iphig. Taurisban 163. Verg. Aen. V, 76-80; VI, 225.

²⁹⁶ Hom. Ilias, XXI, 27-28; XXIII, 165-176; Verg. Aen. X, 519-520; XI, 80-84; 197. Ugyanez a szokás járta Galliában. Caesar, B. G., V, 17.

²⁹⁷ Eurip. Hekuba 40-41; 107-113; 637- 638.

²⁹⁸ Pind. Pyth. IV, 284. ed. Heyne. lásd a scholiastát.

²⁹⁹ Cic. Tusc. I, 16. Eurip. Tro. 1085. Herod. V, 92; Verg. Aen. VI, 371. 379; Hor. Od. I, 23; Ovid. Fast. V, 483; Plin. Ep. VII, 27; Sueton. Calig. 59; Serv. ad Aen. III, 68.

szerencsétlen, és hogy temetés által örökké boldoggá lesz. Tehát nem bánatuk enyhítése céljából végezték a temetkezési szertartásokat, hanem csakis a halott nyugalma és boldogsága végett.³⁰⁰

Meg kell azonban jegyezni, hogy nem volt elegendő csak a testet a földbe eltemetni; ezenkívül még a hagyományos szertartásokat is meg kellett tartani, valamint a meghatározott formulákat is elmondani. Plautusnál olvasható egy hazajáró léleknek története³⁰¹: ez bolyong, mert testét eltemették ugyan, de anélkül, hogy a temetkezési szertartást megtartották volna. Svetonius meséli, hogy Caligula testét minden temetési szertartás nélkül temették el, aminek az lett a következménye, hogy lelke bolyongott, s megjelent az élőknek mindaddig, míg el nem határozták, hogy testét kiássák és azt a szertartások pontos megtartása mellett temetik el.³⁰²

Ily tények világosan mutatják, milyen hatást tulajdonítottak a régiek a temetési szertartásoknak és formuláknak. Mert amint ezek nélkül a lelkeknek bolyonganiuk kell, és az élőknek megjelentek, úgy ezek által a sírhoz költettek, a sírba elzárattak. És valamint a régieknek voltak olyan varázsmodataik, melyek az említett hatással bírtak, úgy találunk a régieknél evvel ellenkező hatású formulákat is, melyeknek segítségével a lelkeket felidézhették, és őket sírjuk elhagyására bírhatták.

A régi írónál olvashatni, mennyire gyötörte az embert az a félelem, hogy halála után a szertartásokat nem fogják pontos lelkiismeretességgel megtartani. A régiek kevésbé tartottak a haláltól, mint inkább attól, hogy megfosztják őket a temetéstől.³⁰³

Ennek tudatában nem fogunk csodálkozni, hogy az athéniek kivégeztették ama hadvezéreket, kik a győzelmes tengeri ütközet után elmulasztották a halottakat eltemetni. Ezek a hadvezérek, a bölcsészek tanítványai, teljesen megkülönböztették a lelket a testtől, s amint nem hitték, hogy az egyiknek sorsa hozzá van kötve a másik sorsához, úgy azt vallották, hogy a testre nézve valóságban nem tesz különbséget, akár a földben, akár pedig a vízben bomlik fel; ők tehát nem dacoltak a zivatarral csak azért, hogy, az üres formalitásnak eleget téve, a halottakat összeszedhessék és eltemethessék. De a köznép Athénban ragaszkodott ős hitéhez, vallástalansággal vádolta és halállal büntette őket. Győzelmük által megmentették Athént, de hanyagságuk által elvesztettek több ezer lelket. A halottaknak rokonai azon hosszú szenvedésre gondolva, melynek a lelkek ki lesznek téve, gyászruhában jelentek meg a törvényszék előtt, és hangosan megtorlást követeltek.³⁰⁴

A régi községi államban a törvény a nagy bűnösöket a legsúlyosabbnak vélt büntetéssel, ti. a temetés megtagadásával sújtotta.³⁰⁵ Evvel tulajdonképpen a lelket sújtották, és reá majdnem örökkévaló büntetést szabtak.

Meg kell jegyezni, hogy a régieknél még egy másik hit is elterjedt a halottak tartózkodási helyét illetőleg. Szerintök létezett egy vidék, szintén a föld alatt, de végtelenül nagyobb, mint a sír; e vidéken a lelkek mind, távol testükről, együtt élnek, és ott a jutalmak és büntetések azon életmód arányához képest valának kiosztva, melyet a földön töltöttek. De a temetkezési szertartások, melyeket imént említettünk, világos ellentétben állnak e hittal, s ez arra mutat, hogy azon időben, midőn ezen szertartások behoztattak, az emberek sem a Tartaros, sem pedig az Elysium létezését nem hitték. Ezen régi nemzedékek első hite tehát az volt, hogy az emberi lény a sírban él; hogy a lélek nem válik el a testtől; hogy oda van bilincselve azon földhöz, melyben a test nyugszik. Az ember szerintük nem adott számot előbbi életéről. Egyszer leszállva a sírba, nem várt sem jutalmat, sem büntetést. Durva felfogás, az igaz, de csirája a jövőendő életről való ismereteknek.

Azon lény, mely e szerint élt a föld alatt, nem volt annyira kivetkőztetve emberi természetéből, hogy élelmézsre nem szorult volna. Azért is az év bizonyos napjain ételeket tettek le minden egyes sírra.³⁰⁶ Ovidius

³⁰⁰ Hom. Ilias, XXII, 358. Odys. XI, 73.

³⁰¹ Plautus: *Mostellaria*.

³⁰² Sveton. *Caligula* 59: *satis constat, priusquam idfieret, hortorum custodes umbris inquietatos, nullam noctem sine aliquo terrore transactam.*

³⁰³ Hom. Ilias. XXII, 338-344. Hektor kéri legyőzőjét, hogy nefoszszameg temetésétől: »Kérlek térdeidre, életedre, rokonaidra, ne dobjad oda testemet a kutyáknak a görögök hajói közelében; fogadd el apénzt, melyet atyám bőségben ajánl s add ki neki testemet, hogy a trójai férfiak és nők részesítsenek engem az elégetés tiszteletében.« (Vö. Soph. Antig. 467). Ugyanez az érzés fogalmazódik meg Verg. Aen. IX, 213; Hor. Od. I, 18, 24-36. v. Ovid. Heroid. X, 119-123; Trist. III, 3, 45. – A legborzasztóbb, amit az elátkozásokban az ellenségnek kívántak, az volt, hogy halála után temetetlenül maradjon. (Verg. Aen. IV, 620.)

³⁰⁴ Xenoph. Hellenica I, 7.

³⁰⁵ Aeschyl. Septem contra Thebas 1013. Soph. Antigone 198. Eurip. Phoenik. 1627-1632. Vö. Lysias. Epitaph. 7-9.

³⁰⁶ Ezt latinul úgy mondták: *inferias ferre, parentare, ferre sollemnia*. Cic. *De leg.* II, 21: *maiores nostrimortuis parentari voluerunt*. Lucret. III, 52: *Parentant et nigras mactant pecudes et manibus divis inferiasmittunt*. Verg. Aen. VI, 380: *tumulo sollemnia mittent*. IX, 214: *absenti ferat inferias decoretque sepulcro*. Ovid. *Amor.* I, 13,3: *annua sollemni caede parentat avis*. – Ezeket az áldozatokat, amelyekhez a halottaknak joguk volt, *Manium* iuranak nevezték. Cic. *De leg.* II, 21. Cic. czéloz ezekre *Pro Flacco* 38. és az első philippikájában 6. Ezeket a szokásokat megtartották még Tacitus idejében is (*Hist.* II, 95). Tertullianus megtámadja azokat, mert még az ő idejében megvalának: *Defunctis parentant, quos escan desiderarepraesumant. (De resurr. carnis I.) Defunctos vocas securos, si quando extra portam cum obsoniis et matteisparentans ad busta recedis. (De testim. animae 4.)*

és Vergilius leírnak ilyféle szertartásokat, amelyek korukig fennmaradtak, jóllehet az ebben való hit már egészen átváltozott. Ezek az írók említik, hogy a sírokat nagy virágkoszorúkkal ékesítették, hogy azokra süteményeket, gyümölcsöt és sót raktak le, és azonkívül tejet, bort, s némelykor az áldozatmarhák vérért is ontották.³⁰⁷

Nagyon hibás volna azon föltevés, mintha e halotti torok csak a megemlékezés kifejezései volnának. Az étkek, melyeket a család hozott, valóban csakis a halott számára és kizárólag csak neki szolgáltak. Ezt ama körülmény is bizonyítja, hogy a tejet és bort a sír földjére hintették; hogy gödröt ástak, melyen át az étkeket leszállítsák egészen a halottig; hogyha marhát áldoztak, az egész húsát elégették, hogy az élőnek éppen semmi része se legyen benne; hogy bizonyos formulákat mondtak el, melyekkel a halottat étkezésre és ivásra szólították fel; hogy, bár az egész család jelen volt a tornál, senki sem nyúlt az ételekhez, és hogy végre, mikor eltávoztak, nagy gondjuk volt, hogy az edényekben kevés tej és egynehány darab sütemény maradjon, s hogy istentelenségnek tartották, ha valaki a halott szükségletére szentelt e maradványhoz nyúlt.

E szokásokat a leghitelesebb adatok bizonyítják: »Öntök a sírhantra«, szól Iphigénia Euripidesnél, »tejet, mézet, bort, mert ez az, mivel a halottat megörvendeztetjük.«³⁰⁸ »Peleus fia«, így szól Neoptolemos, »fogadd ezt az italt, mely a halottaknak tetszik, jöjj és igyad ezt a vért:«³⁰⁹ Elektra önti a bort és így szól: »Az ital behatolt a földbe és atyám megitta.«³¹⁰ Ime Orestés imája meghalt atyjához: »Atyám, ha élek, kapni fogsz gazdag lakomákat; de ha meghalok, nem lesz részed a füstölő lakomában, melyből aholtak táplálkoznak.«³¹¹ Lukianos tréfálódzásai bizonyítják, hogy, ezek a szokások az ő idejében még léteztek: »Az emberek azt képzelik, hogy a lelkek a földből feljönnek azokhoz az ebédekhez, melyeket nekik hoznak, hogy jóllakjanak a hús gőzéből és igyák a sírokba öntött bort.«³¹² A görögöknél minden sír előtt hely volt rendelve a marhák leöletésére és a hús megsütésére.³¹³ A római sírnak szintén volt saját culinaja, azaz a konyhának egy neme, melyet egyenesen a halott számára állítottak fel.³¹⁴ Plutarchos beszéli, hogy a plataeaei ütközet után a harcosok el levén temetve a csatatéren, a plataeaeiek elhatározták, hogy minden évben halotti tort hoznak nekik. Ennek következtében az évforduló napján nagy menetben vonultak hatóságaik vezetése mellett a sírhalomhoz, mely alatt a halottak nyugodtak. Hoztak számukra tejet, bort, olajat, illatszereket és vágtak áldozati marhát. Miután az étkek oda voltak állítva, a plataeaeiek egy formulát mondtak el, amellyel meghívták a halottakat, hogy nyúljanak e lakomához. E szertartást még Plutarchos idejében is megtarották, aki eszerint a szokás hatszázadik évfordulójának volt szemlélője.³¹⁵

Valamivel későbben Lukianos kigúnyolván e hitet és szokásokat, éppen ez által bizonyítja, hogy gyökeret ver a hit a köznépnél. »A halottak«, így szól ő, »ama étkekből élnek, amelyeket sírjaikra teszünk, és isznak a borból, melyet ott kiöntünk; miből az következik, hogy ama halott, kinek nem nyújtunk semmit, örökkévaló éhségre vagyon kárthatva.«³¹⁶

Ime a régi hit, mely előttünk ugyan furcsának és fölötté nevetségesnek tűnik fel, amely azonban sok századon át gyakorolta uralmát az emberek fölött! Eme hit uralkodott a lelkekben; látni fogjuk, hogy a társadalmat is igazgatta, és hogy a régiek házi és társadalmi intézményeinek nagyobb része e forrásból eredt.

³⁰⁷ Sollemnes tum forte dapes et tristia dona Libabat cineri Andromache manesque vocabat Hectoreum ad tumulum.

(Verg. Aen. III, 301-303).

Hic duo rite mero libans carchesia Baccho Fundit humi, duo lacte novo, duo sanguine sacro Purpureosque iacit flores ac talia fatur:

Salve, sancte parens, animaeque umbraeque paternae (Verg. Aen. V, 77-81.)

Est honor tumulis; animas placate paternas.

Et sparsae fruges parcaque mica salis Inque mero mollita ceres violaeque solutae.

(Ovid. Fast. II, 535-542.)

³⁰⁸ Eurip. Iphig. Taurisban. 157-163.

³⁰⁹ Eurip. Hekuba 536. Elektra 505. s. köv.

³¹⁰ Aisch. Choephor. 162.

³¹¹ Aisch. Choephor. 482-484. Aischylos a Perzsákban Atossával mondatja el a görögök gondolatait: »Férjemnek hozom ezeket az ételeket, melyek a halottakat megörvendeztetik, a tejet, az aranyszínű mézet, a szőlőtő gyümölcsét; hívjuk Dareiosz lelkét és öntsük az italt, melyet majd a föld iszik, és amely lehatol az alvilági istenekhez.« (Persae 610-620). Midőn az áldozati marhákat a menny isteneinek áldozták, húsukat a halandó emberek fogyasztották el; de midőn a halottaknak áldozták azokat, húsukat egészen elégették. (Pausan. II, 10.)

³¹² Lukian. Charon 22. – Ovid. Fast. II, 566: *posito pascitur umbra cibo.*

³¹³ Lukian. Charon 22: »Vermet ásnak a sírbolt közelében, és itt főzik az ételeket a halottak számára.«

³¹⁴ Festus, v. *culina*: *culina vocatur locus, in quo epulae infunere comburuntur.*

³¹⁵ Plutarch. Aristides 21: »megidéri a férfiak szellemét a halotti torra és a véráldozatra.«

³¹⁶ Lukian. De luctu 9.

4.3.2. II. fejezet A halottak tisztelete

Ehit már jó korán bizonyos eljárási módot alapított meg. Minthogy a halottnak szüksége volt ételre és italtra, természetes volt, hogy az élőknek kötelességük eleget tenni e szükségletnek. A gondot, hogy a halottnak étkeket kell vinni, nem bízták az emberek szeszélyére vagy változó érzelmeire, hanem kötelesség lett. Így jött létre a halotti kultusz, amelynek dogmái korán homályosulhattak ugyan el, de amelynek szertartásai egészen a kereszténység győzelméig tartottak.

A halottakat szent lényeknek tekintették.³¹⁷ A régiek a legtisztességesebb jelzőkkel illették azokat, jóknak, szenteknek és boldogoknak nevezték őket.³¹⁸ Mind ama tisztelettel viseltettek irányukban, a mellyel az ember az istenség iránt viseltethetik, akit szeret, vagy akitől fél. Felfogásuk szerint minden halott isten volt.³¹⁹

Az istenítésnek (apotheosis) e neme nemcsak a nagy embereknek kiváltsága volt, mert nem létezett különbség a halottak közt. Cicero mondja: »A mi elődeink azt akarták, hogy azok az emberek, kik az életből eltávoztak, az istenek közé soroztassanak.«³²⁰ Erre nézve nem volt szükséges, hogy valaki erényes legyen; a gonosz épp úgy isten lett, mint a jó, csak azzal a különbséggel, hogy ő második életében is megtartotta a hajlamot a rosszra, mellyel már előbbi életében bírt.³²¹

A görögök a halottakat szintén alvilági isteneknek nevezték. Aischylosnál így szólítja meg a fiú a halott atyját: »Te, ki isten vagy a föld alatt.« Euripides, Alkestisről szólva, ezeket mondja: »Sírod közelében az utas meg fog állani és így szól: ez itt már most boldog istenség.«³²² A rómaiak halottaikat Manes isteneknek nevezték. »Add meg Manes isteneknek, amivel nekik tartozol, így szól Cicero, ők oly emberek, akik életüket már elhagyták, tartásatokat ők isteni lényeknek.«³²³

A sírok voltak ez istenségek templomai; azért is a következő szent feliratokkal voltak ellátva: »Dis manibus«, és görögül: »theois khthoniois«. Itt él az isten eltemetve, amint Vergilius mondja: »manesque sepulti.«³²⁴ Sírjaik előtt áldozatokra szánt oltárok álltak, mint az istenek templomai előtt.³²⁵

A halottak e tiszteletét megtaláljuk a görögök, latinok, sabunisok és etruszkusok szertartásaiban,³²⁶ nemkülönben az indo-ájáknál; legalábbis a Rig-Véda énekei tesznek erről említést. Manu törvénykönyve is szól e tiszteletről, mint legrégebbiről, mely az emberek közt szokásban volt. E könyvből látjuk, hogy már a lélekvándorlás tana is meghaladta e régi hitet; már a Brahma tana is gyökeret vert, és mégis mindeme tanok uralma alatt is megmaradt épségben a régi vallás, amely Manu törvényeinek szerkesztőjét arra kényszeríti, hogy ezt a hitet is számbavéve, annak szabályzatait is leírja. Nem a legcsekélyebb különlegessége e sajtáságos könyvnek, hogy megőrizte e régi hitre vonatkozó szabályozást, holott olyan korszakban szerkesztették, amidőn ezzel ellenkező hitbeli meggyőződések kerekedtek felül. Még manapság is, annyi sok változás után sem szűnnek meg a hinduk elődeiknek áldozatot hozni. Eme hit és ezek a szertartások a legrégebbek az indoeurópai néptörzseknel.

E tisztelet ugyanúgy megvolt Indiában is, mint Görögország- és Itáliában. A hinduk is készítették a halottak számára lakomát, melynek neve sraddha. »A háznak ura készítsen sraddhát rozs, tej, szőlő és gyümölcsökből, hogy a halottak jóindulatát magának kieszközölje.« A hinduk hitték, hogy abban a pillanatban, melyben a halotti lakomát hozzák; az elődök lelkei eljönnek, és melléjük ülve magukhoz veszik az ételeket, amelyeket eléjük tálatnak. Ok hitték, hogy e lakoma kimondhatatlan élvezetet nyújt nekik: »Mihelyt a sraddha a kívánt szertartások szerint elkészült, kimondhatatlan meglepődést tanúsítanak annak ősei, ki a lakomát adja.«³²⁷

³¹⁷ Plut. Solon. 21.

³¹⁸ Aristot. idézi Plut. Quaest. Rom. 52; graecae 5. makares khthonioi Aeschyl. Choephor. 475.

³¹⁹ Eurip. Phoenik. 1321. Hom. Odys. X, 526. – Aeschyl. Choeph. 475: »Oh ti boldogok, kik a föld alatt laktok, hallgassátok meg kérelmemet; jöjjetek gyermekeitek segítségére és adjátok meg nekik a győzelmet.« Ennek a felfogásnak erejénél fogva nevezi Aeneas atyját Sancte parens, divinus parens. Verg. Aen. V, 47. 80. Plut. Quaest Rom. 14. Corn. Nepos XII. töredék: parentabis mihi et invocabis deum parentem.

³²⁰ Cic. De leg. II, 22.

³²¹ St. August. De civitate Dei VIII, 26; IX, 11.

³²² Eurip. Alkest. 1015.

³²³ Cic. De leg. II, 9. Varro Szt. Ágoston által idézve, De civ. Dei VIII, 26.

³²⁴ Verg. Aen. IV, 34.

³²⁵ Eurip. A trójai nők. 96. Elektra. 505-510. Verg. aen. VI, 177: Aramque sepulcri. III, 63: Stant Manibus arae. III, 305: Et geminas, causam lacrymis, sacraverat aras, V, 48: Divini ossaparentis condidimus terra maestasque sacravimus aras. Nonius Marcellus nyelvész azt mondja, hogy a sírt templomnak hívták a régiek, és valóban Vergilius használja a templum szót, hogy a sírt vagy a kenotaphiumot jelölje, amelyet Dido férje számára emeltetett. (Aen. IV, 457. Plut. Quaest. Rom. 14. Aranak hitták a síron emelt követ (Sueton. Nero 50). E szót a sírboltokon is találjuk. Orelli Nro. 4521, 4522, 3826.

³²⁶ Varro L. L. V, 74.

³²⁷ Manu törv. I, 95; III, 81, 122, 127, 146, 189, 274.

A keleti árják tehát kezdetben épp úgy gondolkodtak, mint a nyugatiak, a halál utáni rendeltetést illetően. Mielőtt még a lélekvándorlásban hittek, mely a léleknek a testtől való tökéletes elválását tételezi föl, hittek az emberi lénynek határozatlan létezésében, mely ugyan láthatatlan, de nem anyag nélküli, s mely az élőkől ételmelet és áldozatokat követel.

Mind a hinduk, mind a görögök, isteni lényeknek tekintették a halottakat, melyek boldog létet élveznek. De boldogságuk egy feltételtől függött, az élőknek pontosan el kellett hozniuk adományait. Ha megszűnt a sraddhának nyújtása, a halott lelke elhagyta nyugalmas helyét és bolyongani kezdett, hogy nyugtalanítsa az élőket. Ebből az következik, hogy ezek a ma- nesek csak annyiban voltak istenek, amennyiben az élők őket valami tisztelettel illették.³²⁸

A görögök és rómaiak ugyanezt vallották. Ha megszűntek temetési lakomát adni a halottaknak, azok azonnal felkeltek sírjaikból; mint bolyongó árnyékokat hallották őket nyögni az éj csendjében. Szemükre vetették az élőknek hanyagságukat; törekedtek őket büntetni, betegségeket zúdítottak rájuk, vagy terméketlenséggel sújtották földeiket. Nem hagytak nyugtot az élőknek mindaddig, amíg temetési lakomájokat vissza nem állították.³²⁹ Az áldozat, az élelem nyújtása és az italáldozat sírjaikba szállította őket, megadta nekik nyugalmaikat és isteni tulajdonságukat. Az ember ezentúl békében élt velük.³³⁰

Amint a halott, ki el volt hanyagolva, gonosz lényvé vált, úgy lett abból, kit tiszteltek, örökös istenség. Ő szerette azokat, kik neki élelmiszereket hoztak; hogy őket megőrizze, nem szűnt meg részt venni az emberi dolgokban; ámbár halott volt, mégis tudott erőt s tevékenységet kifejteni. Kéréseket intéztek hozzá az élők; esedeztek hozzá, hogy támogassa őket és kedvezzen nekik. Valahányszor sírra akadtak, megállottak, mondván: »alvilági isten, légy nekünk kegyelmes!«³³¹ Hogy mily nagy befolyást tulajdonítottak a régiek a halottakhoz intézett kéréseknek, kitűnik ama imából, melyet Élektra atyjának lelkéhez intézett: »Könyörülj rajtam és Orestés fivéremem; vezesd őt e vidékre; halljad kérésemet, oh atyám! hallgasd meg kéréseimet, elfogadván italáldozatomat.« E hatalmas istenek nem egyedül anyagi javakat nyújtanak, mert Élektra még e szavakat is csatolja az előbbiekhöz: »Adj nekem sokkal tisztább szívet, mint amilyen az anyámé, és sokkal tisztább kezecskéket.«³³² Ilyen kérést intéznek a hinduk is halottaikhoz: »hogyan családunkban az emberek és javak száma jóval gyarapodjék és hogy sok adakozni valójuk legyen.«

Ezek a halál által istenített emberi lelkek voltak azok, amelyeket a görögök démonoknak vagy hérosoknak neveztek.³³³

A latinok Lares, Manes³³⁴ és Genii névvel tisztelték meg őket. »Elődeink azt hiszik,« úgy szól Apuleius, »hogy a Maneseket, ha rosszakaratúak, Larvaknak kell nevezni, különben Lareseknek nevezték őket, minthogy jóakarátúak és kegyesek valának.«³³⁵ És másutt ezt olvassuk: »Genius és Lar egy és ugyanazon lény, így hitték ezt elődeink.«³³⁶ Cicerónál pedig: „Azokat, kiket a görögök Daemonoknak neveznek, mi Lareseknek nevezzük.”³³⁷ Úgy látszik tehát, hogy e népeknél a halottak tisztelete volt a legrégebbi vallás. Mielőtt az ember Indrát vagy Zeust felfogta és imádkozta, istenének a halottat tartotta, ahhoz intézve imáit; úgy, hogy a vallási érzelem, a mint látszik, itt vette kezdetét. Valószínű, hogy az embernek a halál láttára lett fogalma először a túlvilági, természetfölötti dolgokról és akart reményleni túl még azon is, amit látott. A halál volt az emberre

³²⁸ Ezt a tiszteletet görög nyelven e szók: enagidzó, enagismos fejezik ki. Pollux. VIII, 91; Herod. I, 167; Plut. Aristid. 21. Cato 15. Pausan. IX, 13. 3. Enagidzó igét használták a halottak tiszteletére, thyót pedig a mennybeli istenek tiszteletére bemutatott áldozatokról. Ezt a különbséget hangsúlyozza Pausan. II, 10, 1; Eurip. scholiastája Phoenik. 251. Vö. Plut. Quaes. Rom. 34.

³²⁹ ellene, siet ételeket küldeni sírjára. Íme egy római legenda, melyet Ovidius elmond Fasti II, 549-556: Megfeledeztek egykor a parentaliák megtartásáról, rögtön kivonultak a lelkek sírjaikból, az emberek hallották, amint a város utcáin és Latium mezőségein végigfutva ordítottak, míg áldozatokat nem mutattak be sírjaikon. Vö. amit az ifjabb Plinius elbeszél. VII, 27.

³³⁰ Ovid. Fast. II, 518: *Animas placate paternas*. Verg. Aen. VI, 379: *Ossa piabunt et statuunt tumulum et tumulo solemnia mittent*. Vö. a görög *ilaskomai* igét (Pausan. VI, 6, 8). T. Liv. I, 20: *Juxta funebria placon-dosque manes*.

³³¹ Eurip. Alkest. 1004 (1016). »Hiszik, hogyha semmiféle figyelemmel nem vagyunk a halottak iránt, és ha tiszteletüket elhanyagoljuk, rosszat tesznek velünk, ellenkezőleg jót tesznek velünk, ha kegyüket megnyerjük adományaink által.« Porphy. De abstin. II, 37. Horat. Od. II, 23. Plato, Leges IX, 926, 927. lap.

³³² Aeschyl. Choeph. 122-145.

³³³ Valószínű, hogy a héros szó eredeti jelentése: »halott«. A feliratok nyelve, mely a köznépi nyelve és amely egyúttal a régi értelmet leginkább fenntartja, gyakran alkalmazza a héros szót az egyszerű »halott« jelentésének kifejezésére: héros, khréste, khaire. Boeckh, Corp. inscr. 1629, 1723, 1781, 1782, 784, 1786, 1789, 3398. Ph. Lebas, Monum. de Morée p. 205. Lásd Theogn. ed. Welcker 513 v. és paus. VI, 6, 9. A thébaiaknak sajátos kifejezésük volt a »meghalni« igére: hérao ginesthai« (Aristot. fragm. ed. heitz IV. k. 260. l. Vö. Plut. Proverbia quibus Alex. usi sunt 47. fej.) A görögök a halottak lelkeit daimonoknak is nevezték. Eurip. Alkestis 1140; Aisch. schol. Perzsákhoz 620: daimona Dareiou, Paus. VI. 6: daimón anthrópou.

³³⁴ Manes Virginiae (T. Liv. III, 58). Manes coniugis (Verg. Aen. VI, 119). Patris Anchisae Manes (Verg. Aen. X, 594). Menes Hectoris (uo. III, 303). Dis Manibus Martialis, Dis Manibus Acutiae (Orelli 4440, 4441, 4447, 4459. stb. sz. Valerii Deos manes (T. Liv. III, 19).

³³⁵ Apuleius, De deo Socratis. Servius ad Aen. III, 63.

³³⁶ Censorinus, De die natali 3.

³³⁷ Cic. Timaeus 11. Dionys. Halikar. (Ant. Rom. IV, 2) a larfamiliarist: ho kat' oikian héros által fordítja.

nézve az első csodálatos titok. Ez emelte gondolatát a láthatóról a láthatatlanig, a mulandótól az örökkévalóig, az embertől az istenig.

4.3.3. III. fejezet A szent tűz

A görög vagy római ház közepén oltár volt; ezen az oltáron folytonosan kevés hamunak és paráznak kellett lennie.³³⁸ Szent kötelessége volt mindenkinek, minden ház urának, ezt a tüzet éjjel-nappal ápolni. Baj és szerencsétlenség éri a házat, melyben a tűz elaludt. Minden este hamut hintettek a parázsra, hogy az teljesen föl ne eméssze magát. Fölkeléskor első gond volt fölleveníteni a tüzet, és azt faágakkal ápolni. A tűz nem szűnt meg égni az oltáron mindaddig, amíg a család minden tagja el nem pusztult. A kihalt tűzhely, a kihalt család, egyértelmű kifejezések voltak a régiéknél.³³⁹

Világos, hogy az örök tűz ápolásának szokása régi hitre ment vissza. A szabályok és szertartások, melyeket ennél tekintetbe vettek, mutatják, hogy ez nem jelentéktelen szokás volt. Nem volt szabad e tüzet mindennemű fával ápolni; a vallás megkülönböztette a fát, melyet erre használni szabad volt.³⁴⁰ Azonkívül a vallás parancsolta, hogy e tűznek tisztának kell maradnia örökké,³⁴¹ ami szó szerint azt jelentette, hogy semmiféle tisztátalan dolgot nem volt szabad a tűzbe dobni, átvitt értelemben pedig, hogy semmiféle bűnös cselekedetnek nem volt szabad történnie annak színe előtt. Az évnek bizonyos napján, és ez március elseje volt, a rómaiaknál minden családnak el kellett oltania tüztét, ám nyomban egy másikat raknia,³⁴² de e friss tűz megszerzésére bizonyos szertartások léteztek, melyeket lelkiismeretesen meg kellett tartani. Tiltva volt kovakőből acél segedelmével ütni tüzet. A megengedett mód csak az volt, hogy vagy a nap sugarait kellett egy pontra egyesíteni, vagy két fadarabot meghatározott módon egymáshoz dörzsölni, és így jutni a szikra birtokába.³⁴³

Ezt a tüzet valami isteni dolognak tartották; imádták és valóságos isteni tisztelettel illették azt. Hoztak számára adományokat, minden olyant, miről hitték, hogy kedves lehet neki, mint istennek; virágokat, gyümölcsöt, tömjént, bort és áldozati marhákat.³⁴⁴ Kérték védelmét, mert azt hitték, hogy hatalmas. Imákat intéztek hozzá, hogy megnyerhessék tőle az emberi óhajnak örökös tárgyait: az egészséget, gazdagságot és boldogságot. Ezeknek az imáknak egyike, mely az orfikus himnuszok gyűjteményében megvan, így hangzik: „Tégy bennünket mindig virágzókká, mindig boldogokká, oh tűzhely; oh te, ki örökkévaló, szép, mindig fiatal vagy; te, ki táplálsz, te, ki gazdag vagy, vedd jó szívvel adományainkat és add meg nekünk viszont az egészséget és boldogságot, mely oly édes.«³⁴⁵ A veszély idejében menedéket kerestek nála. Így a tűzhelyben a jövő istent látták, ki az emberek életét fenntartja, a gazdag istent, ki azokat adományaival táplálja, a hatalmas istent, ki a házat és a családot védelmezi. Miután a görögök Priamos várába rontottak, Hekuba maga után vonszolja az agg királyt a tűzhely közelébe: »Fegyvered nem lesz képes megvédeni téged, szóla hozzá, de eme oltár meg fog védeni mindnyájunkat.«³⁴⁶ Példa erre Alkestis is, ki halálba rohanva, hogy életét férje üdveért feláldozza, e szavakkal közeledik a tűzhelyhez: »Oh istenség, e háznak ura, ez utolsó percben meghajlom előtted és hozzád intézem imámat, mert már-már leszállok oda, ahol a halottak léteznek. Örködjél gyermekeim felett, kiknek nem lesz többé anyjuk, adj fiamnak kedves hitvest és leányomnak derék férjet. Ne engedd, hogy meghaljanak idő előtt, mint én, hanem hogy a boldogság ölében hosszú életnek örvendjenek.«³⁴⁶ A tűzhely az, mely az embert gazdaggá teszi. Plautus egyik darabjában úgy tünteti fel, mint amely adományait a tisztelet szerint, melyet iránta tanúsítanak, mérlegeli.³⁴⁷ A görögök a gazdagság istenét ktésiosnak nevezték.³⁴⁸ Az atya gyermekei érdekében hozzáfordult, kérve: »adna nekik egészséget és bőséges vagyont.«³⁴⁸ Szerencsétlenségben az ember a tűzhelynek fordulva, azt szemrehányásokkal illette, míg ellenben a szerencsében köszönetet mondott neki. A katona, ki visszatér a csatából, hálát ad neki, hogy megmentette őt a veszélyből. Aischylosnál látjuk, amint Agamemnon Trójából visszatér boldogan, dicsőséggel elhalmozva, és nem Zeusnak siet hálát mondani, nem a templomba, hogy ott örömet és elismerését fejezze ki – az oltárhoz siet, mely az ő házában van, hogy az előtt végezze hálaimáját.³⁴⁹

³³⁸ A görögöknél sokféle név alatt fordul elő az oltár, minők: bómos, eskhara, estia, az utolsó megnevezés később túlsúlyra tett szert, melytől is Vesta istenség vette nevét. A latinoknál eme oltárnak neve »ara« v. »focus«. In primis ingressibus domorum vestae, id est arae et foci, solent haberi. (Nonius Marcellus ed. Quicherat. 53. l.)

³³⁹ Hom. hymn. XXIX; Orph. hymn. LXXXIV: Hesiod oper. 679. Aeschyl. Agam; 10056. Eurip. Herc.fur. 503, 599; Thukyd. I, 136. Aristoph. Plut. 795; Cato De re rust. 143; Cicero, Pro domo 40; Tibull. I, 1,4; Hor. Epod. II, 43; Ovid. A. A. I, 637; Verg. Aen. II, 512.

³⁴⁰ Verg. Aen. VII, 71; Festus v. Felicis; Plut. Numa 9.

³⁴¹ Eurip. Herc.fur. 715; Cato, De re rust. 143; Ovid. Fast. III, 698.

³⁴² Macrob. Saturn. I, 12.

³⁴³ Ovid. Fast. III, 143; Festus v. Felicis; Julian. Ima a nap dicsőítésére. 19. fej.

³⁴⁴ Ovid. A. A. I, 637; dentur in antiquos thura merumque focos. Plaut. Capt. II, 39-40; Mercator V, I, 5; Tibul. I, 3, 34; Hor. Od. III, 2, 3-4. Cato, De re rust. 143; Plaut. Aulular. Prologus.

³⁴⁵ Hymni orph. 84.

³⁴⁶ Eurip. Alkest. 162-168.

³⁴⁷ Plaut. Aulular. Prologus.

³⁴⁸ Isaeos. De Kiron. hereditate 16.

³⁴⁹ Aeschyl. Agam. 851-853.

A férfiú sohasem távozott el házából anélkül, hogy imával ne fordult volna a tűzhelyhez; visszatértek pedig, mielőtt nejét vizontlatta és gyermekeit megölelte volna, a tűzhely előtt kellett meghajolnia s azt segítségül hívnia.³⁵⁰

A tűzhely tüze eszerint a család gondviselésére volt bízva, és tisztelete egészen egyszerű volt. Az első szabály az volt, hogy a tűzhelyen folytonosan parázs legyen, mert ha a tűz elaludt, ez azt jelentette, hogy az isten megszünt lenni. A nap bizonyos perceiben száraz fűvet és fát raktak reá, mert az isten tüzes lángban jelentkezett.³⁵¹ Mutattak be neki áldozatot; de minden áldozásnak legjelentékenyebb része volt ápolni és éleszteni eme szent tüzet, ápolni és növeszteni az isten testét. Ez volt az oka, hogy mindenekelőtt fát raktak reá, azután bort, olajat, tömjént hitettek reá, lerakván egyszersmind a kövér áldozati marhák húsát. Az isten elfogadja ez adományokat és fölemészt; megelégedve felhatol az oltárra s megvilágítja sugaraival az imádkozót.³⁵² Ez volt az imádság perce; a szívből fakadó imaének fölcsendült az ember ajkain.

Az étkezés volt a legfontosabb vallási cselekmény. Az isten elnökölt azon. O volt az, ki a kenyeret megsütötte és az ételeket elkészítette,³⁵³ azért is imával tartoztak neki az ebéd kezdetével és végével. Étkezés előtt az ételek zsenge falatjait (primitiae) az oltárra rakták le, ivás előtt pedig bort locsoltak az oltárra (libatio). Ez az isten része volt. Senki sem kételkedik benne, hogy az isten jelen van, hogy magához veszi az étkeket és bort; és valóban, nem látták-e hogy növekszik a láng, mintha a nyújtott étkek táplálnák? Így osztozott ember és isten ételben-italban; ez tehát oly szent szertartás volt, amelynek közvetítésével az ember és isten közösségre léptek.³⁵³

Régi hit ez, mely idők folytával kiveszhetett ugyan az emberek elméjéből, de mely maga után hagyta a szokásokat, szertartásokat, kifejezéseket, melyek alól még a hitetlen sem vonhatta ki magát. Horatius, Ovidius, Petronius tűzhelyeik előtt vacsoráltak, végezték a libatiókat és elmondták imáikat.³⁵⁴

A szent tűznek eme tisztelete nem kizárólagos sajátja Görögország és Itália népségeinek. Keleten is megtaláljuk. Manunak törvényei ama formában, melyben reánk maradtak, a teljesen kialakult hinduizmus jellegét tükrözik, amely máris hanyatlásnak indul: s még ebben is akadhatni oly nyomokra, melyek korábbi hitre mutatnak. A brahmanizmus ugyan a második helyre helyezte a tűznek tiszteletét, de nem volt képes azt mellőzni. A brahmannak is van tűzhelye, melyen a tüzet éjjel-nappal fenntartani köteles; minden este és minden reggel éleszti azt fával, amely azonban, mint a görögöknél, csak a vallás által meghatározott bizonyos fa lehet. Valamint a görögök és itáliaiak bort áldoztak ott, éppúgy önt a hindu tejjel kevert italt, melyet »soma«-nak nevez. Az étkezés szintén vallási cselekvény, s a nála követendő szertartások lelkiismeretesen le vannak írva Manu törvényeiben. Imákat intéznek a tűzhelyhez, mint Görögországban; feláldozzák a lakoma zsengeit: riszt, vaját, mézet. Mert mondva vagyon: »A brahmannak nem szabad élveznie az idei aratás rizsét, mielőtt annak zsengeit nem áldozta a tűzhelynek; mert a szent tűz vágyik e gabonára, s ha meg nem tisztelik, felemészt a hanyag brahman létét.« A hinduk éppen úgy képzelték magoknak, mint a görögök és rómaiak, hogy az istenek nemcsak a tisztelet, hanem az étel s ital után is vágnak. Az ember kényszerítve érezte magát, hogy azok szomját és éhségét enyhítse, ha haragjukat ki akarja kerülni.

A tűznek ez istensége a hinduknál gyakran »Agni« név alatt fordul elő. A Rig-Veda számtalan himnuszt foglal magában, amelyeket hozzá intéztek. Az egyiknek tartalma ez: »Oh Agni, te vagy az élet, te vagy az ember megvédője. Tiszteletünk jutalmául adj a család atyjának, ki hozzád folyamodik, dicsőséget és gazdagságot. Agni, te gondos védelmező és atya vagy: neked köszönjük az életet, mi vagyunk családod.« Így tehát a tűzhely tüze éppoly hatalmas védő, mint a görögöknél. Az ember folyamodik hozzá bő termésért: »Tedd, hogy a föld számunkra mindig bőkezű legyen.« Kér tőle egészséget: »Hogy soká élvezhessem a napvilágot s hogy elérjem az öregséget, mint a nap lenyugtát.« Sőt még bölcsességért is fordul hozzá: »Oh Agni, te helyes nézetre tereled

³⁵⁰ Cato, De re rust. 2; Eurip. Herc. fur. 523.

³⁵¹ Verg. Aen. I, 704: *Flammis adolere penates*.

³⁵² Verg. Georg. IV, 383-385:

Ter liquido ardentem perfudit nectare vestam,

Ter flamma ad summum tecti subiecta reluxit.

Servius ekképpen magyarázza ezt a két verset: *id est, in ignem vinum purissimum fudit, post quod, quiamagis flamma convaluit, bonum omen ostendit.*

³⁵³ Plut. *Quaest. Rom.* 64: *hieronti hé trapedza*. Ua. *Symposiaca* VII, 4, 7: *trapedza hyp' eniôn hestiakaleitai*. Uo. VII, 4,4. Ovid. *Fast.* VI, 300: *Et mensae credere adesse deos*; VI, 630: *In ornatumfundere vinafocum*. II, 634: *Nutriet incinctos mixtapatella Lares*. Vö. Plaut. *Aulular.* II, 7, 16; Hor. *Od.* III, 23. *Sat.* II, 3, 166; Juvenal. XII, 87-90; Plut. *Defort. Rom.* 10. Vö. *Hymni homer.* XXIX, 6; Plut. töred. *Comment Hesiod.* 44. Servius. *In Aen.* I, 730: *Apud Romanos, coena edita, silentium fieri solebat, quod ea, quae de coena libata fuerant, ad focum ferrentur et igni darentur, ac puer deos propitios nuntiasset.*

³⁵⁴ Ante Larem proprium vescor vernasqueprocces Pasco libatis dapibus. Horat. sat. II, 6, 66.; Ovid. *Fast.* II, 631-633. Juvenal. XII, 83-90. – Petron. Sat. 60. fej.

Prophir. De abstin. II. p. 106, Plutarch. De frigido. 8.

az embert, ki rosszra tévedett. – Ha hibát követtünk el, ha téved elpártoltunk, bocsáss meg nekünk.« A tűzhely eme tüze, éppúgy, mint Görögországban, lényegében tiszta volt; szigorúan meg volt tiltva a brahmannak valami tisztátalan beledobni, sőt mellette lábait melengetni. Valamint Görögországban, úgy itt sem közeledhetett hozzája vétkes ember, mielőtt vétkeiből ki nem tisztult.

Az a körülmény, hogy e hit a Földközi-tenger partjaitól kezdve egészen Indiáig elterjedt, annak régiségéről tanúskodik. E hitet nem kölcsönözték egymástól e népek, hanem közös volt az, a mennyiben a görögök, hinduk és itáliaiak ugyenegy néptörzshöz tartoztak; őseik ősrégi időkben közösen éltek Közép-Ázsiában. Ez volt ama hely, hol először fogamzott meg e hit, s alapították meg a szertartások. A szent tűz vallásának kelte ősrégi és mesés idősakra vezetendő vissza, melyben sem görögök, sem itáliaiak, hanem csakis árják léteztek. Miután e népek elváltak egymástól, magokkal vitték ez isteni tiszteletet: az egyik a Gangesz, a másik a Földközi-tenger partjaihoz. Később eme elvált néptörzsek közül, melyeknek semmiféle összeköttetésük nem volt egymással, az egyik Brahmát imádta, mások Zeust, mások ismét Janust; minden csoport teremtett magának saját isteneket. De mindannyian megőrizték régi kötelék gyanánt az eredeti vallást is, melyet származásuk közös bölcsőjében alapítottak és gyakoroltak.

Ha eme isteni tiszteletnek minden indoeurópai népeknél való létezése nem bizonyítaná eléggé annak ősrégiségét, találunk még más bizonyítékokat a görögök és rómaiak vallási szertartásaiban. Minden áldozatnál, még azoknál is, melyeket Zeus és Athena tiszteletére hoztak, mindig a tűzhely volt az, melyhez első imákat intézték.⁶⁸ Minden imának, bárminő volt is, a tűzhelyhez intézett imával kellett kezdődnie és végződnie.⁶⁹ Olympiában az első áldozat, melyet az összegyűlt görögök hoztak, a tűzhelyé volt s csak a második Zeuszé.³⁵⁵ Hasonlóan Rómában is az első imát Vestához intézték, ki nem volt egyéb, mint a tűzhely.³⁵⁶ Ovidius azt állítja erről az istenségről, hogy az emberek vallási intézményeiben a legelső helyet foglalja el. Hasonlót olvasunk a Rig-Veda himnuszaiban: »Minden isten előtt Agnit kell segítségül hívnunk; tiszteletteljes nevét minden halhatatlan neve előtt fogjuk kiejteni. Oh, Agni, akárki legyen az az isten, kit áldozatunk által tisztelünk, mindig hozzád van intézve a teljes áldozat« (holocaustum). Bizonyos tehát, hogy Rómában Ovidius és Indiában a brahmánok idejében a tűzhely tüze elsőbbséggel bírt a többi istenségek felett, nem mintha Jupiter és Brahma nem nyertek volna nagyobb fontosságot a vallásban, de mert az emberek emlékeztek, hogy a tűzhely tüze sokkal előbb létezett, mint az említett istenek.

A tűz foglalta el az első helyet több századon át az isteni tiszteletben, és a legújabb és leghatalmasabb istenek sem voltak képesek azt helyéből kiszorítani.

Ezen vallásnak jelképei az időszakok szerint módosultak. Amidőn Görögország és Itália népsége szokásba vette az isteneket személyeknek képzelni, minden egyesnek megfelelő nevet és alakot adni, a tűzhelynek ezen régi tisztelete is alá volt vetve azon általános törvénynek, melyet az emberi értelem azon korszakban minden vallásra nézve szabott. A szent tűz oltárát megszemélyesítették. Ezen személynekestia, Vesta volt a neve; a név ugyanaz volt a latinban és a görögben, s nem volt más, mint az a szó, amely köz- és eredeti nyelven az oltárt fejezte ki. A közönséges eljárás szerint köznévből képezték a tulajdonnevet. Lépésről lépésre fejlődött a legenda. Asszony alakjában képelték maguknak ez istenséget, mert a szó, mely az oltárt jelölte, szintén nőnemű volt. Még egy lépés, és az istenséget szobrokban is előállították. Dacára ennek, soha sem volt eltörölhető az eredeti hitnek vonása, mely szerint az istenség egyszerűen az oltárnak tüze volt, és maga Ovidius kénytelen volt elismerni, hogy Vesta nem volt egyéb, mint az élő láng.⁷²

Ha most a szent tűz tiszteletét összehasonlítjuk a halottak tiszteletével, amelyről imént volt szó, azt fogjuk észrevenni, hogy e kettős tisztelet közt a legszorosabb összeköttetés van. Jegyezzük meg mindenekelőtt, hogy ez a tűz, melyet a tűzhelyen ápolnak, az emberek akkori gondolkozásmódja szerint nem az anyagi világ tüze. Amit e hajdani emberek benne látnak, nem tisztán fizikai elem, mely világot és meleget áraszt, a testeket átváltoztatja, az ásványokat olvasztja és az emberi iparnak hatalmas eszköze. A tűzhelynek e tüze egészen más természetű. Ez tiszta láng, mely csak bizonyos szertartások mellett gyűjthető meg és csak bizonyos nemű fa által éleszthető. Ez szűzies tűz; azért a nemi egyesülésnek előtte nincsen helye.⁷³ Nemcsak a gazdagságot és egészséget kéri tőle, hanem imádkoznak hozzá még a szív tisztasága, a mértékletesség és bölcsesség elnyeréséért is: »Tégy bennünket gazdagokká és virágzókká«, így szól az orfikus himnusz, »tégy bölcsékké és szűziesekké is.« A tűzhelynek tüze e szerint az erkölcsi lénynek bizonyos neme. Igaz, hogy ég, hogy melegít, hogy a szentelt ételt megsüti; de ugyanazon időben gondolattal és öntudattal is bír; ismeri a kötelességeket és ügyel rá, hogy teljesítsék. Embernek mondható, mert az ember kettős természetével bír: fizikailag fénylik, mozog, él, hőséget

³⁵⁵ Pausan. V, 14.

³⁵⁶ Cicero. De nat. Deor. II, 27; Ovid. Fast. VI, 304.

Tibull. II, 2.; Hor. Od. IV, 11, 6.; Ovid. Trist. III, 13.; V, 5. A görögök házi isteneiket vagy héraisaikat efestioi vagy estioukhai jelzőkkel jelölték.

okoz, étket készít, táplálja a tetet; szellemileg vannak érzelmei és szenvedélyei, az embert tisztítja, ajánlja a jót és szépet, s táplálja a lelket. Mondhatni, hogy fenntartja az emberi életet nyilatkozatainak kettős irányában. A tűz egy és ugyanazon időben forrása a gazdagságnak, egészségnek és az erénynek. Ez valóban az emberi természet istene.

Később, midőn ezen tisztelet Brahma és Zeus által második rangra szállított le, a tűzhely tüze az maradt, ami az istenségben leginkább megközelíthető az emberre nézve: ő volt az ember közbenjárója az anyagi természet isteneinél; ő volt megbízva az ember imáinak és áldozatainak felvitelével az egekbe, valamint az isteni kegyek lehozatalával. Később, midőn a szent tűz mítoszából a nagy Vestát képezték, Vesta szűz istennő lett; ő nem jelképezte a világban a termékenységet, sem a hatalmat; ő volt a rend, de nem a szigorú, elvont, matematikai, a parancsoló, végzetleges törvény, a kényszer (ananké), melyet minden percben észlelhetni a természet tüneményei közt; ő volt az erkölcsi rend. Azért is egyetemes léleknek képzelték azt, mely a világ különféle mozgalmait éppúgy szabályozza, mint az emberi lélek az emberi test egyes szerveit.

Így tehát az eredeti nemzedék gondolatmenetét áttekinthetjük. Ezen tisztelet főelve kívül esik a fizikai természetben és fellelhető azon titokszerű világban, mely az ember.

E vizsgálat visszavezet bennünket a halottak tiszteletéhez. Mind a kettő ugyanazokból a régi időkből való. Oly szoros összeköttetésben állanak egymással, hogy a régiek hite csakis egy vallást képezett belőlök. Tűzhely, Daemon, Héros, Laresok, mind összetartoztak.⁷⁴ Plautusból és Columellából láthatni, hogy a rómaiak köznyelven egyaránt mondták azt, hogy „tűzhely” vagy „házi Lar”, és Cicerónál olvassuk, hogy nem különböztették meg a „tűzhelyt” a Penatesektől, sem pedig a Penateseket a Lar istenektől.³⁵⁷ Servius azt írja: »Tűzhelyeken a régiek a Lar isteneket értették; azért használhatta Vergilius egyaránt hol a tűzhelyet Penatesek helyett, majd Penateseket tűzhely helyett.«³⁵⁸ Az Aeneis egyik nevezetes helyén Hektor azt mondja Aeneasnak, hogy átadja neki a trójai Penateseket, és a tűzhely tüze az, amit neki átad. Más helyen ismét Aeneas ugyanazon istenekhez könyörögve, azokat majd Penatesnek-majd Laresnek – majd Vestának nevezi.³⁵⁹

Láttuk más helyen, hogy azok, kiket a régiek Laresnek, vagy Hérosoknak neveztek, nem voltak egyebek, mint a halottak lelkei, kiknek az ember természetfölötti és isteni hatalmat tulajdonított. A szent halottak akármelyikéhez csatolt emlék folytonosan a tűzhelyhez volt kapcsolva. Imádva az egyiket, nem lehetett megfélemlíteni a másiktól. Ők egyesítve voltak az emberek tiszteletében és azoknak imáiban. – Az utódok, valahányszor a tűzhelyről beszélnek, szeretik említeni elődük nevét: »Hagyd el e helyet,« szól Orestes nővéréhez, „és menj Pelops régi tűzhelyéhez, hogy meghalljad szavaimat.”³⁶⁰ Hasonlóan Aeneas a tűzhelyről beszélve, melyet a tengeren át magával visz, azt Assaracus Lar nevével jelöli meg, mintha ezen tűzhelyen elődjének lelkét látná. Servius, a nyelvész, ki igen jártas volt a görög és római régiségekben, mondja, hogy igen régi szokás volt a halottakat a házakban eltemetni és ezután ezt csatolja hozzá: »Ezen szokás következtében a házaknál is megvolt az, hogy tisztelik a Lareseket és Penateseket.«³⁶¹ Ez a kifejezés világosan megállapítja a vonatkozást a halottak és a tűzhely tisztelete közt. Gondolhatni tehát, hogy a házi tűzhely kezdetben nem volt egyéb, mint a halottak tiszteletének jelképe, hogy a tűzhely köve alatt az elődök egyike nyugodott, hogy a tűz az ő tiszteletére volt gyújtva, és hogy e tűz az életet látszott fenntartani benne, vagy a mindig örökdőnek lelkét jelképezte. Ez csak gyanítás, és bizonyítékaink hiányzanak. De bizonyos az, hogy azon faj legrégebbi nemzedékeinek, amelyből a görögök és a rómaiak származtak, volt halotti tiszteletük és tűzhelyük, ősi vallásuk, amely isteneit nem a természet világából vette, hanem magában az emberben találta, és amelynek tárgyát azon láthatatlan lény imádása képezte, mely bennünk lakozik, az erkölcsi és gondolkodó erőé, amely testünket élteti és kormányozza.

Ez a vallás nem hatott mindig egyaránt a lélekre; lassankint gyengült, de nem enyészett el soha. Egykorú lévén az ázsiai néptörzs első korszakával, oly gyökeret vert, hogy a görög Olymposnak fényes vallása sem volt képes azt kiirtani; ezt a keresztény vallás végezte el.

Látni fogjuk azonnal, mily hatalmas befolyást gyakorolt ama kezdetleges vallás a régiek házi és társadalmi intézményeire. Azon távol eső korszakban fogamzott meg és hozták be, amidőn ez a faj intézményeit kereste, és a vallás ki is jelölte az utat, amelyen ezek a népek azóta haladtak.

4.3.4. IV. fejezet A házi vallás

³⁵⁷ Plaut. *Aulul.* II. 7, 16. »*Infoco nostro Lari.*« Colum. XI, I, 19: »*Larem focumque familiarem.*« Cicero. *Pro domo* 41; *Pro Quinctio* 27, 28.

³⁵⁸ Serv. in *Aen.* III, 134.

³⁵⁹ Verg. *Aen.* II, 297; IX, 259; V, 744.

³⁶⁰ Euripid. *Orest.* 1420-1422.

³⁶¹ Serv. in *Aen.* V, 64; 152. I. Plat. *Minos* 315. lap.

Ezt a régi vallást nem kell olyannak képzelnünk, amilyen az volt, amely az emberiség előhaladottabb korszakában jött létre. Századok hosszú sora óta az emberi nem valamely vallás tanát csak két feltétel alatt fogadja be: az egyik, hogy az egy isten létét hirdesse; a második, hogy minden emberhez szóljon, s hogy mindenki számára hozzáférhető legyen anélkül, hogy rendszeresen más osztályt, más fajú embereket visszataszítana. De az első időszak vallása ezen föltételek egyikét sem teljesítette. Nemcsak hogy nem egy istent nyújtott imádásra az embereknek, de ezen istenek még mindennemű ember imáadását sem fogadták el. Ok nem mutatták magukat az egész emberi nem isteneinek. Ok még Brahmához sem hasonlítottak, ki legalább egy nagy népfajnak, sem a pánhellén Zeushoz, aki egy nép istene vala. Ebben a kezdetleges vallásban az istent csakis egy család imádhatta. A vallás tisztán házi volt.

Ezt a fontos pontot meg kell világítanunk, mert e nélkül lehetetlen felfogni amaz igen szoros vonatkozást, mely e régi hit és a görög s római családnak alkotmánya között létezett.

A halottak tisztelete semmiféle tekintetben sem hasonlított azon tisztelethez, amellyel a keresztények a szenteket illetik. Ama tisztelet legelső szabályainak egyike az volt, hogy csakis azon család teljesíthette, melyhez a halott vérrokonságánál fogva tartozott. A temetkezési szertartásokat csakis a legközelebbi rokon végezhetette érvényesen. Ami pedig a halotti lakomákat illeti, melyek meghatározott időszakokban megújultak, csak a családnak volt joga azoknál jelen lenni, amiért is minden idegent szigorúan kizártak.³⁶² Azt hitték, hogy a halott nem fogadja el az adományt, hacsak nem övéi kezéből; nem akar részesülni tiszteletben, hacsak nem utódaitól jó. Az idegen ember jelenléte zavarta a halott nyugalmát. Azért a törvény az idegennek megtiltotta, hogy valamely sírhoz közeledjék.³⁶¹ Lábbal érinteni, még véletlenségből is, a sírt, istentelen cselekménynek tartották, amelyért a halottat meg kellett nyugtatni, és a vétkesnek magát megtisztítani. Az a szó, mellyel a régiek a halottak tiszteletét jelölték, jelentős; a görögök azt mondták patriadzein³⁶³, a rómaiak pedig »parentare«. Ez annyit jelentett, hogy az ima és az adomány csakis mindenkinek az atyjához volt intézve.³⁶⁴ A halottak tisztelete egyedül csak az elődök tisztelete volt.³⁶⁵ Lukianos, a köznép ebbeli nézetét gúnyolva, ezt világosan megmagyarázza, mikor így szól: »A halott, aki nem hagy hátra fiaikat, nem kapja meg az adományokat, és örökkévaló éhségnek van kitéve.«³⁶⁶

Indiában éppúgy, mint Görögországban, az áldozatot csakis az utódok hozhatták a halottnak. A hinduk, valamint az athéniek törvénye nem bocsátotta a halotti lakomához az idegent. Annyira szükséges volt, hogy ezt a lakomát az utódok hozzák és ne mások, hogy azt hitték, a halottak nyughelyeiken gyakran csak ezen kívánságukat fejezték ki: »Bárcsak születnének egymásután egyenes vonalban fiúk, kik áldoznának nekünk minden következő időben tejben főzött rizst, mézet és tiszta vaját.«³⁶⁶

Ebből azt következik, hogy Görögországban éppúgy, mint Rómában, valamint Indiában a fiúk kötelessége volt az atyjuk, valamint minden elődjük lelkének libatiokat és áldozatokat hozni.³⁶⁷ Ezen kötelezettségnek eleget nem tenni, a legsúlyosabb istentelenség volt. Ezen elhanyagolás nem volt kevesebb a valódi apagyilkosságnál, melyet annyiszor sokszoroztak, ahány ős volt a családban.

Ha ellenben az áldozatokat mindig az illető szertartások mellett vitték véghez, akkor az elődből – feltéve, hogy az élelmiszereket is meghatározott napokon vitték a sírra – örísten lett; ellensége lett mindazoknak, kik nem tőle származtak, elűzte azokat sírjaiktól, betegséggel sújtotta őket, ha oda közeledtek; övéi irányában viszont jó és gondos volt.

A szolgálatkészség folytonos viszonyossága uralkodott minden család élői és halottai között. Az előd utódaitól a halotti lakomák egész sorát nyerte, az egyedüli élvezetet, melyben a másvilágon részesülhetett. Az utód ellenben az előd részéről annak segítségével és erejében részesült, amelyre szüksége volt a világon. Az élő nem lehetett halott nélkül, a halott pedig élő nélkül. Ezáltal hatalmas kötelék fejlődött ugyanazon család minden nemzedéke közt, és oly testet képezett, mely örökké elválaszthatatlan maradt.

³⁶² Solón törvénye megtiltotta, hogy olyan halottat kísérjenek el, aki nem rokon (Plut. Solon 21). Ez feljogosította az asszonyokat, hogy csakis az unokatestvér rokonsági fokáig kísérjék el a holtat. (Demosth. In Makart. 62-63. Vö. Cic. De leg. II. 26; Varro. LL. VI, 13: Ferunt epulas ad sepulcrum, quibus ius ibi parentare. Gaius II, 5, 6: Si modo mortui funus ad nos pertineat.)

Solón törv. Plut. Solon. 21. *Pittacus omnino accedere quemquam vetat infunus aliorum.* (Cic. De leg. II, 26.)

³⁶³ Pollux III, 10.

³⁶⁴ Iseaeosnál, De Meneklis hered. 46 ezt olvassuk: »Ha Meneklésnek nincsenek gyermekei, nincsen helye a házi áldozatoknak számára és senki sem fog majd hozni évi áldozatot súján.« Ugyanennek a szónoknak egy másik helye mutatja, hogy mindig a halott fiának kellett az italáldozatot hozni a sírra; De Philokt. Hered. 51.; uo. 65. De Apollod. Hered. 30.

³⁶⁵ Legalább kezdetben; mert a községi államoknak később helyi és nemzeti hērősaik voltak, amint azt később látni fogjuk. De azt is fogjuk látni, hogy az adoptio tényleges rokonságot teremtett, és az illetőt az elődök egész sorának tiszteletére feljogosította.

³⁶⁶ Lukianos, De luctu.

³⁶⁷ Ezt nevezik görög nyelven poiein ta nomidzomena (Aischin. In Timarch. 40. Dinarch. In Aristog. 18). Vö. Plut. Cato 15. Vegyük figyelembe, minő szemrehányást tesz Dinarchos Aristogeitonnak, hogy elmulasztotta az évi áldozatot bemutatni atya tiszteletére, aki Eretriában meghalt. (Dinarch. In Aristog. 18)

Minden családnak volt sírboltja, melyben halottait elhelyezte egyiket a másik mellé, mindig együvé. Egy vérből származottakat temethettek itt el, és más családbeli ide nem juthattak.³⁶⁸ Itt tartották meg a szertartásokat és az évfordulós ünnepélyeket. Itt vélte minden család őseit láthatni. A legrégebb időkben a sír magán a család birtokán volt, rendszerint a ház szomszédságában, nem messze a kaputól, »azért, mint egy régi irat mondja, hogy a fiúk, ki-be járva hajlékukból, minduntalan találkozhassanak atyáikkal és minduntalan hozzájuk intézhessék imáikat.³⁶⁹ Így tehát övéi körében maradt; láthatatlanul ugyan, de mindig jelen volt, folytonosan részét képezte a családnak, és annak atyja vala. O a halhatatlan, boldog, isteni, érdeklődött az iránt, amit a földön hagyott; ő ismerte azok szükségleteit, ő volt támasza gyengeségeiknek. Amannak pedig, aki élt, dolgozott, ki a régiek kifejezése szerint, nem hagyott fel még a léttel, voltak vezetői és támaszai, s ezek az ő elődei voltak. Bajai közepette régi bölcsességükhöz folyamodott kéréseivel; bújában kérte vigasztalásukat, veszélyben támaszukat, ha vétkezett, bocsánatukat.

Valóban nehéz napjainkban felfogni, hogy imádhatta az ember atyját vagy elődjét. Emberből istent képezni, ellenkezik a hittel. De gondoljuk meg, a régieknek nem volt fogalmuk a teremtésről; azért is a nemzés titka reájuk nézve az volt, ami talán mireánk nézve a teremtésé. A nemzöt isteni lénynek tartották, azért is imádták az elődöt. Ezen érzés természetes és hatalmas volt, mert ez kezdetben majdnem minden emberi társaság vallásának alapjaként tűnik fel. Ezt találjuk a kínaiaknál éppúgy, mint a régi gétáknál és szkítháknál, Afrika népeinél szintúgy, mint az új világ népeinél.³⁷⁰ A szent tűz, mely oly szorosan összekapcsolódott a halottak tiszteletével, azon lényeges jelleggel bírt, hogy minden egyes családnak kizárólagos tulajdona volt. Az az elődök jelképezte;³⁷¹ a családnak gondviselése volt, »semmi közössége sem volt a szomszéd család tűzével, mely egy másik gondviselést képviselt.« Minden tűzhely védelmezte hozzátartozóit és elűzte az idegent.

Ez az egész vallás a ház kerítésén belül maradt. Az isteni szolgálat nem volt nyilvános. Ellenkezőleg, minden szertartást csakis a család körében tartottak.³⁷² A tűzhely sohasem volt sem a házon kívül, sem a külső kapuhoz közel helyezve, ahonnan az idegen könnyen megláthatta volna. A görögök mindig kerítés közé helyezték el azt, mely az idegenek megérintése, sőt látása ellen is óvta.³⁷³ A rómaiak házuk belsejébe rejték el azt. Mindezeket az isteneket, a tűzhelyet, a Lares-Maneseket elrejtett vagyis belső isteneknek nevezték.³⁷⁴ Ezen vallás minden cselekményéhez rejtkehelyre, titokra volt szükség; Cicero *sacrificia occultá*-nak nevezi azokat³⁷⁵; ha valamely szertartást idegen látott, az meg volt zavarva, bemocskolva, egyetlen tekintete által.

Ezen házi vallásnak nem volt sem egyöntetű szabálya, sem pedig közös szertartása. Minden család független volt e tekintetben a másiktól. Semmi külhatalomnak sem volt joga ezen isteni szolgálatot vagy hitet szabályozni. Nem volt más pap, mint a házi atya; mint pap nem ismert más papi kormányzatot, hierarchiát. A római főpap vagy az athéni arkhón szerezhett ugyan magának bizonyosságot afőlött, hogy a családátya teljesít-e minden vallási szertartást, de nem volt joga még a legesekelebb módosítást is ajánlani. *Suo quisque ritu sacrificia faciat*, ez vala az általános szabály.³⁷⁶ Minden családnak voltak saját szertartásai, saját ünnepei, saját imaformulái és himnuszai.³⁷⁷ Az atya lévén vallásának egyedüli magyarázója és főpapja, egyedül volt felruházva a tanítás hatalmával és nem taníthatott mást, mint fiát. A szertartások, az imának kifejezései, az énekek, melyek ezen vallás lényeges részét tették, atyai örököt, szent birtokot képeztek, melyet a család senkivel meg nem osztott, s melyet az idegennel közölnie nem vala szabad. Így volt ez Indiában is. »Hatalmas vagyok ellenségeim

³⁶⁸ A családi sírboltok régi szokásának bebizonyítására a leghatározottabb adataink vannak. Ily kifejezések tafospatróos, mnéma tánprogonón szüntelen előfordulnak a görögöknél, valamint a rómaiaknál e kifejezések: *tumulus patrius*, *monumentum gentis*. Demosth. In Eubulid. 28. Solón törvénye megtiltotta, hogy ide egy más családbeli embert temessenek; ne *alienum inferat* (Cic. De leg. II, 26.) Demosth. In Makart. 79 leír egy sírboltot, »melyben mindazok nyugosznak, akik Buselostól származtak; ezt nevezték a Buselidák sírboltjának, ez egy nagy épület, melyet nagy kerítés vesz körül, a régi szabály szerint. A Lakiadák sírboltját, mnemata Kimónia, említi Marcellinus, Thukydides életírója, és Plutarch. I Kimon 4. Létezik egy régi adoma, mely bizonyítja, hogy mennyire szükségesnek tartották, hogy a halottat családja sírboltjába eltemessék; mesélik, hogy midőn a lakedaimoniaiak azon voltak, hogy a messénéiekkel megütközzenek, karjukra sajátos jegyeket illesztettek, melyek mindegyiküknek és még atyjuknak nevét is tartalmazta, és pedig abból a célból, hogy testüket felismerni és atyai sírboltjukba elhelyezni lehessen. A régi szokásoknak e vonását megőrizte Justinus III, 5. Aischylos ugyanarra a szokásra céloz, midőn a halálba rohanó vitézről azt mondja: hogy atyáik sírjaiba viszik majd őket (Sept. contra Thebas 914). – A rómaiaknál szintén voltak családi sírboltjaik. Cic. De off. I, 17: *Sanguinis coniunctio, eadem habere monumenta maiorum, iisdem uti sacris, sepulcra habere communia*. Mint Görögországban, úgy itt is meg volt tiltva idegen családból való embert eltemetni. Cic. De leg. II, 22: *Mortuum extra gentem inferrifas negant*. Lásd Ovid. Trist. IV, 3,45; Vellei. Pater., II, 119; Sueton. Nero 501. Tiberius I. Cic. Disp. Tusc. I, 7; Digest. XI, 7; XLVII, 12, 5.

³⁶⁹ Eurip. Helena 1163-1168.

³⁷⁰ Az etruszkoknál és a rómaiaknál szokás volt, hogy minden kegyeletes család őrizte az atrium körül felállított őseik képeit. Vajon ezek a képek a család egyszerű arcképei vagy pedig bálványképek voltak?

³⁷¹ Hestia patróa, focus patrius. Hasonlóan fordul elő gyakran a Védákban Agni mint házi isten.

³⁷² Isaios. *De Kironis hered.* 15-18.

³⁷³ Ezen kerítést herkosnak nevezték.

³⁷⁴ *Theoi mykhiói, dii Penates*. Cic. *De nat. Deorum* II, 27: *Penates, quodpenitus insident*. Serv. *Aen.* III, 12: *Penates ideo appellantur quod in penetralibus aedium coli solebant*.

³⁷⁵ Cicero, *De aris. resp.* 17.

³⁷⁶ Varro, L. L. VII. 88.

³⁷⁷ Hesiod. *opera* 753. Macrob. *Sat.* I, 16. Cic. *d. leg.* II, 11: *Ritus familiae patrumque servare*.

irányában, így szól a brahman, az énekek erejénél fogva, melyeket átvettem családomtól és melyeket atyám reám átruházott.«³⁷⁸

Így tehát a vallás nem a templomokban, hanem a házakban székelt; mindenkinek saját istenei valának; minden isten csakis egy család fölött őrködött és csak egy háznak volt istene. Nem lehet egyszerűen feltenni, hogy az ilyen vallást valaki hatalmas képzelődésénél fogva kinyilatkoztatta volna az embereknek, vagy hogy erre az embereket a papok bizonyos osztálya oktatta volna. Az önmagától született az emberi lélekben; bölcsője a család vala: minden család maga alkotott magának isteneket.

Az ilyen vallás csakis nemzedékről nemzedékre szállhatott. Az atya fiának életet adva, átadta neki egyszersmind a jogot, hogy a tüzet fenntarthassa, a temetési lakomát rendezhesse és az imaformulákat elmondhassa. A nemzedék titokszerű kapcsot alapított meg a gyermek közt, ki az életre született, és a családnak istenei között. Ezek az istenek az ő családját képezték, theoi engeneis; és az ő vére theoi synaimoi." A gyermek születvén, magával hozta a jogot, hogy azokat imádjá és nekik áldozatokat hozzon; amint ismét biztosan számíthatott arra, hogy később, ha majd a bekövetkezett halál őt is istenítette, ő is a család istenei közé fog soroztatni.

Megjegyzendő azon sajátság, hogy a házi vallás csakis fiúról fiúra szállott. Ez kétségkívül azon fogalomból keletkezett, melyet maguknak az emberek a nemzésről képeztek.³⁷⁹ Az ősidőknek hite, amint azt a Vedákban és bizonyos árnyalatokban a görög és római népeknél találjuk, az volt, hogy a nemzési tehetség csak az atyában rejlik. Ezen régi meggyőződésből következett, hogy a házi istenszolgálat mindig fiúról fiúra szállott, hogy a nő abban csakis atyjának vagy férjének közvetítése által részesült és végre, hogy a nő halála után nem részesült oly módon, mint a férfiú, a tiszteletben és a halotti lakomában.

Bartal Antal fordítása

Forrás: Az ókori község. Tanulmány a görög és római vallásról, jogról és intézményekről. Budapest, aM. T. Akadémiai Könyvkiadó Hivatala, 1883, 1-46.

5. Edward Burnett Tylor (1832–1917)



A 19. század második fele mind a természettudományok, mind a társadalomtudományok terén a nagy és korszakalkotó felfedezések és tudományalapítások kora volt. A század közepét követő három évtized valóságos csillaghullásnak tekinthető: többtucatnyi olyan alapmű született, amelyek nemritkán egy-egy tudományt alapoztak meg, és konkrét bizonyító anyaguk esetleges elavultsága ellenére évtizedekig meghatározták a társadalomtudományok egy jelentős részét. Idézzünk föl közülük (megjelenésük sorrendjében) néhányat: Alexis de Tocqueville (1805-1859), *L' Ancien régime et la révolution* (1856); Christian Lassen (1801-1876), *Indische Altertumskunde* (1843-1862); Max Müller (1823-1900), *Comparative Mythology* (1856), *Introduction to the Science of Religion* (1873); Johann Gustav Droysen (1808-1884), *Historik* (1857-83); Charles Darwin (1809-1882), *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859), *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1871); Theodor Benfey (1809-1881), *Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Marchen*

³⁷⁸ Rig-Veda, Langlois ford. I, 113. l. Manu törv. VIII, 3; XI. 7.

³⁷⁹ A Vedák a tüzet a fiú utódok okának nevezik. Lásd Mitakchara ford. Orienne, 139. l.

und Erzählungen (1859); Karl Marx (1818-1883), Zur Kritik der politischen Ökonomie (1859), Das Kapital (1867); Jakob Burckhardt(1818-1897), Die Kultur der Renaissance in Italien (1860), Weltgeschichtliche Betrachtungen (1868-1873); Johann Jakob Bachofen (1815-1887), Das Mutterrecht (1861); Henry Sumner Maine (1822-1888), Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas (1861); J. E. Renan (1823-1892), Vie de Jésus (1863); N. D. Fustel de Coulanges (1830-1889), La cité antique (1864); E. B. Tylor (1832-1917), Primitive Culture (1871); John Ferguson McLennan (1827-1881), Primitive Marriage (1865); Wilhelm Mannhardt (1831-1880), Die Korndamonen (1867), Antike Wald- und Feldkulte (1875-1877); Lewis Henry Morgan (1818-1881), System of Consanguinity and Affinity of the Human Family (1871), Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Prigressfrom Savagery through Barbary to Civilization (1872); Julius Wellhausen (1844-1918), Die Composition von Hexateuchs (1876-1877); Herbert Spencer (1820-1903), Principles ofSociology (1876-1896).

Első pillantásra is látnivaló, hogy – legalábbis a tudomány vonatkozásában – valóságos kairosz idővel van dolgunk, olyannal, amilyen csak néhányszor fordult elő a történelemben (mint például az i. e. 5-4. századi Athénban a művészetek, az irodalom és a filozófia terén, vagy a reneszánsz idején a művészetek vonatkozásában). Legtágabb összefüggésben föltehetően a modernitás korának első mélyreható és mindinkább rendszerré való (vagyis egymást kölcsönösen meghatározó) tudományos megalapozásáról volt szó. A modernitás kezdeteit ugyan különböző megközelítések már akorajkorbanjelentkező fejleményekkel összekötik (például I. Wallerstein a „modern világgazdasági rendszer” kialakulását az 1450-1640 közötti „hosszú századra” teszi, a művészettörténészek pedig – nem utolsósorban J. Burckhardt korszakalkotó munkája alapján – a reneszánsztól kelteznek a „bilincseitől megszabadított szubjektivitással” jellemezhető modern individuum kialakulását). Valójában e tagadhatatlan kezdetek egészen a tizenkilencedik századig nem szervesültek egymást kölcsönösen átható és meghatározó totalitássá, és nem hatották át a társadalom anyagcseréjét. Ennek oka végső soron az volt (s ezt a történeti, tudomány- és kultúrtörténeti munkák ritkán szokták tekintetbe venni), hogy a kora kapitalizmus a 16. századtól a 19. század elejéig a kereskedelmi tőke sokrétű működtetésére épült (a portugál, a holland és az angol kereskedelmi társaságok a számukra rendkívül előnyös terms of trade révén óriási vagyonokra tettek szert a tengeren túli, főleg ázsiai népekkel való kereskedelem révén), s ez a tevékenység még egyáltalában nem hatotta át és változtatta meg a társadalmak eredeti struktúráját. Valójában csak a tizenkilencedik század első harmada után kialakuló ipari forradalommal vált a kapitalizmus olyan irreverzibilis társadalmi struktúrává, amely (a történelemben első ízben) a gazdaság mozzanatát tette meg a társadalmi lét túlsúlyos mozzanatává, s ez a mozzanat egyrészt folyamatosan a maga optimális működésének megfelelően vetette alá az összes többi mozzanatot (politikum, kultúra, iskolarendszer, értékrendszer, életmód stb.), továbbá létrehozta azokat a mozzanatok, amelyek addig hiányoztak a társadalomban. Ez a folyamat változtatta meg gyökeresen az addig át nem járható, szigorúan elkülönült rendi társadalom intézményeit, tradícióit, életformáit, s alakította ki a leginkább gazdaságilag meghatározott új osztálystruktúrárt. Ez az új, kényszerűen együttműködő kapitalista társadalom szükségyszerűen hozta létre a maga új tudományát, ideológiáját és történelemlátását. Ennek a nagyszabású feladatnak egyfajta aranykorát fémjelezték az előbb felsorolt nagy teljesítmények, amelyek (tetszés szerint gyarapítható egyéb fölfedezésekkel együtt) megalapozták az új, polgári kor tudományosságát és az új világlátást. Az utóbbi alapvető része volt egy – vallási konnotációktól mentes – történelemlátás kidolgozása, amely a nagy történelmi változások hatására a zsidó-keresztény lineáris üdvtörténet-szemléletet radikálisan szekularizálta, a polgári fejlődést tette meg a történelem telosának, s dolgozta ki ennekjegyében az evolúció különböző változatait. Minthogy a kapitalista fejlődés Európában fejlődött ki, az új, egységes világtörténet kialakulása az európai fejlődés diadalát jelentette. Érthető, hogy az újonnan kialakuló társadalomtudományokjelentős része az Európa-főlény jegyében alapozódtak meg, s ez éppúgy jellemezte az összehasonlító vallástörténetet, az alakuló anthropológiai és ethnológiai kutatásokat, mint az ókortudományt (ez utóbbiban az uralomra jutó „árja teória” toposzaihoz legutóbb M. Bernal vonultatott föl – óriási vitákat – kiváltó adalékokat a Black Athena első kötetében, London 1987). A természettudományokban uralomra jutó evolúciós elméletek analógiájára fogalmazódott meg az unilineáris fejlődési modell, amelyet sajátosan ellenpontoztak a különböző diffuzionista hipotézisek. Az unilineáris, teleologikus evolúciós eszme sajátos „terméke” volt az ún. „Dreistadiengesetz” („a három fázis törvénye”), amelyet az egyes tudományterületek a maguk módján vettek át és próbáltak hasznosítani. E sajátos fejlődéstörvény nagy hatású módon először Hegelnél merült föl (tudományrendszerétől /logika-természetfilozófia-szellemfilozófia/ kezdve az ember önmagára-eszmélésének három fázisán keresztül az objektív szellem útjáig vagy a család-társadalom-állam hodosz anójiáig, amelyek a tézis-antitézis-szintézis hármasságának a jegyében alakulnak), majd Comte építi föl a maga szociológiáját a három fázis posztulátumára (theológiai, metafizikai és pozitív fázisok), és gondoljunk Morgan háromfázisú társadalomfejlődési modelljére (vadság-barbárság-civilizáció), amelyet Engels is átvett A család, a magántulajdon és az állam eredetében (1884), ám ugyanez jelenik meg Tylornál is a kultúra fejlődésének három stádiumában. E hármasság jegyében koncipiálódott a marxizmuson belül (mégpedig a hegeli tagadás tagadása jegyében) a történelmi mozgás menete (öskommunizmus-osztálytársadalom-kommunizmus), ám utalhatunk a Frazer munkásságában megjelenő három

fázisra is (mágia-vallás-tudomány). E néhány évtized lenyűgöző tudományos munkássága abban a tekintetben is kivételes volt, hogy Szókratész után ismét összekötötte a tudomány és az általa gyarapodó civilizáció szinte korlátlan fejlődési perspektíváját az emberiség boldogulásával és az erkölcs tökéletesedésével (gondoljunk Jules Verne nagy hatású *oeuvre-jének* problémátlan optimizmusára).

E szemlélet a néhány évtized nagy formátumú teljesítményeinek valami visszahozhatatlan aurát kölcsönöz, ami azt sugallta, hogy a polgári Weltzustandnak van vállalható és kikutatható múltja, robbanásszerűen fejlődő jelene, és az egyén szabadságát és erkölcsi tökéletesedését fokozatosan kiteljesítő jövője. Ezt az optimista szemléletet ugyan már ebben az időszakban is kétségbe vonta egy Tocqueville vagy különösen egy Jacob Burckhardt borús karképe, ám a döntő változást Nietzsche, Freud és mások pörölycsapásai után az I. világháború tapasztalatai hozzák majd, amelyek le is zárják a klasszikus polgári kort.

Edward Burnett Tylor, „a brit anthropológia atyja” egy rézöntöde tulajdonosának ötödik gyermekeként látta meg a napvilágot Camberwellben 1832. október 2-án. Tylor szülei kvékerek voltak, a Society of Friends tagjai, s az, hogy egy nem teljes jogú vallási kisebbség tagjaként nőtt föl, föltehetően hozzájárult ahhoz, hogy a vallás kialakulását és fejlődését különös érdeklődéssel és beleérzéssel vizsgálta a későbbiekben. A vallási szféra sajátos formáinak fennmaradását a polgári korban már korán anomáliának érezhette, s talán nem túlzunk, ha föltételezzük, hogy a survival feltételezését jelentősen motiválhatták ifjúkori tapasztalatai. Az anglikán egyházhoz tartozás a század negyvenes-ötvenes éveiben még előfeltétele volt az egyetemi tanulmányoknak, ezért Tylor soha nem végzett hivatalos felsőfokú stúdiumokat. Az autodidakta életút egyáltalán nem volt ritka e korban, gondoljunk arra, hogy H. Spencer mérnökként kezdte pályáját, és később az angol vasúthálózat kiépítésében vett részt, vagy L. H. Morgan is jogászként és vasúti vállalkozóként szerezte vagyoniát, ahogy az autodidakta H. Schliemann, Trója felfedezője is a középiskolát sem befejezve, a gyarmatáru-kereskedelemben tett komoly vagyoni szert, s közben képezte magát. Tylor először egy kis tottenhami kvéker iskolában tanult, majd 16 éves korában belépett atyja üzemébe. Néhány év múlva azonban megromlott az egészsége, tuberkolózis jelei mutatkoztak rajta, s gyógyulás céljából a család 1855-ben Amerikába küldte. A következő évben Havannában, egy sorsfordító találkozás során megismerkedett az üzletember és amatőr régiségbűvár (ugyancsak kvéker) Henry Christy-vel, akit aztán elkísért egy több hónapos utazásra Mexikóba az ősi toltéc-kultúra emlékeinek a tanulmányozására. Itt a tapasztalt ethnográfus és régész Christy segítségével mélyrehatóan tanulmányozta a helyi kultúrát, s már ekkor rányílt a szemé azokra a témákra és problémákra, amikkel később behatóan foglalkozott. E számára döntő jelentőségű utazás tapasztalataiból született, s jelent meg Londonban 1861-ben első munkája: *Anahuac, or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*, amely egy színvonalas útleírásról számos politikai, gazdasági és személységi megfigyelést tartalmaz. Már itt fölfigyelt bizonyos párhuzamos jelenségekre, mint például némely vallási felvonulások alkalmával tapasztalt önkasztrálásra, amely meglepő rokonságot mutatott az ókori Egyiptom Isis-ünnepségén tapasztalt hasonló jelenséggel. Az ilyen és ehhez hasonló esetek éppúgy tartalmazták a survival problémáját, mint a kultúra önállóan vagy diffuzionizmus útján történő alakulásának a kérdését. 1858-ban vette feleségül Anna Foxot, akivel a későbbiekben ideális házasságban élt (az anekdota szerint, amikor 1884-1909 között Oxfordban előadásokat tartott, időnkint így kezdte azokat: „És most, drága Annám, mint a múlt héten mondtam...”). Házassága után magántudósként a kor egyik legolvasottabb társadalomtudósa lett, aki úgyszólván mindent feldolgozott a kor utazási beszámolóiból, régészeti, nyelvészeti, mitológiai stb. irodalmából. Ifjúkori mesterén, Henry Christy-n és az őstörténettel foglalkozó orvos és ethnológus James Cowles Prichard-on (1786-1848) kívül (ő volt az első, aki az emberiséget egyetlen speciesből származtatta), több német tudós hatott gondolkodására, így az összehasonlító vallástörténet megalapítója, az 1848-tól haláláig, 1900-ig Oxfordban élő Max Müller, a nyelvészeti alapú néplélektan nagy hatású művelője: Moritz Lazarus (1824-1903) és Heyman Steinthal (1823-1899), az ethnológus Gustav Friedrich Klemm (1802-1867), aki kultúra-konceptiója révén hatott Tylorra (ő a kultúra evolúcióját ugyancsak három fázisra osztotta: vadság, domesztikáció és szabadság, s az emberiséget aktív és inaktív fajokra osztotta), és a nagy felfedező útjairól franciául beszámoló természettudós és felfedező Alexander von Humboldt (1769-1859).

Kutatásainak eredményéről először 1865-ben megjelent *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* c. művében számolt be, amely valójában lazán összefüggő tanulmányok gyűjteményének tekinthető (a jelbeszéd és a nyelvbeszéd kapcsolatáról, az írásról, a kultúra anyagi tárgyainak a fejlődéséről, a mítoszmotívumok földrajzi elterjedéséről stb.). A műben, amely egy csapásra az anthropológia vezető művelői közé emelte, megfogalmazta a kultúrák egységét, s azt, hogy annak egyes megnyilvánulásait az egységes emberi történelem részeként kell tanulmányozni. Megfogalmazása szerint: „A múltra állandóan szükségünk van, hogy megmagyarázzuk a jelent, s az egész feladata az, hogy megmagyarázza a részt.” Hat évvel később, 1871-ben jelent meg fő műve, a *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. E műve révén lett az angol anthropológia legjelentősebb alakja. Még abban az esztendőben megválasztották a Royal Society tagjai közé, s nem véletlen, hogy az anthropológiát a század utolsó évtizedeiben „Mr Tylor tudományának” nevezték (az anthropológia szót mint tudományelnevezést Tylor német tudósoktól vette át, akik – Arisztotelésztől származtathatóan –

humánbiológia értelemben használták, ám ő, s ez határozta meg a továbbiakban e tudomány fejlődését, szorosan összekapcsolta a biológiát és a kultúrát). Utolsó műve, az *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization* (1881), a 19. századi anthropológia tudásanyagának ragyogó szintézise, s korábbi munkáihoz hasonlóan ebben is hatalmas tudásanyagot fejtett ki világosan és közérthető módon.

1870-ben zajlott le az angol egyetemek reformja, amelynek során az anglikán egyház befolyását visszaszorították. Ennek következtében kezdődhetett el Tylor egyetemi elismerése. 1875-ben Doctor of Law lett, 1883-ban az oxfordi egyetemhez került Pitts-Rivers ethno- gráfiai gyűjteményt kezelő múzeum custosa lett, 1884-ben Reader in Anthropologyvá nevezték ki, s 1896-ban számára hozták létre az első angol anthropológiai professzúrát (1909- ben történt nyugdíjaztatása után négy évtizedig nem is neveztek ki utódjául senkit). 1912-ben nemesi címet kapott. Amikor 1917. január 2-án meghalt, valószínűleg már ő is tapasztalhatta a problémátlan evolúciós világlátás és tudományosság alkonyát – az első világháború kézzelfoghatóan teljesítette ki a technikai civilizáció emberközömbös vagy éppen emberellenes vonásait.

Tylor Primitive Culture-je az emberi kultúra egészének fejlődését akarta bemutatni. Ő még nem különböztette meg egymástól a civilizációt és a kultúrát (eredetileg az előbbi akarta a könyv címében szerepeltetni), s kultúra-definíciója valóban az ember „önmegvalósításának” legtöbb (szellemi) mozzanatát magában foglalja: „A kultúra vagy civilizáció, tágabban vett anthropológiai értelemben, az a komplex egész, amely magában foglalja a tudást, a hitet, művészetet, az erkölcsöt, a törvényt, a szokást és minden más képességet és sajátosságot, amelyre az ember a társadalom tagjaként szert tesz” (1871, I:1, lásd Bohannon-Glazer 1997:108). Ez a kultúra szerinte az „egyforma okok” révén „egységes”, másfelől egyenes- vonalúan progresszív: „ennek különböző fokozatait a haladás vagy a fejlődési folyamat egyes lépésőinek tekinthetjük, amelyeknek mindegyike a megelőző történelem eredménye, és kész, hogy eljuttassa illő szerepét a jövő történelem alakításában” (uo.).

Második lényeges gondolata, amit, ahogy említettük, osztott a század nagy rendszeralkotóival, a kultúra/civilizáció három fejlődési fázisra osztása volt (lásd 1871, I:23-62): az első a vadság, a vadász-halász életmóddal; a második a barbárság az állatok és növények házasításával, végül a civilizáció, amely az írás felfedezésével kezdődött. Véleménye szerint az írásbeliség lett az a nélkülözhetetlen eszköz, amely „összeköti amúltat és ajövőt a szellemi és erkölcsi haladás széttörhetetlen láncával.” Tylor sokkal jobb tudós volt, semhogy kora egy részének naiv és problémátlan haladáseszméjét osztotta volna. Természetesen hitt az emberiség egészének a haladásában, az egyes népek és történeti korszakok esetében azonban nagyon is elfogadta a pusztulás, visszafejlődés, megtorpanás jelenségét (lásd 1871, I:34). „Haladás, visszaesés, túlélés, újjászületés, átalakulás – ezek mind a civilizáció komplex hálózatának összekötő kapcsai” (1871, I:16, lásd Bohannon-Glazer 1997:121).

Tylor munkásságának másik két lényeges felfedezése lett a 19. században kialakuló, felekezeti szempontoktól megszabaduló vallástudomány maradandó része.

Az egyik a survival („továbbélő jelenség”). E jelenségeket így definiálja: „Ezek olyan eljárások, szokások, nézetek és így tovább, amelyeket a megszokás ereje tartott fenn a társadalom egy új, attól különböző állapotában, ahol honosak voltak, és így ezek bizonyítékává és példáivá váltak a kultúra egy régebbi állapotának, amelyből az újabb kifejlődött” (1871, I:16, vö. Bohannon-Glazer 1997:120). A survival jelenségével foglalkozik a Primitive Culture első kötetének III-IV. fejezete (I:63-100, 100-144). E nagy heurisztikus értékkel bíró jelenségkör, megfelelő történeti módszerrel fölhasználva, fontos forrásanyagot nyújt az anthropológia, a folklór és a vallástörténet kutatói számára, hogy a jelen vagy a közelmúlt közvetlenül még megfigyelhető vagy írásos emlékeiből visszakövetkeztethessenek régmúlt korok szokásaira, gondolkodására és életmódjára. A magyar vallástörténeti kutatásban Gold- zsiher Ignác volt az, aki igen hamar alkalmazta a tylori survival gondolatát egy anthropológiai szempontból rendkívül gazdag tanulmányában (lásd „Az egyiptomi iszlám”, in Körösi L. /szerk./, Egyiptom. Magyar tanárok tanulmánykönyve, Budapest, Pátria, 1899, pp. 253-273).

A másik nagy és maradandó vallástörténeti és ethnológiai tylori gondolat az animizmus volt (kifejtését lásd munkája XI-XVII. fejezeteiben, I:377-453, II:1-327). Noha ő maga is utal arra, hogy a „lélekből” (anima) levezetett fogalmat már a 18. századi phlogiszon-teória is használta (lásd I:384sq, n.1), ám vallástörténeti jelentését Tylor adta. Ő maga is úgy ítélte, hogy ezzel a felfedezéssel a vallásfilozófia alapját vetette meg („groundwork of Philosophy of Religion”), amelynek érvényessége „a vadaktól a civilizált emberekig terjed” (I:385). Az animizmus alapja „a szellemi lényekben való hit” („Belief in Spiritual Beings”, I:383). Ezt tekinti egyúttal a vallás minimális definíciójának, amely éppen általános jellege miatt minden vallási rendszer alapját képezheti, és szemben áll a világi materializmussal (I:389). Az animizmusnak, Tylor szerint, kettős gyökere van: „Úgy tetszik, mintha a kultúra alsó fokán álló gondolkodó embereket a biológiai problémák két csoportja érintené mélyen. Először az, hogy miből fakad a különbség az élő test és a holttest között; mi okozhatja az

ébredést, az alvást, a révületet, a betegséget és a halált? Másodsorban, mik lehetnek azok az emberi alakok, amelyek megjelennek az álmokban és a látomásokban? A jelenségek e két csoportjával szembekerülve, az ősi vad filozófusok gyakorlatilag az egyik segítségével adtak számot a másokról, egyesítve azokat egy olyan fogalomban, amelyet mi kísértet-léleknek (apparitional-soul), szellem-léleknek (ghost-soul) nevezhetnénk” (1871, I:387). A korai gondolkodó ember ebből tehát azt a tanulságot vonta le, hogy minden emberhez tartozik egy élet(et adó lélek) és egy fantom-szellem. A számtalan hiedelem és képzet mellett meggyőzően utal a nyelvészeti bizonyítékokra, amelyek megerősítik azt, hogy számos nyelv őrzi, egyebek mellett, az árnyék és a szellem azonos elnevezését (utal Chamisso csodálatos Peter Schlemihl történetére, ahol az árnyék elvesztése nyilvánvalóan a lélek elvesztését jelenti (lásd I:388sq), ám sok nyelvben szoros összefüggés van a lélek és a lélekzet között (lásd a héber nefes, rüah, nesömüh, az arab nafas és rüh jelentésgyökérzetét, de hasonló a helyzet a szanszkrit átman ésprána szavakkal, a latin animus, anima, spiritus szavakkal vagy a görögpszükhé és pneuma szavakkal, lásd I:390sq). A korai kultúrákban a növényeknek, állatoknak és az élettelen tárgyakkal is lelket tulajdonítottak (II:113). Ez lenne az animizmus első fázisa. A különböző lélekképpzettel aztán (ebből alakul ki a politheizmus) mind több természeti jelenséget és eseményt próbálnak megmagyarázni (lásd különösen II:168-223), hogy aztán a sokistenhit átadja a helyét a monotheizmusnak, amely „a civilizált ember animizmusa”. Az animizmus tárgyalása során, s ezt a magunk részéről ugyancsak a vallástörténeti kutatás előremutató elemének tartjuk, tartózkodik attól, hogy etikai szempontokat érintsen. Véleménye szerint ugyanis a vallás korai formái etikailag közömbösek (megfogalmazása szerint: „nem immoralisak, hanem amorálisak”, II:326); természetesen akorai társadalmaknak is vannak erkölcsi szabályaik, azokat azonban más szféra szabályozza és nem a vallás: „A theológia és a moralitás lényegi kapcsolata fixa idea számos elmében”, mondja, valójában ez a kapcsolat igen kései fejlemény (II:327). Végül hangsúlyozni kell, hogy Tylor (a későbbi kutatás egy részétől eltérően) egyáltalán nem tekintette a korai emberi gondolkodást – s annak részeként az animizmust – irracionálisnak, ellenkezőleg, racionálisnak és az adott kor tudományos szemléletének megfelelőnek tartotta (nem véletlenül hatottak Tylornak ezek a gondolatai is később Frazerre, aki a mágiát a tudomány első fázisának tekintette). Tylor véleménye szerint a mágia a hasonlóság és az asszociáció elve alapján működik, s a korai gondolkodás az egymáshoz hasonlító dolgokat oksági viszonyban állóknak tekinti. Ez egyúttal azt is elárulja, hogy Tylor egyáltalán nem tekintette a vallást illúzióknak (Evans-Pritchard 1965:25 ezt sugallná).

Tylor animizmus elméletét már a tanítványai (így már Marett) elkezdtek bírálni, túlságosan intellektualista elméletnek tartották (a korai gondolkodásnak túlságosan fejlett logikát és racionalitást tulajdonított volna; világos látására jellemző, hogy maga is megjegyzi: „a vallás intellektuális és nem emocionális oldala került /munkámban/ előtérbe”, II:325, ami miatt – noha nagyon is tisztában volt a korai vallás nem-racionális oldalával is – egyoldalú lett a vallás korai formáinak a vizsgálata). Ezt ellenpontozandó, dolgozta ki R. R. Marett (1866-1945), az érzelmi szempontokat hangsúlyozva, a maga mana-elméletét, amelyet ő animatizmusnak vagy preanimizmusnak nevezett, s amely a természet jelenségeiben valamilyen személytelen, diffúz erőt tételezett fel. Elméletét másrészt Evans-Pritchard így bírálta: „Az elmélet a ‘pont így történt’ történetek („Just-so-stories”) jellegét idézi, mint ‘hogyan szerezte a leopárd a pöttyeit’. A lélekről és a szellemről kialakított eszmék éppenséggel úgy is keletkezhetnek, ahogyan Tylor feltételezte, ám nincs bizonyíték, hogy így is történt” (1965:25). Amire R. Lowie-val (lásd Primitive Religion, 1948:108) azt felelhetjük, hogy azóta sem javasoltak jobb „pont így történt” megoldást.

Különösen a kortársak és a következő nemzedék nagy része becsülte Tylor teljesítményét. Kiváló pszichológusok, vallás- és ókortörténészek (mint például Wilhelm Wundt, Nathan Söderblom vagy Erwin Rohde, ám különösen James Frazer, aki indíttatását és számos fontos gondolatát neki köszönhetette) átvették és a maguk módján továbbgondolták az animizmus teóriáját. Ám hamar megfogalmazódtak a mind szigorúbb bírálatok. Az előbb említett Robert Ranulph Marett (aki tanítványa volt és utóda lett Oxfordban) már 1900-ban megjelent írásában (Pre-animistic Religion) kétségbe vonta az animizmus korai érvényességét (fenntartásai ellenére ő írta Tylorról a leghitelesebb portrét, amely mind az embernek, mind a tudósak méltó emléket állított). Egy másik kortársi bírálat Andrew Langtól (1844-1912), a skót származású írótól és történészről származott, aki az ausztráliai bennszülöttekre hivatkozva, a mindenható teremtő egyistent és kultuszát helyezte a vallási fejlődés kezdetére (ezt vette aztán át monumentális munkájában, a Der Ursprung der Gottesidee-ben az osztrák katolikus etnológus, Wilhelm Schmidt). E bírálatok még maguk is megmaradtak az evolucionizmus talaján. A döntő csapást Tylor rendszerére az angol funkcionalista iskola mérte, amely mind a survival, mind az animizmus teóriáit elvetette, hiszen az önmagában szemlélt önálló egésznek tekintett rendszernek sem diszfunkcionális „maradványokra”, sem általános eszmékre nem volt szüksége. Miután azonban az utóbbi iskola is elvesztette korábbi tekintélyét, az ún. neo-tylorianusok visszatértek Tylor kiindulásához, s a rituális cselekedet primátusa helyett a hiedelmeket vizsgálják.

5.1. Bibliográfia

Tylor művei

Kimerítő bibliográfia (1907-ig) Barbara W. Freire-Marreco, „A Bibliography of Edward Burnett Tylor from 1861 to 1907”, in H. Balfour (ed.), *Anthropological Essays presented to Edward Burnett Tylor, in Honour of His 75th Birthday Oct. 2, 1907* (Oxford, Clarendon Press), 375-409.

Anahuac: or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern (London, Longman, 1861).

Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization (London, Murray, 1865, újabb kiadás: 1964).

Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom. 2 vols. (London, Murray, 1871, újabb kiadás: 1958; francia fordítás: 1876; német fordítás: 1873; lengyel fordítás: 1896, 1898; orosz fordítás: 1872).

Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization (London, MacMillan; New York, Appleton, 1881).

Szakirodalom

EB, XII:84sq (Briant Vincent Street); Eliade, ER, XV:107sq (Eric J. Sharpe); Evans Pritchard 24-27; EWB, XI:45 (Thomas O. Beidelman); Kippenberg 1997:127-130; KR 41-59 (Karl-Heinz Kohl); Morris 98-102; Sharpe 53-58; Waardenburg, I:209-219, II:288-290.

Hodgen, M. T., *Doctrine of Survivals. A Chapter in the History of Scientific Method in the Study of Man* (London, 1936).

Kardiner, A. and Preble, E., „Mr. Tylor’s Science”, in A. Kardiner and E. Preble (eds.) *They Studied Man* (New York, 1963), 50-68.

Lang, Andrew, „Edward Burnett Tylor”, in H. Balfour (ed.), op. cit., 1-15.

Lowie, Robert H., „Edward Burnett Tylor (1832-1917)”, in idem, *The History of Ethnological Theory* (London, 1937), 68-85.

Marett, Robert Ranulph, *Sir Edward Burnett Tylor. Modern Sociologists Series* (London, Chapman Hall, 1936).

Pascher, Josef, *Der Seelenbegriff im Animismus Edward Burnett Tylors. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft. Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, Heft 23* (Würzburg, Becker, 1929).

Stocking, G. W., „Cultural Darwinism and ‘Philosophical Idealism’ in E. B. Tylor”, in idem, *Race, Culture and Evolution* (Chicago-London, 1982), 91-109.

5.2. AZ ANIMIZMUS

Léteznek, avagy léteztek-e a kultúra olyan alacsony fokán álló törzsek, amelyek semmiféle, vallást érintő elgondolással nem rendelkeznek? Gyakorlatilag ez a vallás egyetemes voltára irányuló kérdés az, amelyre évszázadokon keresztül oly nagy biztonsággal adtak hol igenlő, hol tagadó választ, s ami egyben éles ellentétben van azzal a tökéletlen bizonyítékkal, amelyre akár az előbbi, akár az utóbbi alapult. Etnográfusok – a civilizáció fejlődését magyarázó elméletek alakulását nézve, vagy annak követő szakaszait egymásból következőnek tekintve – különös érdeklődéssel fogadják a minden vallást nélkülöző törzsekről szóló beszámolókat. Itt – mondanák természetesen – olyan emberekkel állunk szemben, akik azért nem rendelkeznek vallással, mert elődeiknek sem volt. Ezek az emberek fajunk olyan valláselőtti állapotát képviselik – mondanák -, amelyből az idők folyamán a vallás feltételei kialakultak. Nem tűnik azonban tanácsosnak, hogy a vallás fejlődésének vizsgálatakor ebből induljunk ki. Bár az elméleti „szoborfülke” készen áll és kényelmesnek tűnik, ám az azt kitöltő szobor behelyezése még várat magára. Az eset bizonyos mértékben hasonlít azoknak a törzseknek az esetére, akikről azt állítják, hogy nyelv és tűzhasználat nélkül léteznek; bár a dolgok természete szerint semmi nem zárja ki létezésük lehetőségét, ám tulajdonképpen ezeket a törzseket még nem találták meg. Ilyenformán azt állítani, hogy van tudomásunk primitív, vallás nélküli törzsek létezéséről, elméletileg ugyan lehetséges és talán igaz is, jelenleg azonban nem támasztható alá a dolog különös volta által megkövetelt és meggyőző bizonyítékkal.

Gyakran előfordul, hogy épp az a szerző szolgál saját állítását cáfoló bizonyítékkal, aki egyes vad népcsoportokról azt hirdeti, hogy azok semmiféle vallásra utaló jelenséggel nem rendelkeznek. Így például dr. Lang³⁸⁰ nem csupán csak azt jelenti ki, hogy az ausztrál bennszülötteknek nincsen főistenük, teremtőjük és ítélőjük, nincsenek bálványaik, templomuk, és áldozatot sem mutatnak be, hanem azt is, hogy „röviden szólva semmi olyannal nem rendelkeznek, ami vallásra, vallási rítusra emlékeztetne, s ezáltal megkülönböztetné őket az eltűnésre ítélt állatoktól”. Ettől kezdve több szerző is felhasználta ezt a határozott kijelentést anélkül, hogy az ugyanebben a könyvben található egyes részletekre utalt volna. Ezekből ugyanis kiderül, hogy a bennszülötteket időnként megtámadó, a himlőre emlékeztető betegséget „Budyah hatásának tulajdonítják, egy rossz szellemnek, aki a gonoszkodásban leli örömét”; s az is, hogy midőn a bennszülöttek megdézsmálják a vadméhek kaptárait, rendszerint otthagynak egy kis mézet Budyahnak. Lang könyve utal arra is, hogy a queenslandi törzsek kétévenként rendezett bizonyos összejöveteli alkalmával fiatal lányokat áldoznak fel azért, hogy kiengeszteljenek valamilyen gonosz szellemet. Végezetül pedig W. Ridley tiszteletes tanúsága szerint „akárhányszor beszélgetett a bennszülöttekkel, számára minden esetben az derült ki, hogy a természetfeletti lények tekintetében határozott hagyományokkal rendelkeznek: Baiame-nak, minden dolgok teremtőjének hangját hallják a mennydörgésben, Turramullun, a démonok főnöke pedig a betegség, a viszály, a bölcsesség ura, aki kigyó formájában jelenik meg a bennszülöttek nagygyűlésein”. Nagyszámú megfigyelő egybevágó vallomása alapján tudjuk, hogy Ausztrália bennszülötteire – felfedezésük idején és azóta is – jellemző a lelkekben, démonokban és istenségekben való eleven hit. Legalább ennyire meglepő Moffat³⁸¹ úrnak az afrikai bechuanokról szóló beszámolója. Ő azt állítja, hogy „az emberi halhatatlanságról ez a nép még soha sem hallott”, ám az ezt megelőző mondatban megjegyzi, hogy a halottak árnyaira vagy lelkére a „liriti” szót használják. Dél-Amerikáról szólva pedig Don Felix de Azara illeti kritikával a katolikus egyházi személyek azon állításában rejlő pozitív tévedést, amely szerint az őslakos törzsek vallással rendelkeznek. Egyszerűen kijelenti, hogy erről szó sem lehet. A munkájában azonban olyan tényeket említ meg, amelyek szerint a payagua indiánok a holtakat fegyvereikkel és ruháikkal együtt temetik el, illetve az elkövetkező életről is van valamilyen elképzelésük; eszerint a guana indiánok egy olyan Lényben hisznek, aki a jót jutalmazza, a rosszat pedig bünteti. Azáltal, hogy a szerző a térség alacsonyabb civilizációs fokán álló teremtményeinél nem feltételezi a vallás és a törvény jelenlétét, rászolgál D’Orbigny éles hangvételű kritikájára, amelybe megjegyzi, hogy „valójában ezt állítja az általa leírt népekről, míg azok a tények, amelyeket tézise bizonyítékául sorol fel, tulajdonképpen éppen annak ellenkezőjét támasztják alá.”

Az ilyen esetek igazolják, mennyire megtévesztők azok az ítéletek, amelyeknek a szűk értelemben használt, ám tág értelmezést kínáló szavak általánosságot és nagyvonalúságot kölcsönöznek. Lang, Moffat és Azara valamennyien olyan szerzők, akik a néprajz tudományát sok értékes ismerettel gazdagították az általuk tanulmányozott törzsek leírásán keresztül, ám úgy tűnik, a kultúra magasabb fejlettségi fokán álló népek szervezett és intézményesült teológiáján kívül semmit nem ismernek el vallásként. Vallásnélkülinek tartanak minden olyan törzset, amelynek tanai eltérnek az övéiktől, s ebben azokhoz a teológusokhoz hasonlítanak, akik ateizmust tulajdonítottak mindazoknak, akiknek istenei különböztek az ő isteneiktől. Ez már az ősi hódító árjájánál is megfigyelhető volt, akik India bennszülött törzseit az adeva – vagyis istentelen – szóval illették, vagy a görögöknél, akik az ennek megfelelő atheoi szót használták az ókeresztényekre, mivel nem az ő isteneikben hittek. Jóval későbbi időkben azokat kiáltották ki ateistáknak, akik nem hittek a boszorkányságban és az apostoli utódlásban. Napjainkban pedig, akárcsak a régmúlt századokban a vitafelek hajlamosak arra a következtetésre jutni, hogy a fajok eredetéről szóló elméletet támogató természettudósok szükségszerűen ateista nézeteket vallanak. Mindez tulajdonképpen csupán illusztrálja azt, hogy a jó és nyílt ítéleteket hogyan forgatják ki teológiai kérdésekben. Ennek eredménye a kultúra alacsonyabb fejlettségi fokán álló népcsoportok vallásáról kialakult félreértések sora is. E félreértések egyszerűen elképesztik a magasabb nézőpontból figyelő tudósokat. Néhány misszionárius kétségtelenül alapos tudással rendelkezik annak a népcsoportnak a gondolkodásmódjáról, amellyel kapcsolatba került. A vallás kezdetleges formáiról tulajdonképpen az ő tollukból – Cranz, Dobrizhoffer, Charlevoix, Ellis, Hardy, Callaway, J. R. Wilson, T. Williams – szereztük tudásunkat. Ám a „vallásos világ” nagyobb része annyira el van foglalva a misszionárius térképek feketével jelölt területein lakó pogányok hiedelmeinek megvetésével és gyűlöletével, hogy kevés idejük és energiájuk marad azok megértésére. Ez nem így van azoknál, akik becsületesen törekednek a természet és a vallás kezdeti stádiumainak megértésére. Ezek – bár teljesen tudatában vannak annak, hogy milyen abszurd dolgokat és szörnyűségeket követnek el ennek nevében – mégis jóindulatú érdeklődéssel fürkésznek minden, az ember határozott igazságkeresésére utaló feljegyzést. Az ilyen tudósok értelmet keresnek azon tanok gyökereinél – legyenek azok bármilyen gyerekesek és éretlenek -, amelyek gyakran azok számára a legérthetlenebbek, akik a legnagyobb buzgalommal fogadják el őket. Azt az ésszerű gondolatot keresik, ami valamikor életre hívta az adott rítusokat, s

³⁸⁰ Andrew Lang (1844-1912): angol író és vallástörténész, aki számos munkájában (például *Mythology. Custom and Myth*, 1884; *Myth. Ritual and Religion*, 1887.; *Making of Religion*, 1898) a lélektant is fölhasználva próbálta föltárni a vallás korai formáit. (A szerk.)

³⁸¹ Robert Moffat (1795-1883): skót misszionárius, Afrika-kutató és Biblia-fordító, aki 49 évet töltött a Kalahári sivatagtól délkeletre élő törzsek között, akiknek a nyelvét is megtanulta. (A szerk.)

amelyek napjainkban – látszólag vagy ténylegesen – a legsötétebb és legbabonásabb ostobaságoknak tűnnek. E kutatók jutalma azon hitvilág racionálisabb megértése, amelyben ők maguk is élnek. Hiszen aki csupán egy vallást ismer, éppoly kevésbé ismeri azt, mint amilyen csekély mértékben érti a mindössze egyetlen nyelvet ismerő ember azt az egyet. A tudományos teológia alapja történeti bizonyítékon kell hogy alapuljon. Érvelésüknek fel kell ismerniük a vallási doktrínák evolúcióját, illetve a tradíció hatásait a közvetlen meggyőződés hatásaitól elszakítva, teret kell engednie az objektív igazság vitájának. Az emberiség egyetlen vallása sincs teljesen elszigetelve a többitől. A modern kereszténység gondolatai és elvei pedig olyan intellektuális nyomokhoz kapcsolódnak, amelyek a kereszténység előtti időkhöz egészen az emberi civilizáció, s talán az emberi lét eredetéig nyúlnak vissza.

Még azok a megfigyelők is, akiknek alkalmuk volt tanulmányozni a bennszülöttek hitvilágát, olykor kevés jelentőséget tulajdonítottak a kézzelfogható tényeknek. Márpedig a tények nélkül, elhamarkodottan ítélezők szava nem nyomhat a latba. Egy XVI. századi utazó (J. de Verrazano) a következő, szinte tipikusnak mondható jellemzést adja a floridai őslakoságról: „E nép vallására vonatkozólag úgy találtuk – bár nyelvüket se jelből, se gesztusokból nem értettük -, hogy nincs vallásuk, s törvényük sincsen... Feltételezésünk szerint vallásuk egyáltalán nincs, életüket pedig nem szabályozzák törvények.” E floridai népcsoport jobb ismerete ugyanakkor felfedte, hogy van vallásuk, s a jobb megismerés sok más, sebtében tett kijelentés cáfolatához járult hozzá. Ahhoz például, hogy a madagaszkári bennszülöttek nem képesek a jövőre gondolni, és sincsen szavuk a lélekre vagy szellemre; vagy mikor Dampier a timori őslakosok vallása iránt érdeklődve azt a választ kapta, hogy ilyenről az ő esetükben nem beszélhetünk. Sir Thomas Roe a nagy Mugal udvarába igyekezvén, megállt a Saldanha- öbölben és megjegyezte, hogy a hottentották „levetkezték a lopás szokását, ám sem Istenük, sem vallásuk sincsen”. A Sir John Lubbock által összegyűjtött számtalan beszámoló közül, amelyek azt bizonyítják, hogy a kultúra alacsony fokán álló népeknél hiányzik a vallás, illetve kezdetleges, kiválaszthatunk néhányat, amely ebből a szempontból megkérdőjelezhető. Ilyenformán az az állítás, miszerint a szamoai szigetlakók nem ismerték a vallást, nem állja meg a helyét, ha összevetjük azzal a részletes leírással, amit G. Turner tiszteletes készített a szamoaiak vallásáról. Egy másik állítás, amely a brazil tupinambák vallásnélküliségére vonatkozik, szintén megdőlt Lery, De Laet és más írók beszámolóinak köszönhetően, hiszen ők a tupik vallási tanairól és gyakorlatáról adnak pozitív bizonyítékot. Még megfelelő idő ráfordításával, gondossággal és nyelvismerettel sem mindig könnyű a bennszülöttek teológiájának részleteit kideríteni. Inkább megpróbálják a kíváncsiskodó és az őket lenéző idegenek elől titkolni isteneiket, akik látszólag ugyanúgy riadnak vissza a fehér ember és az ő hatalmasabb istene elől, mint az őket imádó bennszülöttek. Ilyen módon még azon törzsek esetében is, ahol a vallásfejlődésnek semmilyen pozitív bizonyítéka nem áll rendelkezésünkre, fenntartással kell fogadnunk az ennek hiányára tett megjegyzéseket mindazok tollából, akik a kérdéses törzssel sem baráti, de még közeli viszonyt sem alakítottak ki. Az ilyen állításokat nagyfokú gondatlanság szüli. Így dr. Mouat határozottan azt állítja például az Andaman-sziget lakóiról, hogy a vallásos hitnek még a legkezdetlegesebb elemei sincsenek meg náluk. Mégis úgy tűnik, hogy a bennszülöttek még egyszerű zenéjüket sem mutatták be az idegeneknek, így tehát alig várható el tőlük, hogy számot adjanak – esetleg létező – teológiájukról. Napjainkban a bennszülöttek vallásának legfeltűnőbb tagadását Sir Samuel Baker írásában olvashatjuk, abban a dolgozatban, amelyet 1866-ban a Londoni Etnológiai Társaság ülésén olvasott fel. Ezt írja: „A fehér Nílus legészakibb törzsei a dinkák, sillukok, nuerek, kitesek, bohrok, aliabok és a sírek. Egy általános jellemzés elegendő az összesre, kivéve a kiteseket. Egyetlen törzsnél sem talákoztunk a Legfőbb Lénybe vetett hittel, istentisztelet vagy a bálványimádat egyetlen formájával sem. Elméjük sötétségét a babonának még a leghalványabb fénye sem világítja meg.” Ha ez a kiváló felfedező csupán a latukákról vagy más olyan törzsről beszélt volna, amelyek az etnográfusok számára alig ismertek, s a róluk való tudásuk is épp az ő leírásaiból származik, bármilyen vallási tudat tagadása megállná a helyét. Jobb híján legalábbis egészen addig, míg egy közvetlenebb és barátságosabb kommunikációt kialakító kutató ezt megerősíti, avagy cáfolja. Tekintettel azonban arra, hogy olyan, viszonylag jól ismert törzsekről beszél, mintadinkák, sillukok és anuerek, Sir S. Baker egyszerűen figyelmen kívül hagyja a publikált bizonyítékokat. Például az olyanokat, amelyek leírják a dinkák rituális áldozatait, a jó és rossz szellemben (adjok és djyok) való hitüket, vagy amelyek beszámolnak Dendidről, a dinkák jó istenségéről és mennyben lakozó teremtőjéről, csakúgy mint Néárról, a nuerek istenéről, valamint a sillukok teremtőjéről, aki hasonlóan más szellemekhez, a szent erdő vagy fa látogatója. Kauffman, Brun-Rollet, Lejean és más megfigyelők már a Sir S. Baker át nem gondolt véleménye előtt sok évvel feljegyezték ezen fehér-nílusi törzsek vallását.

A civilizáció alacsonyabb fokán álló törzsek vallása szisztematikus tanulmányozásának első feltétele a vallás elemi meghatározása. Mivel ez a definíció magában kell hogy foglalja egy magasabb istenség tiszteletét vagy a halál utáni ítéletben való hitet, a bálványimádat, rituális áldozatbemutatót, illetve más részleteiben diffúz tant vagy rítust, kétségtelenül sok törzs marad, amelyre nem jellemző egy így felfogott vallás megléte. Ám az ilyen szűk definíciókban benne rejlik az a hiba, hogy a vallást sokkal inkább sajátos fejlődéssel azonosítják, mint a mögöttük meghúzódó mélyebb motívumokkal. Az látszik a legjobbnak, ha azonnal ehhez a lényeges forráshoz térünk vissza, és egyszerűen a vallás legszűkebb definíciójaként a szellemi lényekben (belief in Spiritual

Beings) való hitet jelöljük meg. Ha ezt alkalmazzuk a primitív törzsek vallásának leírásánál, a következő eredményt kapjuk. Nem jelenthető ki biztonsággal, hogy valamennyi létező törzs eljut a szellemvilág lényeiben való hithez, hiszen a bennszülött törzsek élete számottevő mértékben ismeretlen előttünk. Ráadásul az egyes törzsek életében bekövetkező gyors változás, illetve más esetekben gyors eltűnésük következtében, ebben a tekintetben nem várható javulás. Mégis jogosulatlan lenne, ha a történelemírás által említett, vagy a régészeti kutatásokból megismert összes törzset úgy könyvelnénk el, mintha rendelkeznének a vallás minimális definíciójában előírt feltételekkel. Még ennél is nagyobb ostobaságot követnénk el azonban akkor, ha erről a kezdetleges hitről azt állítanánk, hogy természetes módon, illetve ösztönösen jelen van minden idők összes emberi törzsénél. Semmilyen bizonyíték nem igazolja ugyanis, hogy a hatalmas intellektuális fejlődésre képes ember képtelen lett volna kiemelkedni egy vallás nélküli állapotból, amely azt a vallásos állapotot előzi meg, amelyben napjainkban oly nyilvánvalóan van. Kívánatos ugyanakkor, hogy vizsgálódásunk alapjául a megfigyelést, és ne a spekulációt tegyük. Itt pedig – már amennyire ez megítélhető a számtalan, rendelkezésemre álló bizonyíték alapján – be kell vallanunk, hogy a szellemi lényekben való hit minden olyan bennszülött törzsnél megtalálható, amellyel sikerült bensőséges kapcsolatot kialakítanunk, míg az ilyen hit hiányára tett kijelentés bizonyára vagy nagyon ősi törzsekre, vagy a többé-kevésbé tökéletlenül leírt modern törzsekre vonatkozik. Hogy a dolgok eme állása hogyan hat a vallás eredetének problémájára, a következőképp foglалható össze röviden. Ha pontosan bizonyított lenne, hogy léteznek, illetve léteztek vallás nélküli bennszülöttek, akkor ezekről legalább valószínűsíthetően ki lehetne jelteni, hogy az emberi kultúra vallás előtti stádiumát képviselik. Helytelen volna azonban ezzel az érveléssel előállni, hiszen vallás nélküli törzsek létezésére vonatkozó kijelentés – mint ahogyan azt már láthattuk – gyakran hibás és sohasem meggyőző bizonyítékokra épül. A vallási képzetek természetes evolúciójára vonatkozó érvelést nem érvényteleníti, ha tagadjuk a jelenleg hathatós segítség nyújtására képtelen szövetséges meglétét. Elképzelhető, hogy napjainkban nem léteznek törzsek vallás nélkül. Ez a tény azonban nem befolyásolja nagyobb mértékben a vallás fejlődését, mint mondjuk az a kijelentés, hogy napjainkban szinte lehetetlen olyan angol falut találni, ahol ne volna olló, könyv vagy gyufa. Ezek megléte sem befolyásolja azt a tényt, hogy voltak idők, mikor ilyen dolgok nem is léteztek a földön.

A továbbiakban tehát az animizmus címszó alatt tanulmányozom a Szellemi Lények mélyen gyökerező hiedelmét. A materialistával szemben ez a spirituális filozófia leglényegét képviselő. Az animizmus nem új terminus, bár elég ritkán használják. Mivel különleges viszonyban áll a lélek doktrínájával, látni fogjuk, hogy az általunk képviselt álláspont számára – a teológiai képzetek emberi evolúciójának álláspontjához – különösen megfelelő. Az általános értelemben használt spiritualizmus szó nem egészen tökéletes a számunkra, hiszen a használat során egy sajátos, szélsőséges nézetekkel bíró modern szektát kezdett jelölni, ami általában nem nevezhető tipikusnak. A spiritualizmus szónak szélesebb körben ismert azon jelentését, miszerint ez a szellemi lények általános tana, az én szóhasználatomban az animiz- mus veszi át.

Nem maradt más hátra, mint hogy néhány szóban összefoglaljam a lelkekről szóló elképzelés különböző fejlődési szakaszait az elejétől a végéig. Abban a kísérletben, hogy végigkísérjem e hiedelem fő vonulatát az emberiség intellektuális történetének egymást követő állomásain, az igazolás leginkább a vallásfejlődés elméletével látszik összhangban lenni. A kultúra általunk ismert legalacsonyabb fokán találkozunk azzal a mélyen gyökerező elképzeléssel, hogy a bennünk lakozó lélek az álmokban és látomásokban elhagyja a testet. Nincs okunk feltételezni sem azt, hogy ezt a hiedelmet a bennszülöttek úgy vették volna át a kultúra magasabb fejlettségi fokán álló más törzsektől, sem pedig azt, hogy ez egy olyan magasabb kultúra maradványa lenne, amelyet a bennszülött törzsek az idők folyamán elvesztettek. Amit ugyanis itt mi primitív animisztikus elméletként adunk elő, tökéletesen jellemző a bennszülöttekre, akik – úgy tűnik – érzékeikre támaszkodva ragaszkodnak hozzá, és a számukra legésszerűbbnek látszó biológiai elmélet alapján értelmezik. Olykor hallani olyan véleményeket is, amelyek szerint a bennszülöttek lélekkel kapcsolatos vallási tanai és gyakorlatai egy ősi, erősen vallásos kultúra maradványai. Egy olyan távoli ősi vallás nyomai tehát, amelyet ebből a nemesebb állapotból elkorcsosult törzsek torz emlékezeté őrözött meg hiányosan. Könnyen belátható, hogy a kevés, ráadásul környezetéből kiragadott tény efféle magyarázata elfogadhatónak tűnik bizonyos elmék számára. Ám a témához alapos rálátással közelítő kutatók egy ilyen argumentumot aligha tartanak helytállóknak. A bennszülöttek animizmusa önmagában magáért beszél, ti. saját eredetét magyarázza meg. A civilizált ember animizmusa – bár a tudás magasabb szintjének jobban megfelel – nagymértékben csak úgy értelmezhető, mint egy régebbi és kezdetlegesebb rendszer fejlettebb eredménye. A bennszülött doktrínák és rítusok azok, amik – filozófiájuk alapján – a természetes evidenciák közvetlen eredményei és a gyakorlati célok aktusai. A magasabb kulturális szinten állók doktrínái és rítusai utalnak többek között a réginek az újból fennmaradására, a régi gyakorlatnak az újhoz való alkalmazkodása során történő megváltozására, valamint a régi gyakorlat elhagyására, mivel az már nem egyeztethető össze az újjal. Vessünk egy pillantást arra, hogy milyen általános viszonyban áll a bennszülött törzsek lelkekre vonatkozó tana a barbár és kulturált népek hasonló tanaival. A civilizálatlan népek esetében a lélekre vonatkozó tanok figyelemre méltó következetességgel és alapossággal

vannak kidolgozva. Az állati lélek létezését is elismerik az emberi lelkekről szóló elmélet természetes kiterjesztéseként; a növények és fák szellemeiről nem szólnak túl világosan és bőven, az élettelen tárgyak lelke pedig a legszélsőségesebb módon tágítja az általános kategóriát. Attól kezdve, hogy az emberi gondolkodást kutatjuk annak a civilizálatlan szakaszától a barbarizmuson keresztül a civilizáció fázisáig, úgy találjuk, hogy az elmélet állása jobban alkalmazkodik a pozitív tudományhoz, bár kevésbé teljes és következetes. Már jócskán a civilizált szakaszon belül, az emberek még mindig úgy tesznek, mintha egy kicsit továbbra is hinnének a lélekben vagy a szellemvilágban, holott természettudományos ismereteik jóval meghaladják az ilyen kezdetleges filozófiát. A növények lelkével kapcsolatos tanokra vonatkozóan töredékes bizonyítékunk van arra, hogy ezek a történelem folyamán hogyan omlottak össze Ázsiában. Napjainkban hazánkban az állatok lelkéről szóló elképzelés kihalni látszik. Az animizmus visszahúzódik, és elsődleges pozíciójában, az emberi lélekről szóló tanban koncentrálódik. Ez a tan végletes változásokon ment át a kultúra folyamán. Túlélte az egyetlen hozzácsatolt argumentum – az álmokban és víziókban látott lelkek és szellemek objektív realitása – szinte teljes elvesztését. A lélek lemondott éteri szubsztanciájáról, és anyagtalan entitássá, „az árny árnyékává” vált. A lélek elmélete elkülönül a biológiától valamint az elmét kutató tudománytól. Ezek ma már az élet és gondolkodás, az érzékszervek és az intellektus, az érzélem és akarat jelenségeit vizsgálják, tisztán kísérleti alapokon. Kialakult egy szellemi termék, amelynek már a pusztá léte is mélységes jelentőséggel bír. Egy olyan „pszichológia”, amelynek már semmi köze sincs a „lélekhez”. A lélek helye a modern gondolkodásban a vallás metafizikájában van, ahol sajátos feladata az, hogy az eljövendő élet vallási doktrínájának intellektuális oldalához hozzájáruljon. Ezek azok a változások, amelyek az animisztikus hitet a világ kultúrájának egymást követő szakaszaiban jellemezték. Mégis nyilvánvaló, hogy mindezen mélyreható változás dacára az emberi lélekről szóló felfogás lényegét tekintve folyamatosan jelen van a bennszülött gondolkodó filozófiájában éppúgy, mint a modern teológiaprofesszor gondolkodásában. A kezdeti meghatározásától fogva – étellel megtöltő, elválasztható, túlélő entitás – az egyén személyes létezésének eszköze maradt. A lélek elmélete a vallásfilozófia rendszerének egy nagyon fontos része, amely a mentális kapcsolat töretlen láncát létrehozva egyesíti a bálványimádó, civilizálatlan bennszülöttet a kereszténnyel. Azok a felosztások, melyek a világ nagy vallásait intoleráns és ellenséges szektákra bontották, nagy részükben felületesek, főleg akkor tűnnek annak, ha összehasonlítjuk őket azokkal a legmélyebb vallási szakadásokkal, amelyek elválasztják az animizmust a materializmustól.

Barták Henrietta fordítása Forrás: E. Tylor, Primitive Culture, London, J. Murray, 1871, 1:377-385, 451-453.

5.3. TOVÁBBÉLES (SURVIVAL) A KULTÚRÁBAN

Amikor egy szokás, egy tevékenységi forma, vagy akár egy elgondolás megszületik és útjára indul a világban, sokáig érhetik befolyásoló hatások, ám ha azok csekélyek, akkor e szokások akadálytalanul öröklődnek nemzedékről nemzedékre, hasonlatosan ahhoz a patakhoz, amely medrét megtalálván hosszú időig folyik. A kultúra pusztá fennmaradása is ilyen; különös csodája azonban abban van, hogy az emberi viszonyokban bekövetkező változások és forradalmak ellenére legvékonyabb csermelyei is képesek voltak hosszú ideig fennmaradni. A tatár sztyeppéken hatszáz év elteltével mind a mai napig sértésnek számít, ha valaki rálép a küszöbre, vagy megfogja a kötelet a sátorba lépés alkalmával. Tizenhét századdal ezelőtt Ovidius említést tesz arról a vulgáris római szokásról, amely szerint májusban nem szabad házasodni. Ezt ő azzal magyarázza – nem is ésszerűtlenül -, hogy abban a hónapban van Lemuralia halotti rítusa:

„Nec viduae taedis eadem, nec virginis apta Tempora. Quae nupsit, non diuturna fuit.

Hac quoque de dausa, si te proverbia tangunt,

Mense malas Maio nubere volgus ait.”

„Férjhez az ünnepeken nem megy sem a lány, sem az özvegy, mert, aki férjhez megy, mind rövid életű lesz.

Éppen ezért mondják, ha becsülöd a példabeszédet: mind májusban megy férjhez a csúnya leány.”

(Ovidius: Fasti, V. 487-490. Gaál László fordítása)

Az a mondás, amely szerint a májusi házasságok balszerencsések, Angliában napjainkig fennmaradt. Feltűnő példája ez annak, hogy egy elgondolás, amelynek értelme már régóta feledésbe merült, képes tovább élni csupán azáltal, hogy valaha létezett.

Számtalan hasonló esetről tudunk, amelyek később az emberi kultúra határköveivé váltak. Az idők folyamán az emberi viszonyokban bekövetkező alapvető változások ellenére sok olyan dolgot találhatunk, amelyek szemmel

láthatóan nem a változások következményei, hanem egyszerűen fennmaradtak és az új részévé váltak. E fennmaradások erejét tekintve kijelenthetjük, hogy az az emberi civilizáció, amelyben azok megfigyelhetők, minden bizonnyal egy olyan korábbi állapotból emelkedett ki, amely e dolgok valódi otthona és jelentésük eredete. Az ilyen tények gyűjteményeivel úgy kell bánnunk, mint a történelmi tudás valóságos kincsesbányáival. Az ehhez hasonló anyagok feldolgozása során fő irányítónk az aktuális dolgok tapasztalata. A közvetlen történelem mindenekelőtt azt veti fel a számunkra, hogy a régi szokások miképp képesek fennmaradni egy olyan kultúra részeként, amely azokat semmilyen körülmények között nem vezette volna be, hanem éppen ellenkezőleg, mindent megtesz annak érdekében, hogy kiszorítsa őket. Egy egyszerű példán keresztül bemutatható, milyen is egy ilyen közvetlen információ. A borneói dayakok nem úgy vágják a fát, ahogy azt mifelénk szokás, vagyis fejszékkel nem végeznek V-alakú bevágásokat. Következésképp, amikor a fehér ember egyéb újdonságaival együtt ezt is rájuk tukmálta, a dayakok úgy fejezték ki megvetésüket, hogy bírságot szabtak ki azon társaikra, akik európai módon vágják ki a fát. Mégis, a bennszülöttek olyannyira tisztában voltak azzal, hogy a fehér ember módszere haladást jelent az övékkel szemben, hogy titokban alkalmazták, ha megbízhattak társukban. Ez a történet húszéves, s nagyon valószínű, hogy ennyi idő elteltével az idegen favágási módszert már nem tekintik a dayak hagyományokon esett sérelemnek; a módszer tiltása azonban jól érzékelhetően példázza az ősi tekintély fennmaradását ajózan ész ellenére. Az ilyen eljárást általában, és nem helytelenül babonának tekintjük, és valóban, többnyire ezzel a névvel illetjük a fennmaradások elég nagy hányadát. Maga a „babona” (superstition) szó is a túlélés fogalmára utal a szó talán eredeti értelmében, amennyiben a régi időktől független továbbélést fejezi ki. Ám a babona szó manapság burkoltan szemrehányást is tartalmaz. E szemrehányás ugyan többnyire jogos a működő, fejlettebb kultúrába beágyazódó halott, fejletlenebb kultúra maradványaival szemben, mégis sok esetben túl szigorú és igazságtalan. Az etnográfus szempontjából mindenesetre célszerűnek tűnik a „fennmaradás” terminus bevezetése, már csak azért is, hogy használatával olyan tényekre utalhassunk, amelyekre a „babona” szó a fentebb említett vonása miatt már nem alkalmas. Részleges fennmaradásként továbbá azokat a tömegesen előforduló eseteket is számba kell venni, ahol a régi szokásból elegendő maradt fenn ahhoz, hogy a szokás eredete felismerhető legyen. A felvett új forma olyannyira alkalmazkodott a megváltozott körülményekhez, hogy továbbra is méltán képes őrizni helyét.

A mai európai gyermekjátékokat így szükségtelen babonának nevezni, bár jelentős részük ekként maradt fenn, s ezáltal érdemes a figyelmünkre. Ha a gyermekek és a felnőttek játékait abból a célból vesszük szemügyre, hogy belőlük etnológiai tanulságot vonhassunk le, legelőször az tűnik a szemünkbe, hogy nagy részük az élet komoly dolgainak játékos utánzása. Ahogy a modern civilizált idők gyermekei vendégséget, kocsikázást és templomba járást játszanak, úgy a bennszülött gyerekek fő szórakozása is az, hogy utánozzák azokat a tevékenységeket, amelyeket néhány év múlva már ők is komolyan fognak végezni. Játékuk voltaképp tehát tanulás. Az eszkimó gyerekek szórakozásai közé tartozik a kis íjjal és nyíllal való célbalövés, kicsi jégkunyó építése, amit az édesanyjuktól kikönyörgött lámpakanóccal világítanak be. Az ausztrál gyerekek miniatűr bumeráanggal és lándzsával játszanak, s ahogyan apáik körében még él a feleségszerzésnek az a különösen primitív szokása, hogy más törzsek leányait erőszakkal elrabolják, a megfigyelések szerint a bennszülött kisfiúk és kislányok szokásos játékai közül sem hiányzik a „feleség-szöktetési” játék. A világban teljesen megszokott dolog az, hogy egy játék túléli azt a komoly gyakorlatot, aminek az utánzása. Ennek feltűnő példája az íj és a nyílvesző. Ez az ősi és a bennszülött kultúrában elterjedt eszköz a barbár időkig vezethető vissza, s jelen van az ókortól egészen a középkorig. De ha napjainkban megfigyelünk egy íjásztalálkozót, vagy ha a vidéki utakat járjuk olyankor, amikor „szezonja” van a játék íjnak és nyílnak, ugyanazt az ősi fegyvert látjuk játékos célra szelidítve, ami néhány bennszülött törzs életében mind a mai napig gyilkos eszköz a vadászatok és csaták során. A számszerű – az íjnak egy viszonylag kései és fejlettebb helyi változata – még ennél is jobban eltűnt a gyakorlati életből, ám játékként egész Európában fennmaradt és valószínűleg továbbra is fennmarad. Régisége, valamint elterjedtsége alapján – a nomád időktől az ókoron át egészen a középkorig – a parittyva hasonló szerepet játszik, mint az íj és a nyílvesző. A középkorban azonban elvesztette gyakorlati jelentőségét, így teljesen anakronisztikusnak bizonyul, amikor egy XV. századi poéta a parittyavetés művészetét a jó katona feladatai között dicséri:

„Use eek teh cast of stone, with slynge or honde:

It falleth ofte, yf other shot there none is,

Men harneysed in steel may not withstonde,

The multitude and mighty cast of stonys,

And stonys in effecte, are every where,

And slynges are not noyous for to beare.”³⁸²

A mai civilizáció keretei között a parittyá hasonlóan komoly használata talán csak Spanyol- Amerika pásztorai között jellemző, akiknek ezirányú művészetéről az a mondás járja, hogy a barom bármelyik szarvát képesek eltalálni, aminek köszönhetően az állat arra fordul, amerre ők akarják. Ám ennek az egyszerű régi fegyvernek a használata a fiúk játékában mindmáig fennmaradt egy távoli, ősi kultúra képviselőjeként.

Azzal, hogy a játékok – egyszerre szórakozásként és a kicsik tanulásként – hozzájárulnak a primitív harci technikák fennmaradásához, reprodukálják az emberiség történetének korai fejlettségi szakaszában élő törzseket. Az angol gyerekek örömmel utánozzák többek között az állatok hangját, az új-zélandiak kedvenc játéka pedig a fűrészhangjának, a fejsze csattogásának, a muskétá eldördülésének és más szerszámok hangjának kórusban történő utánzása. Mindkét példa azt az imitatív elemet tartalmazza, ami oly fontos a nyelv kialakulásának szempontjából. Ha megvizsgáljuk a számolási készség fejlődésének korai periódusát és figyelembe vesszük, hogy a törzsek az ujjakon való számolás primitív szakaszán keresztül jutottak el a számokig, etnográfiai szempontból érdekesnek találhatjuk azokat a játékokat, amelyek a számlálást tanítják. Ilyen például az új-zélandi „ti” játék is. Az egyik játékos kimond egy számot, mire a másiknak azonnal a megfelelő ujját kell megérintenie. A szamoai játékban pedig az egyik játékos fölmutatja néhány ujját, mire a másik játékosnak azonnal követnie kell a példát, különben pontot veszít. Lehet, hogy ezek ősi polinéz játékok, de előfordulhat az is, hogy eltanulták a mi gyermekeink játékát. Az angol bölcsődében a gyermek megtanulja mondani, hogy az óvónő hány ujját mutatja. A játék szövege a következő: „Szarvas, Szarvas, hány szarvat mutatok?” Strutt Sports and Pastimes című munkájában is említést tesz olyan játékról, ahol az egyikjátékos ujjával valamilyen számot mutat, és amásik játékosnak is ugyanennyi ujját kell felmutatnia. Kis iskolásfiúkat láthatunk, akik hazafelé kitalálósdijátsszanak. Az egyikjátékos amásikhatamögé állvamatategy számot, amásiknak pedig ki kell találnia, hogy mennyit mutat. Érdekes megfigyelni, milyen széles körben és milyen régóta ismertek ezek a játékok. A következőket olvashatjuk például Petronius művében, amely Nero császár idején keletkezett: „Trimalchio, akit nem rázott meg a vesztes, megcsókolta a fiút és arra buzdította, hogy másszon fel a hátára. A kisfiú nem sokat teketóriázott, felmászott és a ’ló’ oldalát megpaskolva, nevetve így kiáltott: ’bucca, bucca, quot sunt hic?’” [pofi, pofi, hány pufi?], (Cena Trimalchionis, 64). Az ujjakkal játszott, egyszerű számolós játékokat nem szabad összekeverni az összeadásos játékokkal, ahol minden játékos ujjával felmutat egy számot, és a felmutatott ujjak összegét kell bekiáltani. Aki eltalálja, az a győztes. Gyakorlatilag minden játékos azelőtt kiabálja be az összeget, mint hogy látná a többiek ujját, így az ügyesség a ravasz találgatáson áll vagy bukik. A kínaiak, akik „tcoi-moi”-nak nevezik ezt a játékot, nagy élvezettel játszzák. Dél-Európában – ahol az olaszok „morra”-nak, a franciák pedig „mourre”-nek nevezik – ugyancsak jó szórakozásnak számít. Egy ilyen markánsan jelenlévő játékot nem valószínű, hogy egymástól függetlenül találtak volna ki Európában és Ázsiában, ám azt nehéz megmondani, hogy vajon a kínaiak tanulták-e el az európaiaktól, vagy éppen azok közé a kínai találmányok közé tartozik, amit az európai ember vett át tőlük. Az ősi egyiptomiak – ahogyan ez szobraikból kiderül – szintén játszottak valamilyen ujjakon-számolós játékot, a rómaiak pedig az ujj-felmutatót, „micare digitis”-t játszották. Ez a játék hentes és a vásárló között zajlott a húsért. Nem világos azonban, hogy ezek azonosak-e a morrával, vagy valami egészen másról van szó.

Amikor a skót fiúk „tapie-tousie”-t játszván egymást üstökön ragadják és azt kérdezik: „Leszel-e a szolgálóm?”, fogalmuk sincsen arról, hogy e játékban fennmaradt az az ősi szimbolikus mód, ahogyan a jobbágyot felfogadták. A tűz csiholására használt fadarabok, amelyeket oly sok ősi háztartásban használtak, és a mai hindu családoknál is fellelhetők mint az áldozati tűz meggyújtásának hagyományos és szent eszközei, Svájcban gyermekjátékként maradtak fenn. A svájci gyerekek úgy használják ezt játékból a tűz csiholására, mint az eszkimók, akik a valóságban is így csinálják. Gotlandban a feljegyzésekben megemlített vaddisznó-áldozat a modern időkben is fennmaradt játékos utánzás formájában. A fiúk álöltözetet viselnek, arcukat feketére festik, míg az áldozatot megszemélyesítő fiút állatszörmébe bugyolálják, székre ültetik és egy csomó hegyes szalmát tesznek a szájába, utánozva a vaddisznó sörtéit. Korunk egy ártatlan gyermekjátéka ezer évvel ezelőtt furcsán keveredett a következő, meglehetősen csúnya történettel. A kérdéses játékot így játsszák Franciaországban: a gyerekek kört alkotnak, s az egyik meggyújt egy papírgyújtóst, majd tovább adja a következőnek, miközben ezt mondja: „petit bonhomme vit encore” [a kis paprikajancsi még él]. Így megy ez körbe-körbe, mindenki elmondja a mondatot és továbbadja a lángot, amilyen gyorsan csak tudja, hiszen akinek a kezében a láng kialszik, zálogot ad, s akkor a következő hangzik el: „Petit bonhomme est mort” [a kis paprikajancsi meghalt]. Grimm egy hasonló német játékról tesz említést, amit egy égő pálcikával játszanak, Halliwell pedig leír egy mondókát, amelyet a játék közben mondanak Angliában:

„Jack’s alive and in very good health,

³⁸² Zúdíts középpont kézzel vagy parittyával / Ügyelj, hogy az elsőt a második is kövesse / A páncélozottak sem tudnak mit tenni az erősen záporozó kövek áradata ellen / Köveket mindenütt lelsz / S a parittyá is mindig kéznél van.

If he dies in your hand you must look to yourself.”³⁸³

Nos, ahogy azt az egyház történetével foglalkozók mindannyian tudják, az államvallás híveinek kedvelt érve az volt, hogy az eretnek szekták förtelmes orgiákat rendeznek, s ezek az események vallásuk misztériumát képezik. A zsidókról a pogányok terjesztettek ilyen történeteket, a keresztényekről a zsidók, maguk a keresztények pedig a rágalmazást a művészet magas szintjére fejlesztették, s azokon a vallási ellenfeleiken gyakorolták, akiknek morális élete rendkívül tiszta volt. A manicheisták különleges céltáblái voltak az ilyen rágalmaknak, amelyeket aztán a követőiknek tartott paulikiánusokra is – ez utóbbiakat először a középkorban említik a katharokkal kapcsolatban – átvittek. Rájuk vonatkoztatva használták – valószínűleg egy vallási szövegükből vett kifejezés alapján – a Boni Homines megnevezést, amely megnevezés bevett módja lett az albigensekre történő utalásnak. Világos, hogy a paulikiánusok azáltal váltották ki az ortodoxok dühét, hogy elleneztek a szent dolgok képi megjelenítését, s bálványimádóknak tekintették azokat, akik ezeket imádták. Oszuni János, az örmény pátriárka i. sz. 700 körül pamfletet írt a szekta ellen, megismételve a szokásos manicheizmusellenes vádakat. Az írásnak van egy olyan részlete, amely az előbbi példát megvilágítja. Azt állítja, hogy ők istenkáromló módon nevezik az ortodoxokat „bálványimádóknak”, hiszen ők maguk a Napot imádják, sőt a búzalisztet gyermekek vezérével keverik és azzal áldoznak; továbbá „amikor egy elsőszülött fiút válogatott kínzások közepette megölnek, egymás kezébe dobják a gyermek testét. Akinek kezében aztán a gyermek meghal, azt a szekta különleges tisztelettel övezi”. Hogy e szörnyű részletek miként kapcsolódnak a gyermekjátékhoz, annak megvilágítására a legvalószínűbb feltételezés nem az, hogy a „Petit Bonhomme” nevű játék a Boni Homines legendájának továbbélése, hanem az, hogy a játék legalább annyira ismert volt a VIII. századi gyermekek körében, mint a maiak között. Az örmény pátriárka egyszerűen azzal vádolta a paulikiánusokat, hogy ezt a játékot élő gyerekekkel játsszák.

Lehetséges volna egy másik érdekes játékcsoportot is egyfajta, valamikor nagyra tartott, ám mára már joggal feledésbe merült primitív filozófia fennmaradásaként értelmezni. A szerencsejátékok oly közeli megfelelést mutatnak a primitív kultúrában már meglévő jövődőléssel, hogy számos hasonló jellegű játék esetében észre kell vennünk: idővel a komoly gyakorlat mint játék marad fenn. A mai művelt ember számára a sorshúzás, illetve a pénzfeldobás a véletlenhez – vagyis a tudatlansághoz – történő folyamodás; egy kérdés megoldását egy mechanikus folyamattól függővé tenni önmagában sem nem természetellenes, sem pedig különleges, csupán oly nehezen követhető, hogy senki sem tudja előre megmondani, mi is fog történni. Mi azonban tudjuk azt is, hogy a véletlen ezen tudományos doktrínája nem azonos a korai civilizációk elgondolásával. Ezeknek kevés közül van a valószínűség matematikai elméletéhez, ám jóval több az olyan szent jövődölésekhez, mint ahogy Mátyás sorshúzással vált a 12. apostollá, vagy ahogyan később a morva hittestvérek feleséget választottak fiatal társaiknak sorshúzással és imával. Nem a vak véletlen segítségével remélték a maorik sem megtalálni egy csapat gyanúsított között a feltételezett tolvajt úgy, amikor sorsot húztak. A guineai négerek sem a vak véletlent kérdezték, amikor a fétispaphoz járultak, aki megkeverte kis bőrdarabokból álló kötegét, és szent jóslatot mondott. A tömeg magasba emelt kézzel imádkozik az istenekhez, miközben a hősök Atreidész Agamemnón sisakjából sorsot húznak annak eldöntése érdekében, hogy ki küzdjön meg Hektorral és segítse meg a „lábvertes akhájokat” (Iliasz, VII. 171). Az istenekhez szóló imával, s az égre nézve a germán pap vagy atya – Tacitus elmondása alapján – háromszor húzott a megjelölt gyümölcsfagallyak közül, amelyeket egy tiszta fehér anyagra szórtak le, s a rajtuk lévő jeleket értelmezte (Germania, 10). Az ókori Rómában ajósok vésett jelek alapján jövődöltek, amai hinduk pedig a vitákat úgy döntenek el, hogy egy templom előtt húznak sorsot, s az istenekhez a következő kiáltásokkal fordulnak: „Mutasd meg az igazságot! Mutasd meg az ártatlant!”

A civilizálatlan ember úgy hiszi, hogy a sorshúzás során, illetve a kocka dobásakor a hozzá kapcsolható jelentés szerint esnek a dolgok, s különösen hajlamos arra, hogy a jós, illetve a játékos fölött álló spirituális lényeknek tulajdonítsa a válaszadáshoz szükséges sorshúzó pálcikák keverését, illetve a kocka fordulását. Ez a nézet szilárdan tartotta magát a középkorban, s a történelem során később még mindig találunk olyan szerencsejátékokat, amelyekre mint a természetfeletti erő megnyilvánulásának eredményére tekintenek. Ebben a tekintetben a középkori és a mai elképzelés közötti általános változást jól mutatja be egy 1619-ben kiadott nagyszerű munka, amely maga is sokat tett a változás előidézésének érdekében. Egy puritán lelkész, Thomas Gataker A sorshúzás természetéről és hasznáról („Of the Nature and Use of Lots”) írott értekezésében a szerencsejátékok ellen akkoriban hangoztatott következő kifogásokat említette meg azzal a céllal, hogy cáfolja azokat: „A sorshúzást csak nagy tisztelettel lehet végrehajtani, mivel a sorshúzás során alkalmazott tárgyakat közvetlenül Isten rendezi el [...] egy sorshúzás, amelyben megerősítetten Isten különleges és közvetlen gondviselése jelenik meg, szent órákulum, isteni ítélet vagy kinyilvánítás: könnyelmű használata tehát Isten nevének meggyalázása, s ekképpen a harmadik parancsolat megsértése.” Gataker ezzel szemben úgy érvel, hogy „a dolgok végkimenetelére és eseményére úgy tekinteni, mint az isteni akarat megnyilvánulási formájára, minden cselekedetre jellemző: különleges és közvetlen isteni munkát vélni benne (a sorshúzásban) azonban itt

³⁸³ „Jack él és egészséges / Ha a kezében hal meg, vigyáznod kell magadra.”

sem vagyunk jogosultabbak, mint máshol, sőt ez egyszerűen babona”. Eltartott egy ideig, míg a művelt világban ez a vélemény elfogadottá vált. Negyven év elteltével, Jeremy Taylornak még mindig sikerült előhívnia a régi feltételezés maradványait egy általában ésszerű argumentáció során, amelyben a szerencsejátékok mellett érvel, amennyiben azokat a szórakozás és nem a pénz kedvéért játsszák. „Azt hallottam a szerencsejátékban járatosaktól – írja -, hogy vannak nagyon különös „véletlenek”, amikor a kezét segíti a képzelet, s a geomantia tudományában való kis jártasság, vagy olyan esetek, amikor a szerencse huzamosabb ideig egyazon ember mellé szegődik, s a másik megmagyarázhatatlan okok miatt mindig veszít, s ezek a furcsa véletlenek olyan szörnyű hatást képesek kiváltani, hogy nem elképzelhetetlen, Isten az ilyen szerencsejátékokat átengedte az ördög kezébe, aki a saját szórakozása szerint engedi történni a dolgokat, ám ha nem lenne ennek része a pénz, semmit sem tudta tenni.” Azt a vitalitást, amellyel a szerencsejátékokat a természetfeletti beavatkozásokhoz rendelik mind a mai napig Európában, jól szemléltetik a szerencsejátékokra vonatkozó, máig fennmaradt varázslatok. Napjaink folklórájának része az a tanítás, miszerint a húsvéti tojás szerencsét hoz a játékosnak, ha magával viszi, illetve a szék megfordítása a szerencse fordulását is maga után vonja. A tiroliak ismerik azt a varázslatot, amellyel az ördögtől megszerezhetik a kártyán vagy kockán való nyereséi képességét. Európában még mindig nagy a kereslet olyan könyvek iránt, amelyek azt tanítják meg, hogy miképp kell az álmokból kitalálni a lottószámokat; Németországnak az Elba és az Odera közötti területén élő parasztok még ma is az oltárkendő alá helyezik lottószelvényeiket, hogy a szentség áldása érje s ezáltal növekedjen nyeresési esélyük.

A jövendölés és a szerencsejátékok elvben annyira hasonlítanak egymásra, hogy ugyanaz az eszköz használatos mindkét esetben. Ez tűnik ki azokból az e szempontból sokatmondó feljegyzésekből is, amelyek a polinéziai „niu” vagy kókuszdió megpörgetésén alapuló jövendölésről szólnak. A Tongan-szigeteken Mariner ottjártakor, abból a célból hajtották végre ezt ünnepélyes keretek között, hogy választ kapjanak arra a kérdésre, vajon fel fog-e épülni egy beteg társuk. Hangosan imádkoztak a család védőistenéhez, hogy irányítsa a diót, amelyet ezt követően megpörgettek, és a megállásakor mutatott irány jelezte az isten szándékát. Más alkalmakkor, amikor a kókuszdiót csupán szórakozásból pörgették meg, nem imádkoztak, és a dió irányából semmire sem következtettek. Itt együtt található meg ennek a kezdetleges pörgettyűnek a komoly és a játékos célokra történő használata. Később, a Szamoa szigeteken G. Turner tiszteletes megtalálta a gyakorlatot, ám egy másik stádiumban. Az emberek körben ülnek, a kókuszdiót pedig középre téve megpörgetik. A jóslatszerű választ az az ember adja, aki felé a diónak egy majmot ábrázoló fele mutat. De míg korábban a szamoaiak a jövendölésnek ezt a formáját arra használták, hogy a tolvajt megtalálják, most már csak sorshúzás és zálogos játék céljából üzik. Azt az elképzelést, miszerint korábban komoly jövendölő szerepe volt, megerősíteni látszik, hogy bár Új-Zéland őslakosainak nincs kókuszdiójuk, őrzik annak az időnek az emlékét, amikor a tropikus szigeten lakó őseiknek volt és jósltak is vele. A jól ismert polinéz szó, a „niu” (kókuszdió) ugyanis a maorik körében még mindig az egyéb jövendölési formákra történő utalásra szolgál, különös tekintettel a pálcikákkal végzetekre. Taylor, aki rámutat erre különösen érdekes etnológiai bizonyítékra, feljegyez egy másik idekivánczó esetet is. A jövendölésnek egyik módja az volt, amikor a varázsigé ismétlése során az emberek összecápták tenyerüket. Ha az ujjak simán egymásba illeszkedtek, azt jó előjelnek tekintették, ám ha megakadtak, az balszerencsét jelölt. Ha például arra a kérdésre akartak választ kapni, hogy háború esetén vállaljanak-e egy utat, az összes ujj összekapcsolódása sima utat jelzett, néhány beakadt ujj más utazókkal való találkozásra utalt, illetve az összes ujj elakadása azt jelentette, hogy feltartóztatják őket. A jövendölés művészetének e régi, szimbolikus módja mára már csak mint játék maradt fenn, amit „puni-puni”-nak hívnak.

A jövendölés és a szerencsejáték között fennálló hasonló kapcsolatot mutatnak ki ismerősebb eszközök is. Az ókori Rómában a bokacsontot (astragalus), négy oldalát megszámozva, kezdetleges kockaként jövendölésre használták. Amikor azonban a római szerencsejátékos a csontot játékokra használta, dobás előtt fohászolt egy istenhez, vagy annak kedveséhez. Az ilyen eszközöket ma már többnyire csak játékokra használják, mindazonáltal a jóslás céljaira történő felhasználásuk nem korlátozódik kizárólag az ókorra, hiszen a bokacsontot a XVII. században is emlegették, olyan jövendömondó eszközként, amelynek segítségével a fiatal lányok jövendő férjüket megjósolták. Afrikai varázslók a mai napig kockadobással állapítják meg, ki volt a tolvaj. A sorshúzás is jól példázza mindkét funkciót. A kínaiak pénzben, illetve édességben játszanak sorshúzást. Komolyan veszik ugyanakkor azokat a jeleket, amelyeket a templomokban e célra készenlétben tartott eszközökkel végzett jóslás mutat nekik. Hivatásos jövendömondók ülnek a piacon is, hogy feltárják a jövőt az arra kíváncsiak számára. Európában a kártya még mindig használatos jövendömondásra. „Tarot”-ként ismert régi formája – melyet a kártyákat árusító francia cég engedélyében a „cartes et tarots” még mindig jelez – a jövendömondók körében nagyobb népszerűségnek örvend, mint a hagyományos fajta, hiszen a tarot csomag több és összetettebb figurát tartalmaz, s ezért az előjelek nagyobb változatosságát képesek sugallni. Ezekben az esetekben nem állnak rendelkezésünkre olyan közvetlen történelmi adatok, amelyekből kiderül, vajon a jóslás vagy a játék volt-e az elsődleges a tarot használata során. Ebben a tekintetben a görög „Kottabosz” története is tanulságos. A jóslásnak ez a formája abból állt, hogy apohárból az attól egy kis távolságra elhelyezett fém medencébe kellett egy hirtelen mozdulattal kilocsantani a bort úgy, hogy semmi ne menjen mellé. Eközben a lötytyintő kedvese nevét

kellett hogy kimondja, vagy csak rá kellett gondolnia. A fémre loccsanó bor tiszta, illetve tompa hangja utalt arra, hogy szerencséje lesz-e a szerelemben vagy sem. Idővel azonban a varázslat feledésbe merült, és egyszerűen egy ügyességi játék lett belőle, amit valamilyen díjért játszanak. Ha ez lenne a tipikus eset, és a törvényszerűség, amely szerint a komoly funkció megelőzi a játékosat, megbízható lenne, akkor a szerencsejátékokat a velük összefüggésbe hozható mágikus folyamatok elvi vagy eseti fennmaradásának tekinthetnénk; úgy, ahogy a játékként fennmaradt jóslás a komolyság szintjére emelte a szerencsejátékot.

Barták Henrietta fordítása Forrás: E. Tylor, Primitive Culture, London, J. Murray, 1871, 1: 63-74.

6. Julius Wellhausen (1844–1918)



Julius Wellhausen a 19. századi német tudományos élet egyik legnagyobb és legeredetibb alakja, aki – C. H. Becker szavaival élve – három területen is maradandót hozott létre: „az Ótestamentummal kapcsolatos tudományt teljesen átalakította, az arabság történetét ő írta meg, az Újtestamentummal foglalkozó tudomány pedig megtermékenyítette” (1967, II:474). Noha szigorú és konzervatív protestáns környezetben felnőve, teológusnak indult, minden kompromisszumot elvető habitusa és mindent történetileg szemlélő tudományossága éppen ebben a körben váltotta ki a leghevesebb elutasítást, s kényszerült – noha nem adottságai és látásmódja ellenére – nagyformátumú történész lenni, aki utolérhetetlen módon vizsgálta együtt a politikatörténetet az azzal összefonódott vallás alakulásával. Ezért barátait és tisztelőit is nem a teológusok, hanem a legjobb német társadalomtudósok körében találjuk. Ilyen volt a századforduló német klasszika-filológiájának legnagyobb alakja, Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorf (1848-1931), először Greifswaldban voltak kollégák 1875-1882 között, majd ismét Göttingenben 1892-ben; az utóbbi Wellhausennek ajánlotta *Homerische Untersuchungen*-jét 1884-ben, míg Wellhausen barátjának ajánlotta egyik legeredetibb történeti művét, az *Israelitische und jüdische Geschichte*-t 1894-ben, barátságukhoz lásd E. Barnikol 1959:33sq; A. Momigliano 1994:266-272; Wellhausen haláláig tartó barátságukról Wilamowitz-Moellendorf maga is felejtethetetlen módon megemlékezett *Életrajzában*, lásd *Erinnerungen*, 1928:186-189); ilyen volt a marburgi neokantianus iskola megalapítója, Hermann Cohen (1842-1918), aki 1885-92 között Marburgban kollégája is volt (ő is megemlékezett barátjáról, lásd *Jüdische Schriften*, II, 1924:463-469); vagy akiváló klasszika-filológus, Eduard Schwarz (1858-1940), aki igazi filológiai emlékbeszédet mondott barátjáról 1918. május 11-én (ez Wellhausen életútjáról a legmegbízhatóbb írás, lásd E. Schwartz, *Gesammelte Schriften*, vol. I. 1948:326-361); s barátai és tisztelői közé tartozott a legjelentősebb kortárs sémi filológus és iranista Theodor Nöldeke (1836-1930), a jeles orientalista Enno Littmann (1875-1958) és nem utolsósorban Max Weber (1864-1920), aki *Das antike Judentum*-jában így jellemezte munkásságát: „Minden Ótestamentummal kapcsolatos munka ma, bármennyire is eltér azoktól, J. Wellhausen nagyszabású műveire épül (*Prolegomena zur Geschichte Israels*, *Israelitische und jüdische Geschichte*, és egyéb munkái között mindenekelőtt a *Composition des Hexateuchs*), amelyek a de Wette, Vatke és Graf után immár soha fel nem adott és Dillmanntól, Reusstól és másoktól folytatott módszereket a legnagyobb tökéletességig fejlesztette és virtuóz módon alkalmazta” (1988:2). A kortárs angolszász vallástörténészek között külön kiemelendő a nagy hatású skót összehasonlító sémi vallástörténész, William Robertson Smith (1846-1894), aki 1869-ben, amikor Göttingenben arab stúdiumokat folytatott, szoros barátságba került a nála két évvel idősebb Wellhausennel, akinek akkor már többé-kevésbé kialakult nézetei az Ószövetség alakulásáról döntően meghatározták a skót tudós látásmódját és további munkásságát. Ennek a barátságnak köszönhető Wellhausen rövid Izrael-története, amelyet Robertson Smith (hírhedt meghurcoltatása után ekkor az *Encyclopaedia Britannica* szerkesztője) felkérésére írt a *Britannica* kivételesen magas színvonalú 9. kiadásába (EB 1880, XIII:396-431, külön is

megjelent 1891-ben, s bővített és átdolgozott változata lett a *Skizzen und Vorarbeiten I.* kötete, 1884). Barátságuk emlékére Wellhausen, az akkor már öt éve halott R. Smithnek ajánlotta a *Die Composition des Hexateuchs 3.* kiadását 1899-ben.

Életútja kevés látványos eseményben bővelkedett, s egyetemi pályafutásának állomásai alig sejtetik a megalkuvás nélküli, kőkemény jellemből fakadó konfliktusokat, s azt, hogy a teológus indulásból szükségképpen jutott el a történelmet és a vallást egymás kölcsönhatásában vizsgáló történészig. 1844. május 17-én született az alsó-szászországi Hameln an der Weserben protestáns lelkészcsaládban. Apjára a szeretet és a tisztelet hangján emlékezett vissza: „Atyám mindig nagyon arisztokratikus volt a maga társaságában – neki voltak meg egyedül Goethe művei. Szigorúan orthodox volt, a liturgia alapos ismerője, ám a külsődleges lelkészi megjelenésre nem sokat adott, soha nem viselte például a fehér nyakcsokrot” (Barnikol 36). Már diákkorában leszámolt az orthodoxiával, noha – Momigliano szavaival – „megőrizte egy paraszt egyszerű jámborságát és szokásait” (1994:266). Göttingeni tanulóévei idején az Ó- és Újtestamentum nagy hatású kutatója (nyelvészként W. v. Humboldt és F. Bopp követője), H. G. A. Ewald (1803-1875) gyakorolt rá nagy hatást (a sémi nyelvek mellett történelmi látásmódot is tanult tőle), aki, Wellhausen saját jellemzése szerint, 1863 után „felébresztette őt álmából” (Barnikol 36). A nyelvészként, filológusként és Biblia-kutatóként egyaránt jelentős műveket alkotó Ewaldnak különösen nagyszabású Izrael történetét (*Geschichte des Volkes Israel*, 7 kötet, 1843-75) tartotta a maga alakulása szempontjából is fontos műnek. Noha a tanár és tanítványa 1870 tájt politikai okokból szakítottak egymással (erről E. Schwartz számolt be meglepően hosszan: Ewald, a hannoveri dinasztia hűséges híve azt akarta tanítványától, hogy ő is tekintse a porosz királyt és Bismarckot Übeltaternek, „gonosztevőnek” és Schurkenek, „gazembernek”, ám Wellhausen, aki viszont a német birodalom és a kancellár elkötelezett támogatója volt, ezt elutasította, lásd Momigliano, 1994:267). 1901-ben, a Göttingeni Királyi Tudományos Társaság 100. évfordulóján megjelent *Festschrift*-ben egy 27 oldalas írásban méltatta hajdani mesterét. Ebben dicsérte Ewald sajátos látásmódját, azt, hogy akár a legkisebb adalékból is kiindulva, mindig az egészhez tartotta szem előtt, továbbá azt, hogy tudományos akribiáját keresztény mivolta nem torzította el. Ugyanakkor a bibliakritikának de Wettétől Vatkén át Grafig és Kuenenig tartó lenyűgöző előrehaladásában mesterét „a nagy feltartónak” (*der grosse Aufhalter*) nevezi, „aki a Vatkétől megfogalmazott kardinális kérdést nyilvánvalóan nem értette meg. Ezt (Izrael népének) Történetében sem tette meg, amiért is annak alapzata a levegőben lebeg. Sem a Pentateu- khoszról, sem a vele szorosan összefüggő Krónikáról nem tudott semmiféle világos képet kialakítani magának... Hajlama van arra, hogy az Igen és a Nem között holmi kiskapukon kicsusszanjon... A kritika megsínyli a pátoszt” (1901:74sq). Mindazonáltal mesterét „egy tömbből faragott (aus einem Guss) és rendkívüli embernek” tartotta, „akinek a tanítványai többet köszönhetnek neki, mint amennyit kifejezhetnek” (1901:81).

Wellhausen 1870-ben habilitált, ugyanabban az évben lett Privatdozent a Greifswaldi Egyetem teológiai karán, majd 1872. augusztus 12-én nevezték ki rendes professzorrá. A kortársak beszámolóai alapján (lásd Barnikol 1959:30, Anm.10) a Greifswaldi Egyetem egy isten háta mögötti, provinciális intézménynek számított, ahol 17 teológus nem egészen 400 diákot vonzott, s ahol természetesen nem nézték jó szemmel Wellhausennek éppen a hetvenes években kibontakozó munkásságát, amely nemigen vette tekintetbe a teológia szempontjait („már fiatal éveimben bosszantóak voltak számomra a teológia és a filozófia spekulációi” – idézi E. Schwartz Wellhausen visszaemlékezéseit, lásd Barnikol 37). Sorra megjelenő kritikai művei miatt hamarosan tarthatatlan lesz a helyzete a lutheránus konzervativizmus e nem különösen színvonalas helyén, s ezért 1882-ben lemondott professzúrájáról. Idézzünk a kultuszminiszterhez írt 1882. április 5-i leveléből: „Teológus lettem, mivel érdekelt a Biblia tudományos tárgyalása, ám lassankintrákellettjőnnöm, hogy egy teológus professzornak az a gyakorlati feladata is van, hogy a hallgatókat az evangélikus egyház szolgálatára felkészítse, és hogy én e gyakorlati feladatnak nem felelek meg, sőt, bármennyire is tartzkodóan viselkedem a magam részéről, hallgatóimat csak annál alkalmatlanabbá teszem tisztük ellátására. Azóta teológiai professzúráim súlyosan ránehezedik a lelkiismeretemre” (közli: Jepsen 1956:54). Ezután 1882. augusztus 2-től (alacsonyabb állásban és kevesebb fizetéssel) „rendkívüli professzor” lesz Halléban – búcsút mondv a teológiának (megjegyzendő, hogy a határozat szerint, egészen 1892-ig, nem is adhatott elő őszövétségi tárgyakat). Halléban már a keleti nyelvek tanára lett. A hallei egyetemről aztán Marburgba hívták professzornak, ahol 1885-1892 között tanított, majd a Göttingeni Egyetem professzora volt 1892-től 1913-ig. 1918. január 7-én halt meg.

Wellhausen, mint említettük, három területet művelt szuverén módon. Ezek között az Ószövétség kritikai vizsgálata terén bizonyult munkássága korszakalkotónak, a korai arab történelem terén pedig úttörőnek. Wellhausen kivételesen nagy formátumát szinte kezdettől fogva elismerték, s számos országban megkezdődött az ún. Graf-Wellhausen iskola diadal- útja (Németországban például H. Holzinger, C. Steuernagel s B. Baentsch kutattak nyomban ennek szellemében; Hollandiában a nagy vallástudós, A. Kuenen már valamivel korábban K. H. Graf – „a wellhauseni bibliakritika társalkotója” – szellemében munkálkodott; P. Haupt pedig C. A. Briggs-szel és C. C. Torrey-val egyetemben Amerikába plántálták át az új felfogást; Franciaországban E. Reuss, A. Loisy és A. Lods álltak Wellhausen oldalára; Angliában pedig olyan jelentős tudósok, mint Robertson Smith, S.

R. Driver és T. K. Cheyne biztosították az új „iskola” sikerét. 1901-ben az utóbbi kérésére maga Wellhausen írta az Encyclopaedia Britannica „Hexateuchus” cikkét).

Wellhausen korszakalkotó bibliakritikai munkássága egy több mint kétszáz éve elindult Pentateukhusz-vizsgálatra nyúlik vissza, s a különösen Edward Reuss, annak tanítványa Karl Heinrich Graf, a Hegel-tanítvány Wilhelm Vatke és Abraham Kuenen által elmélyített forráskritikai kutatásokat teljesítette ki egyfajta paradigmává, s adott azoknak mélyreható történeti megalapozottságot. A 18. században a német lelkész H. B. Witter és egy francia orvos, J. Astruc által elindított vizsgálódások Mózes öt könyvének a valóságos történeti kialakulását vette szemügyre (számosan felfigyeltek ugyanis egyrészt az istennév – Jahve és Elóhím – eltérő használatára, továbbá az azonos történetek többféle verziójára, az ún. duplikátumokra, és a gyakran igen lényeges ellentmondásokra). A kutatás során – nagyon is hasonlóan a Homérosz-kutatáshoz – több hipotézis alakult ki, így a) a régi dokumentum-hipotézis (az istennevek alapján J. Astruc különböztetett meg 1753-ban „előhista” és „jahvista” forrásokat; ő ezek mellett még vagy tíz forrást talált); ez a hipotézis még nem foglalkozott a szerzőség problémájával; b) a töredék-hipotézis kidolgozója (a legjelentősebb talán W. M. L.

de Wette, a Deuteronomium nagy hatású kutatója volt) nem összefüggő forrásokat, hanem töredékeket tételeztek fel, amelyeket egy szerkesztő később összegyűjtött és megpróbált egybeszerkeszteni; c) a kiegészítő-hipotézis egy korai „előhista” forrást tételezett föl, amelyet később több egyéb szöveggel egészítettek ki (így például a „jahvista”-anyaggal stb.); ez a hipotézis (legfontosabb képviselője H. Ewald, Wellhausen mestere volt) valójában az elsőnek egy változata; végül d) az új dokumentum-hipotézis, amely a korábbiak eredményei és hibái alapján dolgozott ki egy új szintézist. Ennek a betetőzője és tudományos paradigmává alakítója volt J. Wellhausen, aki főleg E. Reuss (ő bizonyította, hogy a jahvista forrás a legrégebb, továbbá, hogy az előhista forráson belül két minőségileg különböző dokumentumot kell megkülönböztetni) eredményei alapján dolgozta ki nagyszabású szintézisét. Mélyreható szövegkritikai (ennek egyik kiemelkedő állomása az először 1876-1877-ben megjelent *Die Composition des Hexateuchs*), irodalomkritikai és történetkritikai (ezek summája a *Geschichte Israels*, 1878 /2. kiadás: *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1883/ és az *Israelitische und Jüdische Geschichte*, 1894) elemzésekkel választotta szét a Hexateuchus (Mózes öt könyve mellett a velük szoros kapcsolatban álló Józsué könyve is) négy alapvető forrását: a) a jahvista (rövidítés: J), amelyet (a 10. századra visszamenően) a 9. században Júdeában, a déli királyságban jegyeztek le (ebben több réteg – J¹, J² – különböztethető meg); b) az előhista (jelölése: E) forrás, amely az északi királyságban, Izráelben keletkezett (ekkor már közvetítőkre – angyalokra, álmokra – volt szükség Isten és az ember között, s ekkor jelennek meg a „próféták”); az északi királyság 722. évi elfoglalása után az anyag délre került, ahol a két forrást egybedolgozták (a redakció 722 és 622 között történhetett); c) a harmadik forrás a Deuteronomium (jele: D), amely nagyjából megegyezik az 5. könyvvel, a Nu-merivel. Wellhausen szerint aNumeri azonos azzal a törvénnyel, amelyet Jósijahu király idején 622-ben a templom renoválásakor találtak (lásd 2Kir 22-23). Ehhez az alapirathoz később több kiegészítést illesztettek a 6. századi újabb megszerkesztés során. A Deuteronomiumot (amit Wellhausen szerint a papság a jeruzsálemi templom kizárólagos szerepe érdekében „kegyes csalásként” írt, s rejtett el sokkal korábbra datálva) később összeszerkesztették a JE-vel (JE+D = JED), s ennek során az előbbiek is bizonyos változásokon mentek keresztül. Ez a redakció 620 és 445 között (a Papi Kódex előtt) történhetett. A negyedik forrás az utóbbi, a Papi Kódex (= P), amelynek a megszerkesztése a babilóni fogság után, i. e. 500 és 450 között történhetett, és kihirdetése Ezdrás tevékenységéhez köthető – noha még utána is feltételezhető az újabb iratokkal történt kiegészítés. Lényegében a Papi Kódex vont le a tanulságokat a politikai önállóságát elvesztett zsidóság eleven és változó életének megszűnésével kapcsolatban, s a próféták etikai imperatívusokat megfogalmazó és univerzális tendenciákat nem nélkülöző valláshirdetése helyett a „zsinagóga” aprólékos törvényekkel szabályozott etnikai vallását rögzítette. Az „izraeli” történelemből így alakult ki a „zsidó” párianép (ez már persze Max Weber kifejezése, de Wellhausen szellemében), s az utóbbi vallása egy sajátos „törvényvallás”, a júdaizmus. A további kutatások (az újabb dokumentumelmélet és különösen a formatörténeti, továbbá a hagyománytörténeti kutatás) természetesen lényegesen módosították a wellhausenit paradigmát szempontjait (az ókori Kelet bevonásával és műfaji, illetve az anonim népi gyökerek és háttér vizsgálatával), ám a wellhausenit építmény alapjait lényegében érintetlenül hagyták.

Wellhausen bibliakritikai munkásságához röviden érintenünk kell azt a sajátos és éles polémiát, ami Wellhausen történelemszemlélete, pontosabban annak valódi vagy vélt hegelianizmusa ellen irányult. Már 1896-ban „védelmébe veszi” őt P. Baentsch (előadásának jellemző címe: „Geschichtskonstruktion oder Wissenschaft?”) ellenfelei vádjai ellen, amelyek szerint Wellhausen hegelianus, illetve darwini koncepciók alapján holmi dilettáns filozófus módjára a priori konstrukciókkal dolgozta (Baentsch 1896:1, 21). Weber akorában idézett passzust így folytatta: „A zsidó vallás fejlődésmódjáról kialakított elképzelését leginkább ‘immanens evolucionizmusnak’ jellemezhetnénk. A fejlődés menetét – természetesen a nép általános sorsának befolyásával is számolva – a Jahve-vallás saját belső fejlődéstendenciái határozzák meg.” W. F. Albright, aki az 1910-es évektől majd egy fél évszázadig az ókori Kelet és a zsidó történelem egyik legjelentősebb kutatója volt, így jellemezte Vatke és Wellhausen Biblia-képét: „Az Ótestamentum irodalmát három korszakra osztották: korai

költészet és mondaanyag, prófétai írások és törvénykönyvek. Izrael vallása három fejlődési fokozatot képviselt: polüdémonizmust, henotheizmust és monotheizmust. Wellhausen számára Izrael teljesen kibontakozott vallása benne rejtett annak korábbi fejlődési fokaiban: szellem és törvény váltotta fel a természetet és az elrendelt normáktól mentes őseredeti szabadságot. Mindez a fejlődés szigorú hegeli logikát követett: tézis (a próféták előtti korszak), antitézis (a prófétai ellenhatás), szintézis („a törvény korszaka” (Albright, *History, Archaeology and Christian Humanism*, New York-Toronto-London, McGraw Hill, 1964: 137). A harmincas évek elején a szűkebb szakmában J. Pedersen intézett aztán heves támadást a wellhauseni „konstrukciók” ellen: „Vatke eszmetörténetet ír, s közben megvilágítja a forrásokat; Wellhausen meghatározza a forrásokat, s ezáltal eszmetörténetre is lel” (J. Pedersen, „Die Auffassung vom Alten Testament”: ZAW, 1931:131), s követelte a kutatás – a nép életéből kibontott – irányának a megkezdését. A kérdés alapos elemzését végül L. Perlitt végezte el (1935, lásd még 1966:33-37), aki meggyőzően érvelt amellett, hogy Wellhausen a maga értékítéleteit (s ezeket kétségkívül nem rejtette véka alá) nem Hegelből, hanem a német szellemtörténet nem filozófiai áramlataiból merítette, amelyek Herdertől Jacob Burckhardtig rányomták bélyegüket a német tudományosság egy – a protestantizmussal sajátos „személyes” viszonyban álló – vonulatára. Wellhausen nem a hegeli kategóriákkal, hanem a történelmet a természettel és a népelettel összekapcsoló fogalompárokkal (mint a konkrétabsztrakt, az individuális-általános, a nemzeti-nemzetközi, szervesen alakult-mesterséges, természetes-művi, eredeti-másodlagos, profán-szent stb.). Mint korábban is jeleztük, kifejezetten visolygott a filozófiai spekulációktól, s a felvilágosodás racionális fejlődésszámjéjéről. O a reflektálatlan, a primér, természetes, korai népiséget tekintette pozitív értéknek, azt, amelyben az egyéniség és a közösség éppenséggel egymást erősítik. Ezt a próféták vallásában és az azt tételező önálló politikai közösségben látta megvalósulni, vagy legalábbis lehetőségként kínálkozni, míg az önálló közösségi élet megszűnése után kialakuló papi repriminatio törvényvallását (amely „elfelejtette az Istent a Tóráért”) lezüllesnek, eltorzulásnak, történelmi zsákutcának tartotta. Az ő kultúrtörténeti és vallási mérlege tehát éppenséggel egy sajátos negatív fejlődés-eszme, vagyis éppen ellentétes a hegeli és a rá támaszkodó vatkei fejlődésszámjéjével, amely a végül megvalósultban látta a korábbi eszmei mozzanatok telosát és betetőződését. A wellhauseni látásmód és értékrendszer tehát valóban nem eredeztethető Hegelből – noha mint J. Alberto Soggin helyesen megjegyzi: „annak felemlegetése, hogy egy kutatót milyen filozófiai hatás ért, önmagában véve semmilyen érvt nem jelent az általa felvetett tétel érvényességével kapcsolatban: mindnyájan magunkba olvasztjuk korunk meghatározó ideológiai előfeltevéseit, amelyek nem másítják meg szükségszerűen azt, amit előadunk” (1999:106). Vatkéban Wellhausen nyilvánvalóan a bátor kérdésfelvetéseket és a széles horizontok kedvelését becsülte, semmint a teológiai meghatározottságot (Wellhausen, tudjuk, az utóbbit kevésre becsülte: „hiszen az egyházi szempontnak semmi köze nincsen a történetihez”). Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy Wellhausen természetesen nem volt hegelianus abban az értelemben, ahogyan Vatke, vagy a tübingeni iskola tagjai voltak. Noha Hegel óriási hatása a 19. század számos eszmei áramlatára közvetlen tanítványi kapcsolat nélkül is kimutatható (lásd K. Löwith mélyreható munkáját: *Von Hegel zu Nietzsche*, 1964), a magunk részéről úgy fogalmaznánk, hogy Wellhausen „immanens evolucionizmus”, s e világlátás vezérgondolatai (a nemzeti-vallási fejlődés szoros kapcsolata egyfelől, az individualitás kibomlása másfelől) bizonyos fokig rokoníthatók (anélkül, hogy közvetlen hatásról beszélhetnénk) a hegeli történelem- és vallásfilozófia bizonyos elemeivel. Idézzük fel például korai munkájának, a *Die Pharisäer und Sadducaer* (1874) zseniális elemzését a két jelenség történeti kialakulásáról és lényegéről, ahogy a szaduceusokat politikai szuverenitással bíró Gemeinwesennek, a farizeusokat politikai szuverenitás nélküli szektának jellemzi (1874: 26-43). Munkásságának elméletileg fontos része ugyanazon alapvető történelmi képződmények különböző egymás után következő fokozatainak a genetikus kibomlására irányult (lásd saját megfogalmazását 1906:2-7). Izrael esetében a szívének kedves „pogány kortól”, a „természetes szervezettől” a próféták etikus monotheizmusán át a papi dogmatizmusig, ami egyúttal megfelel az állami, szerves népelettel jellemezhető Izrael átváltozásának a lélektelen, a törvény betűjét rágó írástudók judaizmusává.

Láthattuk, hogy Wellhausen ótestamentumi és zsidó történeti munkássága éppenséggel nem szűkölködik méltatásokban. Arabisztikai munkásságának mélyreható elemzése azonban még várat magára. E téren néhány vázlattal és egy megbízható leltárral rendelkezünk csak. Az előbbiekből kiemelkedik a kiváló elméleti érzékkel rendelkező iszlámtudós és gyakorlati politikus, C. H. Becker (1876-1933) – Wellhausen szellemi tanítványa – nekrológja (1918), amelyben találóan vázolja Wellhausennek, mint az „arab birodalom” történetírójának módszerét. Megemlítendő továbbá H. H. Schaefer szellemtörténeti megjegyzései (1960: 416-420), és J. Fück-Wellhausen „nemzetállam”-posztulátumát föltehetően jogosan, Európa-centrizmusát nyilvánvalóan jogtalanul hangsúlyozó (gondoljunk csak a még organikus zsidóság, vagy a törzsi arabság szinte lírikus dicséretére!) – utalásai (1962:223-225).

Az arabsággal eredetileg azzal a szándékkal foglalkozott, hogy „megismerje azt a vadon- cot, amelyre a papok és a próféták a Tóra oltóvesszejét ráoltották” (1882:5), vagyis, hogy Izrael ama legkorábbi korszakát megvilágítsa, amelyet a Deuteronomium és főleg a Papi Kódex már-már felismerhetetlenül elfedett. Később már

önmagáért is érdekelte a tárgy, noha előszeretettel hasonlította össze a két fejlődést. Mély rokonszenvvel közeledett az arabság- hoz, legalábbis annak korai korszakához (iszlám előtti kor: 1887; a muhammadi iszlám problematikája: 1882, 1889; Wáqid! mint alapforrás rövidített német fordítása: 1882; a Skizzen und Vorarbeiten 4. Füzet: Muhammad medinai korszakának történeti problematikája; a Próféta halála után kialakuló arab impérium történeti és vallási-politikai problematikája: 1899; a korai iszlám „vallási-politikai pártjainak” a kialakulása és jellege: 1901; és mindezeket az előmunkákat szintézisbe foglaló opus magnum, a Das arabische Reich und sein Sturz: 1902).

Az omajjádai kalifátus korszakának kedvelése és oly nagy szeretettel történő ábrázolása lényegében Wellhausennek azon értékítéleteiből adódott, amelyeket a zsidó történelem ábrázolásából is ismerünk. E korszak egyesítette az állami szuverenitással rendelkező politikai közösséget és a morális – egyéni felelősségre épülő – vallásosságot (éppen a mozzanatok széthullása miatt nem szerette az ‘abbászida kort). E ritka konstellációt így jellemzi: „Az iszlám politikai közössége a vallásból sarjadt. Muhammad megtérése csaknem egybeesett apostoli elhivatottságával... Hamarosan egy kis közösséget alapított Mekkában. E közösséget bensőleg a láthatatlan Egy istenben, a világ teremtőjében és a lélek bírójában való hit tartotta össze, s az ebből fakadó morál, hogy csak néki és senki más úrnak ne szolgáljanak, önnön lelküket, s ne a világot nyerjék meg, s iparkodásuk tárgya a jog és a kötelesség, s ne a földi javak legyenek. A monotheizmus a Korán legrégebbi szűráiban teljesen morálisan jelentkezik, nem kisebb nyomatékkal, mint Ámosnál, vagy a Hegyi Beszédben. A teremtőről való gondolkodás nyomban felidézi a halál után az előtte tanúsítandó személyes felelősség gondolatát. A teremtő teljesen áthatja a lelket, s akarata megtételére is ösztönöz, nem pusztán az akaratában való megnyugvásra. Az eredeti iszlám egyáltalában nem fatalizmus a szó közönséges értelmében, s istene nem az abszolútum, vagyis egy vallási semmi. Mindenható voltával inkább a morál, az igazságosság fonódik szorosan össze” (1902:1). Eme szavaknál nyomban eszünkbe jut a farizeus betűragó törvényt felváltó, egyéni felelősséget hirdető jézusi küldetés lelkesült dicsérete Wellhausentől (1884 befejező rész; 1894:358-371).

A különböző „vallási-politikai pártokat” is annak megfelelően jellemzi, hogy azok mennyire gyökerestől tértek el e ritka egységtől. Így az „első polgárháború”, az ‘AH és Mu‘awlyakonfliktusa során kialakuló harigitákat így jellemzi: „A harigiták tehát, mint nevük is utal erre, kifejezetten forradalmi párt, mégpedig egy hitbuzgó forradalmi párt. Nem az arabságból sarjadtak, hanem az iszlámból, s a muszlim hitbuzgóság virtuózaihoz, a (Ko- rán)recitálókhoz úgy viszonyulnak formálisan, mint a zsidó zélóták a farizeusokhoz. Valójában persze az a különbség köztük, hogy a zélóták a hazáért harcoltak, míg a harigiták az istenért” (1901:13). Az utóbbiak tehát a teokrácia szükségképpen politikailag fellépő szélsőséges képviselői voltak. Az ugyanakkor fellépő sfa ezzel szemben a próféta körül már kialakuló, s az első két kalifa (Abū Bakr és ‘Umar) uralkodását nagyon is jellemző „isla- mischer Verdienstadel” képviselői voltak, tehát a teokrácia, egyféle hitbéli régiségük, a prófétához való közelségük által „nemességre” szert tett legitimációs vonulat „pártja”, amelyet létében fenyegetett annak az iszlám előtti, pogány hagyományokkal rendelkező plutokrata nemességnek a hatalomra jutása, amelynek képviselője Mu‘aw!ya volt (1901:56). Am, folytatja Wellhausen, azzal, hogy a sfa az elnyomott néprétegekkel szövetkezett, továbbá elfogadta a próféta-uralkodó eszméjét, elszakadt a régi, eredeti iszlám talajától, s az eredeti arab-muszlim mozgalom iráni, illetve zsidó elemeket szívott föl magába (1901:89, 91-92).

Végül röviden érinteni kell Jézussal és az Evangéliumokkal kapcsolatos kutatásait, amelyek az előbbi két területtel szemben nem bizonyultak úttörőknek. Már az Israelitische und jüdische Geschichte (1894) című munkájának utolsó előtti (a későbbi kiadásokban az utolsó) fejezete a Das Evangelium címet viseli. Itt Jézus a szeretetre épülő közösség hitvallójaként lép föl, aki isten országának már a jelenben való megvalósítását hirdeti. Wellhausen véleménye szerint Jézus és az Isten kapcsolata az atya és a fiú viszonyának felel meg, ám „nem egyedülálló természete miatt, hanem azért, mert ember.” Eszerint tehát hamisan értelmezték az „emberfiát” a Messiás értelmében: „csupán halála és feltámadása által lett Jézus Isten fia, vagyis Messiás, akiről életében egyáltalában nem tett tanúságot.” Valójában az első keresztények változtatták meg Jézus valódi alakját, „amikor személyét az eszkhatológiával hozták kapcsolatba” (1894:312, 318). Jézus eredeti alakját tehát Wellhausen szerint sem a Messiással, sem az eszkhatológiával nem lehet társítani. Állítását bizonyítandó fordítja és kommentálja rendkívül alaposan és újszerűen a három szinoptikus Evangéliumot (Márkét 1903-ban,

Máté Evangéliomát 1904-ben, Lukácsét 1904-ben). Véleménye logikusan az (s ezt összefüggően az 1905-ben megjelent Einleitung in die drei ersten Evangelienben fejtette ki), hogy az Evangéliumok nem tekinthetők forrásoknak Jézus történetéhez, ezek valójában a korai keresztény közösség Messiás-hitének a tanúbizonyosága, amelyhez már a szóbeli híradásokat is ennek megfelelően rostálták meg. Jézust Wellhausen nagy hatású zsidó tanítónak tekinti, akiben azonban a kifelé mutató, nem zsidó tendenciákat tartotta a lényegesebbnek. Ez olyan ellentmondás, amely Wellhausennél nem kapott megfelelő magyarázatot.

6.1. Bibliográfia

Wellhausen munkái (válogatás)

Teljes bibliográfia

A. Rahlfs, „Verzeichnis der Schriften Julius Wellhausens”: Beihefte für die Alttestamentliche Wissenschaften XXVII (1914), 351-368.

Die Pharisaer und die Sadducaer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte. (Greifswald 1874, reprint: Hannover, Lafaire, 1924).

„Die Composition des Hexateuchs”: Jahrbücher für deutsche Theologie 1876:392-450, 531-602; 1877:407-479. Újranyomva: Skizzen und Vorarbeiten II. Die Composition des Hexateuchs (Berlin, Reimer, 1885); 3. kiadás: Berlin, Reimer, 1899, 4. kiadás: Berlin, Walter de Gruyter, 1963. Geschichte Israels, Bd. 1. (Berlin, Reimer, 1878). A későbbi kiadások címe: Prolegomena zur Geschichte Israels (Berlin, Reimer, 1883², 1886³, 1895⁴, 1899⁵, 1905⁶).

Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitab al Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe herausgegeben (Berlin, Reimer, 1882).

Skizzen und Vorarbeiten, I-VI (Berlin, Reimer, 1884-1899). I: 1. *Abriss der Geschichte Israels und Juda's*. 2. *Lieder der Hudhailiten, arabisch und deutsch* (1884). II: *Die Composition des Hexateuchs* (1885). III: *Reste arabischen Heidentums* (1887, 1897², reprint: Berlin, Walter de Gruyter, 1961). IV: 1. *Medina vor dem Islam*. 2. *Muhammads Gemeindeordnung von Medina*. 3. *Seine Schreiben, und die Gesandtschaften an ihn* (1889). V: *Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten* (1892, 1893², 1898³, reprint: Walter de Gruyter, 1963). VI: 1. *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*. 2. *Verschiedenes* (1899).

Israelitische und jüdische Geschichte (Berlin, Reimer, 1895², 1897³, 1901⁴, 1904⁵, 1907⁶, 1914⁷).

„Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam”: Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse, Neue Folge, Bd. V. Nr. 2 (Berlin, Weidmann, 1901). Das Arabische Reich und sein Sturz (Berlin, Reimer, 1902; reprint: Berlin, Walter de Gruyter, 1960). Das Evangelium Marc, übersetzt und erklärt (Berlin, Reimer, 1903, 1909²).

Das Evangelium Matthaei, übersetzt und erklärt (Berlin, Reimer, 1904).

Das Evangelium Lucae, übersetzt und erklärt (Berlin, Reimer, 1904).

Einleitung in die drei Evangelien (Berlin, Reimer, 1905, 1911²).

„Israelitisch-jüdische Religion”, in P. Hinneberg (Hrsg.), Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Abt. IV.

Die christliche Religion mit Einschluss der isr.-jüd. Religion (Berlin-Leipzig, 1905), 1-40.

Das Evangelium Johannis (Berlin, Reimer, 1908).

írásai magyarul

Izrael népének története Jeruzsálem második pusztulásáig, ford. Kardos Albert (az Enc. Brit. 9. kiadásában lévő cikk és a Skizzen und Vorarbeiten I. kötetének anyaga), Budapest, Athenaeum, 1886, 1892².

„Mózes öt könyvének történeti vizsgálata”, ford. Lukács József, in Világosság, 1977. október, 638-644.

„II. Umar és a mawaF” (a Das arabische Reich und sein Sturz 5. fejezete, 166-194), ford. Simon Róbert, in Világtörténet, 1982/2, 139-156.

A farizeusok és a szaduceusok, ford. Szabó Csaba. Budapest, A Magyarországi Ref. Egyház Kálvin János Kiadója, 2001.

Szakirodalom Wellhausenről

Eliade, ERE, XVI:368-9 (K. Rudolph); RRG, VI:1594sq (O. Eissfeldt; TTh 33-37 (L. Perliitt).

Baentsch, B., *Geschichtsconstruction oder Wissenschaft* (Halle, 1896).

Barnikol, E., „Wellhausen’s Briefeaus seiner GreifswalderZeit (1872-1879) and den anderen Heinrich Ewald-SchülerDillmann”: *WissenschaftlicheZeitschrift*. Univ Halle Ges. Sprachwiss. VI.5(1957), 701-717, újranyomva: *Gottes ist der Orient. Festschrift für O. Eissfeldt* (Berlin, Evang. Verlag- sanstalt, 1959), 28-39.

Baumgarten, W., „Wellhausen und der heutige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft”: *Der Theologische Rundschau*, N. F. II/1930), 287-307.

Becker, C. H., „Julius Wellhausen”: *Der Islam* IX (1918), 95-99, újranyomva: C. H. Becker: *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. II. (Berlin, Quelle und Meyer, 1932), 474-480.

Boschwitz, F. Julius Wellhausen. Motive und Maszstabe seiner Geschichtsschreibung Diss. Phil. (Marburg, 1938, újranyomva: *Wiss. Buschgemeinschaft, Darmstadt*, 1968).

Cohen, H., „Julius Wellhausen. Ein Abschiedsgruss”, in idem, *Jüdische Schriften*, Bd. II. (Berlin, 1924), 463-468.

Fück, J., *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhundert* (Leipzig, O. Harrassowitz, 1955), 223-226.

Irwin, William A. „The Significance of Julius Wellhausen”: *Journal ofBible and Religion*, 12 (1944), 160-173.

Jepsen, A. „Wellhausen in Greifswald”, in: *Festschrift zur 500-Jahrfeier der Univ. Greifswald*, Bd. II (1956), 47-56.

Momigliano, Arnaldo, „New Paths of Classicism in the Nineteenth Century”, in G. W. Bowersock – T. J. Cornell (eds.), *Studies in Modern Scholarship* (Berkeley-Los Angeles-London, California Univ. Press, 1994), 266-272, 275-277.

Perlitt, L., *Vatke und Wellhausen. Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographischeMotive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und JuliusWellhausen* (Berlin, A. Töpelmann, 1965).

Rudolph, Kurt, *Wellhausen als Arabist* (Berlin 1983).

Schwartz, Eduard, „Julius Wellhausen”: *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wiss. zuGöttingen. Geschäftliche Mitteilungen aus dem Jahre 1918* (Berlin 1918), 43-70, újranyomva: E. Schwartz, *Gesammelte Schriften*, Bd. I (Berlin, 1938), 326-361.

Soggin, J. Alberto, *Bevezetés az Ószövetségbe. A kezdetektől az alexandriai kánon lezárásáig*. Ford. Hoffmann B. – Vig I. Budapest, a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 1999, 106-109.

6.2. MÓZES ÖT KÖNYVÉNEK TÖRTÉNETI VIZSGÁLATA

Könyvünk problémája: a mózesi törvény történeti helyének kérdése. Pontosabban: azt tekintjük kérdésnek, hogy a törvény az óisraeli történelem kiindulópontja volt-e, vagy inkább a zsidóságé, azaz ama vallási közösségé, amely túlélte az asszírok és a kaldeusok által megsemmisített népet.

Elterjedt vélemény, hogy az ószövetségi könyvek nagyjából és egészében nemcsak hogy a fogság előtti időszakra vonatkoznak, de akkor is keletkeztek. Úgy vélik, vannak maradványok, amelyeket a zsidók a régi Izrael irodalmából a múlt örökségeként átmentettek, és amelyből saját szellemi életük megfogycokozásának időszakában is táplálkoztak. Még ha – a zsidó dogmatika szellemében – nem is tekintik éppen vákuumnak azt az időszakot, amelyben az Ószövetség az Újba torkollik, általánosságban még mindig ragaszkodnak ahhoz, hogy annak a zsidóságnak, amely az Írás könyveit kánonba foglalta, csak kivételképpen volt része azok létrejöttében.

De a héber kánon legkésőbbi és középső rétegével kapcsolatban elismert kivételek ehhez az elvhez képest egyáltalán nem mondhatók jelentékteleneknek. A szent iratok („hagiographa”) messze legnagyobb része bizonyíthatóan fogság utáni, és közülük egy sem bizonyíthatóan fogság előtti. Dániel (könyve) egyenesen a Makkabeus-háborúk idejéből származik és Eszter (könyve) talán még későbbi. A profetikus irodalom igen figyelemreméltó része nem a királykorra esik, hanem igen jelentős részben átlépi annak határát. A kánonban azonos címen összefoglalt történeti könyvek abban a formában, amelyben ma rendelkezésünkre állnak, a

fogságba esett Jehonija király halálát követő időszakból származnak és tudjuk, hogy Jehonija minden bizonnyal valamivel túlélte az i. e. 560-as esztendőt.

Számolva a régebbi forrásokkal, amelyeket sokszorosán felhasználtak és többnyire szó szerint fel is vettek a Bírák, Sámuel és a Királyok könyveibe, azt találjuk, hogy – „Mózes öt könyvétől”, a Pentateuchosztól eltekintve – az Ószövetség fogság előtti része egészében véve alig valamivel többet tesz ki a teljes terjedelem felénél. Minden más későbbi időből származik; és ez nem csupán egy félig elhalt törzs gyér utóvirágzását, hanem olyan értékes és eredeti termékeket is tartalmaz, mint Jesaja 40-66. fejezete vagy a 73. zsoltár.

Lássuk ezután a Törvényt (Tóra). Mint általában, itt is hiányoznak a kifejezett adatok a szerző személyéről és a fogalmazás időpontjára vonatkozólag. Hogy legalább közelítően orientálódhassunk, arra vagyunk utalva, hogy a tartalom elemzéséből nyerjünk megfelelő időpontokat, vonatkozásba hozva ezt azzal, amit más forrásokból Izrael történetének menetéről tudunk. De itt rendszerint eleve úgy határolják be az összehasonlítandó történelmi időszakot, hogy a babilóniai fogságot ugyanolyan átléphetetlen határnak tekintik lefelé, mint az Egyiptomból való kivonulást felfelé.

Vajon jogot ad-e erre a kánon története? Úgy tűnhet, igen. Először a Törvény vált kánonivá Ezra és Nehemija révén; a profetikusan könyveket jelentősen később, a szent iratokat pedig még később kanonizálták. Kézenfekvő dolog volt ez íráskanonizálásának lépcsőzetes egymásutánjából keletkezésük korának a hozzávetőleges egymásra következésére következtetni, és így nemcsak a prófétákat helyezni a szent iratok elé, de Mózes öt könyvét is a próféták elé. Ha a próféták nagyrészt korábbiak mint a fogság, mennyivel korábbi kell legyen a Törvény! De amennyire megbízhatónak is tűnik az ilyen összehasonlítás a kánon középső és legkésőbbi rétege közt, annyira megbízhatatlan, ha az első réteget hasonlítjuk össze a másik kettővel.

A kánon voltaképpeni fogalma ugyanis eredetileg a Tórához tapadt, és csak később terjesztették ki innen a többi könyvre, amelyek csak lassú és fokozatos folyamatban nyerték el annak az érvényességnek bizonyos fokát, amelyet a Tóra egyetlen nyilvános és formális aktus révén elért, ami által egyszerre a zsidó közösség Magna Chartájává lett (Neh. 8-10.). Az előbbieket kánoni – vagyis törvényes – jellege nem tárgyukból következett, hanem csak utólag járult hozzájuk; így hosszabb – esetleg igen hosszú – időköznek kellett eltelnie keletkezésük és szankcionálásuk időpontja között. A Törvény számára ezzel szemben a kánoni jelleg sokkal lényegesebb, és nehézségekkel jár az a feltevés, hogy a Mózes-féle Törvény sokkal a fogság előtt jött létre, míg törvényerőre csak évszázadokkal később, teljesen megváltozott körülmények között emelkedett. Legalábbis: abból, hogy egy gyűjtemény, amely egyházi könyvként való elismerését igényelte, korábban juthatott ilyen elismeréshez, mint más íráskanonok, amelyek nem támasztottak ilyen igényt – biztosan nem következnek, hogy ez a mű régebbi eredetű, mint amazok.

Ezért nem tudjuk határozottan visszautasítani, hogy lehetségesnek tekinthetjük: ami a (fogság utáni) zsidóság törvénye volt, egyben annak terméke is lehetett; és nyomós okaink vannak arra, hogy közelebről mérlegeljünk ezt a lehetőséget. Talán megengedhető, hogy itt a személyes tapasztalatról is szóljunk. Tanulmányaim kezdetén erősen megragadott Saul és Dávid, Illés és Aháb története, Ámosz és Jesaja beszédei; alaposan beleolvastam magam az Ószövetség prófétái és történelmi könyveibe. Hála annak a segítségnek, amelyet megszerezhettem, úgy véltem, hogy tűrhetően meg is értettem azokat, de ugyanakkor rossz lelkiismerettel bajlódtam. Mintha a tetőn kezdtem volna az alapok helyett, – mivel nem ismertem a Törvényt, amelyről azt hallottam, hogy az valamennyi más íráskanon alapja és előfeltétele. Végül nekimerészkedtem és átdolgoztam magam a Kivonulást, a Levitákat, a Számok könyvét, sőt még Knobel kommentárjain is.

De hiába vártam a fényre, amelynek e forrásból a történelmi és prófétai könyvekre kellett volna vetődnie. A Törvény inkább csak tönkretette azok élvezetét; semmivel sem hozta azokat közelebb hozzám, hanem csak zavart okozott a maga megjelenésével, mint egy kísértet, amely ugyan zajt kelt, de nem látható és semmire sincs hatással. Még ahol érintkezési pontok mutatkoztak is a Törvény és a prófétai, történelmi könyvek közt, ott is különbségek kapcsolódtak össze e jelenséggel, és nem tudtam elszánni magam arra, hogy a Törvényben lássam az őseredetit.

Homályosan sejteni kezdtem, hogy itt két, eltérő világ közti általános különbségről van szó. Világos szemlélethez azonban nem juthattam el, hanem csak kellemetlen zavarba estem, amelyet még csak tetézték Ewald magyarázatai az „Izrael népének története” második kötetében. Végül egy véletlen göttingeni látogatás során 1867 nyarán megtudtam Ritschlól, hogy Karl Heinrich Graf a Törvényt időben a prófétáknál későbbi periódusba utalja, és úgyszólván anélkül, hogy ismertem volna e hipotézis indokait, kész voltam elfogadni azt. Készségesen bevallottam magamnak, hogy a héber ókort (a fogság előtti időszakot) meg lehet érteni a Tóra könyve nélkül.

Graf a maga hipotéziséhez az ösztönzést tanítójától, Eduard Reusstól kapta. Még helytállóbb volna a Graf-féle feltevést Leopold George-ról és Wilhelm Vatkéről elnevezni, akik Reuss-tól és egymástól függetlenül először képviselték azt az irodalomban. Ugyanakkor mindhárman Martin Lebrecht de Wette, a történeti kritika e téren korszakot alkotó úttörőjétől indultak ki. Neki magának nem sikerült biztos pozícióhoz eljutnia, de ő volt az első, aki világosan felismerte és bebizonyította, mekkora szakadék tátong Izrael történetének állítólagos kiindulópontjai és a valóságos izraeli történelem között.

A pusztában oly széles alapra helyezett vallási közösség épülete, a maga szent középpontjával és egységes szervezetével nyomtalanul eltűnik, és utalás sem történik rá mindaddig, amíg Izrael a saját országában le nem telepedik és valóban néppé nem válik. A bírák időszaka színes káoszként jelenik meg nekünk, amelyből – külső körülmények hatása alatt, de teljesen természetesen és egy korábban létező, szent, egységes alkotmányra való leghalványabb utalás nélkül – fokozatosan jön létre az átfogó rend.

A héber ókorban hierokratikus (a papság szent uralmára utaló) tendenciáknak egyáltalán semmilyen nyomát nem találjuk meg; a hatalmat csupán a nemzetségek és a családok vezetői gyakorolják, majd a királyok is, akik felügyelik az istentiszteletet is, kinevezik és leváltják a papokat. A papok befolyása csak erkölcsi jellegű; isten Tórája kezükben nem saját pozícióik biztosítását szolgáló dokumentum, csupán szájukból elhangzó, másoknak szóló útmutatás. A próféták szavához hasonlóan ez az útmutatás csupán isteni tekintéllyel rendelkezik, és csak annyiban érvényes, amennyiben önként elismerik. Ami végül a királyok korából fennmaradt irodalmat illeti, a Törvényre vonatkozóan a legjobb szándékkal is nehezen lehetne felmutatni néhány kétértelmű utalásnál többet, és ezek nem bizonyíthatnak nekünk semmit sem, ha meggondoljuk azt, hogy mit jelentett Homérosz a görögök számára.

Hogy megütközésünk teljes legyen, hozzá kell tennünk, hogy a fogság utáni zsidóságban a mózesi törvényhozásra való hivatkozás, amely addig csak lappangott, hirtelen mindenütt napvilágra került. Most a Könyvvel van dolgunk, mint mindenfajta szellemi élet alapzatával, a zsidók pedig – a Korán kifejezésével – „a Könyv népévé” lesznek. Most itt van már a szentély is a maga papjaival és levítáival, akik központi helyet foglalnak el és a nép, amely mint gyülekezet tömörül körülötte; itt a kultusz, az égő áldozatokkal és a bűnáldozattal, a megtisztításukkal és önmegtartóztatásokkal, a maga ünnepeivel és szombatjával – pontosan a Törvény előírásai szerint – mint az élet legfőbb ügye.

Ha a második templom közösségét összehasonlítjuk Izrael ősi népével, azonnal fel tudjuk fogni, milyen távol áll ez az utóbbi az ún. mózesi törvényhozástól. Maguk a zsidók teljesen tudatában voltak ennek a távolságnak. A Bírák, a Sámuel és a Királyok könyveinek revíziója, amelyet a babilóniai fogság vége felé hajtottak végre – olyan revízió, amely sokkal mélyrehatóbb volt, mint ahogyan ezt rendszerint feltételezik – a királyok egész időszakát mint az eretnység korát veti el. Később, amikor a múltat mindinkább egyfajta nimbusszal vették körül, már szívesebben ruházták fel azt a legitimitás jegyeivel, mintsem elítélték volna. A Krónikák könyve megmutatja, milyenek kellett a régmúlt idők történetének látszania, ha egyszer feltételezték, hogy a „mózesi” hierokrácia volt annak alapvető intézménye.

E rövid megjegyzéseknek csupán az a céljuk, hogy megmutassák, nem képzelt, hanem valóságos és elkerülhetetlen problémával bajlódunk. De ezúttal ezt is csak felvethetjük; megoldani a kérdést nem éppen könnyű, ellenkezőleg: eléggé nehéz. Így azt a kérdést éppenséggel egyáltalán nem is tárgyalhatjuk, milyen történelmi helyet foglal el a Törvény. Hiszen a törvény, ha ezen az egész Pentateuchoszt értjük, nem tekinthető irodalmilag az már a könyvét írta és nem is értette meg ezt a könyvet akkor, amikor az megjelent, hanem – saját bevallása szerint – csak egy fél évszázaddal később. (Vö. most a Reuss és Graf közti levélváltást, kiadta Budde és Holtzmann, Viessen, 1904.) egységesnek, sem egyszerű történeti egésznek. Peyrerius és Spinoza óta a kritika felismerte ennek a különös írásműnek a bonyolult természetét, és Jean Astruc óta sikerrel fáradozott azon, hogy az összekuszálódott eredeti alkatrészeket egymástól megkülönböztesse; ezen az úton elért néhány olyan eredményhez, amely biztosnak tekinthető.

Ezek között a következők a leglényegesebbek: Mózes öt könyve Józsué könyvével együvé tartozik, amennyiben az ősatyák története, az Egyiptomból való kivonulás és a pusztai vándorlás igazi befejezése nem Mózes halála, hanem sokkal inkább az ígéret földjének meghódítása: irodalmi szempontból tehát helyesebb Hexateuchoszról mint Pentateuchoszról beszélni. Az egész műből a legegyszerűbben a Deuteronomiumot, ezt a természeténél fogva önálló törvénykönyvet lehet különválasztani.

A továbbiakban az ún. alapszöveg lép a legmarkánsabban előtérbe, amelyet azelőtt – az Elohim-istennév Mózes előtti használata miatt – Elohistának, másrészt – Ewald után, a Genesisben szereplő fejezet-feliratok általánosan használt formája miatt – a kezdetek könyvének neveztek. Ez a szöveg a leginkább a számokra és a mértékegységek használatára, egyáltalán a sémákra való hajlamával, merev és pedáns nyelvével, bizonyos, a

régebbi héber nyelvben egyébként nem megtalálható kifejezések és fordulatok állandó ismétlésével tűnik ki. Ennek a résznek vannak a legkifejezettebb jellemvonásai, és ezért a legkönnyebben és a legbiztosabban felismerhető. Alapszövege a Leviticus, az azzal határos könyvek rokon részeivel egyetemben, az Exodus 25-40 – a 32-34. fejezet kivételével – és a Numeri 1-10; 15-19; 25-36 – csekély számú kivétellel.

Az alapszöveg így kivált törvényeket tartalmaz, és pedig olyanokat, amelyek lényegében a frigysátor kultuszára és az azzal összefüggő dolgokra vonatkoznak. A történelem csak forma, amely a törvény anyagának keretétül szolgál, hogy azt a sorba beillesse, vagy annak álarcául, hogy azt elrejtse. Az elbeszélés fonala rendszerint igen vékony és gyakran csak arra való, hogy az időszámítás kötőanyagául szolgáljon, amely a világ teremtésétől kezdve hézagatlanul vezet az Egyiptomból való kivonulásig. Csak olyan pontokon duzzad meg, ahol másfajta érdekek játszanak szerepet, mint a Genesisben, a mózesi szövetség három előfokánál, amelyek Ádám, Noé és Ábrahám neveihez kapcsolódnak.

Ha most már a Deuteronomiumon kívül ezt az alapszöveget is elkülönítjük, úgy a jahvista történeti könyv marad hátra, amely az említettekkel szemben lényegében elbeszélő természetű és a hagyományanyagot valóban kedvteliséssel fejleszti tovább. A patriarchák története, amely csaknem egészében ide tartozik, jellemzi ezt az írást a leginkább; ez itt nem valamilyen, a fontosabb mondanivalót bevezető, kurtán elintézendő dolognak tűnik, hanem a maga legrészletesebben tárgyalandó, fő kérdés. Legalisztikus, törvénykező elemeket csak egyetlen helyen vesz fel, ott, ahol ezek beillenek a történeti összefüggésbe, tudniillik a Szináj-hegyi törvényhozásnál (Ex. 20-23, 34).

Hosszabb ideig megelégedtek a Hexateuchosz Deuteronomiumon kívüli részének ezzel a kettéosztásával, míg aztán Hupfeld a Genesis bizonyos részeiben, amelyeket eddig részben az alapszövegben, részben a Jahvistához utaltak, egy harmadik összefüggő forrást fedezett fel, az ún. kései elohistát. Ezt a nevet azért választották, mivel itt is Elohim az istenség rendszeresen használt megnevezése, ahogyan ez a helyzet az alapszövegben is az Ex. 6. fejezetéig; de ez a toldás a korábbi Elohistára vonatkozóan inkább elhagyandó volna, mivel jogosulatlan előzetes ítéletet tartalmaz, és az alapszövegtől való megkülönböztetéshez többé nem szükséges, amióta vele kapcsolatban feladták az „elohista” rá valóban nem is illő nevét.

Hupfeld feltette, hogy a három forrás semlegesén futott egymás mellett, amíg egy későbbi forrás valamennyiüket egyetlen egészé egyesítette. De ez tarthatatlan elképzelés: az Elohista nem csupán anyagában és szemléletében rokon a Jahvistával, hanem számunkra csupán mint a Jahvista alkotóeleme maradt fenn, amit először Nöldeke ismert fel.³⁸⁴ Akkor pedig – Hupfeld felfedezése ellenére – mégis a két nagy rétegre való szétosztásnál maradunk, és minden okunk megvan ahhoz, hogy ezt a fő ellentétet, a történeti vizsgálat alapjaként megtartsuk, jóllehet egyre inkább kitűnik, hogy nem csupán a Jahvista, hanem az alapszöveg is bonyolult képlet, és hogy emellett még hibrid vagy posztumusz elemek is előfordulnak, amelyeket nem tudunk egykönnyen hozzárendelni az egyik vagy a másik réteghez.³⁸⁵

Tehát a Törvény, amelynek történeti helye iránt érdeklődünk, tekinthető az ún. alapszövegnek, amely tartalma és eredete miatt megérdemli a papi kódex nevet, és így is nevezzük ezután. A papi kódex nemcsak terjedelmében, de érvényességében is kitűnik a másfajta törvénykező iratok közül, valamennyi fő kérdésben mértékét és perdöntő érvet nyújt. Ennek a mintájára rendezték be a zsidók Ezra alatt szent közösségüket és mi is ennek alapján képzeljük el a „mozaista” teokráciát: a frigysátorral a középpontban, a főpappal a csúcson, a papokat és a levitákat mint e teokrácia szerveit, a törvényes kultuszt mint annak rendszeres életnyilvánítását.

De főként ez a törvény az, amely ama nehézségekkel is összefügg, amelyek problémánk alapjai – és a legfőbb közülük a keletkezés ideje körüli nagy ellentmondás.

A jahvista szöveg esetében örvendetes módon egyetértenek a kutatók abban, hogy az, fő állagát tekintve, nyelvében, látókörében és más előfeltételeiben a héber irodalom aranykorához sorolandó, amelyből a Bírák Könyve, Sámuel és a Királyok könyvének legszebb darabjai és a fennmaradt legrégebb prófétai iratok származnak, a királyok és próféták korából, amely megelőzte az izraeli királyságnak az asszírok által való

³⁸⁴ Hermann Hupfeld: *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*; Berlin, 1835. Theodor Nöldeke; *Die e. g. Grundschrift des Pentateuchs* (in den Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments, Kiel, 1869).

³⁸⁵ J. Wellhausen: *Die Komposition des Hexateuchs*. (Jahrbücher für Deutsche Theologie, 1876-1877.) Le kell mondanom a részletekről. A Pentateuchosz keletkezése irodalmi folyamatának általános szemléletmódját illetően – úgy hiszem – megmutathattam a helyes utat. A dolog lényegét tekintve eddig csak Kuenen korrigált (Bijdragen tot pe critiek van Pentateuch en Jozua; a leydeni teológiai folyóiratban; 1877.), de ez a kiigazítás kellemes fajtája, amely az én saját alapfelfogásomat megszabadítja a mechanikus szövegalkülönítés kovászának maradványaitól. Kuenen ugyanis megmutatja, hogy bizonyos elemek, amelyeket az Elohistának tulajdonítottam, nem egy valamikor önálló összefüggés fragmentumai, hanem beiktatott pótlások, amelyek egy másfajta összefüggésre rakódtak rá és azon élőködnek. A jahvista történeti könyvet JE-vel, ugyanennek elohista forrását E-vel, a jahvista forrást J-vel, a papi kódexet P-vel jelölöm, és a továbbiakban utalok a fent említett könyvem 3. kiadásában (Berlin, 1899) szereplő pótlásokra.

felbomlasztását. A Deuteronomium eredete körül még kevesebb a kétség; mindenütt, ahol egyáltalán számolni lehet tudományos eredmények elfogadásával, elismerik, hogy ezt abban az időszakban fogalmazták, amikor a könyvet felfedezték és Jósija király reformációjának alapjává tették: az utóbbi mintegy egy nemzedékkel Jeruzsálemnek a kaldeusok által való elfoglalása előtt ment végbe.

Csak a papi kódexnél ágaznak el a nézetek messzire egymástól. Ez a szöveg ugyanis szorgalmasan törekszik arra, hogy a mózesi kor jelmezét megőrizze, a saját magáét pedig, amennyire csak lehetséges, elleplezze. A Deuteronomista távolról sem ilyen mértékben teszi ezt, a valóságos helyzetet, az időszakot, amikor Szamária lerombolása után már csak a Juda birodalma maradt fenn, a feltételezett kor függönyén át sokkal inkább engedni látszani (12, 8; 19, 8).

A Jahvista nem is kíván valamilyen mózesi törvényt adni, hanem csak egy egyszerű történeti könyvet; a jelennek a múlttól való távolságát, amelyről szó esik, a legkevésbé sem rejtik el. Itt található meg mindezek a megjegyzések, amelyek először Ibn Ezra, később Spinoza figyelmét felkeltették, mint a Gen. 12, 6: akkoriban ugyanis kanaániták laktak az országban; Gen. 36, 31: ezek azok a királyok, akik Edonban uralkodtak, mielőtt Izrael fiainak királyuk lett volna; Num. 12, 6, 7., Deut. 34,10: azóta sem támadott többé Izraelben olyan próféta, aki Mózeshez lett volna hasonlítható.

A papi kódex ezzel szemben őrizkedik minden, a későbbi időszakra, a Kanaán földjén való letelepedésre vonatkozó utalástól, ami mind a jahvista Szövetség könyvében (Ex. 21-23), mind a Deuteronomiumban a törvényhozás kifejezett alapja. A papi kódex formailag szigorúan a pusztai vándorlás helyzetéhez tartja magát, és teljes komolysággal egyfajta pusztai törvénykezést kíván nyújtani. Valóban sikerült a hordozható frigidó, a vándorló tábor és a többi archaikus látszat révén megfogalmazásának igazi időpontját annyira ellepleznie, hogy a benne foglalt nagyszámú tárgyi ellentmondás a számunkra máshonnan ismeretes, fogság előtti ókorral szemben, úgy tűnik, csak annak jele: milyen magasan kiemelkedik ez a kor minden történeti időből és éppen csak a maga merő időtlenségében áll érintkezésben azzal. A papi kódex tehát feladja nekünk a leckét.

Helyes volt az ösztönszerű törekvés, amely az először a de Wette szellemében felmerült és a George és Vatke által határozottan megragadott történeti problémáktól ideiglenesen eltávolodott, és elsősorban a Pentateuchosz megszerkesztésével, kompozíciójával kívánt némileg tisztába jönni. Az azonban már tévedés volt, hogy a források szelekciójával együtt – amikor a tárgynak teljesen megfelelően a fő figyelmet a Genesisre irányították – egyszersmind úgy vették, hogy elintézték a nagy történeti kérdést is.

Valójában csak álomba ringatták magukat: Graf érdeme, hogy hosszú idő múltán ismét felfedezte ezt. A maga részéről eközben persze – nem éppen előnyére – figyelmen kívül hagyta az aprólékos boncolómunka haladását, és ezáltal egy olyan zavaró feltevésbe bonyolódott bele, amely teljesen tarthatatlan volt, amely ugyanakkor egyáltalán nem is függött össze az eredeti hipotézissel, és azon a ponton, amelynek irányába közben Hupfeld a forráskritikát terelte, önmaga álláspontjától is elmaradt.

Graf ugyanis kezdetben azt a régebbi, különösen Friedrich Tuch által támogatott nézetet követte, hogy a Genesisben a papi kódex – a maga oly világosan kivehető csontvázával – maga lenne az alapszöveg, a Jahvista pedig annak kiegészítője és mint ilyen, természetesen későbbi annál; mivel viszont a könyvek kultikus törvényét a Jahvistánál sokkal későbbinek tartotta, így ezt akarva-akaratlanul saját, a Genesisbe foglalt bevezetésüktől el kellett szakítania és a szorosan összetartozó anyagot egy félvézredes időközzel két részre kellett választania.

De Hupfeld már régen bebizonyította, hogy a Jahvista nem kiegészítője, hanem szerzője egy teljesen önálló írásműnek, és hogy azok a részletek, amelyeket – mint például a Gen. 20-22 – előszeretettel sorakoztattak fel mint az alapszöveg jahvista átdolgozását, a valóságban egy egészen más forráshoz, az Elohistához tartoztak. Ezáltal az akadályt, amelyen Graf megbotlott, már eleve eltávolították, s ehhez egy nem várt szövetséges egyengette az utat. Kuenen célzására reagálva Graf nem is habozott, hogy elfogadja a kinyújtott kezét, visszavonta a papi kódex erőszakos széthasítását, és most már akadály nélkül vont le az eredményekből, amelyeket a törvényre vonatkozó fő részből nyert, a Genesis elbeszélő részére vonatkozó következtetéseket is.³⁸⁶

³⁸⁶ K. H. Graf: Die s. g. Grundschrift des Pentateuches, in Merx Archiv 1869. p. 466-477. Már egy Kuenenhez 1866. november 12-én intézett írásában (Theol. Tijdschrift 1870. 412. o.) kijelentette: „Őn – úgy érzem – megfejtést ad erre a talányra. ti. arra, hogy a Genesis elohista részei későbbiek volnának, mint a jahvista részek.” Graf e tekintetben is Reusst követte, aki az id. mű 24. oldalán azt mondja önmagáról: „Kritikám gyenge oldala az volt, hogy mindarra vonatkozólag, ami nem fért bele a fent felsorolt pontokba, az elődeim által húzott kerékvágásban maradtam, részletesebb vizsgálat nélkül elfogadva azt, hogy a Pentateuchosz elohista történetirő műve volt, amelyet a jahvista történetirő tett teljessé, és nem vettem számot azzal a móddal, ahogyan a legalisztikus elem, amellyel kizárólag foglalkoztam, összekapcsolódhatott a történeti elemmel.”

Ezzel lefektették az alapot; a hipotézis további kiformalásához ezt követően Kuenen járult a leginkább hozzá, akit a héberok Graf goel-jének (a. m. „megváltó”, „kiváltó”, „megmentő”) neveznék. Az uralkodó véleményvédő természetesen védekeztek, ahogy tudtak: de a hosszú uralmi helyzet miatt kissé már megmerevedtek fekhelyükön. Egy sor ellenvetést tettek az alapokat támadó kutatóval szemben, amelyek többé-kevésbé abban a hibában szenvedtek, hogy alapjuk a megingatott fundamentum maradt. Felhozták Ámosz és Hosea egyes helyeit, amelyek állítólag a papi kódex ismeretéről árulkodtak volna. Aki azonban a papi kódexet későbbinek tartotta, mint e prófétákat, arra ezek az érvek semmi benyomást nem tettek. Csaknem bárdolatlanul átsiklottak afelett, hogy a kultikus törvényhozást a Deuteronomium háttérbe szorította: arra hivatkoztak, hogy hiszen a Deuteronomium felhasználja a kultuszt.

De e nyomok rendkívül problematikusnak bizonyultak, míg megfordítva: a Deuteronomium függősége a Jahvistával szemben a legteljesebb világossággal kítűnt. Utaltak a hat-könyvbéli összmu végső szerkesztésére, amelyet elismerten deuteronomistának vélték – de kítűnt, hogy a deuteronomista szerkesztés a papi kódexhez tartozó daraboknál alig volt érzékelhető.

Még magának a nyelvtörténetnek is vállalnia kellett a fellépést Graf ellen, sajnos, hozzászólt, hogy puha viaszként kezeljék. Röviden, az érvek, amelyeket felvonultattak, erejüket mindössze abból a morális meggyőződésből merítették, hogy a kultikus törvényhozásnak réginek kell lennie, és így nem lehetséges, hogy csak a judaizmus időszakában írták le. Ha – úgy mond – előzetesen nem is lehetett hatékony, sőt ha a fogság előtti viszonyok közt megvalósíthatatlan is volt, azért mégis létezhetett korábban is. Ez a meggyőződés annál megingathatatlanabb volt, mennél kevésbé voltak alapjai.

Attól a helytől, ahol a tűz keletkezett, távolmaradt a tűzoltó-legénység. Az istentiszteleti régiségek és az uralkodó vallási eszmék területére gondolok, a kérdésnek abban a teljes terjedelmében, ahogyan Vatke ezt bibliai teológiájában megtárgyalta. De csak itt, ahol a harc tulajdonképpen fellángolt, csak itt lehet dülőre vinni azt. Miközben jelenleg éppen erre teszek kísérletet, a Hexateuchos három rétegének, a papi kódexnek, a Deuteronomiumnak és a Jahvistának az összehasonlításából indulok ki. Az első kettő mindenestre, mint láttuk, a törvényt, az utóbbi az elbeszélést tartalmazza; de amint ezt a Tízparancsolat (Ex. 20), a kéttáblás törvény (Ex. 34.) és a Szövetség könyve (Ex. 21-23.) mutatja, a legalisztikus mozzanat nem hiányzik teljesen a Jahvistánál, a történelmi elem pedig még nagyobb mértékben van képviselve a papi kódexben és a Deuteronomiumban is. A történelem ábrázolásában ezen kívül mindig tükröződik a törvényszerű, a törvények bemutatásában a történelmi álláspont: közvetlen és közvetett összehasonlítási pontokban tehát semmiképpen nincs hiány.

Hogy most már a három réteg jelentősen eltér egymástól, az elismert tény; az a kérdés, miként követik egymást. A Deuteronomium mind a Jahvistához, mind a papi kódexhez közelebb áll, e két utóbbi közt a legnagyobb a különbség, olyannyira, hogy ez okból Ewald már 1831-ben lehetetlennek nyilvánította, hogy az egyiket a másik kiegészítése végett írták volna. Tegyük hozzá, hogy a Jahvista vitathatatlanul megelőzi a Deuteronomistát, így az adódnék, hogy a papi kódex a sor végéhez tartozik. De ennek a felfogásnak, jóllehet – amennyire tudom – elismert álláspontból indul ki, nincs értéke, amíg ennyire az általánosságban marad. Azon múlik a dolog, hogy a három réteg egymásra következését részleteiben is felvázoljuk, és emellett ezt egy független mérték segítségével ugyanakkor ki is próbáljuk és rögzítjük – nevezetesen az izraelita történelem immanens menete segítségével, úgy, ahogyan ez számunkra más, gyanún felül álló tanúk bizonyosága alapján ismeretes.

Átfogó és nehéz irodalomtörténeti vizsgálat az, amelyet megkezdünk. Három részre bontható. Az elsőben, az alapvetően, összegyűjtjük a szakrális régiségekre vonatkozó adatokat és oly módon rendezzük őket, hogy látható legyen: miként következnek egymásra és egymásból a rétegek, ahogyan a történelemben kimutathatóan egymást követik a fejlődés szakaszai. Ebből valamilyen kezdeti szándék nélkül – ha nem is annak ellenére – a kultusz egyfajta története alakult ki. Természetesen ez az anyag miatt szintelen és durva lesz, mivel elsősorban mindig csak a fogság előtti és a fogság utáni ellentétéről van szó, másodsorban pedig a Deuteronomium és a Deuteronomium előtti szövegek közti különbségről.

E kiterjedt időszakok vizsgálatának egy előnye mindenestre van: e korszakoknak kézzelfoghatóan különbözniök kell egymástól, a történeti műveknek, de még a törvénykönyveknél is felismerhető kell legyen, hogy azokat a fogság előtt, vagy azután írták-e.

A második rész, amely bizonyos tekintetben az elsőttől függ, a mindenkor uralkodó elképzelések és tendenciák befolyását mutatja ki a történelmi hagyomány alakítására, és annak felfogásában és ábrázolásában különbözteti meg az egyes szakaszokat egymástól. Ez, hogy úgy mondjuk, a hagyomány egyfajta történetét tartalmazza. A harmadik rész az első két rész kritikájának hozamát összegzi, néhány további meghatározó megfontolással egyetemben és egy általánosabb kitekintéssel zárul.

Az előfeltételek, amelyekből kiindulunk, a vizsgálat menetében újra meg újra igazolást nyernek majd. A két legfontosabbik: hogy a Jahvista műve – magját tekintve – az asszír periódus előtt keletkezett, míg a Deuteronomium ugyanannak a végén. Noha egyébként ez utóbbi datálását a 2Kir. 22 szerint biztosnak tartom, ezt a pozíciót mégsem abban a mértékben használom arra, hogy emelőmet megtámasszam rajta, mint Graf. A Deuteronomium nem abban az értelemben kiindulópont, hogy enélkül ne lehetne semmit sem tenni, hanem abban az értelemben, hogy történeti rögzítése azt a szükségszerű következtetést hozza magával, hogy a papi kódexet is történeti alapra helyezzük. Vizsgálatom köre tágabb, mint Grafé, és Vatke módszeréhez közelít, akitől megvallom, én is a legtöbbet és a legjobbat tanultam.

Lukács József fordítása

Forrás: Prolegomena zur Geschichte Israels. Berlin-Leipzig, Verlag Walter de Gruyter, 1927^o bevezető fejezete.

7. William Robertson Smith (1846-1894)



7.1. Élete

Az összehasonlító sémi vallástörténet, s azon belül különösen a korai héber és arab vallási jelenségek kiváló kutatója, a „ritus és mítosz iskola” egyik megalapítója, a skót W. R. Smith 1846. november 8-án született az Aberdeenshire-ben lévő Keig-i New Farmon. 15 éves koráig apja, a rendkívüli műveltségű skót presbiteriánus lelkész oktatta otthon. 1861-ben lett az Aberdeen University hallgatója, ahol 1865-ben szerezte meg a B. A. fokozatot. Már ekkor ránehezedett a családot sújtó örökség: először a reá és a vele tanuló George bátyjára gondot viselő nővére halt meg tüdőbajban, majd 1865-ben a fivérét vitte el a betegség. Ő is alig 48 éves, amikor – éppenséggel nem váratlanul – alkotóereje teljében meghal tuberkolózisban. 1866-tól az edinburghi New College-ban tanult teológiát, bibliatudományt és matematikát. Edinburghban ismerkedett meg és kötött barátságot az ugyancsak skót származású John F. McLennannel (1827-1881), az akkor alakuló angol társadalom-anthropológia egyik megalapítójával, aki először kutatta a totemizmus szerepét a korai társadalmak rokonsági és házassági viszonyaival összefüggésben (egy évvel korábban, 1865-ban tette közzé nagy hatású Primitive Marriage című munkáját). McLennannak a totemizmusra és az exigámiára vonatkozó elképzelései nagy hatással lesznek W. R. Smith későbbi kutatásaira (lásd különösen Kinship and Marriage in Early Arabia című nagy hatású munkáját, 1885, 1903²). Már ekkor legendás volt óriási nyelvtudása, amely az arab, héber, latin, görög mellett számos európai nyelvet is magában foglalt. 1868-ban a bonni, a következő esztendőben a göttingeni egyetemet látogatta, s arab stúdiumokat folytatott. Göttingenben ismerte meg a nála két évvel idősebb Julius Wellhausent (1844-1918), aki a kritikai bibliakutatást hamarosan forradalmasítja úttörő történeti és forráskritikai munkáival. Wellhausen, aki Smithhez hasonlóan ara- biztikai és ótestamentumi stúdiumokat folytatott, ekkor már „Privatdozent” volt, s az Ószövetség keletkezésére vonatkozó radikális nézetei döntő hatást gyakoroltak Smith gondolkodására. Ismeretes, hogy Wellhausen Mózes 5. könyvéből, az ún. Deuteronomiumból kiindulva (azt a kései, papi törvényhozás alapdokumentumának tekintve) végezte el a Hexateukhosz mélyreható szövegkritikáját, s egyúttal az egyes szövegek és redakciók létrejöttét összekötötte Izrael népi/nemzeti alakulásának sorsdöntő változásaival, s élesen különválasztotta az autentikusnak tartott prófétizmust és annak szerves közösségét a templomi kultuszt szolgáló papi törvénytől, ami oka és következménye az élő és önmaga alakulásába tevékenyen beleszóló közösség megszűnésének. Tudjuk, hogy már Wellhausennek is le kellett vonnia a személyes konzekvenciákat a hivatalos teológiai közvélemény által

elfogadhatatlan álláspontja miatt – különösen 1878-ban megjelent *Geschichte Israels*ének megjelenése után (1882-ban lemondott a greifswaldi egyetem teológiai professzúrájáról, és a hallei egyetemen lett a sémi filológia extraordinarius).

W. R. Smithnek hasonló nézetei miatt még súlyosabb és megalázóbb vesszőfutást kell majd hamarosan végigcsinálnia. 1870-ben a Free Church lelkipásztorává szentelték, s egyúttal az aberdeeni Free Church College-ban a keleti nyelvek és az ótestamentumi exegézis tanárává nevezték ki. Rövidesen azonban elkezdődtek a konfliktusai egyházi feletteseivel. Ennek közvetlen oka az *Encyclopaedia Britannica* 1875-ben megjelent *Angel* és *Bible* szócikkei voltak, amelyekben a wellhauseni bibliakritika új eredményeit fejtette ki. Az edinburghi egyetem egy teológiai professzora, e teológiai szempontból fontos cikkekről szóló recenziójában heves támadást intézett W. R. Smith ellen, amit hamarosan a szélesebb vallási nyilvánosság is osztott. Eretnekséggel vádolták és 1875-ben oktatási tevékenységéből felfüggesztették. Smith nem hunyászodott meg, hanem ellentámadásba ment át. Kényszerű szabadságát felhasználva 1878-79-ben több hónapot töltött Egyiptomban, Szíriában és Palesztinában, ahol a McLennan-i inspirációk hatására etnológiai stúdiumokat folytatott. A kétféle – bibliakritikai és etnológiai – érdeklődést ötvözte 1880-ban megjelent „*Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament*” című radikálisan új nézeteket valló tanulmányában, amelyben azt állította, hogy az Ószövetség zsidó törzsei a kései arab törzsekhez hasonlóan a totemizmusban hittek volna, s rokonsági szervezeteiket is ennek megfelelően alakították (a matriarchátust összekötötték az exogámiával és a poliandriával). Ez a tanulmány végleg megpecsételte sorsát az egyházi hatóságoknál: noha 1880-ban ismét taníthatott, 1881-ben megfosztották állásától. A szinódus tagjainak az álláspontja így hangzott: „Először is, az izraeli házasságra és a házassági törvényekre vonatkozó nézetei olyannyira durvák és annyira alkalmasak a közösség erkölcsi érzületének a megsértésére, hogy azok kifejtése csak az egyházi bíróság zárt ajtóinak mögött történhet. Másodszor: e professzor nézetei az izraeli állatkultusszal kapcsolatban nemcsak a tényekkel és a Szentírás kijelentéseivel állnak ellentétben, hanem durvák és minden szellemiséget nélkülöznek, s csupán arra alkalmasak, hogy a gyülekezet érzületét beszennyezzék és megrontsák” (idézi T.

O. Beidelmann 1974:21). Az állásától megfosztott Smith ezután két évig az *Encyclopaedia Britannica* – éppen az ő munkálkodása révén is nevezetes – kilencedik kiadásának szerkesztőjeként kereste a kenyerét, majd 1883-ban a kitűnő arabista és sémi filológus, William Wright (1830-1889) ajánlására a Cambridge University hívta meg őt readernek (1889-ben lett professzor). Itt ismerte meg az akkor 29 esztendő J. G. Frazert, aki aztán nem utolsósorban éppen az ő hatására fordult a vallástörténeti kutatások felé (Smith kérte föl az EB-ben való közreműködésre; Frazer a munkálatokba a p betűtől kapcsolódott bele, s összesen 16 cikket írt a Britannicába, ő dolgozta ki egyebek között a Tabu és a Totemism cikkszavakat – később ezekből nőtt ki az először 1890-ben megjelent *Golden Bough*, majd az 1910-ben négy kötetben, több mint 2000 oldalnyi *Totemism and Exogamy* című munkája). Frazer legjobb életrajzírója, R. Ackerman így jellemezte ezt a sorsdöntő találkozást: „1883-84 telén történt egy olyan esemény, amely mindent megváltoztatott Frazer számára. Ekkor találkozott W. R. Smithszel, azzal az emberrel, aki bevezette őt az anthropológiába, legjobb barátja és mestere lett, és teljesen megváltoztatta az életét. Hiszen kétségtelen, hogy Smith felbukkanása, s annak következményei változtatták meg Frazer elképzeléseit Pauszaniasszal és az antikvitással kapcsolatban, s vezették őt az Aranyághoz” (R. Ackerman 1888:58). Frazer írta Smith halála után is az egyik legszemélyesebb hangú nekrológot (1890:800-807, újranyomva: 1927:278-290), és amikor 1897-ben, három évvel Smith halála után, annak egyik barátja,

John F. White, alapos értékelést akart írni Smithről, az utóbbi barátaihoz, így Frazerhez is információért fordult, akkor Frazer, aki éppenséggel nem volt közlékeny személyes dolgait illetően, fennmaradt levelezésének messze leghosszabb darabjával válaszolt (1897. december 15-i keltezéssel), amely számos intimitással szolgál barátságukat illetően és Smitht, de Frazert is mint embert jellemzi igen sokoldalúan és mélyen (a levél megtalálható: Trinity College, Cambridge, Frazer I:40, részleteket lásd Ackerman 1988:60-62). E ritka documentum hu- manumból egy – Smitht emberként, tudósként egyaránt találóan jellemző – részlet: „Mint társ tökéletes, másra tekintettel lévő, örökké életkedvvel teli, derűs volt, aki a beszélgetések során szinte kimeríthetetlen tárháza volt a legkülönbözőbb tárgyakra vonatkozó érdekesnél érdekesebb közléseknek. Ám egyáltalán nem igyekezett monopolizálni a társalgást. Úgy beszélgetett, hogy másokból a legjobbat hozza ki. Mindazok között, akiket csak ismertem, ő volt az, aki a legjobban tudott odafigyelni, s egyúttal a legjobban tudott reagálni rá. Mindig az volt az érzésem, hogy ha vele beszélek, úgyszólván fölösleges befejeznem a mondatot. O mintha intuitív módon megelőlegezte volna már az első szavak hallatán mindazt, amit valaki mondani akart. Vele kapcsolatban gyakran arra gondoltam, hogy olyan ő, mint valami finom hangszer, ami minden részecskéjében érzékenyen és ösztönszerűen válaszol minden érintésre.. Valami sajátos meghittséget teremtett a vele való beszélgetésben az az érzés, hogy ő kívül és belül jobban ismerte az embert saját magánál, és noha minden bizonnyal ismernie kellett a másik hibáit és gyengeségeit, mégis őt választotta barátja gyanánt. Ő volt alighanem az egyetlen barátom, aki, s ezt nem lehetett nem érezni, töviről hegyire ismert engem. Ez azt a bizonyosságot adta meg, hogy az ő megbecsülése nincs kitéve a változásnak, mivel nem volt olyan rejtett

mélység a másik természetében, amit ő ne fürkészett volna ki és ne ismert volna. Csaknem az összes többi barátommal kapcsolatban azt éreztem, hogy ők csupán egy parányi részét ismerik a természetemnek, és emiatt bármelyik pillanatban félreérthetik a szavaimat és a cselekedeteimet, mivel nem ismertek meg teljesen” (R. Ackerman 1988:61sq). W. R. Smith tehát Lord Almoner’s Reader lett 1883. októberében, majd 1889-ben lett az arab nyelv professzora. Ez után már csak öt éve maradt, amelynek során terveinek csak kis részét valósíthatta meg. 1894. március 31-én halt meg Cambridge-ben.

7.2. Munkássága

Korábban utaltunk arra a kettős hatásra, ami jelentős mértékben meghatározta Robertson Smith munkásságának vezéreszméit. Időben az első J. F. McLennantól származott, akivel 1866-ban Edinburghban kötött barátságot. McLennan volt az, aki már az 1865-ben megjelent nagy hatású munkájában (*Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies /’’Osi házasság. Vizsgálódás a házassági szertartásokban a rablásos forma eredetéről’*), újabb kiadása in *Studies in Ancient History*, 1876, 1886, legújabban: Chicago, 1970) jogtörténeti „maradványokból” (survival) a korai életformákra következtetett, s az exogámia sokoldalú elemzésével (elgondolásának túlnyomó részét hamar megcáfolták) – Bachofennel párhuzamosan – megalapította a családtörténetet (Robertson Smith nagy arab „családtörténeti” munkájában, a *Kinship and Marriage in Early Arabiában* magától értetődően utal arra, hogy munkájában McLennan alapvetését követi, 1903:XI). Másik jelentős munkájában („*The Worship of Animals and Plants*”: *The Fortnightly Review*, 6, 1869, 407-427, 1870:194, 216) a vallástörténeti kutatásokat összekötötte a társadalmi szervezetek tanulmányozásával (ennek alapján nevezte őt később Frazer a barátjáról szóló megemlékezéseiben az összehasonlító szociológia megalapítójának, Frazer 1894:803). Tíz évvel később Robertson Smith első nagy hatású tanulmánya, az „*Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament*” (emiatt indították ellene az eltávolításához vezető „eretnekpert”) lényegében a McLennan által elindított – a vallástörténeti jelenségeket a társadalmi ágyazó – kutatási irányt folytatta. A másik döntő hatást göttingeni barátja, J. Wellhausen gyakorolta rá, aki a kultusz elsődleges és ősi voltát úgy hangsúlyozta, hogy azt az eredeti, lokális közösségek – egész életüket átfogó – életterébe helyezte: „Az ősi időkben az istentisztelet az életből sarjadt, s a legszorosabban összefonódott azzal. Jahve áldozata az emberek lakomája volt, amit a szellemi komolyság és a világi derű közti ellentét hiánya jellemzett” (Wellhausen, *Geschichte Israels*, 1878:78). „Ahogy az élet a helyiben gyökerezik, úgy gyökerezett az ősi kultusz a lokálisban; amikor eredeti talajából kivették, akkor egyúttal természetes tápnedveitől is megfosztották. Ekkor közte és az élet között szakadás állt be, olyan szakadás, amelyet már a Deuteronomium előkészített az egyéni vágás megengedésével. Hebronban élve, ám Jeruzsálemben áldozva – az élet és az istentisztelet elváltak egymástól. A következmények, amelyek már a Deuteronomiumban benn szunnyadtak, a Papi Kódexben kibontakoztak... Az élet meleg érverése immár nem dobbant benne életadóan” (op. cit. 1878:80). Wellhausen hatása Smithre nem annyira a szövegkritikában jelentkezett, hanem a társadalmilag felfogott vallási jelenségek mozgásformáinak sajátos evolucionizmusában.

E felfogás szerint a közösségi életben gyökerező korai kultusz kapja a pozitív hangsúlyt a későbbi életidegen egyházi intézményekkel és teológiai spekulációkkal szemben. A kutatás középpontjába tehát a fejlődés korai fázisa került, hiszen annak tanulmányozásával nemcsak az intézmények és a vallási jelenségek geneziséjét lehetett megragadni, hanem azok autentikus formáit is. Ehhez megint J. Wellhausen nyújtott módszertani segítséget 1887-ben megjelent *Reste arabischen Heidentums* című úttörő munkájával, amelyben az iszlám előtti arab „pogány kor” emlékeinek zseniális összegyűjtésével fölmutatta a vallástörténetnek azokat a formáit, amelyek a korai héberekre és más sémi népekre is jellemzőek lehettek, ám amelyek tanulmányozására akkoriban még nem volt elegendő anyag.

Robertson Smith 1887-ben hívta meg a Burnett alapítvány három előadás-sorozat megtartására; ezek témája: „A sémi népek ősi vallásai, összehasonlítva más antik vallásokkal, s az Ószövetség és a kereszténység szellemi vallásával.” Az első sorozatot 1888 októberé és 1889 márciusa között tartotta meg. Közben súlyosan megbetegedett, s noha a második és a harmadik sorozatot 1890-ben és 1891-ben megtartotta, azokból úgyszólván semmi nem maradt fenn. Előadásaiból csak az első sorozat, az „Előadások a semiták vallásáról” (*Lectures on the Religion of the Semites*, 1889) maradt fenn. Noha címében a munka Max Müllert és annak összehasonlító vallástudományát idézte, Robertson Smith elvetette az előbbi vallástipológiáját, amely éles különbséget tette az árja (= indoeurópai) és a sémi népek istenfelfogása között. Max Müller szerint ugyanis a sémi népek esetében az ember és az isten között élesen szembeállított diszkontinuus viszony van (az istenvilág a kozmoszt transzcendálja), az istenek elérhetetlen távolban vannak, s híveiktől feltétlen odaadást követelnek, az „árja” népek esetében viszont az emberi és az isteni rokonságban áll egymással, s ezt kifejezi az istenek sokszor anthropomorf jellege is (az istenvilág a természet immanens része lenne). Robertson Smith határozottan cáfolta ezt az elképzelést – ő az istenfelfogást a társadalmi lét egy adott fejlettségével hozta kapcsolatba. Szerinte tehát a mezőgazdaságot űző árjak és semiták között nincs különbség. Véleménye szerint minél inkább haladunk

visszafelé a történelemben, annál nagyobb a hasonlóság a sémi és az indoeurópai népek vallási gyakorlatában. Nagy hatást gyakorló „Előadásaiban” ezeket a kezdeteket akarta rekonstruálni. Ennek során alapította meg az ún. „mítosz- és rítusteóriát” (lásd ennek megfogalmazását a kötetünkben szereplő Első Előadásban). Véleménye szerint az ősi vallásokban a rítus volt az elsődleges és a mítosz a másodlagos: „Amennyiben a mítoszok rituális szokásokat magyaráznak, értékük másodlagos és teljes bizonyossággal állíthatjuk, hogy csaknem minden esetben a mítoszt kell a rítusból levezetni, és nem a rítus gyökerezik a mítoszban. Ugyanis a rítus szilárdan meghatározott valami, míg a mítosz változó; a rítus vallásos kötelesség dolga, a mítoszban való hit azonban az emberi tetszés tárgya volt” (1894:13). Véleménye szerint a kultusz középpontjában az áldozat állt, s ez kötötte össze az isteni és az emberi világot. Az áldozat lényegének rekonstruálása során használta föl McLennan teóriáját a matrilineáris nemzetséggel szorosan összefonódott totemizmus szerepéről. Evans-Pritchard így jellemezte röviden és lényegre törően R. Smith teóriáját: „Szerinte a nemzetség tagjait és totemjeiket egyazon vérségi leszármazás jellemezte; ugyanabból a vérrokonságból eredt a nemzetség istene is, mivel hitük szerint ő volt a nemzetség megalapítójának fizikai atyja. Szociológiailag megfogalmazva, az isten maga volt a nemzetség – idealizálva és istenítve. Ennek a közvetítésnek megvolt a maga anyagi képviselője a totemlényben; a nemzetség pedig időről időre úgy fejezte ki tagjai egységét s a nemzetség egységét istenükkel – ezzel megújítva önmagát -, hogy levágták a totemállatot, s megették annak nyers húsát egy szent ünnep alkalmával, s ebben a communióban ‘az isten és hívei azáltal egyesültek, hogy kölcsönösen részesedtek a szent áldozat húsában és vérében’. Mivel pedig az isten, a nemzetség tagjai és a totem mindannyian egy vérből eredtek, a nemzetségtagok nemcsak az istenükkel, hanem az istenükből vettek részt a szent communióban, ekképpen a nemzetség minden egyes tagja szakramentálisan megtestesíthette a maga egyéni életében az isteni élet egy részecskéjét” (1965:51sq).

Robertson Smith az áldozat révén kötötte össze a nemzetséget, a totem(állat)ot és az istenséget, és kapcsolta össze a szent szféráját a nyilvánossággal, s ennek révén vált a rituálisan mindig újratételezett csoport a közös jog érvényessége alá tartozó közösséggé, amelyen belül az értékrendszer és a viselkedési normák vallásilag voltak szentesítve és szabályozva, vagyis a társadalmi rend elleni vétségeket az istenség elleni vétségek gyanánt fogták fel. Ebben a fázisban minden kultikus cselekedetnek óhatatlanul nyilvánosnak kellett lennie. Robertson Smith ennek kapcsán tesz alapvető különbséget a vallás és a mágia között. Az utóbbi nem közösségi, hanem egyéni célokat szolgál, amelyek nem ritkán szemben álltak a többiek érdekeivel: „Ha valaki efféle dolgokban segítség után nézett, azt csupán mágikus praktikák révén lehetett megszerezni, amelyek azt a célt szolgálták, hogy démonikus hatalmak kegyét megvásárolják vagy kikényszerítsék, amelyeknek ahivatalos valláshoz semmi köze nem volt. Ezek a varázspraktikák nemcsak kívül álltak a vallás területén, hanem minden jól szervezett állam tilalmasnak tekintette azokat” (1894:203).

Robertson Smith nagy hatású gondolata volt az, hogy a korai társadalmakban a vallási intézmények (nyilvánosak és közösségek lévén) a társadalmi intézmények szerint modellá- lódnak, s ezért a vallási szférát a társadalmiból és nem a mítoszokból vagy kései teológiai spekulációkból kell megismerni. A két szféra – L. Goldmann kifejezésével élve – homológ struktúrában szerveződik, s a maguk kategóriáival lényegi megfelelésben állnak egymással, így szoros párhuzamba állítható a sémi monotheizmus kialakulása azzal a folyamattal, ahogy a despotikus jellegű monarchia győzedelmeskedik Ázsiában az arisztokrácia fölött, s ugyanilyen szoros összefüggés található a görög történelemben a politeizmus megszilárdulása között egyfelől és az arisztokrácia monarchia felett aratott győzelme között másfelől (lásd 1894:52).

Noha a későbbiekben számos megalapozott bírálat érte Robertson Smith több feltevését (különösen a totemizmusra és a matrilineáris nemzetségekre vonatkozóan), hatása Frazerre, Durkheimre és tanítványaira, H. Hubert-re és M. Maussra, továbbá a „mítosz és rítus iskolára” (lásd Robert A. Segal 1998 gyűjteményét) a 20. század első feléig jelentős volt, és nemcsak a szorosan vett összehasonlító vallástörténetet termékenyítette meg, hanem az ókortudományi (lásd például Jane Harrison, Gilbert Murray, F. M. Cornford vagy Ivan Engnell vonatkozó munkáit), etnológiai (E. O. James, B. Malinowski stb.), valláspszichológiai (lásd különösen Freud Totem és Tabuját), irodalomtudományi (Jessie L. Weston, Northrop Frye stb.) és vallásszociológiai kutatások egyes áramlatai is merítették gondolataiból.

7.3. Bibliográfia

Művei

Teljes bibliográfiát találunk: J. Sutherland – G. Chrystal, *The Life of William Robertson Smith* (London, A. and C. Black, 1912), 617-628.

„Bible”cikkszó in EB, v.3. 1879^o, 634-648.

„Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament”: *Journal of Philology*, 9 (1880), 75-100.

The Old Testament in the Jewish Church. A Course of Lectures on Biblical Criticism (London, A. and C. Black, 1881, 1894², német fordítás: 1894).

The Prophets of Israel and their Place in History to the Close of the Eight Century B. C. (London, A. and C. Black, 1895²).

Kinship and Marriage in Early Arabia (London, A. and C. Black, 1885, 1903², a második, bővített kiadásban szerepelnek Goldziher I. kiegészítései is).

Lectures on the Religion of the Semites. First Series: The Fundamental Institutions. Burnett Lectures 1888-1889 (London, A. and C. Black, 1889, 1894², német fordítás: 1899, utánnomás: 1967). Lectures and Essays of William Robertson Smith, ed. by J. S. Black and G. Chrystal (London, A. and C. Black, 1912).

Szakirodalom

EB, 10:899; Eliade, ER, 13:366sq (T. O. Beidelman); Evans-Pritchard 51-53; KR 61-76 (Hans G.

Kippenberg); Waardenburg, 1:150; 2:265sq.

Ackerman, R., J. G. Frazer. His Life and Work (Cambridge, CUP, 1987), 53-69 („Pausanias and Robertson Smith”).

Uő., *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and Cambridge Ritualists* (New York, Garland Publ., 1991).

Beidelman, T. O., W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion (Chicago-London, Univ. of Chicago Press, 1974; tartalmazza W. R. Smith véglegesnek tekinthető bibliográfiáját, a „perére”

vonatkozó polemikus anyag adatait, s a munkásságával és annak bírálatával foglalkozó anyag kritikai feldolgozását).

Black, John Sutherland – Chrystal, George, op. cit. (barátja és kiadója által írt alapos és igen részletes életrajz).

Frazer, J. G., „William Robertson Smith”: *The Fortnight Review*, N. S. LV (June 1894), 800-807 (újra nyomva: *The Gorgon's Head and Other Literary Pieces*, London, Macmillan, 1927, 278-290).

Goldenweiser, A. A., „Totemism: an Analytical Study”: *Journal of American Folklore* 23 (1910), 179-293.

Goldziher, I., „W. R. Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia (recenzio): *Literaturblatt für Orientalische Philologie*, 1886:19-28 (a mű 2. bővített kiadásának kiadója Stanley A. Cook átvette Goldziher megjegyzéseit jegyzetek gyanánt).

Jones, R. A., „Robertson Smith, Durkheim, and Sacrifice: An Historical Context for the Elementary Forms of the Religious Life”: *Journal of the History of Behavioral Science*, 17 (1981), 184-205.

Uő., „Durkheim, Frazer, and Smith, The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion”: *American Journal of Sociology*, 92 (1986), 596-627.

Nöldeke, Theodor, „R. Smith, Kinship and Marriage in the Early Arabia (Anzeige): *ZDMG XL* (1886), 148-187 (a legfontosabb bírálat a munkához az orientalisztika részéről).

Stocking, George W. Jr., *Victorian Anthropology* (New York, Free Press; London, Collier Macmillan, 1987).

Uő., *After Tylor* (Madison, Univ. of Wisconsin Press; London, Athlons, 1996).

University of Aberdeen, *Centenary of the Birth on 8th November 1846 of the Reverend Professor W. Robertson*. Aberdeen Univ. Studies 128 (Aberdeen 1951).

White, J. F., *In Memoriam William Robertson Smith*. Aurora Borealia Academica (Aberdeen 1899).

7.4. ELŐADÁSOK A SÉMI NÉPEK VALLÁSÁRÓL

7.4.1. I. ELŐADÁS Bevezetés: a téma és a vizsgálódás módszere

A bennünket foglalkoztató téma a sémi népek vallása, vagyis az arabokat, hébereket föníciaiakat, arameusokat, babilóniaiakat és asszírokat magában foglaló azon rokon népek csoportját, melyek az ókorban a nagy Arab-félszigetet, Szíria-Mezopotámia és Irak termékenyebb földjeit, s a Földközi-tenger partjától Irán és Örményország hegyeiig nyúló térséget lakták. A világ nagy vallásai közül három ezen népek körében született, amiért is a vallástörténet tanulmányozójának mindig különös érdeklődéssel kell fordulnia a sémi népek felé. Témánk azonban nem a számos sémi eredetű vallás, hanem a sémi vallás egésze és annak fő jellemzői, valamint általános jellege. A judaizmus, a kereszténység és az iszlám pozitív vallások, azaz nem a korokon át csendben működő tudattalan erők formálták őket, mint az ókori pogány rendszereket, hanem eredetük nagy vallási újítók tanításához vezethető vissza, akik isteni kinyilatkoztatások szószólójaként beszéltek, és tudatosan szakítottak a múlttal. E pozitív vallásokon túl találjuk az ősi tudattalan vallási hagyományt, a vallásos gyakorlat és hiedelem tárházát, mely nem tulajdonítható egyedi elmék hatásának, és melyet nem az egyéni tekintélyre támaszkodva terjesztettek, hanem annak a múltbeli örökségnek a része volt, melyben a sémi faj egymást követő nemzedékei nőttek fel, mondhatnánk ösztönösen, természetesen tartván, hogy hitüknek és cselekedeteiknek olyannak kell lenniük, amilyet atyáiktól láttak. A pozitív sémi vallásoknak olyan terepen kellett gyökeret verniük, melyet már ezek a korábbi hiedelmek és szokások uraltak; ki kellett szorítaniuk, amit nem tudtak szervesíteni, ám akár elvetették, akár magukba olvasztották a régi vallás elemeit, minden esetben számolniuk kellett velük és határozott magatartást kellett kialakítaniuk velük szemben. Nem volt még olyan – embereket megmozgató pozitív vallás -, melynek kezdetben megadatott volna a tabula rasa, és úgy jelentkezhett volna, mint az első vallás; az új rendszernek külsőleg, ha tartalmilag nem is, mindenütt kapcsolódnia kell a rendelkezésére álló korábbi eszmékhez és szokásokhoz. Új vallási rendszer csak úgy talál befogadásra, ha a hallgatóságban már meglévő vallási ösztönöket és hajlamokat szólít meg. Ezeket pedig nem érheti el, ha nem veszi figyelembe azokat a hagyományos formákat, melyek minden vallásos érzület hordozói, és ha nem beszél olyan nyelven, melyet az ezekhez a korábbi formákhoz szokott emberek értenek. Valamely pozitív vallási rendszer alapos átlátásához, ahhoz, hogy azt történeti kezdeteiben és alakjában valamint elvont elveivel megérthessük, ismernünk kell az azt megelőző hagyományos vallást. Ezért kérem az olvasót, hogy érdeklődését fordítsa az ókori sémi népek vallása felé; témánk nem csupán régiségbűvölő kíváncsiságból fakad, hanem közvetlen és fontos kapcsolatban van a bibliai spirituális vallás eredetének nagy kérdésével. Világítsuk meg ezt egy példával. Az olvasó tudja, hogy az újszövetségi és minden keresztény teológiai tanítás milyen nagy része nyugszik az áldozat és a papság gondolatán. Az újszövetségi szerzők e vonatkozású mondanójukban előre feltételezik az áldozat és papság fogalmát, amely a zsidók körében elterjedt és a Templom előírásaiban fogalmazódott meg. A Templom rítusa eredet tekintve szintén nem volt új dolog; A Pentateuchus előírásai sem szabadon hoztak létre papságot és áldozati szertartást, hanem egy spirituálisabb tanításnak megfelelően átformálták és átalakították a régebbi intézményeket, melyek számos részletben megegyeztek a héber pogány szomszédainál találhatóakkal. Aki az Ószövetséget figyelmesen olvassa, az meghökkenve tapasztalja, hogy ott az áldozat eredetére és alapvető értelmére sehol sem található teljes magyarázat; magától értetődik, hogy az áldozat a vallás elengedhetetlen része, olyan tanítás, amely nem csak Izraelre jellemző, hanem általánosan elfogadott, és melyet a választott népen kívül és belül egyaránt követnek. Ha tehát az áldozatról szóló újszövetségi tanítást alaposan akarjuk tanulmányozni, akkor fokozatosan visszajutunk ahhoz a ponthoz, ahol meg kell kérdeznünk, hogy mit is jelentett az áldozat nem csupán a hébereknél, hanem az őket is magukban foglaló népek egész körében. Ezek a kérdések ahhoz a következtetéshez vezetnek el, hogy azon sémi eredetű vallások közül, melyek a mai napig emberek millióira vannak hatással, egy sem tanulmányozható alaposan és kimerítően, ha mellettük nem vizsgáljuk a sémi faj ősi, hagyományos vallását.

Az olvasó bizonyára észrevette, hogy érvelésem magától értetődő elemeként kezelem, hogy amennyiben visszanyúlunk a héber legősibb vallásos fogalmaihoz és szokásaihoz, úgy találjuk, hogy azok rokon népek egy csoportjának közös birtoka és nem Izrael törzseinek kizárólagos tulajdona voltak. Ennek bizonyítékát csak később látjuk majd; akkor azonban a Bibliát figyelmesen olvasók előtt mindez alig cáfolható bizonyosság lesz. Az ősi Izrael fogság előtti történetében egyvalami nagyon világos, az emberek többsége számára a legnehezebb feladat az volt, hogy nemzeti vallásukat megkülönböztessék a környező népek hitvilágától. Akiknek nem volt érzelme a spirituális elvek iránt és Jahve vallása csak örökölt szokásokból állt, azok nem voltak tudatában a közöttük és pogány szomszédai között lévő nagy különbségnek, és kánaánita valamint más idegen szokásokat vettek át. Ennek jelentősége nyilvánvaló, ha figyelembe vesszük, hogy bármiféle újítás milyen mélyen rázza meg a legtermészetesebb vallásos érzeteket. Semmi sem érinti meg olyan erővel a konzervatív ösztönöket, mint a vallás. A konzervativizmus pedig a keleti ember mélyen gyökerező szellemi beállítottsága. Izrael egész történelme érthetetlen, ha abból indulunk ki, hogy az a pogányság, mely ellen a proféták ágáltak, a héberektől teljesen idegen vallási hagyomány volt. Elvileg Ézsaiás vallását egy világ választotta el a bálványimádástól. Azonban a számunkra oly világos elvi különbség az átlag júdeai számára mégsem volt az, mert elmosta a vallási hagyományban és a rítusban meglévő nagy fokú hasonlóság. Az elveket elutasító konzervativizmus csak a

hagyományra és a szokásokra figyel, tiltakozott a próféták ellen és nem tudott azonosulni azon erőfeszítéseikkel, hogy élesen elválasszák Jahve vallását az idegen istenek vallásaitól. Ez bizonyítja azt, hogy amit én Izrael vallásgyakorlata természetes alapjának nevezek, erősen hasonlított a szomszédos kultuszokhoz.

Könnyebben elfogadjuk azt a választ, melyet e tekintetben az ószövetségi történelem tényei sugallnak, mivel másféle feltételezésen alapuló valószínű érvek támasztják alá őket. A hagyományos vallás apáról fiúra száll és ezért nagymértékben faji kérdés. A közös törzsből származó népek szent és profán hagyományos hiedelmeiket és szokásaikat is együtt öröklik, tehát a bizonyíték, hogy a héber és szomszédai a vallásos hagyomány nagy közös tárával rendelkeztek, egybeesik a más forrásokból adódó bizonyítékkal, mely szerint faji szempontból nem volt különbség az izraeliták valamint Szíria és Arabia pogány népei között. E térség népei mindenütt jól felismerhető etnikai egységet alkotnak, és ez jelenik meg abban a tényben is, hogy a semita elnevezést közösen viselik. A kifejezést eredetileg a Teremtés Könyvének tizedik fejezete sugallta, amely az általunk vizsgált csoporthoz tartozó népek többségét Noé fiának, Sémnek leszármazottjaként mutatja be. Bár a modern történészek és etnográfusok átvették ezt a nevet a Teremtés Könyvéből, azt azonban világosan kell látnunk, hogy a semita csoportot nem úgy határozzák meg, hogy az azonos lenne a Sém gyermekeinek tartott nemzetek sorával. A legújabb szövegmagyarázók hajlamosak arra, hogy az emberiség családjainak a Teremtés Könyve X. fejezetében található osztályozását földrajzi vagy politikai és nem etnográfiai alapokon nyugvónak tekintsék; a föníciaiak és más kánaániták például Hám gyermekeiként és az egyiptomiak rokonaiként szerepelnek. Ez a felosztás megfelel a történelmi tényeknek, mivel a héber hódítást megelőző időszakban Kánaán századokon át egyiptomi fennhatóság alá tartozott, és a föníciai vallást és civilizációt egyiptomi hatás járta át. Etnográfiaiilag azonban nincs különbség a hébertől alig különböző nyelvet beszélő kánaániták valamint az arabok és sírekek között. Másrészt Elám és Lud, azaz Susiana és Lydia, Sém gyermekei gyanánt szerepelnek, még sincs okunk azt gondolni, hogy ezen országok bármelyikében a népesség nagy része egy törzsből származott a sírekekkel és az arabokkal.

Az etnográfiai csoport tudományos meghatározása tényezők egész sorától függ; mivel általában nem lehetünk az ókori népek származási helyére és rokonságára vonatkozó megcáfolhatatlan, közvetlen történelmi bizonyítékra. A történelmi hagyomány hiányosságait ezért részben az örökölt testi tulajdonságokra és részben az olyan lelki tulajdonságokra, szokásokra és képességekre vonatkozó megfigyelésekkel kell pótolni, melyeket többnyire a szülők örökítenek át gyermekeikre. A nemzetek közötti rokonság közvetett ismérvei közül a legnyilvánvalóbb, és ez idáig legalaposabban tanulmányozott, a nyelvi ismérv; a megfigyelések szerint az emberiség által beszélt nyelvek természetes csoportok egész sorát alkotják, és e csoportokban található számos nyelv úgynevezett genealógiai sorba rendezhető a rokonság foka szerint. Persze az sem mindig igaz, hogy az azonos vagy rokon nyelvet beszélő népek valódi származásukat tekintve olyan közeli rokonságban állnak, mint ahogy arra nyelvük következtetni enged; például egy gael törzs elfeledheti ősi nyelvét és megtanulhat valamelyik germán dialektusban beszélni anélkül, hogy elveszítené valódi, származás szerinti kelta voltát. Általában azonban nagy embercsoportok nem hirtelen változtatják meg nyelvüket, hanem nemzedékeken át ősi dialektusukat beszélnek, mely az idő múlásával fokozatosan módosul. Ezért általában igaz, hogy az emberiség nyelvek szerinti csoportosítása, legalábbis mikor nagy tömegekre alkalmazzuk, nagyon közel áll természetes osztályozásához; és kevert fajok nyelvéről alapos vizsgálatot követően az esetek többségében kiderül, hogy az egyben a domináns törzs nyelve is. Ha más helyzet alakul ki, és egy kisebbség rákényszerítette nyelvét a többségre, akkor bizonyosak lehetünk afelől, hogy ennek oka természetes kiválósága volt, azaz képessége arra, hogy alsóbb rendű fajokat saját képére alakítson, és ez nem korlátozódik a nyelv körére, hanem az élet minden területére kiterjed. Ahol egységes nyelvet találunk, ott bizonyosan megállapíthatjuk, hogy olyan emberek csoportjával van dolgunk, akik igen nehezen megfogható és szerteágazó közös hatások alatt állnak. Ahol a nyelv egysége nemzedékeken át uralkodó volt, ott biztosak lehetünk abban, hogy ezen hatások folyamatos munkája nagyfokú testi és lelki egységet is létrehozott. Olyan csoportok esetében viszont, melyeknek hosszú ideje külön történelmük van, és így nyelvük nem azonos, hanem csupán egy nyelvcsaládhoz tartozik, mindez már nem olyan mértékben igaz. Például egy skót, kinek ereiben germán és kelta vér is csörgedezik, vagy egy északnémet, aki részben germán, részben pedig vend, mindketten a germán nyelvcsaládhoz tartozó nyelvet beszélnek ám mindkét esetben alkatak e nem germán része, mely nyelvükre ugyan nem nyomta rá bélyegét, nemzeti karakterükön mégis észrevehető nyomot hagyott, és végül a két ember közötti különbség nagyobb lesz, mint arra dialektusuk következtetni enged. Ezért aztán világos, hogy a nyelvrokonság nem pontos mércéje a faji jellemzők összegének. Egészen véve mégis igaz marad, hogy az a törzs, mely elég erős ahhoz, hogy nyelvét egy nemzetre rákényszerítse, más tekintetben is meghatározó hatással van a nemzeti karakterre, és ennyiben a fajok nyelvek szerinti osztályozását természetesnek és nem mesterségesnek kell mondanunk. Különösen igaz ez a korai időkre, amikor az irodalom, és főként a vallásos könyvek hiánya miatt egy új nyelvnek sokkal nehezebb volt elfogadtatni magát egy idegen fajjal. Ma egész Egyiptom arabul -ségi nyelven – beszél, lakossága mégis messze van attól, hogy beolvadjon az arab típusba. Ez azonban nem történhetett volna meg, ha a Korán és a Korán vallása nem juttatta volna az arabokat mesterségesnek nevezhető előnyhöz. A nagyon korai időkben a hódító népeknek nem volt ilyen

mesterséges segítsége a fennmaradásához és terjeszkedéséhez. A beszélt és írásbeliséggel nem rendelkező nyelvek csak ahhoz mérten nyernek teret, ahogyan az adott nyelvi közösség hatni tud anélkül, hogy őseik irodalmi művei segítségükre lennének.

Ami pedig az említett módon, a nyelvi hasonlóság alapján egy csoportba sorolt sémi népeket illeti, jó okunk van arra, hogy nyelvi rokonságukban a feltűnő, általánosan egységes jelleg csupán egyik megnyilvánulását ismerjük fel. Az egység nem tökéletes; például nem lenne veszélytelen a beduin arabok vizsgálata után a semita jellegre vonatkozó általánosításokba bocsátkozni, és azokat az ókori babilóniaiakra alkalmazni. Ennek valószínűleg két oka van. Az Arab-félsziget sivatagos területein és a babilóniai alluviális síkságon élő sémi népek egészen más természeti és erkölcsi feltételek mellett éltek; és környezetük különbsége a lehető legnagyobb volt. Másrészt az is bizonyos, hogy a sivatag arabjai emberemlékezet óta gyakorlatilag tiszta faj, míg a babilóniaiak és ugyanezen néptörzs más tagjai a sémi népek földjének peremén telepedtek le, és igen valószínű, hogy nagymértékben keveredtek más fajokkal, és ennek megfelelően módosult a jellegük.

Még ha tekintetbe vesszük is a sémi népek körében kimutatható és lehetséges jellegbeli eltéréseket, akkor is igaz marad, hogy a sémi népek jól elkülönülő és viszonylag egységes csoportot alkotnak. A nyelv tekintetében erre igen erős bizonyítékkal rendelkezünk. A sémi nyelvek oly közeli rokonságban állnak egymással, hogy még az ebben járatlan megfigyelő is észreveszi hasonlóságukat, és a modern tudomány könnyűszerrel visszavezetheti őket egy közös nyelvhez és megállapíthatja e nyelv általános tulajdonságait. Másrészt a különbség e nyelvek és a szomszédos fajok nyelvei között olyan alapvető és nagy, hogy egyetlen józan filológus sem menne odáig, hogy a sémi nyelvek és más nyelvcsaládok között fennálló kapcsolatról bármi bizonyosat állítson. Legközelebbi rokonságban feltehetőleg Észak-Afrika nyelveivel állnak, de a nagy különbségek itt is ellensúlyozzák a közös vonásokat. A nyelvi bizonyíték ezért leginkább azt mutatja, hogy az időszak, mely során az eredeti és közös sémi nyelv külön létezett, és a más nyelvcsaládba tartozó nyelvektől eltérő sajátos tulajdonságai kialakultak, sokkal hosszabb volt, mint az azt követő időszak, amikor a sémi nyelvcsalád különféle ágai, mint a héber, az arám és az arab, különváltak egymástól és önálló dialektussá fejlődtek. Ha pedig történelmi következtetést akarunk levonni, akkor feltehetjük, hogy mielőtt a héberek, arameusok és az arabok távoli helyekre rajzottak és megkezdték önálló nemzeti fejlődésüket, lennie kellett egy hosszú időszaknak, melyben mindezen népek ősei együtt éltek és egy nyelvet beszéltek. És mivel a héber, arám és az arab sokkal inkább hasonlítanak egymáshoz, mint amennyire az ősi, közös sémi nyelv hasonlíthatott a környező fajok nyelveinek bármelyikéhez, feltételezhetjük, hogy a számos sémi népnek egészen a nyelvi különbségek teljes kialakulásáig tartó önálló léte csak rövid lehetett ahhoz az időszakhoz képest, melyben a még egységes sémi törzs más fajoktól távol élt, és kialakította sajátos és jellegzetes nyelvét.

Érvelésünk azonban nem lehet teljesen meggyőző anélkül, hogy ne utalnánk a tárgyunktól eltérő filológiai részletkérdésekre; azonban a sémi nyelvekben kicsit is járatos olvasók készek lesznek elismerni, hogy a háromhangzós gyökök közös sémi rendszerének kialakítása, hogy más nyelvi sajátosságokat ne említsünk, sokkal több nemzedék munkájába került, mint ahány a héber és arab közti különbségeket létrehozta. Ha tehát az összes sémi nemzet ősei hosszú ideig éltek együtt a héberek, arameusok és arabok önálló történelmét megelőző igen korai időben – vagyis az emberi fajok gyermekkorában, az emberiség történelmének azon időszakában, amikor az individualitást semmire sem becsülték, és amikor a közös hatásoknak olyan ereje volt, melyet mi modernnek csak nehezen érthetünk meg, akkor világos, hogy a közös törzsből végül kirajzó különböző csoportok, melyekből a történelemből ismert sémi népek alakultak ki, közös nyelvükön kívül magukkal vitték jellegzetes faji karakterüket, valamint a közös gyökerekből származó sok szokást és eszmét. Ezen kívül azt is meg kell állapítanunk, hogy a sémi népek szétszóródása sohasem volt olyan mértékű, mint az áryké. Ha nem számítjuk a tengeren túl alapított településeket – a délarabok kelet-afrikai gyarmatait és a föníciai gyarmatokat a Földközi-tenger partjain és szigetein -, akkor megállapíthatjuk, hogy a sémi népek által elfoglalt terület összefüggő és zárt. Nagy és rendíthetetlen központja az Arab-félsziget, e természetesen elzárt terület, melyet természetes adottságai miatt elkerültek a bevándorlások és népességváltozások. A modern tudósok között mérvadó vélekedés szerint a sémi népek szétrajzásának valószínű kiindulási pontjából, ebből a központi erődből indult útjára a sémi nyelv a szíriai sivatag mentén, míg azokba a nagy, természetes határokba nem ütközött, melyeket a Földközi-tenger, a Taurusz-hegység valamint Örményország és Irán hegyei jelentenek. A történelem hajnalán az e határok között fekvő egész területet sémi nyelvjárásokat beszélő sémi törzsek lakták, és lakóterületük zártsága szükségszerűen hozzájárult egységes jellegük megőrzéséhez. Ha számos sémi nép nem volt egymással közvetlen kapcsolatban, akkor az nem idegen népek miatt, hanem csakis az őket elválasztó természetes, hegyek és sivatagok alkotta akadályok miatt alakult így. Ezekből valóban sok volt, és a fajt számos kis törzsre és népre osztották, ám a görög hegyekhez hasonlóan nem voltak elég hatalmasak ahhoz, hogy útját állják az államok közötti sokoldalú kapcsolatoknak, melyek akár békések voltak, akár háborúsak, mindenképpen hozzájárultak ahhoz, hogy a közösség megőrizze eredeti jellegzetességeit. Az ókorban ezeket a viszonyokat nagy idegen bevándorlások sem zavarták. Szíriában a korai egyiptomi hadjáratokat nem kísérték gyarmatosító törekvések; és bár az úgynevezett hettita emlékek, melyek oly sok találgatásra adtak okot, még bebizonyíthatják, hogy egy Kis-

Ázsiából származó nem sémi népnek egy alkalommal sikerült benyomulnia Észak-Szíriába, azért az elég világos, hogy a Bibliában szereplő hettiták, vagyis Koilé-Syria nem arám közösségei, a kánaánita törzshöz tartoztak, és a legnagyobb engedmény, amit a kérdésben a modern elméleteknek tehetünk az, hogy nem zárjuk ki, hogy a hettiták egy ideig nem sémi arisztokrácia uralma alatt éltek. Volt olyan idő, amikor a filiszteusokat is nem sémi népként mutatták be, mára azonban általánosan elfogadott, hogy az e nézet mellett felhozott érvek nem megfelelőek, és igaz ugyan, hogy Palesztinába a tengeren át Kaphortból, azaz Krétáról érkeztek, mégis főként sémi származásúak voltak vagy legalábbis már bevándorlásukkor nyelvükben és vallásukban egyaránt erős sémi jellegű mutattak.

A későbbi időkről szólva azt állapíthatjuk meg, hogy az asszír-babilóniai és perzsa hódítások nem vezettek a sémi földeket lakó népesség jellegének számottevő megváltozásához. Eltűntek a nemzeti és törzsi határok, és a sémi térségen belül a népesség-jelentős átalakulásokon ment keresztül, azonban idegen népek behatolására nem került sor. Ezzel szemben a görög és a római időkben erős idegen elemek érkeztek a szír városokba. Mivel azonban a bevándorlás gyakorlatilag csak a városokat érintette és a vidéket úgyszólván elkerülte, a faji jelleg megváltoztatásában játszott szerepe, úgy látszik, csak átmeneti volt. Mivel a keleti városokban a halálozási arány általában meghaladja a születési arányt, és a városi népességet a vidékről érkezők tartják fenn, végül is a parasztság összetétele határozza meg a népesség jellegét. Ez a magyarázat arra, hogy az arab hódítást követően a görög tényező miért tűnt el olyan gyorsan Szíria népességéből. Mi sem bizonyítja kézzelfoghatóbban, hogy az ősi sémi területek népessége feltűnően egynemű volt, minthogy az arabok és az arab hatás náluk, és csakis náluk tudtak maradandó gyökeret eresztetni. A muszlim hódítás jóval túlment ezeken a határokon, de az ősi sémi országok kivételével az iszlám gyorsan új alakokat öltött, és az uralkodó arab réteg hamar utat engedett az alávett idegen tömeg reakciójának.

Az egész történelem során, a legkorábbi időponttól, amelyről megbízható tudással rendelkezünk egészen a kalifátus hanyatlásáig, nincs tudomásunk nagy és tartós népesedési problémáról, amely a sémi típusnak eredeti központjaiban való megmaradását fenyegette volna, leszámítva a már említett nagyvárosok átmeneti hellenizálását. Ezek a zavarok részben a letelepült sémi elemek merőben helyi mozgásából adódtak, nagyobb részben pedig abból, hogy arab nomádok egymást követő hullámai érkeztek Arábia pusztáiból a megművelt földekre, melyeket letelepedésükkor hozzájuk olyannyira hasonló népek vették körül, hogy a régi és az új lakosság teljes egybeolvadása akadálytalanul bekövetkezhetett, miközben az általános faji jelleg sem változott meg. Ha a sémi nép településein, a határvidékek kivételével, a népesség összetétele idegenekkel való keveredés miatt bármikor is jelentősen módosult, akkor az csakis a történelem előtti időkben következhetett be, vagy a területet a sémi népek érkezése előtt lakó népekkel való összeolvadás során. Ennek mértékét csak találgatni tudjuk, mivel az időnként felmerülő hipotézisek – mint például, hogy a föníciaiakra és kánaánitákra erősen hatottak volna presémi eredetű népek – bizonyítékokkal nem alátámasztott feltételezéseken alapulnak. Annyi bizonyos, hogy a sémi népek letelepedése Ázsiában már gyakorlatilag a történelem hajnalán befejezett volt, és hogy a sémi fajt már kezdettől fogva állandóan megerősítették a sivatagból érkező új bevándorlók. Alig van a világnak még egy olyan része, ahol ilyen jó okunk lenne feltételezni, hogy a nyelvrokonság egyértelműen a faji, testi és lelki jellegbeli rokonságra utal. Ezt a feltételezésünket az alaposabb kutatás sem cáfolja meg. A sémi népek történelmében és irodalmában járatosak egyhangúan tanúsíthatják a mindenütt megtalálható, egy családra valló hasonlóságot.

Az csak természetes, hogy a jelleg egyöntetűsége a sémi területek határain megváltozik. Nyugaton, ha nem vesszük figyelembe a tengeren túli gyarmatokat, a természeti adottságok éles választóvonalat húztak a sémi népek és idegen szomszédaik közé. A Vörös-tenger és a tőle északra fekvő sivatag olyan földrajzi akadályt alkottak, amelyet a sémi faj terjeszkedő ereje gyakran átlépett, de amely ugyanakkor, úgy látszik hatékonyan megállította az afrikai népek előretörését Ázsiába. Keleten azonban a Tigris és az Eufrátesz termékeny medencéje az ó- és az újkorban egyaránt a fajok találkozó helye volt. Az assziriológusok között leginkább elfogadott vélemény szerint Asszíria és Babilónia civilizációja nem volt tisztán sémi eredetű, és a térség ókori népességében jelen volt egy erős presémi tényező, melynek hatása különösen könnyen felfedezhető a vallásban és az ékírásos emlékekben fennmaradt szent irodalomban.

Amennyiben ez igaz, annyiban óvatosan kell kezelnünk az ékírásos anyagot az ókori sémi népekre jellemző hagyományos vallás jellegére vonatkozó kutatásunk során. Az afelfedezés, hogy Babilónia jó kiindulási pont a sémi népek hiedelmeinek és szokásainak összehasonlító tanulmányozásához, az utóbbi időben némileg divatosnak volt mondható, és első látásra elfogadhatónak is tűnik a tekintélyes forrásanyag magas kora miatt. Azonban az ilyen kérdésekben az ősi és a kezdetleges nem szinonimái egymásnak, és nem szabad a sémi vallás kezdetleges formája után kutatnunk egy olyan térségben, ahol a társadalom nem volt kezdetleges állapotban. Babilóniában úgy látszik, hogy a társadalom és a vallás egyaránt két faj összeolvadásán alapult, és így nem kezdetleges, hanem összetett volt. A hivatalos babiloni és asszír vallási rendszer, ahogyan azt a papi szövegekből és nyilvános feliratokból ismerjük, világos jeleit mutatja annak, hogy több a hagyományos népi

vallásnál, és a papság és az államvezetés alakította mesterségesen, ahogyan a hivatalos egyiptomi vallást is, vagyis birodalmi célokot szolgáló, mesterséges kombinációjáról van szó, amely számos helyi vallásból merített elemekből állt össze. Minden valószínűség szerint a tömegek valódi vallása jóval egyszerűbb volt a hivatalosnál. A későbbi időkben pedig úgy látszik, hogy Asszíria a vallás és a faj tekintetében alig különbözött a környező arám területektől. Ezeket a megjegyzéseket nem azért kell megtenni, hogy kétségbe vonjuk az ékírás tanulmányozásának fontosságát a sémi vallások története szempontjából; a hatalmas adatmennyiség igen értékes, ha össze akarjuk vetni azzal, amit a többi sémi nép vallásáról és vallásgyakorlatáról tudunk, és különösen értékét az adja, hogy mint más területeken, úgy a vallásban is az Eufrátesz és a Tigris völgyének civilizációja nagy történelmi hatást gyakorolt a sémi népek lakta térség jelentős részére. A sémi vallás általános tanulmányozásához azonban a megfelelő kiindulási pontot olyan térségekben kell keresnünk, amelyekről ugyan csak későbbi ismeretekkel rendelkezünk, azonban egyszerűbb társadalmi formára utalnak, eredetüket kevesebb kétség övezi, és az általunk ismert vallásos jelenségek alapján nem olyan összetettek. Bár kevés a kereszténységet megelőző időszakból származó adatunk, a pogány Arábia vallása sok tekintetben igen kezdetleges jelleget mutat, amely a nomád élet kezdetlegességét és változatlanágát tükrözi. És amit ebből a forrásból megtudunk, azt mindennek előtt össze kell vetnünk azokkal a felbecsülhetetlen értékű őszövevényi megjegyzésekkel, amelyek a kis palesztin államoknak a nagy keleti birodalmak hódítását megelőző vallására vonatkoznak. Ha az asszír emlékeket nem számítjuk, akkor erre az időszakra vonatkozóan csak néhány – feliratokból származó – bizonyíték töredékkel rendelkezünk, és ezenkívül semmilyen más egykorú írásos emlékünksincs. Később a források adatai megszorodnak, és a görög irodalom is fontos segítségünkre lesz; csak hogy ezzel elérkezzünk a vallási szinkretizmus időszakához – vagyis ahhoz az időszakhoz, amikor a különböző hitek és kultuszok elkezdnek hatni egymásra, és ezáltal új és összetett vallási formák jönnek létre. Itt tehát ugyanazzal az elővigyázatossággal kell élnünk, mint amelyre Babilónia és Asszíria ősbib szinkretisztikus vallásainál volt szükségünk. Csak óvatos rostálással és összevetéssel választhatjuk szét a modern szokásokat és az ősi sémi vallási hagyományt, valamint a kívülről származó hatásokat.

Már témánk tárgyalásának kezdetén meg kell értenünk, hogy nem áll rendelkezésünkre a sémi vallások teljes összehasonlító történelme, és hogy ezekben az előadásokban sem vállalkozunk ilyesmire. A különböző források alapos tanulmányozása és összevetése azonban elégséges ahhoz, hogy viszonylag pontos képet alkothassunk azokról az általános vonásokról, amelyek a sémi népek lakta területen mindenütt meglehetősen egyformák és a vallás valamint a kultusz fejlődését egészen hosszú ideig meghatározták. Ezek az elterjedt és állandó vonások keltik fel a sémi vallásokat tanulmányozó elméleti igényű kutató érdeklődését. A sémi vallás ereje ezekben rejlik és nem a helyről helyre, és időről időre változó tulajdonságokban, és ezekhez kell fordulnunk akkor is, ha tanulmányaink leggyakorlatibb alkalmazása közben segítséget keresünk a meghatározott sémi vallások és a faj korábbi vallása közötti kapcsolat nagy kérdésének megértéséhez.

Mielőtt vizsgálódásunk részleteibe bocsátkoznánk még fel kell tartanom az olvasót néhány szó erejéig, melyet vizsgálódásunknak a téma természetéből fakadó módszeréről és sorrendjéről kell ejtenünk. Ahhoz, hogy a sémi vallás jellegéről hű és helyesen értelmezett képet kaphassunk, nem elég, hogy a részeket külön tanulmányozzuk, hanem világosan kell látnunk valamennyi rész helyét és arányát az egészhez képest. E célból kívánatos, hogy a vizsgálat és kifejtés természetes rendjét kövessük, és azokkal a vallási jellemzőkkel kezdjük, amelyekről azt mondhatnánk, hogy az előtérben álltak, és így a vallásos életből leginkább kidomborodtak. Ezen a ponton igen rossz irányban indulunk el, ha magától értetődőnek vesszük, hogy ami számunkra a vallás legfontosabb és legjelentősebb része, az ugyanolyan fontos volt abban az ókori társadalomban, mellyel foglalkoznunk kell. Minden vallásban, legyen az akár újkori, akár ókori, egyrészt léteznek bizonyos hitek, másrészt pedig bizonyos intézményesített szertartásbeli gyakorlatok és viselkedési szabályok. Modern korunkban a vallást általában inkább a hit és nem a gyakorlat szempontjából vizsgáljuk. Korunknak e szokása azzal magyarázható, hogy Európában, a viszonylagos közelmúltig, komolyan szinte kizárólag a különböző keresztény egyházakat tanulmányozták, és az egyházak közötti viták rendre dogmatikai eltérésekről szóltak, még akkor is ha a valódi különbség a rituáléra vonatkozott, mivel a keresztény egyházakban mindenütt a szertartást csupán annak értelmezése szempontjából tartják fontosnak. Így a kereszténységen belül a vallás tanulmányozása főleg a keresztény hittételek tanulmányozását jelentette, és a hitoktatás többnyire azzal kezdődött, hogy a tanulóknak a hitvallást és a vallásos köteleességeket mint az elsajátítandó dogmatikai igazságok egyenes következményeit mutatták be. Ez számunkra oly természetesnek tűnik, hogy idegen és ókori vallásokhoz azzal a feltételezéssel közelítünk, hogy első dolgunknak itt is annak kell lennie, hogy valamilyen hitvallás után kutassunk, és ha ráleltünk, akkor majd az magyarázattal fog szolgálni a szertartásokhoz és a vallásgyakorlathoz. Az ókori vallások azonban általában nem rendelkeztek hitvallással; kizárólag intézményekből és vallásgyakorlatból álltak. Kétségtelen, hogy az ember nem követ olyan gyakorlatokat, amelyekhez nem társít valamilyen jelentést, mégis mindenütt azzal találkozunk, hogy míg a vallásgyakorlatot mereven megsabták, addig a hozzájárított jelentést egészen bizonytalanul hagyták, és ugyanazon rítust különböző emberek különböző módon magyaráztak anélkül, hogy ennek következtében az ortodoxia és heterodoxia kérdése felmerült volna. Az ókori

Görögországban például bizonyos cselekményekre a templomban került sor, és az emberek egyetértettek abban, hogy nem volna kegyes dolog, ha ez nem így történne. Ha azonban az ember megkérdezte volna, hogy ennek mi az oka, akkor bizonyára számos, különféle embertől származó és egymásnak kölcsönösen ellentmondó magyarázatot kap, és senki sem tulajdonította volna a legcsekélyebb vallási jelentőséget annak, hogy az ember végül melyiket fogadja el. Sőt a felkínált magyarázatok nem is válhattak volna ki semmiféle erős érzelmet, mivel a történetek többnyire azon körülményeket igyekeztek magyarázni, melyek során a rítus isteni parancsra vagy közvetlen példára létrejött. Egyszóval a rítust nem egy dogmával, hanem egy mítosszal kapcsolták össze.

A dogmák helyét minden ókori vallásban a mitológia foglalja el, vagyis a papok és a nép szent tudása az istenekről szóló történetek alakját ölti fel, amennyiben az nem csupán a vallási cselekmények elvégzésére vonatkozó szabályokat tartalmaz; és ezek a történetek szolgálnak az egyetlen magyarázattal a vallási előírásokra és a szertartás meghatározott szabályaira. Szigorúan véve azonban ez a mitológia nem volt szerves része az ókor vallásainak, mivel nem volt szentesítő és kötelező ereje a hívőkre nézve. Az egyes szentélyekhez és szertartásokhoz fűződő mítoszok csupán a vallási rendszer részét képezték; a hívő érdeklődésének felkeltésére és fenntartására szolgáltak, de ugyanarra a jelenségre nézve gyakran számos magyarázat közül választhatott, és feltéve, hogy a hívő pontosan elvégezte a szertartást, senki sem törődött vele, hogy miként vélekedett annak eredetéről. Az adott mítoszokban való hit nem volt az igaz vallás kötelező része, és azt sem gondolták, hogy a hit által az ember vallási érdemet szerez és az istenek kedvében jár. Kötelező és érdemszerző csupán bizonyos a vallási hagyomány által előírt szent cselekmények pontos elvégzése volt. Ez azt is jelenti, hogy a mitológia nem érdemli meg azt az előkelő helyet, amelyet az ókori vallásokról készült tanulmányok tulajdonítanak neki. Amennyiben a mítoszok a szertartások magyarázatai, annyiban egészben véve csak másodlagos jelentőségűek, és annyit bizton állíthatunk, hogy majdnem minden esetben a mítosz ered a szertartásból, és nem a szertartás a mítoszból; mivel a szertartás változatlan volt, a mítosz pedig változó, a szertartás kötelező volt és a mítoszbba vetett hit a hívő belátására volt bízva. Márpedig az ókori vallások mítoszainak legnagyobb része egyes szentélyek szertartásaival kapcsolatosak, valamint egyes törzsek és térségek rítusaihoz kötődnek. Minden ilyen esetben valószínű, a legtöbb esetben pedig bizonyos, hogy a mítosz csupán a vallási szokás magyarázata; méghozzá olyan magyarázata, mely nem születhetett meg, amíg a szokás eredeti magyarázata többé kevésbé feledésbe nem merült. A mítosz egyetlen esetben sem szolgálhat a rítus eredetére vonatkozó magyarázattal azok számára, akik nem hisznek abban, hogy az valódi történéseket mond el, és ezt még a legmerészebb mítoszkutatóról sem állíthatjuk. De ha nem igazak, akkor maguk a mítoszok is magyarázatra szorulnak, és minden filozófiai elv és a józan ész is azt követeli, hogy magyarázatot keressünk rájuk, de nem önkényes allegorikus elméletekben, hanem annak a rítusnak és vallási szokásoknak a valódi tényeiben, melyekhez a mítosz fűződik. Végezetül megállapíthatjuk, hogy az ókori vallások tanulmányozását nem a mítosszal, hanem a rítussal és a hagyományos szokásokkal kell kezdenünk.

E következtetés ellen azt sem hozhatjuk fel, hogy vannak olyan mítoszok, melyek nem tisztán hagyományos vallási gyakorlatok magyarázatai, hanem nagyobb vallási elméletek kezdeteiről vagy a helyi vallások és hiedelmek tarka változatossága rendszerezésére és csökkentésére irányuló törekvéseiről árulkodnak. Ebben az esetben ugyanis a mítoszok másodlagos jellege még nyilvánvalóbb. Vagy a korai filozófiának a világmindenség természetére reflektáló termékei; vagy pedig politikai célzattal, az olyan, eredetileg különböző csoportok vallásai közötti egység megteremtésére készültek, melyek egy társadalmi vagy politikai rendszerbe kerültek; vagy pedig az elbeszélő képzelet szabad játékaik művei. A filozófia, politika és a költészet azonban vagy több vagy kevesebb, mint a tiszta és egyszerű vallás.

Nem lehet kétségünk afelől, hogy az ókori vallások egy későbbi állapotában a mitológia nagyobb fontosságot nyert. A pogányságnak egyrészt a szkeptícizmussal, másrészt pedig a kereszténységgel folytatott küzdelmében a régi hagyományos vallás követői arra kényszerültek, hogy korszerűbb köntösben jelentkező gondolatok után kutassanak, melyeket aztán úgy mutathattak be, mint hagyományos rítusok valódi belső jelentését. E célból régi mítoszokat használtak föl – mégpedig allegorikus értelemben. Az allegória segítségével értelmezett mítosz kedvelt eszköze lett annak, hogy új jelentést kölcsönözzenek régi formáknak. Ám az ekképpen kialakított elméletek a hajdani vallások értelmét illetően a legcsalóbb kalauzok.

Másrészt az allegorikus máz nélkül, természetes értelemben vett ősi mítoszok azért fontosak, mert rengeteget árulnak el a létrejöttük idején létező istenek természetéről. Bár a mitikus részleteknek nem volt dogmatikai jelentősége és nem voltak kötelező érvényűek a hitre nézve, azt azonban fel kell tennünk, hogy semmi olyan nem kerülhetett bele egy mítoszbba, melyet az emberek ne hihettek volna el, és sértette őket. Amennyiben azonban a mítoszban kifejezett gondolkodásmód nem jelent meg már magában a rítusban, annyiban nem volt szigorúan vett vallási törvénynek nevezhető; a mítosz a rítus nélkül csak kétséges és bizonytalan adatnak számít. Mielőtt a mítoszokkal biztonsággal kezdhetnénk valamit, egyértelműen meg kell értenünk a rituális hagyományban kifejezett gondolatokat, mely a vallás egyedüli szilárd és törvényes elemeinek foglalatja.

Remélem, hogy mindez mind világosabb lesz számunkra, ahogy vizsgálódásunkkal előrehaladunk, és gyakorlati példákból tanuljuk meg, hogy hogyan használhatjuk a különböző adatokat. Kezdetből fogva azonban világosan kell látnunk, és ez a legfontosabb, hogy a rítus és a vallási szokások az ókori vallások velejét jelentik. Kezdetben a vallás nem gyakorlati vonatkozásokkal is bíró hitrendszer volt, hanem szilárd, hagyományos szokások tára volt, melyhez a társadalom minden tagja természetesen alkalmazkodott. Az ember nem lenne ember, ha úgy tenné meg dolgokat, hogy cselekedetei mögött nincsen valamilyen ok, azonban az ősi vallásban először nem az okot foglalták tanításba, hanem fordítva, a gyakorlat megelőzte a tannal tételezett elméletet.

Az ember azelőtt alkot általános viselkedési szabályokat, mielőtt az általános elveket szavakba öntené; a politikai intézmények régebbiek a politikai elméleteknél, ahogyan a vallási intézmények is régebbiek a vallási elméleteknél. Ez az analógia nem önkényes: az ősi társadalomban a vallási és a politikai intézmények között teljes párhuzamosság létezik. Mindkét szférában nagy jelentőséget tulajdonítottak a formáknak és az előzményeknek és az utóbbiak követését valamilyen legendával magyarázták, amely azok létrejöttére vonatkozott. Hogy a már bevett előzmény a mérvadó, az nem szorult bizonyításra. A társadalom szabályai hagyományokon alapultak, és a társadalom folyamatos léte elégséges ok volt arra, hogy az egyszerű megnyilvánult hagyományt továbbra is kövessék.

Sőt igazában keveset állítok, ha azt mondom, hogy a legrégebbi vallási és politikai intézmények nagy hasonlóságot mutatnak. Helyesebb lenne úgy fogalmazni, hogy azok ugyanazon társadalmi gyakorlat részei voltak. A vallás a szervezett társadalmi élet része volt, melybe az ember beleszületett, és melyhez egész életében alkalmazkodott ugyanolyan öntudatlanul, ahogyan az emberek beleszoknak annak a társadalomnak a szokásaiba, melyben élnek. Az emberek az isteneket és tiszteletüket az állami szokásokhoz hasonlóan természetesnek vették, és ha elmélkedtek is felőlük, akkor is azzal az előfeltevéssel, hogy a hagyományos szokások változatlanok, okoskodásuk nem haladhatja meg őket, és semmilyen spekulációval sem vethetőek el. Számunkra, modernnek számára, a vallás mindenekelőtt személyes meggyőződés és racionális hit kérdése, azonban az ókoriak számára a polgárok közéletének része volt, változatlan formákra korlátozódott, amelyet nem kellett megértenie, és amelyet nem volt joga kritizálni. A társadalom minden egyes tagjától megkövetelte ezeknek a formáknak a tiszteletben tartását, nem azok, hanem a saját érdekében, mivel ha a vallásba bárki belekontárkodhat, akkor a társadalom alapjai rendülnek meg, és ezzel az istenek jóindulata vesz el. Ha azonban az egyes ember az előírt vallási formákat betartotta, akkor kegyes embernek tartották, és senki sem kérdezte, hogy vallása mennyire volt szívből jövő és hogy milyen hatással volt gondolkodására. A vallási kötelességet, apolitikaihoz hasonlóan, melynek valójában a része volt, kizárólag bizonyos változatlan, külső viselkedési szabályok betartásaként fogták fel.

Mindebből egyértelmű következtetést vonhatunk le a vizsgálódási módszerünkre vonatkozóan. Korai társadalmak politikai felépítésének vizsgálatakor nem azt kérdezzük meg, hogy mit jegyeztek fel az első törvényalkotókról, vagy az emberek milyen elméleteket dolgoztak ki intézményeik magyarázataként, hanem magukat az intézményeket és az emberek életére való hatásukat próbáljuk megérteni. A sémi vallás tanulmányozásakor hasonló módon nem azt kell először megkérdeznünk, hogy mit mondtak az istenekről, hanem hogy milyen vallási intézmények működtek, és azok hogyan formálták a hívők életét. Vizsgálódásunkat ezért a sémi népek életét meghatározó intézményeken kezdjük.

Tervünk megvalósításakor azonban jobban tesszük, ha nem vetjük magunkat azonnal a rítus és a szertartások tömészetlen részletére, hanem figyelmünket a szent intézmények bizonyos általános tulajdonságaira fordítjuk, melyek elég feltűnőek ahhoz, hogy azonnal felismerjük őket. Ha feladatunk az ókor politikai intézményeinek vizsgálata, akkor jó, ha van fogalmunk azokról a kormányzati formákról, melyek szerint az ókori államok változatos intézményei elrendeződtek. Hasonlóan a hasznunkra lesz a sémi népek vallási intézményeinek vizsgálatakor, ha először általános ismeretekkel rendelkezünk az isteni hatalom fajtáiról, az isteneknek az emberekhez fűződő viszonyát illető alapvető elképzelésekről, melyek a különböző korokban és helyeken a rítusok és vallási előírások alapját képezték. Ilyen ismereteket a rítusok részletező vizsgálatát megelőzőleg csak átmeneti jelleggel szerezhetünk, ha szemügyre vesszük azokat a megtisztelő elnevezéseket, melyekkel az emberek az isteneiket megszólították, vagy ha megvizsgáljuk azt a nyelvezetet, mellyel hozzájuk való ragaszkodásukat kifejezték. Ezekből nagyvonalakban azonnal látható, hogy az istenek milyen helyet foglaltak el az ókorban, és hogy a hívőkhöz fűződő viszonyuk miként csoportosítható. Az így kapott általános eredményeket tovább kell fejleszteni, miközben a működő vallási intézmények részleteinek vizsgálatával ellenőrizni és pontosítani kell őket.

Az istenek metafizikai természetének kérdését, nem úgy mint társadalmi feladataikat és funkcióikat, félre kell tennünk addig, míg vizsgálódásunk végére nem érünk. Hiába is kérdezzük meg, hogy kicsodák is az istenek önmagukban, ha nem tanulmányoztuk őket abban a közegben, melyet közéletüknek is nevezhetnék, vagyis abban a köztük és tisztelőik közötti meghatározott viszonyban, melyet a kultusz előírások formáival tartottak

fenn. Sőt az a kérdés, hogy az istenek kicsodák is önmagukban, ókori szempontból nem vallási, hanem spekulatív probléma lett volna. A vallás követelménye nem más, mint azoknak a szabályoknak a gyakorlati ismerete, melyek mentén az istenség cselekszik, és melyek szerint tisztelőinek viselkedniük kell – ez az, amit a 2Kir XVII. 26 „módnak”, illetve a föld istene „törvényének” (mispát) nevez. Ez még Izrael vallására is igaz. Amikor a próféták Isten ismeretéről beszélnek, akkor ezen mindig az Ő uralmának Izraelre vonatkozó törvényeit és elveit értik³⁸⁷, és a vallásra használt összefoglaló kifejezésük „az Úr ismerete és félelme”³⁸⁸, vagyis annak ismerete, amit Jahve előír, és ami alázatos engedelmességgel párosul. A Prédikátor Könyve azt ajánlja, hogy a megfelelő jámbor viselkedés eléréshez különösen erős szkepticizmussal közelítsünk minden vallási spekulációhoz, mert semmilyen fejtörés sem viszi az embert meszszebbre annál a szabálynál, hogy „az Istent féljed és az ő parancsolatait megtart- sad”³⁸⁹. Ezt a tanácsot a szerző Salamon szájába adja, és úgy mutatja be, nem teljesen indokolatlanul, mint a vallás régi felfogásának summázatát, melyet az újabb idők sajnálatos módon megpróbálnak kikezdeni.

Hogy helyesen járunk el amikor az istenek természetére vonatkozó minden metafizikai kérdést félreteszünk egészen addig, amíg a vallási szokásokat részleteikben nem tanulmányoztuk, akkor válik nyilvánvalóvá, ha fontolóra vesszük, hogy mi is történt a későbbi pogány filozófusokkal és theozófusokkal, amikor kísérletet tettek a hagyományos vallás elméletének megalkotására. Megállapíthatjuk, hogy képtelenek voltak magyarázattal szolgálni azon istenek természetére, akiktől valamennyi bevett vallási szokás származtatható, és ennek megfelelően azok, akik némileg ortodoxok maradtak, a legvadabb allegorikus értelmezésekhez voltak kénytelenek folyamodni, hogy az elfogadott rítust összhangba hozzák elméleteikkel.³⁹⁰ Ennek oka nyilvánvaló. A hagyományos vallási szokások a századok során fokozatosan alakultak, és az ember szellemi és erkölcsi fejlődése igen eltérő állapotaira jellemző gondolkodásmódokat tükrözték. Az istenek természetéről alkotott elképzelések közül egy sem adhatott kulcsot a rítusok és szertartások tarka kuszaságának minden eleméhez, mely a hajdankortól kezdve a kultúra minden szakaszában élt ősoktól származó örökségként maradt a kései pogányságra. Az emberiség vallási gondolkodásának öröksége, ahogyan az a vallási intézményekben testet öltött, a földfelszín történetének geológiai örökségére emlékeztet, melyben az új és a régi egymás mellett, illetve egymáshoz közeli rétegekben maradt fenn. A rítusra vonatkozó alakulatok megfelelő sorrendbe tétele az első lépés a magyarázat felé, és ennek a magyarázatnak nem spekulatív elméletként, hanem ésszerű „életrajz” formájában kell megjelennie.

Már szót ejtettem arról, hogy amikor kísérletet teszünk a vallási intézmények ilyen „életrajzának” megírására, akkor mindenekelőtt előzetes képet kell alkotnunk az ókori istenek és a tisztelőik között fennálló gyakorlati kapcsolatáról. Ezt most azzal kell kiegészítenem, hogy alapvető fogalmakkal kell rendelkezünk azokról a viszonyokról, melyek az emberiség korai népei szerint az istenek és az emberek, másrészt pedig az istenek és az anyagi világ között fennálltak. Az ókori vallás minden megnyilvánulása valamilyen anyagi formában is megjelent, melynek alakját az a vélekedés határozta meg, hogy az emberek és az istenek egyaránt bizonyos meghatározott viszonyban állnak az anyagi természet egyes elemeivel vagy vonatkozásaival. Bizonyos helyeket, bizonyos dolgokat és bizonyos állatokat is szentnek tartottak, vagyis, úgymond az istennel közeli kapcsolatban állnak, és így különös emberi tiszteletet követelhetnek. Ez a felfogás igen nagy szerepet játszik valamennyi vallási intézmény kialakulásában. Itt ismét olyan problémával van dolgunk, melyet nem lehet a priori módszerekkel megoldani. Csak ha lépésről lépésre haladunk előre a rituális szokások részleteinek vizsgálatával, akkor remélhetjük, hogy teljesen megérthetjük majd az isteneknek az anyagi természethez fűződő viszonyát. Vannak azonban a világmindenségről, valamint az abban található részek egymáshoz való viszonyáról alkotott ókori felfogásnak olyan általános tulajdonságai, melyeket azonnal felfoghatunk egy merőben bevezető jellegű áttekintés alkalmával is. Hasznosnak fogjuk találni, ha ezeknek fejtegetésünk elején figyelmet szentelünk.

Második előadásomat az ókori vallásos közösség természetének és az istenek, valamint tisztelőik viszonyának fogom szentelni. Ezután az istenek és az anyagi világ kapcsolatának megfontolása kerül sorra, de nem a teljesség és a kimerítő vizsgálat igényével, hanem csupán előzetes és átmeneti betekintés formájában, és csak olyan mértékig, hogy megérthessük az ókori rítus legfontosabb alapjait. Miután ezek az előzetes vizsgálódások néhány szükséges szemponttal láttak el minket, olyan helyzetben leszünk, hogy sorra vegyük a vallási intézményeket, és kísérletet tegyünk azok „életrajzának” elkészítésére. Úgy fogjuk találni, hogy a vallási intézmények történelme azonos magával az ókori vallás történelmével, mint az emberiség történelmében közrejátszó gyakorlati erővel, és hogy az ókori értelmiség nyilvánvaló erőfeszítései a vallás értelmének, az istenek természetének, és azoknak az elveknek a megragadására, melyek az emberekkel való viszonyaikat

³⁸⁷ Lásd főként Hóseás IV.

³⁸⁸ Ésiás XI. 2.

³⁸⁹ Prédikátor XII. 15.

³⁹⁰ Lásd például Plutarchos, Aitia Rhomaika kai Hellénika („Római és görög okok”).

meghatározták, kiindulási pontjukul a rituális gyakorlat hagyományos formáiban rejlő kimondatlan gondolatokat tették meg. Az ókori vallási gondolkodók tudatos erőfeszítései akár mitológiai leleményben, akár spekulatív magyarázatokban jelentkeztek, a felhasznált gondolati nyersanyagot minden esetben a vallási fogalmak azon közös hagyománytárából merítették, mely nemzedékről nemzedékre szállt, de nem kimondott szavakban, hanem a vallási szokások formájában.

A Burnett Trust szabályai értelmében e nagy téma kifejtésére három előadás-sorozat áll rendelkezésemre, melyeket egymást követő teleken kell megtartanom. Először, mikor megbízást kaptam a munka elvégzésére, azt terveztem, hogy feladatomat három részre bontom. Az első előadássorozatban szerettem volna tárgyalni a gyakorlati vallási intézmények teljes körét. A másodikban azt tűztem ki célul, hogy a sémi pogányság istenei természetét és eredetét, egymáshoz való viszonyukat, az őket övező mítoszokat, valamint, amennyiben az nem érinti közvetlenül a mindennapi vallási szokások körét, a vallási hiedelmek teljes témáját vitatom meg. A harmadik tél pedig megmaradt volna annak vizsgálatára, hogy a sémi vallás milyen szerepet játszott az egyetemes történelemben, milyen hatással volt az emberiség általános fejlődésére a sémi vallások és más ókori vallási rendszerek érintkezése folytán, vagy – ami ennél is fontosabb – azon negatív és pozitív hatások által, amit a közös sémi vallás gyakorolt a sémi földekről eredő nagy monoteista vallások mintáira és szerkezetére. Azonban a téma első harmada olyannyira megnövekedett a kezem alatt, hogy úgy vélem, egyetlen télen nem lehet a vallási intézmények teljes körét úgy tárgyalni, ahogyan az vizsgálódásunk e részének alapvető fontosságához mérten illő volna.

Ezért meg kell engednünk, hogy témánk első ágát átvigyük a második sorozatba, melyre más érdeklődésre számot tartó kérdések mellett a vallási ünnepek, valamint a semita papság egész történelmét tartogatom. Szeretném azonban, hogy kurzusunk önmagában is kerek legyen, és hogy vizsgálódásunkban eljussunk az áldozat nagy témájának végéhez. Az áldozat eredetében és jelentésében rejlik az ókori vallás központi problémája, és ha ezzel a problémával végeztünk, természetesen fogjuk érezni, hogy pihenőhöz érkeztünk, ahol mind az előadó, mind pedig a hallgatóság örömmel tart szünetet.

Tóth Sándor fordítása

Forrás: W. Robertson Smith, Lectures of the Religion the Semites. Edinburgh, Black, 1889, 1-28.

8. James George Frazer (1854–1941)



A – Robertson Smithhez hasonlóan skót eredetű – vallástörténész, antropológus és klasszika-filológus J. G. Frazer 1854. január 1-jén született Glasgow-ban egy jómódú gyógyszerész, Daniel Frazer (1821-1900) legidősebb gyermekeként (három húga született később). Atyja és anyja, Katherine Frazer (megh. 1899) a Free Church of Scotland tagjai voltak; ez a felekezet 1840-ben vált le a Church of Scotlandról (az elszakadás oka főképpen az állami beavatkozás elhárítása miatt történt). A nonkonformista, pietista légkörben serdülő Frazer szeretettel emlékezett vissza később gyermekkorára (nyolcvanas éveiben összefoglalta családi emlékeit „Memories of my Parents” című írásában), ám igen hamar kialakította a maga távolságtartó, racionalista viszonyát a valláshoz, amely – ahogy ezt 1909-ben Psyche’s Task című figyelemre méltó írásában megfogalmazta – legfeljebb közvetve, egyfajta „ész cseleként” mint babona gyakorolt néha pozitív hatást az

emberi intézmények kialakítására. A családból különös szeretettel emlékezett vissza anyjára, aki zeneszerető és társaságot kedvelő ember volt – e tulajdonságokat Frazer nem örökölte tőle.

Frazer a Helensburghben lévő Larchfield Academyban kezdte tanulmányait, amelyet 1858-ban alapítottak a nonkonformista középosztálybeli gyerekek színvonalas oktatására. Itt komoly bevezetést kapott a görög és a latin nyelvbe és kultúrába. 1869-ben iratkozott be 16 éves korában a glasgow-i egyetemre (a skót egyetemeken a tanulmányokat az angolhoz képest korábban lehetett elkezdni, mivel ott nem az életkor, hanem a tanulmányi eredmény számított, ugyanakkor a színvonal alacsonyabb volt, mint Oxfordban, Cambridge-ben vagy Londonban). Itt három tanára gyakorolt rá nagy hatást: latintanára, G. G. Ramsay (1839-1921), akitől mélyreható ösztönzéseket kapott a klasszikus antikvitás szeretetéhez és kiváló latin tudásának a kialakításához (neki ajánlotta 1898-ban hatkötetes monumentális Pau- szaniasz-fordítását és kommentárját), a metafizika és a logika professzora, John Veitch (1829-1894), a 18. századi skót moralisták utóda, akitől Frazer a kifejezés tiszta és emelkedett módját és egyfajta rejtett romantizmust tanult, továbbá a természettudományok professzora, Sir William Thomson, aki Lord Kelvinként (1824-1907) Maxwell és Faraday mellett a legjelentősebb angol természettudós volt, akitől az univerzum változatlan és egyetemes törvényektől szabályozott logikus és matematikailag kifejezhető törvényszerűségét tanulta meg, ami, úgy mond, az emberi fejlődés racionálisan megragadható jellegében és szakaszaiban is föllelhető. Frazer 1874-ben kitüntetéssel fejezte be tanulmányait Glasgow-ban, ám érezve az ott szerzett fölkészültség hiányosságait, valamelyik angol egyetemen akarta folytatni stúdiumait. Így lett közel 21 éves korában, 1874-ben a cambridge-i Trinity College hallgatója, amellyel aztán később is, úgyszólván élete végéig szoros kapcsolatban maradt. Az oktatás tárgya és módja, továbbá a végső megmérettetés, a „tripos” teljesítése, közismerten furcsa volt az angol college-okban a kontinenshez képest (a formális oktatás például egészen esetleges és minimális volt), ám ez különösen kedvezőnek mutatkozott a már akkor elképesztő mennyiséget olvasó Frazer számára, akinek 1875 októberéből (vagyis másodéve kezdetéről) fennmaradt feljegyzései alapján lenyűgöző volt a már elolvasott görög és latin auktorok mennyisége (lásd Ackerman, 20) – ez valamelyest még a nála alig idősebb U. v. Wilamowitz- Moellendorfnak (1848-1931), a kor hamarosan első hellénistájának, közismerten lenyűgöző teljesítményét is meghaladta talán. Csillapíthatatlan olvasásszomja fantasztikus munkabírással párosult – ez Frazert aztán egész hosszú életében jellemezte. Tudjuk, a szoroson vett szakmai tanulmányok nála együtt jártak sajátos irodalmi (és filozófiai) érdeklődésével, hiszen ekkortájt különösen kedves 18. századi szerzőit olvasgatta (egyesekeket közülük később maga is kiadott és kommentált), akik között kiváltképpen Addisont és Gibbont kedvelte: az előző hatott a maga áttetsző, minden homályt és kétértelműséget kerülő stílusára, az utóbbi stílusa felismerhető szentenciózus, tömör, latinos megfogalmazásaiban. Ekkor alakult a könyvek iránti olthatatlan szeretete is: jóllehet egészen az 1920-as évekig általában igen szerény anyagi körülmények között élt, egyetlen „luxusát” mindig igyekezett kielégíteni, mégpedig azt, hogy a munkájához szükséges könyveket megvehesse és maga mellett tudhassa. Fennmaradt 1907-ből a könyvtáráról készített katalógusa, amely közel 5000 címet tartalmazott – közülük számos természetesen többkötetes munka volt. Később is, gyakori költözései közepette az egyik legnagyobb gondja volt könyvtára elhelyezése.

A Trinityben, 1874 októberétől 1878 márciusáig tanult, közben évenként elnyerte a „first class”-díjakat, a záróvizsga második legjobb minősítésével együtt. Rövid németországi út után (itt Heinét fedezi föl, s lesz kedvenc költője) egy 107 oldalas disszertációval (*The Growth of Plato's Ideal Theory* – ezt 1930-ban változatlan formában közreadta) elnyeri 1879-ben hat évre a Trinity College Fellowship-jét. A kapott összeg adómentesen évi 250 font lehetett. Mivel Frazer is, életrajzírói is igen szerény körülményeket emlegetnek a húszas évekig (a *Golden Bough* 3. kiadása és egyéb művek honoráriumai hoznak ekkor jelentős változást az életében), érdemes utalnunk arra, hogy mit jelentett ez annak idején – összehasonlítva a közelmúlt kelet-európai viszonyaival. Frazer legalaposabb biográfusa, R. Ackerman kiszámította, hogy az 1880-as évek közepéig egy évszázad alatt 50-60-szor lett gyengébb a font, vagyis az 1879-ben kapott 250 font 12 500-15 000 font lenne manapság (1988:28), ami az ezredév végén mintegy 5-6 millió forintnak felelt volna meg. Ebből kiderül, hogy a szerény angol tudományos ösztöndíj kb. tízszerese volt néhány évvel ezelőtt még egy magyar tudományos kutató nettó juttatásának. A hat év lejártá után még háromszor (1885-ben, 1890-ben és 1895-ben) hosszabbították meg az ösztöndíját – az utolsó alkalommal immár nem hat évre, hanem élete végéig kapta meg azt. A hetvenes évek végén még mindig nem dőlt el az életútja, mert 1878-1882 között (egyértelműen atyja kívánságára) még elvégezte a jogot, noha aztán egy napig sem gyakorolta a jogászmesterséget. Az antropológiával és a vallástörténettel való „ismerkedése” fokozatosan történt. Egyik barátja, J. Ward hívta fel a figyelmét a nyolcvanas évek elején E. B. Tylor korszakalkotó művére, a *Primitive Culture*-re, ami utólag kétségkívül fontosnak bizonyult, ám – ahogy kései visszaemlékezéseiben írta – „e tárgy iránti érdeklődésem pusztán passzív és tétlen maradt volna, ha nem lett volna egy másik cambridge-i barát hatása: William Robertson Smithé” (idézi Ackerman 1988:29). E – különösen Frazer számára sorsdöntő – barátságról a W. R. Smithről szóló portréban megemlékeztem. Itt néhány olyan mozzanatra hívom fel a figyelmet, amely Frazer életútjára, sorsdöntő választására és emberi vonásainak jobb megértéséhez adhatnak adalékokat. A 48 éves korában meghalt W. R.

Smith (1846-1894) rövid két évtizedes munkássága (1875-ben jelent meg híres tanulmánya a Bibliáról az Encyclopaedia Britannica 9. kiadásában) alapozta meg a vallásszociológiai kutatásokat és ő tekinthető a „rítus-mítosz iskola” alapító atyjának, akinek sok vitát kiváltó munkássága nagy hatást gyakorolt a következő fél évszázad vallásszociológiai (lásd E. Durkheim, H. Hubert és M. Mauss munkásságát), valláspszichológiai (lásd főleg S. Freud Totem és Tabuját) és ökortudományi, irodalomelméleti stb. kutatására (az utóbbihoz lásd R. A. Segal 1998). W. R. Smith úgyszólván minden szempontból ellentéte volt Frazernek, azonkívül (s ez persze a kialakuló barátság szempontjából nagyon is fontos volt), hogy ő is skót volt, s gyermekkorukat azonos vallási közegben töltötték (mindkettőjük családja a Free Church-höz tartozott). Smith azonban sokkal szélesebb látókörrrel rendelkezett (Göttingenben Wellhausen barátja volt, s hamar átvette annak bibliakritikai nézeteit, sokat utazott Európában, Észak-Afrikában, Egyiptomban és Arábiában), rendkívül jól tudott érintkezni a legkülönbözőbb emberekkel, s igazi harcos természet volt, erős akarattal és szilárd célkitűzésekkel (gondoljunk az ellene folytatott „eretnekperre” és Smith határozott magatartására). Mindezek mellett nagy formátumú gondolkodó volt, kiváló elméleti érzékkel, ami Frazert egyáltalában nem jellemezte. A találkozás a lassan érő Frazer számára rendkívül kedvező időpontban következett be – mind emberi, mind tudományos szempontból. Frazer ekkortájt kezdte el nevezetes Pauszaniász-fordítását és kommentálását, amely magától értetődően követelte meg a vallástörténeti kutatásokat. Smith hatására azonban ezt is elnapolta (a végül hat kötetre terebélyesedett munka – Pausanias’s Description of Greece – majd csak 1898 februárjában jelent csak meg), mivel W. R. Smith kérésére (aki akkoriban az Encyclopaedia Britannica híres 9. kiadásának egyik szerkesztője volt) cikkeket kezdett írni az EB-be. 1884-ben a 9. kiadás első 17 kötete már megjelent (az O betűnél befejezve), ezért Smith a P betűtől kért tőle cikkeket. Ezek között sorsdöntő hatású a taboo és a totemism lett. Ezekből, a már akkor ugyancsak tartalmas cikkekből nőttek ki később Frazer alapvető könyvei: az elsőből alakult ki öt évvel később az először kétkötetes *The Golden Bough* (1890), az utóbbiból 25 évvel később a négykötetes *Totemism and Exogamy* (1910). 1885-ben tehát W. R. Smith segítségével Frazer meglelte igazi területét: a „primitív” vallás (vagy inkább mitológia) összehasonlító antropológiai vizsgálatát. Ebben (s ez úgyszólván minden későbbi művére jellemző) különleges segítséget jelentett számára az, hogy elsőrendű klasszika-filológus volt, ami a görög-római anyag állandó felhasználása mellett a klasszika-filológia módszereinek is a felhasználását jelentette. Ugyanakkor (s erre Ackermann /1988:63/ igen helyesen figyelmeztetett) azzal, hogy a számára mércének és példaképnek tekintett görög-római fejlődésnek kimutatta az ősi, a „primitív” kezdetekbe nyúló gyökereit, s a klasszikus antikvitást állandóan összehasonlította a „vadak” hitvilágával, így beteljesítette azt a voltaképpen a 17. század végétől elinduló, majd a felvilágosodás révén kiteljesedő és cáfolhatatlan érvekkel alátámasztott folyamatot, amelynek során a klasszikus ókor (a különlegesnek tekintett európai fejlődés „normális gyermekora”) a kialakuló új egyetemes kultúrában detronizálódott a mind jelentősebbé váló nem európai kultúrák mellett. Frazer akkor kezdte összehasonlító vallástörténeti munkásságát, amikor az ősi kultúrák rekonstruálása a még élő természeti népek – terepmunkával történő – vizsgálatán keresztül elkezdődött, s az egyedülállóan és különlegesnek tekintett európai jelenségekről ki lehetett mutatni, hogy azok kezdetei egy közös emberi fejlődésbe vannak beágyazva. Ma, a harmadik évezred elején, a minőségek teljes neutralizálódásának és minden objektív viszonyítás megszűnésének a korában, mindkét korábbi „ellenfél” (a klasszikus antikvitás is, az ősi nem európai kultúrák is) egyképpen elvesztették élő sajátságukat és meghatározottságukat, s esetleges felhasználásuk és fogyasztásuk a reklámkampányok önkénye szerint történik. Frazer immár aligha illik bele ebbe a posztmodern világba, az önmagát az emberi fejlődés végpontjának tartó önelégült fogyasztó nem tud mit kezdeni a korai idők tiszteletével, s a „zanzásításnak” és az excerptumoknak ellenálló szervesen felépített könyvtárnyi életmű minősége végképpen nem kedvez az előre megrágott és megemésztett rövid információkon felnőtt befogadó elvárásainak.

1894-ben halt meg W. R. Smith, Frazer talán egyetlen barátja, ami egy ideig mély depressziót váltott ki nála. Nyilván ekkori személyes problémái egyfajta megoldásának is tekinthető házassága (42 éves korában) egy angol tengerész francia származású özvegyével, Elisabeth (Lilly) Grove-val, akinek ráadásul két nagyobbacska gyermeke volt (az asszonyt 1894 decemberében ismerte meg és 1896 áprilisában vette feleségül). Meg kell jegyeznünk, hogy a barátok és ismerősök általában negatív jellemzésével szemben az asszony Frazer tudományos munkásságának és főleg érvényesülésének elősegítését tekintette élete további céljának, s noha Frazert valóban csak rajta keresztül lehetett a továbbiakban megközelíteni, általában sikerült biztosítania számára mindig az elvonult munkálkodás feltételeit (mellesleg, több munkáját ő fordította le franciára, s Frazer kimagaslóan jó franciaországi ismertsége és elismerése leginkább az ő érdeme volt). Frazer további életútja, ha lehet, még eseménytelenebb volt azután, mint házassága előtt, amit voltaképpen a rendkívül gyakori költözések, elképesztően termékeny munkálkodása, s az újabb és újabb könyvek tagoltak. Úgyszólván élete végéig szellemileg aktív maradt, noha tudományos munkálkodását nem kis mértékben megnehezítette az, hogy – bizonyos előzmények után – 1931 tavaszán megvakult, s ez is hozzájárult ahhoz, hogy az utolsó tíz évben fokozatosan hanyatlott, ha nem is a munkakedve, de a teljesítménye mindenképpen. 1941. május 7-én halt meg, és felesége, Lady Frazer (1914-ben kapott Frazer lovagi címet) néhány órával később követte őt – s ez mindennél jobban kifejezte az utóbbi mélyeséges ragaszkodását férjéhez.

J. G. Frazer a felvilágosodás eszméit valló 19. századi „klasszikus” vallástörténeti kutatás egyik legnagyobb hatású és legvitatottabb alakja, akinek az eszméit és interpretációit ma, háromnegyed évszázaddal halála után, úgyszólván egyetlen jelentős vallástörténész vagy antropológus sem fogadja el, ám akinek a munkáit – legalábbis Az aranyág rövidebb változatait – még ma is nosztalgikus gyönyörűséggel olvassák sokan, hiszen egyetlen céhbéli vallástörténész vagy antropológus sem tudta olyan varázslatosan megeleveníteni az emberiség – általa mágikusnak tekintett – korai történetének rítusait és az azokhoz fűződő mítoszokat. Elméleti érzéke meglepően csekély volt, az evolúciót valló és a racionális gondolkodást mindenek fölé helyező klasszikus polgári értékrend eleve behatárolta a szempontjait, s az unilineáris evolúció háromfokozatú sémáját több mint fél évszázados tudományos pályája során sajátos dogmaként megőrizte.

A húszas évektől kezdődő mind negatívabb megítélésének fő oka természetesen a klasszikus – a fejlődésben és rációban töretlenül hívó – polgári értékrend összeomlása volt, ám ezt jelentősen színezte az, hogy Frazer igazi szobatudós volt, aki soha nem járt terepen, s aki a 19. században kijegecesedő gondolatait akkor is megőrizte, amikor a terepmunka nemcsak kötelező lett, hanem annak eredményei alaposan megtépták Frazer állításait. Frazer a felvilágosodás racionalizmusának és vallásellenességének követőjeként igen negatív módon viszonyult a valláshoz, különösen a kereszténységhez, s ez – noha expressis verbis ritkán fejezi ki – eléggé nyilvánvalóan kiderül a munkáiból. Véleményét például barátjáról, W. R. Smithről 1894-ben írt nekrológiájában így fogalmazza meg: az összehasonlító vallástörténet, mondja, „bizonyítja, hogy számos vallási tan és gyakorlat primitív fogalmakra épül, amiket a legtöbb civilizált és tanult ember már régóta tévedésnek tekint és megszabadult tőlük. Természetes és valószínű következtetés az, hogy az ilyen alapokra épülő tanok és gyakorlati következményeik hamisak és ostobák. Mivel pedig a viselkedési szabályok, amelyek irányították és még ma is irányítják az embereket életük dolgaiban, igen nagy mértékben vallási vagy teológiai előfeltevésekből következnek, érthető, hogy az összehasonlító vallástörténeti kutatás, amennyiben megfosztja érvényességüktől ezeket az előfeltevéseket, kötelezően előírja azt, hogy újragondoljuk az erkölcs és a teológia spekuláció alapjait.” Frazer személyisége és munkássága tehát csupa paradoxon. A vallástörténet egyik legnagyobb klasszikusa lett az, aki a szoroson vett vallás (különösen a kereszténység) történelmi szerepét negatív módon ítélte meg; rendkívül rossz előadó volt (ezért is általában nem vállalt tanítást, s előadásait leginkább nem elmondta, hanem felolvasta), ugyanakkor egészen különös varázslattal tudott írni; elméleti érzéke igen csekély, s véleményét legtöbbször igen sarkítva fogalmazta meg; számos előítélet befolyásolta gondolkodását, ugyanakkor kész volt az új felfedezések hatására véleményét módosítani (gyakran ugyanabban a munkában, lévén, hogy hosszabb ideig készültek, több állásponttal is találkozunk, lásd W. Schmidt 1926:510; Malinowski 1979:185); ő maga, mint említettük, igazi szobatudós volt, ugyanakkor egy fél évszázad terepkutató antropológusait tanította és befolyásolta (így az Ausztráliában kutató L. Fisont és A. W. Howitt-ot, továbbá H. Spencert és F. J. Gillest, a Torres szoros híres expedíciójának a tagjait, A. C. Haddont, W. H. R. Riverst, C. G. Seligmant és C. S. Myerst, az Afrika-kutató H. P. Junod-t, J. Rescoe-t, A. M. Dale-t, Torday Emilt és B. S. Rattray-t, továbbá a 20. század egyik legnagyobb antropológusát, az Új-Guineában és Melanéziában kutató B. Malinowskit; az utóbbi erről így írt: „A levelek, amelyeket Frasertől kaptam új-guineai és melanéziai tartózkodásom idején, a bennük megfogalmazott javaslatokkal, aggályokkal és értelmezésekkel, többet segítettek nekem minden egyéb befolyásnál”, 1979:182), továbbá, valamilyen módon, döntő hatást gyakorolt a 20. század néhány meghatározó jelentőségű kutatójára és áramlatára, így Freudra és tanítványaira, Durkheimre és a francia szociológiai iskolára (H. Huberre, M. Maussra, L. Lévy-Bruhlre, C. C. Bougléra és A. van Gennepre), Németországban W. Wundtra, R. C. Thurnwaldra, K. T. Preussra, Angliában pedig E. Westermarckra, E. Crawley-re, Gilbert Murray-re, Jane Harrisonra és másokra, ám hatása még olyan távol álló gondolkodók munkásságára is kimutatható, mint Anatole France, H. Bergson, Arnold Toynbee és O. Spengler, s tudjuk, hogy a fiatal M. Eliade tizenéves korában azért tanult meg angolul, hogy Frazert eredetiben olvashassa. E számos paradoxon nyitját B. Malinowski, aki az utolsó harminc évben tanítványa, majd barátja lett Frasernek, s alkalma volt őt közelebbről megismerni, Fraserről szóló, 1942-ben írt, szeretetteljes, ám nem kevésbé kritikus esszéjében (Frazer néhány hónapja halt meg, s ő is még abban az évben elhunyt) a következő megoldást javasolja: „A frazeri paradoxon magyarázata, véleményem szerint, szelleme kvalitásainak és hiányosságainak sajátos ötvözetében keresendő. Nem tekinthető dialektikus, sőt még analitikus gondolkodónak sem. Másrészt azonban két kiemelkedő képességgel volt megáldva: az egyik a művész ereje, amelynek révén saját, látnoki világot teremtett, a másik pedig az, hogy az igazi tudós intuitív módján képes volt különbséget tenni a lényeges és az esetleges, az alapvető és a járulékos jelenségek között” (1979:184).

Frazer az alkotóknak abba a csoportjába tartozott, akiknek a munkásságában nem történnek éles váltások és cezúrák, hanem a korán kialakult gondolatokat bontják ki egyre szélesebben. Említettük korábban, hogy az Encyclopaedia Britannicába írt ifjúkori taboo cikkszövből nőtt ki az 1890-ben kétkötetes, majd a harmadik kiadásban (1911-1916, 1936) már 13 kötetes *The Golden Bough*, a totem cikkszövből pedig a négykötetes (1937-ben egy pótkötettel kiegészített) *Totemism and Exogamy* (1910) monumentális munkája. Világlátása végig megőrizte a klasszikus polgári gondolkodás értékrendszerét, amely a korábbi történelmi mozgásokat az

unilineáris történelmi fejlődés pusztulásával önmaga gyermek- és ifjúkori előtörténetének tekintette, s a történelmi mozgás tagolását a 19. századra jellemző „három szakasz törvényszerűségének” megfelelően képzelte el – az utóbbi, ismeretes módon, Hegeltől kezdve, Comte-on és Marxon át Durkheimig és tovább meghatározta a társadalomtudományi gondolkodást (gondoljunk csak Comte „teológiai”/„metafizikai”/„pozitív” hármására, Marx „öskommunizmus”/„osztálytársadalmak kora”/„kommunizmus” hármasságára stb.). Ez az unilineáris evolucionizmus csapódott le Frazer jól ismert három fázisában: amágia-val- lás-tudomány fejlődési sorban, amelynek külön pikantériáját az adta, hogy Frazer sokkal többre becsülte a vallásnál a mágiát, s munkásságának túlnyomó részét annak is szentelte. A lucretiusi felfogással rokonítható, a vallást a félelemből és aggodalomból származtató, s a világot hamisan interpretáló világlátásnak tekintő, szűkre szabott magyarázatát jogosan érték bírálatok, s ugyancsak indokolt ellenvetések érték a három társadalmi objektíváció – mágia, vallás, tudomány – egyértelmű elkülöníthetőségét és időbeli egymásutániságát; a megfigyelések ugyanis azt bizonyították, hogy aligha léteztek tiszta formák. Annyi azonban bizonyos, hogy a természettel kialakított mágikus viszony valóban közelebb áll a tudomány társadalmi funkcióihoz, mint a valláshoz (Weber is a maga vallásszociológiájában joggal jellemzi a mágikus cselekvést „eviláginak” és /viszonylag/ „racionálisnak”, szemben a szorosan vett vallási magatartás túlvilági aspirációival, az előbbi célja ugyanis az, hogy „jól élj és hosszú életed legyen a földön”, lásd Gazdaság és társadalom, 2/1, 1992:109; lényegében M. Maussnak is ez a véleménye a H. Hubert-rel együtt írt munkájában, „A mágia általános elméletének vázlatá”-ban: „Míg a vallás a metafizika felé közelít, és ideális képek teremtése köti le a figyelmét, a mágia ezernyi repedésen át kilép ebből a misztikus életből, amelyből erejét meríti, hogy elmerüljön a világi életben, és ott szolgáljon... Olyan értelemben munkálkodik, ahogy a mi technikáink, iparágaink, orvostudományunk, kémiánk, mechanikánk stb. is munkálkodik”, lásd Szociológia és antropológia, 2000:184). A tudományos magatartás – a polgári korszaknak Frazer szerint nemcsak tekhnéje, hanem mindent átható világlátása – magától értetődően képes a korábbi világlátások rekonstruálására. Ez Frazer tudományos módszerének első posztulátuma. Ezt már első antropológiai tárgyú munkájában, a londoni Anthropological Institute 1885. március 10-én tartott ülésén elhangzott előadásában megfogalmazta, amely a korai temetkezési szokásokat vizsgálta, s már a címevel („On Certain Burial Customs as Illustrative of the Primitive Theory of the Soul”, a tanulmányt változatlanul újraközölte 1931-ben, in Garnered Sheaves, 3-50) is árulkodó volt, hiszen azt a felfogást tükrözte, hogy a „primitívek” is „eszmeileg/elméletileg” viszonyulnak a valósághoz – csak éppen az elméleti problémákat még nem a tudomány mércéi által biztosított elméletekben gondolják el: e kettő közötti eltolódás kibontása (beleértve annak a magyarázatát, hogy a mágikus gondolkodás mit is szándékozott pontosan) a tudománnyal felvértezett kései antropológus feladata: „Meg kell jegyezni, hogy azok a magyarázatok, amelyeket a következő szokásokhoz fűzök, nem azok a magyarázatok, amelyeket azok az emberek adtak, akik e szokások szerint éltek. Ezek az emberek néha nem magyarázzák ezeket a szokásokat, néha pedig, és ez történik gyakrabban, hamis magyarázatot adnak” (Garnered Sheaves 1931:3, n.2). E tanulmány már olyan szempontból is jellegzetes Frazer-mű, hogy az Antropológiai Intézet folyóiratának 1886-as évfolyamában közreadott 37 oldalas tanulmány igazi enciklopédikus áttekintést ad a halálról és a túlvilági életéről kialakított eszmékről és szokásokról, s a különböző párhuzamokról 277 lábjegyzetben számol be – azok jelentős része egy-egy miniatűr tanulmánynak tekinthető (a tudománytörténet ritka szimbolikus találkozásai egyikének tekinthetjük, hogy Frazer felolvasásán megjelent az akkor már világhírű E. B. Tylor, aki dicsőően szólt hozzá az előadáshoz, Frazer pedig már ekkor megvallotta, hogy Tylor írásai „keltették föl az érdeklődését az antropológia iránt”, s nyitottak új lapot az életében, lásd 1931:49).

Módszerének másik pillére a hasonlóság elve volt, vagyis az, hogy hasonló motívumok hasonló eredményhez vezetnek, ami azt jelenti, hogy az unilineáris fejlődési sor azonos szakaszán lévő népek hasonló módon gondolkodnak és lényegében hasonló szokásokat, cselekvési módokat alakítanak ki. Ez az elméleti alapja a Frazer által oly lenyűgöző módon kiteljesített összehasonlító vizsgálódásnak, amely, úgymond, lehetővé teszi egy-egy gazdagabban dokumentált kultúra anyagának felhasználását más területek és más népek szokásainak kiegészítésére és magyarázatára. Ezt egészítette ki az az eljárás, hogy a 19. században még „érintetlenül” megőrződött népi (főleg paraszti) közösségek vizsgálatából közvetlen tanulságokat lehetne levonni az emberiség fejlődésének mágikus korszakára. Tudjuk, az antropológia sokkal szkeptikusabb lett mindkét vonatkozásban.

Legjelentősebb műve, Az aranyág (különösen a harmadik kiadás után minden korabeli, magát műveltnek tartó európai nélkülözhetetlen olvasmánya) jellemzésére érdemes felidéznünk a kiadó, George Macmillan által felkért John Morley (1838-1923), a kor jól ismert (magyarul egy kötetével 1916-ban nálunk is megjelent) liberális politikusának és literary gentlemanjének lelkes jellemzését: miután dicséri a szerző tudományos felkészültségét és óriási olvasottságát („egy német sem lehetne alaposabb, pontosabb és határozottabb a kutatásában”), s a látszólag távol eső, kaotikusnak tetsző óriási anyag leleményes feldolgozását, így folytatja: „A nemi ligetben gyakorolt királyság értelmezése átvezeti a szerzőt annak, az egész primitív világban szétterjedt szokás valóságos jelentésének a szerteágazó kérdésköréhez, hogy mi az oka az isteniben részesülő emberek vagy állatok megölésének. Ahogy a primitív vallást a különböző alapelvek szerint mélyrehatóan értelmezi, az

éppolyan szövevényes és váratlan, mint ahogy Lessing a Laokoon vizsgálatából kibontja az esztétika tudományát. Bármilyen szilárd is legyen a szerző feltevése, a sajátos szokások valóságos tárházát gyűjtötte össze, ami, úgy vélem, éppúgy bámulatba ejti, mint gyönyörűséggel tölti el mindazokat, akik érdeklődéssel viseltetnek az efféle tárgyak iránt. A szerző (igen bölcsen) gondosan ügyelt arra, hogy közvetlenül ne utaljon a kereszténység misztériumaira: a bűnbocsánatra, az áldozásra, a kenyér és a bor szentségére, ám minden elfogulatlan olvasó gyakran megdöbbenve (és igen kínos érzéssel) fedezi majd fel mindezen szent dolgok lecsupaszított eredetét. A stílus lucidus, minden nagyképűséget nélkülöz, és illik a tárgy természetéhez. Egyetlen olvasónak sem okoz problémákat a szöveg nyomon követése. A szerző remélte, hogy olyan könyvet írt, amely fölkelte az érdeklődését és az olvasási kedvét minden intelligens embernek, és nemcsak az antropológia és mitológia szakembereinek. Semmi okát nem látom, hogy ne lenne ebben igaza, kivéve, ha valaki szellemi tunyaságban szenved. Az átlagolvasót a részletek óriási tömege kétségkívül elkedvetleníti. Maine, Spencer és mások az efféle tárgyak vonatkozásában inkább a jól lekerekített általánosságok kedvelésére szoktattak, s nem sokat törődtek azzal az anyaggal, amellyel dolgoztak. Másfelől viszont a szerző által a különböző korokból és társadalmakból összegyűjtött ősi szokások óriási tömege számos olyasmit tartalmaz, ami friss és mulattató. Bizonyos értelemben a munka Tylor Primitív kultúrájánál szűkebb. Mr. Frazer aprimitív szokások egy meghatározott csoportjával és elméletével foglalkozik, ám e jelenségek igen fontosak, talán a legfontosabbak a vallás történetében” (idézi Ackerman, 1988:96). G. Morley pontos és rokonszenves jellemzését természetesen a könyv antropológus bírálói nem mindenben osztották (Andrew Lang 1901- ben megjelent *Magic and Religion* című művének kétharmada Frazer teóriája ellen irányult). A jogos bírálatokból itt csupán annyit érdemes hangsúlyozni, hogy már az első változatban meglepően kevés az elméleti kifejtés, ám annál több a hipotézis, továbbá itt még nem találjuk a mágia-vallás-tudomány éles megkülönböztetését (ez majd csak a második kiadásban jelentkezik). A legfontosabb hiányosságnak azonban kétségkívül azt tekinthetjük, hogy a munkában a hiedelmek mögött nyomát sem leljük az anyagi kultúra bemutatásának, s egyáltalában a kultúrának, mint integráló mátrixnak a nem ismerete a rendkívül heterogén anyagot állandó széthullással fenyegeti. A mű kétségtelen érdeme azonban, hogy a klasszikus antikvitásban párhuzamok nélküli királygyilkosság magyarázata végett Frazer mind gazdagabban bontja ki – a termékenység kultuszokkal szorosán összefonódott – meghaló és feltámadó istenek (Attisz, Adonisz, Ozirisz, Dionüszosz stb.) vallástörténeti szerepét.

Frazer többi munkáját ma már leginkább a tudománytörténet tartja számon, ám több műve, rendkívüli anyaggazdagsága miatt, még ma sem veszítette el jelentőségét. *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstitions and Society* négy kötete (1910, az ötödik, supplementum kötet, *Totemism* címmel, 1937-ben jelent meg) az Ausztráliában (itt csak W. Baldwin Spencer és F. J. Gillen anyagát dolgozta fel), az óceániai szigetvilágban, Indiában és Afrikában (itt különösen fontos volt John Roscoe eredményes ugandai terepmunkája) található totem-jelenségeket dolgozta fel. A mű jelentőségéhez hozzájárult az, hogy S. Freud „metafizikai fantasy”-jának (Ackerman, 1988:219), a *Totem és Tabunak* (1913) ez volt a legfontosabb forrása. Sajátos módon a totemizmus tárgyalásánál nem foglalkozott a sémi népeknél föllelhető lehetséges nyomokkal (a tudományos köztudat e területet W. R. Smithszel kötötte össze, s nyilvánvalóan nem akart e kérdésben állást foglalni).

A *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead* című háromkötetes munkája (1913, 1922, 1924) Ausztráliától Új-Guineán át Polinéziáig és Mikronéziáig vizsgálja a halottkultusz formáit és nyomait. A munka lényegében megőrizte az 1885-ben elhangzott előadás – Tylortól átvett – kiindulását. Eszerint a „vadak” halál utáni létre vonatkozó képzeletét alapvetően az álmokképek határozzák meg, továbbá a gyászszertartásukat egyedül a halottaktól való félelem motiválja (tudjuk, valláselképzeléséből hiányzik a szeretet és a gondoskodás!).

Igen sokat dolgozott a *Folklore in the Old Testament* háromkötetes művén. Ekkor (már ötven éves elmúlt) beható héber stúdiumokat folytatott, s a század első évtizedében, szellemi felfrissülés gyanánt is, többször végigolvasta héberül az Ószövetséget. E témában első tanulmányát az 1907-ben megjelent, E. B. Tylornak szentelt Emlékkönyvben publikálta, s már ekkor, nyolc rövid esszében, megpróbálta kimutatni, hogy az Ószövetség tele van folklorisztikus survivaHal (tudjuk, Goldziher Ignác, 1876-ban megjelent munkájában, a *Der Mythos bei den Hebraernben* főképpen a „patriárkák” korából és alakjaiból próbálta rekonstruálni a héber mitológiát). Noha Frazer könyve a megjelenéskor jelentős sikert aratott (nyolc hónap alatt az első kiadás 2000 példányra és a két utánnomás 4000 példányra elkelte), a mai megítélés szerint ez talán a leggyengébb műve. Ennek a munkájának végképpen nincs belső egysége, itt az excursusok önálló életet élnek, s már külsődlegesen is alig szolgálják a kiválasztott témákat (például az özönvíztémának szentelt majd száz oldalból alig tíz foglalkozik az ótestamentumi történettel, s az utóbbi csak alkalom a föllelhető özönvíztörténetek végeláthatatlan és visszakapcsolás nélküli felsorolásához). Az Ószövetség sajtószerevése nem érdekelte Frazert, csupán a benne gyanítható számos survival. Mindehhez járult még az, hogy e munkájában igen sok vallásellenes kirohanást engedett meg magának.

Ez utóbbi munkákkal szemben Frazer klasszika-filológiai munkássága (s ezen belül a görög-római vallástörténetre vonatkozó kutatása) még ma sem vesztette el jelentőségét. Frazer egészen kiválóan képzett klasszika-filológus volt, s 30 éves korában őt kérték föl arra, hogy a korában jól ismert klasszika-filológus, G. Long (1800-1879) Sallustiusát a második kiadás során ő adja ki korszerűen, s az 1884. évi javított kiadás már tisztes szakmai sikert jelentett a számára. Frazer 1884-ben határozta el, hogy Pauszaniasszal és munkájával, a Periégésisztesz Helladoszsal, az antik görög helyeknek és emlékeknek ezzel az i. sz. 2. század hetvenes éveiben keletkezett Baedekkerével fog foglalkozni, ám a W. R. Smithszel való sorsdöntő találkozás fölborította eredeti terveit, s először, mint tudjuk, megírta a *The Golden Bough* első verzióját, s csak utána, a kilencvenes években fogott neki újra eredeti terve megvalósításához, ami persze ezúttal is sokkal több lett a tervezettnél. A nyolc évi munka gyümölcseként 1895-ben megjelent munka ugyanis (a szöveg fordítása és kommentálása) hatkötetes lett, ám ezek a magyarázatok a hallatlan gazdag és a klasszika-filológiában akkoriban végképpen szokatlan lenyűgöző összehasonlító antropológiai anyag miatt még ma is használhatóak (lásd például A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur 1957/1993*: 995, Anm.2; G. Joyner, „Pausanias and his Guide-Book”: *Ancient History Resources for Teachers* 29/1, 1999:66). Pauszaniasz különösen szerencsés választása volt Frazernek: a sokat utazó, mindenre kíváncsi – feltehetően Kis-Ázsiából származó – 2. századi ókori „globetrotter” éppúgy támaszkodott saját autopsziájára (s ez az időszak még éppen szerencsés volt a görög városok, épületek stb számbavételéhez), mint egy sajátos ókori műfaj gazdag hagyományára, s ennek során ugyanúgy szerette az excursusokat, a vallásra, ősi szokásokra való kitekintéseket, mint Frazer. Ám, szemben Az aranyággal és az Ótestamentumi folklórral, itt az auctor is és a kommentátor is kellő mértéktartással mindig visszatérnek a fővonalhoz, s így a mű – az eredeti is, és Frazer magyarázatai is – végig megőrzik frissességüket és vonzerejüket. Frazer ráadásul szerencsés időben végezhetette munkáját, amikor a század harmincas éveitől a különböző európai régészeti missziók számos helyet föltártak és rekonstruáltak (csak 1885-1895 között: fontos ásatások voltak Delphoiban, Korinthoszban, Epidauróban, Spártában, Thébaiban, Mantineiában és Plataiában), amelyek igazolták Pauszaniasz leírásait, amelyeket pedig a század hetvenes éveitől a kor legtekintélyesebb grecistája, U. V. Wilamowitz-Möllendorf és tanítványai, ma már alig érthetően, megpróbálták kétségbe vonni, s szerzőjüket, mint közönséges hazudozót vagy más szövegeinek rossz másolóját igyekeztek lejáratni. Ez külön kihívást jelentett Frazernek, aki munkája elmélyítése végett kivételesen „terepmunkát” végzett, kétszer is tanulmányutat tett Görögországba (1890,1895), és minden, régészeti és művészettörténetileg fontos helyet bejárt, s konzultált az ott dolgozó régészekkel, és természetesen meg volt győződve Pauszaniasz közléseinek helyességéről (érdekes egybeesés, hogy az 1880-as évek végén Jakob Burckhardt is, miután végképp háttérbe fordított a történelemnek és ifjúkora kedvenc művészettörténeti témáit vette ismét elő, kedvenc könyve volt a görög Pauszaniasz). Frazer e lenyűgöző teljesítményének, ma inkább, mint valaha, legmaradandóbb mozzanata természetesen az antropológiai és vallástörténeti elemzés, amely a görög vallástörténet ősi rétegeire vonatkozik. Hasonlóan nagy teljesítménynek tekinthető Ovidius *Fastijának* 2000 oldalnyi, öt kötetben megjelent fordítása és kommentárja (1929), amelyet sokan életműve csúcsának tekintenek (lásd Ackerman, 1988:292-300).

8.1. Bibliográfia

Művei

Theodore Besterman, *A Bibliography of Sir James Frazer O. M. With Portraits and Facsimiles, and a Note by J. G. Frazer*. London, Macmillan, 1934 (kiegészítések: Ackerman, 1988:309sq).

Főbb művek

„On certain burial customs as illustrative of the primitive theory of the soul”: *The Journal of the Anthropological Institute* (London), XV (1886), 64-101 (reprint: *Garnered Sheaves*, 1931:3-50). *Totemism* (Edinburgh, A. and C. Black, 1887; reprint: *Totemism and Exogamy*, vol. I. 1910, 1-87). „Taboo”, in *Encyclopaedia Britannica*, 9th ed., vol. XXIII (Edinburgh, 1888), 15-18.

„Totemism”. In EB, 9th ed., vol. XXIII (Edinburgh, 1888), 295-97.

The Golden Bough. A Study in Comparative Religion, 2 vols (London-New York, Macmillan, 1890). 2nd edition: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 3 vols, revised and enlarged (London-New York, Macmillan, 1900). 3rd edition: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 7 parts in 12 vols, revised and enlarged (London-New York, Macmillan, 1911-15). Part I: *The Magic Art and the Evolution of Kings*, 2 vols (1911). Part II: *Taboo and the Perils of the Soul* (1911). Part III: *The Dying God* (1911). Part IV: *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion* (1914, az 1906-7. évi kiadás bővített verziója). Part V: *Spirits of Corn and the Wild*, 2 vols (1912). Part VI: *The Scapegoat* (1913). Part VII: *Balder the Beautiful. The Fire-Festivals of Europe and the Doctrine of the Eternal Soul*, 2 vols (1913). Vol. XII: *Bibliography and*

General Index (1915). (Francia fordítás: Paris, Geuthner, 1921; német: Leipzig, Hirschfeld Verlag, 1928; olasz: Roma, A. Stock, 1922; svéd: Stockholm, Bokförlaget Natur och Kultur, 1925; magyarul, a belőle készült válogatás: Az aranyág, ford. Bodrogi T. és Bónis Gy.; válogatta és a bevezetést írta Bodrogi T., Budapest, Gondolat, 1965, utánnnyomás: Századvég, 1992).

Pausanias's Description of Greece, transl. with a commentary, 6 vols (London-New York, Macmillan, 1898, 1913²).

Lectures on the Early History of the Kingship (London-New York, Macmillan, 1905; újranyomva 1920-ban más címmel: *The Magical Origin of Kings*).

Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion (London-New York, Macmillan, 1906, 1907², majd a *The Golden Bough* 3. kiadásának IV. Part-ja, 1914).

Psyche's Task. A Discourse concerning the Influence of Superstitions on the Growth of the Institutions (London, Macmillan, 1903, 1913², bővítve újranyomva, új címmel: *The Devil's Advocate. A Plea for Superstition*, 1920).

Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society, 4 vols (London, Macmillan, 1910).

The Belief in Immortality and the Worship of the Dead. The Gifford Lectures, St. Andrews 1911-12, 3 vols (London, Macmillan, 1913-1924). 1. *The Belief among the Aborigines of Australia, the Torres*

Straits Islands, New Guinea and Melanesia (1913), 2. *The Belief among the Polynesians* (1922), 3. *The Belief among the Micronesians* (1924).

Folk-Lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend and Law, 3 vols (London, Macmillan, 1918, 1919², 1919³, rövidített kiadás: 1923, 1988).

Apollodorus. The Library. With an English Translation, 2 vols (London, W. Heinemann, The Loeb Classical Library, New York, G. P. Putnam's Son, 1921).

Sur Ernest Renan (Paris, Claude Avelin, 1923).

The Worship of Nature, vol. I (London, Macmillan, 1926).

The Gorgon's Head and Other Literary Pieces. With a Preface by Anatole France (London, Macmillan, 1927).

Man, God, and Immortality. Thoughts on Human Progress. Passages chosen from the Writings of Sir J. G. Frazer (London-New York, Macmillan, 1927).

Publii Ovidii Nasonis Fastorum Libri Sex. The „Fasti” of Ovid. Ed. with transl. and commentary by Sir J. G. Frazer, 5 vols (London, Macmillan, 1929). Text, transl. and extracts from the comm., reprinted. The Loeb Classical Library, London, W. Heinemann, and New York, G. P. Putnam's Sons, 1931. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1951.

Myths of the Origin of Fire (London-New York, Macmillan, 1930).

Garnered Sheaves. Essay, Addresses, and Reviews (London, Macmillan, 1931).

The Fear of Death in Primitive Religion (London, Macmillan, 1933).

Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies and Other Pieces (London, Macmillan, 1935).

Aftermath. A Supplement to the Golden Bough (London, Macmillan, 1936).

Totemica. A Supplement to Totemism and Exogamy (London, Macmillan, 1937).

Irodalom Frazerről

EWB, IV:208sq (S. F. Holtzmann); Eliade, ER, V:414-16 (R. Ackerman); Evans-Pritchard 47-51, 72sq; KR, 77-89 (H. Wissmann); RGG, 2:1090 (K. Goldammer); Waardenburg, I:244-256, II:59-65.

A legjobb és legteljesebb munka Frazer életéről és munkásságáról

R. Ackerman, J. G. Frazer. His Life and Work (Cambridge, CUP, 1988, első kiadás: 1987).

Hasznos és sok személyes emléket közöl Frazer titkárának két beszámolója

R. Angus Downie, James George Frazer. The Portrait of a Scholar (London, Watts, 1940).

Idem, Frazer and the Golden Bough (London, Gollancz, 1970).

A nekrológokból ma is fontos

H. J. Fleure, in *Obituary Notices of Fellows of the Royal Society*, 1931-1941, 897-914

E. O. James, in *Dictionary of National Bibliography*, 1941-1950 (Suppl. 3).

R. R. Marrett, in *Proceedings of the British Academy* 27 (1941), 377-392.

Alapvető B. Malinowski megemlékezése és értékelése: „Sir James George Frazer. A Biographical Appreciation”, in *A Scientific Theory of Culture and Other Essays* (New York, Oxford Univ. Press, 1944, 1960, 1979^o), 177-221.

A későbbi szakirodalomból néhány jelentősebb munka

Ehnmark, E., „Religion and Magic: Frazer, Söderblom and Háagenström”: *Ethnos* XXI/1-2 (1956), 1-60.

Leach, E. – Jarvie, I. C., „Frazer and Malinowski. A CA discussion”, with comments by E. Ardener, J. H. M. Beattie, E. Gellner and others: *Encounter* XXV/5 (1965), 24-36 (újra nyomva: *Current Anthropology* VII, 1966, 560-576).

Munz, P., *When the Golden Bough Breaks* (London, Routledge and Kegan Paul, 1973)

Vickery, John B., *The Literary Impact of the Golden Bough* (Princeton, PUP, 1973).

Magyarul

G. Cocchiara, *Az európai folklór története*, ford. Balázs J. – Lontai L. (Budapest, Gondolat, 1962), 398-414.

Bodrogi T., „James George Frazer”, in *Aranyág*, 1965:5-12 (főleg Malinowski és Cocchiara alapján). VL, III:337-339 (Szepes Erika).

8.2. AZ ARANYÁG

8.2.1. ELSŐ FEJEZET – Az erdő királya

1. §. Diana és Virbius – Ki ne ismerné Turner képét az aranyágról? Mintegy álomban tűnik elénk Nemi erdei tava, vagy ahogyan az ókoriak nevezték, „Diana tükre”; a jelenet a képzelet arany fényében ragyog, amellyel Turner isteni művészete még a legszebb természetes tájat is átalakítja. Aki csak látta ezt a csendes vizet az Albanói-hegyek között rejtőző zöld völgyben, nem felejtheti el sohasem. A két jellegzetes olasz falu, amelyek a partján szenderegnek, és az az ugyancsak jellegzetesen olasz palota, amelynek kertjei lépcsőzetesen egészen a tóig nyúlnak, alig törik meg a táj csendjét és magányát. Mintha Diana még mindig ezeken az elhagyott partokon időzne, mintha még mindig felkeresné e vad, erdős vidéket.

Az ókorban ez az erdős táj különös, újra meg újra visszatérő tragédia színhelye volt. A tó északi partján, éppen azok alatt a meredek sziklák alatt, amelyeken a mai Nemi falu épült, terült el Diana Nemorensisnek, az Erdő Dianájának ligete és szentélye. A tavat és a ligetet némelykor Aricia tavának és ligetének is nevezték. De Aricia városa, a mai Ariccia, innen mintegy három mérföldnyire épült, az Albanói-hegység tövében, s meredek lejtő választja el a tótól, amely a hegyoldal kis, kráterszerű mélyedésében fekszik. Ebben a szent ligetben egy fa nőtt, amely körül a nap bármely órájában és valószínűleg késő éjszaka is félelmetes alak köszált. Kezében meztelen kardot tartott; óvatosan tekintgetett körül, mintha minden pillanatban ellenséges támadást várna. Pap volt, de gyilkos is egyúttal, és annak a férfinak, akit keresett, előbb-utóbb meg kellett ölnie őt, hogy papként örökébe lépjen. Ezt írta elő a szentély törvénye. Aki a papi méltóságra pályázott, csak úgy érthette el tisztességét, ha

megölte elődjét; tette elkövetése után csak addig tarthatta meg hivatását, míg őt magát egy erősebb vagy ügyesebb jelölt meg nem ölte.

A tisztséggel, amelyet ilyen ingtag alapon mondhatott a magáénak, a királyi cím járt; de bizonyos, hogy egyetlen koronás fő sem pihent nyugtalanabban, s egyetlen uralkodónak sem voltak rémesebb álmai, mint neki. Évről évre, télen és nyáron, jó és rossz időben magányosan kellett örködni, s ha nyugtalan szendergést engedélyezett magának, ezzel életét tette kockára. Éberségének legcsekélyebb lazulása, erejének vagy kardforgatásban való ügyességének legkisebb csökkenése veszélybe sodorta; az ősülő haj halálos ítéletét pecsételhette meg. Ha a szentély jámbor és kegyes zárandokai megpillantották, mindjárt homály borult e derűs tájra, mintha felhő takarta volna el hirtelen a ragyogó égen a napot. Az olasz ég álomszerű kéksége, a nyári erdők fénytől pettyezett árnyéka és a hullámok csillogása a napfényben nem illett ehhez a komor és baljós alakhoz. Inkább olyan kép rajzolódik ki előttünk, amelyet az elkésett vándor láthat azokon a vad őszi éjszakákon, amikor száraz levelek peregnek a földre sűrű rajban, és a szél mintha ahaldokló év siratóját zengené. Sötét kép, melankolikus zenekísérettel – a háttérben az erdő feketén csipkézett ormokkal szakad el a viharos és alacsony égtől, a szél nyög az ágak között, száraz levelek zörögnek a láb alatt, a partot hideg hullámok verdesik, s az előtérben, hol a félhomályban, hol az árnyékban, sötét alak botorkál ide-oda; vállán vas fénye villan, ha a sápadt hold lerázza magáról a felhőfoszlányokat, és rábámul a csapzott ágak hálóján keresztül.

Az ehhez apai tisztséghez kapcsolódó különös szokásnak nincsen párhuzama a klasszikus ókorban, és nem is tudjuk innen megvilágítani. Magyarozatért messzebb kell mennünk. Valószínűleg senki sem fogja tagadni, hogy barbár korok íze érződik ebben a szokásban, amely a császárság idejéig fennmaradt, s olyan szembeötlően, elszigetelten ütközik ki az akkori művelt itáliai társadalomból, mint a gondosan nyírt pázsitból az őskori szikla. De éppen a szokás durvasága és barbársága miatt remélhetjük, hogy magyarozatot találunk rá. Az emberi östörténet terén folytatott kutatások feltárták azt, hogy az emberi szellem első, kezdetleges életfilozófiája – számos felületi eltérés mellett természetesen – lényegében mindenütt hasonlóan alakult. Ha tehát ki tudjuk mutatni, hogy a Nemi papjának tisztségével kapcsolatos szokáshoz hasonló barbár szokás másutt is létezett; ha fel tudjuk fedezni azokat az indítékokat, melyek ennek az intézménynek a kialakulásához vezettek; ha bizonyítani tudjuk, hogy ezek az indítékok széles körben, talán egyetemesen hatottak az emberi társadalomban, és eltérő körülmények között különböző fajta, de általában hasonló nemű intézményeket hoztak létre; ha ki tudjuk mutatni végül, hogy éppen ezek az indítékok néhány, rájuk visszavezethető intézménnyel együtt ténylegesen megvoltak a klasszikus ókorban – akkor (úgy tűnik) jogosan következtethetünk arra, hogy egy távoli korban ugyanezek az indítékok hozták létre a papi tisztséget Nemiben. Az ilyen következtetés – hiszen tanúságunk nincs arról, hogy a papi méltóság ténylegesen hogyan jött létre – természetesen sohasem olyan meggyőző, mint a bizonyítás. Mégis többé-kevésbé valószínűnek tekinthető, olyan mértékben, ahogyan eleget tesz az általam jelzett feltételeknek. E könyv célja, hogy – teljesítve ezeket a feltételeket – a Nemiben élő papi méltóságnak eléggé valószínű magyarozatát nyújtsa.

Először is azt a néhány adatot és mondát ismertetem, amelyek e témáról ránk maradtak. Egy történet szerint Diana tiszteletét Nemiben Oresztész vezette be, aki, miután Thoaszt, a khersonészoszi (Krim) tauroszok királyát megölte, nővérével Itáliába menekült, s egy rőzseköteggben magával vitte a tauroszok Dianájának (Diana Taurica, Taurica Dea) képmását is. Oresztész halála után csontjait Ariciából Rómába vitték, és Saturnus temploma előtt, a Capitolinus-lejtőn, Concordia temploma mellett temették el. A véres rítust, amelyet a monda Diana Tauricának tulajdonít, a klasszikus irodalomban járatos olvasó ismeri: a hagyomány szerint minden idegent, aki a partra lépett, feláldoztak a tauroszok istennőjének oltárán. Itáliába átültetve enyhébb formát öltött a rítus. Nemi szentélyében nőtt egy fa, amelyről nem volt szabad ágat törni. Csak szökött rabszolgának engedték meg, hogy egy ágat letörje – ha ugyan ez sikerült neki. A kísérlet sikere feljogosította, hogy párbajt vívjon a pappal, s ha megölte, ő uralkodott helyette, felvéve az Erdő Királya címet (Rex Nemorensis). Az ókori közvélemény szerint ez a végzetes gally volt az az „aranyág”, amelyet a Sibylla parancsára Aeneas letört, mielőtt elindult volna veszélyes útjára a halottak birodalmába. A rabszolga menekülése, mint mondták, Oresztész menekülését jelképezte; harca a pappal pedig a Diana Tauricának egykor hozott emberáldozatok emléke. Az utódlás szabályozása kardvívással a császárság korában is megtalálható; ezt bizonyítja, hogy feljegyezték: arossz tréfákat kedvelő Caligulának eszébe ötlött, hogy Nemi papja már nagyon hosszú idő óta van hivatalban, és felbérelt egy erős banditát: ölje meg a papot; egy görög utazó pedig, aki az Antoninusok korában látogatta meg Itáliát, megjegyzi, hogy a papi tisztséget még ekkor is mindig párviadalokban aratott győzelemmel lehetett elnyerni.

Nemiben Diana tiszteletének néhány jellegzetes emléke még ma is fellelhető. A fogadalmi ajándékokból, amelyeket a helyszínen találtak, kitűnik, hogy Dianát elsősorban vadásznak tekintették, és olyan istennőnek, aki a férfit és a nőt utóddal áldja meg, a várandós nőnek pedig megkönnyíti a szülést. Úgy tűnik, hogy a tűz is fontos szerepet játszott kultuszában. Diana napján, augusztus 13-án, az év legforróbb szakában a ligetet fáklyák serege világította meg, vörös fényük visszatükröződött a tóban. Ezt a napot egész Itáliában minden házi

tűzhelynél szent rítusokkal ülték meg. A bronzszobrok, amelyeket szentélye területén találtak, az istennőt magát is úgy ábrázolják, hogy felemelt jobbában fáklyát tart; azok a nők, akiknek imáit meghallgatta, fejükön koszorúval, kezükben égő fáklyával vonultak a szentélyhez, hogy így váltsák be fogadalmukat. Egy ismeretlen alapítványként örökké égő mécseset ajánlott fel Nemi egyik kis szentélyének Claudius császár és családja biztonságáért. Azok a terrakotta mécsesek, amelyeket a ligetben találtak, hasonló célt szolgáltak, csak szerényebb emberek számára. Ha ez helytálló, akkor nyilvánvaló a szokás analógiája azzal a katolikus gyakorlattal, hogy a templomban szentelt gyertyákat gyűjtenek. A Vesta név, amelyet Diana viselt, ugyanakkor világosan arra mutat, hogy a szentélyben örökké égett a szent tűz. A templom északkeleti sarkában egy nagy kör alakú, háromlépcsős, mozaikberakás nyomait mutató alapon valószínűleg Diana-Vestának kerek temploma emelkedett, ez hasonló volt Vestának a Forum Romanumon álló kerek templomához. A szent tüzet nyilván a Vesta-szüzek gondozták, mivel a helyszínen egy terrakotta Vesta-szűz-fejet találtak, az örökké égő, a szent szüzek által őrzött tűz tisztelete pedig – úgy látszik – általánosan el volt terjedve Latiumban a legrégebb kortól egészen a késői időkig. Továbbá: az istennő ünnepén vadászkiutakat koszorúztak meg, s nem üzték a vadakat; a fiatalok tisztító szertartásnak vetették alá magukat az istennő tiszteletére; bort hoztak, a lakoma gödölyéből állott, s kalácsból, amelyet gőzölgő-forrón találtak levélből készített tálca, valamint almából; ez akkor még tömött fűrtökben csüngött az ágakról.

De Diana nem egyedül uralkodott Nemi ligetében: két kisebb istenséggel osztozkodott erdei szentélyén. Az egyik Egeria volt, nimfája annak a tiszta víznek, amely a bazaltsziklákból bugyogott, s kecses vízesésekkel ömlött a tóba a Le Molénak nevezett helyen (itt épültek a mai Nemi malmai). A kavicsos mederben tovasiető patak csörgedezéséről Ovidius is említést tesz, s közli: gyakran ivott a vízből. Várandós nők szoktak áldozni Egeriának, mivel úgy hitték, hogy Dianához hasonlóan könnyű szülést biztosít számukra. A hagyomány szerint a nimfa a bölcs Numa király felesége vagy szeretője volt; Numa a szent liget rejtékén hált vele, s azokat a törvényeket, amelyeket a rómaiaknak adott, az istennővel való érintkezés ihlette. Plutarkhosz egybeveti ezt a mondát más istennőknek halandó férfiak iránt érzett szerelméről szóló történetekkel; ilyen Kübelének és a holdistennőnek a szerelme a szép ifjak, Attisz és Endümió iránt. Néhány elbeszélés szerint a szerelmesek találkahelye nem Nemi erdeje volt, hanem Rómában a Porta Capena melletti liget, ahol Egeriának egy másik szent forrása ered egy sötét barlangból. A római Vesta-szüzek naponta ebből a forrásból merítettek vizet a Vesta-templom lemosásához, a vizet a fejükre helyezett cserépkorsókban szállították. Juvenalis korában a természetes sziklát márványba ágyazták; ekkoriban a kegyhelyet szegény zsidók csoportjai profanizálták, minthogy nem tiltották meg nekik – mint későbbi korokban a cigányoknak –, hogy a ligetekben tanyázzanak. Feltételezhetjük, hogy az a forrás, amely a

Nemi-tóba ömlött, volt az eredeti Egeria, és hogy amikor az első telepesek az Albanói-hegyekből a Tiberis (Tevere) partjára vonultak, magukkal vitték a nimfát, s új otthon találtak számára egy, a kapukon kívül eső ligetben. A szent hely területén felfedezett fürdők maradványai, az emberi test különböző részeit ábrázoló terrakotta alakokkal együtt arra mutatnak, hogy Egeria vizét betegek gyógyítására használták; ezek reményük jeleként vagy hálájuk bizonyítékaként a beteg testrészt mását ajánlották fel az istennőnek – ezt a szokást Európában még napjainkban is sok helyütt megfigyelhetjük. Úgy tűnik, hogy a forrás a mai napig megtartotta gyógyító erejét.

Nemi másik, kisebb istensége Virbius volt. A monda szerint Virbius nem más, mint az ifjú, szűzies és szép görög hős, Hippolitosz, ez Kheirón kentaurtól a vadászat művészetét tanulta, s minden idejét a zöldellő erdőben töltötte, ahol vadállatok üzött egyetlen társával, Artemisszal, a szűz vadással. Isteni társaságára büszkén megvetette a nők szerelmét; ez okozta romlását. Aphrodité ugyanis, akit sértett megvetése, szerelmet ébresztett Virbius iránt mostohaanyjában, Phaidrában, és amikor az ifjú elhárította bűnös közeledését, a nő hazugul bevádolta apjánál, Thészeusznál. A vádnak hitelt adó Thészeusz apjához, Poszeidónhoz könyörgött: bosszulja meg az el sem követett bűnt. Így esett, hogy amikor Hippolitosz az Aiginai-öböl partján hajtott harci szekerét, a tengeristen tüzes bikát küldött ki a hullámokból. A megriasztott lovak megugrottak, Hippolitosz kiesett a kocsiból, és a paripák addig hurcolták magukkal, és addig taposták patáikkal, míg csak ki nem lehelte lelkét. Diana azonban Hippolitosz iránt érzett szerelméből rábeszélte Aszklépiosz orvost, hogy a szép, fiatal vadászt gyógy növényeivel keltse ismét életre. Jupiter, aki felháborodott azon, hogy egy halandó visszatér a halál kapujából, a minden lében kanál orvost vetette a Hadészba. Diana azonban sűrű felhőbe rejtette a haragvó isten elől kedvencét, megváltoztatta arcvonásait azzal, hogy évekkal idősebbé tette, majd pedig messzire, Nemi erdő kis völgyeibe vitte, s Egeria nimfa gondjaira bízta, hogy Virbius néven ismeretlenül és magányosan éljen az itáliai erdő rengetegében. Itt királyként uralkodott, és egy helyet Dianának szentelt. Szép fiát, Virbiust nem rémítette el apja sorsa, tüzes ménektől vont harci szekerén a latinokhoz csatlakozott, amikor azok Aeneas s a trójaiak ellen háborút viseltek. Virbiust nemcsak Nemiben, hanem másutt is istenként tisztelték. Tudjuk, hogy Campaniában egy pap kizárólag az ő tiszteletének szentelte magát. Lovak nem lehettek az ariciai ligetben és a szentélyben, mivel lovak ölték meg Hippolitoszt. Tilos volt képmását megérinteni. Voltak, akik úgy vélték, hogy ő a nap. „Az igazság azonban az – mondja Servius –, hogy Virbius ugyanúgy Diana köréhez tartozó isten,

mint ahogyan Attisz az Istenek Anyjához, Erikhthoniosz Minervához, Adonisz pedig Ve- nushoz kapcsolódik.” Mindjárt megvizsgáljuk, milyen volt ennek a kapcsolatnak a jellege. Itt meg kell jegyeznünk, hogy ez a mitikus személy hosszú és változatos pályafutása alatt ritka szívósságról tett tanúbizonyságot. Aligha kételkedhetünk ugyanis abban, hogy a római naptár Szent Hippolytusa, akit lovak tapostak halálra augusztus 13-án, Diana ünnepén, senki más, mint a régi nevét megtartó görög hős, aki pogány bűnősként kétszer is meghalt, hogy végül boldogan támadjon fel mint keresztény szent.

Nem szükséges behatóan bizonyítanunk, hogy azok a mondák, amelyek az ókori Nemiben élő Diana-kultuszt magyarázzák, történetitlenek. Egészen nyilvánvaló: a mítoszoknak abba a nagy csoportjába tartoznak, amelyeket azért alkottak, hogy velük valamely vallási rítus eredetét megmagyarázzák, és nincs más alapjuk, mint az a valódi vagy képzelt hasonlóság, amely e rítus és valamely idegen rítus között megállapítható. A Nemiről szóló mítoszok ellentmondásai nagyon is szembeűnőek, mivel a kultusz eredetét hol Oresztészre, hol pedig

Hippolütoszra vezették vissza, aszerint hogy a rítusnak egyik vagy másik vonását akarták-e megmagyarázni. E történeteknek igazi értékét inkább abban láthatjuk, hogy megvilágítják a kultusz jellegét olyan norma felállításával, amellyel összevethető, továbbá abban, hogy – tiszletreméltóan magas korát megmutatva – közvetetten tanúsítják: az igazi eredet eltűnt az ókor mesevilágának ködfátyola mögött. Ez utóbbi vonatkozásban ezek a Nemire vonatkozó mondák valószínűleg megbízhatóbbak, mint az a látszólagosan történeti hagyomány, amelyért az idősebbik Cato kezekedik, nevezetesen az, hogy a szent ligetet egy bizonyos Egerius Baebius vagy tusculumi Laevius, Latium egyik diktátora ajánlotta fel Dianának Tusculum, Aricia, Lanuvium, Laurentum, Cora, Tibur, Pometia és Ardea lakossága nevében. Ez a hagyomány mindenesetre a szentély magas koráról tanúskodik, mivel úgy látszik, hogy alapításának időpontja valamikor i. e. 495 előtt lehetett: ez az az év ugyanis, amikor Pometiát a rómaiak kirabolták, és a hely eltűnt a történelemből. De nem tételezhetjük fel, hogy egy ilyen barbár szokást, mint amilyen az ariciai papi tisztséghez kapcsolódott, szándékosan hozott volna létre olyan civilizált közösségek szövetsége, amilyen civilizáltaknak a latin városokat kétségtelenül tarthatjuk. Sokkal inkább az emberemlékezet előtti korokból hagyományozódhatott ez, azokból az időkből, amikor Itáliamég sokkal primitívebb állapotban volt, mint amilyenek a történeti korokból ismerjük. A hagyomány hitelét inkább gyöngíti, mint erősíti az a másik történet, amely a szentély alapítását egy bizonyos Manius Egeriusnak tulajdonítja, akire ez amondásutal: „Sok Manius van Ariciában.” Ezt a közmondást néhányan úgy magyarázzák, hogy feltételezik: Manius Egerius egy régi és híres nemzetségnek az őse. Mások úgy vélik, hogy ez annyit jelent: sok csúnya és torz ember élt Ariciában, és ezek a Manius nevet egy gyermekeket ijesztgető Mania nevű kísértet vagy kobold után kapták. Egy római satirikus a Manius nevet, mint tipikus, azokra a koldusokra alkalmazza, akik az ariciai lejtőkön a zarándokokra várakoztak. Ezek a véleményeltérések, melyekhez még az ariciai Manius Egerius és a tusculumi Egerius Laevius közötti ellentmondás is hozzájárul, valamint a két név hasonlósága a mitikus Egeriáéval – már eleve felkeltik gyanúnkát. A Cato feljegyezte hagyomány azonban túl részletezőnek látszik, és e nézet képviselője túlságosan tekintélyes, semhogy üres kitalálásként elutasíthatnánk. Inkább azt kell gondolnunk, hogy ez a tradíció a szentélynek valamelyik régi rendbehozatalára vagy újjáépítésére vonatkozik, amelyet valóban a szövetséges államok végeztek el. Mindenesetre ez azt tanúsítja, hogy élt az a hit, hogy a liget már a legrégebb idők óta a vidék sok régi városának, ha ugyan nem az egész latin szövetségnek közös kultuszhelyeül szolgált.

1. §. Artemisz és Hippolütosz – Mint említettem, az Oresztészről és Hippolütoszról szóló ariciai mondáknak, bár történeti forrásként nem jöhetnek számításba, mégis van bizonyos értékük: segítenek jobban megértenünk a Nemiben honos kultuszt azáltal, hogy összehasonlíthatjuk más szentélyek rítusaival és mítoszaival. Fel kell tennünk magunkban a kérdést: miért esett Oresztészre és Hippolütoszra e mondák szerzőinek választása, amikor meg akarták magyarázni Virbiust és az Erdő Királyát? Oresztész esetében a válasz kézenfekvő. Őt és a tauroszok Dianájának képmását, amelyet csak embervérrel lehetett kiengesztelni, azért említik, hogy az ariciai papi méltóság gyilkos utódlási szabályát érthetővé tegyék. Hippolütosz esetében a válasz már nem ilyen egyszerű. Halálának módja eléggé világosan indokolja a lovak kirekesztését a ligetből, de önmagában ez alig látszik elegendőnek ahhoz, hogy megmagyarázza az azonosítást. Meg kell kísérelnünk, hogy mélyebbre hatoljunk, megvizsgálva mind a Hippolütosz-kultuszt, mind a róla szóló mondát vagy mítoszt.

Hippolütosznak híres szentélye volt atyái földjén, Troizenban (a Peloponnészoszon), abban a gyönyörű, csaknem teljesen körülrzárt öbölben, ahol narancs- és citromligetek s a Heszperidák kertje fölé sötét tornyokként emelkedő karcsú ciprusok díszítik a termékeny partsávot a vad hegyek lábánál. A nyílt tengertől védett nyugodt öböl kék vizéből emelkedik ki Poszeidón szent szigete, amelynek hegycsúcsait fenyőfák komor zöldje borítja. Ezen a szép parton imádták Hippolütoszt. A neki szentelt körzeten belül templom állott, falai között régi képmással. A szolgálatot egy pap látta el, aki tisztségét élethossziglan viselte. Évente egyszer áldozati ünnepséget tartottak Hippolütosz tiszteletére, s korai halálát sirással és fájdalmas énekekkel gyászolták meg a hajdonok. A fiatal fiúk és lányok házasságkötés előtt egy hajfürtjüket áldozták fel templomában. Sirja

Troizénban volt, de nem mutogatták. Nagy a valószínűsége, hogy a szép Hippolütoszban, Artemisz kedvesében, aki virágzó ifjúságában halt meg, s akit évente meggyászoltak a szüzek, valamelyik istennő halandó szeretőinek egyikét láthatjuk; ezek gyakran megjelennek az ősi vallásokban; legismertebb képviselőjük Adonisz. Artemisz és Phaidra vetélkedése Hippolütosz vonzalmáért más nevekkel Aphrodité és Perszeophoné vetélkedését mutatja Adonisz szerelméért, mivel Phaidra nem más, mint Aphrodité másik alakja. Ez az elmélet valószínűleg nem igaztalan sem Hippolütoszhoz, sem Artemiszhoz. Artemisz ugyanis eredetileg termékenységistennő, s az ősi vallás elvének megfelelően neki, aki megtermékenyíti a természetet, magának is termékenynek kell lennie: ehhez természetesen férfi társ szükséges. E felfogás szerint Hippolütosz a troizéni Artemisz házastársa, és azok a levágott fürtök, amelyeket a troizéni ifjak és lányok ajánlottak fel neki a házasságkötés előtt, azt a célt szolgálták, hogy erősítsék egyesülését az istennővel, és így mozdítsák elő a föld, a jószág és az emberiség termékenységét. Ezt a nézetet bizonyos mértékig megerősíti az is, hogy Hippolütosz szentélyében, Troizénban két női istenséget is tiszteltek: Damiát és Auxésziát; ezek kétségtelenül kapcsolatban álltak a talaj termékenységével. Amikor Epidaurosz inséget szenvedett, a nép egy jóslatnak engedelmességgel, szent olajfából kifaragta Damia és Auxészia szobrát. Alighogy elkészültek ezekkel, és felállították őket, a föld ismét teremni kezdett. Továbbá: Troizénban és valószínűleg Hippolütosz szentélyének környékén érdekes kőhajító ünnepeket tartottak ezeknek a leányoknak – ahogyan a troizéniak nevezték őket – a tiszteletére; nem nehéz kimutatni, hogy másfelé is ismertek hasonló szokásokat a jó termés biztosítására. Az ifjú Hippolütosz tragikus haláláról szóló történet sokban hasonlít más elbeszélésekhez, amelyek szép, de halandó ifjakról szólnak, akik életükkel fizettek a halhatatlan istennővel folytatott szerelem rövid gyönyöréért. Ezek a szerencsétlen szeretők valószínűleg nem voltak mindig pusztán mítosziak, és a mondák, amelyek szétfröccsent vérüket a viola bíboros virágján, az anemone skarlátpiros foltján vagy a rózsza karmazsinvörös pirulásán követik nyomon, nem csupán a nyári virágként eltűnő ifjúság üres költői elképei. Az ilyen történetek az emberi élet és a természet között fennálló kapcsolat mélyebb filozófiáját rejtik magukban – komor filozófia ez, amely tragikus szokást hívott életre. Hogy ez milyen filozófia volt, és hogy milyen szokásra gondolunk, arról később számolunk be.

1. §. Összefoglalás – Most talán már megérthetjük, hogy az ókoriak miért azonosították Hippolütoszt, Artemisz társát Virbiusszal, aki Servius szerint olyan viszonyban állt Dianával, mint Adonisz Venusszal vagy Attisz az Istenek Anyjával. Diana ugyanis Artemiszhoz hasonlóan a termékenység istennője volt általában, és a gyermekszülésé különösen. Mint ilyenek, görög ellenpárjához hasonlóan, férfi társra volt szüksége. Ez a társ, ha Serviusnak igaza van, Virbius volt. Mint a szent liget alapítója és mint Nemi első királya, Virbius – ez nem kétséges – a papok mitikus elődje, őstípusa azoknak a papoknak, akiknek hosszú sora szolgált a Erdő Királyának nevével viselve Dianát, és akik hozzá hasonlóan, sorban egymás után erőszakos halállal végezték életüket. Kézenfekvő tehát az a következtetés, hogy ugyanolyan viszonyban állottak a liget istennőjével, mint Virbius; azaz a halandó Erdő Királyának királynője maga az erdőlakó Diana volt. Ha a szent fa, amelyet a pap élete kockáztatásával őrzött, Diana különleges megtstesülésének számított, amint ez feltételezhető, s valószínűleg is látszik, akkor papja nem csupán imádhatta Dianát mint istennőjét, hanem meg is ölelhette mint feleségét. Mindenesetre semmi képtelenség nincs ebben a feltevésben, mivel még Plinius idejében is így bánt egy római nemes egy gyönyörű bükkfával Dianának egy másik szent ligetében, az Albanói-hegyekben. Átölelte, megcsókolta, árnyékába feküdt, s bort öntött törzsére. Nyilvánvaló, hogy a fát azonosította az istennővel. Indiában és más keleti országokban még mindig megfigyelhető az a szokás, hogy férfiak és nők testileg fákkal házasodnak össze. Miért ne élhetett volna ez a szokás a régi Latiumban is?

Összességükben szemlélve bizonyítékainkat, a következőket állapíthatjuk meg: Diana kultusza Nemi neki szentelt ligetében nagy fontosságú és ősrégi; az erdőknek, a vadállatoknak – s valószínűleg a háziállatoknak és a föld terményeinek – istennőjeként tisztelték; a hiedelem szerint a férfiakat és a nőket utódokkal áldotta meg, és segítséget nyújtott a gyermekágyas nőknek; Diana szent tüze, amelyet tiszta szüzek gondoztak, örökké égett egy kerek templomban a szent körzeten belül; egy Egeria nevű vízínimfa kapcsolódott hozzá, aki Diana egyik funkcióját, a vajúdo nők megsegítésének munkáját elvégezte, és akiről széles körben azt hitték, hogy egy régi római királlyal kelt egybe a szent ligetben; Dianának magának is volt egy Virbius nevű férfi társa, aki ugyanolyan szerepet játszott, mint Adonisz Venusszal vagy Attisz Kübelével kapcsolatban; a történeti időkben az Erdő Királyaként ismert papi nemzetség lépett a mitikus Virbius helyébe, e nemzetség tagjai, a szokásnak megfelelően, utódaik kardjától pusztultak el; ezeknek a papoknak az élete sajátos módon a liget egy bizonyos fájához kötődött; ameddig a fa sértetlen volt, nekik sem kellett tartaniok a támadástól.

Nem szükséges bővebben taglalnunk, hogy ezek a következtetések önmagukban nem elégségesek arra, hogy megmagyarázzák a papi tisztség utódlásának e sajátos szabályozását. De talán szélesebb körű vizsgálat arra vezethet bennünket, hogy az elmondottak a probléma megoldásának csíráját tartalmazzák. Ehhez a szélesebb körű vizsgálathoz kell most hozzáfognunk. Hosszú és fárasztó lesz, de lesz benne valami a felfedező utazások izgalmasából és varázsából. Az út során számos idegen országot keresünk fel, különös idegen népekkel és még különösebb szokásokkal ismerkedünk meg. A szél a kötelek között dudorász; húzzuk fel a vitorlákat, és hagyjuk egy időre magunk mögött Itália partjait.

8.2.2. MÁSODIK FEJEZET – Papkirályok

Lényegében két kérdésre akarunk feleletet találni; először: miért kellett Nemiben Diana papjának, az Erdő Királyának megölnie elődjét? Másodsor: miért kellett e papnak tette előtt letörnnie egy bizonyos fának az ágát, amelyet az ókori közvélemény Vergilius „aranyágával” azonosított?

Az első pont, mellyel foglalkozunk, a pap címe. Miért nevezték az Erdő Királyának? Miért beszéltek úgy erről a tisztségről, mint királyi méltóságról?

A királyi cím egyesítése a papi kötelességekkel általában megtalálható az ókori Itáliában és Görögországban. Rómában, de más latin városokban is élt egy pap, akit Áldozati Királynak vagy a Szent Rítusok Királyának neveztek, felesége pedig a Szent Rítusok Királynője címet viselte. A köztársasági Athénban az évente változó második állami hivatalnokot Királynak, feleségét pedig Királynőnek nevezték; mindkettőjüknek a funkciója vallásos jellegű volt. Több más görög demokráciában is találkozunk címzetes királyokkal, s ezek – amennyire tudjuk – papi kötelességeket teljesítettek, és a közös állami tűzhely körül csoportosultak. Néhány görög államban több ilyen címzetes királyt is találunk, akik egyidejűleg látták el tisztségüket. A hagyomány szerint Rómában az Áldozati Királyt a monarchia eltörlése után nevezték ki, azért, hogy ő mutassa be azokat az áldozatokat, amelyeket azelőtt a király mutatott be. Görögországban is hasonló nézet uralkodott a papkirályok eredetét illetően. Ez a felfogás önmagában nem valószínűtlen, és Spárta példája is alátámasztja. (Ez csaknem az egyedüli tiszta görög állam, amely a kormányzat királyság formáját a történeti időkben is megtartotta.) Spártában minden állami áldozatot a királyok mutattak be, mint az isten leszármazottai. A két spártai király közül az egyik Zeusz Lakedaimón, a másik a mennyei Zeusz (Zeusz Uraniosz) papja volt.

A papi funkcióknak ez az összekapcsolása a királyi tekintéllyel közismert. Kis-Ázsia például különféle nagy vallási központok helye volt, e központokat megszentelt rabszolgák ezrei népesítették be, főpapok igazgatták, akik a középkori Róma pápáihoz hasonlóan egyidejűleg gyakorolták a világi és vallási főhatalmat. Ilyen papok vezette város volt Zéla és Pesszinusz. Úgy tűnik, hogy a régi pogány időkben a teuton királyok is főpapok voltak, és mint ilyenek gyakorolták hatalmukat. A kínai császár nyilvános áldozatokat mutatott be, amelyeket a szertartáskönyvek aprólékosan szabályoztak. Madagaszkár királya az ország főpapja is volt. A nagy újévi ünnep alkalmával, amikor egy bikát áldoztak a királyság virágzásáért, a király hálaimát mondott az áldozat fölött, miközben kísérői levágták az állatot. Azokban a kelet-afrikai galla monarchiákban, melyek függetlenségüket korunkig megtartották, a király a hegycsúcsokon mutat be áldozatot, és szabályozza az emberáldozatokat; s a hagyomány halvány fénye a világi és a vallási hatalomnak, a királyi és a papi kötelességeknek hasonló egyesítését mutatja Közép-Amerikának azon a vidékén, amelynek ősi, ma a tropikus öserdő vad bozótja alatt rejtőző fővárosát Palenque impozáns romjai jelzik.

Amikor azt mondtuk, hogy a régi királyok általában papok is, még távolról sem merítettük ki tisztségüknek minden vallási aspektusát. Azokban az időkben a szentség, amely egy királyt övezett, nem üres frázis volt; komoly hit jutott benne kifejezésre. A királyokat sok esetben nemcsak papokként tisztelték, mint közvetítőket isten és ember között, hanem isteneknek is tartották, akik képesek arra, hogy alattvalóiknak és imádóiknak juttassák azokat a jótéteményeket, amelyekről közönségesen úgy hiszik, hogy a halandók hatókörén kívül esnek, és amelyeket – ha ez egyáltalán lehetséges – csak az emberfölötti és láthatatlan lényekhez intézett imádságokkal és a nekik bemutatott áldozatokkal lehet megszerezni. Ezért a királyoktól gyakran elvárták, hogy a megfelelő évszakban biztosítsák az esőt és a napsütést, hogy a termés növekedjék és így tovább. Bármennyire is különösnek tűnjék számunkra ez a követelmény, mégis teljesen összhangban áll akorai idők gondolkodásmódjával. A vadember alig érzékeli azt a különbséget a természeti és a természetfölötti között, amelyet a haladottabb népek látnak. A vadember felfogása szerint a világban főleg természetfölötti tényezők hatnak, azaz olyan személyek, akik a benne is meglévő impulzusok és indítékok alapján cselekszenek – olyan lények, akiket, mint őt magát is, részvétükre, reményeikre és félelmeikre való hivatkozással meg lehet indítani. A primitív ember úgy hiszi: ebben a világban nem korlátozza hatalmát semmi abban a törekvésében, hogy a természeti folyamatot a saját hasznára befolyásolja. Imák, ígéretes vagy fenyegetések jó időt és bőséges termést eredményezhetnek; és ha egy isten, amint olykor hiszi, őbenne magában inkarnálódik, akkor nem is kell magasabb lényhez folyamodnia; az ő primitív személyében fellelhetők mindazok az erők, amelyek a saját és embertársai jólétének előmozdításához szükségesek.

Ez az egyik útja annak, ahogyan az ember-isten képzetéhez eljutottak. De ismeretes egy másik út is. Amellett a felfogás mellett, hogy a világot szellemi erők hatják át, a primitív emberben él egy másik és valószínűleg még régibb elképzelés, amelyben a természettörvény vagy természetszemlélet modern fogalmának csirája fedezhető fel. Eszerint a természeti folyamat olyan események sorából tevődik össze, amelyek változatlan rendben, személyes tényező beavatkozása nélkül következnek egymás után. A csira, amiről beszélünk, a szimpate- tikus (szimpátián alapuló) mágiában lelhető fel, ha szabad ezt így neveznünk. Ez a mágia a legtöbb

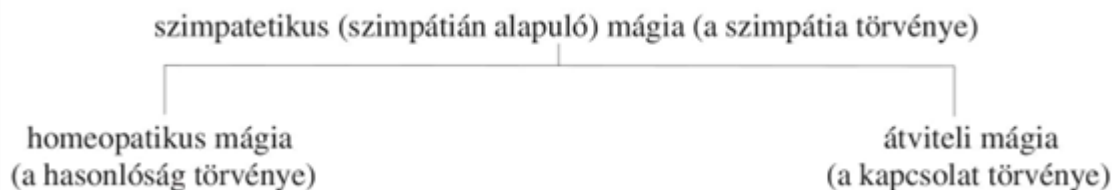
babonarendszerben fontos szerepet játszik. Az ősi társadalomban a király gyakran éppen úgy varázsló, mint amennyire pap; sőt úgy tűnik: hatalmát sokszor azon az alapon éri el, hogy feltételezik: jártas a fekete vagy a fehér mágiában. Hogy tehát megértsük a királyság fejlődését és azt a szentséget, amellyel ezt améltóságát a vad vagy a barbár népek felruházzák, szükséges, hogy nagyjából tájékozódjunk a mágia alapelveiről, és némi fogalmunk legyen arról a rendkívüli befolyásról, amelyet a babonának ez az ősi rendszere minden korban és mindenütt az emberi elmére gyakorolt.

8.2.3. HARMADIK FEJEZET – A szimpátián alapuló mágia

1. §. A mágia alapjai – Ha elemezzük azokat a gondolati alapokat, amelyeken a mágia felépül, akkor azt látjuk, hogy ezek két részre oszthatók; először: a hasonló hasonlót hoz létre, vagyis a következmény hasonlít az okára; másodsor: dolgok, amelyek egyszer kapcsolatban álltak egymással, továbbra is hatnak egymásra a távolból, még akkor is, ha a fizikai kapcsolat megszűnt közöttük. Az előbbi alapelveket a hasonlóság, az utóbbi a kapcsolat vagy az átvitel törvényének nevezhetjük. Az elsőből, a hasonlóság törvényéből a varázsló azt a következtetést vonja le, hogy bármely kívánt hatást elérhet pusztán a cselekmény utánzásával, a másodikkól arra következtet, hogy azt a hatást, amelyet cselekedeteivel egy tárgyon előidézt, elő tudja idézni azon a személyen is, akivel ez a tárgy egyszer – akár mint testrésze, akár másként – kapcsolatban állt. A hasonlóság törvényén alapuló varázslatot homeopatikussá vagy utánzó mágiának is nevezhetjük, a kapcsolat vagy az átvitel törvényén alapuló varázslatot pedig átviteli mágiának. A mágia e két ága közül az elsőnél a homeopatikussá megnevezés talán előnyben részesíthető, mivel az alternatívaként ajánlott utánzó vagy „mímelő” mágia kifejezést úgy lehetne – bár nem volna szabad – érteni, mintha lenne egy tudatosan cselekvő személy, aki utánzó; ezzel a mágia területét túl szűk határok közé szorítanánk. A varázsló ugyanis magától értetődően azt hiszi, hogy azok az elvek, amelyeket művészetének gyakorlásakor alkalmaz, szabályozzák az élettelen természet működését is, más szavakkal: hallgatólagosan feltételezi, hogy a hasonlóság törvénye és a kapcsolat törvénye egyetemes érvényű, és nem korlátozódik csak az emberi cselekvésre. Röviden: a mágia a természeti törvények hamis rendszere, és egyúttal téves magatartásszabály; ugyanannyira hamis tudomány, mint amennyire terméketlen művészet. Ha a természeti törvények rendszerének tekintjük, azaz mint azokat a szabályokat, amelyek a történések egymásutánját határozzák meg mindenütt a világon, akkor teoretikus mágiának nevezhetnénk; ha pedig úgy szemléljük, mint előírások sorozatát, amelyeket az emberek megtartanak, hogy céljaikat elérjék, akkor gyakorlati mágiának mondhatnánk. Ugyanakkor nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy a primitív varázsló a mágiát csak gyakorlati oldaláról ismeri: sohasem veti elemzés alá azokat a szellemi folyamatokat, amelyeken a gyakorlat alapszik, sohasem elmélkedik a cselekvéseiben rejlő abszolút elveken. Nála is, mint az emberek túlnyomó többségénél, a logika rejtett, nem pedig nyílt: pontosan úgy ítél, mint ahogyan táplálékát is fogyasztja, tehát anélkül hogy ismerné azokat az értelmi és fiziológiai folyamatokat, amelyek az egyik vagy a másik ilyen folyamat működéséhez nélkülözhetetlenek. Röviden: a varázsló számára a mágia mindig művészet és sohasem tudomány; a tudománynak még pusztán ideája sincs meg fejletlen elméjében. A filozófus feladata felfedezni azt a gondolatmenetet, amely a varázsló tevékenységének alapja; követni azt a néhány egyszerű fonalat, amelyből ez a kusza gombolyag összetevődik; kiszabadítani az elvont elveket konkrét alkalmazásuk szövevényéből; röviden: felfedezni a hamis tudományt az elfajzott művészetben.

Ha helyes elemzést adtam a varázsló logikájáról, akkor az említett két nagy alapelv pusztán mint az eszmék asszociációjának két különböző téves alkalmazása jelenik meg előttünk. A homeopatikussá mágia az ideáknak a hasonlóság elvén alapuló kapcsolódásán épül fel; az átviteli mágia pedig az ideák összefüggésén alapuló kapcsolódáson nyugszik. A homeopatikussá mágia ott téved, hogy feltételezi: az egymáshoz hasonló dolgok azonosak, az átviteli mágia pedig abban téved, hogy feltételezi: dolgok, amelyek egyszer kapcsolatban álltak egymással, mindig fenntartják kapcsolatukat. A gyakorlatban a mágiának ez a két fajtája gyakran együtt jelentkezik; vagy – hogy pontosabbak legyünk – míg a homeopatikussá vagy utánzó mágia önmagában is elvégezhető, az átviteli mágia általában magában foglalja a homeopatikussá vagy utánzó elv alkalmazását is. Ha ennyire általánosan szólnunk erről, kissé nehéz ezt a két elvet megérteni, de azonnal érthetőbbé válnak, ha konkrét példákkal mutatjuk be felhasználásukat. Valójában mindkét gondolatmenet rendkívül elemi és egyszerű. Alig is lehetne ez másként, mivel konkrétan természetesen nem absztrakt formájukban nem csupán a vadember kezdetleges értelme, hanem a tudatlan és nehéz felfogású emberek számára is mindenütt ismerős. A mágia mindkét, homeopatikussá és átviteli fajtája kényelmesen összefogható a közös szimpatikus (szimpátián alapuló) mágia elnevezéssel, mivel mindkettő feltételezi, hogy a dolgok a távolból titkos szimpátia útján hatnak egymásra, és hogy az impulzus az egyikről a másikra olyan úton-módon vivődik át, amelyet a láthatatlan éter egy fajtájaként gondolhatunk el; ebben hasonlóan járunk el, mint a tudomány, amely pontosan ugyanilyen célra állította fel ezt a hipotézist; azért nevezetes, hogy megmagyarázza, mily módon hatnak egymásra dolgok látszólag üres téren át.

Úgy hisszük, célszerű, ha a mágia egyes ágait táblázat formájában mutatjuk be annak a gondolati törvénynek megfelelően, amely alapjukul szolgál:



A következőkben a szimpatetikus mágiának ezt a két nagy ágát ismertetjük példákkal. A sort a homeopatikus mágián kezdjük.

1. §. Homeopatikus vagy utánzó mágia – A „hasonló hasonlót hoz létre” elvének talán leggyakoribb alkalmazása, amire sok nép tett különböző korokban kísérletet, a következő: az ellenséget azzal akarják megsebesíteni vagy elpusztítani, hogy képmását sértik meg vagy pusztítják el, abban a hitben, hogy amint a képmás szenved, úgy szenved az ember is, és ha a képmás megsemmisül, meghal az ember is. A sok példa közül elegendő néhányat említenünk, hogy megbizonyítsuk: mennyire elterjedt ez az eljárás világszerte, és mily bámulatra méltó szívóssággal maradt fenn hosszú időn keresztül. Évezredekkel ezelőtt ismerték már mind az ősi India, Babilónia és Egyiptom mágusai, mind a görög és római varázslók, és a mai napig is ehhez folyamodnak a ravasz és rosszindulatú primitívek Ausztráliában és Afrikában, s a parasztek Skóciában. Az észak-amerikai indiánok azt hiszik – olvashatjuk -, hogy ha egy emberi alakot rajzolnak a homokba, vagy ha valamely tárgyat egy személy testének tekintenek, és azt hegyes bottal átfúrják, vagy valamilyen más módon kárt tesznek benne, akkor ezzel az ábrázolt személyen is sérülést idéznek elő. Így például, ha egy odzsibvé indián valakinek rosszat akar, fából elkészíti ellenségének kis képmását, és tűt szúr a szobor fejébe vagy szívébe, esetleg nyilat lő belé, abban a hitben, hogy amikor a tű belefűrődik a képmásba, vagy a nyíl behatol a fába, erős fájdalom keletkezik ellensége testének megfelelő részén. Ha kifejezetten az a szándék, hogy a szóban forgó személyt megölje, akkor bizonyos mágikus szavakat mormolván elégeti vagy eltemeti a babát. A perui indiánok homokkal kevert zsírból formáltak kis szobrokat arról a személyről, akit gyűlöltek, vagy akitől féltek, és azután a képmást elégették azon az úton, amelyen a kiszemelt áldozatnak végig kellett haladnia. Ezt a lélek elégetésének nevezték.

Egy ilyen jellegű maláj varázslat előírása a következő. Szerezz némi mennyiséget kiszemelt áldozatod körmeiből, hajából, szemöldökéből, nyálából stb., hogy a test minden része megfelelően képviselve legyen, és ezekből, valamint elhagyott lépből kiszedett viasszal készítsd el az illető képmását. Lámpa fölé tartva, hét éjszakán át perzselj lassan a figurát, és mondd:

„Nem viasz az, amelyet perzselek,

N. N. mája, szíve és nyála, amit én perzselek.”

A hetedik perzselés után égesd el a figurát, és áldozatod meghal. Ez a varázslat kétségtelenül egyesíti a homeopatikus és az átviteli mágia elveit, mivel a figura, melyet az ellenség hasonlatosságára készítettek, olyan dolgokat tartalmaz, amelyek egyszer kapcsolatban voltak vele, mint például a körme, haja és nyála. A maláj varázslatnak egy másik formája, amely az odzsibvé eljárásra még jobban emlékeztet, abból áll, hogy üres lépből vett viasszal kb. egy láb magas testet formálnak. Szúrd ki a szobrocsonka szemét, és ellenséged megvakul; szúrd át gyomrát, és megbetegszik; szúrd át a fejét, és a feje fog fájni; szúrd át a mellét, és mellében érez fájdalmat. Ha meg akarod ölni, akaszd fel a figurát fejjel lefelé, takard be, mintha holttest lenne, imádkozz fölötte, mintha halott fölött imádkoznál, azután temesd el egy ösvény közepén, ahol biztos vagy abban, hogy áldozatod átlépi. Hogy vére ne szálljon a fejedre, ezt kell mondanod:

„Nem én vagyok az, aki elásta,

Gábrriel az, aki elásta.”

Így a gyilkosság bűne Gábrriel arkangyalt terheli, aki könnyebben elviseli, mint te tudnád. Ha a homeopatikus vagy utánzó mágiát, amely képmások útján hat, általában arra a gonosz célra is használják, hogy vele kellemtelen embereket a másvilágra segítsenek, gyakorolják – bár sokkal ritkábban – azzal a jóindulatú céllal is, hogy embereket erre a világra segítsenek általa. Így alkalmazhatják a szülés megkönnyítésére és a meddő nők fogamzóvá tételére. A szumátrai batakoknál például az a meddő nő, aki anya akar lenni, egy gyermek képmását

csinálja meg fából, és ölében tartja abban a hitben, hogy kívánsága teljesül. Ha a Babar-szi- getcsoporton egy nő gyermek után vágyakozik, hív egy sokgyermekes apát, hogy imádkozzon érte Upulerohoz, a nap szelleméhez. Babát készítenek vörös gyapotból, ezt a nő karjába veszi, mintha szoptatná. A sokgyermekes apa pedig megfog egy madarat, lábánál fogva a nő feje fölé lógatja, s ezt mondja: „Ó, Upulero, fogadd ezt a madarat; hullass le egy gyereket – könyörgök hozzád, kérlek téged -, hullass le egy gyereket a kezembe és az ölembe.” Ezután megkérdi a nőt: „Megjött a gyermek?”, és az válaszol: „Igen, már szopik.” A férfi ezután a madarat a férj feje fölé tartja, és néhány formulát mormol. Végezetül a madarat megölik, és némi bétellel együtt a házi áldozati oltárra teszik. Amikor a szertartás véget ér, elterjed a hír a faluban, hogy a nő gyermeket szült; erre barátnői meglátogatják, hogy szerencsét kívánjanak. Itt a gyermekszülés színlelése kifejezetten mágikus rítus azzal a céllal, hogy az utánzás vagy mimikri eszközével biztosítsák a gyermek tényleges megszületését, de megkísérlik, hogy a rítus hatásosságát imával és áldozat bemutatásával fokozzák. Másként kifejezve: a mágia itt egybeolvad a vallással, és ezzel is erősebbé válik.

Néhány borneói dajak törzsnél, ha egy nő vajúdik, varázslót hívnak, aki a kínlódo nőknek testi segítséget nyújt, megpróbálja racionális módon megkönnyíteni a szülést. Ugyanakkor egy másik varázsló a szülőszobán kívül azon fáradozik, hogy ugyanezt a célt olyan eszközökkel érje el, amelyeket teljesen irracionálisnak kell tekintenünk. Úgy tesz ugyanis, mintha ő lenne a várandós nő; a hasára helyezett és testére kendővel erősített kő a méhben levő magzatot jelképezi; a vajúdás tényleges színhelyén tartózkodó társa által kikiabált utasítások szerint ezt a feltételezett magzatot testén az igazi gyermek mozgásának utánzásával igazgatja mindaddig, míg a csecsemő meg nem születik.

Ez a gyermekek esetében annyira kedvelt utánzási elv más népeknél ahhoz vezetett, hogy a szülés megjátszását alkalmazzák, mint az adoptálás egy formáját, sőt mint eszközt egy feltételezeten halott embernek az életbe visszahívására. Ha úgy teszel, mintha megszülnél egy fiút vagy esetleg egy jól megtermett szakállas férfit, akinek ereiben egy csepp vér sem folyik a tiédből, akkor a primitív jog és filozófia szemszögéből ez a fiú vagy férfi minden szempontból a te fiadnak számít. Diodoros is közli velünk, hogy amikor Zeusz rávette féltékeny feleségét, Hérát, hogy adoptálja Héraklészt, az istennő ágyába feküdt, a hatalmas természetű hőst kebléhez szorította, átbújtatta köntösén, és a földre ejtette az igazi szülés utánzásaként. A görög történetíró hozzáfűzi ehhez, hogy az ő korában az adoptálásnak ugyanezt a módját alkalmazták a barbárok is. Ez a szokás állítólag még mindig él Bulgáriában és a boszniai törököknél. Az a nő, aki egy fiút kíván adoptálni, keresztültolja vagy áthúzza ruháján. Ettől fogva a fiú a nő vér szerinti fiának számít, és adoptáló szüleinek minden vagyonát öröklí. A sarawaki berawanoknál, ha egy nő felnőtt férfit vagy nőt kíván adoptálni, nagy tömeg ember gyűlik össze az ünnepségre. A nyilvánosság előtt magas, fedett helyen ül az adoptáló anya, az adoptálandó személy pedig előrekúszik a lábai között. Amikor megjelenik, az arékapálma édesen illatozó virágjával végigsimítják, és a nőhöz kötik. Ezután az összekötött adoptáló anya és adoptált fiú vagy leány a nézők előtt eldöcög a ház sarkáig, s onnan vissza. A szülésnek ezzel a szemléletes utánzásával kettejük között létrejött kötelék igen szoros; az adoptált gyermekkel szemben elkövetett bűnt sokkal szörnyűbbnek tartják, mint a vér szerinti gyermek elleni vétket. Az ókori Görögországban bárki, akit tévesen halottnak tartottak, és távollétében már temetési szertartását is elvégezték, a társadalom szemében mindaddig halott maradt, míg az újjászületés rítusán keresztül nem esett. Átemelték egy nő öle fölé, majd megmosták, bepólyázták, dajkálták, s csak miután ezt a szertartást pontosan elvégezték, mehetett ismét szabadon az élők közé. A régi Indiában, hasonló körülmények között, a halottnak hitt embernek visszatérte után az első éjszakát egy zsírból és vízből álló keverékkel tele dézsában kellett töltenie; itt ült ökölbe szorított kézzel, hangtalanul, mint gyermek az anyaméhben, míg elvégezték föltte mindazokat a szertartásokat, amelyek várandós nő esetében szokásosak. Másnap reggel kilépett a dézsából, s még egyszer felvette azokat a szentségeket, amelyeket korábban, növekedése során már megkapott; megházasodott, vagy kellő ünnepséggel ismét házastársul vette a feleségét.

A homeopatikus mágiának másik jótékony alkalmazása a betegség gyógyítása vagy megelőzése. A régi hinduk például a homeopatikus mágián alapuló bonyolult szertartással gyógyították a sárgaságot. Ennek az eljárásnak az volt a fő célja, hogy a betegséget sárga lényekre és sárga dolgokra száműzze, például a napra, amelyhez e szín tulajdonképpen tartozik, a betegnek pedig egészséges pírts szerezzon valamilyen élő, erőteljes forrásból, például egy vörös ökörből. Evégett a pap a következő varázsfömlát mondta el: „A napba távozzék szíved fájása és sárgaságod; a vörös bika szívébe burkolunk be téged! Vörös színbe burkolunk, hogy hosszú életed legyen. Maradjon ez az ember sértetlen, és távozzék el tőle a sárga szín! A tehének, amelyeknek Rohini az istene, maguk is vörösek (rohinih) – az ő alakjukba és erejükbe burkolunk téged. A papagájra, a rigóra helyezzük sárgaságodat, a sárga billegetőre helyezzük sárgaságodat.” Míg ezeket a szavakat mondta a pap, vörös bika szőrével kevert vizet adott a betegnek hörpinteni, hogy az egészség rózsás színét töltsse a fakó páciensbe; vörös bika hátára vizet öntött, és ezzel megitta a beteget; vörös bika bőrére ültette, és vörös bőrt kötött rá. Ezután, hogy a sárgás árnyalattól teljesen megszabadítsa, a következőképpen járt el: először tetőtől talpig bekente kurkumából (sárga növény) készült péppel, ráültette egy ágyra, három sárga madarat: egy papagájt, egy rigót és egy sárga billegetőt sárga zsinórral az ágy lábához kötött; ezután vizet öntött a páciensre, s

a sárga pépet és ezzel együtt a sárgaságot is rámosta a madarakra. Végül, hogy a beteg bőr színének a végső hamvasságot megadja, egy vörös bika néhány szőrszálát arany levélbe burkolta, és a páciens bőrére ragasztotta. A régi korok emberei úgy hitték, hogy ha egy sárgaságban szenvedő személy élesen ránézett egy pólingmadárra, s a madár mereven bámult vissza rá, kígyógyul betegségéből. „Olyan ennek az állatnak a természete és a vérmérséklete – mondja Plutarkhosz -, hogy a betegséget, amely folyóként árad a szemből, kihúzza, és magába fogadja.” A madárbarátok a pólingot annyira értékesnek tartották, hogy ha egy ilyen madarat eladásra szántak, gondosan letakarva tartották, nehogy egy sárgaságban szenvedő személy ránézzen, és ingyen meggyógyuljon. E madár hatóereje nem színében rejlett, hanem nagy, aranyló szemében, amely jellegénél fogva magához vonzotta a betegséget. Plinius egy másik vagy talán ugyanerről a madárról írja, hogy a görögök a sárgaság nevet adták neki, mivel ha sárgaságban szenvedő ember ránézett, a betegség elhagyta, és a madarat pusztította el. Említést tesz egy kőről is, amelyről azt hitték, hogy meggyógyítja a sárgaságot, mivel színe a megsárgult bőrre emlékeztetett.

A homeopatikus mágiának egyik nagy előnye, hogy lehetővé teszi a gyógyítás elvégzését az áldozat helyett az orvos személyén; így a beteg mentesül minden fáradtságtól, kényelmetlenségtől, csak orvosát látja maga előtt kínban vonaglni. Franciaországban a perche-i parasztlak rögözméje szerint például a hosszú hányásrohamot az okozza, hogy a beteg gyomra kioldódott – mint mondják -, és ezért lezuhant. Ennek megfelelően azért hívják el az „orvost”, hogy a gyomrot eredeti helyére visszaakassza. Amikor ez meghallja a szimptó- mákat, a legképtelenebbül tekeregni kezd a céllal, hogy a saját gyomrát is kiakassza. Miután ez állítólag sikerül neki, újból tekerőzni kezd, fintorokat vág, s a beteg könnyebbséget érez. A tiszteletdíj öt frank. A dajak orvos pedig, ha beteghez hívják, lefekszik, és halottnak tettet magát. Hullaként bánnak vele, gyékénybe göngyölik, kiviszik a házból, és a földre fektetik. Körülbelül egy óra múlva egy másik orvos kiszabadítja az álhalottat, életre kelti; úgy hiszik, hogy amint ez meggyógyult, a betegnek is meg kell gyógyulnia. A daganatnak a homeopatikus mágia elvén alapuló gyógyítását bordeaux-i Marcellus az orvostudományról készített érdekes munkájában a következőképpen írja le: Végy egy verbénagyökeret, vágd ketté, akaszd az egyik felét a beteg nyakába, a másikat pedig helyezd a tűz füstje fölé. Ahogyan a verbéna elszárad a füstön, úgy szárad le és tűnik el a daganat is. Ha a beteg ezután ajó orvossal szemben hálátlannak bizonyulna, az ügyes ember nagyon könnyen megbosszulhatja magát azzal, hogy a verbénát vízbe dobja; a gyökér ugyanis azonnal magába szívja a nedvességet, s a daganat visszatér. Ugyanez a bölcs szerző javasolja annak, aki pörsenésekkel bajlódik, hogy figyeljen a csillaghullásra. Amikor látja a hulló csillagot az égen, törölje végig a pörsenéseket kendővel vagy bármivel, ami a keze ügyébe kerül. Ahogyan a csillag lehull az égről, úgy hullanak le a pörsenések is testéről; csak arra kell nagyon gondosan ügyelnie, nehogy pusztá kézzel törölje le ezeket, mert akkor a kéz lesz pörsenéses.

A homeopatikus és általában a szimpatetikus mágia nagy szerepet játszik azokban az eljárásokban, amelyeket a primitív vadász vagy halász a bőséges táplálék biztosítása céljából végez. A „hasonló hasonlót hoz létre” elv alapján sok mindent megtesz barátaival együtt az elérendő eredmény tudatos utánzásának módszerével; másrészt pedig sok mindent aggodalmasan kerül, mivel úgy véli, hogy ezek kisebb-nagyobb mértékben hasonlítanak ténylegesen bajt okozó dolgokhoz.

A szimpatetikus mágiát sehol sem alkalmazzák a gyakorlatban rendszeresebben a táplálék biztosítására, mint Közép-Ausztrália terméketlen vidékein. A törzsek itt számos totemisz- tikus nemzetségre oszlanak, s ezek mindegyikére az a kötelesség hárul, hogy a közjó érdekében mágikus szertartások révén gondoskodják totemjei szaporodásáról. A legtöbb totem ehető állat és növény, és a szertartásoknak az a céljuk, hogy a törzset élelemmel és más közszükségleti javakkal lássák el. A rítusok gyakran utánozzák azt az eredményt, amelyet elérni kívánnak; más szavakkal, ez a mágia homeopatikus vagy utánzó mágia. A war- ramungáknál például a fehér kakadu totemnemzetség feje azzal kívánja szaporítani a fehér kakadut, hogy magával hordozza a madár képmását, és utánozza nyers rikácsolását. Az aruntáknál a witchetty-hernyó totemhez tartozó férfiak végzik a szertartásokat e hernyó szaporodásáért, amely a törzs többi tagjainak eledelül szolgál. Az egyik ilyen szertartás pantomim jellegű, és azt mutatja be, hogyan bújik ki a teljesen kifejlődött fereg a gubóból. Ágából hosszú, keskeny szerkezetet állítanak fel, amely a hernyó gubóját utánozza. Ebbe az építménybe beleül a hernyó totemhez tartozó néhány férfi, megénekl az állatot létének különböző fokozataiban. Ezután guggoló helyzetben előmásznak, miközben a gubóból kibúvó hernyóról énekelnek. Úgy hiszik, hogy ezzel megnövelik a hernyók számát. A fontos tápláléknak számító emu szaporítása érdekében az emu totemhez tartozó férfiak a földre festik totemjük szent képmását, különösen az emunak azokat a részeit, amelyeket a legszívesebben fogyasztanak: a háját és a tojásait. A férfiak e festmény köré ülnek és énekelnek. Ezután a szereplők az emu hosszú nyakát és kis fejét ábrázoló fejdísszel a madarat utánozzák, amint álldogál, és céltalanul bámul minden irányba.

◆

Az Új-Guinea nyugati részén élő törzsek varázslattal segítik elő, hogy a vadásznak sikerüljön dárdájával dugongot vagy teknősbékát ejtenie. Egy kis rovar, amely különösen a kókuszpalmákon található, betesznek a dárdanyél üregébe, oda, ahová a dárdahegy illeszkedik. Úgy hiszik, hogy ettől a dárdahegy szilárdan beleékelődik a dugongba vagy a teknősbékába, ugyanúgy, ahogyan a bogár fullánkja benne marad az ember bőrében, ha beleszúr. Ha egy kambodzsai vadász kifeszítette hálóját, és nem akadt beléjük vad, meztelenre vetkőzik, távolabb vonul, majd belemegy a hálóba, mintha nem vette volna észre, belegabalyodik, és felkiált: „Hej! hát ez meg micsoda? Attól tartok, csapdába estem.” Ezután bizonyos, hogy vad akad a hálóba. Ugyanilyen jellegű pantomimet játszottak el még a nem távoli múltban is a Skót-felföldön. James MacDonald tiszteletes, aki ma Reayban (Caithness) él, mesélte nekünk, hogy amikor gyermekkorában pajtásaival halászott Loch Afine-ben, és a hal sokáig nem harapott, úgy tettek, mintha egyik társukat kidobnák a csónakból és kihalásznák a vízből, mintha hal lenne; ezután már harapott a pisztráng vagy silloch, aszerint hogy a csónakokkal édes- vagy sós vízen horgásztak-e. Mielőtt egy carrier indián elindul hurokkal nyestet fogni, mintegy tíz éjszakán át a tűz mellett alszik úgy, hogy nyakát egy botocska nyomja. Ez szerinte azzal a következménnyel jár, hogy a csapda esőrúdja rázuhan a nyest nyakára. A galelaiaknál, akik Halmahera egyik északi körzetében élnek, az a szabály, hogy vadászatra indulás előtt, puska töltésekor a golyót előbb szájba veszik, s csak ezután helyezik a csőbe; aki így tesz, az gyakorlatilag megeszi a vadat, amelyet majd a golyó le fog teríteni, s ezért ez a lövedék nem is tévesztheti el a célt. A maláj, aki krokodilcsapdába tesz csalétket, gondosan ügyel arra, hogy curryevéskor kezdetnek egymás után három rizsgombócot nyeljen le; ez ugyanis elősegíti, hogy a csalétek könnyebben csússzon le a krokodil torkán. Ugyanilyen aggodalommal ügyel arra, hogy a curryből ne vegyen ki csontot; azt hiszi, hogy ha ezt tenné, az a hegyes bot, amelyre a csalétek rá van tűzve, kiszabadulna, és a krokodil elillanna a csalétekkel. Ezért a körültekintő vadász az étkezés előtt hív valakit, és kiszedeti a csontokat a curryből, különben bármelyik pillanatban az elé a nehéz választás elé kerülne, hogy vagy csontot nyel, vagy lemond a krokodil elejtéséről.

Ez a legutóbb említett szabály jó példa azokra a dolgokra, amelyekről a vadásznak óvakodnia kell, nehogy ezek a „hasonló hasonlót hoz létre” elv alapján elrontsák szerencsését. Megfigyelhető ugyanis, hogy a szimpatikus mágiát nemcsak pozitív előírások alkotják, hanem nagyszámú negatív előírás, azaz tilalom is. Nem csupán azt mondja meg, hogy mit kell tenni, de közli azt is, amit nem szabad megtenni. A pozitív előírások varázslatok, anegatív előírások tabuk. Ténylegesen a tabu egész elve vagy legalábbis jó része úgy jelenik meg előttünk, mint a szimpatikus mágia hasonlóságon és kapcsolódáson alapuló két nagy törvényének különleges alkalmazása. Bár ezeket a törvényeket a vadember természetesen nem foglalja szavakba, s absztrakcióját sem fogja fel, mégis magától értetődően hisz abban, hogy ezek a törvények szabályozzák a természet rendjét, az emberi akarattól teljesen függetlenül. Úgy véli, hogy ha egy bizonyos módon cselekszik, akkor az egyik vagy a másik törvény alapján bizonyos következmények elkerülhetetlenek; és ha valamely cselekedet következményei kellemetleneknek vagy veszélyeseknek bizonyulnának, természetesen óvakodik oly módon cselekedni, hogy ilyesminek kitegye magát. Más szavakkal: tartózkodik megtenni azt, amiről – az okról és okozatról való téves felfogása alapján – úgy hiszi, hogy ártalmára lehet, röviden: tabunak veti magát alá. A tabu így nem más, mint a gyakorlati mágia negatív alkalmazása. A pozitív mágia vagy varázslat ezt írja elő: „Tedd ezt azért, hogy ez és ez történjék.” A negatív mágia vagy tabu ezt mondja: „Ne tedd ezt, nehogy ez és ez történjék.” A pozitív mágia vagy varázslat célja az, hogy a kívánt eredményt hozza létre; a negatív mágia vagy tabu célja a nem kívánt elkerülése. De mindkét következménynek – a kívánatosnak és a nemkívánatosnak egyaránt – a hasonlóság és a kapcsolat törvényeinek megfelelően kell létrejönnie. És ahogyan a kívánatos következményt ténylegesen nem befolyásolja a mágikus szertartás elvégzése, ugyanúgy a valóságban a rettegett következmény sem adódik a tabu megszegéséből. Ha az állítólagos rossz szükségszerűen követné a tabu megszegését, akkor a tabu nem tabu, hanem az erkölcs vagy a józan ész előírása lenne. Nem beszélhetünk taburól az ilyen felszólítás esetében: „Ne tedd a kezéd a tűzbe”; ez a józan ész tanácsa, mivel a tiltott cselekvés tényleges, nem pedig képzelt rosszat von maga után. Röviden: azok a negatív előírások, amelyeket tabunak hívunk, ugyanúgy hiábavalók és hasztalanok, mint azok a pozitív előírások, amelyeket varázslatnak nevezünk. E kettő csupán ellentétes oldalait vagy pólusait alkotja egy nagy és baljóslatú tévedésnek, az ideák asszociálása téves koncepciójának. Ennek a tévedésnek a varázslat a pozitív, a tabu a negatív oldala. Ha az egész téves rendszernek általában a mágia nevet adjuk, egyaránt tekintetbe véve teoretikus és gyakorlati oldalát, akkor a tabut a gyakorlati mágia negatív oldalaként határozhatnánk meg. Táblázat formájában:



Azért tettem ezeket a megjegyzéseket a taburól és ennek kapcsolatáról a mágiával, mivel az a szándékom, hogy néhány példával bemutassam a vadászok, halászok és mások által megtartott tabukat, és kimutassam, hogy ezek a szimpatetikus mágia fogalmához tartoznak, s csupán különleges alkalmazásai ennek az általános elméletnek. Az eszkimó fiúknak például tilos levevős játékojtársaniuk, mert ujjaik később belegabalyodnának a harpuna zsinórjába. A tabu itt nyilvánvalóan a homeopátiás mágia alapját képező hasonlóság törvényének az alkalmazása: ahogyan a gyermek ujjaikat befonja a zsinór a levevős játéknál, ugyanúgy belegabalyodnak majd ujjai a harpuna zsinórjába, ha felnőtt férfi lesz, és bálnára vadászik. A Kárpátokban élő huculoknál a vadász felesége nem fonhat, amikor a férje vadászik, mivel a vad úgy forogna és tekeregne, mint az orsó, és a vadász nem tudná eltávolítani. A tabu itt ismét kétségtelenül a hasonlóság törvényéből következik. Ugyanígy az ókori Itáliában a nőknek törvény tiltotta meg, hogy az országúton sétálva fonjanak, sőt hogy orsójukat nyíltan magukkal vigyék; úgy hitték ugyanis, hogy az ilyen cselekedeteknek a termés vallaná kárát.

Ez a gondolat valószínűleg abból adódott, hogy az orsó pörgésétől megcsavarodna a gabonaszár, és nem nőne egyenesen. A Szahalin-szigeti ajnuknál a terhes nőnek a szülés előtti két hónapban nem volt szabad fonnia vagy kötelet sodornia, mivel azt hitték, hogy ebben az esetben a gyermek belei a fonálhoz hasonlóan összecavarodnának. Hasonló okból Bilas- purban, India egyik körzetében, ha egy falu vezető emberei tanácsülésre gyűlnek össze, a jelenlevők közül senki sem pörgethet orsót; azt hiszik ugyanis, hogy ha ilyesmi előfordulna, a megbeszélés az orsóhoz hasonlóan körben mozogna, és sohasem érne véget. Néhány kelet-indiai szigeten annak, aki egy vadász házához megy, azonnal be kell lépnie, és nem szabad az ajtó előtt ácsorognia; ha ugyanis így viselkedne, a vad ugyanúgy megállna a vadász kirakott hurkai előtt, majd visszafordulna, ahelyett hogy csapdába esne. Ugyanígy elgondolás alapján a közép-celebeszi toradszáknál az a szabály, hogy senkinek sem szabad állva maradnia vagy időznie egy olyan ház létráján, ahol állapotos nő lakik, mivel az ilyen késlekedés hátráltatná a gyermek születését. Szumátra több vidékén a várandós nőnek tilos az ajtóban vagy a házba vezető létra legfelső fokán megállnia; ha ezt az egyszerű óvintézkedést meggondolatlanul figyelmen kívül hagyja, nehéz vajúdással bünhődne. A kámfort gyűjtő malájok ételmüket szárazon fogyasztják, és ügyelnek arra, hogy a sót ne törjék finomra. Ennek az az oka, hogy a kámför szemcsékben fordul elő a kámforfa törzsének repedéseiben. A maláj számára magától értetődő, hogy ha kámfort kereső útján finomra tört sót enne, akkor a kámfort is finom szemcsékben találja meg, ha pedig durva sót eszik, ezzel biztosítja, hogy a kámforszemek is nagyok legyenek. A borneói kámforgyűjtők a penang- pálma levéllyelének bőrerős hüvelyét használják étkezéskor edényként, és ezt a gyűjtőút ideje alatt sohasem mossák el, mivel attól tartanak, hogy a kámför feloldódik, és eltűnik a fák repedéseiből. Úgy vélik valószínűleg, hogy a tányérok elmosása kimosná a kámförkristályokat a fából, amelyekbe be vannak ágyazva. Az egyik thaiföldi tartomány, Laosz néhány vidékén a fő termék a sellak. Ez gyantás gumi, amelyet egy vörös színű rovar izzad ki a fák fiatal ágain; e kis férgeket kézzel kell felrakni a faágakra. Mindazok, akik a gumi gyűjtésével foglalkoznak, tartózkodnak a mosakodástól, különösen pedig fejük megtisztításától, mivel ha eltávolítanák fejükből az élősdieket, ezzel eltávolítanák az ágakon levő rovarokat is. Másik példa: az a blackfoot indián, aki sasnak állít csapdát, és ezt figyelni, semmiképpen nem enne rózsabimbót; úgy érvel ugyanis, hogy ha enne, és egy sas a csapda közelében leszállna, a gyomrában levő rózsabimbók viszkétest idéznének elő a madárnál, azzal az eredménnyel, hogy a csalétek lenyelése helyett a sas csak ülne és vakarózna. Ezt a gondolatmenetet követve a sasvadász nem használ árt, ha megvizsgálja hurkait; ha ugyanis megkarcolná magát az árral, a sas is biztosan megkarmolná. Ugyanígy szerencsétlen következménnyel járna, ha feleségei és gyermekei otthon árt használnának, amíg ő sasra vadászik; tilos távollétében kézbe venniük e szerszámot, mivel attól tartanak, hogy ezzel életveszélybe sodorják.

A vadak által megtartott tabuk között talán semmi sem gyakoribb vagy fontosabb, mint bizonyos ételek fogyasztásának tilalma. Számos ilyen tilalom kimutathatóan a hasonlóság törvényén alapszik, és ennek megfelelően a negatív mágia körébe tartozik. Ahogyan a vadember sok állatot és növényt azért fogyaszt el, hogy bizonyos kívánatos tulajdonságokat, amelyekkel hite szerint ezek rendelkeznek, megszerezzen, ugyanúgy kerüli viszont, hogy más állatokat és növényeket megegyen, nehogy ezzel megszerezzen olyan nemkívánatos

tulajdonságokat, amelyekkel ezek hite szerint meg vannak fertőzve. Amikor az először említetteket megeszi, pozitív mágiát végez; megtartóztatva magát az utóbbiaktól viszont negatívát. Az ilyen jellegű pozitív mágia eseteivel később még találkozni fogunk; most az ilyen negatív mágia vagy tabu néhány példáját említem. Madagaszkáron például a katonáknak tilos bizonyos ételeket fogyasztaniok, mivel a homeopátiás mágia elve alapján megrontanák őket bizonyos veszélyes vagy nemkívánatos tulajdonságok, amelyekről feltételezik, hogy ezekben az élelmiszerekben benne rejlenek. Nem szabad sündisznót enniök, „mivel attól félnek, hogy ez az állat, ama hajlama miatt, hogy összegömbölyödjék, ha megijeszítik, azokat, akik elfogyasztják, hajlamossá teszi a félnékre és meghúzódsra”. A katonának nem szabad az ökor térdét megennie, mert az ökorhoz hasonlóan gyenge lenne a térde, és nem tudna menetelni. Továbbá: a harcosnak gondosan kerülnie kell, hogy olyan kakasból egyék, amely viadal közben múlt ki, vagy olyan állatot fogyasszon, amelyet dárda sebzett halála. Hímnemű állatot semmiképpen nem szabad a házában megölni, amikor távol harcol. Nem kételkedik ugyanis abban, hogy ha harc közben elpusztult kakast eszik, akkor őt magát is megölik a csatamezőn; ha pedig olyan állatból enne, amelyet dárdával ejtettek el, az ő halála is dárdától következne be; abban az esetben, ha hímnemű állatot ölnek meg távolléte alatt a házában, ő is hasonló módon pusztulna el, s talán ugyanabban a pillanatban. A madagaszkári katonának vesét sem szabad ennie, mivel a malgas nyelvben a vese szó egyúttal „lövés” is jelent; úgy gondolja: biztosan lelőnék, ha vesét fogyasztana.

Az olvasó megfigyelhette: a taburól említett fenti példákban feltételezik, hogy a mágikus hatás nagy távolságban is érvényesül; így a blackfoot indiánoknál a sasvadász feleségeinek és gyermekeinek tilos árt használniok távollétében, nehogy a sasok karmaikkal megsebesítsék a távol levő férjet és apát. Ugyanígy nem szabad hímnemű állatot megölni a malgas harcos házában, míg távol van a háborúban, hogy az állat megölése ne vonja maga után a férfi megöletését is. A személyeknek vagy dolgoknak a távolból egymásra kifejtett szimpatikus befolyásába vetett hit a mágia lényege. Bármennyire is kételkedjék a tudomány a távolból ható cselekvést illetően, ilyen kétség nem merül fel a mágiánál; a telepátiába vetett hit a mágia egyik legfontosabb elve. Az akaratátvitel gondolatának modern szószólója számára nem bizonyulna nehéz feladatnak, hogy egy primitív embert meggyőzzön; ez ugyanis már régóta hisz ebben, és ami még több, e hitének megfelelően olyan logikus következetességgel cselekszik, amilyen – tudomásom szerint – civilizált hittestvéreinek magatartásán még nem mutatkozik meg. A vadember ugyanis nemcsak arról van meggyőződve, hogy a mágikus szertartások messziről befolyásolnak személyeket és dolgokat, hanem arról is, hogy mindennapi életének legegyszerűbb cselekedeteinél is ez történik. Ezért a távol levő barátok és rokonok magatartását fontos alkalmakkor többé-kevésbé pontosan kidolgozott előírásrendszer szabályozza; ha a személyek egyik csoportja ezeket az előírásokat elhanyagolná, az – úgy hiszik – szerencsétlenséget vagy éppen halált hozna a távollevőkre. Különösen akkor, ha a férfiak egy csoportja vadászaton vagy háborúban van távol, otthon maradt rokonaiktól gyakran elvárják, hogy bizonyos dolgokat megtegyenek, másoktól pedig tartózkodjanak azért, hogy a távol levő vadászok vagy harcosok épségét és sikerét biztosítsák. A következőkben ennek a mágikus telepátiának néhány példáját ismertetem, mind pozitív, mind pedig negatív aspektusában.

Laosban ha egy elefántvadász vadászatra indul, figyelmezteti feleségét: ne vágja le a haját, és ne olajozza be a testét távolléte alatt; ha ugyanis a nő levágná a haját, akkor – hitük szerint – az elefánt szétszakítaná a hálót, ha pedig beolajozná magát, akkor az állat kicsúszna a hálóból. Amikor egy dajak falu férfiai az őserdőbe mennek vaddisznóvadászatra, az otthonmaradottaknak nem szabad olajhoz vagy vízhez érniök, míg barátaik távol vannak; ha így tennének, a vadászok „síkos kezűkké” válnának, és a zsákmány kisiklana a kezük közül.

A kelet-afrikai elefántvadász úgy hiszi, hogy ha felesége távollétében hűtlenséget követ el, ez az elefántnak hatalmat ad az üldözője fölött: megöli vagy súlyosan megsebesíti. Ezért ha a vadász tudomást szerez felesége házasságtöréséről, abbahagyja a vadászatot, és hazatér. Ha egy wagogo vadásznak nincsen szerencséje, vagy megtámadja egy oroszlán, ezt felesége otthoni illetlen viselkedésének tulajdonítja, és nagy haraggal tér haza. Amíg a férj távol van a vadászaton, feleségének nem szabad engednie, hogy valaki elmenjen a háta mögött, vagy hogy valaki előtte álljon, amikor ül; ha pedig lefekszik, az ágyon arca kell fordulnia. A bolíviai moxo indiánok azt hitték, hogy ha egy vadász felesége a férj távollétében hűtlen, akkor a férfit kígyó vagy jaguár marja meg. Ezért ilyen szerencsétlenség esetén a nőnek, akár ártatlan volt, akár bűnös, büntetés s nemritkán halál jutott osztályrészül. Az Aleut-szigeteken a tengeri vidrára induló vadász azt hiszi, hogy nem tudna elejteni egyetlen állatot sem, ha távolléte alatt felesége hűtlen lenne hozzá, vagy nővére erkölcsstelen életmódot folytatna.

◆

Amikor a Kei-szigeteken, Új-Guineától délnyugatra egy távoli kikötő felé induló csónakot a vízre bocsátanak, a tengerpartnak azt a részét, ahol a ladik korábban feküdt, azonnal pálmaágakkal takarják le, és szentnek tekintik. Senki sem mehet keresztül ezen a helyen addig, amíg a csónak haza nem érkezik. Ha valaki megtenné, a csónak vesztét okozná. Ezenkívül három-négy, kifejezetten erre a feladatra kiszemelt fiatal lányról azt hiszik, hogy ezek

az utazás ideje alatt szimpatetikus kapcsolatban maradnak a tengerjárókkal, s magatartásukkal elősegítik az expedíció biztonságát és sikerét. A legszükségesebb esetek kivételével semmi körülmények között sem hagyhatják el azt a helyiséget, amelyet számukra kijelöltek. Sőt: addig, amíg a csónakról úgy hiszik, hogy a tengeren tartózkodik, gyékényükön összekuporodva, teljesen mozdulatlanul kell feküdniük, összekulcsolt kezükkel térdük között. Nem fordíthatják fejüket jobbra vagy balra, s nem tehetnek semmilyen mozdulatot. Ha ezt tennék, bukdácsolna a csónak. Nem ehetnek ragadós ételt sem, például kókuszdiótejben főtt rizst, mivel az étel ragadóssága akadályozná a csónak útját a vízen. Amikor úgy gondolják, hogy a csónak elérte rendeltetési helyét, az előírások szigorúsága némiképpen csökken; az utazás egész ideje alatt tilos azonban a lányoknak olyan halat enniük, amelynek hegyes szálkái vagy tüskéi vannak, mint például a tövises rájának, mivel ez nehéz, veszélyes helyzetbe sodorná tengeren hajózó barátaikat.

Ahol ilyen hiedelmek uralkodnak az egymástól távol levő barátok közötti szimpatetikus kapcsolatot illetően, ott nem csodálkozhatunk, hogy mindenekelőtt a háború, amely komorsága ellenére a legmélyebb és leggyengédebb emberi érzelmeket szítja fel, kelti az otthon hagyott és aggódó hozzátartozókban azt a vágyat, hogy ezt a szimpatetikus köteléket – amennyire csak lehet – hasznosítsák szeretteik érdekében, akik a távolban harcolnak, és bármelyik pillanatban meghalhatnak. Az ilyen természetes és dicséretes cél elérésére az otthon maradt barátok olyan eszközökhöz folyamodnak, amelyek a mi szemünkben pateti- kusoknak vagy nevetségeseeknek tünnek aszerint, hogy a célt tekintjük-e, avagy az elérésére használt eszközt. Borneó némely vidékén, ha egy dajak fejedelmén van, feleségének, vagy ha még nem házas, nővérének éjjel-nappal kardot kell hordania, hogy a férfi mindig a fegyverére gondoljon; a nő nem alhat napközben, s nem feket le hajnali két óra előtt, nehogy férjét vagy fivérét álmában meglepje az ellenség. A bantingi-tengeri dajakoknál, Sarawakban, míg a férfiak távol harcolnak, a nőknek bonyolult előírások rendszerét kell szigorúan megtartaniuk. Némelyik előírás negatív, némelyik pedig pozitív, de mindegyik egyaránt a mágikus homeopátia és telepátia elvein alapszik. Ezek között az előírások között a következő szabályokat találjuk: a nőknek hajnalban nagyon korán kell felkelniük, hogy már derengéskor kinyissák az ablakokat, máskülönben távol levő férjük nem ébred fel időben. A nők nem olajozhatják hajukat, mert a férfiak elcsúsznának. Napközben nem alhatnak, de nem is bóbiskolhatnak, nehogy a férfiak álmosak legyenek menetelés közben. A nők pattogatott kukoricát készítenek, és reggelente szétszórják a tornácon, hogy a férfiak fűrgeségét ezzel is fokozzák. A szobákat kínos rendben kell tartani; a ládákat a falakhoz állítják, mert ha valaki megbotlana bennük, a távol levő férj elesne, és az ellenség kezére jutna. Étkezéskor a fazékban kevés rizst kell hagyni és félretenni; így a férfiaknak is mindig lesz mit enniük a távolban, és sohasem maradnak éhesen. A nőknek semmi körülmények között nem szabad addig ülniük, amíg a lábuk görcsöt kap, mert a férfiak ízületei hasonlóképpen megmerevednének, s nem tudnának gyorsan felállni vagy elfutni az ellenség elől. Hogy férjük ízületei hajlékonyak legyenek, a nők gyakran megszakítják munkájukat a szövöszéknél, és fel-alá sétálnak a tornácon. Továbbá: nem szabad arcukat eltakarniuk, mert a férfiak nem találnák meg az utat a magas fűben vagy az őserdőben. A nőknek nem szabad túvel varrniuk, nehogy a férfiak belelőjenek az ellenség által az ösvényen elrejtett hegyes cövekekbe. Ha a feleség hűtlennek bizonyulna, míg férje távol jár, a férfi életét veszítené az ellenség földjén. Néhány évvel ezelőtt, amikor férjeik az angolok oldalán a felkelők ellen harcoltak, a bantingi nők mindezeket az előírásokat megtartották. Sajnos, ezek a gyengéd óvatossági rendszabályok kevésbé segítettek, mivel sok férfi, noha felesége odahaza gondosan vigyázott, hősi halált halt.

◆

A sokjátékony célközött, amelyre a helytelen úton járó leleményesség a homeopatikus vagy utánczó mágiát alkalmazta, megtaláljuk azt is, hogy mágikus úton készítenek a fákat és növényeket arra, hogy kellő időben hozzanak termést. Tüvingiában a paraszt, aki lent vet, a magokat hosszú, vállától a térdéig érő zsákban viszi magával, és nagy léptekkel halad, úgyhogy a hátán a zsák ide-oda himbálódzik. Úgy hiszik, hogy következképpen a len is hajladozni fog a szélben. Szumátra belsejében a rizst a nők vetik; vetés közben a hajukat kibontva viselik azért, hogy a rizs sűrűn nőjön, és hosszú szára legyen. A régi Mexikóban a kukorica istennője, vagy ahogy nevezték, „a hosszú hajú anya” tiszteletére ünnepséget tartottak. Ezt akkor ülték meg, „amikor a növény már teljesen kifejlődött, és a zöld cső végéről kibújó rostok megbarnulása jelezte, hogy a kukoricacső magjai megértek. Az ünnep idején a nők hosszú hajukat kibontva viselték, s rázták, hányták a táncok alatt, amelyek a szertartás legfontosabb mozzanatát alkották, azért, hogy a kukorica haja hasonló tömegben nőjön, a magvak nagyok és laposak legyenek, s a nép jólétben éljen”. Európa sok vidékén a táncolás vagy magasra ugrálás elismert homeopatikus módja annak, hogy a termés magasra nőjön. Franche-Comtéban például azt mondják, hogy ha a karneválon táncolnak, magasra nő a kender.

◆

A homeopatikus mágia elmélete szerint tehát az ember képes a vegetációt kedvezően vagy kedvezőtlenül befolyásolni cselekedetei vagy állapota jóságának vagy rosszóságának megfelelően: így például a termékeny nő

termékennyé, a meddő nő pedig terméketlenné teszi a növényeket. A bizonyos személyi tulajdonságok káros és fertőző természetébe vetett hitből számos tilalom, elkerülési szabály jött létre: az emberek egyes dolgokat nem tesznek meg, nehogy a saját nemkívánatos helyzetükkel vagy állapotukkal homeopatikusan megfertőzzék a föld terményeit. Az ilyen tartózkodási szokások, elkerülési szabályok a negatív mágia vagy tabu példái. Így abból kiindulva, amit a személyi cselekedetek vagy állapotok fertőzési veszélyének nevezhetünk, a galeliai például azt mondják, hogy nem szabad ijjal és nyállal egy gyümölcsfa alól nyilazni, mivel a fa ebben az esetben gyümölcsseit ugyanúgy elhullatná, mint ahogyan a nyilak a földre esnek; ha valaki dinnyét eszik, nem szabad a kiköpött magokat azokkal a magokkal összekeverni, amelyeket vetésre tettek félre, mert bár a kiköpött mag magas szárba szökken és virágot is hoz, a virágok lehullanak, ahogyan a magok is kiestek a szájból, és így ezekből a magokból sohasem lesz termés. Ugyane gondolatmenet eredményeként jutott el a bajor paraszt ahhoz a hiedelemhez, hogy ha a gyümölcsfa oltóágát a földre engedi hullani, akkor az ebből az oltóágból sarjadó fa termését idő előtt elhullatja. Amikor a dél-vietnami csámok rizst vetnek, és azt akarják, hogy ne legyen zivatar, szárazon eszik a rizst; ezzel hitük szerint megakadályozzák, hogy az eső tönkretegye a termést.

A fenti esetekben azzal a feltevéssel találkoztunk, hogy az ember képes a vegetációt homeopatikusan befolyásolni. Az e hitben élő személy a fáknek, növényeknek olyan jó és rossz tulajdonságokat vagy sajátosságokat tulajdonít, amelyek a sajátjainak felelnek meg, vagy ezekből származnak. A homeopatikus mágia elve szerint azonban a viszony kölcsönös: a növény ugyanúgy befolyásolhatja az embert, ahogyan az ember képes hatni a növényre. A mágiában, mint a fizikában is, amennyire tudom, az akció és a reakció egyenlő és ellentétes egymással. A cseroki indiánok szakértők a homeopatikus jellegű gyakorlati botanikában. A bélhúr nevű növény drótszerű gyökerei olyan szívósak, hogy csaknem megakasztják az ekevasat a barázdában. Ezért a cseroki nők fejüket e gyökérből főzött lével mossák, hogy hajuk erős legyen, a cseroki labdajátékosok pedig ebben a főzetben mosakodnak, hogy izmaikat szívóssá tegyék. Egy galelai hiedelem szerint, ha valaki olyan gyümölcsöt eszik, amely a földre hullott, hajlamossá válik arra, hogy botladozzék és elessék; ha pedig olyasmiből eszik, amiről elfelejtkeztek (például edényben hagyott édesburgonya vagy tűzben maradt banán), akkor feledékennyé válik. Megtaláljuk azt a nézetet is a galeliaiaknál, hogy ha egy nő közös tőből sarjadó kettős banánt fogyaszt, ikreket szül. A dél-amerikai guarani indiánok szerint, ha egy nő kettős kölesmagot eszik, ikrei lesznek. Indiában a Védák korában ezt az elvet különös módon eszközül alkalmazták arra, hogy egy száműzött herceg visszaszerezze királyságát. Olyan ételt kellett ennie, amelyet kivágott fa tönkjéből sarjadó fával táplált tűzön főztek. Az ilyen fában megnyilvánuló regenerációs képesség a tűz révén bekerült az ételbe, és így a hercegbe, mikor megette az ételt. A Szunda-szigetek lakói azt hiszik, hogy ha egy házat tuskés fából építenek, a ház lakóinak élete ugyancsak tövises és bajjal teli lesz.

Van a homeopatikus mágiának egy nem kevésbé hatásos ága, amely a halottak bevonásával éri el célját; ahogyan ugyanis a halott nem lát, nem hall, s nem beszél, ugyanígy a homeopatikus elv alapján embereket vakká, süketévé és némává lehet tenni a holttest csontjainak felhasználásával vagy bármi más olyan dologgal, amely a halállal való kapcsolata miatt megfertőződött. A galeliaiaknál például ha egy fiatal férfi éjszakai találkára megy, földet visz egy sírról, és elszórja kedvese szüleinek háztetőjén, pontosan a szülők hálólhelye fölött. A hiedelem szerint ez megakadályozza a szülőket abban, hogy felébredjenek, míg az ifjú szerelmével társalog; a sírról hozott földtől olyan mélyen alszanak, mint a halottak. A betörők minden korban és minden országban hittek a mágia e fajtájában, s igen hasznosnak tartották mesterségük gyakorlásában. A délszláv betörő például néha azzal kezdi munkáját, hogy halott ember csontját dobja a házra, és maró gúnyal mondja: „Ahogy ez a csont felébred, úgy ébredjenek fel ezek az emberek is.” Ezután a házban teremtett lélek sem tudja nyitva tartani a szemét. Jávában a betörő földet markol fel egy sírról, és elhinti a körül a ház körül, amelyet ki akar fosztani; a lakók ettől mély álomba merülnek. Hasonló szándékkal szórja a hindu a halotti máglya hamuját a ház ajtaja elé; a perui indiánok egy halott csontjából nyert port hintenek szét; az ukrán betörők pedig eltávolítják a holttest sípcsonkjából a velőt, faggyút öntenek az üregbe, a faggyút meggyújtják, és az égő fáklyával háromszor körüljárják a házat; a lakók ettől – úgy gondolják – halálhoz hasonló mély álomba merülnek. De ismeretes az a módszer is, hogy az ukrán paraszt emberi lábszárcsontból készített furulyán játszik; mindenki, aki csak hallja a furulyaszót, elálmosodik. A mexikói indiánok erre a gonosz célra egy olyan nő bal alkarját használták, aki első gyermekének szülésébe halt bele; a kart azonban lopni kellett. Ezzel ütöttek a földre, mielőtt beléptek volna abba a házba, amelyet ki akartak rabolni; a házban ettől mindenki elvesztette beszéd- és mozgásképeségét; a halottakhoz lettek hasonlókká; hallottak és láttak ugyan mindent, de teljesen képtelenek voltak bármit is tenni; sőt akadtak a hagyomány szerint akik elaludtak, és még horkoltak is. Európában hasonló képességeket tulajdonítottak a „dicsőség kezének”, amely akasztott ember megszártított és ecetbe rakott keze volt. Ha egy ugyancsak akasztófán kivégzett gonosztevő zsírjából öntött gyertyát meggyújtottak, és a „dicsőség kezébe” mint a gyertyatartóba tették, mindenki, aki csak látta, mozdulatlanul merevedett; még ujját sem tudta mozdítani, mintha halott lenne. Néha a halott keze szolgált gyertyaként, vagy helyesebben gyertyaköteggént, mivel minden elszáradt ujját meggyújtották; ha azonban a háznép közül valaki is ébren volt, az egyik ujját nem lehetett meggyújtani. Az ilyen gonosz tűz csak tejjel oltható.



Állatokról is gyakran hiszik, hogy olyan képességeik vagy tulajdonságaik vannak, amelyek hasznosak lehetnek az ember számára; a homeopátikus vagy utánczó mágia arra törekszik, hogy ezeket a tulajdonságokat az emberi lényekre a legkülönbözőbb formákban átvigye. Sok becsuána például menyétet visel talizmánként, s mert az állat igen szívós, azt hiszik, hogy viselőjét is nehéz megölni. Hasonló célból mások élő, de megcsontított rovar hordanak. Vannak harcosok, akik szarvatlan ökr szőrét viselik hajjukban, köpenyükön pedig béka bőrét, mivel a béka csúszós, s az ökröt – nem lévén szarva – nehéz megfogni. Az a férfi, aki ezekkel az amulettekkel van ellátva, azt hiszi, hogy éppen olyan nehéz megfogni, mint a békát és az ökröt. Azt sem vonják kétségbe, hogy annak a dél-afrikai harcosnak, aki patkányszőr- csomót csavar göndör fekete fürtjeibe, ugyanannyi az esélye, hogy elkerülje az ellenség dárdáját, mint a patkánynak, amely fürgén kitér a feléje hajtott tárgyak elől; ezeken a vidékeken, ha háború kitörését várják, nagy keresletnek örvend a patkányszőr. Az ősi indiai könyvek egyikében az az előírás található, hogy ha a győzelem érdekében áldozatot mutatnak be, az oltár készítéséhez olyan helyről kell kiásni a földet, ahol vadkan hentergett, mivel a vadkan ereje benne maradt a földben. Az, aki egyhúrú lanton játszik, de ujjai merevek, fogjon egy hosszú lábú mezei pókot, és égesse meg, majd dörzsölje be ujjait a hamuval, ettől olyan hajlékonyak és fürgék lesznek, mint a pók lábai – legalábbis így gondolják a galelaiak. A szökött rabszolga visszaszerzése végett az arab a földön mágikus kört rajzol, szöveget ver a közepébe, és ehhez fonállal méhet kötöz, úgyelve arra, hogy a méh neme megegyezzen a szökevény nemével. Ahogyan a méh körbe-körbe mászik, a fonál a szög köré tekeredik, megrövidül, és a rovar minden kör után közelebb kerül a középponthoz. Így a homeopátikus mágia erejénél fogva a szökött rabszolga is visszatér urához.



A homeopátikus mágia elve szerint a növényekhez és az állatokhoz hasonlóan az élettelen tárgyaktól is származhat áldás vagy baj; a bennük rejlő tulajdonságoknak s a varázsló ügyességének megfelelően – amint éppen adódik – jólétet vagy nyomorúságot okozhatnak vagy szüntethetnek meg. Szamarkandban a nők a csecsemőnek kandiscukrot adnak szopogatni, és enyvet tesznek a kezébe azért, hogy ha a gyermek felnő, szavai édesek legyenek, és az értékes dolgok úgy tapadjanak a kezéhez, mintha az ragasztóval lenne bekenve. A görögök úgy vélték, hogy az olyan ruha, amelyet farkastól szétépett birka gyapjából készítettek, árt viselőjének, viszketeget okoz. Azt is hitték, hogy ha a borba olyan követ dobnak, amelybe kutya harapott, ez a borivók között vizsályt idéz elő. A moabi arabok között a gyermektelen nő gyakran kölcsönkéri a sokgyermekes anya köntösét, abban a reményben, hogy a köntössel együtt a tulajdonos termékenységét is megszerzi. A kelet-afrikai Sofalában a kaffirok rettegnek attól, hogy valaki bármilyen üreges tárggyal, például náddal vagy szalmával megüti őket, és szívesebben veszik, még ha fájdalmasabb is, ha jó vastag füttykössel vagy vasrúddal verik meg őket. Úgy vélik ugyanis, hogy ha valakit valamilyen üres dologgal megvernek, belső szervei elsorvadnak, és meghal. A keleti tengerekben él egy nagy kagylófajta, amelyet a celebeszi bugik „öregembernek” (kadjáwo) neveznek. Péntekenként ezeket az „öregembereket” alsó részükkel felfelé fordítják, és ráteszik a ház küszöbére, mivel azt hiszik, hogy aki átlép fölöttük, magas kort ér majd el. A brahman fiúnak avatásakor jobb lábával egy köre kell lépnie, miközben ezeket a szavakat ismételtetik: „Lépj erre a köre! Légy olyan szilárd, mint a kő!” Ugyanezt a szertartást végzik el ugyanezzel a mondókéval a brahman lány házasságkötésekor. Madagaszkáron a szerencse forgandósága ellen azzal védekeznek, hogy a ház egyik súlyos oszlopa tövébe követ ásnak el. A köre esküvés általánosan elterjedt szokása jórészt azon a hiedelmen alapulhat, hogy a kő ereje és állandósága megerősíti az esküt. A régi dán krónikás, Saxo Grammaticus írja: „A régiek, amikor királyt választottak, földbe ágyazott kövekre szoktak állni, és így adták le szavazatukat. A kő állandóságának hatására-úgy hitték – választásuk tartósnak bizonyul majd.”

E hiedelem szerint minden kőben általános mágikus képesség rejlik, közös tulajdonságaik: súlyuk és szilárdságuk miatt; egyes különleges köveknek vagy kőfajtáknak viszont alakjuk vagy színük egyedi vagy speciális sajátosságainak megfelelően speciális mágikus hatóerőt tulajdonítanak. A perui indiánok például egyes köveket a kukorica-, más köveket a burgonyatermés növelésére, s megint másokat a jószág szaporítására használtak. A kukorica esetében alkalmazott kövek kukoricacsó alakúak, az állatállomány szaporítására szántak pedig birka formájúak voltak.



A régiek sokra becsülték a drágakövek mágikus tulajdonságait, s nem alaptalan az az állítás, hogy sokkal korábban használtak ilyen köveket amulettként, mint ékszerként. A görögök például fa-agátnak neveztek egy követ, amelyen fához hasonló rajzolatok figyelhetők meg, és úgy vélték, hogy ha szántáskor két ilyen drágakövet az ökrök szarvára vagy nyakára kötnek, bőséges lesz a termés. Ismertek egy tejkövet is, amely a nőnek, ha méhsörben feloldva megitta, sok tejet biztosított. Ilyen tejkövet használnak napjainkban is ugyanerre a célra Krétán és Miloszon a görög nők is. Albániában a szoptató anyák ezeket a köveket hordják, hogy bőven

legyen tejük. A görögök hittek olyan kőben is, amely meggyógyítja a kígyómarást, s ezért kígyókőnek nevezték; hatását kipróbálendő csak porrá kell őrölnöd, és a port a sebre hintened. A borszínű ametiszt azért kapta nevét – az ametiszt szó „nem ittaszt” jelent -, mert azt hitték, hogy viselője józan marad. Ha két fiútestvér egyetértésben akar élni egymással, azt tanácsolják nekik, hogy viseljenek mágnest a testükön, mivel ennek vonzóereje megvédi őket a viszálykodástól.

A hinduk ősi könyveinek egyik előírása szerint a házasságkötés estéjén, naplemente után a férjnek feleségével csendesen kell ülnie, míg a csillagok az égen szikrázni nem kezdenek. Amikor a sarkcsillag megjelenik, a férfi megmutatja ezt a nőnek, és így szól a csillaghoz: „Szilárd vagy; látlak téged, a szilárdat. Légy szilárd hozzám, ó, ragyogó!” Ezután feleségéhez fordulva ezt kell mondania: „Nekem adott Brihaszpati; utódokat fogansz általam, férjed által, és velem élsz száz őszön át.” A szertartás célja szembetűnően az, hogy a mozdulatlan csillag állandóan érvényes hatásával védelmet nyújtson a sors forgandóságával és a földi boldogság állhatatlanságával szemben. Ez az a kívánság, amelyet Keats Utolsó szonettjében így fejez ki:

„Bár volnék, mint te, Csillag, oly örök -

nem a magas ég magányos tüze.”

(Szabó Lőrinc fordítása)

A tengerparton élőkre mindig nagy hatást gyakorol a dagály és apály szüntelen változása, s a szimpátia és a hasonlóság kezdetleges filozófiájának elvei alapján hajlamosak arra, hogy finom kapcsolatot, titkos harmóniát tétélezzenek fel e változás s az ember, az állat és a növény élete között. A dagályban nem csupán szimbólumot látnak, hanem a bőség, a jólét s az élet okát is, míg az apályban a sikertelenség, gyengeség és a halál tényleges okát s egyúttal szomorkás jelképét vélik felfedezni. A breton földműves úgy hiszi, hogy a dagálykor elvetett lóhere szépen nő majd, ha azonban a növényt apálykor vetik, sohasem érik be, az ezzel táplált tehén pedig felpuffad. A breton parasztasszony szerint a legjobb vajat akkor lehet készíteni, amikor a dagály éppen megkezdődik, a köpüben levő tej addig habzik, míg a dagály órája el nem múlik. Úgy vélik, hogy a kútból húzott víz vagy a kifejt tej a dagály emelkedése idején kiforr a fazékból vagy a tejeslábasból, s a tűzre ömlik. Néhány ókori nép hiedelme szerint a fókabőr titkos szimpatetikus kapcsolatban marad a tengerrel még azután is, hogy lenyúzták az állatról, s apály idején összehúzódik. Egy másik, Arisztotelésznek tulajdonított ókori hiedelem szerint az élőlények csak apálykor hálnak meg. Ezt a hiedelmet, ha bízhatunk Pliniusban, emberi lényekre vonatkozóan a galliai partvidéken a tapasztalat erősítette meg. Philostratos is arról biztosít bennünket, hogy Cádizban a haldoklóból sohasem szállt el addig a lélek, amíg a dagály tartott. Hasonló elképzelésekkel Európa néhány vidékén még ma is találkozunk. A Vizcayai-öböl partján azt hiszik, hogy mind a krónikus, mind az akut betegségben szenvedő emberek abban a pillanatban hálnak meg, amikor a dagály visszahúzódik. Portugáliában, a walesi partokon és Bretagne némely vidékén az a hiedelem él, hogy az emberek dagály idején születnek, és apály alkalmával hálnak meg. Dickens ugyanennek a babonának angliai meglétét tanúsítja. „Az emberek itt a partvidéken csak akkor tudnak meghalni – mondja Mr. Peggotty -, amikor a víz apálykor már messze visszahúzódott. Csak akkor születnek, amikor a dagály már jó magasan áll – csak dagálykor tudnak rendesen megszületni.” Az a hit, hogy a legtöbben apály idején hálnak meg, Anglia keleti partján Northumberlandtól Kentig megtalálható. Shakespeare is ismerhette, mivel Falstaff „tizenkettő és egy között, éppen apálykor” hal meg. A hiedelemmel Észak-Amerika csendes-óceáni partvidékén is találkozunk a haidáknál. Amikor egy jó haida haldoklik, csónakot lát halott barátaiból álló legénységgel; ezek a holtak a dagállal jönnek, hogy örömmel üdvözöljék a szellemek országában. „Gyere velünk – mondják -, az ár hamarosan megfordul, és nekünk távoznunk kell.” Port Stephensben, Új-Dél-Walesben a bennszülöttek halottaikat mindig dagálykor temetik el, sohasem apály idején, nehogy a visszahúzódó víz az elköltözött lelkét valamilyen távoli vidékre sodorja magával.

◆

A „hasonló hasonlót hoz létre” elv alkalmazását fedezhetjük fel abban a kínai hiedelemben, hogy valamely város szerencséjét nagymértékben befolyásolja a település formája, s hogy sorsa annak a dolognak a jellegétől függően változik, amelyhez a legjobban hasonlít. Tudunk például arról, hogy valamikor régen Cuan Csen-fu városa, amelynek alaprajza a pontyhoz hasonlított, gyakran esett áldozatul a szomszédos jüng-csun-beliek fosztogatásainak; Jüng- Csunnak ugyanis halászhaló alakja volt. Végül az elsőnek említett város lakói elhatározták, hogy a város közepén hét magas pagodát emelnek. Ezek a pagodák, amelyek még ma is Cuan Csen-fu fölött tornyosulnak, azóta is a legszerencsésebben befolyásolják a város sorsát, mivel felfogják a képzelte hálót, mielőtt az leereszkedne, és a képzelte ponty a hálószemekbe gabalyodna. Mintegy negyven évvel ezelőtt Sanghaj bölcei azon törték a fejüket, hogy kiderítsék az egyik helyi lázadás okát. Hosszas vizsgálat után megbizonyosodtak arról, hogy a lázadás egy nagy, új templom alakjának tulajdonítható; a templomot ugyanis

szerecsélen módon teknősbéka formájúra építették, márpedig ezt az állatot igen rossz természetűnek tartják. A nehézség jelentős, a veszély pedig nyomasztó volt; a templom lerombolása ugyanis istentelenség lett volna, ha pedig érintetlenül hagyják, akkor ez hasonló vagy éppenséggel súlyosabb katasztrófát idézhetett volna elő. A geomantia zseniális helyi professzorai azonban a helyzet magaslatára emelkedtek, legyőzték a nehézségeket, és elhárították a veszélyt. Feltöltöttek két kutat, amelyek a teknősbéka szemét jelezték, ezzel megvakították a rossz hírű állatot, s így nem tudott további bajokat okozni.

1. §. Átviteli mágia – Eddig főleg a szimpatetikus mágiának azt az ágát vettük szemügyre, amelyet homeopatikus vagy utánzó mágiának nevezhetünk. Mint látjuk, ennek alapelve az, hogy hasonló hasonlóhoz létre, vagy más szavakkal: a hatás az okához hasonló. A szim- patetikus mágia másik nagy ága, amelyet átviteli mágiának neveztem, abból a gondolatból indul ki, hogy dolgok, amelyek egyszer összetartoztak, még teljes szétválásuk után is szimpatetikus kapcsolatban maradnak egymással, s ami az egyikkel történik, az történik a másikkal is. Az átviteli mágia logikai alapja – a homeopatikus mágiához hasonlóan – a képzetek téves kapcsolódása; fizikai alapja – ha ilyenről egyáltalán beszélhetünk – ugyanúgy, mint a homeopatikus mágia esetében, olyan jellegű anyagi közeg, amelyről – mint a fizika éteréről – feltételezik, hogy összekapcsolja a távoli tárgyakat, és hatásokat visz át az egyik tárgyról a másikra. Az átviteli mágiának legismertebb példája az a mágikus szimpátia, amelyről feltételezik, hogy fennáll az ember és bármely, testéről leválasztott darabja (például haja vagy körme) között, s bárki, aki emberi hajnak vagy körömnek jut a birtokába, akarátát bármilyen távolságból érvényesítheti a haj vagy köröm eredeti tulajdonosán. Ez a babona világszerte elterjedt.



A basutók gondosan elrejtik kihúzott fogaikat, nehogy ezek bizonyos, a sírok körül kísértő titokzatos lények birtokába jussanak; ezek ugyanis ártani tudnak a fogak tulajdonosának azzal, hogy mágiát gyakorolnak rajta. Sussexben mintegy ötven évvel ezelőtt egy cselédlány energikusan tiltakozott az ellen, hogy a gyerekek tejfogát elhajítsák. Azt erősítette, hogy ha egy állat megtalálja és megrágja az elhajított tejfogát, a gyermek új foga olyan lesz, mint azé az állaté, amely beleharapott. Bizonyítékként az öreg Simmons mestert nevezte meg, akinek felső állkapcsában igen nagy disznófog nőtt. Ezt a testi hibát – mint Simmons erősítette – anyjának köszönhette, aki egyik tejfogát véletlenül a disznóvályúba dobta. Egy hasonló hiedelem olyan eljárásokhoz vezetett, amelyek a homeopatikus mágia elvei alapján azt célozták, hogy a régi fogak helyébe új és jobb fogak nőjenek. A világ sok részén szokásos a kihúzott fogat olyan helyre tenni, ahol az egér vagy a patkány megtalálja, abban a reményben, hogy annak a szimpátiának a révén, amely továbbra is megmarad a fog és volt tulajdonosa között, többi foga ugyanolyan erős és kitűnő lesz, mint ezeknek a rágcsálóknak a fogai. Mint tudjuk, Németországban csaknem általánosan elterjedt szokás a nép között, hogy a kihúzott fogat egérlukba teszik. Ha egy gyermek kihúzott tejfogával cselekszenek így, akkor ez megóvjaa a gyermeket a fogfájástól. Vagy pedig a kályha mögé kell menned és fogadat fejed fölött hátradobnod, miközben ezt mondd: „Egér, add nekem a te vasfogadat, neked adom az én csontfogamat.” Ha ezt teszed, fogaid nem romlanak meg. Messze Európától, a csendes-óceáni Rarotonga-szigeten, amikor egy gyermek fogát kihúzzák, a következő imát szokták mondogatni:

„Nagy patkány! kis patkány!

Itt van a régi fogam.

Kérlek, adj nekem újat.”

Ezután a fogat a ház gyékénytetejére dobják, mivel a patkányok az elkorhadt gyékényben fészkelnek. A patkányhoz fohászkodást azzal magyarázzák, hogy a bennszülöttek által ismert állatok közül a patkány fogai a legerősebbek.

Más olyan testrészek, amelyekről mindenütt feltételezik, hogy szimpatetikus viszonyuk a testtel a fizikai kapcsolat megszűnte után is megmarad: a köldökszínór és a méhlepény. Az így felfogott kapcsolatot olyan bensőségesnek hiszik, hogy az egyén jó vagy rossz sorsa egész életén keresztül – a közhit szerint – e részek egyikével vagy másikával fonódik össze; ezért ha az egyén köldökszínórját vagy placentáját megőrzi és kellő módon bának vele, boldogul; ha viszont ezek megsérülnek vagy elvesznek, szenvedni fog. Így Nyugat-Ausztrália bizonyos törzseinél a következő hiedelem él: egy férfi aszerint úszik jól vagy rosszul, hogy anyja a szüléskor a köldökszínórt vízbe dobta-e vagy sem. A queenslandi (Ausztrália) Pennefather folyó bennszülöttei úgy hiszik, hogy a gyermek lelkének (cho-i) egy része a méhlepényben marad. Ezért a nagyanya elviszi a placentát, és elássa a homokban. A helyet kör alakban a talajba szúrt ágakkal jelöli meg, s végüket összeköti úgy, hogy az egész kúphoz hasonlít. Amikor Anjea, az a lény, aki azzal idézi elő a nőkben a fogamzást, hogy agyagmagzatokat helyez a méhükbe, előjön, és meglátja ezt a helyet, kiveszi a lelket, és magával viszi egyik

tartózkodási helyére, fába, sziklahasadékba vagy lagúnába; a lélek azután évekig ott lakik. Egy idő múlva Anjea megint egy magzatba helyezi a lelket, és így az újból megszületik. A Karolina-szigetek egyikén, Ponapén a köldökszínórt kagylóba teszik, és ezzel úgy bánnak, ahogyan a legjobbnak látják a gyermek jövődő, szülői választotta pályafutása szempontjából; ha például azt akarják, hogy jó mászó legyen, a köldökszínórt egy fára akasztják. A Kei- szigetek lakói a köldökszínórt a gyermek nemének megfelelően a gyermek fivérének vagy nővérének tekintik. Hamuval együtt egy fazékba teszik, és az edényt egy fa ágai közé helyezik, hogy innen örködhessen testvéreinek sorsa fölött. A szumátrai batakoknál éppúgy, mint a kelet-indiai szigetvilág sok más népénél is, a placenta a gyermek öccsének vagy húgának számít – a nemet a gyermek neme határozza meg -, és a ház alatt temetik el. A batakok szerint a méhlepény a gyermek jólétével áll kapcsolatban, sőt úgy tűnik, hogy az átvihető lélek székhelyének tekintik, amint ezt később látni fogjuk. A káró-batakok pedig éppenséggel határozottan állítják, hogy az ember két lelke közül az igazi a ház alatt eltemetett placentában van; ez az a lélek, mondják, amely a gyermeket nemzi.

Még Európában is sokan hisznek abban, hogy az ember sorsa többé-kevésbé köldökszínórjához vagy méhlepényéhez kötődik. Pfalzban (Németország) például a köldökszínórt egy ideig régi lenszövet rongyocskába csomagolva őrzik, majd darabokra vágják vagy szurkálják aszerint, hogy a gyermek fiú vagy lány, azzal a céllal, hogy ügyes munkás vagy jó varrónő legyen belőle. Berlinben a bába rendszerint átadta az apának a megszártott köldökszínórt, azzal a szigorú utasítással, hogy gondosan őrizze meg, mivel a gyermek addig él, virul és marad betegségtől mentes, amíg a köldökszínór megvan. Beauce-ban és Perche-ben (Franciaország) az emberek ügyelnek arra, hogy a köldökszínórt se vízbe, se tűzbe ne dobják, mivel azt hiszik, hogy ebben az esetben a gyermek vízbe fül vagy tűzben pusztul el.

Látjuk tehát, hogy a világon sokfelé a köldökszínórt s a méhlepényt még inkább mintegy élőlénynek tekintik, a gyermek fivérének vagy nővérének, esetleg annak az anyagnak, amelyben a gyermek őrző szelleme vagy lelkének egy része lakozik. Továbbá: az a szimpatetikus kapcsolat, amelyet valamely személy és méhlepénye, valamint köldökszínórja között tételeznek fel, világosan kifejezésre jut abban a széles körben elterjedt szokásban, hogy a méhlepényt vagy a köldökszínórt oly módon kezelik, amelyről azt hiszik, hogy a szóban forgó személy jellemét és pályafutását élethossziglan befolyásolja. Ha fiú, ügyes mászó, kitarató úszó, sikeres vadász vagy derék katona, ha pedig leány, akkor ügyes varrónő, jó kenyérsütő stb. válik majd belőle. Így a méhlepényre és kisebb mértékben a köldökszínóra vonatkozó hiedelmek és eljárások figyelemre méltó párhuzammal szolgálnak az átvihető vagy külső lélek széles körben elterjedt hiedelméhez és az ezen alapuló szokásokhoz. Ezért aligha lehet elhamarkodott az a véleményünk, hogy ez a hasonlóság korántsem pusztán véletlen egybeesés, hanem a méhlepényben találjuk meg a (nem feltétlenül egyetlen) fizikai alapját a külső lélek elméletének és a vele kapcsolatos gyakorlatnak. Ezzel a kérdéssel munkánk egy későbbi részében foglalkozunk majd.

Az átviteli mágia sajátos alkalmazása mutatkozik abban az általánosan feltételezett viszonyban, amely egy sebesült ember és a sebet okozó tényező között áll fenn. Mindaz, amit a sebesülés után a sebet okozó tényező tesz, vagy amit vele tesznek – jól vagy rosszul -, hat a sebesülte. Plinius például azt írja: ha megsebesítettél egy embert, és ezt fájjalod, csak arra a kezedre kell köpnöd, amely a sebet okozta, és a szenvedő fájdalmai azonnal enyhülnek. Melanéziában ha egy férfi barátai birtokába jutnak annak a nyílnek, amely a sebet ejtette, nedves helyen vagy hűvös levelek között tartják; ekkor ugyanis a gyulladás alábbhagy, és hamarosan elmúlik. Közben az ellenség, aki a nyilat kilötte, ugyancsak igyekszik, hogy a sebet minden rendelkezésre álló eszközzel súlyosabbá tegye. Evégett barátaival együtt forró italt, égetően csípős leveket iszik és izgató hatású leveleket rág, mivel bizonyosra veszik, hogy ettől a seb irritálódik, és gyulladásba jön. Továbbá az íjat közel tartják a tűzhöz, hogy a vele okozott seb forró legyen; ugyanezért tűzbe helyezik a nyílhegyet is, ha sikerült visszaszerezniük. Ügyelnek arra, hogy az új húrja feszes legyen, és olykor megpengetik; a sebesült izmai ettől – hitük szerint – megfeszülnek, és tetanuszgörccsökben fog szenvedni.

◆

Ezt a gondolatmenetet, amelyet az angol és német parasztoknál éppen úgy megtaláljuk, mint a melanéziái és az amerikai primitív népeknél, a közép- ausztráliai bennszülöttek egy lépéssel még messzebb viszik. Szerintük bizonyos körülmények között a sebesült közeli hozzátartozóinak zsírral kell magukat bekenniük, étrendjüket korlátozniuk és magatartásukat egyéb módon is szabályozniuk kell, hogy rokonuk gyógyulását biztosítsák. Ha például egy fiú nemi szervén operációt végeztek, és a seb még nem gyógyult meg, anyjának nem szabad oposszumot, továbbá egy bizonyos gyík- vagy kígyófélét, vagy bármifajta zsiradékot ennie, ezzel ugyanis késleltetné a fiú sebének gyógyulását. Az anya mindennap bezsírozza ásóbotjait, és ügyel arra, hogy mindig a szeme előtt legyenek; éjszaka közvetlenül a feje mellé teszi ezeket, és így alszik. Senkinek sem szabad a botokhoz nyúlania. Az anya naponta bedörzsöli egész testét zsírral, mivel azt hiszi, hogy ez valamilyen módon elősegíti fia gyógyulását. Ugyanennek az elvnek kifinomult alkalmazása a német paraszt találékonyságának

köszönhető. Mint mondják, ha egy disznó vagy birka kitöri a lábát, a pfalzi vagy a hesseni paraszt széklábat lát el megfelelő kötéssel és sinnel. Néhány napig senkinek sem szabad a székre ráülnie, azt megmozdítania, vagy belebotlania; ez ugyanis fájdalmat okozna a sérült disznónak vagy birkának, és gátolná a gyógyulását. Ebben az utóbbi esetben világosan látszik, hogy teljesen elhagytuk az átviteli mágia területét, és a homeopátiás vagy utánzó mágia területére jutottunk; a székláb, amelyet az állat lába helyett kezelnek, semmiképpen nem tartozik az állathoz, és bekötözése sem más, mint annak a kezelésnek a pusztá színlelése, amelyet a racionális orvoslás az igazi betegnél alkalmazna.

Az ember és az öt megsebesítő fegyver között feltételezett szimpatikus kapcsolat minden valószínűség szerint azon a gondolaton alapszik, hogy a fegyveren levő vér továbbra is együtt érez a sebesült testében keringő vérral. Ez lehet az oka annak, hogy a Tumleón (Új-Guinea egyik part menti szigete) élő pápuák gondosan a tengerbe dobják azt a véres kötést, amellyel előzőleg sebüket bekötözték, mivel attól tartanak, hogy ezek a rongyok az ellenség kezébe kerülnek, s ezeken keresztül az ellenség mágikus úton árthat nekik. Egyszer, amikor egy férfi vérző szájsébbel kezelés végett felkereste a misszionáriust, hűségese felesége nagy gonddal összegyűjtötte a vért, és a tengerbe öntötte. Bármennyire erőltetettnek és mesterkéltnek is tűnik számunkra ez a gondolat, mégis talán kevésbé szokatlan, mint az a hiedelem, hogy mágikus szimpátia van az ember és ruházata között, s hogy amit a ruhával tesznek, azt az ember azonnal érzi, még akkor is, ha nincs ennek a közelében. Ausztráliában, a Victoriában élő vodzsobaluk törzsénél a varázsló megszerzi valakinek az oposszumbőr takaróját, és lassan megpörköli a tűz fölött. A takaró tulajdonosa ezután megbetegszik. Ha a varázsló késznek mutatkozik, hogy megszüntesse a rontást, a takarót visszaadja a beteg barátainak azzal az utasítással, hogy tegyék vízbe, és „mossák ki belőle a tüzet”. Miután ez megtörtént, a szenvedő frissítő hűvösséget érez, és feltehetően meg is gyógyul.

A mágia azonban nemcsak a ruhán és a testtől elválasztott részeken keresztül hat, hanem a testnek a homokban vagy a földön hagyott lenyomatán is. Világszerte sokféle elterjedt babona, hogy a lábnyom megsértésével a lábnyomot maga után hagyó embernek is sérülést lehet okozni. Így például a délkelet-ausztráliai bennszülöttek úgy hiszik, hogy megbéníthatnak egy embert, ha lábnyomába hegyes kvarc-, üveg-, csont- vagy faszéndarabokat szúrnak. Gyakran ennek tulajdonítják a reumatikus fájdalmakat. Howitt egy nagyon sántító tatun- golung férfival találkozott, és megkérdezte: mi a baja. Ez így válaszolt: „Valaki üveget tett a lábamba.” Reumában szenvedett, de azt hitte, hogy valamelyik ellensége megtalálta a lábnyomát, törött üvegdarabot temetett el benne, s ennek mágikus hatása átment a lábára.

Hasonló szokások Európa-szerte ismeretesek. Mecklenburgban (Németország) azt hiszik, hogy ha szöveget ütnek valakinek a lábnyomába, lesántul; ehhez olykor az is szükséges, hogy a szöveget koporsóból húzzák ki. Tudunk ily ártó eljárásról Franciaország némely vidékén is. Mint mondják, élt egy özvegyasszony Suffolokban (Anglia), aki gyakran járt a sussexi Stow-ban. Ez a nő boszorkány volt. Ha sétája közben valaki követte, és szöveget vagy kést szúrt a porban kirajzolódó lábnyomába, az öregasszony egy lépést sem tudott tenni addig, míg a szöveget vagy kést ki nem húzták a földből. A délszlávoknál a szerelmes lány kiássa a földet a szeretett férfi lábnyomából, és virágcserepbe teszi, majd a cserepbe gölyahírt ültet. Erről a virágról úgy hiszik, hogy nem hervad el. Ahogyan aranyszínű virágja kinyílik, virul és nem hervad el sohasem – gondolják -, ugyanúgy növekszik, virul és nem múlik el sohasem a szeretett férfi szerelme. A szerelmi varázsi tehát azon a földön át hat, amelyen a szeretett lény tapos. A szerződés-kötésnek egyik régi dán módja az ember és a lába nyoma közötti szimpatikus kapcsolatnak ugyanezen a gondolatán alapult: a szerződő felek véruket cső- pögtették egymás lába nyomára, ezt tekintették hűségük zálogának. Valószínű, hogy ilyen babonák az ókori Görögországban is szélteben-hosszában el voltak terjedve, mivel azt hitték, hogy a ló, ha farkasnyomba lép, megdermed. A Püthagorasznak tulajdonított szabály megtiltotta, hogy ember lába nyomát szöggel vagy késsel szurkálják.

Ugyanezt a babonát használják fel sok helyütt a vadászok, hogy a vadat zsákmányul ejtsék. A német vadász például koporsóból kihúzott szöveget szúr az üldözött állat friss lábnyomába abban a hitben, hogy ezzel megakadályozza az állatot a menekülésben. Az ausztráliai Victoria államban élő bennszülöttek izzó paraszt tesznek az üldözött állat nyomára. A hontentotta vadászok a levegőbe szórnak egy maréknyi homokot a vad lába nyomából, abban a hitben, hogy a vad ettől zsákmányul esik. A Thompson-indiánok amuletteket helyeznek a megsebesített szarvas csapására; ezután már fölöslegesnek vélik az állat további üldözését azon a napon, mivel az így megbájt állat nem tud messze menekülni, és hamarosan elpusztul. Az odzsibvé indiánok is „orvosságot” tesznek az első szarvasnak vagy medvének a csapására, amellyel találkoznak; úgy vélik, hogy ettől meglátják az állatot, még ha két- vagy három napi járásra lenne is tőlük; ennek a varázslatnak megvan az az ereje, hogy többnapos utazást néhány órányira zsugorít össze. Nyugat-Afrikában az eve vadászok a vad lába nyomába kihegyezett botocskát döfnek, hogy megbénítsák és így beérjék az állatot.

◆

1. §. A varázsló fejlődése – Befejeztük vizsgálatunkat a szimpatetikus mágia általános elveiről. A példákat, amelyekkel ezeket az elveket illusztráltam, legnagyobb részét az úgynevezett egyéni mágia területéről vettem, azaz olyan mágikus rítusokról és varázsigékről szóltam, amelyeket az egyén jóléte vagy kára érdekében gyakoroltak. A primitív társadalomban ezenkívül általában azt is megtalálhatjuk, amit közösségi mágiának nevezhetnénk, azaz azt a varázslatot, amelyet az egész közösség érdekében végeznek. Mindenütt, ahol a közös érdekében végzett ilyenfajta szertartásokkal találkozunk, nyilvánvaló, hogy a varázsló már nem pusztán magánszemély többé, hanem bizonyos mértékig közfunkcionáriussá válik. A funkcionáriusok ilyen osztályának kialakulása nagy fontosságú a társadalomnak mind politikai, mind pedig vallási fejlődése szempontjából. Akkor ugyanis, ha feltételezik, hogy a törzs jóléte ezeknek a mágikus rítusoknak az elvégzésétől függ, a varázsló nagy befolyásra tesz szert, nagyobb tekintélyű pozícióba emelkedik, s könnyen megszerezheti a főnök vagy a király rangját és hatalmát. Ennélfogva ez a hivatás vonzza a törzs legjobb képességű és leginkább becsúvágyó férfait, mivel olyan méretű megbecsülést, gazdagságot és hatalmat ígér nekik, amelyet más pálya aligha nyújtana számukra. Az élesebb elméjük hamar megértik, milyen könnyű megtéveszteni kisebb képességű társaikat, és ezek babonás hiedelmeit a maguk hasznára fordítani. Ez nem jelenti azt, mintha a varázsló mindig gazfickó és csaló lenne; gyakran őszintén meg van győződve arról, hogy valóban rendelkezik azokkal a csodálatos képességekkel, amelyeket társainak hiszékenységé neki tulajdonít. De minél okosabb, annál valószínűbb, hogy átlát azokon a téveszméken, amelyek a tompább értelmű-ekre hatnak. Így a legjobb képességűek többé-kevésbé tudatos csalókká válnak; és éppen ezek az emberek azok, akik felsőbbrendű képességeik következtében általában a csúcsra jutnak, megszerzik maguknak a legmagasabb méltóságot jelentő tisztségeket és a legfőbb hatalmat. A hivatásos varázsló útját számos csapda szegélyezi, és csak a legjózanabb és legélesebb eszű férfi képes biztonságosan végigmenni ezen az úton. Sohasem szabad ugyanis elfelejtkezni arról, hogy minden egyes megnyilatkozás és igény, amellyel a varázsló mint varázsló fellép: hamis; tudatos vagy tudattalan csalás nélkül egyik sem tartható fenn. Ennek megfelelően az a varázsló, aki komolyan veszi a maga túlzott igényeit, nagyobb veszélyben forog, és sokkal nagyobb a valószínűsége, hogy abba kell hagynia foglalkozását, mint a tudatos csalónak. A becsületes varázsló mindig azt várja, hogy bájolásai és varázsigéi a feltételezett hatással járnak, és ha kudarcot vall – nem csupán ténylegesen, mint mindig, hanem egészen szembetűnően és szerencsétlenül, amint ez gyakran történni szokott -, meglepődik; hazug kollégájával ellentétben nem áll készen arra, hogy a sikertelenséget tetszetős kifogással magyarázza meg, s mielőtt még ilyet találna, csalódott és dühös megbízói könnyen agyonüthetik.

Az eredmény általában tehát az, hogy a társadalmi fejlődésnek ezen a fokán a legfelső hatalom rendszerint a legértelmesebb és a legkevésbé aggályoskodó jellemű férfiak kezébe kerül. Ha a mérleg egyik serpenyőjébe vetjük azt a kárt, amelyet gázságaikkal okoznak, a másikba pedig azokat a jótéteményeket, amelyek magasabb értelmi képességeiknek köszönhetőek, azt látjuk, hogy a jó van túlsúlyban a rosszal szemben. Valószínűbb ugyanis, hogy több bajt okoztak a világon a magas állásokat betöltő ostobák, mint az okos gazemberek. Ha egy ravasz csirkefogó egyszer elérte törekvéseinek célját, és nem kell többé önös érdekeivel törődnie, tehetségét, tapasztalatát, képességeit gyakran a közösség szolgálatába állítja. Sok ember, aki a legkevésbé sem mutatkozott aggályoskodónak a hatalom megszerzésében, a legjótékonyabb lehet annak felhasználásában; itt lényegtelen, hogy a célul kitűzött és elnyert hatalom gazdagságra, politikai tekintélyre vagy bármi másra vonatkozik-e. A politika területén a fortélyos, intrikus, könyörtelen győztes bölcs és nagylelkű uralkodóvá válhatik, akit életében áldanak, halálakor megsiratnak, csodálnak, és az utókor is dicsőít. Ilyen államférfi volt, hogy csak két szembeötlő példát említsünk, Julius Caesar és Augustus. De ha valaki egyszer ostoba, mindig ostoba marad, és minél nagyobb hatalom kerül a kezébe, ebből valószínűleg annál károsabb következmények származnak. Az angol történelem legsúlyosabb csapása: a szakítás Amerikával talán sohasem következett volna be, ha III. György nem lett volna becsületes tökféj.

Amennyiben tehát a mágia közhivatalként való gyakorlása befolyásolta a primitív társadalmi rendet, olyan módon hatott, hogy a közügyek ellenőrzése a legjobb képességű férfi kezébe került; a hatalom súlypontja sok személyről egy emberre tolódott, monarchiával helyettesítette a demokráciát vagy inkább az öregek oligarchiáját, mivel a primitív közösséget általában nem a felnőtt férfiak teljes testülete, hanem az öregek tanácsa kormányozza. Bármilyen ok miatt is következett be ez a változás, és bármilyen is volt ezeknek a korai uralkodóknak a természete, egészében igen jótékony hatással járt. Úgy tűnik ugyanis, hogy a monarchia megjelenése fontos feltétele annak, hogy az emberiség kiemelkedjék a vadság állapotából. Nincsen emberi lény, akit a szokás és a hagyomány annyira kötne, mint a demokratikus vadembert; következőképpen ebben a társadalomban a leglassúbb és a legnehézkesebb a haladás. Az a régi felfogás, hogy a vadember a leghatalmasabb, nem felel meg a valóságnak. A vadember rabszolga, bárha nem látható a gazda, hanem a múlt, a halott ősök szellemei tartják rabszolgaságban. Ezek kísérik minden lépését születésétől haláláig, és vasvesszővel uralkodnak fölötté. Az ősök múltbeli cselekedetei példaképpül szolgálnak arra, hogy mi a helyes; ezek válnak íratlan törvénné, amelyeknek vakon, kritikátlanul engedelmeskednek. A felsőbbrendű tehetségnek a lehető legkisebb

tere nyílik arra, hogy a régi szokásokat jobbakkal váltsa fel. A legjobb képességű embert a leggyengébb és a legostobább lehúzza a maga szintjére, mivel ő az, akihez a mérce szükségszerűen igazodik; ő ugyanis képtelen emelkedni, a másik pedig lehullhat a mélybe. Az ilyen társadalom felszíne annyira egyenletesen halott síkot mutat, amennyire emberileg lehetséges az, hogy a természetes egyenlőtlenséget, az emberrel született képességek és vérmérséklet mérhetetlenül reális különbségeit hamis, látszólagos egyenlőségre redukálják. Mindaz, ami hozzásegít ahhoz, hogy a társadalom ebből az alacsony és stagnáló állapotból – amelyet egy későbbi kor demagógjai és álmodozói mint az emberiség ideális helyzetét, „aranykorát” dicsérték – kiemelkedjék; kiemelkedjék úgy, hogy utat nyit a tehetségnek, és a hatalom fokozatait az emberek természetes képességei szerint osztja el, mindazt megérdemli, hogy akik embertársaik javát valóban a szívükön viselik, örömmel üdvözöljék. Csak amikor a felemelő hatások egyszer már megkezdtek működésüket – ezeket pedig nem lehetett örökre elfojtani -, válik a civilizáció fejlődése viszonylag gyorsá. Egy ember felemelkedése a legfelsőbb hatalomra adja meg a lehetőséget arra, hogy olyan változásokat vigyen keresztül egyetlen emberöltő leforgása alatt, amelyekhez korábban nemzedékek sora nem lett volna elegendő; és ha ez az egyén – amint ez gyakran megesik – az átlagnál magasabb intelligenciájú és energiájú, úgy örömmel ragadja meg az alkalmat. Még egy zsarnok szeszélye is módot nyújthat arra, hogy széttörjön a szokásnak az a lánc, amely oly erősen rabságban tartja a vadembert. És amint a törzs megszűnik az öregek bátortalan és ellentmondó tanácsai között ingadozni, és egyetlen erős, határozott ember vezetésére bízva magát, félelmissé válik szomszédai számára, és megindul a hatalmassá válás útján, amely a történelem korai szakaszában gyakran nagyon kedvez a társadalmi, ipari és szellemi fejlődésnek. Ugyanis azzal, hogy uralmát részint fegyveres erővel, részint a gyengébb törzsek önkéntes meghódításával kiterjeszti, a közösség hamarosan gazdagságra és rabszolgákra tesz szert. Ezek az utóbbiak mentesítenek néhány osztályt a pusztaság létért folytatott örökös küzdelemtől, s így lehetőséget nyújthatnak nekik arra, hogy magukat a tudásra való önzetlen törekvésnek szenteljék; ez pedig az ember jobbá tételének legnemesebb és leghatalmasabb eszköze.

A szellem fejlődése, amely a művészetek és tudományok, valamint a szabadabb nézetek elterjedésében jut kifejezésre, nem választható el az ipari vagy gazdasági fejlődéstől, ezt viszont mérhetetlenül ösztönzi a hódítás, a hatalom kiterjesztése. Nem pusztaság véletlen, hogy az emberi elme tevékenységének legnagyobb lendületű szakaszai szorosan nyomon követték a győzelmeket, és hogy a világ nagy hódító népei tették általában a legtöbbet a civilizáció fejlesztése és terjesztése érdekében, így gyógyítva meg a békében azokat a sebeket, amelyeket a háborúban ejtettek. A babilóniaiak, a görögök, a rómaiak, az arabok tanúk erre a múltban, s még megérhetünk hasonló jelenséget Japánban is. S az sem véletlen – ha a történelem menetét visszafelé egészen a forrásokig követjük -, hogy a civilizáció felé irányuló jelentős lépéseket a despotikus és monarchikus uralom alatt álló országok tették meg, például Egyiptom, Babilónia és Peru, ahol az uralkodó alattvalóinak szolgálai hűségét kettős minőségben, mint király és mint isten igényelte és kapta meg. Aligha állítunk túl sokat, ha azt mondjuk, hogy ebben a korai szakaszban a despotizmus az emberiség és – bármennyire paradoxul is hangozzék – a szabadság legjobb barátja. Végső soron ugyanis több legjobb értelemben vett szabadság (szabadság arra, hogy saját gondolatainkat gondoljuk és saját sorsunkat formáljuk) rejlik a legabszolútusabb despotizmus, a legnyomasztóbb zsarnokság alatt, mint a primitív életmód látszólagos szabadságában, amelyben az egyén sorsát a bölcsőtől a sírig a hagyomány merev formái zárják körül.

Mint hogy tehát a mágiának a közügyekben való gyakorlása azoknak az utaknak egyike volt, amelyen át a legalkalmasabb emberek a legfelsőbb hatalomhoz eljutottak, hozzájárult ahhoz, hogy az emberiséget a hagyomány rabságából kiszabadítsa, és felemelje a tágasabb, szabadabb élet szintjére, ahonnan szélesebb kitekintés nyílik a világra. Ez pedig az emberiségnek teljesített nem kis szolgálat. És amikor a továbbiakban arról emlékezünk meg, hogy egy másik irányban a mágia követte ki az utat a tudomány előtt, be kell ismernünk, hogy noha a fekete mágia sok rosszat tett, sok jónak is forrása volt; s hogy bár a tévedés gyermeke, mégis a szabadság és az igazság szülőanyja...

8.2.4. HARMINCHETEDIK FEJEZET Keleti vallások nyugaton

A Nagy Istenanyának és szeretőjének – vagy fiának – kultusza rendkívül népszerű volt a Római Birodalomban. Feliratok bizonyítják, hogy mindketten istennek kijáró tiszteletben részesültek, együtt vagy külön-külön, nemcsak Itáliában és különösen Rómában, hanem a provinciákban is, főként Afrikában; továbbá a mai Spanyolországban, Portugáliában, Franciaországban, Németországban és Bulgáriában. Tiszteletük túlélte Nagy Konstantinus római császár rendelkezését, amellyel államvallássá tette a kereszténységet, hiszen Symmachus beszámol a Nagy Anya ünnepségének ismételt megtartásáról, s Szent Ágoston idejében az istennő nőies papjai még mindig ott járkáltak Karthágó utcáin és terein fehérre festett arcukkal, beillatosított hajjukkal és tipegő lépteikkel, és – mint a középkori kolduló barátok – kéregettek a járókelőktől. Ezzel szemben, úgy látszik, Görögországban csak kevéssé terjedtek el az ázsiai istennőnek és társának véres orgiái. A kultusz barbár és véres jellege, őrzőgő kicsapongásai kétségtelenül elriasztóan hatottak a görögök jó ízlésére és emberségére; ők láthatóan Adonisz rokon, de szelídebb rítusát részesítették előnyben. De ugyanazok a vonások, amelyek

megbotránkoztatották és elriasztották a görögöket, határozottan vonzóerőt jelenthettek a kevésbé művelt rómaiak és a nyugati barbárok számára. A tévesen isteni megszállottságnak tartott őrző tölgy, a test megcsonkítása, avérontás által végbemenő újjászületésnek és bűnbocsánatnak elméletei mind a vadságban gyökereznek, s így természetesen hatottak azokra a népekre, amelyekben még elevenen éltek a vad ösztönök. Valóban, igazi jellegüket gyakran az allegorikus vagy filozófiai értelmezés illendő fátyla takarta el, s ez valószínűleg elég volt az elragadtatott és lelkesedő hívők megtévesztésére, sőt még a műveltebb rétegeket is kibékítette olyan dolgokkal, amelyek egyébként borzalommal és undorral töltötték volna el őket.

A Nagy Anya vallása, amelyben a nyers vadság sajátos módon keveredett szellemi törekvésekkel, csak egyike annak a számos hasonló keleti vallásnak, amelyek a pogányság késői korában elterjedtek a Római Birodalomban, és az európai népeket idegen eszmékkel átítatva fokozatosan aláásták az ókori civilizáció egész épületét. A görög és a római társadalom alapjául az a felfogás szolgált, hogy az egyén alá van rendelve a közösségnek, a polgár az államnak; ez a felfogás a közösség biztonságát, az igazgatás legfőbb célját az egyénnek akár evilági, akár túlvilági biztonságára fölé helyezte. A polgárok, akiket gyermekkoruktól kezdve ennek az önzetlen eszménynek a jegyében neveltek, a köz szolgálatának szentelték életüket, és készen állottak, hogy a közjóért feláldozzák azt; vagy ha visszariadtak ettől a legnagyobb áldozattól, sohasem téveszthették szem elől, hogy magatartásuk, amely személyes létüket hazájuk érdekei fölé helyezte – aljas. Mindez megváltozott a keleti vallások elterjedésével; ezek a léleknek Istennel való érintkezését és örök üdvösségét tekintették az egyetlen célnak, amelyért érdemes élni; ehhez a célhoz viszonyítva az állam virágzása, sőt léte is jelentéktelennek tűnt. Ebből az önző és erkölcstelen tanból elkerülhetetlenül következett az, hogy a hívő egyre inkább visszavonult a köz szolgálatától, gondolatait a maga érzelmeire összpontosította, és kialakult benne a megvetés a földi élettel szemben; ezt csak egy jobb, örök élet próbaidejének tekintette. A Földtől utálattal elforduló és az Ég eksztatikus szemléletében elmerülő szent és remete a közvélemény szemében az emberiség legmagasabb eszményének tűnt, kiszorította a hazafi és hős ideálját, a hazafiét és hősét, aki magával nem törődve hazája javáért él, és meghalni kész. A földi állam szegényesnek és megvetendőnek tűnt az olyan emberek szemében, akik az ég felhőiben már Isten országának eljövételét látták. Így a súlypont, hogy úgy mondjuk, áttolódott az evilági életről az eljövendőre, és nem kétséges, hogy akármennyit nyert is esetleg a túlvilág ezzel a változással, a földi komoly veszteséget szenvedett. A politikai közösség általános felbomlása következett be. Az állam és a család kötelékei meglazultak; a társadalom szerkezete elindult az egyedi elemekre bomlás és ezáltal a barbárságba való visszaesés útján, mert a civilizáció létfeltétele az állampolgárok tevékeny együttműködése és készsége arra, hogy magánérdekeiket alárendeljék a közjóknak. Az emberek megtagadták, hogy megvédjék hazájukat, sőt azt is, hogy fajtájukat fenntartsák. Abbeli buzgóságukban, hogy megmentsek amaguk és mások lelkét, pusztulni hagyták maguk körül az anyagi világot, amelyet a Rossz princípiumával azonosítottak. Ez a megszállottság ezer évig tartott. A római jog, az arisztotelészi filozófia, az ókori művészet és irodalom megújulása a középkor végén Európa visszatérését jelezte az élet és a magatartás eredeti eszményeihez, a józanabb és férfiasabb világnézethez. Véget ért a civilizáció hosszas vesz- teglése. Végre megfordult a keleti invázió dagálya, és még mindig apadóban van.

Mithrász, az ősi perzsa istenség volt azoknak a keleti eredetű isteneknek egyike, akik az ókori világ hanyatlásakor a Nyugat hódolatáért versengtek egymással. Kultuszának óriási népszerűségét tanúsítják azok az ábrázolások, amelyeket nagy bőségben találtak az egész Római Birodalom területén a különféle emlékműveken. Mithrász kultusza mind tantételekben, mind pedig rítus tekintetében láthatóan számos hasonlóságot mutatott nemcsak az Istenek Anyjának vallásával, hanem a kereszténységgel is. A hasonlóság szemükbe tűnt maguknak a keresztény egyházatyáknak is, s úgy magyarázták ezt, mint az ördög művét, amelynek célja, hogy az emberek lelkét az igaz hittől ennek hamis és csalárd utánzatával elvonja. Így tekintettek Mexikó és Peru spanyol hódítói is számos bennszülött pogány szertartást a keresztény szentségek ördögi hamisítványának. A modern összehasonlító vallástörténet ezeket a hasonlóságokat nagyobb valószínűséggel az emberi elme hasonló, de független működésére vezeti vissza; az ember ezzel őszinte – bár nyers – kísérletet tesz arra, hogy a világmindenség titkát kikutassa, és amagakis életét hozzáigazítsa a mindenség ijesztő misztériumaihoz. Akárhogyan is áll ez a dolog, a Mithrász-vallás kétségkívül a kereszténység félelmetes vetélytársának bizonyult, hiszen egyesítette magában az ünnepélyes liturgiát az erkölcsi tisztaságra való törekvéssel és a halhatatlanság reményével. A két hit közötti küzdelem kimenetele egy ideig valóban kétségesnek látszott. Ennek a hosszú harcnak tanulságos emléke a mi karácsonyi ünnepünk, amelyet az egyház láthatóan közvetlenül pogány vetélytársától vett át. A Julianus-naptárban december 25-ére tették a téli napfordulót, s a Nap születése napjának tekintették, mert az évek ezen a fordulóján kezdenek a napok hosszabbodni, és az égitest ereje növekedik. Figyelemre méltó, hogy milyen szertartással ünnepelték a jelek szerint Szíriában és Egyiptomban a születésnapot. Az ünnep résztvevői bizonyos belső szentélyekbe vonultak vissza, s innen jöttek elő éjfélkor, hangosan kiáltozva: „A Szűz szült! A fény növekedik!” Sőt az egyiptomiak az újszülött Napot csecsemő képében jelenítették meg, ezt születésnapján, a téli napfordulón előhozták, és imádásra felmutatták a híveknek. Kétségtelen, hogy a Szűz, aki így megfogant, és fiat szült december 25-én, az a nagy keleti istennő volt, akit a

sémiták a Mennyei Szűz vagy egyszerűen a Mennyei Istennő néven ismertek; a sémi országokban ő volt Asztarté egyik alakja. Nos, Mithrászt tisztelői rendszerint a Nappal, vagy amint nevezték, a Győzhetetlen Nappal azonosították; ezért az ő születése napja is december 25-ére esett. Az evangélium nem szól Krisztus születése napjáról, s ezért a korai egyház nem is ünnepelte meg. De idővel az egyiptomi keresztények január 6-át kezdték ennek a napnak tekinteni, s fokozatosan terjedt az a szokás, hogy a Megváltó születésnapját e napon ünnepeljék; a IV. században ez általánosan elfogadottá vált Keleten. A nyugati egyház azonban, amely sohasem ismerte el január 6-át az Úr születése napjának, a III. század végén vagy a IV. század elején december 25-ét fogadta el igazi dátumának, s ezt a határozatot idővel a keleti egyház is magáévá tette. Antiochiában e változás csak valamikor i. sz. 375 táján történt meg.

Milyen megfontolások vezették az egyház vezetőit a karácsony ünnepének meghonosításában? Az újítás motívumait teljes őszinteséggel adja elő egy szíriai író, aki maga is keresztény volt. „Annak az oka – írja -, hogy az atyák átvitték január 6-ának ünnepét december 25-ére, a következő volt: A pogányok szokás szerint december 25-én ülték meg a Nap születése napját, s lámpákat gyújtottak az ünnep örömére. Ezeken az ünnepségeken a keresztények is részt vettek. Amikor tehát az egyház doktorai észrevették, hogy a keresztények vonzódnak ehhez az ünnepséghez, tanácsot tartottak, és elhatározták, hogy az igazi születésnapot kell megülni azon a napon, és a templomban való bemutatás ünnepét január 6-án. Ezért az említett szokással együtt fennmaradt az a gyakorlat is, hogy január 6-áig tüzeket gyűjtanak.” A karácsony pogány eredetére egyenesen utal, ha ugyan hallgatólag el nem ismeri, Szent Ágoston is amikor arra buzdítja keresztény testvéreit, hogy ne a Nap tiszteletére üljék meg ezt a szent napot, mint apogányok, hanem annak tiszteletére, aki a Napot teremtette. Ugyanígy ítélte el Nagy Leó pápa azt a dögletes tanítást, hogy a karácsonyt mint az új Nap születése napját ünnepelik meg – akkori nevének megfelelően -, nem pedig mint Krisztusét.

Úgy látszik tehát, hogy a keresztény egyház azért választotta alapítója születése napjának ünnepéül december 25-ét, hogy a pogányok imádatát a Napról arra vigye át, akit az Igazságosság Napjának neveztek. Ha ez így történt, nincsen semmi valószínűtlen abban a feltevésben, hogy ugyanilyen motívumok vezették az egyház vezetőit arra, hogy Uruk halálának és feltámadásának húsvéti ünnepét egybeolvassák egy másik ázsiai isten halálának és feltámadásának ünnepével, amely ugyanarra az évszakra esett. Nos, a Görögországban, Szicíliában és Dél-Olaszországban még mindig élő húsvéti szertartások bizonyos tekintetben meglepően hasonlítanak Adonisz rítusaihoz, és említettem már, hogy az egyház alkalmasint tudatosan alakította az új ünnepet pogány elődjének mintájára, hogy lelkeket nyerjen meg Krisztusnak. De ez az átalakítás valószínűleg inkább az ókori világ görögül beszélő, mint latin nyelvű részeiben történt meg, mert Adonisz kultusza, amely a görögök között virágzott, láthatóan alig hatott Rómában és a Nyugaton. Biztos, hogy sohasem vált a hivatalos római vallás részévé. Azt a helyet, amely az egyszerű emberek érzelmeiben neki juthatott volna, már elfoglalta Attisznak és a Nagy Anyának hasonló, de barbárabb jellegű tisztelete. Attisz halálát és feltámadását Rómában hivatalosan március 24-én és 25-én ünnepelték meg; az utóbbit tekintették a tavaszi napéjgyenlőségnek, s ennél fogva a legalkalmasabb napnak a növényzet olyan istenének újjáéledésére, aki halott volt, vagy a télen át aludt. De a régi és szélteben elterjedt hagyomány szerint Krisztus március 25-én halt kínhalált, s ezért egyes keresztények rendszeren ezen a napon ünnepelték meg a keresztre feszítést, tekintet nélkül a Hold állására. Bizonyos, hogy ezt a szokást tartották Frígiában, Kappadókiában és Galliában, és van okunk azt hinni, hogy egy időben Rómában is követték. Itt régi és mélyen gyökerező hagyomány tette Krisztus halálának napját március 25-ére. Annál figyelemreméltóbb ez, mert a csillagászati megfontolások szerint nem lehetett történeti alapja. Elkerülhetetlen az a következtetés, hogy Krisztus szenvedését önkényesen tették erre a napra, hogy egybeessék a tavaszi napforduló régebbi ünnepével. Így vélekedik Duchesne, a tudós egyháztörténész, kimutatva, hogy a Megváltó halálát eszerint pontosan arra a napra helyezték, amelyen szélteben elterjedt hiedelem szerint a világ teremtése történt. Ám az isteni Atya és az isteni Fiú jellegét magában egyesítő Attisz feltámadását hivatalosan ugyanezen a napon ülték meg Rómában. Ha meggondoljuk, hogy Szent György áprilisi ünnepe a Parilia nevű régi pogány ünnep helyébe lépett, hogy Keresztelő Szent János júniusi ünnepe pogány vízünnepet szorított ki, hogy Nagyboldogasszony augusztusi ünnepe Dianának a helyét foglalta el, hogy a novemberi mindenszentek napja a halottak régi pogány ünnepének folytatása, és hogy magát Krisztus születését is azért helyezték a decemberi téli napfordulóra, mert ez volt a közhit szerint a Nap születésnapja, akkor alig lehet elhamarkodottnak vagy ésszerűtlennek tekinteni azt a feltevésünket, hogy a keresztény egyház másik sarkalatos ünnepének, a húsvétnak megülnését is hasonló módon és a lelki épülés hasonló szempontjai miatt alkalmazták a frígiai Attisz isten megfelelő ünnepéhez, a tavaszi napéjgyenlőség idején.

Legalábbis figyelemre méltó találkozás – még ha nem is több – az, hogy az isten halálának és feltámadásának keresztény és pogány ünnepét ugyanabban az évszakban és ugyanazokon a helyeken tartották meg. Azok a vidékek ugyanis, amelyek Krisztus haláláról a tavaszi napfordulón emlékeztek meg, Frígia, Gallia és kétségtelenül Róma voltak, tehát pontosan ugyanazok a vidékek, ahol Attisz kultusza megszületett, vagy a legmélyebben meggyökerezett. Nehéz ezt az egybeesést merő véletlennek tekinteni. Ha a tavaszi napéjgyenlőség időszakát, amelyben a mérsékelt égöv alatt a természet egész arculata az életerő friss

kiadásáról tanúskodik, már régtől fogva olyan időnek látták, amelyben a világ egy isten feltámadása révén minden évben újra megszületik, mi sem lehetett természetesebb, mint az új istenség feltámadását az évnék ugyanarra a sarkalatos pontjára tenni. Csak azt kell megfigyelnünk, hogy ha Krisztus halálát március 25-ére keltezték, feltámadásának a keresztény hagyomány szerint március 27-én kellett történnie, vagyis éppen két nappal a Julianus- naptár tavaszi napfordulója és Attisz feltámadása után. A keresztény ünnepeknek a pogányokhoz való illeszkedésében ugyancsak kétnapi eltolódás mutatkozik Szent György és Nagyboldogasszony ünnepe tekintetében is. Egy másik keresztény hagyomány azonban, amelyet Lactantius és talán a galliai egyház gyakorlata is követett, Krisztus halálát március 23-ára és feltámadását 25-ére tette. Ha ez így volt, feltámadása pontosan egybeesett Atti- szével.

Ami a tényeket illeti, egy névtelen keresztény írónak időszámításunk IV. századából származó állításából kitűnik, hogy a keresztényeket és a pogányokat egyaránt meglepte isteneik halálának és feltámadásának ez a feltűnő egybeesése, s hogy ez a találkozás elkeseredett vita tárgya volt a vetélkedő vallások hívei között; a pogányok azt vitatták, hogy Krisztus feltámadása Attiszénak pusztán gyanús utánezata, a keresztények pedig ugyanolyan hévvel amellett törtek lándzsát, hogy Attisz feltámadása csak ördögi hamisítványa Krisztusénak. E kevésbé épületes civakodás során a pogányok azt a – felületes szemlélődő előtt erősnek tűnő – álláspontot foglalták el, hogy az ő istenük a régebbi, s így feltehetően az eredeti is, nem pedig hamisítvány, mert általános szabály szerint az eredeti régebbi a másolatnál. A keresztények könnyedén visszaverték ezt a gyenge érvelést. Elismerték ugyan, hogy kor tekintetében Krisztus a fiatalabb istenség, de diadalmasan mutatták ki valójában idősebb voltát a Sátán ravaszságára való utalással, aki egy ilyen fontos alkalomból felülmúlta önmagát, és felforgatta a természet szokásos rendjét.

Összefoglalva: a keresztény és a pogány ünnepek rokon vonásai túlságosan közeli és túl számosak ahhoz, hogy véletlenről lehetne szó. Ezek az egyezések azt a kompromisszumot jelzik, amelyet az egyháznak győzelme órájában kellett kötnie legyőzött, de még veszedelmes vetélytársaival. A pogányságot tüzes szavakkal ostromozó korai hittérítők hajthatatlan protestantizmusa helyet adott az éles eszű egyházi férfiak kifinomult politikájának, sima türelmes- ségének, átfogó szeretetének; ezek világosan felfogták, hogy a kereszténység, ha meg akarja hódítani a világot, ezt csak úgy teheti, ha lazít alapítójának túlságosan merev elvein, és valamicskét tágítja az üdvösséghez vezető szűk kaput. Ebben a vonatkozásban tanulságos párhuzamot lehet vonni a kereszténység és a buddhizmus története között. Eredetileg mindkét rendszer lényegében erkölcsi reform volt, amely fennkölt alapítójának nemes lelkesedéséből, magasztos törekvéseiből és gyöngéd együttérzéséből fakadt; két olyan szép lélek műve volt, amilyenek csak ritka időközökben jelennek meg a Földön, mint egy jobb világ küldöttei, hogy gyöngé és esendő természetünket támogassák, és irányítsák. Mindkettő az erkölcsi tökéletesedést tanította mint az egyéni lélek örök üdvösségének – szerintük az élet legfőbb céljának – elérésére vezető utat, bár sajátos ellentétbe kerültek, mert egyikük az örök boldogságban kereste az üdvöt, másikuk a szenvedéstől való végleges megszabadulásban, a megsemmisülésben. De a szentségnek azok a rideg eszményei, amelyeket ők hirdettek, olyan éles ellentétben állottak nemcsak az emberiség gyöngeségével, hanem természetes ösztöneivel is, hogy a gyakorlatba való átültetésük mindig csak egy maroknyi tanítványtól volt elvárható; ezek következetesen megtagadták a család és az állam kötelékeit, hogy a kolostor csendes elzártságában munkálkodhassanak a maguk üdvösségén. Ha ezeket a vallásokat névleg egész népekkel, sőt az egész világgal is el akarták fogadtatni, lényeges feltételként előbb úgy kellett őket módosítani vagy átalakítani, hogy bizonyos mértékben megegyezzenek a közönséges emberek előítéleteivel, szenvedélyeivel és babonáival. Az alkalmazkodásnak ezt a folyamatát a későbbi korokban dolgozták ki a mestereknek kevésbé légiés anyagból való követői, akik éppen ezért alkalmasabbak voltak arra, hogy közvetítsenek köztük és az egyszerű nyáj között. Így amint múlt az idő, a két vallás népszerűségével egyenes arányban szívott magába egyre többet éppen azokból az alantasabb elemekből, amelyeknek kiküszöbölésére alapították. Ez a lelki hanyatlás elkerülhetetlen. A világ nem tud nagy embereinek szintjén élni. Mégis méltánytalan volna fajtánkkal szemben általában, ha a buddhizmusnak és a kereszténységnek eredeti mintáiktól való fokozatos eltávolodását teljesen az emberiség értelmi és erkölcsi gyöngeségének tulajdonítanánk. Sohasem szabad ugyanis elfelejtenünk, hogy a szegénység és a nötlenség magasztalásával mindkét vallás nemcsak a civilizált társadalom, hanem egyenesen az emberi lét gyökerének vetette a fejszét. A csapást az emberiség nagy többségének bölcsessége vagy balgasága védte ki, amikor visszautasította, hogy a lélek üdvözülésének lehetőségét a fajta kihalásának bizonyosságával vásárolja meg.

8.2.5. HARMINCNYOLCADIK FEJEZET – Ozirisz mítosza

Az ókori Egyiptomban Ozirisznak, a legnépszerűbb egyiptomi istenségnek halálát és feltámadását ünnepelték meg évről évre a gyászt felváltó örömmel; jó okunk van arra, hogy egyik vonatkozásában Adonisszal és Attisszal egy csoportba soroljuk őt, mint a természet – különösen a gabona – életében az év folyamán történő nagy változások megtestesítőjét. De az a rendkívüli népszerűség, amelyet hosszú időn át élvezett, arra indította odaadó híveit, hogy ráruházzák sok más isten jellemvonásait és hatalmát; ezért nem mindig könnyű lefejtetni róla – hogy úgy mondjuk – kölcsönzött tollait, s visszaadni ezeket igazi tulajdonosaiknak.

Ozirisz történetét összefüggő formában csak Plutarkhosz adja elő; ezt megerősíti és bizonyos mértékben ki is egészíti korunkban az emlékművek tanúsága.

Ozirisz a Föld istenének, Szebnek (vagy más átírások szerint Kebnek, illetve Dzsebnak) és az Ég istennőjének, Nutnak viszonyából származott. A görögök a maguk Kronosz és Rhea nevű isteneivel azonosították Ozirisz szüleit. Amikor Rá (Ré), a napisten megtudta, hogy felesége, Nut hűtlen lett hozzá, megátkozta, hogy gyermeke születésének ne legyen se hónapja, se éve. De az istennő másik szeretője, Thoth vagy – mint a görögök nevezték – Hermész isten, dómajátékban elnyerte a Holdtól mindegyik nap hetvenkettő részét; a részekből öt teljes napot rakott össze, s ezeket hozzáadta a 360 napos egyiptomi évhez. Ez annak az öt kiegészítő napnak legendás eredete, amelyet az egyiptomiak évenként beiktattak az esztendő végére, hogy helyreállítsák az összhangot a Hold és a Nap szerinti időszámítás között. Minthogy ezeket a napokat a tizenkét hónapos éven kívül állóknak tekintették, a napisten átka nem vonatkozott rájuk, s így Ozirisz az első ilyen napon született meg. Születésekor megszólalt egy hang, és kihirdette: a Mindenség Ura jött a világra. Egyesek szerint egy bizonyos Pamulész hangot hallott a thébai templomból, amely meghagyta neki, hogy kiáltsa ki: nagy király született, a jótékony Ozirisz. De nem Ozirisz volt anyjának egyetlen gyermeke. A második kiegészítő napon az istennő az idősebb Hóruszt hozta világra, a harmadikon Széth istent, akit a görögök Tüphónnak neveztek, a negyediken Ízisz istennőt, s az ötödiken Neftisz istennőt. Később Széth feleségül vette Neftisz nevű nővérét, Ozirisz pedig Íziszt.

Mint a földön uralkodó király, Ozirisz kivezette az egyiptomiakat a vadságból, törvényt adott nekik, és megtanította őket az istenek tiszteletére. Az ő korát megelőzően az egyiptomiak emberevők voltak. De Ozirisz felesége és nővére, Ízisz felfedezte a vadon növény bűzát és árpát, s Ozirisz bevezette ezeknek a növényeknek a művelését népe körében, amely azonnal elhagyta az emberevést, és áttért a szelíd növényi kosztra. Továbbá úgy tartották, hogy Ozirisz gyűjtött elsőnek gyümölcsöt a fákról, futtatta fel a szőlővesszőt karókra, és taposta ki a fűrtök levét. Abban a vágyában, hogy ezeket a jótékony felfedezéseket az egész emberiségnek átadhassa, Egyiptom kormányzatát feleségére, Íziszre bízta, maga pedig beutazta a világot, s jártában-keltében mindenütt terjesztette a civilizáció és a földművelés áldásait. Olyan országokban, ahol a rideg éghajlat vagy a szűkös talaj nem engedte meg a szőlő művelését, Ozirisz megtanította a lakosokat, hogy a bor hiányáért az árpasör főzésével vigasztalódjanak. Majd visszatért Egyiptomba, megrakodva azokkal a gazdag kincsekkel, amelyekkel a hálás népek halmozták el; a sok jóért, amelyet az emberiséggel tett, általánosan istenként üdvözölték, és tisztelték. De fivére, Széth (akit a görögök Tüphónnak neveztek) hetvenkét társával együtt összeesküdött ellene. Miután titkon mértéket vett jó fivérének testéről, agonosz fivér, Tüphón egy gazdagon díszített ládát készített erre a mértékre, s egyszer, amikor valamennyien együtt ittak és mulatoztak, behozta a ládát, tréfásan annak ígérve, akire pontosan ráillik. Meg is próbálta egyik a másik után, de egyikük alakjára sem illett. Végül Ozirisz szállt be a ládába, és lefeküdt. Erre az összeesküvők odarohantak; rácsapták a fedelet, erősen leszögezték, beforrasztották olvastott ólommal, s a ládát a Nílusba dobták. Ez Athyr hónapjának 17. napján történt, amikor a nap a Skorpió jegyében áll, Ozirisz uralmának vagy életének 28. évében. Amikor Ízisz megtudta ezt, levágta hajának egy fűrtjét, gyászruhát öltött, és vigasztalanul fel-alá bolyongva kereste a holttestet.

A bölcsesség istenének tanácsára Ízisz a Nílus-torkolat papiruszmocsaraiban húzódott meg. Menekülésében hét skorpió kísérte. Egy este elfáradva egy asszony kunyhójához érkezett, ez azonban megijedte a skorpiók láttán, s becsapta az ajtót az orra előtt. Ekkor az egyik skorpió bemászott az ajtó résén, és halálra marta az asszony gyermekét. De Ízisz meghallva az anya siralmát, meghatódott, rátette kezét a gyermekre, és elmondta hatalmas varázsigéit; így a méreg eltávozott a kisedből, s ez életre kelt. Később maga Ízisz is gyermeket szült a mocsárban. Akkor fogant meg, amikor sólyom alakjában röpdösött halott férje teste fölött. A csecsemő az ifjabb Hórusz volt, akit ifjúságában Harpokratész – azaz a gyermek Hórusz – névvel illettek. Búto, az Észak istennője rejtette el őt gonosz nagybátyjának, Széthnek haragja elől. Mégsem tudta minden bajtól megóvni, mert egy napon Ízisz, amikor kisfiának rejtékhelyére ment, élettelenül és mereven a földön fekve találta; egy skorpió marta meg. Ekkor Ízisz a napistenhez, Rához imádkozott segítségért. Az isten meghallgatta kérését, megállította bárkáját az égen, s leküldte Thothot, hogy megtanítsa Íziszt a varázsigére, amellyel fiát életre keltheti. Ízisz kiejtette a hatalmas szavakat, s lám a méreg egyszerre kifolyt Hórusz testéből, levegő hatolt belé, s a gyermek élt. Ekkor Thoth felment az égbe, ismét elfoglalta helyét a Nap hajóján, s a ragyogó menet diadalmasan haladt tovább.

Időközben az Ozirisz testét tartalmazó láda leúszott a folyón, és kijutott a tengerre; végül partra vetődött Búbloszban, Szíria partjain. Itt hirtelen felnőtt egy gyönyörű erica-fa, s a ládát körülfogta törzsével. Az ország királya megcsodálta a fa növekedését, kivágatta, és házában egyik oszlopává tette, de nem tudta, hogy a holt Ozirisz testét tartalmazó láda rejlik benne. Ízisz hírére vette ennek, Búbloszba utazott, s itt szerény ruhában, könnyáztatva arccal leült a kút mellé. Senkihez nem szólt, míg a királyné szolgálói oda nem mentek; szívesen üdvözölte őket, befonta hajukat, és isteni testéből csodálatos illatot árasztott rájuk. Amikor a királyné meglátta szolgálói hajfonatait, és megérezte a belőlük áradó édes illatot, elküldött az idegen asszonyért, házába vette, és gyermekének dajkájává tette. De Ízisz emléke helyett ujját adta szopni a kisednek, s éjszaka kezdte megégetni a

gyermek minden halandó részét, míg ő maga fecske képében, panaszosan csivitelve körülrepkedte az oszlopot, amely holt fivérént zárta magába. A királyné kikémlelte, mit csinál, s amikor meglátta gyermekét a lángokban, felsikoltott; ezzel meggátolta, hogy a gyermek halhatatlanná váljék. Ekkor az istennő felfedte kilétét, elkérte a tető oszlopát; meg is kapta, kivágta belőle a ládát, ráborult, s olyan hangosan jajgatott, hogy a király ifjabbik gyermeke ijedtében ott helyben szörnyethalt. Ízisz a fa törzsét finom vászonba göngyöltte, kenetet öntött rá, s a királynak és a királynénak adta; ez a fa a mai napig ott áll Ízisz templomában; Büblosz népe nagy tiszteletben részesíti. Ízisz a ládát egy csónakba helyezte, magához vette a király legidősebb gyermekét, és elhajózott. Amint egyedül maradtak, felnyitotta a ládát, arcát fivérének arcára fektette, megcsókolta, és sírt. A gyermek azonban csendesen háta mögé került, látta, hogy mit művel, s amikor az istennő megfordult, és haragosan ránézett, nem bírta elviselni tekintetét, és meghalt; de egyesek szerint nem így történt, hanem beleesett a tengerbe, és megfulladt. Az egyiptomiak lakomáikon Manerosz néven dalokat zengenek róla.

Ízisz pedig félretette a ládát, s elment Búto városába, hogy meglátogassa fiát, Hóruszt. Tüphón megtalálta a ládát, amikor egy éjszaka a telihold fényénél vadkanvadászaton járt. Felismerte a testet, tizennégy darabra vágta, s a darabokat szétszórta. Ízisz azonban fel-alá hajózott a mocsarakban egy papiruszból készült csónakon, s kereste a test darabjait: ezért van, hogy a krokodilok nem bántják a papiruszcsónakban hajózó embereket, mert félnek az istennőtől, vagy tisztelik. Ez az oka annak is, hogy Ozirisznak annyi sírja van Egyiptomban, mert az istennő minden egyes darabot ott temetett el, ahol megtalálta. Mások úgy tartják, minden városban eltemette egy képmását azt állítva, hogy az a holttest; ezzel az volt a célja, hogy sok helyen tiszteljék Oziriszt, és Tüphón ne találjon rá az igazi sírra, ha keresné. Ozirisz nemi szervét azonban megették a halak, ezért Ízisz egy szobrot készített helyette, s ezt a képmást az egyiptomiak mind a mai napig használják ünnepeiken. „Ízisz – írja Diodorus Siculus történetíró – összeszedte a test mindegyik részét a nemi szervet kivéve; minthogy pedig azt akarta, hogy férjének sírja ismeretlen maradjon, és Egyiptom országának minden lakója tisztelje, a következő cselhez folyamodott. Viaszból és fűszerekből Ozirisz természetének megfelelő emberi alakokat formált, beléjük foglalva testének valamelyik részét. Ezután családjuk rendjében behívta a papokat, és megeskette őket, hogy senkinek se fogják elárulni azt a titkot, amelyet most rájuk bíz. Így négy szemközti mindegyiknek azt mondta, hogy csak reá bízta a test eltemetését, majd emlékeztetve a kapott jótéteményekre, felszólította őket, temessék el a testet a maguk országában, és tiszteljék Oziriszt mint istent. Arra is felkérte őket, szenteljék Ozirisznak országuk valamelyik állatát, azt, amelyiket akarják, s tiszteljék ezt az állatot életében úgy, mint régebben Oziriszt tisztelték, kimúlása után pedig részesítsék ugyanolyan temetésben, mint az istent. Mivel pedig el akarta érni, hogy apapoknak érdekében álljon a mondott szertartások elvégzése, nekik adományozta a föld egyharmadát, hogy használják az istenek szolgálatában és tiszteletére. Azt mondják, hogy a papok ennek megfelelően – megemlékezvén Ozirisz jótéteményeiről, továbbá a királynő kedvéért, és a haszon reményében is – végrehajtották Ízisz minden rendelkezését. Ezért a mai napig a papok mind azt képzelik, hogy Ozirisz az ő országukban nyugszik, tiszteletben tartják a kezdetben felszentelt állatokat, s amikor ezek kimúlhatnak, temetésükön a papok megismétlik az Oziriszért tartott gyászünnepeket. De a szent bikákat, amelyeknek egyikét Ápisznak, másikat Mnevisznek hívják, Ozirisznek szentelték, s elrendelték, hogy valamennyi egyiptomi közösen mint isteneket imádják őket, mert mindenkifölött ezek az állatok segítették a gabona felfedezőit a mag elvetésében és a földművelés egyetemes jótéteményének elérésében.”

Ez Ozirisz mítosza vagy legendája, ahogyan a görög írók előadják, s a bennszülött egyiptomi irodalom többekévé töredékes megjegyzései vagy utalásai kiegészítik. A Dendera templomában található hosszú felirat megőrizte az isten sírjainak jegyzékét, más szövegek pedig megemlítik testrészeit, amelyeket szent ereklyék gyanánt őriztek minden egyes szentélyben. Így szíve Athribiszban volt, gerince Buziriszban, nyaka Letopofiszban, feje meg Memphiszben. Amint az ilyen esetekben gyakran megesik, isteni tagjai csodálatosan megszapordtak. Feje például Memphiszen kívül Abüdoszban is megvolt, lábai pedig több közönséges halandó számára is elegendőnek bizonyultak volna. Ebben a tekintetben Ozirisz mégis semmiség Szent Déneshez képest, akinek nem kevesebb, mint hét feje maradt fenn, és valamennyi valódi.

A Plutarkhosz elbeszélését kiegészítő egyiptomi, hazai beszámolók szerint Ízisz, amikor megtalálta férjének, Ozirisznek holttestét, Neftisz nővérével együtt leült melléje, és siratót énekelt, amely a későbbi korban minden egyiptomi halottsiratásnak mintául szolgált. „Jöjj házadba-jajgatott-, jöjj házadba, On isten! Jöjj házadba, Te, akinek nincs ellensége. Ó, szép ifjú, jöjj házadba, hogy megláthass engem. Én vagyok a Te nővéred, akit szeretsz; nem fogsz többé megválni tőlem. Ó, szép fiú, jöjj házadba. Nem látlak, de szívem vágyakozik utánad, és szemem sóvárog Utánad. Jöjj ahhoz, aki szeret Téged, aki szeret Téged, Unnefer, Te áldott! Jöjj nővéredhez, jöjj feleségedhez, jöjj feleségedhez, Te, akinek szíve nem dobog. Jöjj háziasszonyodhoz. Nővéred vagyok ugyanattól az anyától, nem lehetsz távol tőlem. Istenek és emberek feléd fordították arcukat, és együtt sírnak Érted. Utánad kiáltok, és sírok úgy, hogy kiáltásom felhallatszik az égbe, de Te nem hallod meg hangomat, mégis én vagyok a Te nővéred, akit szerettél a Földön; senki mást nem szerettél, csak engem, ó, testvérem! ó, testvérem!” Az ifjúsága virágában megölt szép ifjúnak ez a siratása az Adoniszért elhangzott gyászdalokra

emlékeztet. Az Unnefer, a „Jó Lény” cím, amelyet nekijuttatnak, ahagyomány- ban Ozirisznak tulajdonított bőkezűsége utal; ez volt egyik legáltalánosabb címe, és egyben egyik királyi neve is.

A két szomorú nővér siralma nem volt hiábavaló. Megszánva fájdalmukat, Rá napisten leküldte a mennyből Anubiszt, a sakálfejű istent, s ez Ízisz, Neftisz, Thoth és Hórusz segítségével összeillesztette a megölt isten szétszaggatott testét, vászonpólyákba göngyölte, és elvégezte mindazt a szertartást, amelyet az egyiptomiak az elköltözött teste fölött el szoktak végezni. Ekkor Ízisz legyezni kezdte szárnyával a hideg agyagot; Ozirisz életre kelt, s ettől kezdve a túlvilágon uralkodott mint a halottak királya. Ott az Alvilág Királya, az Örökkévalóság Királya és a Halottak Ura címekeket viselte. Ugyancsak ott, a Két Igazság nagy termében, negyvenkét ülnök társaságában (minden főbb egyiptomi tartományból került ki egy-egy) bírói széket tartott az elhunytak lelkei fölött; ezek megtették előtte ünnepélyes vallomásukat, és miután szívük megmértetett az igazság mérlegén, elnyerték az örök életben erényük jutalmát, vagy bűneik megillető büntetését.

Ozirisz feltámadásában az egyiptomiak a maguk síron túli, örökkévaló életének zálogát látták. Hitték benne, hogy mindenki örökké fog élni a másvilágon, ha túlélő barátai megteszik testével azt, amit az istenek tettek Oziriszéval. Ezért az egyiptomiaknak a halott ember testénél végzett szertartásai pontos másolatai azoknak, amelyeket Anubisz, Hórusz és a többiek hajtottak végre a holt isten fölött. „Minden temetésnél eljátszották annak az isteni misztériumnak a mását, amelyet valamikor Ozirisz fölött végeztek el, amikor fia, nővérei és barátai összegyűltek feldarabolt földi maradványai fölött, és varázslataikkal meg mesterkedéseikkel sikeresen megalkották összetört testéből az első múmiát, majd ezt ismét életre keltették, és ellátták a síron túli, új egyéni életbe való átlépés eszközeivel. Az elhunyt múmiája Ozirisz volt; a hivatásos siratóasszonyok az ő nővérei: Ízisz és Neftisz; Anubisz, Hórusz és az Ozirisz-legenda összes istenei összegyűltek a holttest körül.” Ilyen módon minden halott egyiptomit azonosítottak Oziriszszal, és az ő nevét is adták neki. A Középbirodalomtól kezdve szabályszerű gyakorlat, hogy az elhunytat „Ozirisz N. N.”-nek szólítják, mintha maga az isten volna, és hozzáteszik az „igaz beszédű” állandó jelzőt, mert Ozirisznek jellemző vonása volt az igazmondás. A Nílus völgyében feltárt több ezer feliratos és festményekkel ékes sír bizonyítja, hogy a feltámadás misztériumát elvégezték minden elhunyt egyiptomiért; amint Ozirisz meghalt, majd feltámadott halottaiból, úgy remélte mindenki, hogy a halálból örök életre ébred majd.

Így a láthatóan általános hazai hagyomány szerint Ozirisz Egyiptom jó és szeretett királya volt, erőszakos halállal halt meg, de feltámadott halottaiból, és attól fogva istenként tisztelték. Ezzel a hagyománnyal összhangban a szobrászok és festők rendszerint emberi és királyi alakban ábrázolták mint halott uralkodót, a múmia kötelékeibe burkolva, de fején királyi koronával és egyik – a kötelékektől szabadon hagyott – kezében királyi jogarral. Mindenek- fölött két város kapcsolódott mítoszához és emlékezetéhez. Az egyik Buzirisz Alsó-Egyip- tomban, amely azt állította, hogy a gerincét őrzi, a másik Abüdosz Felső-Egyiptomban, amely fejének birtokával dicsekedett. Abüdosz, amelyet az elhunyt és mégis élő isten nimbusza övezett, eredetileg jelentéktelen helységről az Óbirodalom korának végére Egyiptom legszentebb helyévé vált; úgy látszik, Ozirisz ottani sírja azt jelentette az egyiptomiak számára, amit ajeruzsálemi Szent Sír temploma a keresztényeknek. Minden jámbor ember azt kívánta, hogy holtteste szentelt földben, a megdicsőült Ozirisz sírjának közelében nyugodjék. Valójában kevesen voltak olyan gazdagok, hogy ezt a megbecsülhetetlen kiváltságot élvezzék, mert eltekintve egy sír árától a szent városban, magának a múmiának nagy távolságra szállítása is nehézkes és költséges volt. De sokan annyira vágyódtak arra, hogy holtukban magukba szívják a szent sírból kiáradó áldott hatást, hogy túlélő barátait rávették, szállítsák el földi maradványaikat Abüdoszba, tartózkodjanak ott egy kis ideig, majd vigyék vissza őket a folyón, és temessék el a szülőföldjükön számukra elkészített sírba. Mások síremlékeket építettek a maguk számára, vagy emléktáblákat helyeztek el meghalt és feltámadott Uruk sírjának közelében, hogy osztozhassanak vele a boldog feltámadás örömeiben...

8.2.6. NEGYVENEDIK FEJEZET – Ozirisz természete

1. §. Ozirisz, a gabonaisten – Ozirisz mítoszában és szertartásában áttekintése eléggé bizonyítja, hogy egyik szempontból nézve az isten a gabona megtestesítője volt, a gabonáé, amelyről el lehet mondani, hogy minden évben meghal, és újra életre kel. Mindazon a pompán és ragyogáson keresztül, amellyel a későbbi korban a papok körülvették tiszteletét, Ozirisz gabonaistenként való elképzelése világosan látszik halálának és feltámadásának ünnepében, amelyet előbb Khoiak hónapjában, akésőbbi időben pedig Athyr hónapjában ülték meg. Úgy látszik, hogy ez az ünnepség lényegében a vetés ünnepe volt, és ennek megfelelően arra az időre esett, amikor a földműves éppen elvetette a magot a földbe. Ebből az alkalomból a gabonaistennek földből és gabonából gyúrt képmását temetési szertartással földelték el a mezőn, hogy miután ott meghalt, az új termésben ismét életre keljen. A szertartás valójában varázslat volt, amelynek a szimpatetikus mágia útján a gabona növekedését kellett biztosítani; feltehetjük, hogy mint ilyen egyszerű formában minden egyiptomi gazda gyakorolta a maga földjén jóval azelőtt, hogy a papok átvették és a templom méltóságteljes szertartásává alakították. A mai, de kétségtelenül ősi arab szokásban, amely az „öregembernek”, vagyis egy

gabonakévének a szántóföldön való eltemetéséből és halottaiból való feltámadásáért mondott imádságból áll, felismerjük azt a csírá, amelyből Ozirisz gabonaisten tisztelete valószínűleg kialakult.

Az istennek ebbe az értelmezésébe jól beleillenek mítoszának részletei. Állítólag az Ég és a Föld leszármazottja volt. Lehet-e alkalmasabb szülőket találni a gabona számára, amely az Ég vizétől megtermékenyülő talajból sarjad? Igaz, Egyiptom földje közvetlenül a Nílusnak és nem a záporoknak köszönhette termékenységet, lakosainak mégis tudniuk vagy legalábbis sejteniük kellett, hogy a nagy folyót viszont a kontinens távoli belsejében hulló esők táplálják. Továbbá azt a legendát, hogy Ozirisz tanította meg elsőnek az embereket a gabona termelésére, a legtermészetesebben magáról a gabonaistenről lehetett elmondani. Az a történet, hogy feldarabolt maradványait szanaszét szórták az országban, és különféle helyeken temették el, a mag elvetésének vagy megrostálásának mítikus kifejezése lehet. Az utóbbi értelmezést támogatja az a mese, hogy Ízisz egy gabonaszitába helyezte Ozirisz szétvágott tagjait. Vagy még valószínűbb, hogy a legenda annak a szokásnak emlékéét őrzi, amely szerint emberi áldozatot öltek meg, talán mint a gabonaszellem képviselőjét, és húsát szétszórták, vagy hamvait szétszórták a földeken, hogy megtermékenyítsék ezeket. Az újkori Európában a Halál figuráját néha darabokra tépik, és darabjait a gabona növekedésének biztosítására eltemetik a földben; a világ más részein emberi áldozatokkal bánnak el ugyanígy. Ami a régi egyiptomiakat illeti, Manethon bizonyítja, hogy vörös hajú embereket szoktak elégetni, és hamvaikat szórókosarakkal szétszórták; nagyon jelentős, hogy a királyok Ozirisz sírjánál mutatták be ezt a barbár áldozatot. Feltehetjük, hogy az áldozatok magát Oziriszt képviselték, személyükben az istent ölték meg, darabolták fel és temették el évenként, hogy meggyorsítsa a mag növekedését a földben.

Az őskorban talán maguk a királyok játszották el az isten szerepét, őket ölték meg, és darabolták fel mint az isten megszemélyesítőit. Akárcsak Ozirisz, Széth is arra a sorsra jutott, hogy tizennyolc napi uralkodás után darabokra tépték, s erről évenként egy ugyanilyen időtartamú ünnepséggel emlékeztek meg. Egy elbeszélés szerint Romulust, Róma első királyát a szenátorok darabokra vágta, és testrészeit eltemették a földbe; halálának a hagyomány szerinti napját, július 7-ét bizonyos furcsa szertartásokkal ülték meg, amelyek a jelek szerint a füge mesterséges megtermékenyítésével függtek össze. Továbbá egy görög legenda elmondja, hogy Pentheus, Thébai király és Lükurgosz, a trákiai edonok királyja szembeszegült a bor istenével, Dionüszossal; ezeket a szentségtelen uralkodókat darabokra szaggatták; az előbbi az őrző bacchánstól, az utóbbit a lovak. Ezek a görög hagyományok egy olyan szokás elferdített emlékei lehetnek, amelyek szerint embereket, különösen isteni királyokat áldoztak fel mint Dionüszosz megszemélyesítőit; ez az isten számos tekintetben hasonlított Oziriszra, s azt tartották, hogy testét darabokra szaggatták. Tudjuk, hogy Khioszban embereket vágta darabokra, és áldoztak fel Dionüszosznak; mivel pedig ugyanazon a módon haltak meg, mint istenük, alapos a feltevés, hogy őt személyesítették meg. A trákiai Orpheusz története, akit a bacchánstól ugyanígy darabokra téptek, arra vall, hogy ő is annak az istennek megszemélyesítőjeként pusztult el, akinek halálával meghalt. Jellemző, hogy a trákiai Lükurgoszról az edonok királyáról azt írják: azért ölték meg, hogy a termékenységet veszített föld ismét termővé legyen.

Olvasunk aztán egy norvég királyról is, Fekete Halfdanról, akinek testét feldarabolták, és királyságának különféle részein temették el azért, hogy a föld termékenységét biztosítsák. Azt mondják róla, hogy negyvenéves korában beszakadt alatta a tavasi jég, és megfulladt. A régi norvég történetíró, Snorri Sturluson így adja elő a halála után történetet: „O volt a legsikeresebb (betű szerint: bőséggel leginkább megáldott) valamennyi király közül. Oly sokra becsülték az emberek, hogy amikor híre jött halálának, testét pedig elvitték Hringarikihez, hogy ott eltemessék, Raumariki, Westfold és Heithmörk főemberei eljöttek, és mind azt kérték, hadd vihessék el testét magukkal, és temethessék el tartományaikban; azt gondolták, hogy bőséget hoz azoknak, akik hozzájutnak. Végül abban állapodtak meg, hogy a holttestet négy hely között osztják meg. Fejét a Hringarikihez tartozó Steinnben, egy halom alá temették el, ezenkívül mindegyik fél elvitte, és eltemette a maga részét. Valamennyi halmot Halfdan halmának nevezik.” Említést érdemel, hogy ez a Halfdan az Yngling családdal tartozott, amely Freytól, a termékenység nagy skandináv istenétől vezette le származását.

A Brit Új-Guineában a Fly folyó torkolatától nem messze fekvő Kiwai-sziget bennszülöttei egy Szegera nevű mágusról tesznek említést; ennek a szágó volt a toteme. Mikor Szegera öreg és beteg lett, megmondta az embereknek, hogy hamarosan meghal, de ennek ellenére gondoskodik majd kertjeik virágzásáról. Ezért meghagyta nekik, hogy halála után darabolják fel holttestét, és húsának darabjait vigyék kertjeikbe, fejét azonban saját kertjében temessék el. Azt mondják róla, hogy magasabb kort ért meg, mint az emberek átlaga, és hogy apját senki sem ismerte; ő tette a szágót élvezhetővé, s azóta senki sem maradt éhen. Néhány évvel ezelőtt még élő öregek azt állították, hogy ifjúkorukban ismerték Szegerát, s a kiwai népnél a közvélemény azt tartja, hogy csak két nemzedékkal ezelőtt halt meg.

Összefoglalóan megállapíthatjuk: ezek a legendák arra a szélteben elterjedt gyakorlatra mutatnak, hogy a király vagy varázsló testét feldarabolják, testrészeit pedig az ország különféle részein temetik el azért, hogy biztosítsák a talaj termékenységet és valószínűleg egyben az ember és az állat szaporodását is.

Visszatérve azokra az emberi áldozatokra, akiknek hamvait az egyiptomiak szórókosarakkal hintették szét, itt valószínűleg fontos szerepet játszik e szerencsétlenek vörös haja. Egyiptomban ugyanis az áldozatra szánt ökröknek vöröseknek kellett lenniük; ha egyetlen fekete vagy fehér szőrszálat találtak az állaton, ez már alkalmatlanná tette az áldozatra. Ha – mint felteszem – ezek az emberi áldozatok a termés növekedésének előmozdítására szolgáltak – ezt a nézetet támogatja hamvaik szétszórása is –, akkor talán azért választottak vöröshajúakat áldozatnak, mert ezek személyesítették meg legjobban a vöröses búza szellemét. Amikor ugyanis egy istent élő személynek kell megjelenítenie, az emberi képviselőt természetesen az isteni eredetihez való feltételezett hasonlóság alapján választják ki. Ezért a régi mexikóiak, akik azt képzelték, hogy a kukorica olyan személy, aki a vetés és az aratás között végigjárja egész életpályáját, újszülött csecsemőket áldoztak a kukorica vetésekor, nagyobb gyermekeket, amikor ez a növény címerét hányta, és így tovább egészen teljes beéréséig; ekkor már öreg embereket áldoztak. Ozirisz egyik neve „termés” vagy „aratás”, s az ókoriak néha a gabona megszemélyesítőjének is tartották.

1. §. Ozirisz, a fa szelleme – De Ozirisz több volt, mint a gabona szelleme; egyúttal faszellem is volt; és talán ez az eredeti jellege, hiszen a fák tisztelete a vallástörténetben természetesen régebbi a gabonafélék tiszteleténél. Ozirisz faszellem karakterét nagyon plasztikusan emeli ki egy Firmicus Maternusnál leírt szertartás. Miután kivágtak egy fenyőfát, kivájták a közepét, s az így kiemelt fadarabból elkészítették Ozirisz szobrát; ezt azután mint valami holttestet eltemették a fa üregében. Nehéz elképzelni világosabb kifejezést annak a felfogásnak, hogy a fában személy lakik. Ozirisznak így elkészített szobrát megőrizték egy éven át, azután elégették, pontosan úgy, amint Attisznak a fenyőfához erősített képmását. A fa kiválásának Firmicus Maternus leírta szertartására – úgy látszik – Plutarkhosz is utal. Valószínűleg az erica-fába zárt Ozirisz-test mitikus megtalálásának megfelelője ez a rítus. Ozirisz denderai csarnokában az isten sólyomfejű múmiáját tartalmazó koporsót világosan úgy ábrázolták, hogy bele van foglalva egy fába (láthatólag makkos fába), amelynek törzsét és ágait látni lehetett a koporsó alatt és fölött. Így a jelenet pontosan megfelel mind a mítosznak, mind a Firmicus Maternusnál olvasható szertartásnak.

Ozirisznak mint faszellemnek jellegével megegyezik az, hogy híveinek tilos volt gyümölcsfákat megsérteniük, mint a növényzet általános istenének karakterével pedig az a tilalom, hogy nem rekeszthettek el forrásokat, amelyek annyira fontosak a forró déli országok öntözésénél. Az egyik legenda szerint ő tanította meg az embereket arra, hogy a szőlővesszőt karóra futtassák fel, hogy fölösleges leveleit lenyessék, és hogy a szőlőszemből kipréseljék a levét. Az i. e. 1550 körül írt, Nebszeniből való papirusz Oziriszt olyan szentélyben ülve ábrázolja, amelynek tetejéről szőlőgerezdek függenek; Nekht királyi írnok papiruszán pedig úgy látjuk az istent, amint egy medence előtt trónján ül; a medence partján egy dúsan termő és sok fürtöt hordozó szőlővessző nő, és fordul az ülő istenség felé. Ozirisznak szentelték, az ő növényének nevezték a borostyánt, mert örökzöld.

1. §. Ozirisz, a termékenység istene – Mint a növényzet istenét, Oziriszt természetesen általában a teremtő energia istenének is tekintették, hiszen a fejlődés bizonyos fokán az ember még nem tesz különbséget az állatok és a növények fajfenntartó ereje között. Ezért tiszteletének feltűnő vonása volt az a nyers, de kifejező szimbolika, amely természetének ezt az oldalát nemcsak a beavatottak, hanem a tömeg számára is láthatóvá tette. Ünnepe az asszonyok körüljártak a falvakban, himnuszokat zengtek dicsőségére, és körülhordozták obszcén képmásait, amelyeket zsinórok segítségével hoztak mozgásba. Ez a szokás valószínűleg varázslatul szolgált, amelynek a termények növekedését kellett biztosítani. Azt mondják, hogy a föld mindenféle fajtájú terményével borított hasonló szobra állott egy templomban Ízisz alakja előtt, s a neki szentelt philai kamrákban a halott istent ravatalán fekve, de olyan testtartásban ábrázolták, amely a legegyszerűbb módon mutatta be, hogy nemző ereje még halálában sem enyészett el, csak szünetel, készen arra, hogy alkalomadtán az élet és a termékenység forrása legyen a világ számára. Az Oziriszhoz szóló himnuszok utalásokat tartalmaznak természetének erre a fontos oldalára. Egyikük azt mondja, hogy a világ győzelmes zöld színbe öltözködik általa, egy másik pedig kijelenti: „Te vagy az emberiség atyja és anyja, lélegzedet által él, tested húásával tartja fenn magát az ember.” Feltehetjük, hogy ebben az atyai minőségben azt várták tőle – mint a termékenység többi istenétől is –, hogy utódokkal áldjameg a férfiakat és nőket, az ünnepeken tartott körmenetek pedig arra szolgáltak, hogy az elvetett mag növekedésének meggyorsításán kívül ezt a célt is előmozdítsák. Félreismernénk az ősi vallásokat, ha szemérmetlennek és feslettnek bélyegeznénk azokat a jelvényeket és szertartásokat amelyeket az egyiptomiak alkalmaztak azért, hogy az így felfogott isteni hatalmat foganatossá tegyék. A célok, amelyeket ezekkel a rítusokkal maguk elé tűztek, természetesen és dicséretesen voltak, csak a célravezető eszközökben tévedtek. Hasonló tévedés vezette a görögöket ilyesféle szimbolika alkalmazására Dionüszosz-ünnepeiken, s az így a két vallás között létrejött felületes, de feltűnő hasonlóság talán mindennél jobban félrevezette mind az ókori, mind a modern kutatókat, akik azonosítottak

egymással két kétségtelenül rokon természetű de egymástól teljesen különálló és eredetében független kultuszt.

2. §. Ozirisz, a halottak istene – Láttuk, hogy Ozirisz egyik vonatkozásában a halottak uralkodója és bírja volt. Egy olyan nép előtt, mint az egyiptomi, amely nemcsak hitt a síron túli életben, hanem tényleg sok időt, pénzt és munkát is fordított a halál utáni élet előkészületeire, az istennek ez a hivatása alig tűnhetett kevésbé fontosnak – ha ugyan nem tekintették éppen olyan lényegesnek -, mint az a működése, hogy a földet rábírja, hogy kellő időben hozzon termést. Tisztelőinek hitében az istennek ez a két hatásköre feltehetően benső kapcsolatban állott egymással. Amikor sírba tették halottaikat, Ozirisz őrizetére bízták őket, aki fel tudta támasztani a holtakat poraikból az örök életre, amint a magot is kisarjaztatta a földből. Ékesen szóló és félreérthetetlen bizonyosságai ennek a hitnek Ozirisznak az egyiptomi sírokban talált, gabonával kitömött szobrai. Ezek a feltámadás jelképei és egyszersmind eszközei. Így a régi egyiptomiak a mag kisarjadásából az emberi halhatatlanság jóslatát olvasták ki. Nem ők az egyetlen nép, amely ilyen magasztos reményeket épített ugyanezre a gyenge alapra.

Az az isten, aki népét a maga megtört testével táplálta ebben az életben, s aki a boldog örökkévalóság ígéretével kecsegtette egy eljövendő jobb világban, természetesen az első helyet foglalta el a nép érzelmeiben. Ezért ne csodálkozzunk azon, hogy Egyiptomban Ozirisz kultusza háttérbe szorította a többi istenét, s hogy míg ezeket a maguk külön-külön területén tisztelték, őt és isteni társát, Íziszt mindenütt imádták.

8.2.7. NEGYVENEGYEDIK FEJEZET Ízisz

Ízisz istennő eredeti jelentését még nehezebb meghatározni, mint fivéréét és férjéét, Oziriszét. Annyiféle tulajdonsággal és jelzővel rendelkezett, hogy a hieroglifákban a „soknevűnek”, az „ezernevűnek”, a görög feliratokban pedig a „tízezer nevűnek” hívták. Bonyolult természetében talán mégis fel lehet fedezni az eredeti magot, amely körül a többi elem mintegy lassanként lerakódott. Mert ha fivére és férje, Ozirisz egyik megnyilvánulásában a gabona istene volt, Ízisznek bizonyosan a gabona istennőjének kellett lennie. Legalábbis van némi okunk ennek feltételezésére. Ha ugyanis hihetünk Diodorus Siculusnak, akinek forrása láthatóan Manethon egyiptomi történetíró volt, a búza és az árpa felfedezését Ízisznek tulajdonították, s ünnepein ezeknek a gabonaféléknek a szárát hordozták meg körmenetben, hogy megemlékezzenek az emberiségnek juttatott jótéteményeiről. Szent Ágoston további részletet mond el erről. Szerinte Ízisz abban apillanatban fedezte fel az árpát, amikor áldozatot mutatott be a maga és férje közös őseinek, akik valamennyien királyok voltak; majd az újonnan felfedezett árpakalászkot megmutatta Ozirisznek és tanácsosának, Thothnak, vagyis Merouriusznak, ahogy a római írók nevezték. Ez az oka annak, teszi hozzá Ágoston, hogy Íziszt Ceresszel azonosítják. Továbbá: aratás idején, amikor az egyiptomi aratók levágták az első szárazakat, letették ezeket a földre, és jajgatva, Íziszhez kiáltozva mellüket verték. Már megmagyaráztuk ezt a szokást: a sarló alatt halálát lelt gabonaszellem siratása ez. Ízisznek a feliratokon szereplő jelzői közt ilyeneket találunk: „Nagy dolgok alkotója”, „Zöld istennő, akinek zöld színe a Föld zöldjéhez hasonlít”, „a Kenyér Asszonya”, „a Sör Asszonya”, „a Bőség Asszonya”; Brugsch szerint ő „nemcsak teremtője a földet beborító növényzet friss zöldjének, hanem valóságban maga a zöld gabonamező, amelyet mint istennőt személyesítenek meg”. Megerősíti ezt Ízisz Sochit vagy Sochet jelzője, amely „gabonamezőt” jelent; a szónak még mindig ez az értelme a kopt nyelvben. A görögök gabonaistennőnek képelték el Íziszt, mert azonosították Démétérrel. Egy görög epigrammában úgy írják le, mint „azt, aki a föld gyümölcsseit megszülte”, és mint „a gabona kalászainak anyját”; egy tiszteletére szerzett himnuszban úgy beszél magáról, mint a „búzamező királynőjéről”, s úgy szólnak róla, mint aki „a termékeny barázda búzában gazdag ösvényének gondját viseli”. Ennek megfelelően a görög és római művészek gyakran ábrázolták gabonakalászkokkal a fején vagy a kezében.

Így képzelhetjük el hát Íziszt az ősidőkben: rusztikus Gabonaanya, akit az egyiptomi parasztlak faragatlan szertartásokkal imádtak. De a dévaj istennő meghitt vonásait alig lehet felfedezni abban a kifinomult és szentté alakított formában, amelyben – a vallási fejlődés korszakainak során átszellemülve – későbbi időkben élő tisztelőinek megjelent, vagyis a hű feleségnek, a gyengéd anyának, a természet jótékony királynőjének alakjában, akit az erkölcsi tisztaság, az időtlen, misztikus szentség nimbusza övez. Így megtisztulva és átlényegülve, messze szülőföldjének határain túl is sok ember szívét megnyerte. A vallásoknak abban a forgatagában, amely az önálló ókori országok hanyatlását, a Római Birodalom hódításait követte, az ő kultusza a legnépszerűbbek egyike Rómában és az egész birodalomban. Némelyik római császár maga is nyíltan hívévé szegődött. És bár Ízisz vallását, mint akármelyik másikat is, gyakran csak köpönyegül használták a laza életű férfiak és nők, egészében előnyösen különböztette meg az ő szertartásait másokétól bizonyos méltóság és emelkedettség, ünnepélyesség és dísz, amelyek alkalmasak arra, hogy megnyugtassák a zaklatott lelket, megkönnyítsék a megterhelt szívet. E rítusok ezért a nemes lelkekre, s mindenekelőtt a nőkre hatottak, akiket a többi keleti istennő véres és szabados szertartásai megbotránkoztattak, és taszítottak. Nem csodálkozhatunk hát, hogy a hanyatlás korszakában, amikor annyi hagyományos hit rendült meg, amikor rendszerek csaptak össze,

amikor az emberek lelke nyugtalanná vált, amikor a valaha örökkévalónak hitt birodalom épületén is baljós repedések és törések mutatkoztak, Ízisz emelkedett alakja lelki nyugalmával és a halhatatlanság kegyes ígéretével sokak előtt úgy tűnt fel, mint csillag a viharos égen, s keblükben elragadtatott odaadást ébresztett, amely nagyon hasonlít a középkori Szűz Mária-tisztelethez. Méltóságteljes liturgiája borotvált és tonzurás papjaival, reggeli imáival és vecsernyéivel, csilingelő zenéjével, keresztségével és a szenteltvízzel való meghintéssel, ünnepélyes körmeneteivel, az Istenanya ékkövekkel kirakott szobraival valóban sok tekintetben hasonlított a katolicizmus pompájához és szertartásaihoz. A hasonlóságot nem tekinthetjük pusztán véletlennek. A régi Egyiptom alkalmasint éppen úgy hozzájárult a maga részével a katolikus egyház pompás szimbolizmusához, mint teológiájának sápadt általánosításaihoz. Bizonyos, hogy a művészetben a csecsemő Hóruszt szoptató Ízisz alakja annyira hasonlított a Madonnához, karján a gyermekkel, hogy járatlan keresztények néha imádásban részesítették. És talán Ízisznek, egyik későbbi jellemvonása szerint a tengerészek védasszonyának köszönheti Szűz Mária az ő szép nevét, amelyen a viharban hányódó tengerészek tisztelik: Stella Maris, „Tenger Csillaga”. Alexandria tengerjáró görögjei adhatták Ízisznek a tengeri istenség jellegzetességeit. Ezek teljesen idegenek eredeti jellegétől és az egyiptomiak szokásaitól, akik nem vonzódtak a tengerhez. E föltevés szerint a Sirius, Ízisz fényes csillaga, amely júliusi reggeleken kiemelkedik a Földközi-tenger keleti részének üveges hullámaiból, és derült időt jelez a matrózoknak, volt az igazi Stella Maris, a „Tenger Csillaga”.

8.2.8. NEGYVENHARMADIK FEJEZET – Dionüszosz

Az első fejezetekben láttuk, hogy az ókorban Nyugat-Ázsia és Egyiptom civilizált népei úgy képzeltek el az évszakok váltakozását és különösen a növényzet évenkénti növekedését és elhalását, mint az istenek életének epizódjait, s ezeknek az isteneknek gyászos halálát és boldog feltámadását az egymást felváltó siralom és ujjongás drámai szertartásaival ünnepelték meg. De ha az ünneplés drámai formát öltött is, lényegében mágikus volt, azaz a szimpatetikus mágia elvei alapján arra irányult, hogy biztosítsa a növények tavaszi újjáéledését és az állatok szaporodását, a növényeket és állatokat, amelyeket láthatóan fenyegetett a tél támadása. De az ókori világban az ilyen eszmék és szertartások nem korlátozódtak Babilónia és Szíria, Frígia és Egyiptom keleti népeire; nem az álmodozó Kelet vallási miszticizmusának sajátos termékei voltak ezek, otthonra találtak az élénkebb fantáziájú és mozgékonyabb vérmérsékletű népeknél is, amelyek az Égei-tenger partjain és szigetein laktak. Nem kell az ókor és a mi időnk némelyik kutatójához hasonlóan feltételeznünk, hogy ezek a nyugati népek a Kelet régebbi civilizációjától kölcsönözték a meghaló és feltámadó isten elképzelését és azt az ünnepélyes szertartást, amely ezt a felfogást drámai módon tárta a hívők szeme elé. Valószínűbb, hogy az a hasonlóság, amelyet ebben a tekintetben a Kelet és Nyugat vallásai között megállapíthatunk, nem több véletlen találkozásnál, mint általában – de nem egészen pontosan – mondani szoktuk; hasonló okok különböző országokban és különféle éghajlatok alatt ugyanolyan hatást gyakorolnak a hasonló alkatú értelemre. A görögöknek nem kellett távoli országokba utazniuk, hogy megismerjék az évszakok váltakozását, megfigyeljék a damaszkuszi rózsa elmúló szépségét, az aranyalász elröppenő dicsőségét, a bíbor szőlőfürtök múlandó ragyogását. Évről évre természetes sajnálkozással szemlélték a maguk gyönyörű országában, hogyan válik a nyár fénylő pompája a tél komor mozdulatlanságává; évről évre természetes gyönyörűséggel üdvözölték az új élet tavaszi kibontakozását. Hozzá voltak szokva ahhoz, hogy megszemélyesítsék a természet erőit, hogy hideg absztrakcióit a képzelet meleg színeivel fessék át, hogy meztelen valóságát a mitikus fantázia pompázatos függönyeivel fedjék el; így az évszakok sugárzó panorámájából megalkották maguknak az istenek és istennők, a szellemek és tündérek sorát, s az ő sorsuk évenkénti váltakozását a vidámság és kétségbeesés, az öröm és bánat egymást váltó érzelmeivel követték; ezeket az érzelmeket természetesen fejezték ki az ujjongás és siratás, a mulatozás és a gyászműsor egymást követő szertartásaiban. Ha megismerünk néhány olyan görög istenséget, akik így meghaltak, és ismét feltámadtak halottaikból, olyan képek tárulnak majd elénk, amelyeket társakként helyezhetünk Adonisz, Attisz és Ozirisz szomorú alakja mellé. Kezdjük el Dionüszossal.

Dionüszosz vagy Bakkhosz istent leginkább mint a szőlőtő megszemélyesítőjét ismerjük, s azét a vidámságát, amelyet a szőlő leve idéz elő. Eksztázisba torkolló kultusza, amelyet vad tánc, vérforraló muzsika és ittas kicsapongás jellemez – úgy látszik – Trákiának részegsége hajlamos nyers törzsei között keletkezett. Misztikus tanai és féktelen szertartásai lényegében idegenek voltak a görögök világos értelmétől és józan vérmérsékletétől. De minthogy a titokzatosság varázsára apellált, és arra a legtöbb emberben meglévő hajlamra, hogy visszatérjen a vadságba, ez a vallás futótűzként terjedt el Görögországban, míg végül az az isten, akiről Homérosz alig vett tudomást, a panteon legnépszerűbb alakjává lett. Történetének és szertartásának hasonlósága Oziriszéhez nem egy kutatót mind az ókorban, mind a mi időnkben arra a nézetre vezetett, hogy Dionüszosz valójában csak álcázott Ozirisz, akit közvetlenül Egyiptomból vittek be Görögországba. Ám a bizonyítékok túlnyomó többsége trákiai eredetűre vall, s a két kultusz hasonlóságát eléggé megmagyarázza azoknak az eszméknek és szokásoknak hasonlósága, amelyeken alapultak.

Bár Dionüszosznak legjellemzőbb megjelenítése a fűtös szőlőtő, egyúttal általánosságban a fák istenének is tekintették. Így arról hallunk, hogy majdnem valamennyi görög áldozott „a fa Dionüszoszának”. Boiótiában „Dionüszosz a fában” volt az egyik címe. Képmása gyakran csupán egy felállított póznából állott, kar nélkül, de köpenyben, a fejét jelképező szakállas maszkkal, s az istenség természetének bemutatására szolgáló, afejből vagy atestből kiálló leveles ágakkal. Egy vázán úgy festették le kezdetleges képét, amint egy alacsony fából vagy bokorból tűnik elő. A Maiandrosz-parti Magnésziában, mint mondják, Dionüszosz szobrát egy olyan platánfában találták meg, amelyet a szél derékba tört. A kerti fák védője volt; imádkoztak hozzá, hogy növezzék meg a fákat; a gazdák, főként a gyümölcstermelők különös tiszteletben részesítették; ezek természetes fatönc alakjában felállították szobrát a kertjükben. Neki tulajdonították minden fán termő gyümölcs felfedezését, ezek között név szerint megemlítték az almát és a fügét; úgy emlegették Dionüszoszt, mint „gyümölcsben gazdagot”, „a zöld gyümölcsöt”, s „aki növeli a gyümölcsöt”. Egyik jelzője a „duzzadó” vagy „kipattanó” (mint a fa nedvei vagy a virága); Attikában és az akhaiabeli Patraiban ismerték a „Virágos Dionüszoszt” is. Az athéniak áldozatot mutattak be neki annak érdekében, hogy országuk bővelkedjék gyümölcsben. A szőlővessző mellett különösen szent fája a fenyő. A delphoi jóshely meghagyta a korinthusiaknak, hogy egy bizonyos fenyőfát úgy tiszteljenek, „mint az istent”; így két Dionüszosz-szobrot faragtak belőle, amelyek arca vörös volt, teste aranyozott. A művészi ábrázolásokon az isten vagy tisztelői rendszeren egy fenyőtobozban végződő póznát visznek. Ugyancsak különösen szoros kapcsolatban állott vele a borostyán és a fügefafa. Az attikai Akharnai városkában volt egy Borostyán Dionüszosz, Spártában egy Füge Dionüszosz, Naxoszon pedig, ahol a füge neve meilikha, tiszteltek egy Dionüszosz Meilikhoszt, akinek a szobra fügefából való arcot viselt.

Ezenkívül találunk kevés, de jelentős utalást arra, hogy Dionüszoszt a földművelés és a gabona istenének fogták fel. Úgy beszéltek róla, mint aki maga is a földműves munkáját végzi; elmondják, hogy ő fogott először ökröket igába az eke elé, amelyet addig pusztá kézzel húztak; egyesek ebben a hagyományban találtak megfejtést arra a kérdésre, miért jelent meg az isten – mint még látni fogjuk – oly gyakran ökör alakjában tisztelői előtt. Azt mondták: Dionüszosz azzal, hogy az eke szarvát megfogta, és a magot jártában elvetette, megkönnyítette a földműves munkáját. Azt is megtudjuk még, hogy a biszalták trákiai törzsének földjén állt egy nagy és szép Dionüszosz-szentély; ha ünnepének éjszakáján fényesség sugárzott ki onnan, ez azt jelentette, hogy az istenség bőséges aratást biztosít; ha azonban rossz termésre volt kilátás, a titokzatos fény nem látszott, s a szentély fölött éppen olyan sötétség borongott, mint máskor. Ezenkívül Dionüszosz jelvényei között ott szerepelt a szórókosár, vagyis az a nagy, nyitott, lapát alakú kosár, amelyet a gazdák egészen az újkorig használtak arra, hogy a gabonaszemeket az ocsútól elválasszák; amagot e kosárban feldobták a levegőbe, így rostáltak. Ez az egyszerű mezőgazdasági eszköz szerepelt Dionüszosz misztikus szertartásaiban, sőt a hagyomány szerint az isten születésekor egy szórókosárba helyezték bölcső helyett; a képzőművészet ilyen bölcsőbe helyezett csecsemő alakjában ábrázolta, s ezekből a hagyományokból és ábrázolásokból kapta a Liknitész jelzőt, ami annyi, mint a „szórókosárból való”.

A növényzet más isteneihez hasonlóan Dionüszoszlól is azt tartották, hogy erőszakos halállal halt meg, de ismét életre kelt; szent szertartásai során eljátszották szenvedéseit, halálát és feltámadását. Nonnosz, a költő így mondja el gyászos történetét: Zeusz kígyó formájában teherbe ejtette Perszephonét, s ez életet adott Zagreusznak – vagyis Dionüszosznak -, egy szarvas csecsemőnek. Alighogy megszületett, a kised felhágott atyja, Zeusz trónjára, és a villámot lóbálva apró kezében, utánozta a nagy istent. De nem sokáig foglalta el a trónt, mert az álnok titánok arcukat mésszel bemázolva késsel támadtak rá, amikor éppen a tükörben nézte magát. Egy darabig kitért támadásuk elől úgy, hogy egymás után különféle alakot öltött: Zeuszét, Kronoszét, fiatalemberét, oroszlánét, loét és kígyóét. Végül bika formájában darabokra vágta ellenségeinek gyilkos kései. Firmicus Maternus így beszéli el kréti mítoszt: Dionüszosz Jupiternek, Kréta egyik királyának törvénytelen fia volt. A király, mikor külföldre távozott, a trónt és a jogart az ifjú Dionüszosra ruházta; de tudva, hogy felesége, Juno féltékenységből gyűlöli a gyermeket, utódát az örök gondjára bízta, akiknek hűségében hite szerint megbízhatott. Juno azonban megvesztegette az örököt, csörgőkkel és egy ravaszul megszerkesztett tükörrel mulattatni kezdte a gyermeket, s így kelepébe csalta; itt csatlósi, a titánok rárohantak, darabokra vágta, testét különféle füvekkel megfőzték, és megették. De nővére, Minerva, aki részt vett a gaztettben, megőrizte a szívét, átadta a hazatérő Jupiternek, s elmondta neki a büntény egész történetét. Jupiter haragjában halálra kínozta a titánokat, és hogy enyhítse fia elvesztésén érzett fájdalmát, szobrot készített, ebbe befoglalta a gyermek szívét, majd templomot emelt tiszteletére. Ebben a változatban a mítosz megszelídült, amennyiben Jupitert és Junót (Zeuszt és Hérát) Kréta királyának és királynéjának tünteti fel. Az itt említett örök a legendás Kurészek, akik haditáncot jártak a csecsemő Dionüszosz körül, éppúgy, amint a monda szerint a kised Zeus körül is. Az a – mind Nonnosznál, mind Firmicusnál feljegyzett – legenda, amely szerint Dionüszosz gyermekkorában rövid időre elfoglalta atyjának, Zeusznak trónját, rendkívül figyelemreméltó. Így Proklosz tudósít arról, hogy „Dionüszosz volt az istenek utolsó királya; Zeusz jelölte ki. Atyja ugyanis a királyi trónra ültette, és kezébe adta a jogart, és a világ minden istenének királyává emelte”. Az ilyen hagyományok arra a szokásra utalnak, hogy az uralkodó fiát átmenetileg a királyi méltósággal ruházzák fel, hogy azután atyja helyet feláldozzák. Úgy vélték,

hogy Dionüszosz véréből gránátalmák fakadtak, amint Adoniszéből anemónák és Attiszéből ibolyák; ezért az asszonyok nem ették meg a gránátalmák magját a Theszmophoria ünnepén. Egyesek szerint Dionüszosz szétvagdalt tagjait Apollón Zeusz parancsára összeillesztette, és eltemette a Parnasszuson. A delphoi templomban mutogatták Dionüszosz sírját Apollón aranyszobra mellett. Más elbeszélés szerint azonban Dionüszosz sírja Thébaiban volt, állítólag itt szaggatták darabokra. Eddig nem esett szó a megölt isten feltámadásáról, de a mítosz más változatai beszélnek erről, s különféle módon adják elő. Az egyik verzió szerint, amely Dionüszoszt Zeusz és Démétér fiának mondja, anyja összeillesztette megcsonkított tagjait, és visszaadta neki ifjúságát. Más változatok egyszerűen azt állítják, hogy nem sokkal temetése után feltámadt halottaiból, és felment a mennybe; vagy azt, hogy Zeusz feltámasztotta, amikor ott feküdt halálra sebesítve; vagy azt, hogy Zeusz lenyelte Dionüszosz szívét, s azután újra nemzette őt Szemelével, aki az általánosan elterjedt legendában mint Dionüszosz anyja szerepel. Azt is olvassuk, hogy Dionüszosz szívét porrá zúzták, folyadékban megittatták Szemelével, s a nő ily módon fogant.

A mítosztól a szertartások felé fordulva megtudjuk, hogy a krétaiak kétévenként ünnepet ültek, ezen minden részletében bemutatták Dionüszosz szenvedését. Imádóinak szeme elé tárták mindazt, amit az isten utolsó pillanataiban tett, vagy szenvedett; s a hívők fogaikkal darabokra téptek egy élő bikát, majd őrjöngő kiáltozással járták be az erdőt. Egy ládikát vittek előttük, ebben állítólag Dionüszosz szent szíve rejtett; a fuvolák és cintányérok vad zenéje mellett utánozták a csörgöket, amelyekkel a kisedet istent a pusztulásba csalogatták. Azokon a helyeken, ahol a feltámadás is szerepelt a mítoszban, ezt is eljátszották a szertartásban, sőt úgy látszik, hogy a feltámadás – vagy legalábbis a halhatatlanság – általános tanát hirdették meg Dionüszosz híveinek. Plutarkhosz ugyanis, amikor egyik levelében csecsemő leányuk halála után vigasztalni törekszik feleségét, azzal a gondolattal próbálja megnyugtatni, hogy a lélek halhatatlan, amint ezt a hagyomány tanítja, és Dionüszosz misztériumai kinyilatkoztatják. A Dionüszosz haláláról és feltámadásáról szóló mítosznak másik alakja szerint az isten alászállott Hádészba (az alvilágba), hogy felhossa anyját, Szemelét a holtak közül. Az argoszi helyi hagyomány szerint az Alküonia-tavon keresztüljutott le oda, s visszatérését az alvilágból – más szóval feltámadását – az argosziak évenként ott ünnepelték meg; trombitaszóval hívogatták a vízből, miközben bárányt dobtak a tóba áldozatul a halottak órének. Nem tudjuk, tavaszi ünnep volt-e ez, de bizonyos, hogy Lúdia lakói tavasszal ünnepelték Dionüszosz eljövételét, mert úgy gondolták, hogy az isten hozza magával ezt az évszakot. A növényzet isteneit, akikről azt hiszik, hogy az év bizonyos részét a föld alatt töltik, természetesen az alvilág vagy a holtak isteneinek tekintik. Így fogták fel mind Dionüszoszt, mind pedig Oziriszt.

Dionüszosznak mint a növényzet istenének természetével első pillantásra nem egyezik meg mítikus jellemének az a vonása, hogy gyakran fogják fel és ábrázolják állat alakjában, különösen bika formájában, vagy legalábbis ennek szarvával homlokán. Így azt mondják róla: „tehénszarvú”, „bika”, „bika alakú”, „bikaképű”, „bikahomlokú”, „bikaszarvú”, „szarvat viselő”, „kétszarvú”, „szarvas”. Hittek benne, hogy – legalábbis egyes alkalmakkor – bika képében jelenik meg. Szobrai gyakran bika alakjában vagy bikaszarvakkal mintázták meg, mint Kuzikoszban; a festmények szarvakkal ábrázolták. A szarvat viselő Dionüszosz típusát megtaláljuk az ókor ránk maradt emlékei között. Az egyik szobrocska ökörbörbe öltözve ábrázolja, az állat feje, szarva és patái hátul lógnak le. Máskor úgy jelenítik meg, mint gyermeket, szőlőgerezdekkal homloka körül; tarkójára pedig kiütőkőző szarvú borjúfej van illesztve. Egy vörös alakos vázán az istent egy nő ölében ülő borjúfejű gyermeknek ábrázolták. Künaita népe télen tartotta Dionüszosz ünnepét; ekkor a férfiak, akik erre az alkalomra olajjal kenték meg testüket, kiszakítottak egy bikát a csordából, és az isten szentélyéhez vezették. Hitük szerint Dionüszosz irányította őket arra, hogy egy bizonyos bikát kiválasszanak; ez valószínűleg magát az istenséget képviselte, hiszen úgy hitték, hogy ünnepein maga abikaformájában jelenik meg. Élisz asszonyai bika gyanánt üdvözölték, s imádkoztak hozzá, jöjjön el bikalábadon. Így énekeltek: „Jöjj ide, Dionüszosz, a te szent templomodba a tenger mellett; jöjj a Gráciákkal a te templomodba, bikalábadon rohanva, ó, kedves bika, ó, kedves bika!” Trákiabacchászai szarvakat hordtak istenük mintájára. A mítosz szerint a titánok bika képében szaggatták darabokra, a krétaiak pedig, amikor Dionüszosz szenvedését és halálát eljátszották, egy élő bikát téptek szét fogukkal. Élő bikák és borjak feldarabolása és elfogyasztása láthatóan szabályszerű vonása volt a Dionüszosz-szertartásnak. Ha végiggondoljuk azt a szokást, hogy az istent bikának vagy az állat némelyik sajátosságával felruházva ábrázolták, továbbá azt a hiedelmet, hogy bika alakjában jelenik meg hívei előtt a szertartásokon, s azt a legendát, hogy bika formájában szaggatták darabokra – nem kételkedhetünk benne, hogy amikor Dionüszosz hívei az ő ünnepén széttéptek, és elfogyasztottak egy élő bikát, hitük szerint az istent ölték meg, az ő húsát ették, és az ő vérért itták.

A másik állat, amelynek alakját Dionüszosz felöltötte, a kecske. Az isten egyik neve éppen „Gida”. Athénban és Hermionében „a fekete kecskebörből való” néven tisztelték, s egy olyan legenda forgott közzsájon, hogy egy alkalommal abba a bőrbe öltözve jelent meg, amelyről nevét kapta. Phleiosz bortermő vidékén, ahol ősszel ma is gazdagon borítja a síkságot a hervadó venyige vörös és arany lombozata, a régi időben egy kecske bronzszobra állott; ezt a gazdák arany levelekkel borították be, hogy megvédjék szőleiket a ragya ellen. A szobor valószínűleg magát a szőlő istenét képviselte. Hogy Héra haragjától megmentse, atyja, Zeusz gidává változtatta

az ifjú Dionüszoszt; amikor az istenek Egyiptomba menekültek, hogy Tüphón dühét elkerüljék, Dionüszosz kecskévé változott. Ezért amikor hívei darabokra téptek egy élő kecskét, s ezt nyersen elfogyasztották, hinniük kellett benne, hogy az isten testét eszik, és vérért isszák. Még az újkorban is vallási szertartásként gyakorolták a primitív emberek azt a szokást, hogy darabokra szaggatták állatok vagy emberek testét, és nyersen fogyasztották el. Így nem utasíthatjuk a mesék birodalmába azokat az ókori feljegyzéseket, amelyek Bakkhosz őrző tiszteleinek hasonló rítusairól számolnak be.

Az a szokás, amelyet alább még részletesen meg fogunk vizsgálni, hogy istent ölnek meg állat alakjában, az emberi művelődés nagyon korai szakaszába tartozik, s a későbbi korokban félreértésre adhat alkalmat. A gondolkodás fejlődése lehántja az állati és növényi burkot az ősi állati és növényi istenekről, és egyetlen végső maradék gyanánt emberi tulajdonságaikat hagyja meg, amelyek mindig a fogalom magjához tartoztak. Más szóval az állati és növényi istenek egyre inkább tisztán antropomorf lényekké válnak. Amikor teljesen vagy majdnem teljesen ilyenekké lettek, az istenekkel eredetileg azonos állatok és növények megtartanak még valamilyen határozatlan és alig értett kapcsolatot a belőlük kialakult antropomorf istennel. Mivel az istenség és az állat vagy növény közti viszony eredete feledésbe merült, különféle történeteket találnak ki megmagyarázására. Ezek a magyarázatok egy vagy két irányban haladnak aszerint, hogy a szent állattal vagy növényvel való bánásnak szokásos vagy kivételes módján alapulnak-e. A szent állatot rendszerint kímélték, és csak kivételesen ölték meg; ennek megfelelően vagy annak magyarázatára alakították ki a mítoszt, hogy miért kímélik, vagy annak megokolására, hogy miért ölik meg. Ha az előbbi célra dolgozták ki, a mítosz rendszeren valamilyen szolgátról beszél, amelyet az állat tett az istenségnek; ha az utóbbi célra szerkesztették, a mítosz általában valamilyen sérelemtől szól, amelyet az állat okozott az istennek. Annak a megokolása, hogy miért áldoznak kecskéket Dionüszosznak, az utóbbi típusú mítosz példája: azért áldozták neki ezeket az állatokat – mondották –, mert kárt tettek a szőlőben. Nos, a kecske – mint láttuk – eredetileg magának az istennek a megtestesítője volt. De amikor az isten kivetkőzött állati jellegéből, és lényegében antropológiai lényévé vált, a kecske megölését az ő tiszteletére már nem úgy tekintették, mint magának az istenségnek a meggyilkolását, hanem mint neki felajánlott áldozatot; minthogy pedig valamivel meg kellett okolni, hogy miért éppen a kecskét áldozzák fel, azt állították, hogy ez tulajdonképpen a kecskét sújtó büntetés az isten különös gondoskodását élvező szőlő megkárosításáért. Így az a különös látvány tárul elénk, hogy az istent feláldozzák önmagának azon az alapon, hogy a saját ellensége. És minthogy az istenségről felteszik, hogy részesedik a neki felajánlott áldozatból, következésképpen, ha az áldozat az isten régi lényévé, voltaképpen a maga húsát fogyasztja el. Ezért Dionüszosz, a kecskeisten-ügyjelenség, mintaki anyers kecskevért issza, és Dionüszosz, a bikaisten neve „bikát evő”. Ezeknek a példákknak az analógiájára feltehetjük, hogy amikor egy istenségről azt írják, hogy egy bizonyos állatot eszik, a kérdéses állat eredetileg nem volt más, mint maga az isten. Később még látni fogjuk, hogyan engesztelnek ki egyes vad népek elpusztult medvéket és cethalakat az áldozatok saját testéből vett részek felajánlásával.

Míndez azonban nem magyarázza meg, miért jelenik meg egy növényi isten állati formában. De a legjobb, ha ennek a kérdésnek a vizsgálatát akkorra halasztjuk, amikor már megtárgyaltuk Déméter jellegét és tulajdonságait. Addig is meg kell még említeni, hogy egyes helyeken állat helyett embert szaggattak darabokra Dionüszosz szertartásain. Ez volt a gyakorlat Khioszon és Tenedoszon; a boiótiai Potniaiban pedig az a hagyomány élt, hogy régen a kecskeölő Dionüszosznak gyermeket szoktak feláldozni, és csak utóbb lépett a kecske a helyébe. Orkhomenosban, mint láttuk, az emberáldozatot egy régi királyi család nőtagjai közül választották ki. Amint az elpusztított bika vagy kecske a megölt istent képviselte, úgy személyesítette meg őt feltehetően az emberi áldozat is.

Mint már felvettem: hogy Pentheuszt és Lükurgoszt, ezt a két királyt állítólag darabokra szaggatták (egyiket a bacchánshnők, a másikat lovak) azért, mert ellenszegültek Dionüszosz szertartásainak – ezek a mondák annak a szokásnak elferdített emlékei lehetnek, hogy Dionüszosz képében isteni királyokat áldoztak fel, és holttestük darabjait szétszórták a mezőkön azzal a céllal, hogy ezeket megtermékenyítsék. Bizonyára nem merő véletlen, hogy magát Dionüszoszt is állítólag Thébaiban tépték szét, éppen azon a helyen, ahol a mítosz szerint ugyanez a sors érte Pentheusz királyt a szőlőisten őrző híveinek keze által.

Mindazonáltal az emberáldozat hagyománya néha csak olyan áldozati szertartás pusztán félreértése lehetett, amelynél az állatáldozatot emberként kezelték. Tenedoszon például az újszülött borjúra cipőt húztak, s a most ellett tehenet úgy ápolták, mint egy gyermekágyas asszonyt. Rómában úgy áldoztak nősténykecskét Vediovisnak, mintha emberáldozat volna. Másrészt éppenúgy lehetséges, és talán valószínűbb is, hogy ezek a furcsa szertartások maguk is egy ősből és durvább szokásból, az emberáldozat bemutatásának szelidebb kiadásai voltak, s az a későbbi színlelés, amely a felajánlott állatokat emberi lényeknek tüntette fel, csak annak az irtalmas és kegyes csalásnak a része, amely az élő férfiakkal és nőkkel kevésbé becses áldozatot „szózott rá” az istenségre. Ezt az értelmezést számos olyan kétségtelen eset támogatja, amikor emberi áldozatokat állatokkal helyettesítettek.

8.2.9. NEGYVENEGYEDIK FEJEZET – Démétér és Perszephoné

Nem Dionüszosz volt az egyetlen görög istenség, akinek tragikus története és szertartása láthatóan a növényzet elhalását és újjáéledését tükrözte. Más alakban és másként alkalmazva visszatér a régi mese Démétér és Perszephoné mítoszában is. Az ő mítoszuk lényegében azonos Aphrodité (Asztarté) és Adonisz szíriai, Kübelé és Attisz frígiai, Ízisz és Ozirisz egyiptomi történetével. A görög mesében, akárcsak ázsiai és európai párhuzamaiban, egy istennő gyászolja egy szeretett lény elvesztését, az utóbbi a növényzetet személyesíti meg, különösen a gabonát, amely télen meghal, és tavasszal újjáéled; csak hogy míg a keleti képzelet az elveszett szeretett lényt úgy fogta fel, mint holt szeretőt vagy férjet, akit szeretője vagy felesége sirat, a görög fantázia ugyanazt a gondolatot gyengédebb és tisztább formába öltöztette: szerinte a gyászoló anya siratja elhalt leányát.

A Démétér és Perszephoné mítoszáat elbeszélő legrégebbi irodalmi emlék a gyönyörű homéroszi Démétér-himnusz, amelyet a szakemberek az időszámításunk előtti VII. századra tesznek. A költemény célja az eleusziszi misztériumok eredetének megmagyarázása; a költő teljes hallgatása Athénról és az athéniakról, akik a későbbi időben kiemelkedő részt vettek az ünnepségekben, valószínűvé teszi, hogy a költemény abban az ősi időben keletkezett, amikor Eleuszisz még független államocská volt, és amikor a misztériumok ünnepélyes menete még nem haladt végig derűs szeptemberi napokon a lapos eleusziszi gabonatermő vidéket az athéni síkság olajfák borította tágasabb térségeitől elválasztó kopár, sziklás, alacsony dombosoron. Akárhogyan is áll a dolog, a himnusz elárulja nekünk a költőnek a két istennő jellegéről és működéséről vallott felfogását; természetes alakjuk eléggé élesen kidomborodik a költői képzelet vékony fátyla alatt. A mese szerint az ifjú Perszephoné rózsákat és liliomokat, krókuszokat és ibolyákat, jácintokat és nárciszokat szedett egy buja réten, amikor megnyílt a föld: Plutón, a holtak ura felemelkedett a mélyből, elragadta aranykocsiján Perszephonét, hogy a borongós alvilágban feleségévé és királynéjává tegye. Megszomorodott anyja, Dé- métér, szöke fűrtjein sötét gyászfátyollal, kereste őt földön és tengeren; amikor a Naptól megtudta leánya sorsát, égő haraggal visszavonult az istenek társaságától, és Eleusziszban ütött tanyát. Itt öregasszony képében mutatkozott a király leányai előtt; szomorúan ült egy olajfa árnyékában a Leányok Kútja mellett, ahová ezek a hajadonok jártak, hogy bronzkan-csókbba vizet merítsenek atyjuk háza számára. Az istennő mély gyászában és haragjában nem engedte, hogy a mag növekedjék a földben, hanem elrejtve tartotta a föld alatt; megfogadta, hogy addig nem teszi a lábát az Olümposzra, sem a magot nem engedi kihajtani, amíg elveszett leányát vissza nem kapja. Hiába húzták az ókrök az ekét a földeken, hiába vetette a gazda az árpamagot a barna barázdába, a kiszikkadt és feltöredezett föld nem termelt semmit. Pusztá és meddő maradt még az Eleusziszhoz közeli Rarion-síkság is, amelyen rendszeren sárga kalásztenger hullámozott. Az emberiség éhen halt volna, s az istenek elvesztették volna a nekik járó áldozatokat, ha a megrémült Zeusz meg nem parancsolja Plutónnak, hogy adja ki az elragadott zsákmányt, szolgáltatassa vissza feleségét, Perszephonét anyjának, Démétérnek. A halottak zord ura mosolygott és engedelmeskedett, de mielőtt aranykocsiján visszaküldte volna a felső világra királynéját, egy gránátalma magját etette meg vele, s ezzel biztosította, hogy visszatérjen hozzá. Zeusz azonban úgy rendelkezett, hogy Perszephoné ezentúl minden esztendő kétharmadát anyjával és az istennel tölti majd a felső világon, s az év egyharmadát férjével az alvilágban; innen kell visszatérnie évről évre, amikor a Föld vidám tavaszi virágokkal ékes. A leány boldogan tért vissza a napfényre, anyja boldogan fogadta, és nyakába borult; örömeiben, hogy visszakapta elveszett gyermekét, elrendelte, hogy a gabona hajtszon ki a felszántott földeken, s az egész Föld színét borítsák el a levelek és virágok. Ekkor Démétér egyenesen Eleuszisz fejedelmeihez, Triptolemoszhoz, Eumol- poszhoz, Dioklészhoz és magához Keleusz királyhoz ment, megmutatta nekik ezt a boldogító látványt, s ezenkívül kinyilatkoztatta előttük szertartásait és misztériumait. Áldott az a halandó, aki látta ezeket – mondj a a költő -, de aki nem részesedett bennük életében, sohasem lesz boldog halálában, miután leszállt a sír sötétjébe. Így a két istennő eltávozott, hogy boldogan éljen az istennel az Olümposzon. A dalnok jámbor imával zárja himnuszát; kéri Démétért és Perszephonét, éneke viszonzásául biztosítsanak neki kegyesen megélhetést.

Általánosan elismert és valóban alig kétségbe vonható tény, hogy a költőnek himnusza megalkotásakor az volt a fő célja, hogy leírja: miként alapította a hagyomány szerint Démétér istennő az eleusziszi misztériumokat. Az egész költemény csúcspontja az átalakulás jelenete, amelyben az eleusziszi síkság pusztá és kopár térsége az istennő parancsára egyszerre az aranyló gabona hatalmas tengerévé változik; a jótékony istennő maga mellé veszi Eleuszisz fejedelmeit, megmutatja nekik művét, megtanítja őket misztikus szertartásaira, majd leányával együtt eltűnik az égből. A misztériumok kinyilatkoztatása a mű győzelmes befejezése. Ezt a következtetést megerősíti a költemény behatóbb vizsgálata; ez azt bizonyítja, hogy a költő nemcsak a misztériumok megalapításának általános leírását nyújtotta, hanem többé-ke- vésbé burkolt nyelven az egyes rítusok eredetének mitikus magyarázatát is, azokét, amelyekről alapos okkal hisszük, hogy az ünnepség lényeges részeit alkották. Így a költő jelentős célzásokat tesz a következő szertartásokra: a felavatásra váró jelöltek előzetes bójtje, a fáklýásmenet, az egész éjszakai virrasztás, a lefátyolozott és szótlán jelölteknek birkabőrrel borított székekre ültetése, trágár szavak használata, a ocsmány tréfák elkövetése s ünnepélyes egyesülés az istenséggel áltál, hogy szentelt kehelyből egy korty árpalevet vesznek magukhoz.

De még egy mélyebb titok is rejlik a misztériumokban, amelyet a költemény szerzője – úgy látszik – elbeszélésének ürügyén nyilvánosságra hozott. Elmondja nekünk, hogy az istennő, alighogy aranylógabonamezővé változtatta az eleusziszi síkság meddő barna térségét, megörvendeztette Triptolemosz és a többi eleusziszi fejedelem szemét a növekvő vagy lábön álló gabona bemutatásával. Vessük össze a történetnek ezt a részét egy II. századi keresztény írónak, Hippolytusnak állításával; eszerint a misztériumoknak legbelső lényege az volt, hogy a beavatottak egy éppen learatott kalászt mutattak meg; ez után az összevetés után aligha vonhatjuk kétségbe, hogy a himnusz költője jól ismerte az ünnepélyes rítust, és hogy kifejezetten szándékában állott e szertartás eredetét pontosan ugyanolyan módon megmagyarázni, mint ahogyan a misztériumok többi szertartását megmagyarázta: magát Démétér mutatta be, amint a szertartást személyesen végzi el, s ezzel példát ad. Így a mítosz és a rítus kölcsönösen magyarázzák és erősítik egymást. Az időszámítás előtti VII. század költője elmondja nekünk a mítoszt, de szentségtörés nélkül nem árulhatta volna el a szertartást; a keresztény egyházatyá bemutatja a rítust, s az ő nyilatkozata tökéletesen megegyezik a régi költő burkolt célzásával. Számos újabb kutatóval együtt tehát általában bizvást elfogadhatjuk a tudós keresztény egyházatyá, Alexandria Kelemen állítását, hogy az eleusziszi misztériumokon Démétér és Perszeponé mítoszákat mint szent színjátékokat adták elő.

De ha ezt a mítoszt az ókori Görögország leghíresebb és legünnepélyesebb vallási szertartásának részeként – talán fő részeként – játszották is el, még mindig előttünk áll a kérdés: mindezek után mi volt e mítosznak a későbbi hozzáadásoktól megtisztított eredeti magja, ennek a mítosznak, amely a borzalom és titokzatosság dicsfényétől övezve és átlényegülve, a görög irodalom és művészet néhány fényesen ragyogó sugarától megvilágítva jelenik meg az utókor előtt? Ha e tárgy legrégebbi irodalmi forrásának, a homéroszi Démétér-himnusz szerzőjének útmutatásait követjük, nem nehéz megfejtetni a rejtvényt: a két istennő, az anya és leánya alakja a gabona megszemélyesítőjévé alakul. Ez legalábbis a leány, Perszeponé esetében majdnem bizonyosnak látszik. Az az istennő, aki minden évben három – vagy a mítosz egy másik változata szerint hat – hónapot tölt a holtakkal a föld alatt, s az év többi részét az élőkkel a föld fölött; akinek távollétében az árpamag el van rejtve a földben, s a mezők pusztán és meddőn hevernek; akinek a felvilágra való tavaszi visszatéréssel a gabona felszökken a rögből, s a földet elborítják a levelek és virágok – ez az istennő bizonyosan nem más, mint a növényzet mitikus megtestesítője, különösen pedig a gabonáé, amely minden télen néhány hónapig el van temetve a földben, és minden tavasszal újra életre kel – mintha a sírból kelne ki – a kihajtó gabonaszárakban, a nyíló virágokban és a dús lombokban. Nem lehet más ésszerű és valószínű magyarázatot találni Perszeponé alakjára. Ha pedig a leány-istennő a mostani év új gabonájának megszemélyesítője, miért ne lehetne az anya-istennő a múlt évi régi gabonáé, amely az új termésnek életet adott? Démétér ilyen felfogásának egyetlen másfajta magyarázata az a feltevés lehetne, hogy ő a Föld megszemélyesítője, a Földé, amelynek tág kebléből fakad a gabona és minden más növény, s ezeket ennél fogva joggal lehet a Föld leányainak tekinteni. Ezt a Démétér eredeti természetéről vallott felfogást mind az ókorban, mint az újkorban nem egy író magáévá tette, s ezt észokokkal alá is lehet támasztani. De úgy látszik, hogy a homéroszi Démétér-himnusz szerzője szembehelyezkedett ezzel a nézettel, mert nemcsak hogy megkülönböztette Démétért a megszemélyesített Földtől, hanem a legélesebben szembe is állította kettejüket. Elbeszélése szerint a Föld az, aki Zeusz akaratával összhangban és Plutón kedvéért vesztébe csalta Perszeponét: narciszokat nevelt, amelyek az ifjú istennőt olyan messzire elcsalogatták a dús réten, hogy már nem kaphatott segítséget. Így a himnuszban szereplő Démétér ahelyett, hogy azonos lenne a Föld istennőjével, ezt az istenséget nyilván legádázabb ellenségének tekinti, mert az ő csalárd mesterkedései következtében veszítette el leányát. De ha a himnuszbeli Démétér nem lehetett a Föld megszemélyesítője, akkor csak egyetlen másik következtetésre van lehetőség, arra, hogy a gabona megszemélyesítője volt.

Ezt a következtetést a műemlékek is megerősítik, mert az ókori művészet Démétért és Perszeponét egyaránt mint a gabona istennőit ábrázolja: fejükön gabonakoronát viselnek, kezükben gabonaszárakat tartanak. Ugyancsak Démétér volt az, aki elsőnek ismertette meg az athéniakat a gabona titkával, és széltében elterjesztette e jótékony felfedezést Triptolemosz közvetítésével, akit mintegy utazó misszionáriusként küldött ki, hogy e jótéteményt az egész emberiség közkincsévé tegye. A művészeti emlékeken, különösen a vázafestményeken, állandóan ebben a minőségben mutatják be Triptolemoszt Démétér társaságában, amint gabonaszárakat tart a kezében, és kocsiján ül; ez néha szárnyas, néha sárkányok húzzák; a közhit szerint erről szórta szét a magot az egész világon, miközben a levegőben vágatott. A megbecsülhetetlen kincsért érzett hálája jeléül sok görög város még hosszú ideig elküldötte búza- és árpatermésének első zsengeit mint hálafelajánlást a Két Istennőnek, Démétérnek és Perszeponének Eleusziszba; itt föld alatti raktárakat építettek, hogy el tudják helyezni a bőven áradó ajándékokat. Theokritosztól tudjuk, hogy Kósz szigetén az édesen illatozó nyár idején a gazda az aratás első zsengeit elvitte Démétérnek, aki megtöltötte szérűjét árpával, s akinek parasztos szobra kévéket és pipacsokat tartott a kezében. Számos jelző, amelyet az ókori emberek Démétérre alkalmaztak, a lehető legvilágosabban mutatja benső kapcsolatát a gabonával.

Hogy a Démétérbe mint a gabona istennőjébe vetett hit milyen mélyen gyökerezett az ókori görögök lelkében, azt már abból a körülményből is megítélhetjük, hogy ez a hit még keresztény utódaik között is fennmaradt az istennő régi eleusiszi szentélyében egészen a XIX. század elejéig. Amikor ugyanis Dodwell angol utazó másodszer meglátogatta Eleusiszt, a lakosok elpanaszolták neki Démétér kolosszális szobrának elvesztését; ezt 1802-ben vitette el Clarke, és a cambridge-i egyetemnek ajándékozta. Ma is ott őrzik. „Első görögországi utam alkalmából – mondja Dodwell – ez a védelmező istenség még teljes dicsőségében állott egy szérú közepén, templomának romjai között. A falusiak abban a meggyőződésben éltek, hogy gazdag aratásuk az ő jóságának következménye; elvitele óta – mondták nekem – a bőség megszűnt.” Látjuk tehát, hogyan áll a gabona istennője, Démétér az eleusiszi szérún, hogyan árasztja a gabonát tisztelőire a keresztény időszámítás XIX. századában; pontosan ugyanúgy állott szobra a kósi szérún, és adta bőven a gabonát híveinek Theokritosz idején. S amint Eleuszisz népe a XIX. században aratásának megfogyatkozását Démétér szobra elvesztésének tulajdonította, úgy panaszkodtak az ókorban Sziciliának a két Gabonaistennőt tisztelő gabonatermelő lakosai amiatt, hogy számos városukban elpusztult a termés, mert a lelkiismeretlen római kormányzó, Verres szentségtelenül elvitette Démétér szobrát híres hennai templomából. Kell-e világosabb bizonyíték arra, hogy Démétér valóban a gabona istennője volt, mint az a hit, amelyet a görögök egészen az újkorig megőriztek – az a hit, hogy a gabonatermés az ő jelenlététől és bőkezűségétől függ, és ha képmását elviszik, elvesz?

Összefoglalóan tehát: ha az elméleteket félretesszük, s ragaszkodunk magunknak az ókoriaknak az eleusiszi szertartásokra vonatkozó tanúságához, valószínűleg csatlakozni fogunk a legtudósabb ókori régiségbúvár, a római Varro véleményéhez. Varro – hogy Ágostonnak az ő felfogását visszaadó szavait idézzük – „az egész eleusiszi misztériumot a gabonára vonatkoztatta, amelyet Ceres (Démétér) fedezett fel, és Proserpinára (Perszephoné), akit Pluto elragadott tőle. Mint Varro mondta: maga Proserpina a magvak termékenységét jelképezi, ennek hiánya egy időre gyászba borította a meddővé váló földet, s így annak a véleménynek adott alapot, hogy Ceres leányát – azaz magát a termékenységet – Pluto elrabolta, és az alvilágban tartja vissza; mikor pedig nyilvánosan gyászt tartottak az inség miatt, s a bőség visszatért, örvendeztek Proserpina visszatérésén, és ennek megfelelő ünnepélyes szertartásokat vezettek be. Ezután azt állítja – folytatja Ágoston Varro idézését -, hogy számos olyan dolgot tanítottak az ő misztériumai, amelyek csak a gabona felfedezésére vonatkozhattak.”

Eddig inkább csak feltételeztem Démétér és Perszephoné természetének azonosságát, mint isteni anyáét és leányáét, akik a gabonát kettős szempontból személyesítik meg, egyrészt mint az előző évi vetőmagot, másrészt mint a jelenlegi év érett kalászeit; ezt az anyának és leányának lényegi egységére vonatkozó felfogást bizonyítják görög művészek alkotta portréik; ezek gyakran annyira hasonlóak, hogy meg sem lehet különböztetni a két istennőt. Démétér és Perszephoné művészi típusának ez a szoros hasonlósága határozottan az ellen a nézet ellen szól, hogy a két istennő két annyira különböző és oly könnyen megkülönböztethető dolognak mitikus megtestesítője, mint a föld és a belőle kisarjadó növényzet. Ha a görög művészek Démétér és Perszephoné természetének ezt a felfogását vallották volna, bizonyosan olyan típusokat ábrázolnak, amelyekkel kidomboríthatják, hogy élesen különbséget tesznek az istennők között. Ha pedig Démétér nem a földet személyesítette meg, vajon lehet-e ésszerűen kételkedni abban, hogy – mint leánya is – a gabonát képviselte, amelyet Homérosz korától kezdve olyan általánosan jelöltek az ő nevével? Az anya és a leány lényegi azonosságát nemcsak a művészetben ismert típusaik szoros hasonlósága támasztja alá, hanem a „Két Istennő” hivatalos cím is, amellyel az eleusiszi nagy szentélyben rendszerint illették őket, egyéni tulajdonságaik és címeik részletezése nélkül, mintha csak külön-külön egyéniségük szinte egyetlen isteni lényegbe olvadt volna össze.

Áttekintve az egész bizonyító anyagot, jogosnak látjuk azt a következtetést, hogy az átlagos görög tudatában a két istennő alapjában véve a gabona megszemélyesítője volt, és hogy ebben a csírában benne rejlik tiszteletük kibontakozásának magyarázata. Ezzel az állításunkkal természetesen nem akarjuk tagadni, hogy a vallás fejlődésének hosszú folyamatában magasrendű erkölcsi és szellemi elképzeléseket oltottak ebbe az egyszerű eredetű anyagba, s ezek az árpa és a búza hajtásainál szebb virágokat hoztak. Mindenekfölött az a gondolat, hogy a földbe temetett mag azért hal el, hogy új, magasabb rendű életre keljen, természetesen sugallta az összehasonlítást az emberi sorssal, és megerősítette azt a reményt, hogy a sír az ember számára is csak egy jobb és boldogabb lét kezdete egy még ismeretlen, derűsebb világban. Ez az egyszerű, természetes megfontolás láthatóan teljesen elegendő arra, hogy megmagyarázza az eleusiszi Gabonaistennő kapcsolatát a halál titkával és a boldog halhatatlanság reményével. Azt ugyanis, hogy a régiek a beavatást az eleusiszi misztériumokba a paradicsom kapuinak megnyitására szolgáló kulcsnak tekintették, láthatóan bizonyítják a közülük kikerült, jól értesült írók utalásai arra a boldogságra, amely az avatottakra a túlvilágon vár. Kétségtelen, hogy nekünk könnyű felismerni annak a logikai alapnak a gyöngességét, amelyre az ilyen nagyralátó remények épültek. De a fuldokló a szalmaszállba is kapaszkodik, s így ne csodálkozzunk rajta, hogy a görögök – akárcsak mi magunk – a halál kilátásával szemük előtt és az élet forró szeretetével szívükben nem kezdték túl finoman mérlegelni azokat az érveket, amelyek az emberi halhatatlanság reménye mellett és ellen szóltak. Az az okoskodás, amely kielégítette Szent Pált, és vigaszt adott a szerettei halálos ágyánál vagy nyitott sírjánál álló megszámlálhatatlan

bánatos kereszténynek, megfelelt az ókori pogányoknak is, amikor az ő válluk is meggörnyedt a gyász terhétől, s az élet mécsesének már alig pislákoló kanóca mellől az ismeretlen sötétségbe pillantottak. Így nem vagyunk méltánytalanok Démétér és Persze-phoné mítoszához – ama kevés mítosz egyikéhez, amelyben a görög szellem napfényét és világosságát a halál árnyéka és titokzatossága borítja el -, ha eredetét a természet egyik legismertebb, mégis mindig megrendítő jelenségére vezetjük vissza: az ős melankolikus borújára, hanyatlására és a zöldellő tavasz frissességére, derűjére.

8.2.10. HATVANKILENCEDIK FEJEZET – Búcsú Nemitől

Végére értünk vizsgálódásunknak. De amint az igazság keresésében gyakran megtörténik, hogy ha megfeleltünk egy kérdésre, számos továbbit vetettünk fel; ha végigkövettünk egy nyomot, más ösvényeken kellett haladnunk, amelyek elágaztak belőle, és egészen más célokhoz vezettek – a valóságban vagy látszólag -, mint Nemi szent ligete. Némelyik ilyen ösvényen haladtunk egy darabon, másokat az író és olvasó még együtt követhet majd egy szép napon, ha a szerencse kedvez. Most már éppen eleget utaztunk együtt, ideje búcsút vennünk egymástól. De mielőtt ezt megtennők, megkérdezzük magunktól, nincs-e valamilyen általános következtetés, valamilyen – lehetőleg reményt keltő és biztató – tanulság, amelyet levonhatunk az emberi tévedésnek és esztelenségnek abból a bús történetéből, amely e könyvben foglalkoztatott bennünket.

Ha tehát meggondoljuk egyrészt az ember fő szükségleteinek mindenütt és minden korban megnyilatkozó lényegi hasonlóságát, másrészt a kielégítésükre a különböző korokban alkalmazott eszközök különféleségét, talán arra a következtetésre hajlunk majd, hogy a fejlettebb gondolkozás útja – amennyire követni tudjuk – általában a mágiától a valláson át a tudomány felé vezetett. A mágiában az ember a maga erejére támaszkodik abban, hogy leküzdje a minden oldalról reá leselkedő nehézségeket és veszélyeket. Hisz a természet egy bizonyos megállapodott rendjében, amelyre bizton számíthat, s amelyet a maga céljai érdekében befolyásolhat. Amikor felfedezi tévedését, amikor szomorúan ismeri fel, hogy mind az általa feltételezett természeti rend, mind a felette önmagának tulajdonított ellenőrzés pusztán képzeletbeli, már nem bízik többé a maga értelmében és magányos erőfeszítéseiben, hanem alázatosan a természet fátyla mögött rejtőző, láthatatlan nagy lények kegyelmére bizza magát, és nekik tulajdonítja immár azt a rendkívüli hatalmat, amelyet valaha magának igényelt. Így az élesebb elmékben a mágiát fokozatosan felváltja a vallás; ez a természeti jelenségek folyamatait úgy magyarázza, mint amelyeket jellegüket tekintve az emberhez hasonlatos, bár nála sokkal hatalmasabb felsőbbrendű lények akarata, szenvedélye vagy szeszélye szabályoz.

De idő múltával erről a magyarázatról is kiderül, hogy nem megfelelő. Feltételezi ugyanis ez a magyarázat, hogy a természeti jelenségek folyamata nem változhatatlan törvények által meghatározott valami, hanem bizonyos mértékig változó és szabálytalan; ezt a feltevést pedig a közelebbi megfigyelés nem támasztja alá. Ellenkezőleg, minél tovább vizsgáljuk ezt a folyamatot, annál inkább meglep bennünket az a merev egyformaság és precíz pontosság, amellyel a természet – ahol csak követni tudjuk – végrehajtja a maga műveleteit. A tudomány mindegyik nagy előrelépése kiterjesztette a rend szféráját, s ennek megfelelően korlátozta a látszólagos rendetlenséget a világon, úgyhogy ma már elkészülhetünk rá: a teljesebb tudás még a ma látszólag a véletlen és zűrzavar uralma alatt álló területeken is mindenütt kozmoszá fogja változtatni azt, amit ma káosznak tartunk. Így az élesebb elmék, amelyek mindig a világegyetem titkainak mélyrehatóbb megoldására törekednek, mint nem megfelelőt vetik el a természet vallási elméletét, és bizonyos mértékben visszatérnek a mágia régebbi álláspontjához. Kifejezetten megfogalmazzák azt, ami a mágiában csak benne rejtett mint feltevés, vagyis azt, hogy a természeti eseményekben hajthatatlan szabályosság érvényesül, s ez gondos megfigyelés esetén képesít bennünket arra, hogy előre lássuk a természeti jelenségek menetét, és ennek megfelelően járjunk el. Röviden: a vallást mint a természet magyarázatát a tudomány váltja fel.

Bár a tudománynak közös vonása a mágiával, hogy hisz a rendben mint minden dolog alapvető elvében, e könyv olvasóit aligha kell emlékeztetni arra, hogy a mágia feltételezte rend lényegesen különbözik attól, amelyen a tudomány alapul. A különbség természetesen következik abból a különböző módból, ahogyan a kétféle rendet felismerték. Míg ugyanis a mágia feltételezte rend csupán hamis analógiás kiterjesztése annak a rendnek, amelyben az eszmék megjelennek tudatunkban, a tudomány megállapította rend maguknak a jelenségeknek türelmes és pontos megfigyeléséből származik. A tudomány már eddig elért eredményeinek bősége, szilárdsága és ragyogása örvendő bizalommal tölthet el bennünket módszerének helyessége iránt. Az ember, miután számtalan koron át a sötétben tapogatózott, itt végre rábukkant a labirintus megfejtésére, az aranykulcsra, amely oly sok zárat nyit fel a természet kincsesházában. Alkalmasint nem túlzott az az állításunk, hogy a jövőbeli – erkölcsi, értelmi és anyagi – haladás reménye szorosan kapcsolódik a tudomány sorsához, és a tudományos kutatás útjába állított minden akadály vétek az emberiség ellen.

A gondolkodás történetének mégis meg kell övnia bennünket attól a következtetéstől, hogy mivel a világ tudományos elmélete a legtokéletesebb az eddig alkotottak közül, szükségképpen teljes és végleges is. Ne

felejtük el, hogy végső soron a tudomány általánosításai, vagy köznyelven szólva a természet törvényei csak hipotézisek annak az örökké változó képzeleti alkotásnak magyarázatára, amelyet a világ vagy a mindenség fellengzős nevével tisztelünk meg. Végelemzésben a mágia, a vallás és a tudomány csak kigondolt elméletek; s amint a tudomány kiszorította elődeit, úgy léphet ennek a helyébe is valamikor egy tökéletesebb hipotézis, talán a jelenségek szemléletének – a ködfátyolon át mutatkozó árnyak számbavételének – az eddigiektől teljesen eltérő módja, amelyről a jelen nemzedéknek fogalma sem lehet. A tudás fejlődése végtelen haladás egy mindig távolodó cél felé. Ne zúgolódjunk a véget nem érő kutatás miatt.

Nagy dolgok származnak majd ebből a kutatásból, még ha mi nem láthatjuk is már hasznukat. A jövődő valamelyik utazójára – a gondolat birodalmának egy nagy Odüsszeuszára – fényesebb csillagok fognak ragyogni, mint mireánk. A mágia álmai egy szép napon a tudomány valóságai lehetnek. De ennek a fényes kilátásnak túlsó szélére sötét árnyék borul. Mert akármilyen óriásira nő az a tudás és hatalom, amelyet a jövő még az ember számára tartogat, aligha remélheti, hogy megállíthatja e csillagos világegyetem megsemmisítésén láthatólag csöndben, de szüntelenül munkálkodó nagy erők működését, a világegyetemet, amelyben földünk mint parányi porszem úszik. Az eljövendő korokban az ember képessé válik majd arra, hogy megjósolja, sőt talán még ellenőrizze is a szelek és a felhők járását, ám kicsi keze aligha lesz elég erős arra, hogy meggyorsítsa pályáján bolygónk lassuló menetét, vagy felélessze a Nap hamvadó tüzeit. Az ilyen távoli katasztrófák gondolatától megremegő filozófus azonban vigaszt találhat abban a megfontolásban, hogy ezek a sötét sejtelmek, akárcsak maga a föld és a Nap is, csak annak a nem anyagi világnak a részei, amelyet a gondolkodás varázsolt elő a semmiből, és hogy az ügyes varázsló holnap elkergetheti azokat az árnyakat, amelyeket ma életre hívott. Mint annyi más, ami a közönséges szem számára szilárdnak tűnik, ezek is léggé válhatnak, eltűnhetnek az űrben.

Ha nem hatolunk is el ilyen messzire a jövőbe, a gondolkodásnak eddig megtett útját úgy szemlélhetjük, hogy három különböző szálból szőtt szőnyeghez hasonlítjuk; ezek: a mágia fekete, a vallás vörös és a tudomány fehér szála, ha a tudományba belefoglaljuk azokat a természet megfigyeléséből levont egyszerű igazságokat, amelyekből az ember minden időben jelentős készlettel rendelkezett. Ha kezdetétől fogva vizsgálhatnánk a gondolkodás szövevényét, valószínűleg fekete és fehér szálaból, igaz és téves eszmékből összefonódó szöttesnek látnánk, amelyet még alig színez a vallás vörös fonala. De kövessük nyomon a szövevényt tovább, s észrevesszük, hogy – bár még mindig futnak benne az összefonódó fekete és fehér szálok – a szöttes közepén, ahol a vallás a legmélyebben hatolt bele, sötétvörös szín foglal helyet, amely észrevétlenül világosabb árnyalatokat ölt, ahogyan a tudomány fehér szála egyre inkább beleszövődik. A modern gondolkodás helyzetét valamennyi eltérő céljával és ellentétes törekvésével egy ilyen módon keletkezett többszálú, többszínű fonálból összekevert szötteshez hasonlíthatjuk, amely fokozatosan váltja a színét, amint tovább göngyöl- getjük. Vajon az a nagy mozgalom, amely századokon át lassanként megváltoztatta a gondolkodás színét, folytatódik-e a közeljövőben, vagy reakció áll-e majd be, amely megállítja a haladást, sőt sok mindent visszafejleszt eredményeiből? Hogy hasonlatunknál maradjunk, milyen lesz annak a szöttesnek a színe, amelyet most szőnek a párkák az idő zúgó rokkáján, piros vagy fehér? Nem tudjuk. Halványan pislákoló fény világítja meg a szöttesnek azt a részét, amely messze mögöttük van; másik végét felhő és sűrű sötétség rejti el.

Hosszú felfedező utunk véget ért, bárkánk végre leeresztette fáradt vitorláit a kikötőben. Ismét rálépünk a Nemibe vezető útra. Leszállt az est. Amint a Via Appia hosszú, lejtős útján felhágunk az Albanói-dombokra, visszatekintve látjuk az égen az alkony tüzeit, amelynek arany dicsfénye egy haldokló szent glóriáját borítja Róma fölé, és tüzes csóvát vet a Szent Péter-templom kupolájára. Aki egyszer látta ezt, sohasem felejtí el. Mi azonban elfordulunk e látványtól, és folytatjuk sötétbe vesző utunkat a hegyoldalban, míg Nemibe nem érünk. Lepillantunk a mélyedésben fekvő tóra, amelyet már majdnem teljesen eltakarnak az est árnyai. Ez a hely alig változott azóta, hogy a szent ligetben Diana fogadta hódolóinak tiszteletét. Igaz, hogy az erdei istennő szentélye eltűnt, s az Erdő Királya nem áll többé őrt az aranyág fölött. De még zöldek a nemibeli erdők, s amint nyugaton elhalványul fölöttük a napnyugta fénye, a szelek szárnyán fülünkbe jut az Úrangyalát kongató római harangok szava. Ave Maria! Édesen és méltósággal bonganak a messzi városban, hangjuk lassan elhal Campagna tágas mocsarai között. „Meghalt a király, éljen a király!” Ave Maria!

Bodrogi Tibor és Bónis György fordítása

Forrás: James G. Frazer: Az aranyág. Budapest, Osiris, 1998, 9-52; 220-230; 244-274; 461-464.

9. Max Weber (1864–1920)



Max Weber a 20. század egyik legnagyobb társadalomtudósa volt, akinek lenyűgöző és beskatulyázhatatlan oeuvre-je mélyreható hatást gyakorolt a következő évtizedek történelem- és társadalomfelfogására. Még a 19. században elkezdődő munkássága a 20. század számos tudományát termékenyítette meg, s alapvető eredményeit ma sem lehet megkerülni. Korunk divatok szerint modellálódó, efemer tudományos életében vitathatatlan eredményei mellett különösen nagyra becsülhetjük tudományos ethosát, nagy formátumú egyéniségét, s azt, ahogyan a tények rettenthetetlen tiszteletét a zseniális elméletalkotással tudta szervesíteni. A kézikönyvek nagy része szociológusnak nevezi őt, ám a társadalmi fejlődést történetileg és a maga egészében vizsgáló munkássága (Karl Jaspers ezért nevezi őt több joggal Univer- salhistorikeraek) éppolyan fontos a gazdaságtörténet, a vallástörténet, a városkutatás, a politikaelmélet, a jogtörténet, s még egy tucatnyi terület, így akár a zeneelmélet számára is. Weber hatása töretlen és közvetlen a halála utáni társadalomkutató nemzedékekre úgyszólván a legutóbbi időkig. Ennek föltehetően számos oka van. Az egyik az, hogy a szociológia voltaképpen a huszadik század második felének lett talán legfontosabb társadalomtudománya, s ennek úgyszólván minden ágát Weber alapozta meg. Ám nemcsak megalapozta azokat, hanem ő dolgozta ki az „új tudomány” adekvát kategóriáit, s fogalmazta meg nemcsak a megfelelő kérdéseket és problémákat, hanem a legtöbbször olyan megoldást talált, amelyek érvényessége ma is megőrződött. Vagyis míg más jelentős kutatók (még egy Tönnies, Durkheim vagy Mannheim is) általában feloldódott a további kutatásokban, őt nem lehetett „megszüntetve megőrizni”, hozzá mindig közvetlenül vissza kell térni. Ehhez paradox módon hozzájárult oeuvre-jének sajátos befejezetlensége, nyitottsága és nehéz, gyakran csak rejtvénytyszerűen megfejthető írásmódja, amely abból fakad, hogy – kristálytisztá, mindenkitől dicsért előadásmódjával szemben – írásainak jelentős része (ő maga is így ítélte meg) nyers fogalmazványoknak tekinthető. Ez komoly szellemi erőfeszítést követel az olvasótól, ami mindig együttgondolkodásra ösztönöz. Természetesen maradandó aktualitásának „titka” az általa vizsgált kérdések meg nem szűnő időserűségén túl Weber kivételes gondolkodói nagyságában keresendő, abban, hogy korunk elméletnélküliségével és túlspecializáltságával szemben ő – ahogyan mondták – „mágusként” a társadalmi szerveződés egészét tudta megragadni.

9.1. Élete

Weber – a 19-20. század fordulójának német szellemi és politikai életéhez is fontos adalékokat nyújtó – életútját elsősorban felesége, Marianne Weber (1926, 1950³), továbbá W. Mommsen (1959, 1974²), A. Mitzman (1970), K. Loewenstein (1966:91-104), D. Kasler (1979:9-29) munkái és számos fontos esettanulmány (mint például M. Green, 1974) alapján lehet kielégítően megrajzolni. Kortársaihoz, a jelentős közgazdászokhoz (így Gustav Schmol- lerhez, Joseph A. Schumpeterhez), a hangadó szociológusokhoz (Werner Sombarthoz, Robert Michelshez, Gaetano Moscahoz, Vilfredo Paretohoz, George Sorelhez és Émile Durk- heimhez), a teológusokhoz és vallástörténészekhez (Albert Ritschlhez, Adolf von Har- nackhoz, Ernst Troeltschhoz), történészekhez (Eduard Meyerhez, Karl Lamprechthez, Otto Hintzhez), politikusokhoz (Friedrich Neumannhoz, Walther Rathenauhoz, Dietrich Scha- ferhez, Eduard Bernsteinhez és Karl Kautskyhoz), továbbá a kor pszichológiai és filozófiai áramlatainak képviselőihez (Georg Simmelhez, Sigmund Freudhoz, Otto Grosshoz, Ernst Blochhoz, Lukács Györgyhez, Oswald Spenglerhez és Karl Jaspershez) fűződő viszonyához alapvető a W. J. Mommsen és J. Osterhammer által kiadott gazdag kötet (1987).

Karl Emil Maximilian Weber 1864. április 21-én született Erfurtban. Nyolc testvére között ő volt a legidősebb (fivérei között Karl Weber – szül. 1870 – építészprofesszor lett, s 1915-ben esett el a háborúban, másik fivére Alfred Weber – 1868-1958 – a „kultúrzsocio- lógia” és történelemfilozófia egyik legjelentősebb 20. századi

alakja, akitől magyarul sajnálatosan semmi lényeges nem jelent meg). Apja (id. Max Weber, 1836-1897) egy Vestfáliában honos, jómódú textilélelőiparos sarja (a nagyapa, Karl August Weber, a bielefeldi kereskedő-patriciátus tagja, a kora kapitalista vállalkozó típusa lett Max Weber számára, míg nagybátyja, David Karl Weber, aki oberlinghauseni gyárában egy sor újítást vezetett be, a modern vállalkozó alakját testesítette meg a szemében). Apja jogot végzett, s a későbbiekben a politikusi pályát választotta. Anyja (Helene Fallenstein) mindkét ágon hugenotta eredetű volt (családjában protestáns lelkészeket, tanárokat, hivatalnokokat és magántudósokat találunk), igen alapos oktatásban részesült (történelemtanára az aufklarista és kora liberális elemeket vegyítő G. G. Gervinus volt), akit a német idealizmus hagyományain átszűrő őszinte vallásosság és aktív szociális érzék jellemezett. A két – egymástól hamarosan elidegenedő – szülő, ahédonista, egoista, politikailag anemzeti liberálisok, valójában aMachtstaat híveként fellépő, a feleségével keveset törődő (a baráti érintkezésben szeretetre méltó, ám a családi életben rendkívül önző) apa, és a vallásos, művelt, társadalmi problémák iránt rendkívül érzékeny anya ellentétei döntően hatottak a fiatal Weber alakulására, s az 1897-től évekig jelentkező pszichoszomatikus válságát nem kis részben ezek határozták meg. 1866-ban féloldali agyhártyagyulladás volt, ami feltehetően nem múlhatott el nyom nélkül. 1869-ben a család Berlinbe költözött, ahol az apa a Nemzeti Liberális Párt színeiben parlamenti képviselő lesz. Szalonjukban a kor számos szellemi kiválósága fordult meg (például a szellemtudományokat „a történeti ész kritikájával” megalapozó W. Dilthey, a kor legnagyobb római történésze, a Bismarck-ellenes, liberális nézeteket valló Th. Mommsen, a Ranke- és Savigny- tanítvány H. von Sybel vagy a nagy hatású, szocialistaellenes, antiliberális, zsidóellenes történész H. v. Treitschke stb.).

Weber gimnáziumi éveiben rendkívül zárkózott, rengeteget olvas, s nemcsak görögül és latinul tanult, hanem a héber nyelvben is komoly ismereteket szerzett. Ekkor még Weberre talán erősebb az atyai befolyás, legalábbis korai egyetemi éveinek (ezeket Heidelbergben végzi, ahol fő szakként jogot, emellett nemzetgazdaságot, történelmet, filozófiát és valamelyes teológiát tanult) nem éppen aszkétikus időtöltéseiből ítélve (ivott, kártyázott és párbajozott). 1883-ban tudta le egyéves katonai szolgálatát – sajátos módon katonai rangjára (tartalékos kapitány lesz) érettebb éveiben is büszke volt. Egyetemi éveiben szoros kapcsolatba került Strassburgban élő nagynénjeinek családjával (különösen a Baumgarten családdal, amely meghitt családi meleget és – Hermann Baumgarten, nagynénje férje révén – apját ellenpontozó liberális és 1848 szellemét megőrző politikai légkört teremtett körülötte). Nagynénje (Ida Baumgarten) hatására pedig még közelebb került anyjához, és egyre inkább eltávolodott apjától. Itt került több, mint baráti kapcsolatba a két évvel fiatalabb unokahúgával, Emmy Baumgartennel, akit vagy tíz éven keresztül jegyesének tekintett.

1884-től Berlinben folytatta tanulmányait (tanárai közé tartozott R. von Gneist, a jeles jogász, aki porosz államtanácsosként Bismarck közeli híve volt). A következő nyolc évben még a szülői házban él (a kiterjedt jogi tanulmányok mellett Mommsennél és H. von Treitschkénél történelmet is hallgatott – az utóbbi leplezetlen német nacionalizmusát és császárimádatát már ekkor elítélte). 1886-ban tette le első jogi vizsgáját Göttingenben, majd 1889-90 között posztgraduális stúdiumokat folytatott. 1889-ben doktorált Berlinben, disszertációja a középkori kereskedőtársaságokat dolgozta föl (Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter, nach südeuropaischen Quellen, 1884 – a források olvasása végett megtanult spanyolul és olaszul). Vizsgáján Theodor Mommsen is részt vett, aki a vita végén ezeket mondta: „Ha egyszer majd a sírba kell szállnom, senkinek nem mondom majd szívesebben azt, hogy ‘Fiam, vedd a lándzsámat, az én karom már gyenge hozzá’, mint az én nagyra becsült Max Weberemnek” (Marianne Weber, 1926:121). 1890-ben tette le második jogi vizsgáját, majd a következő évben habilitált „Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht” című munkájával (Stuttgart, 1891). 1892-ben a német és a római jog „Privatdozent”-je lesz a berlini egyetemen. 1893-ban ugyanott a kereskedelem és a német jog rendkívüli professzorává nevezik ki, majd a következő évben a freiburgi egyetemen a nemzetgazdaságtan rendes professzori állását vállalja el. Ekkor már a korábbi munkák mellett egy közel 900 oldalas – empirikus vizsgálatokra épülő – szociológiai mű áll mögötte a porosz területek mezőgazdasági viszonyairól, amely a nagybirtok megszüntetését javasoló következtetésével nagy hatást és heves vitákat váltott ki (Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland, 1892). E fontos korai írás egyértelműen junkerellenes volt. Mélyrehatóan elemezte azt a helyzetet, hogy 1807 (a jobbágyság eltörlése) után a porosz nagybirtok fokozatosan fölszámolta a szabad kisparaszti birtokot, s kényszerítette a városba vagy a tengeren túlra a parasztokat, míg helyükre szezonális idénymunkásokat alkalmaztak Lengyelországból és Oroszországból. Weber élesen elítélte ezt a gyakorlatot, s helyette a kistulajdonos parasztság letelepítését javasolta. A Vereinfür Sozialpolitikban bemutatott munka komoly elismerést hozott számára szakmai körökben. Ugyanebben az időben bekapcsolódott a német keresztényszociális mozgalomba, s annak egyik hangadóijával, F. Naumann-nal szoros baráti kapcsolatba került.

1893-ban házasodott meg az akkor 22 esztendőös Marianne Schnitgerrel, aki apai ágon az unokatestvére volt. Házasságuk voltaképpen szellemi szövetség és sokoldalú barátság maradt a szexuális mozzanat teljes hiányával (Webernek csak a tízes évektől volt talán két, házasságon kívüli kapcsolata). Ebben az évben telepedtek le Freiburgban, ahol több értékes baráti kapcsolatra tett szert: így különösen fontos volt Heinrich Rickerttel (1863-

1936), a délnémet kantianus iskola egyik vezető alakjával való kapcsolata, akinek Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung című művéről (a természet- és kultúra vagy szellemtudományok közötti különbségek – Windelband alapvetését követő – mélyreható filozófiai megalapozásáról) a legnagyobb elismerés hangján szövegezte (az újkantianus iskola Weberre gyakorolt hatásáról lásd G. Oakes, in Mommsen-Osterhammel /Hrsg./, 1987:434-446).

A kilencvenes évek (tudománypolitikai és politikai) szereplései között érdemes felhívni a figyelmet 1895 májusában tartott akadémiai székfoglaló előadására („Die Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik”), amely a maga, ugyancsak sarkított megfogalmazásaival (ezért a beszéd az akadémiai körökön túl is nagy feltűnést keltett) érdekes fényt vet Weber később is megfigyelhető ellentmondásos politikai nézeteire. A programmatikus beszédben élesen bírálta a korabeli nemzetgazdasági iskolákat, az ún. „katedraszocialistákat” éppen úgy, mint a G. Schmoller nevével fémjelzett etikai-kulturális gazdaságtant, s egyaránt szemükre veti azt, hogy nem különböztették meg a tény- és értékítéleteket. Ugyanakkor egyértelműen kiáll a német, nemzetállami értékek felvállalása mellett: „A német államiség gazdaságpolitikája éppen úgy, mint a német nemzetgazdasági teoretikusok értékmérője éppen ezért csak német lehet.” Itt éppenséggel nem határolja el magát a német imperializmus „reálpolitikai” szempontjaitól, s W. Mommsen kifejezésével: „szociáldarwinista nyelvezettel él” (politikai-nagyhatalmi vonatkozásban Nagy-Britanniát tekinti példaképnek, amit egyébként 1895 augusztusa és októbere között alaposan tanulmányozott a helyszínen).

1896-ban a heidelbergi egyetem hívta meg a nemzetgazdaság professzorának. Itt is számos új kollegiális vagy baráti kapcsolata lesz (az alkotmányjogász G. Jellinekkel, a teológus-vallástörténész E. Troeltschsel vagy a filozófus W. Windelbanddal). 1897 júliusában történik évek óta készülődő súlyos szóváltása apjával, akinek szemére veti anyja iránti önző és autoriter viselkedését. Mivel apja röviddel ezután, augusztus 10-én meghalt, Weberben súlyos válságot okozhatott a visszavonhatatlan összeveszés. Már ősszel jelentkeztek nála a fizikai és szellemi válság jelei (álmatlanság, kimerültség, szorongás, állandó nyugtalanság), felesége jellemzése szerint: „Minden és mindenki túl sok volt: kínlás nélkül sem olvasni, sem írni, sem beszélni, sem járni, sem aludni nem tudott” (M. Weber, 1926:255). Weber fokozódó és négy évig elhúzódó – idegi eredetű – összeroppanására többféle magyarázatot szoktak fölhozni: korai agyhártyagyulladás mellett lényeges lehetett, úgymond, önsanyargató, aszkétikus munkatempója, a nem kizárható házasságának szexuális kudarca sem, ám közvetlen oka mindenképpen apjával való – fiatal kora óta megoldatlan és igen mélyreható – konfliktusa lehetett. A következő néhány évet (egy-egy sikertelen kísérlettel egyetemi munkájának folytatására) gyógykezelésével tölti, majd számot vetve állapotával, 1903 októberében (39 éves korában) földadja egyetemi tevékenységét, s elkezdődik „magántudósi” életét, amit végigkísér a politikai élet mélyreható figyelemmel követése és az aktív részvétel egy-egy próbálkozása.

1. ban a sokoldalú szociológussal, Werner Sombarttal és Philipp Jafféval megalapítja az Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik című folyóiratot, amelynek célja „a kapitalista fejlődés általános kulturális jelentésének történeti és elméleti megismerése”. A továbbiakban legtöbb írása ebben a folyóiratban jelent meg, a folyóirat-szerkesztés valamelyest pótolta számára a politikai tevékenységet.

A Weber házaspár a továbbiakban abban a házban élt, ahol anyja töltötte a gyermekkorát. Otthonuk egyfajta szellemi központ volt, amit a kor számos kiemelkedő értelmiségije látogatott: Karl Jaspers, aki a század egyik meghatározó filozófusa lett, Friedrich Gundolf, az irodalomtörténész, Robert Michels, aki az elitizmus és a pártszociológia kidolgozója lett, Stefan George, a költő, majd a tízes évek második felében Lukács Görgy és Ernst Bloch.

1904-ben részt vett a St. Louis-i világhiállítás alkalmából rendezett tudományos világkongresszuson, ahol a „Deutsche Agrarprobleme in Vergangenheit und Gegenwart” címmel tartott előadást. Az amerikai tapasztalatok (a protestáns szekták működése, a bürokratizálódás folyamata és a politikai élet merőben más jellege) komoly hatást gyakoroltak rá. A New York-i Columbia Egyetem könyvtárában fontos anyagot dolgozott fel a protestáns etika munkájához.

Még ebben az évben jelentette meg a „Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis” című fontos tanulmányát: ebben vezeti be először a Wertfreiheit („értékmentesség”, valójában „értékelésmentesség”) és az Idealtypus fogalmakat. Az előbbi – sok vitát kiváltó – fogalom a weberi szociológia egyik sarkköve, ami valójában egyáltalán nem jelenti az értékek tagadását, hiszen a „wertungsfreie Forschung” nagyon is kapcsolódik értékekhez (csak azt érdemes a társadalomtudományokban kutatni, ami az adott társadalom emberei számára értékkel bír), ám nem értékkel – az utóbbit az elfogulatlan és objektivitásra törekvő kutató a vizsgálat felhasználójára bízta. Az ideáltípusos (a vizsgált jelenségek lényeges vonásait modellként kiemelő) eljárás nyilvánvalóan kapcsolódott W. Windelband és H. Rickert tudományfelfogásához (az – általános törvényekkel leírható – nomothetikus természettudományok és az egyedi, nem megismételhető

jelenségekkel foglalkozó idio- grafikus társadalomtudományok megkülönböztetéséhez), s kétségkívül egyfajta kísérletnek tekinthető az utóbbiak „tudományosabbá” tételéhez, ám úgy, hogy egyaránt elhatárolta fogalmát a 19. század két tipikus irányától: a naturalizmustól, a társadalmi jelenség természeti folyamatként történő felfogásától és a historizmustól, a korok és jelenségek össze nem hasonlítható egyediségének a gondolatától.

Az 1905. évi orosz forradalmat élénk figyelemmel kísérte, és három hónapig oroszul is tanult, hogy az eredeti forrásokat el tudja olvasni. Már ekkor megjósolta, hogy az orosz viszonyok változása nem demokratizáláshoz, hanem fokozott bürokratizálódáshoz fog vezetni. 1907-ben egészsége ismét megrendül. Nagyatyja (Karl Weber) halála olyan örökséghez juttatja, ami végképp lehetővé teszi a „magántudós” életformáját. Sokat utazott ezekben az években, s ekkor kezdte mélyrehatóan kutatni az ipari üzemek berendezését és működését. Ekkor kapja az egyik legjelentősebb tudományos könyvkiadótól, Paul Siebecktől azt a felkérést, hogy a négykötetes Schönberg'sches Handbuch der politischen Ökonomie folytatásaképpen az – öt kötetre és kilenc részre – tervezett Grundriss der Sozialökonomie irányítását vállalja el. A Wirtschaft und Gesellschaft főcímmel tervezett harmadik rész számára két témát vettek tervbe, az egyik (Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte címmel) Max Weber tollából, a másikat (annak címe: Entwicklungsgang der wirtschaftlichen und sozialpolitischen Systeme und Ideale) Eugen v. Philippovich írta volna. Tudjuk, Max Weber befejezetlen és rendezetlen iratanyagát halála után Marianne Weber rendezte sajtó alá 1922-ben az eredeti cím meghagyásával a maga szempontjai szerint.

1909. január 3-án alapította a „Deutsche Gesellschaft für Soziologie”-t, amelynek akkor vezetését rajta kívül olyan nevek fémjeltek, mint F. Tönnies, G. Simmel, W. Sombart. Ekkortájt nevezte magát először szociológusnak.

Néhány szóval érdemes utalnunk Weber viszonyára az Otto Grosshoz fűződő korai pszichoanalízisen belül jelentkező „erotikus mozgalomhoz” (a kérdéshez lásd W. Schwentker, in Mommsen-Osterhammer, Hrsg., 1984:483-498). Ennek vezéralakja Freud egyik tanítványa, Otto Gross volt, akit Freud igen tehetségesnek tartott, ám drogfüggősége miatt nem sok jövőt jósolt neki, s akivel már az 1908-as nemzetközi pszichoanalitikai kongresszuson összeütközésbe került. Gross a polgári társadalom hatása alóli felszabadulást a szexuális forradalomban látta, s ennek a felfogásnak akkor Heidelbergben (néhány évig Gross itt tevékenykedett) számos híve akadt értelmiségi körökben (Elsa Jaffé, Weber tanítványa is ezek közé tartozott; ő és férje, Edgar ismertették meg Webert Gross-szal 1906-1907-ben – tudjuk, Elsa 1918 után több, mint baráti kapcsolatban állt Weberrel). A századelő liberális polgársága, tudjuk, bőségesen foglalkozott a női emancipációval, a szexuális élet problémáival, s ennek Freud pszichoanalízise csak egy, noha következményeiben kétségkívül a legjelentősebb, megnyilvánulása volt. O. Weininger Geschlecht und Charakter-e 1903-ban jelent meg, majd Iwan Bloch – korában jelentős – műve, a Das Sexuelleben unserer Zeit in seinen Beziehungen zur modernen Kultur 1907-ben látott napvilágot, ám utalhatunk Arthur Schnitzler vagy D. H. Lawrence műveire, Gustav Klimt és Max Klinger festészetére vagy Lou Andrea Salome „filozófiai eroticizmusára”. Eredetileg voltaképpen Marianne Weber konfrontálódott Gross nézeteivel, s Weber, felesége álláspontját elfogadva foglalt állást az „erotikus mozgalommal” szemben. Marianne Weber 1901-ben fejezte be Ehefrau als Mutter in der Rechtsentwicklung című könyvét, amelynek utolsó fejezetében élesen bírálta Gross álláspontját, amely a szexuális ösztönök felszabadítását morálfilozófiai köntösbe öltöztette. Marianne Weber a könyvében a nők jogi egyenlőségéért szállt síkra és kevésbé azok gazdasági és morális felszabadításáért. Adolf v. Harnack felkérésére 1907-ben Marianne Weber fontos előadást tartott Strassburgban szexuáletikai elvi kérdésekről, amelyben – a történeti evolúció és a fokozódó racionalizálódás alapján – sikraszállt a modern házasság etikai és jogi normái mellett (figyelemre méltó, hogy később Max Weber az előadás bizonyos részeit szó szerint átvette a Wirtschaft und Gesellschaft vallásszociológiai részében). Weber ekkortájt szexuáletikai téren két alternatívát tudott elképzelni: a „heroikus etika” – kevesek számára megvalósítható – aszkézisét és a mindennapiság öntelt hédonizmusát. Az előbbi jegyében természetesen élesen elutasította O. Gross nézeteit – noha a tízes évek közepétől a szexualitás problémájához kevésbé szigorúan viszonyult. Állásfoglalása nyilvánvalóan összefüggött a maga szexualitásának az elfojtásával. Megjegyzendő, hogy Freud tudományos munkásságát (korai munkái kivételével) már ekkor a legnagyobb elismeréssel övezte (1907-től foglalkozott mélyrehatóan a pszichoanalízissel, s a szexualitás és a morálfilozófia összefüggéseivel). A szexualitás iránti merev álláspontja, mint említettem, a tízes években lényegesen árnyaltabb lett: ehhez Elsa Jaffé mellett Weber másik női kapcsolata, Mina Tobler is hozzájárult, akihez 1911-12-ben több mint baráti szálak fűzték, az előbbihez egyébként mintegy száz, az utóbbihoz közel 120 levelet írt.

1909 első felében ismét komoly idegrendszeri panaszai vannak, ám utána újult erővel veti bele magát a közéletbe (támadja a hivatalos felsőoktatási politika torzságait, hosszú sajtóperbe keveredik a feleségét ért támadások miatt); ezek a hadakozások (egyesek közülük már-már párbajhoz vezetnek) Max Weber egyéniségének nem éppen aszkétikus és szobatudósi vonulataira hívják föl a figyelmet (tudjuk, mindig büszke volt tartalékos kapitányi rangjára, s ez a háborúhoz való későbbi – sokáig pozitív – viszonyát is meghatározta).

1911-ben kezdte alaposan tanulmányozni a Kínával, Indiával, a zsidósággal és az iszlámmal kapcsolatos vallásszociológiai munkákat. Ekkortájt készült el a Grundriss für Sozia- lökonomik számára készített Wirtschaft und Gesellschaft (majdani második részének) a kézírata. 1913 körül számos további munkája érett be – legalábbis nyersfogalmazvány formájában (a Wirtschaft und Gesellschaft gazdaság- és jogszociológiai része, a zeneszociológia első megfogalmazása). Ezek az írások mind erőteljesebben fejezik ki érdeklődésének fokozatos metamorfózisát: fiatalkori történeti megközelítésének átalakulását a rendszerező szociológiai földolgozás irányában.

1913-ban több utazást tett Olaszországban, ahol Asconában ('Monte Verita') közelebbi kapcsolatba került egy – O. Gross nézeteitől befolyásolt – kommunával (itt többféle nonkon- formista létformával kísérleteztek). Ezekhez a kísérletekhez már nem viszonyult olyan negatívan, mint a korábbi években.

Az első világháború kitörésekor mint tartalékos tiszt a háborús kórházak megszervezésén munkálkodott. A háborúhoz való viszonya igen érdekesen alakult. Először a háború kitörését aggodalommal szemlélte, mert kedvezőtlennek tartotta az időpontot. Ám nemzeti elfogultságai miatt őt is hamar megérintette a háborús lelkesedés (emiatt jelentkezett önkéntesként katonai szolgálatra). 1915 után azonban mindinkább kiábrándult a hivatalos német politikából, s állást foglalt az annexiók lépések, majd a korlátlan tengeralatti háború ellen (a háborút mindinkább a fegyvergyártók és a junkerek vállalkozásának tekinti). 1916-ban csatlakozik az „Arbeitsausschuss für Mitteleuropa”-hoz (amely a közép-európai országok vám- és gazdaságközösségét próbálta előkészíteni), s a bizottság megbízásából nemhivatalos látogatást tett Bécsben és Budapesten is. Élénk publicisztikai tevékenységet folytat, és mind élesebben bírálja a hivatalos német kül- és belpolitikát (szándékolt naivitással mondja ekkor: „mihelyt a háború véget ér, addig fogom a császárt sértegetni, amíg perre viszi a dolgot és a felelős államférfiak – Bülow, Tirpitz, Bethmann-Hollweg – kénytelenek lesznek tanúvallomást tenni”, lásd Marianne Weber 1926:610). Ekkortájt ismét fontolóra vette az egyetemi oktatást, s e célból Bécsbe utazott. Ugyancsak ezekben az években jelentek meg a hinduizmusról és a buddhizmusról (1916), továbbá az antik judaizmusról (1917) szóló vallásszociológiai tanulmányai. 1918-ban nevezték ki a bécsi egyetem nemzetgazdasági tanszékére. Előadásait Wirtschaft und Gesellschaft címmel (Positive Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung alcímmel) tartotta. Öccse, Alfred Weber és néhány barátja rábeszélésére belép a Német Demokrata Pártba (DDP). Sikertelenül indul a párt jelöltjeként az 1919-es választásokon, s a fölmerült politikai tisztségekre (államtitkár, bécsi nagykövet) sem nevezik ki. A háború utáni bajor forradalmi és szeparatista megmozdulásokat élesen elítélte („véres karnevál, amely a forradalom nevet nem érdemli meg”, i. m. 642), s a köztársaság gondolatával is nehezen békél meg. 1919 elején a német békedelegáció tagjaként részt vett a versailles-i tárgyalásokon. 1919 júniusában Münchenbe költözött és ott az egyetemen átvette Lujo Brentano (1844-1931), az egyik legkiválóbb „katedraszocialista” tanszékét, s társadalom- tudományok általános kategóriáról tart előadásokat (sajátos ellentétként: minél aktívabban vett részt a napi politikai eseményekben, tudományos érdeklődése a mind általánosabb törvényszerűségek irányába mozdult el). Több egyetem és főiskola (Berlin, Frankfurt, Bonn) meghívását elutasította. 1919 végén halt meg az édesanyja, akivel mind meghittebb kapcsolatba került az évek során. 1919-20-ban tartotta előadásait „egyetemes társadalom- és gazdaságtörténet” címmel, amelyet a hagyatékából posthumuszan S. Hellmann és M. Palyi jelentettek meg 1923-ban. 1920 júniusában tüdőgyulladást kapott, s a kései kezelés miatt június 14-én meghalt.

9.2. Weber vallásszociológiai munkásság

Mint minden általa művelt területen, a vallástudomány vonatkozásában is különleges helyet foglal el Weber munkássága. Noha fél életét a különböző vallások kutatásával töltötte el, magát nem tartotta vallástudósnak, (a valláshoz való viszonyát ironikusan úgy jellemezte, hogy vallásilag „unmusikalisch”), hanem szociológusnak. Mindazonáltal vallásszociológiai munkásságát a 20. század egyik legnagyobb hatású, máig élő és ható teljesítményének tekinthetjük. Különösen két – végsősoron összefüggő – vizsgálódása bizonyult olyasvalaminek, amely a vallásszociológiai kutatásokat azóta is megtermékenyíti és hasznos vitákra készíti: az egyik a protestantizmusnak az európai kapitalizmus kialakulásában játszott szerepe, a másik – ebből kiindulva – annak vizsgálata, hogy Indiában, Kínában és az iszlám világában, az ott uralkodó vallások értékrendjétől befolyásolva, miért nem alakult ki a kapitalizmusnak ez a fajtája. Mielőtt e kettős kutatás eredményeit megnéznénk, vegyük szemügyre röviden azt, milyen szellemi hatások keresztették egymást a 19. század végén, a 20. század elején, amelyek különböző mértékben befolyásolták Weber gondolkodását.

A különböző eszmei irányzatok között talán – paradox módon a társadalomtudományok számára különösen – a legfontosabb a pozitívizmus volt. A Comte-tól alapított új világlátás és tudományos módszer közismerten az általa átfogó tudománynak tekintett szociológia születésével együtt jött létre. A comte-i fejlődési sémát is jellemző Drestadiengesetznek megfelelően a tudományos gondolkodás (ennek betetőzése a szociológia) a vallási

és metafizikai világlátások meghaladásaként és ellentétéként jött létre, s érthető módon a pozitívizmusnak kevés az affinitása az előbbi tudatformák tárgya iránt. A pozitívizmus néhány elengedhetetlen premisszára épült, amelyek döntően meghatározták sajátos tudományfelfogását: ilyen a fenomenalizmus, amely a jelenség és lényeg azonosságát állította, az előbbit voltaképpen továbbgondoló nominalizmus, amely az általános fogalmak létezését elvetette, továbbá a tudományos módszer egységessége, vagyis a társadalom- és természettudományok azonossága. A pozitívizmus e pillérei leplezetlen metafizika-ellenességet fejeznek ki, hiszen csak olyan állításokat lehet megfogalmazni, amelyeket empirikus igazolásnak lehet alávetni, vagyis a művészet és a vallás értelemszerűen tudománytalan és konkrét jelentéssel nem bíró szférák. Ez azt is jelent, hogy viszont a pozitív tudomány (a holisztikus „társadalmi fizika”) tárgya (a tapasztalati tény) független a szubjektumtól, amiből viszont az következik, hogy a tudósnak, miután élesen megkülönböztette a tényítéleteket és az értékítéleteket, az utóbbiakat ki kell rekesztenie a maga vizsgálatából, hiszen azokat nem lehetett alávetni semmiféle empirikus bizonyításnak. Ebből következett például az, hogy a következetes pozitívista szemlélet a marxista szociológiát *contradictio in adiecto*-nak tekintette, hiszen abból – normatív történelemlátásnak megfelelően – nem lehetett kilúgozni az értékítéletet. A pozitívizmus legfontosabb következménye a 19-20. század fordulójának tudományos gondolkodására az volt, hogy – az egyetlen tudomány posztulátuma alapján – a társadalomtudományok megpróbálták a természettudományok szerint modellálódni (ez leginkább a nyelvészetnek, az anthropológiának, a közgazdaságtannak és talán a szociológiának sikerült valamelyest), míg azok a diszciplínák, amelyek erre lényegük szerint képtelenek voltak (így például a történelem, a művészet- és irodalomelmélet – noha ez utóbbiak terén is számos „legitimizá- lási” kísérlet történt), azokat „puha” tudományoknak tekintették. Tudjuk, még a marxizmuson belül is voltak pozitívista kísérletek (gondoljunk Kautsky vagy Plechanov munkásságára), ám ezeket az „orthodox” marxizmus hamar kivetette magából. E századforduló szocio- lógiájának nagy „alapító atyái”, egy Durkheim, egy Pareto, de Max Weber is, voltaképpen e pozitívizmus szellemében (természetesen nem elfogadva annak minden követelményét) határolták el magukat a történelmi materializmustól, s próbálták kialakítani a maguk módján a természettudományos érvényű szociológiát, mint átfogó társadalomtudományt. Nyomban hozzá kell tenni, hogy szemben az angol és a francia fejlődéssel, a német tudományosságban (hozzátehetnénk, hogy a magyarban sem) a pozitívizmus nem tudott mély gyökereket eresztetni, a történelmi gondolkodással elválaszthatatlanul összefonódott idealista filozófiai hagyományok meghatározó volta miatt. Lényegében ez utóbbi volt a másik döntő eszmei irányzat, amellyel számolnunk kell Weber szellemi környezetével kapcsolatban. Ennek – a 19. századi német gondolkodást döntően meghatározó – áramlatnak természetesen Weberrel kapcsolatban azt a vonulatát érdemes kiemelni, amely a dél-német (főleg heidelbergi) neokantiánusok (elsősorban Windelband és Rickert, ám utalni kell Diltheyre és Simmelre is) révén Kant dualista metafizikájához nyúltak vissza, s próbálták azt koruk problémáira eredeti módon újraértelmezni. Ennek során igen kritikusan viszonyultak a pozitívista tudományfelfogáshoz. Kant ismeretes módon alapvető különbséget tett a „tudományos ész” és a „gyakorlati ész” között: az előbbi a természeti világ jelenségeit a megértés kategóriáival (tér, idő, kauzalitás) fogja föl, míg az utóbbi az etika szféráját csupán intuitíve képes megragadni. A neokantiánusok a kanti álláspontot továbbgondolva, éles különbséget tettek a természettudományok és a „szellemtudományok” (*Geisteswissenschaften*) között (az előbbiek tényekkel, az utóbbiak jelentésekkel foglalkoznak; az előbbiek magyaráznak, az utóbbiak megértenek; az előbbiek módszere a tapasztalat, az utóbbiak fogalmi rácsa az ideáltípus). Már korábban is utaltunk Weber olvashatóságai kapcsán H. Rickertre (1863-1936), aki W. Windelbanddal (1848-1915) Heidelbergben a neokantiánus iskola alapítóiként kidolgozták a természettudományokat jellemző nomothetikus és a szellemtudományok idiografikus látásmódjának éles megkülönböztetését (lásd az előbbi *Geschichte und Naturwissenschaft* címmel elmondott strassburgi rektori beszédét, 1894, 1904³ /magyarul Szemere S. fordításában, in Windelband, *Preludiumok*, é. n. 114-132/, az utóbbinak pedig *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* /1896/ és különösen *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* /1899/ című műveit – az utóbbi Pusch Á. fordításában magyarul 1923). Már Rickert összekötötte a maga osztályozásában a tudományos módszert (általánosítás, egyediesítés) az érték problémájával, s így a két fő területen belül két-két alcsoportot különböztetett meg (1. értékmentes és általánosító: a tiszta természettudomány; 2. értékmentes és egyediesítő: a kvázitörténelmi természettudományok: geológia, evolúciós biológia; 3. értékelő és általánosító: szociológia, közgazdaságtan, a jogtudomány elméleti vonatkozásai; 4. értékelő és egyéniesítő: történetírás stb.).

A századvég állásfoglalásaiból még két kísérletre érdemes felhívni a figyelmet. Az egyik a sokoldalú, színes, ám a szisztematikus szintézist elhárító gondolkodó, Georg Simmel (1858-1918), aki 1892-ben megjelent *Probleme der Geschichtsphilosophie* című művében (magyarul Simon F. fordításában, in *Ész, Élet, Egzisztencia IV. Történefilozófia I.* Szeged, 1994:229-277) foglalkozott a történelem tárgyával. Véleménye szerint önmagában, objektív tények gyanánt a történelem nem létezik, az valójában a szubjektív szellem konstrukciója, s annak relevanciája függ a történész mint szubjektum formátumától (ez ugyancsak különbözött Rickert álláspontjától, amely a történetírást a valóság jogosult megismerési formájának, míg a természettudományt az emberi szellem önkényes általánosításának tartotta, lásd Robin G. Collingwood, *A történelem eszméje*, ford. Orthmayr I.,

Gondolat, 1987:225-228). A másik, a sokkal mélyebb, ám sokkal magányosabb (Collingwood kifejezésével: „magányos és mellőzött lángész”, i. m. 1987:228) W. Dilthey (1833-1911) első ízben 1883-ban megfogalmazott, ám úgyszólván élete végéig állandóan alakított-finomított kísérlete arra, hogy a geistige Erscheinungent, a szellemi jelenségeket Erfahrungswissenschafttá, vagyis „tapasztalati tudománnyá” tegye. Ennek során próbálta kidolgozni a „szellemtudományok” ismeretelméletét, s tisztázni azok viszonyát a természettudományokhoz. Az előbbieket a belső megtapasztalás, az élmény (Erlebnis) révén tárulnak fel a velük foglalkozó számára, míg az utóbbiakat külsőleg, fogalmi úton lehet megragadni és megérteni (begreifen). A két tudománykontinentst azonban nem mereven szétválasztani, hanem a későbbiekben inkább közelíteni próbálta, s a szellemtudományok művelője számára a lélektan (egy sajátos verstehende Psychologie) módszerét javasolta, ami nyilvánvalóan a pozitívizmusnak tett engedmény volt (lásd különösen: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, 1894, s ennek alkalmazását a Das Wesen der Philosophie című művében). Ugyanakkor a természettudományok és a szellemtudományok lényegi különbségének a hangsúlyozásával jelentős hatást gyakorolt a 20. századi német gondolkodókra Husserltől egészen Gadamerig (lásd H. G. Gadamer, Igazság és módszer, ford. Bonyhai G., Gondolat, 1984, főleg 64-67, 162-179).

Weber több tanulmányban foglalkozott a Diltheytől exponált, majd Windelband és Rickert által vizsgált problémákkal (ezek az írások a Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre kötetben jelentek meg, Tübingen, 1922). Elődjeitől a pozitívizmussal szemben ő is elfogadta a természet- és „kultúrtudományok” megkülönböztetését. Azokkal szemben azonban ő mint gyakorló társadalomtudós (a jog- és gazdaságtörténet „céhbeli” kutatója) kereste a objektivitás és érték problémáira a választ. A nemzetgazdaságtan klasszikus iskolájával szemben ő a társadalomtudományokat a szellemtudományokhoz sorolta; ezek ugyanis szerinte nem általános fogalmakat, hanem egyedi jelenségeket és összefüggéseket vizsgálnak. Dilthey alapján ő is úgy vélte, hogy az utóbbiak megértése a cél, ám elvetette elődje intuíciofogalmát. Véleménye szerint a megértésnek is ésszerű magyarázatot kell alapulnia, s az utóbbinak alapvetően a kauzális összefüggést kell kibontania és értelmeznie. Ez a vonatkozás (a tapasztalatra épülő okszerű magyarázat) bizonyos fokig rokonítani látszik a két tudományterületet, valójában Weber is szigorúan megkülönbözteti a kettőt, mivel a szellemtudományok – tapasztalatból elvont – szabályai nem törvények (mint a természettudományok esetében), hanem kultúrtudományi általános fogalmak csupán (ezt kollégájától, A. Jellinekől kölcsönözte). Ezek a fogalmak (pl. kapitalizmus, szekta, homo oeconomicus stb.) nem a valóság megfelelői, ám lehetővé teszik annak megközelítését. E fogalmak nem a megismerés céljai, hanem eszközei, amelyek állandóan módosulnak és változnak. E tudománytani fejtegetések Webernél értelemszerűen vezettek a tudomány – emberi életvitellel kapcsolatos – értékproblémáikhoz. Ennek során Rickert logikai vizsgálódásán túllépve etikai problémákat érintett. Mi különbözteti meg a kultúrtudományoktól elválaszthatatlan „értékvonatkozást” (Wertbeziehung) az értékítéllettől (Werturteil)? Az utóbbi, mondja Weber: „valamely – cselekvésünk által befolyásolható – jelenség elvetendőnek vagy elfogadhatónak tekintett gyakorlati értékelése”. A tudomány és a személyes értékelés azonban, véleménye szerint, két alapvetően különböző álláspontot képvisel. A két szféra paradox kapcsolatának ellentmondásait lehetetlen objektíve feloldani; szubjektíve egyfajta (Weberre mélyesen jellemző) tudományos aszkézis segíthet valamennyire: a bizonyítékkal élő tudomány szigorú szétválasztása a nélkülözhetetlen, ám nem bizonyítható értékektől. Ez a létezés és a kötelesség egyfajta dualizmusát jelentette, amelynek állandóan keresendő egyensúlyát a tisztességes szellemű magatartás biztosíthatta. Ez utóbbinak azonban semmi köze nem volt a próféták és látnokok, s a politikai csodadoktorok értékszugesztiójához. Véleménye szerint a tudomány és művelése nem mutathatja meg az utat az abszolúthoz vagy a személyes boldogsághoz, mivel a tudomány csak eszköz és nem cél.

Az értékekkel kapcsolatban az az egyik legfőbb probléma (és ezért nem lehet normatív etikát mindenki által elfogadhatóan tételni), hogy az értékek rangsorát nem lehet egyértelműen felállítani – ez utóbbi a hit kérdése, ami a személyes elkötelezettség szférájába tartozik. A hittel összefüggő értékproblémákat közismerten a vallások vállalták föl, s a tudományok (a természettel és a társadalommal foglalkozva, jelentős eltérésekkel) önállóodásuktól kezdve igyekeztek megszabadulni a vallással összefonódott értéktételezésektől. A weberi életmű egyik nagy paradoxona az, hogy ő lett a tudományosan megalapozott vallásszociológia egyik megalapítója és máig legnagyobb alakja, azzal együtt, hogy a vallásosságtól ugyancsak távol állt. Ahogy maga megfogalmazta: „Vallásos tekintetben abszolút botfülű vagyok (religiös absolut unmusikalisch), és sem igényem, sem képességem nincs arra, hogy bármiféle építményt emeljek magamban. Ugyanakkor alaposabb önvizsgálat után sem vallásellenes, sem vallástalan (weder antireligiös noch irreligiös) nem vagyok” (M. Weber 1926:339). Ez utóbbi melleleg kifejeződött abban, hogy osztotta a német liberális protestánsok számos meggyőződését, így a következetes lutheranizmus-ellenességet és a kálvinizmus egyfajta idealizálását. Ez utóbbiból nőtt ki Weber oeuvre-jének egyik nagy vonulata, a világvallások gazdaságetikai vizsgálata. A sorsszerű témaválasztást persze meghatározta Weber karaktere is. Nehéz ugyanis nem észrevenni a szigorú kálvinista puritanizmus és Weber tudományos életvitelének aszkézise közti összefüggést.

9.2.1. A protestáns etika és a kapitalizmus összefüggései

A Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (keletkezett: 1902-1904 között, megjelent: 1904-1905-ben az Archivban, átdolgozta 1920-ban) a társadalomtudományok nem túl sok mélyen eredeti, úttörő műveinek egyike (amilyen például Ibn Khaldún al-Muqad- dimája, Tocqueville De la démocratie en Amérique du Nordja, Burckhardt Die Kultur der Renaissance-a, H. Pirenne Mahomet et Charlemagne-ja vagy Polányi K. The Great Trans- formationja). E munka olyan problémákat fogalmazott meg, amelyeket addig a közhelyek hamis kulisszája fedett el, s noha nem kevés bírálatot hívott ki maga ellen, a vita során keletkezett könyvtárnyi szakirodalom az európai (és nemcsak az európai) fejlődés alapkérdéseit igyekezett M. Weber termékeny kérdésfelvetései nyomán megfogalmazni – ellenpontozva azokat a nem-európai fejlődés újszerű megközelítésével. A munka alap gondolatának a megfogalmazásához jelentősen hozzájárult egy tanítványának, M. Offenbachernek a doktori disszertációja (Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden, 1901). E munka gazdag statisztikai anyag segítségével megvizsgálta a Badeni Nagyhercegségben (Heidelberg, Weber lakhelye is itt volt) a katolikusok és a protestánsok (arányuk: 60%, ill. 40%) rétegspecifikusságát: a zömben falusi katolikusok kevés kedvet mutattak a magasabb iskolai tanulmányokra, s amennyiben az iparban dolgoztak, úgy ott a kvalifikálatlan állásokat töltötték be; ugyanakkor a protestánsok zöme szakmát tanult, a városokban éltek és ők töltötték be a vezető állásokat; vállalkozó hajlamuk révén lényegesen jobban prosperáltak a katolikusoknál. Természetesen sok egyéb, korábbi és későbbi (így amerikai útján ért) hatás is motiválta Weber vezérgondolatát (nem utolsósorban személyes választása is apja lutheranizmusa és anyja – hugenotta őseit folytató – reformált hite között). A cím választásában („protestáns etika”) nem is jut még kifejezésre az az éles különbségtétel, ami a művet valójában jellemzi, hiszen nemcsak a protestantizmus és a katolicizmus között von éles különbséget, hanem a lutheranizmus és a kálvinizmus között is. Az előbbit a Vilmos kori Németországhoz hasonlóan, autoriternek és ugyanakkor passzívnak tartotta (ez a meggyőződés csapódott le korábban említett munkájában, amelyet a porosz mezőgazdaságról írt, s amelyben a társadalmi elmaradottságért a lutheranizmus legrosszabb vonásait: az idegengyűlöletet, az intoleranciát és a változástól való irtózást tette felelőssé). A vezérgondolat formálásban játszott hatások között megemlítendő kollégájának és barátjának, Georg Jellineknek, a kiváló, állam- és nemzetközi jog professzorának 1895-ben megjelent munkája (Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte), amelyben azt állította, hogy a modern emberi jogok nem a felvilágosodás természetjog posztulátumából, hanem a reformáció követeléseiből eredeztethetők – ezek alapján követelték a 17. század nonkonformista irányzatok a hit- és lelkiismereti szabadságot.

A három részből álló mű a következő nagy tematikai egységeket vizsgálja: mi a modern kapitalizmus specifikuma; a protestáns etika, különös tekintettel a szekták jellegzetességeire; az askztikus protestantizmus vallás-etikája és a kapitalizmus kapcsolata. A munka előszavában maga Weber fogalmazta meg azt a problémát, amire nemcsak ez a munkája, hanem a belőle kinövő (nem európai fejlődéseket vizsgáló) vallásszociológiai kutatásai is megpróbáltak válaszolni, vagyis: „a körülmények miféle láncolata vezetett oda, hogy éppen a Nyugat talaján, és csakis itt keletkeztek olyan művelődéstörténeti jelenségek, amelyek – legalábbis úgy véljük – egyetemes jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak.” E „művelődéstörténeti jelenségek” (Kulturerscheinungen) Weber számára a kibontakozó kapitalizmus homológ mozzanatait, így a (tapasztalatra, racionális bizonyításra, kísérletekre építő, ma- tematizálható) tudományt, a (kontrapunktra és akkordharmóniára épülő) zenét, a szakhivatalnokokat és szakembereket képző „rendszeres szakmai üzemek”-nek definiált felsőoktatást, vagy „a politikai intézmény értelmében vett államot, a racionálisan megalkotott joggal és a racionálisan létrehozott szabályok, a „törvények” szerint szakhivatalnokok útján történő igazgatást” foglalják magukban (1982:7-10). Az új szemléletű tudományokhoz, művészetekhez, építészethez, racionális joghoz és a szakszerűen képzett bürokráciával működtetett államszervezethez járul természetesen egy minőségileg új gazdasági szemlélet a maga új tevékenységeivel és szervezetével. Am Weber nemcsak ezt az utóbbit nevezi kapitalizmusnak, hanem a többi homológ mozzanatot is, s ez alapvető különbséget jelent például Marx kapitalizmuselképzeléséhez képest. Marx a maga alap és felépítmény teóriájával a kapitalizmust gazdasági társadalomalakulatlak tekintette, amelyen belül a gazdaság jelölte ki az összes többi mozzanat helyét, Weber azonban a modern kapitalizmust is összetett világlátással bíró kultúrának tekintette, amelyben a gazdaság, a politika, a család, a jogrendszer, az üzemszerűen működő államszervezet, a maga szakigazgatási apparátusával, a kultúra, továbbá az eredeti funkcióit mind inkább elveszítő vallás e rendszer homológ mozzanatai gyanánt jönnek létre és szerveződnek olyan egésszé, amelynek a genezise és alakulása nem monokauzális módon zajlik, sőt bizonyos fejlődési fázisokban az eszmei mozzanatok döntően meghatározhatják a társadalmi anyagsere mozgásirányát és intenzitását. Weber az utóbbit hangsúlyozta a „Protestáns etika”-ban, míg a konfucianizmus, buddhizmus, kereszténység és iszlám (ezeket nevezik a hívők nagy száma miatt, vallástörténetileg helytelenül, „világvallásoknak”) szociálpszichológiájáról és vallás-etikájáról szóló későbbi tanulmányaiban sokkal erőteljesebben hangsúlyozta e társadalmak kézzelfoghatóbb realitait: a politikai szervezetet, a társadalmi rétegződést, a gazdasági viszonyokat, az éghajlatot stb.

A modern kapitalizmus genezisééről szólva Weber (egyébként Marxszal teljesen összhangban) elhárította azokat a nézeteket, amelyek „a tőke özönvíz előtti formái”, a puszta pénzvagyony (kereskedelmi- és uzoratóke) működési formái és a kapitalizmus között ok-okozati kapcsolatot tételeztek fel. Ismeretes, hogy a 19. század utolsó harmadától (elsősorban a poliszgazdaság kapcsán) elméletileg fontos vita zajlott le az ókori gazdaság történelemelméleti értelmezéséről. Az egyik álláspont szerint (így például Theodor Mommsen, Eduard Meyer és velük együtt, sajátos módon, a legtöbb szakmabeli történész) a kapitalizmus terminusaival jellemezte a polisz, majd a római birodalom gazdaságának bizonyos jelenségeit, míg a másik fél (Karl Rodbertustól Max Weberig) élesen fellépett e modernizáló álláspont ellen, és a zárt oikosz-gazdaság nem piaci jellegét hangsúlyozták. Weber szavaival: „A ‘szerzési ösztönnek’, a lehetőleg magas pénznyereség szándékának önmagában véve semmi köze a kapitalizmushoz” (1982:10sq). A modern kapitalizmus előfeltételeit és jellegzetességeit az először 1923-ban megjelent Gazdaságtörténetben így foglalja össze: „A modern kapitalizmus létezésének legáltalánosabb előfeltétele a racionális tőkeelszámolás... Ehhez viszont a következő előfeltételeknek kell teljesülniük: 1. Szükséges, hogy valamennyi dologi termelőeszköz (a föld, a különféle berendezések, gépek, szerszámok stb.) mint szabad rendelkezésű tulajdon legyen elosztva az önálló magánvállalkozások között. Ez egy egészen újkeletű jelenség, s manapság ez alól csak a hadsereg jelent mindenütt kivételt. 2. Szükség szabad piacra, vagyis arra, hogy a piac megszabaduljon irracionális korlátaitól. 3. Szükség van racionális – azaz a lehető legapróbb részletekig kalkulálható, és ennél fogva mechanikussá tehető – technikára. 4. További előfeltétele a racionális, vagyis áttekinthető jogrendszer. A kapitalista üzem ugyanis csak akkor tud racionálisan gazdálkodni, ha abból indulhat ki, hogy az igazságszolgáltatás és közigazgatás kiszámíthatóan működik. Ez a feltétel sem a görög poliszban, sem az ázsiai patrimoniális birodalmakban, sőt egészen a Stuartokig, még a nyugati államokban sem teljesült. 5. Az előfeltételek közé tartozik továbbá a szabad munkaerő, vagyis olyan személyek jelenléte, akik nemcsak jogilag vannak abban a helyzetben, hogy szabadon eladhatják munkaerejüket, hanem gazdasági okoknál fogva rá is kényszerülnek, hogy önként a piacon értékesítsék a munkaerejüket. 6. Végül az utolsó feltétel a gazdasági élet kommercializálódása... Mindent egybevéve olyan helyzetnek kell előállnia, hogy a szükségletek fedezése kizárólag a piaci lehetőségekhez és a rentabilitáshoz igazodjék” (1979:224sq).

A gazdagodást célzó, s pozitívnak tekintett gazdasági tevékenységnek az evilági lét középpontjába állítása azonban radikális szakítást jelentett a korai kereszténységnek a földi életet szolgáló, s a túlvilági üdvözüléstől elvonó tevékenységet mélyesen elítélő álláspontjával. Max Weber nagyhatású kortársa, a „protestantizmus-kapitalizmus” vitában is részt vett Lujo Brentano (1844-1931) éppen Weber munkájának keletkezése idején, 1902-ben jelentetett meg egy olyan dolgozatot („Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums”, in idem, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, Leipzig 1923:77-143), amelyben a korai kereszténység álláspontját vizsgálta a gazdasági tevékenységekkel szemben. A számtalan egyértelmű állásfoglalásból utaljunk csak a gazdag ifjú példázatára (lásd Mt 19,16-30, vö. Mk 10,17-31, Lk 18,18-30) a szigorú szentenciával („Könnyebb a tevének a tű fokán átmenni, hogynem a gazdagnak az Isten országába bejutni”), vagy a kérelhetetlen alternatíva megfogalmazására: „Ne gyűjtsetek magatoknak kincset a földön, hol a rozsdá és a moly megemészti, és ahol a tolvajok kiássák és ellopják. Senki sem szolgálhat két úrnak. Nem szolgálhattok Istennek és aMammonnak” (Mt 6,9.24). Az egyházatyák aztán a maguk szigorú tilalmaikban visszahangozzák Pál állásfoglalását (lásd első levelét Timotheushoz 6,10: „Mert minden rossznak gyökere a pénz szerelme.”), és a gazdagság utáni törekvésben minden rossz kútfejét látják (lásd Jeromos klasszikus megfogalmazását: „Omnes divitiae de iniquitate descendunt, et nisi alter perdidit, alter non potest invenire. Unde et illa vulgata sententia mihi videtur verissime: Dives aut iniquus aut iniqui haeres”, Migne, Patr. lat. XXII, 984). Ebből következően a gazdagodást és az azt szolgáló tevékenységeket a középpontba állító modern kapitalizmus megjelenése az előző állapot radikális tagadását jelentette. Ennek a magyarázata gyanánt keletkezett Weber korszakalkotó műve. Az ő genezis teóriájának érzékeltetéséhez érdemes felidéznünk a nagy előd, Marx elméletét a kapitalizmus keletkezéséről. A tőke I. kötetének 24. fejezetét szentelte ennek az általa is kulcsfontosságúnak tekintett problémának (MEM 23, 1986:668-713), amelynek találó címe: „Az úgynevezett eredeti felhalmozás.” E fejezetben a tőkés termelési mód alapfeltételének a bérmunkás és tőkés – a történelemben egyedülálló – kapcsolatának kialakulását tekinti. E sajátos tőkeviszony kezdetén, mondja, egy folyamat áll, amely „nem lehet más, mint a munkás elválasztási folyamata munkafeltételeinek tulajdonától, olyan folyamat, amely egyrészt a társadalmi létfenntartási és termelési eszközöket tőkévé, másrészt a közvetlen termelőket bérmunkásokká változtatja. Az úgynevezett eredeti felhalmozás tehát nem más, mint a termelőnek és a termelési eszközöknek történelmi elválasztási folyamata. ‘Eredetinek’ azért jelenik meg, mert a tőke és a neki megfelelő termelési mód előtörténetét alkotja” (1986:669). A feudalizmusról a kapitalizmus(ok)ra való átmenet útjairól folytatott híres Transition-vita (*The Transition from Feudalism to Capitalism*, 1954, 1976²), amelyet M. Dobb fontos könyve (*Studies in the Development of Capitalism*, 1946) és P. Sweezy kritikája (*in Science and Society*, Spring, 1950) váltott ki, mutatta, hogy maga Marx is az átalakulás két módozatát tartotta lehetségesnek (lásd MEM46/1:380-383,386-387), hiszen az agrárszervezet gyökeres átalakítását, mint az átmenet primer feltételét valló Dobb éppúgy Marxra hivatkozott, mint a külső tényezőket, ezek között is a kereskedelmi tőke és az arra épülő városfejlődés elsődleges szerepét bizonyító Sweezy (a későbbi, nagy hatású transition-elméletekben – A.

Gershenkronnál, N. Pou-lantzsnál, B. Moore-nál, továbbá az amerikai történeti szociológia képviselőinél – hasonló megfontolások játszanak majd szerepet, kiegészülve a folyamatban résztvevő vagy részt nem vevő osztályok szerepével, s a gazdaság és politikum igen eltérő alternatíváival).

Weber, nem vonva kétségbe a gazdasági szempontok fontosságát, azt a mozzanatot próbálta megkeresni, ami a döntő lökést adta a modern kapitalizmus születésében meghatározó szerepet játszó radikálisan új gondolkodásában. Láttuk a korábbiakban, hogy a kereszténységtől meghatározott középkori mentalitás az önmagáért való gazdasági tevékenységet mélységesen elítélte. A gazdasághoz való új, pozitív viszony nyilvánvalóan nem jöhetett létre magából a gazdasági tevékenységből (hiszen az már következmény volt), hanem valami, a gazdasághoz képest, külsődleges impulzusból. A tőkés vállalkozó Weber által tételezett új „ideáltípusa” (az utóbbi kategóriához lásd *Gazdaság és társadalom*, I, 1987:41sq; részletes kifejtését lásd S. Kásler, 1979:179-183): „A hivalkodástól és a fölösleges költségektől éppúgy irtózik, mint hatalma tudatos élvezetétől és az őt körülvevő társadalmi tiszteletadás külső jeleinek tudomásulvételétől. Ez utóbbit határozottan kényelmetlennek érzi. Más szavakkal, életvitelét határozottan mutat valamilyen aszkétikus vonást. Személy szerint semmit nem kap, kivéve a kielégített ’hivatástudat’ irracionális érzését. Ám éppen ez az, ami a kapitalizmus előtti ember szemében oly felfoghatatlanul rejtélyes, oly mocskos és megvetendő” (1982:76sq). A mentalításban kellett valami döntő változásnak beállnia, s Weber a reformációban találta meg a változások okát. Itt történtek olyan döntő változások, amelyek egy új értékrendszer mentén egy új típusú embert hoztak létre. Ennek az új értékrendszernek a minőségileg új kategóriái voltak Weber szerint az előbb említett „hivatástudat”, az aszkézis, az eleve elrendelésből fakadó „kegyelmi kiválasztottság”, s a teljes magáraulaltságból következő magány: „A reformáció-korabeli ember számára az élet legdöntőbb ügye az örök üdvösség kérdése lett, s e kérdésben arra volt utalva, hogy egy öröktől eldöntött végzés szerint járja útját. Senki sem tudott segíteni neki. Nem segíthetett a lelkipásztor, hiszen csak a kiválasztott értheti meg spirituálisan Isten szavát. A szentségek sem segíthettek. Az egyház nem segíthetett. S végül: az Isten sem segíthet neki, hiszen Krisztus is csak a kiválasztottakért halt meg, akiknek sorsáról Isten – egyszülött fia vértanúhalálával – öröktől fogva határozott. Ez a tanítás, az egyházi-szakramentális üdvözülés teljes hiánya (amit a lutheránusok sokkal kevésbé következetesen hajtottak végre), ez volt az abszolút elem a katolicizmussal szemben. Itt ért véget a világ varázstól való feloldása, az a nagy vallástörténeti folyamat, amelyet az ókori zsidó prófécia indítottak el a hellenisztikus tudományos gondolkodással egyesülve, s amely az üdvkeresés összes mágikus eszközét mint babonát és vétket támadta” (1982:132sq).

E folyamatban Weber szerint az első lökést kétségkívül Luther klézisz-értelmezése adta, amely megfosztotta a fontos fogalmat kizárólagos vallási konnotációitól (Biblia-fordításában a Berufvilági „hivatás”-ként jelenik meg, lásd Weber ragyogó történeti-filológiai elemzését, 1982:91-96, n.55). Ez az új „hivatás”-felfogás „nem ismeri el az evilági erkölcsiség túllépését szerzetesi aszkézis révén, hanem kizárólag az evilági kötelességek teljesítésével törődik úgy, ahogyan ez megadatik az egyén egész életre szóló munkájában. E munka éppen ezért lesz „hivatássá” (lásd 1982:96). Luther és a lutheranizmus azonban Weber szerint hamar passzívra és konzervatívra vált (lásd 1982:101-111): az egyén adott helyzetének feltétlen elfogadása egyenlő lett az Istennel szembeni feltétel nélküli kötelességgel, s a kezdeti évek hivatás-felfogását egyre inkább a végzet és a gondviselés jelentéktelenítette el: „A hivatás az, amit az ember mint isteni elrendelést fogad, s amihez „alkalmazkodnia kell”, p. 109). Luther tehát csak kiszabadította a szellemet a palackból, de annak további ténykedését nem ő, hanem a reformáció radikálisabb áramlatai határozták meg. Ezek: „1. A kálvinizmus, abban a formában, ahogyan Nyugat-Európa fő területein, főként a XVII. század folyamán uralkodott; 2. A pietizmus; 3. A metódizmus; 4. A felnőtteket keresztelők mozgalmából kifejlődött szekták” (1982:117). Az aszkétikus protestantizmus hivatásetikájának kialakításában a kálvinizmus legjelentősebb hozadéka a „kegyelmi kiválasztás” dogmája volt (lásd 1982:124sq, történelmi-vallástörténeti háttéréhez lásd A. E. McGrath, Kálvin, 1996:222-233), amit Weber az 1647-ből származó, híres „Westminster-i hitvallás”-ból idéz (1982:126sq). Ennek a rendkívül komor és kíméletlen tannak, paradox módon, nem a praedestinatio passzív elfogadása volt a következménye, hanem, ellenkezőleg, a felfokozott aktivitás: „az önmagunkra vonatkozó bizonyosság megszerzésére a legkiválóbb eszköz a fáradhatatlan hivatásvégzés volt. Ez és csak ez űzi el a vallási kétséget, s adjameg akegyelmi állapot biztonságát” (1982:149). Ez a fáradhatatlan hivatásvégzés a katolikus kereszténység érzületetikájából, amely alapvetően a szakramentális egyház külsődleges (alapjában mágikusnak maradt) szertartásába helyezte a hívő üdvözülését, egy racionalizált, aszkétikus rendszeres életvitel magányos bensőségébe vitte át az egyén üdvözülési hitét, amelynek végső soron a sikeresség lehetett a záloga. A puritán erkölcsiséget tehát „a módszeresen racionalizált etikai életvezetés” biztosította. Kálvin szerint az egyén megítélése, kegyelmi kiválasztottsága és annak tudása még teljesen Isten kifürkészhetetlen dolga. Az egyén nem tudhatja, vajon üdvözül-e vagy elkárhozik. Kálvin utódjainál, így már Th. Bézánál (lásd híres ordo rerum decreta- rumját) ez döntően megváltozik. A 16. század végétől, majd a 17. században végképpen, mindinkább megerősödik az a gondolat, hogy az egyénnek is lehet bizonyossága elrendeléséről. A folyamatos, sikeres, istenes munkálkodás meggyőzően utalhat az isteni szándékra. A különböző protestáns áramlatok (pietizmus,

metódizmus, baptisták) esetében Weber mélyrehatóan vizsgálta azt, hogy mennyire érvényesült „a módszeresen racionalizált etikai életvezetés”. Míg az előbbieket (a német pietistákat és a metodistákat) a lutheranizmus és az emocionalizmus passzivitásra hangolták, addig az anabaptista eredetű irányzatokat (mennoniták Hollandiában, a kvékerek és az angol puritánok) evilági aszkézisre sarkalltak, s e szekták „a kálvinizmus mellett a protestáns aszkézis második önálló hordozói voltak” (1982:213).

Weber, igyekezve élet venni a tézise ellen felhozható vádak egy részének, próbálta pontosítani az eszmei mozzanat lehetséges határának jellegét és mértékét. Jelzi, hogy a reformációt nem lehet „gazdasági mozgásokból” levezetni, s az újonnan létrejövő egyházak működését föltehetően „tisztán politikai folyamatok” szabályozták. Ugyanakkor, mondja, „a legkevésbé sem fogunk védelmezni olyan balga doktrinér tézist, mint például azt, hogy a „kapitalista szellem. csakis a reformáció bizonyos hatásainak következtében jöhetett létre, vagy akár azt, hogy a kapitalizmus, mint gazdasági rendszer a reformáció terméke. Nekünk azt kell megállapítanunk, hogy részesedett-e, s ha igen, mennyire erős vallási befolyás részesedett e ‘szellem’ minőségi kiművelésében és mennyiségi elterjedésében szerzte a világon, s a kapitalista alapon épült kultúrának milyen konkrét oldalai származnak e vallásos befolyásból” (1982:116). Óvatos megfogalmazása ellenére heves vita követte munkája megjelenését, amelynek tetőpontja ugyan 1905-1910 között volt (Weber utolsó hozzájárulása a vitához 1910-ben íródott). E vitában számos fontos ellenvetés fogalmazódott meg (például a Weber által idézett angol puritánok írásai nem relevánsak a vizsgált korhoz; a lutheránusok, kálvinisták és a katolikusok közötti éles különbségek a 19. századi helyzetet tükrözik és nem használhatók a korábbi időkre; egyáltalában a 19. századi felekezeti polémiákat módszertanilag kérdéses a genezis magyarázatára fölhasználni stb.), a weberi tézis mindazonáltal vitathatatlan heurisztikus értékkel bírt, s úgyszólván máig ható gyümölcsöző kutatások elindítója lett.

E nevezetes művet követő első nagy vita után Weber egy nyilvánvalóan nem egy emberre méretezett vállalkozásba fogott, amely voltaképpen a „Protestáns etika” ellenpontozásának készült. Az 1911-1920 között csak részben elkészült és 1915-1920 között részleteiben megjelenő tanulmányosorozat (Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen) a Weber által világvallásoknak tekintett konfucianizmus, hinduizmus, buddhizmus, iszlám, kereszténység, és nagy fontossága miatt a judaizmus viszonyát igyekezett elemezni a racionális gazdaságetikához, azt bizonyítandó, hogy az Európán kívüli vallások, a radikális protestáns etikával szemben, nem segítették elő az endogén kapitalizmus kialakulását. A tervezett munkák közül elkészült a konfucianizmusról, a taoizmusról, a hinduizmusról és a buddhizmusról szóló tanulmányokkal, nem készültek el az iszlámról és a korai kereszténységről szóló tervezett írások, ugyanakkor mintegy kétharmad részben be tudta fejezni a zsidó vallási fejlődéselemzését (Das antike Judentum, Die Entstehung des jüdischen Pariavolkes; az utolsó harmad – Die Pharisäer – csak töredékesen készült el). Már a „Protestáns etikában” fölmerült, ám az utóbbi tanulmányokban centrális szerepet játszik a keleti „világvallások” és a (protestantizmusban kiteljesedő) zsidó-keresztény vallások ellentéte, amely három ellentétpárban fogalmazható meg:

3.1. táblázat -

| KELETI VALLÁSOK | PROTESTANTIZMUS |
|--|---|
| <i>misztika</i> | <i>askézis</i> |
| az egyén itt az isteni hatalom ‘edénye’, s célja az istenivel való egyesülés, | az egyén az isteni hatalom eszköze, viselkedését a vallásos normák határozzák meg, amelyeket maradéktalanul soha nem teljesíthet, |
| <i>mágia</i> | <i>rendszeres életvitel</i> |
| a vallási és egyéni célok itt az isteni hatalom „technikai” jellegű befolyásolásával is elérhetők, | a vallási és egyéni célok elérésének eszköze az életvitelnek a vallási normák szerinti alakítása, a mágia technikai eszközeinek teljes kizárásával, |
| <i>a világtól elforduló orientáció</i> | <i>a világ felé forduló orientáció</i> |
| a vallási célokat csak a világtól való teljes elfordulással az istenes lét éppenséggel a vallási előírásoknak lehet elérni, az egyén életének lényeges része tehát megfelelő evilági lét megfelelő kiteljesítése. nem kötődik a világban való létezés praktikus | |

teendőihez, az ideális létforma tehát a *fulltime* aszkézis.

A protestantizmus, pontosabban ezen belül a kálvinizmus az, amely az utóbbi ellentétpárokat egyesíti, s ennek révén tölti be a „váltóór” szerepet a modern kapitalizmus megfelelő pályára állításában. Ha már csak egy ilyen feltétel hiányzik, problematikus az adott fejlődés kapitalizmus-affinitása.

Marianne Weber szerint a racionalizmusnak az európai fejlődésben játszott különleges fontossága döntő szerepet játszott Weber számára a nem európai vallások vizsgálatában (Weber e kategóriát utólag illesztette a „Protestáns etikába”, ezért ez, s a belőle következő „világ varázstalanítása” nem szervesült még annak alapfogolataival). A „Gazdaság és társadalom” elején található „Szociológiai alapfogalmakéban a társadalmi cselekvéseket közismerten négy osztályba sorolja: 1. Célracionális; 2. Értékracionális; 3. Indulati, különösen emocionális; 4. Tradicionális. Az elsőt így definiálja: „Célracionálisan cselekszik az, aki cselekvését valamilyen célra irányítja, igazodik az eszközökhöz és a mellékkörülményekhez, és emellett racionálisan egybeveti az eszközöket a célokkal, a célokat a mellékes körülményekkel, s végül a különböző lehetséges célokat egymással – vagyis aki nem indulatból (és különösen nem emocionálisan) és nem is tradicionálisan cselekszik” (1987:54). Az utóbbi Weber szerint a történeti fejlődést alapvetően meghatározó módon Európában a modern kapitalizmus kialakulásával jutott érvényre, míg a nem európai fejlődésekben döntő módon a többi, különösen a tradicionális cselekvés volt a meghatározó. A világvallások gazdaságetikájának tanulmányaiban a korabeli tudományosság imponáló ismerete alapján azt vizsgálta, hogy az alapvető osztályokhoz és rendekhez kapcsolódó vallások előírásai miképpen akadályozták meg a célracionális egyéni és társadalmi cselekvés uralomra jutását. Weber szerint ugyanis a konfucianizmus, taoizmus, a hinduizmus, a buddhizmus és az iszlám a maguk sajátos rendszerével és normáival kizárták az adott társadalmakban az endogén kapitalista fejlődés kialakulását. A konfucianizmus például véleménye szerint olyan vallási alakulat, amelynek nincs teológiája, kozmológiája személytelen, és lényegét erkölcsi és viselkedési szabályok alkotják. Az öskultuszt ötvözték a császárkultusszal. Egyfelől meglehetősen világias viselkedéstannak tekinthető, amely az irodalmilag sokoldalúan képzett mandarinburokrata ideálját fejezte ki, másfelől a tradicionális paraszti társadalom felé megőrizte a korábbi vallási hiedelmek mágikus praktikáit. A konfucianizmus (az orthodox iszlámhoz, a hinduizmushoz és a katolikus kereszténységhez hasonlóan) kielégületlenül hagyja az egyén vallásos igényeit, amelyek kielégítésére jött létre a taoizmus. Ez utóbbi két formában jelentkezett: az alacsonyabb szinten alapvetően természeti mágiaként, magasabb szinten kontemplatív misztika gyanánt.

Weber a társadalmat Durkheimtől eltérően nem egy többé-kevésbé egységes társadalmi totalitásnak tekintette, hanem eltérő érdekeket képviselő rétegek, rendek stb. elegyének. Ez utóbbiak azonban, Marx és Engels felfogásával szemben, nem gazdaságilag meghatározott osztályok, hanem rendek, amelyek közös kultúrával, életformával és rájuk jellemző presztízzsel rendelkeznek. Egy-egy sajátos rendet tekint az általa vizsgált „világvallások” elsődleges hordozóinak. Így a konfucianizmusé „a világszervező bürokrata”, a hinduizmusé „a világelrendező mágus”, a buddhizmusé a kolduló szerzetes, az iszlámé a hódító harcos, a judaizmusé a vándorkereskedő, a kereszténységé pedig a vándor kézműves (lásd Gazdaság és társadalom, 1/2, 1992:214). Érthető, hogy a konfucianizmus vizsgálatokor a mandarinokra koncentrált, akiket a Han-kortól kezdve formális vizsgákkal választottak ki, s noha jártasak voltak a rituális előírások elvégzésében, egyáltalában nem funkcionáltak papi rendként. Sajátos racionalizmust képviseltek, amellyel igyekeztek elősegíteni az égi harmóniát, a társadalmi rend nyugalalmát és az ember belső egyensúlyát. Weber szerint a konfucianus vallásélet alapjában evilági volt, racionális, békére törekvő és híján volt bármiféle megváltástannak. Ez az etika Weber elemzésében sajátos paradoxont tartalmazott a puritanizmussal összehasonlítva: az előbbi ugyanis, noha hangsúlyozta a materiális jólét fontosságát, nem képviselt olyan gazdaságetikát, amely azt elősegítette volna, ugyanakkor a puritanizmus, noha elítélte a gazdaság önmagáért való hajhászását, etikája révén nagyban elősegítette a kapitalista mentalitást (vö. Bendix 1959:139; B. Morris 1993:80).

Az Indiáról szóló tanulmányban Weber a városfejlődés, kézművesség, pénzforgalom és kereskedelem mélyreható elemzése után jelzi, hogy Kínához képest kedvezőbbek voltak a lehetőségek a kapitalizmus kialakulása szempontjából, ám a hinduizmus alapvető intézménye, a kasztrendszer e lehetőségek kibontakozását meggátolta. A hinduizmust Weber szerint a legnagyobb dogmatikai türelem, ugyanakkor a legnagyobb rituális szigor jellemzi. Az egyetlen, ám igen hatékony dogma a lélekvándorlás tana, amely az egyén számára az újjászületések láncolatán keresztül lehetővé teszi, ám csakis így, a másik kasztba való átmenetet. A létet születéstől a halálig szigorú rituális előírások szabályozzák, s ezek teljesítése vagy nem teljesítése rákerül a „viselkedési folyószámlára”, amely eldönti a következő újjászületést. Az újjászületés tanával összefogott kasztrendszer tökéletes zártóságából csak a világból való kilépéssel lehetette megszabadulni. Ez utóbbit kínálta a buddhizmus is az evilág teljes eljelentéktelenítésével és értéktelenségével. Nyilvánvalóan egyik alternatíva sem lehetett kedvező, mondja Weber, a kapitalizmus endogén kifejlődése számára.

Noha a zsidó vallás nem tartozott a világvallások közé, bizonyos vonásai a Nyugat fejlődése számára alapvető jelentőséggel bírtak, ezért Weber nagy figyelmet szentelt a zsidó nép fejlődésének. Véleménye szerint a judaizmusban alakult ki az „aktív aszkétizmus”, ami a kapitalista fejlődés kialakulásának egyik lényeges mozzanata lett. Ez a világi aszkétizmus a zsidó profétizmusban gyökerezett, ezért különösen a második tanulmányban, „A zsidó páriánép keletkezésében” (1982:388-535) a „vándorkereskedő” helyett a zsidó profétizmust vizsgálta. A zsidó vallás alakított ki mindenekelőtt egyfajta üdvtörténetet, ami szorosan összefonódott egy korábban nem létezett történelemfelfogással. Eszerint a világ baljós állapota a zsidóság hitetlenségének és bűnös tetteinek a következménye, ám ez megváltozhat, csak újra megtisztult hit és Jahvének tetsző életvitel kell hozzá. Az antik judaizmus másik nagy újítása az volt, hogy a világi cselekvés került a vallási élet középpontjába, s ez a próféták tanítása következtében mentes lett mindenféle mágiától és misztikus üdvkereséstől. Ez utóbbi fejlemény azonban a babiloni fogság után az ismét kizárólagossá vált közösségi élet előírása lett, s ez, amellett, hogy csak a zsidóságra korlátozódott, az egyéni üdvkeresést teljességgel háttérbe szorította.

Mint említettük, Weber nem fejtette ki összefüggően és rendszeresen az iszlámmal kapcsolatos álláspontját, gondolatait azonban nagyjából rekonstruálni lehet elszört megjegyzéseiből is (lásd B. S. Turner 1974; W. Schluchter, in idem /Hrsg./, 1987:11-124; Simon R., Ibn Khaldún, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1999:265-275). Meg kell vallani, hogy a többi „világvalláshoz” képest Weber iszlám-interpretációja – a nem megfelelő forrásanyag, továbbá a tagadhatatlan Európa-centrikus megközelítés miatt – a leginkább támadható, s egyes megállapításai alig védhetők. Vizsgálódását főleg három területre terjesztette ki: a muszlim vallásatikára, a muszlim politikai uralomra és a klasszikus muszlim jogra, s megállapításainak értéke és fölhasználhatósága e három területen igencsak eltérő. Ami az elsőt, a muszlim vallási etikát illeti, ott megállapításait nemcsak tévedéseknek kell tartanunk, hanem – elfogadva B. S. Turner jogosult jellemzését – Webernél teljességgel szokatlanul elfogult értékítéletektől áthatott polémiának tekinthetjük: „A Gazdaság és társadalomnak azok a helyei, amelyek az iszlámmal foglalkoznak, árulkodnak a személyes gyűlölségről és ellenszenvről; valóban Weber szociológiája a korai iszlámról és a kalifátusról közelebb áll a morális kritikához, mint az etikai semlegességhez. Az iszlám kritikájaként Weber szociológiája a 19. század és a még korábbi időszak összes előítéletét visszatükrözi” (1974:140). Tudjuk, Weber véleménye szerint két negatív fejlemény vitte rossz irányba a higrá előtti iszlám még tisztán monoteista hirdetését, amely még az evilágra orientált – megváltást célzó – aszkétikus életvitelt képviselte. Az egyik a hódításra és annak haszonélvezetére berendezkedett katonai nemesség túlnyomó és meghatározó szerepe a továbbiakban, ami az iszlámot az alkalmazkodás és konformitás érzéki vallásává tette volna, s ennek során még a prófétikus igehirdetés is néhány előírás üres és külsődleges gyakorlásává vált. A másik tényező pedig a „csaknem egyetemesen elterjedt dervis vallásosság, amelynek ereje egyre inkább felülmúlta a hivatalos egyházi vallásosságot”. Ez „a részben orgiasztikus, részben misztikus, de a mindennapokon mindig kívül eső és irracionális vallásosság olyan vágányokra terelte az életvitelt, amelyek végeredményben éppen a módszeres puritán életvitellel – és a világba beilleszkedő aszkétikus életmetodika minden fajtájával – ellentétes irányba vezettek” (Gazdaság és társadalom 1/1, 1992:314sq). E jellemzése történelmileg teljesen elhibázott: a hódítások néhány évtizedes időszakában bizonyos szerephez jutó katonáskodó arabság szerepe átmeneti volt, és nem érintette az orthodox iszlám kialakulását, a szűfizmussal 11. század után kialakult gyakorlata pedig már csak legfeljebb színezhette az éppen akkor uralomra jutott szigorú neohanbalizmust. A muszlim joggal kapcsolatos weberi álláspont (lásd i. m. 2/2, 1995:139-144) már sokkal inkább tükrözi atörténelmi valóságot, ám azt is csak bizonyos megszorításokkal. Weber véleménye az, hogy a muszlim jog két részből áll: egyrészt a vallásjogból, a *san'a*-ból, amely – a Koránra és a prófétai hagyományra épülve – „teljes egészében 'jogászti jog', amely azonkívül, hogy a gyakorlati jogszolgáltatásban úgyszólván nem érvényesült, útját állta a profán jog fejlődésének”. „A szent jogot nem lehetett hatályon kívül helyezni, de – minden adaptáció ellenére – igazából a gyakorlatban sem lehetett érvényesíteni.” A mindennapi életet meghatározó másik rész, a materiális jog, az ún. „kádi- igazságszolgáltatás” volt, amelynek döntései „a személytől függően ingadoznak, jövődőlés jellegűek, nem tartalmaznak racionális indoklást, s nyoma sincs bennük olyasminek, ami hozzájárulhatna a jog racionalitásához, sőt a gyakorlatban még inkább erősítik a szent jog irracionálisát”. Az első, az ideális vallásjog a weberi jogtipizálás szerint a teokratikus jogot képviseli, amely az ideális, valláserkölcsei követelményeket fogalmazza meg, a másik a patrimoniális uralkodó ad hoc materiális jogszolgáltatása, amely a kazuisztika és a jogi trükkök (tóyal) révén érvényesíti az adott érdekeket: mindkettő útját állja a racionális, profán elvekre épülő jog kialakulásának. Weber a 10-11. század után kialakuló helyzet valóságos elemeit ragadta meg a vallásjog ideális normarendszere és a patrimoniális uralkodó által működtetett „kádi-igazságszolgáltatás” kettősségében. Ez a kettősség – az iszlám meghatározta teokratikus társadalmiság egyfelől és a patrimoniális uralom szempontjait érvényesítő szultáni hatalom másfelől – átszövi a buwayhida majd különösképpen a szeldzsuk kortól kijegecesedő és az oszmán-török szultanizmusba torkolló iszlám közösség normarendszerének és a patrimoniális uralomnak alávetett *ra'iyya* kettősségétől kezdve az intézményekig, s a közösség elvi és hosszú távú hegemoniájáig és a patrimoniális teljhatalomra törekvő időleges és átmeneti szultáni hatalomgyakorlásig. A jogrendszer kettősségével áll szoros összefüggésben az

intézményrendszer kettőssége, ami homológ megfelelője a teokratikus közösség versus „szultánizmus” ellentétpárjának.

Weber megjegyzéseinek harmadik csoportja az iszlám politikai uralmára vonatkozik. E megjegyzések alapvetően a Gazdaság és társadalom – az uralom szociológiáját tárgyaló – 9. fejezetének 3. szakaszában a patriarchális és patrimonialis uralomról szóló híres részben található (2/3, 1996:100-163). A patrimonialis alakulat (amely Weber felfogása szerint az óegyiptomi és a többi ókori keleti birodalomtól kezdve a hellenisztikus birodalmakon és a császárkori Rómán keresztül egészen az újkor eleji nagy kontinentális birodalmakig terjedt) „egy óriási fejedelmi földesúri birtokkal azonosítható”, amelyben a politikai uralom egy személyben történő gyakorlása két alapvető területen történik: „A katonai fennhatóságot és a bírói hatalmat – általában ezt a kettőt tartjuk sajátosan politikai hatalomnak – az úr teljesen korlátlanul, mintegy a házon belüli hatalom részeként gyakorolja azok fölött, akik patrimonialis hatalma alá tartoznak” (i. m. 2/3:107sq). Weber éppen a hatalomgyakorlás két eszközének elemzése során jellemzi a muszlim patrimonializmust szultánizmusnak. Miről van itt szó? A „kádi-igazságszolgáltatás”, láttuk, a delegálástól kezdve a materiális jogérvényesítésig a hatalom érdekeit szolgálta: az utóbbi által létrehozott – rabszolgákból verbuvált – hadsereg (a 9. századi kezdetektől a mamlúk rendszeren át a dev^oirme-vel rendszeresített janicsárokig) pedig a patrimonialis uralkodó közvetlen hatalomgyakorlásának eszköze volt (lásd i. m. 2/3, 1996:110-112). További jellegzetesség volt, Weber szerint, a patrimonialis hivatalnoksereg, amelynek viselkedését a tradíció ereje és az uralkodó szempontjai határozták meg, s amelynél „nem létezik a ‘magán’ és a ‘hivatali’ szféra bürokratikus megkülönböztetése. Itt még a politikai igazgatást is az úr tisztán személyes ügyének tekintik” (1996:124). Míg tehát Nyugaton az illetékesség decentralizálása, a jogállások sztereotipizálása és a javadalmak öröklése felé vitt az út, a patrimonialis uralmon belül az úri önkény ahivatalnokok állandó cseréjét végzi, s a javadalmak nem öröklődnek. Ebből következően nem alakul ki vagy nem szilárdulhat meg az „illetékesség” és a „tárgyszerűen megfogalmazható hivatali kötelességre” épülő „hatóság” (1996:135sq).

A Weber által jellemzett patrimonialis birodalmiság lényegi vonatkozásokban megegyezik azzal a képpel, amit a zseniális észak-afrikai gondolkodó Ibn Khaldún (1332-1406) adott a muszlim társadalomban kialakult power-state működéséről. Ő azonban nagyon is tudatában volt a másik oldal, a teokratikus közösség hegemon szerepével, amely hosszú távon meghatározta a patrimonialis hatalomgyakorlás lehetőségeit. Ez a weberi jellemzésből teljességgel hiányzik – márpedig nyilvánvalóan ez adja a muszlim társadalom különösségét a többi patrimonialis birodalommal összehasonlítva.

Webernek a világvallások gazdaságtetikai vizsgálatai a legutóbbi évtizedekben is termékeny vitákat váltottak ki, és újabb kutatásokra ösztönöztek. Ezekről a W. Schuchter által szerkesztett tanulmánykötetek meggyőzően számolnak be.

9.3. Bibliográfia

Eredeti tanulmányainak jegyzékét adja a *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Uni- Taschenbücher 1488-1490 (1983⁷) mindhárom kötetének a függeléke.

Munkáinak teljes bibliográfiáját adja: D. Kasler, „Werkverzeichnis”, in *Idem, Einführung in das Studium M. Webers* (München, Beck'sche Elementarbücher, 1979), 249-271.

Művei magyarul

Gazdaság és társadalom. Összeállította Varga Iván, ford. Józsa Péter (Budapest, KJK, 1967).

Állam, politika, tudomány. Tanulmányok. Összeállította Kemény István – Varga Iván, ford. Józsa Péter (Budapest, KJK, 1970).

Gazdaságtörténet. Válogatott tanulmányok. Ford. Erdélyi Ágnes (Budapest, KJK, 1979).

A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások. Ford. Gelléri A. – Józsa P. – Somlai P. – Tatár Gy. (Budapest, Gondolat, 1982). A kötet a PE-n kívül tartalmazza a *Világvallások gazdaságtetikájának három írását: „Bevezetés”; „A vallásos világelutasítás irányzatainak és fokozatainak elmélete”; „A zsidó párianép keletkezése”.*

Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 1, 1/1-2, 2/2-3-4. Ford. Erdélyi Ágnes (Budapest, KJK, 1987-1999). A 2/2-ben található a „Vallásszociológia (A vallási közösségek típusai)”, 109-323.

Szakirodalom Weberről

A Weberről szóló szakirodalom egy kisebb könyvtárat tesz ki. Részletes bibliográfia: D. Kasler 1974:271-278.

C, Seyfarth – G. Schmidt, *Max Weber Bibliographie: Eine Dokumentation der Sekundärliteratur* (Stuttgart, F. Enke, 1982²).

Néhány fontosabb tanulmány magyarul

Józsa P., „Előszó”, in *Gazdaság és társadalom*, 1967:7-39 (fontos és mélyreható Weber-elemzés). Hahn István, „Utószó”, in *Gazdaságtörténet*, 1979:529-551.

Lukács József, „Megjegyzések Max Weber vallásszociológiai tanulmányaihoz”, in *A Protestáns etika*, 1982:537-585.

Hamilton, Malcolm B., *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. Ford.

Lázár A. Péter (Budapest, Aduprint, 1998), 170-191.

Max Weber és a 20. század társadalomtudományi gondolkodása. Erdélyi Á., Cs. Kiss L., Erényi T., Szigeti P. és Somlai P. írásai (Budapest, Napvilág Kiadó, 1999).

Néhány fontos munka idegen nyelven

Életéről

Baumgartner, E., *Max Weber. Werk und Person* (Tübingen, Mohr-Siebeck, 1964).

Mitzman, A., *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber* (New York, Alfred A. Knopf, 1970).

Mommsen, Wolfgang, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920* (Tübingen, Mohr-Siebeck, 1959, 1974²).

Weber, Marianne, *Max Weber. Ein Lebensbild* (Tübingen, Mohr-Siebeck, 1926).

Weber, Marianne, *Lebenserinnerungen* (Bremen, J. Storm, 1948).

Néhány összefoglaló írás

The Cambridge Companion to Weber. Ed. by S. Turner (Cambridge, CUP, 2000). A kötetben 13 írás található; Weber vallásszociológiájáról Alastair Hamilton és John Love írt három tanulmányt.

Kasler, Dirk, i. m.

KR, s. v. Max Weber (G. Kehrer), 90-102.

Macrae, Donald G., *Max Weber* (New York, The Viking Press. 1974).

Mommsen, W., *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974).

Morris 1993:68-90.

A Weber-Marx kapcsolathoz

Löwith, Karl, „Max Weber und Karl Marx”, in idem, *Gesammelte Abhandlungen* (Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960), 1-67.

A Weber-Marx Dialogue. Ed. by Robert J. Antonio and Ronald M. Glassmann (Lawrence, Kansas, Univ. Press of Kansas, 1985).

Weber és kortársai

Max Weber and his Contemporaries. Ed. by Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammer (London, Unwin Hymen, 1987).

Weber és a mai szociológia

Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15. deutschen Soziologentages (Tübingen, Mohr-Siebeck, 1965).

a. *A „Protestáns-tézishez”*

Bendix, Reinhard, Max Weber. An Intellectual Portrait (London, Methuen, 1959), különösen a második fejezet.

Green, R. W. (ed.), *Protestantism, Capitalism, and Social Science. The Weber Thesis Controversy* (Lexington, D. C. Heath, 1973²).

Seyfarth, C. – Sprondel, W. M. (Hrsg.), Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973). Kitűnő további bibliográfiával (367-378).

Tawney, R. H., Religion and the Rise of Capitalism (Harmondsworth, Penguin, 1938).

a. *A világvallások gazdaságetikájához*

Bendix, Reinhard, i. m.

Schluchter, Wolfgang, Religion und Lebensführung I-II (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988).

Idem (Hrsg.), *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983).

Idem (Hrsg.), *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984).

Idem (Hrsg.), *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987).

Idem (Hrsg.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988).

9.4. VALLÁSSZOCIOLÓGIA – A vallási közösségek típusai

9.4.1. 1. § A vallások keletkezése

A vallásos vagy mágikus indíttatású közösségi cselekvés evilági eredete – A szellemekbe vetett hit – Az „érzékfeletti” hatalmak keletkezése – Naturalizmus és szimbolizmus – Az istenek világa és meghatározott rendeltetésű istenek – Oskultusz és házi papság – A politikai szervezetek istenei és helyi istenek – Monoteizmus és a mindennapok vallásossága – Univerzalizmus és monoteizmus – Az istenek kényszerítése, mágia és istentisztelet

Annak meghatározása, hogy „mi” a vallás, nem állhat e fejezet elején: egy ilyen definíció legfeljebb az itt következő fejtegetések végén állhatna. Csakhogy mi itt egyáltalán nem a vallás „lényegével”, hanem egy meghatározott fajtájú közösségi cselekvés feltételeivel és hatásaival foglalkozunk, és e közösségi cselekvés megértése itt is csak az egyének szubjektív élményeire, elképzeléseire, céljaira- a cselekvés „értelmére” hagyatkozhat, mivel a cselekvés külső lefolyása fölöttébb sokféleképpen alakulhat. A vallásos vagy mágikus cselekvés eredetét tekintve evilági rendeltetésű. A vallás vagy a mágia parancsolta cselekedeteket azért kell végrehajtani, „hogy jól élj, és hosszú életed legyen a földön”. Még az olyan – főleg városi népeknél előforduló – rendkívüli eseményekhez sem kapcsolódott semmiféle túlvilági várakozás, mint amilyen a föníciai tengerparti városokban szokásos emberáldozat volt. A vallásos vagy mágikus indíttatású cselekvés továbbá, éppen eredeti formájában, racionális – legalábbis viszonylag racionális – cselekvés: ha nem is szükségképpen célokhoz és eszközökhöz, de mindenképpen tapasztalati szabályokhoz igazodó cselekvés. Ahogy a pörgő orsó szikrát csíhol a fából, úgy csalogatja ki a hozzáértő személy „mágikus” utánzással az esőt az égből. És a szikra, amelyet a tüzet csíholó pörgő orsó idéz elő, éppúgy „mágikus” produktum, mint az esőcsináló praktikái által előidézett eső. A vallásos vagy „mágikus” cselekvést vagy gondolkodást tehát egyáltalán nem kell a valamilyen célra irányuló mindennapi cselekvések körétől elkülöníteni, már csak azért sem, mert az ilyen cselekvés céljai túlnyomórészt maguk is gazdasági jellegűek. Csak mi vagyunk abban a helyzetben, hogy ilyenkor – mai természetszemléletünk álláspontjáról – objektíve „helyes és „helytelen” kauzális elképzeléseket

különböztessünk meg, és az utóbbiakat irracionálisnak, a hozzájuk igazodó cselekvést pedig „varázslatnak” tekintsük. Maga a mágikus cselekvést végrehajtó személy elsősorban csak aszerint tesz különbséget, hogy mennyire mindennapiak a jelenségek. Nem lehet például bármely tetszőleges követ fétisnek használni. Nem mindenkinek van meg az a képessége, hogy ekstázisba essék, és így előidézzék azokat a meteorológiai, terapeutikus, divinatorikus vagy telepatikus hatásokat, amelyeket a tapasztalatok szerint csak ilyenkor ér el az ember. Nem mindig csak ezeket, de kiváltképpen ezeket a nem mindennapi erőket szokták a „mana” vagy „orenda” – az irániaknál: „maga” (innen ered a mágikus szó) névvel illetni, mi pedig itt mindvégig a „karizma” szót fogjuk ennek jelölésére használni. A karizma – amennyiben tökéletesen rászolgál e névre – vagy teljességgel valamilyen tárgyhoz vagy olyan, őt már természetből fogva birtokló személyhez kötődő titokzatos adomány, melyre semmiféleképpen nem lehet szert tenni. Vagy olyan valami, amire az illető tárgynak vagy személynek valamiféle – természetesen nem mindennapi – eszköz révén, mesterségesen lehet, és kell szert tennie. A két változatot az a feltevés köti össze, hogy a karizmatikus képességeket ugyan senkiben és semmiben nem lehet kifejleszteni, ha csírájukban nincsenek meg benne e képességek, de a karizmát – például „aszkezéssel” – fel lehet „ébreszteni”, mert a csíra rejtve marad, hanem segítik kibontakozni. A vallási kegyelem valamennyi tanának csírája – a gratia infusától kezdve egészen a cselekedetek alapján történő szigorú beigazolódásig – már megjelenik ebben a kezdeti fejlődési szakaszban. Ez a szigorúan naturalista (újabbban úgy nevezik, hogy preanimisztikus) elképzelés makacsul tartja magát a népi vallásosságban. Hiába van zsinati határozat, amely elválasztja isten „imádását” az áhitat pusztá eszközéül szolgáló szentképek „imádatától”, ez sem tudta megakadályozni, hogy a dél-európai ember még ma is a szentképet okolja – és kiköpjön előtte –, ha a szokásos praktikák dacára elmarad a várt eredmény.

Mindamellettt már ezen a fokon többnyire végre van hajtva egy csupán látszólag egyszerű absztrakció: az az elképzelés, hogy a karizmatikusnak minősített természeti tárgyak, arte- faktumok, állatok és emberek viselkedése „mögött” valamiféle lényegiségek rejlenek, és ezek valamiképpen meg is határozzák a viselkedésüket. Ez nem más, mint a szellemekbe vetett hit. A „szellem” először is nem lélek, nem démon, de nem is isten, hanem az a valami, ami meghatározatlan: materiális és mégis láthatatlan, személytelen és mégis egyfajta akarattal felruházottnak elképzelt valami, ami a maga hatóerejét csupán odakölcsönzi annak a lénynek, amelybe beleköltözik. De a szellem nemcsak beköltözhet egy lénybe, hanem valamiképpen megint ki is költözhet belőle – mint például a szerszámból, amely használhatatlanná válik, a varázslóból, akinek csődöt mond a karizmája -, és semmivé foszolhat, vagy beköltözhet egy másik emberbe vagy egy másik tárgyba. Semmi nem vall arra, hogy a szellemekbe vetett hit csak bizonyos gazdasági feltételek mellett jön létre: kialakulásának nincsenek bizonyíthatóan általános gazdasági feltételei. A leginkább az segíti elő a kibontakozását – mint minden absztrakcióét e területen -, hogy az emberek birtokolta „mágikus” karizmák csak különösen alkalmas személyekhez kötődnek, és így a szellemekbe vetett hit kialakulása lesz a támasza minden „mesterségek” legrégebbikének, a hivatásos varázsló mesterségének. A varázsló – szemben a mindennapi emberrel, a „laikkal” – tartósan karizmatikusnak minősül, mégpedig e fogalom mágikus értelmében. A leginkább az ekstázis jellemző rá: a varázsló úgy bérelte ezt a jellegzetesen a karizmát megjelenítő vagy közvetítő állapotot, mint valami „üzemi” objektumot. A laikus számára viszont alkalmi jelenség az ekstázis: ő csak bizonyos alkalmakkor képes elérni ezt az állapotot. Ilyen alkalom az orgia: az a társadalmi forma, amely – szemben a racionális varázslással – a vallási közösségképződés őseredeti formája. Az orgia alkalmi cselekvés, a varázsló „üzeme” viszont – amelyre az orgia irányításához feltétlenül szükség van – folyamatosan „működik”. A laikus számára az ekstázis nem más, mint egy olyan mámoros állapot, amely a mindennapi élet szükségleteivel szemben csakis alkalmi jellegű lehet, és amelyet mindenféle alkoholos itallal, valamint dohánnyal és hasonló narkotikumokkal – ezeket eredetileg mindet orgiához használták -, továbbá főként zenével lehet előidézni. A szellemek gazdasági érdekből történő befolyásolása mellett e mámor előidézésének módja jelenti a varázsló – természetesen csaknem mindenütt titkossá váló – művészetének a második, igen fontos, de fejlődéstörténeti szempontból másodlagos területét. Az orgiákon részt vevők állapotáról szerzett tapasztalatok alapján – és bizonyára mindenütt nagymértékben a varázsló szakmai tapasztalatának befolyása alatt jut el a gondolkodás a „lélekről” alkotott elképzeléshez. Először valamiféle, a testtől különböző lényeknek képzelik el a lelket, amely a természeti tárgyakban is ahhoz hasonlóan – mögöttük, mellettük vagy bennük – van jelen, ahogy az emberi testben is rejtezik valami, ami az álom idején, öntudatlan állapotban és ekstázisban, valamint a halál bekövetkezésekor elhagyja a testet. E helyütt nem tudjuk tárgyalni annak a kapcsolatnak a különféle lehetőségeit, amely ezeket a dolgok mögött rejtőző, vagy a dolgokkal valamiképpen összefonódó lényegiségeket a dolgokhoz fűzi. Elképzelhető, hogy a lényegiségek többé-kevésbé tartósan és kizárólagos jelleggel „benne lakoznak” egy konkrét tárgyban vagy folyamatban. De az ellenkező elképzelés is lehetséges: az, hogy valamiképpen „birtokba vesznek” meghatározott folyamatokat és meghatározott dolgokat – vagy bármit, ami e kategóriába sorolható -, és ekkor alapvetően ők rendelkeznek velük, döntően ők befolyásolják a viselkedésüket és a működésüket. Ezek és a hozzájuk hasonlóak a tulajdonképpeni „animisztikus” elképzelések. Lehetséges továbbá, hogy lassanként kialakul az a nézet, amely már a következő fokát jelenti az absztrakciónak -, hogy a lényegiségek időszakosan „testet öltenek” bizonyos dolgokban: növényekben, állatokban vagy emberekben.

Végül pedig az is előfordulhat, hogy ezek a dolgok csak „szimbolizálják” a lényegiségeket: az absztrakció legmagasabb fokán – amely csak nagyon ritkán rögzül világos elképzelésekben – a dolgokat olyan lények jelképének gondolják, amelyek maguk valamiképpen a saját törvényeik szerint élnek, ám amelyeket rendszerint láthatatlan lényeknek képzelnek. E különböző elképzelések között természetesen nagyon sokféle átmenet és kombináció fordul elő. Alapjában véve már az első, egyszerűbb absztrakciós formák is olyan „érzékeletti” hatalmakra utalnak, amelyek ahhoz hasonlóan avatkozhatnak be az ember sorsába, ahogyan az ember beavatkozik az őt körülvevő világéba.

De még az „istenek” vagy a „démonok” sem okvetlenül jelentenek valami személyhez kötődöt vagy tartósat, még csak külön nevük sincs mindig. „Istent” úgy is el lehet képzelni, mint egy konkrét, egyedi folyamat fölött rendelkező hatalmat, amely megszabja az illető folyamat kimenetelét (Usener „pillanatnyi isteneknek” nevezi az ilyeneket). A folyamat lejátszódása után többé senki nem gondol erre a hatalomra, és csakis akkor merül fel újra, ha a szóban forgó folyamat megismétlődik. De a fordított eset is lehetséges: úgy is el lehet képzelni istent, mint azt az erőt, amely egy nagy hős halála után valamiképpen kiszáll belőle. A konkrét esetben mind a megszemélyesítés, mind a személytelenné válás a későbbiek műve lehet. Vannak istenek, akiknek egyáltalán nincs saját nevük, csak azzal a folyamattal nevezik meg őket, amely fölött hatalmuk van, és ez a megnevezés azután csak lassanként – amikor nyelvileg márnem érthető, hogy mit jelöl – válik olyanná, mint egy tulajdonnév. De előfordul a fordított eset is, amikor nagy hatalmú törzsfőnökök vagy próféták neve szolgál az isteni hatalmak megjelölésére. Ez egy olyan folyamat, amelyből visszafelé is jogalapot merít a mítosz, és ekkor megint az istenített hősök személynevévé teszik a csupán az istenek megjelölésére szolgáló szavakat. Hogy valamelyik felfogásból kibontakozik-e az „istenségnek” egy olyan képe, amely hosszú időn át fennmarad, és amelyhez azután hasonló alkalmakkor mindig újra mágikus vagy szimbolikus eszközökkel folyamodnak, az nagyon sokféle körülménytől függ, de elsősorban megint csak annak függvénye, hogy beépül-e – és milyen formában épül be – a varázsló praxisába, illetve hogy van-e olyan világi hatalmasság, aki személyes tapasztalatai alapján személy szerint ragaszkodik hozzá.

Most csupán mint a folyamat eredményét regisztráljuk egyfelől a „lélek”, fogalmának kialakulását, másfelől az „istenek” és a „démonok” születését olyan „természetfölötti” hatalmakét tehát, amelyeknek az emberekhez fűződő kapcsolatait már a „vallásos” cselekvés birodalma hivatott rendezni. Itt mindenekelőtt azt kell hangsúlyozni, hogy a „lélek” nem egy személyes lény, de nem is valamiféle személytelen lényeg. Nemcsak arról van szó, hogy nagyon sokszor naturalista módon azonosítják azzal, ami a halál után nincs többé – a lehelettel, a szívveréssel -, és úgy képzelik, hogy a testben lakozik, amelyet elfogyasztva magáévá teheti az ember például az ellenség bátorságát. Elsősorban inkább arról van szó, hogy a lélek gyakran egyáltalán nem valami egységes dolgot jelent: más az a lélek, amely álmában hagyja el az embert, és más az, amely fölül száll ki belőle, amikor az „eksztázis” állapotában a szíve a torkában dobog, és a lélegzete elakad. Ezekről megint csak különbözik az a lélek, amely az ember árnyékában lakozik, vagy az, amely a halála után mindaddig a holttestben vagy a holttest közelében tanyázik, ameddig megmarad belőle valami. Megint más az a lélek, amely valamiképpen továbbra is azon a helyen van, ahol korábban tartózkodni szokott, s irigyen és haraggal figyel, hogyan élvezik az örökösök, ami valaha a halotté volt, vagy az, amely álmukban vagy látomásként megjelenik az utódoknak, és megfenyegeti őket, vagy tanácsokat ad nekik. Végül pedig mindezekről különbözik az a lélek, amely képes átköltözni valamilyen állatba vagy egy másik emberbe, főként egy újszülött gyermekbe. Ezek mind mást jelentenek, és jelentésüktől függően szerencsét vagy balszerencsét hoznak. Még a megváltást hirdető vallások sem kivétel nélkül mind fogadják el azt a felfogást, amely a „lelket” mint a „testtel” szemben önálló egységet gondolja el; nem is beszélve arról, hogy néhányuk (például a buddhizmus) éppen ezt az elképzelést utasítja el ismételten.

Nem az „érzékeletti” hatalmak személyes vagy személytelen – esetleg személyek feletti – volta a leglényegesebb ebben a fejlődésben, hanem az, hogy most már nemcsak olyan dolgok és folyamatok játszanak szerepet az életben, amelyek jelen vannak és megtörténnek, hanem olyanok is, amelyek „jelentenek” valamit, és éppen azért, mert jelentenek valamit. Ennek tudható be, hogy a varázslat az erő közvetlen megnyilvánulásából szimbolikává válik. A holttest fizikai jelenlétében érzett közvetlen – és az állatoknál is megfigyelhető – fizikai félelem mellett, amely oly gyakran döntően befolyásolta a temetkezési formákat (zsugorított temetkezés, hamvasztás), ekkor jelent meg először az az elképzelés, hogy a halott lelket ártalmatlanná kell tenni, azaz el kell távolítani, vagy a sírban fogva kell tartani, és ottlétét elviselhetővé kell tenni, el kell érni, hogy ne irigykedjék az élők vagyonára, s végül biztosítani kell a jóindulatát, hogy békében lehessen tőle élni. A halottak körüli varázslat sokféle változata közül gazdasági szempontból annak az elképzelésnek volt a legmesszebb ható következménye, hogy az összes személyes ingóságának követnie kell a halottat a sírba. Ez azután fokozatosan azzá a követelménnyé szelídült, hogy a haláleset után legalább bizonyos ideig tartózkodjanak az elhunyt birtokába tartozó dolgok érintésétől – gyakran a saját vagyon élvezetétől is -, hogy ne keltsék föl az irigységet. A kínai gyászszertartásokban még teljes egészében megőrződött a gyásznak ez az értelme a maga gazdasági és politikai szempontból egyaránt irracionális következményeivel együtt (Kínában a hivatal is olyan birtoknak

számított – javadalom volt -, amelynek használatától gyász idején tartózkodni kellett). De ha egyszer már létrejött egy olyan birodalom, a lelkek, a démonok és az istenek birodalma, amely egy nem mindennapi értelemben megragadható, hanem egy szabályszerűen csak szimbólumok és jelentések közvetítése által megközelíthető világ mögötti létet testesít meg – egy nem evilági, és ennek következtében árnyszerűnek, sőt nemegyszer valószínűtlennek látszó létet tehát -, akkor ez a mágikus művészet értelmére is visszahat. Ha a létező dolgok és folyamatok mögött még valami más – valami valódi, a lélekkel kapcsolatban álló – is rejtőzik, amelynek a létező dolgok és folyamatok a szimptomái vagy csupán szimbólumai, akkor nem a szimptomák vagy a szimbólumok, hanem a bennük magát megnyilvánító erő befolyásolására kell törekedni. Ehhez viszont olyan eszközökre van szükség, amelyek egy szellemhez vagy egy lélekhez szólnak, amelyek „jelentenek” valamit, tehát: szimbólumokra. Ekkor pedig csupán az a kérdés, hogy mennyire képesek nyomatékot adni, súlyt kölcsönözni a hitüknek és hitük gondolati kidolgozásának azok, akik hivatásuknál fogva ismerik a szimbólumokat, vagyis a kérdés az, hogy milyen hatalmi helyzetet sikerült kivívniuk maguknak a közösségen belül. Ha a mágiának mint olyannak elég nagy jelentősége van az adott gazdaság sajátos szempontjából nézve, és ha a mágikus eljárások ismerői elég erős szervezetet tudnak teremteni maguknak, akkor a szimbolikus cselekvés első hulláma maga alá temeti az eredeti naturalizmust. És ennek azután messze ható következményei vannak.

Ha a halott csak szimbolikus cselekedeteken keresztül közelíthető meg, és ha csak szimbólumokban nyilatkozik meg az isten, akkor valóságos dolgok helyett őt is szimbólumokkal lehet kielégíteni. Áldozat céljára készült kenyéruztánzatokat, asszonyok és szolgák képét ábrázoló babákat áldoztak fel a valódiak helyett: a legrégebbi papírpénzt sem az élők, hanem a holtak megfizetésére használták. Az istenekhez és a démonokhoz fűződő kapcsolatban sem volt ez másképpen. Mind több folyamathoz és dologhoz tapadt a valóban benne rejlő vagy neki tulajdonított reális hatáson kívül még valamiféle „jelentés”, és egyre inkább jelentéssel bíró tettel igyekeztek a reális hatásokat elérni. A merőben mágikus viselkedést természetesen, ha hatékonyak bizonyult – azaz ha naturalista értelemben ki lett próbálva a hatása -, mindig szigorúan az egyszer már kipróbált formában ismétlik meg. Ez az elv mármint kiterjed a szimbolikus jelentéssel bíró dolgok és folyamatok egészére. A kipróbálttól való legkisebb eltérés is hatástalanná teheti a szimbolikus jelentéssel bíró viselkedéseket. Az emberi tevékenységek teljes körét áthatja a szimbolikus jelentéssel bíró varázslat. Ez a magyarázata annak, hogy még a racionalizálódott vallások is könnyebben elviselik a merőben dogmatikai kérdések szemléletében fennálló igen nagy ellentéteket, mint a szimbólumok megújítására irányuló kísérleteket, mely utóbbiak a cselekedet mágikus hatását veszélyeztethetik, vagy még az is megtörténhet – a szimbolizmus esetében ez az új elem egészíti ki a felfogást -, hogy megharagítják az istent vagy az ősök lelkét. Még a XVII. századi orosz egyházszakadásban is olyan kérdések játszottak lényeges szerepet, mint hogy két vagy három ujjal kell-e keresztet vetni, és még ma is³⁹¹ az akadályozza a Gergely-naptár elfogadását, hogy lehetetlen évente két tucat szentet veszedelmesen megsérteni azzal, hogy kimarad a naptárból a nekik szentelt nap. Az indián mágusok azonnali halállal büntették azt, aki rituális éneklés vagy táncolás közben hamisan énekel, hogy ezzel megtöri a gonosz varázslatot, illetve lecsillapítsák az isten haragvását. A képzőművészeti alkotásoknál megfigyelhető vallási sztereotípiákat – a legrégebbi stílusformákat – közvetlenül meghatározták bizonyos mágikus elképzelések, közvetve pedig az alkotás mágikus jelentéstartalma következtében előtérbe kerülő szakszerű előállítás, amely már eleve a minta utáni előállítást állította a természet utáni alkotás helyébe. Hogy ebben mekkora hordereje volt a vallási elemnek, az kiderül például abból, hogy amikor Egyiptomban IV. Amenhotep (Ehnaton) monoteista támadást indított a hagyományos vallás ellen, a vallási hagyományok érvénytelenné válása azonnal utat nyitott a naturalizmusnak. Az írásjelek mágikus szimbólumként való használata; a mimika és a tánc különböző fajtáinak mint – mondhatni – homeopátiás, apotrópikus vagy ördögűző vagy mágikus kényszerítő szimbolikának a kialakulása; a megengedett hangsor – vagy legalábbis alaphangsor – sztereotípiává válása (Indiában a „raga”, ellentétben a kolo- ratúrral); a gyakran meglehetősen fejlett empirikus gyógyítási módszereknek (amelyek a szimbolizmus és az animisztikus megszállottságtan álláspontjáról csak tüneti kezelésnek számítottak) az e felfogás talajáról racionális eljárásnak látszó ördögűző vagy szimbolikus- homeopátiás gyógymódokkal való helyettesítése, amelyek ugyanúgy viszonyultak az empirikus eljárásokhoz, ahogy az asztrológia viszonyult a vele egy töről fakadt empirikus naptárszámításhoz – ezek mind egyformán a kultúra fejlődése szempontjából felmérhetetlenül fontos tartalmi következményekkel járó – itt azonban tovább nem részletezendő – jelenségek körébe tartoznak. A „vallásos” képzetkörnek tehát az volt az első és alapvető hatása az életvitelre és a gazdaságra, hogy kialakított bizonyos sztereotípiákat. Ha egy szokás valamiképpen az érzékfeletti hatalmak oltalma alatt áll, akkor annak bármilyen megváltoztatása a szellemek vagy az istenek érdekeit sértheti. Így a vallás további erős gátlásokat tesz hozzá az amúgy is minden újítóban meglévő természetes bizonytalansághoz és gátlásossághoz: ami szent, az jellegzetesen változatlan. A részleteket tekintve teljesen elmosódó a preanimisztikus naturalizmustól a szimbolizmus felé vezető átmenet. Amikor a lemészárolt ellenség mellől kitépik a szívét, vagy levágják a testéről a nemi szervét, vagy kiveszik a koponyájából az agyvelőt, amikor a

³⁹¹ 1914 előtt.

koponyát a saját házukban helyezik el, vagy értékes nászajándékként elajándékozzák, az említett testrészeket – vagy a különösen gyors vagy erős állatok testrészeit – pedig elfogyasztják, akkor valóban azt képzelik, hogy ezzel az illető erőket és képességeket közvetlenül, naturalista módon a magukévá teszik. A harci tánc először is a harc előtti – dühöt és félelmet elegyítő – izgatott állapot terméke, és egyenest eksztázisba ejti a hősöket: ennyiben ez sem szimbolikus. Amennyiben azonban a táncolók mimikája (mondjuk úgy, ahogy a mifelénk szokásos „szimpatetikus” varázslat hatása) megelőlegezi – és ezzel mintegy mágikusan szavatolja a győzelmet, illetve amennyiben az állatok és az emberek lemészárlása megszabott rítusok formáját ölti magára, és a törzs szellemeit és isteneit is felkéri, hogy vegyenek részt a lakomán, és végül amennyiben azok, akik részt vettek egy állat elfogyasztásában, különösen közeli rokonoknak hiszik magukat, mivel ugyanannak az állatnak a „lelke” költözött beléjük, annyiban valóban küszöbön áll az átmenet a „szimbolizmushoz”.

Azt a gondolkodásmódot, amely a teljesen kifejtett szimbolikus képzetkör alapjául szolgál, „mitologikus gondolkodásnak” nevezik. E gondolkodásmód jellegzetes vonásait megkísérelték részletesen feltárni és közelebbről meghatározni. Mi itt ezzel nem foglalkozhatunk. Számunkra most csupán ennek a gondolkodásmódnak az egyik, általában fontos sajátossága: az analógia – leghatásosabb formájában: a hasonlat – bír jelentőséggel, mivel ennek hosszú utóhatása volt. Az analógia nemcsak a vallásos megnyilvánulásoknak volt az uralkodó formája, hanem hosszú időn át a jogi gondolkodásban is uralkodott – még a jog tisztán empirikus felfogásán alapuló tanításában: a korábbi elvi döntésekre hivatkozó eljárásokban is az analógia volt az uralkodó elv -, és csak lassan adta át a helyét az eseteket racionálisan fogalmak alá soroló, és az összefüggéseket szillogizmusok segítségével kikövetkeztető fogalmi eljárásoknak. Ez az analogikus gondolkodás teljes egészében a szimbolikus racionalizált mágiára épül: úgyszólván a szimbolikus racionalizált mágia volt az analogikus gondolkodás őshazája. Éppenséggel még az „isteneket” sem képzeltek kezdetül fogva „emberszerű” lényeknek. Az időtlen lények alakját – ami a lényegükhöz tartozik – természetesen csak akkor nyerik el, ha sikerül meghaladni a még a Védákban is szerepet játszó olyan tisztán naturalista elképzeléseket, amilyen például az, hogy maga a konkrét tűz az isten, vagy legalább a teste egy bizonyos tűzistennek, és ha ezek helyére az a másik elképzelés lép, mely szerint az önmagával egyszer s mindenkorra azonos isten a birtokosa az itt-ott fellobbanó egyes tüzeknek, vagy bennük lakozik, vagy rendelkezik velük, vagy valamiképpen mindig testet ölt bennük. Az ilyen elvont képzet azonban csak akkor képes valóban megszilárdulni, ha biztos alapot nyújt a számára egy olyan tevékenység – a „kultusz” -, amelyet állandóan egy és ugyanazon istennek szentelnek, és amely ugyanakkor az emberek valamilyen folyamatosan fennálló szervezetéhez – egy tartós közösséghez – kapcsolódik, és a közösség számára tartósan biztos jelentése van. Erre a megszilárdulási folyamatra hamarosan vissza kell majd térnünk. Az istenekkel való foglalkozás csak akkor válhat hivatássá, és csak akkor láthat hozzá az istenalakokkal kapcsolatos elképzelések szisztematikus rendezéséhez, ha a folyamat már lejátszódott, azaz biztosítva van, hogy az istenek állandóan ugyanabban az alakban jelennek meg.

Gyakran előfordul – és nem is csak akkor, ha alacsony szintű a társadalmi differenciálódás -, hogy az „istenek” valójában a kultusz által véletlenszerűen megőrzött esetleges teremtmények minden rendet nélkülöző összevisszaságát jelenítik meg. Még a Védák-beli istenek világa sem rendezett istenbirodalom. De rendszerint rögtön „kiépül a panteon”, amint elkezdnek szisztematikus gondolkodni a vallás gyakorlásáról, és egyáltalán, amint az élet racionalizálódása – amellyel egyre inkább tipikussá válnak az istenek teljesítményével szemben támasztott igények – eljut egy bizonyos fokra, ami a konkrét esetben persze a racionalizáció nagyon különböző szintjét jelentheti. A létrejött panteonban azután az egyes istenalakoknak egyfelől megvan a sajátos és világosan jellemezhető feladata, másfelől mindegyik világos jellemvonásokkal és egymástól valamiképpen elhatárolt „illetékességi körrel” rendelkezik. Az a folyamat azonban, amelynek során egyre inkább elhatárolódnak és megszilárdulnak az illetékességi körök, nem azonos, és nem is állítható párhuzamba az istenalakok mindinkább antropomorfizáló megszemélyesítésével. Gyakran inkább ennek a fordítottja az igaz. A római numenek illetékessége összehasonlíthatatlanul világosabban és egyértelműbben körülhatárolt, mint a hellén istenalakoké; az utóbbiaknak viszont mint voltaképpen „személyiségeknek” összehasonlíthatatlanul emberibb vonásaik vannak: sokkal plasztikusabbak és szemléletesebbek, mint a hamisítatlan római vallás istenalakjai. Ennek leglényegesebb szociológiai oka az, hogy az érzékfelettiről alkotott eredeti római elképzelés általános struktúráját tekintve sokkal inkább megmaradt egy nemzeti jellegű paraszti valláson, illetve a patrimoniális urakhoz kötődő valláson belüli elképzelésnek, mint a görög vallás, ahol az érzékfölöttiről alkotott elképzelésre viszont az olyan interlokális lovagi kultúrához vezető fejlődés nyomta rá a bélyegét, amilyen a maga hős isteneivel a homéroszi korszak lovagi kultúrája volt. Római viszonyok között még e koncepció részleges átvétele és közvetett befolyása sem változtatott anemzeti jellegű valláson: az átvett elemek közül soknak Rómában csak esztétikai szerepe volt, a római hagyomány viszont fő vonásaiban továbbra is érintetlen maradt a rituális gyakorlatban, és – később tárgyalandó okokból – a görögséggel ellentétben hosszú időn át még az orgiasztikus-ekszztatikus és misztérikus vallásosságához is elutasítóan viszonyult. Egészen természetes azonban, hogy a mágikus tevékenységek mindig jóval kevésbé rugalmasan különíthetők el, mint egy személyként elgondolt „isten” „kompetenciája”. A római vallás „religio” maradt, azaz – mindegy, hogy a religare-ból vagy a

relegere-ből kell-e etimológiailag levezetni a szót – továbbra is a kipróbált kultikus formákhoz kötődött, és továbbra is „tekintettel” volt a mindenütt szerepet játszó különféle numenekre. A sajátosan római vallásosságnak – ama vonása mellett, amely a benne rejlő formalizmushoz vezetett – volt még egy további sajátossága, amelyre támaszkodni tudott a görögséggel szemben: a személytelennek a dologi-racionálissal való közeli rokonsága. A római ember egész mindennapi életét és cselekedeteinek minden mozzanatát egyfajta szakrális-jogi kazuisztikával fonta körül a religio, és ez – már tisztán mennyiségi szempontból is – ugyanolyan erősen igénybe vette, lekötötte a figyelmét, mint a zsidókét és a hindukét a rituális törvények, a kínaiakét meg a taoizmus szakrális-jogi előírásai. A papi indigitamentumokban végtelen számú, eltérő dologi feladatra specializált istent soroltak fel: nemcsak minden egyes cselekedet, hanem annak minden konkrét része is egy külön numen befolyása alatt állt, és elővigyázatosság okán egy-egy fontos tethnél nemcsak a tradicionálisan kétségbevonhatatlan jelentőségű és egyértelmű hatáskörű istenekhez – dei certi – kellett folyamodni, és nemcsak őket kellett tisztelni, hanem a tradicionális tekintetben többjelentésű (incerti) isteneket, valamint azokat is, akiknek a neve és a hatása, vagy akár a létezése is kétséges volt. Bizonyos mezei munkáknál csak az első fajtából volt vagy egy tucat. Ahogyan a rómaiak a görögöknél szerepet játszó eksztázist rendellenes abalienatio mentisnek tartották (a rómaiak superstitionának hívták), ugyanúgy a görögök meg a nem szabad ember deiszidaimóniájának tekintették a római (és az abban még továbbélő etruszk) religio kazuisztikáját. Az igyekezettek, hogy kielégítsék a numeneket, az lett az eredménye, hogy gondolatban minden egyes cselekedetet fogalmi alkotóelemeire bontottak, és az így kapott részmanipulációk mindegyikéről azt tartották, hogy arra egy numen külön gondot visel. Ennek analógiája megtalálható Indiában és másutt is, de a tisztán fogalmi elemzéssel – tehát gondolati absztrakció útján – kikövetkeztetett, az indigita- mentumokban felsorolandó numenek száma sehol nem volt olyan nagy, mint a rómaiaknál, mivel az ő rituális gyakorlatukban minden figyelem erre összpontosult. Ebből következik mármost a római élet gyakorlatának az a jellegzetes sajátossága – amelyből talán a zsidó és az ázsiai rituálé hatásával ellentétes hatása ered -, hogy mindenben és szüntelenül egy valójában racionális szakrális-jogi kazuisztika, egyfajta szakrális kautelár-joggyakorlat működik, és hogy bizonyos mértékig ügyvédi szemmel nézik a dolgokat. Így lett a szakrális jog a racionális jogi gondolkodás szülőanyja, és Livius alatt még a történetírás sem tagadja a római vallásnak például azt a megkülönböztető jegyét, hogy – mondjuk a zsidó vallás pragmatikus vonásaival ellentétben – mindenütt központi jelentőséget tulajdonított annak, hogy egy-egy intézmény megújítása szakrális- és államjogi szempontból „korrekt” legyen. A rómaiaknál nem a bűn, büntetés, vezeklés vagy megmentés, hanem a jogi etikett kérdései állnak a középpontban.

Noha azoknak az istenképzeteknek az esetében, amelyekkel mi itt elsősorban foglalkozunk, a már meglévő istenségek fajtáihoz kapcsolódnak a részint egymással párhuzamosan, részint egymással szemben lejátszódó antropomorfizációs folyamatok, valamint kompetenciaelhatárolódások, de azért mind a két folyamatban jelen van az a törekvés, amely azután részben az istenek imádatának, részben magának az istenfogalomnak a további racionalizálódásához vezet.

Célunk szempontjából nem ígérkezik különösebben érdekesnek, hogy most sorra vegyük az istenek és a démonok egyes fajtáit, jóllehet – vagy inkább éppen mert – ezeket természetesen, akárcsak egy nyelv szókincsét, egészen közvetlenül meghatározza mindenekelőtt az egyes népek gazdasági helyzete és a történelmi sors, amelyet átéltek. Mivel ebből számunkra már sok mindent a feledés homálya fed, ma már nagyon gyakran nem lehet kideríteni, hogy a különböző fajtájú istenségek közül miért éppen az szerezte meg az elsőbbséget, amelyik végül fennmaradt. Ez múlhat a gazdaság szempontjából fontos természeti objektumokon – kezdve rögtön a csillagokon -, vagy az istenek, illetve a démonok által megszállt vagy befolyásolt, előidézett vagy megakadályozott organikus folyamatokon, amilyen a betegség, halál, születés, tűz, aszály, eső, zivatar vagy a rossz termés. Ilyenkor az egyes események gazdasági jelentőségétől függően szeresheti meg a panteonon belül egy-egy isten az elsőbbséget: ennek megfelelően tekintik az egek istenét többnyire a fény és a meleg vagy mondjuk – ami az állattenyésztő népeknél gyakori – a nemző erő urának. Az világos, hogy a khtonikus istenségek (például a földanya) imádatának általában bizonyos mértékű – legalább viszonylag jelentős – földművelés a feltétele, de e jelenség mégsem párhuzamos a földművelés térhódításával. Azt sem lehet állítani, hogy a föld paraszti isteneivel szemben az egek istenei – akik nagyon gyakran a hősöknek az égbe helyezett másait képviselték – mindenütt nemesi istenek voltak. Még kevésbé igaz az, hogy a „földanya” mint istenség az anyajogú nemzetségi renddel párhuzamos jelenség volt. De az csakugyan igaz, hogy a khtonikus istenségek – akiktől a termés függ – inkább helyi jellegű és egy-egy népre jellemző istenek szoktak lenni, mint a többi istenségek. Az a tény pedig, hogy az égi istenségek – a felhőkön vagy hegyeken lakozó, személyes jellegű istenek túlsúlyban vannak a földistenségekkel szemben, kétségtelenül nagyon gyakran összefügg a lovagi kultúra kialakulásával, és e túlsúly miatt még azok az istenségek is igyekeztek az ég lakói közé fölemelkedni, akik eredetileg földistenségek voltak. Ahol viszont a földművelés az uralkodó forma, ott a khtonikus istenek alakjában gyakran két jelentés kapcsolódik egymáshoz: tőlük függ, hogy milyen lesz a termés – tehát bőséget adományozhatnak -, és ők uralkodnak a föld alá temetett holtakon. Ezért függ tőlük olyan gyakran – mint például az eleusziszi misztériumokban – a két legfontosabb dolog, amelyhez gyakorlati érdek fűződik: a

gazdagság és a túlvilági sors. Az égi istenek viszont a csillagok járásának urai. Aki a csillagokon uralkodik, az – a csillagok járását megszabó állandó szabályok miatt – különösen gyakran ura lesz mindannak, ami állandó szabályokhoz igazodik, vagy legalábbis aminek állandó szabályokhoz kellene igazodnia, így mindenekelőtt a jog felfedezésének és a jó szokáserkölcsöknek.

Az, hogy egyre nagyobb az objektív jelentősége a cselekvés tipikus alkotóelemeinek és jellegzetes fajtáinak, és hogy e jellegzetességekre szubjektíve is egyre inkább reflektálnak, az istenek dologi feladatok szerinti specializálódásához vezet. Mégpedig vagy egészen elvont formában – mint a cselekvést „öszökölő” istenek esetében és sok hasonló indiai istennél –, vagy abban a formában, hogy az istenek minőségileg, tulajdonságaikban specializálódnak egy-egy tartalmilag eltérő irányú cselekvésre, mondjuk imádkozásra, halászatra, szántásra. Ez már meglehetősen absztrakt formája az istenek megalkotásának. A klasszikus példa erre az óindiai istenek panteonját kialakító legfőbb eszme: a Brahmá, az „imák ura”. Ahogyan a hindu papok, a bráhmanák a hatásos imádkozásnak – azaz az istenek mágikus úton történő hatékony kényszerítésének – a képességét monopolizálták, úgy ez az isten most szintén monopoljelleggel rendelkezik az ima hatásossága – és ezzel, ha következetesen végiggondoljuk, minden vallásos cselekvés legfontosabb eleme – fölött: így azután végül ő lesz, ha nem is az egyetlen, de a legfontosabb isten. Ennél lényegesen semmitmondóbb az, ahogyan Rómában Janus – mint az igazi „kezdet” istene, aki mindenről határoz – viszonylag egyetemes jelentőségre tett szert. Ám ahogyan egyéni cselekvés, úgy közösségi cselekvés sincsen, amelynek ne lenne meg a maga külön istene, és ha a társulás létét tartósan garantálni kell, akkor a cselekvés rá is szorul [a maga isteneire]. Ahol egy szervezet vagy társulás nem a hatalom egyéni birtokosának, egy személynek a hatalmi pozíciójaként, hanem „szervezetként” jelenik meg, ott a társulásnak mindig szüksége van a maga külön isteneire. Ez elsősorban a ház és a nemzetség szervezeteire igaz. Itt adva van a (valódi vagy fiktív) ősök szelleméhez való kapcsolódás, és e mellé sorakoznak fel a családi tűzhely és a családi szentély istenei. Hogy azután a ház, illetve a „gens” főnökének irányítása alatt megvalósítandó öskultuszban mekkora szerep jut az ősöknek, az – a család struktúrájától és gyakorlati jelentőségétől függően – történetileg fölöttébb különböző. A magas szintű öskultusz – éppen a ház őseinek esetében – rendszerint patriarchális struktúrájú házközösséggel jár együtt, mivel csak ez a struktúra teszi a házat olyan központtá, amelyhez a férfiaknak is érdekei kötődnek. A kettő azonban, mint már Izrael példája is bizonyítja, nem feltétlenül kapcsolódik össze egymással, hiszen megeshet, hogy más – főként politikai vagy vallási – szervezetek istenei, papjaik hatalmára támaszkodva képesek erősen visszaszorítani, esetleg képesek teljesen kiirtani a ház őseinek és isteneinek kultuszát és a családfők házon belüli papi szerepét. A családfők hatalma természetesen – ha töretlenül fönnmarad és nem veszít a jelentőségéből – olyan rendkívül erős és szigorúan személyes köteléket jelent, amely szilárdan összefogja, és kifelé szigorúan kizárólagossá teszi a családot és a genset, és a házközösség belső gazdasági viszonyait is igen mélyen befolyásolja. Innen kiindulva válik azután meghatározottá és sztereotíppá a családon belül kialakuló valamennyi jogi kapcsolat: az, hogy ki tekintendő törvényes feleségnek és törvényes örökösnek, vagy hogy milyen helyzetben vannak a ház fiai a ház atyjával szemben, illetve milyen a fivérek egymáshoz viszonyított helyzete. A család és a nemzetség szempontjából azzal magyarázható a vallásnak a házasságtöréssel szembeni kritikusi álláspontja, hogy a házasságtörés folytán olyan valaki is kerülhet abba a helyzetbe, hogy áldozatot mutathasson be az ősöknek, aki nem vérrokon, és ezzel a vérrokonokra haragíthatja az ősokeket. Egy szigorúan megszabott személyekből álló szervezet istenei és numenei ugyanis megvetik azt az áldozatot, amelyet egy arra jogosulatlan személy mutatott be nekik. Minden bizonnyal nagyon szorosan összefügg ezzel, hogy ahol a rokonság az apai leszármazáson alapult, ott az agnátus elvének mindig szigorúan érvényt szereztek. Ugyanígy bizonyára összefügg ezzel az összes többi kérdés is, amely a ház urának papi legitimitását érinti. Az öröklési jognak, kivált a legidősebb utód egyedüli öröklési jogának vagy elsőbbségi jogának nemcsak katonai és gazdasági motívumai, hanem mellettük rendszerint még ilyen szakrális motívumai is voltak. Mindenekelőtt a kelet-ázsiai (kínai és japán), Nyugaton pedig a római házközösségről és nemzetségről mondható el, hogy legkivált ennek a szakrális alapnak köszönhetően sikerült a gazdasági feltételek valamennyi változása ellenére megőrizniök patriarchális struktúrájukat. Ahol a házközösség és a nemzetség ilyen vallási köteléket jelent, ott az átfogóbb – elsősorban politikai – társulások csakis vagy 1. szakrális, vagy 2. patrimonális jellegűek lehetnek. Az első esetben (valódi vagy fiktív) nemzetségek szakrálisan megszentelt konföderációjáról, a másodikban pedig egy (királyi) óriásháztartásnak az „alattvalók” gazdaságai fölötti patrimonális – azaz a házon belüli uralom gyengített változatának mintájára kialakított – uralmáról van szó. A második eset azzal a következménnyel jár, hogy ennek a mindennek fölött uralkodó háztartásnak az ősei, numenei, geniusai vagy személyes istenei felsorakoznak az alattvalók háztartásának házi istenei mellé, és szakrálisan legitímálják az uralkodó rangját. Így van ez Kelet-Ázsiában, és Kínában ez még azzal is együtt jár, hogy a természetet uraló legfőbb szellemek kultusza kizárólag a császárnak mint főpápnak van fönntartva. Hasonló szerepet tölthetett be a római princeps „geniusa”, amelynek az volt a szakrális funkciója, hogy a császár személyét fölvegyék a világi kultuszba. Az első esetben viszont a politikai szervezetnek mint olyannak lesz külön istene. Ilyen isten volt Jahve, aki egy konföderációnak – a hagyomány szerint eredetileg a zsidók és a midianiták konföderációs szövetségének – az istene volt. Ez a tény vezetett ahhoz az igencsak fontos következményhez, hogy Jahve kapcsolata az izraeli néppel – amely mind a

politikai konföderációval, mind társadalmi viszonyainak szakrális jogi rendjével fölesküdt rá – olyan „berít”-nek, azaz szerződéses viszonyt számított, amelyet Jahve erőltetett az izraeli népre, az izraeli nép pedig alávetette magát Jahve hatalmának és elfogadta őt. Ebből a szerződéses viszonyból adóztak azután az emberek rituális, szakrálisjogi és társadalmi-etikai kötelességei, de ez a szerződés a másik felet, istent is igencsak meghatározott ígéretre kötelezte, és az ember feljogosítva érezhette magát, hogy – persze csak a hatalmas és teljhatalmú istennel szemben ajánlatos keretek között – figyelmeztesse Jahvét ígéretei megmásíthatatlanságára. Ez volt a legmélyebb gyökere annak az egészen sajátos ígérlet-jellegnek, amely az izraelita vallásosságot jellemezte, és amely – a nagyon sok analógia dacára – ebben az intenzív formában egyetlen más vallásban sem tért vissza. Az viszont egyetemes jelenség, hogy a politikai szervezet létrejötte azt feltételezi, hogy a szervezet egy saját istennek, a szervezet istenének van alávetve. A földközi-tengeri „szü- noikiszmosz” teremti meg, illetve – mivel nem feltétlenül elsőként teremti meg – alkotja újjá az olyan kultikus közösséget, amely egy polisz istene alá tartozik. A polisz kétségkívül a klasszikus, [ám] egyáltalán nem az egyetlen példa arra a fontos jelenségre, hogy a politikai szervezetnek saját „lokális istene” van. A dolgok rendszerint – éppen ellenkezőleg – úgy alakulnak, hogy minden tartós politikai szervezetnek megvan a maga külön istene; aki a szervezet politikai cselekvésének sikerét szavatolja. Egészen kiteljesedett formában az ilyen isten kifelé teljesen exkluzív. Elvben legalábbis ez annyit jelent, hogy csak a szervezet tagjaitól fogad el – vagy legalábbis csak tőlük kellene elfogadnia – áldozatot és imát. Mivel azonban ez ügyben nem lehet egészen biztosra menni, nagyon gyakran szigorúan tiltják és büntetik azt, aki becsapja az istent, és áruházzal próbálja eredményesen befolyásolni. Pontosan arról van szó, hogy az idegen ilyenkor nemcsak politikai, hanem vallási értelemben sem társ. Az idegen szervezet istene akkor sem azonos a sajátunkéval, ha ugyanaz a neve, és hasonló tulajdonságai vannak. A veibeli emberek Junója nem a rómaiak Junója, ahogyan a nápolyi ember számára sem azonos az egyik kápolna madonnája a másikéval: az egyiket tiszteli és imádja, a másikat pedig – ha a konkurensoknak segít – megveti és szidalmazza, de az is lehet, hogy megpróbálja elfordítani tőlük. Sokszor próbálják megnyerni az ellenség istenét („evo- care Deos”): azt ígérik neki, hogy elfogadják istennek, és imádni fogják az országukban, ha elfordul az ellenségtől. Ezt tette például Camillus, amikor Vei előtt állt. Máskor meg ellopják, vagy elhódítják az isteneket. Csakhogy ezt nem mindegyik hagyja. Jahve frigiditása, amelyet hódítással szereztek meg, szerencsétlenséget hozott a filiszteusokra. Ha valaki győzelmet arat, az rendszerint azt is jelenti, hogy az ő istene az erősebb: legyőzi a gyengébb idegen istent. Tisztán térbeli értelemben nem minden politikai szervezet istene helyi, lokális isten abban az értelemben, hogy a szervezet vezetésének székhelyéhez volna kötve. A pusztában vándorló izraeli nép ábrázolása úgy mutatja be istent, mint aki a néppel és a nép előtt vonul, akárcsak a római család házi istenei, a lares, akik a családdal együtt költöznek egyik helyről a másikra. Jahvénak ugyanakkor – ellentétben azzal az ábrázolással, amely a néppel vonuló istennek mutatja – egyik jellegzetes sajátossága, hogy a távolból fejti ki hatását. „Távolba ható” isten, hiszen népe Sinai hegyén lakó istennek tartja, aki csak akkor lép közbe – fer- getegben alászállva a seregekkel (cebaót) -, ha népének a háborúban szüksége van a segítségére. Joggal feltételezhető, hogy ez a sajátos „távolba ható” képesség – amely abból fakadt, hogy Izrael egy idegen istent fogadott el a magáénak – szerepet játszott annak az elképzelésnek a kialakulásában, mely szerint Jahve az egyetemes és mindenható isten. Egy isten helyi isten volta ugyanis rendszerint egyáltalán nem monoteizmushoz vezet – sőt még az sem vezet hozzá, ha híveitől olykor megköveteli a kizárólagos „monolátriát” -, hanem ellenkezőleg, gyakran megerősíti azt az állapotot, amelyben partikuláris istenek léteznek. Ez fordítva is így van: a helyi istenek kialakulása a politikai partikularizmus rendkívüli megerősödését jelenti. Kivált a polisz talaján. A polisz, amely kifelé, egy másik polisszal szemben éppoly kizárólagos, mint az egyik egyház a másikkal szemben, tökéletesen megakadályozza a különböző szervezeteket átfogó papság kialakulását, így azután a partikularizmus uralma alatt – az „intézményként” elgondolt mai „állammal” ellentétben – a város istenének kultuszában részt vevő társak lényegében teljesen személyes szervezete marad. Ez a szervezet azután maga is további kultikus szervezetekre, a törzsi, nemzeti és házi istenségek kultuszában részt vevők ugyancsak személyes szervezeteire tagolódik, amely szervezetek – a saját külön kultuszukat illetően – egymással szemben megint csak kizárólagosak. Aki nem mondhat a magáénak egy házi istent (Zeusz Herkeiosz), az Athénban éppúgy nem viselhet hivatalt, mint Rómában az, aki nem tartozik a patres szervezetéhez. A külön plebejus hivatalnokért (trib. plebis) csak emberi esküje áll jót (sacro sanctus), és ezért nincs is semmilyen auspiciuma, és nem legitim imperium, hanem „potestas” illeti meg. A szervezet istenének helyhez kötöttsége ott fejlődik a legmagasabb szintre, ahol a szervezet által elfoglalt terület mint olyan az isten számára különösen szentnek számít. Palesztina például egyre inkább szentnek számított Jahve számára, olyannyira, hogy a tradíció már-már megkívánta, hogy néhány kocsiderék palesztinai földet hozassanak maguknak azok a távolban élők, akik részt kívánnak venni Jahve kultikus szervezetében, és imádni akarják őt.

A tulajdonképpeni helyi istenek kialakulásának magának nemcsak a végleges letelepedés a feltétele, hanem még további feltételei is vannak. Ezek közé tartozik, hogy a helyi szervezetnek politikai jelentőségre kell szert tennie. Teljesen rendszerint a városnak mint az udvartartástól és az uralkodó személyé[től] függetlenül fennálló és korporatív jogokkal rendelkező külön politikai szervezetnek a talaján bontakozott ki [mármint a tipikusan helyi szervezet és annak istene]. Ennélfogva nem tudott teljesen kibontakozni Indiában, Kelet- Ázsiában, Iránban, és

csak csekély mértékben – mint a törzs istene tudott kibontakozni Észak-Európában. Ezzel szemben Egyiptomban – a jogilag a városi szervezetekhez tartozó területen kívül – már az állatimádó vallásosság szakaszában szerepet játszott a helyi istenség a tartományok kialakításában. A városállamokból kiindulva terjedt azután át a helyi istenség az olyan eskün alapuló szervezetekre – például az izraelitákéra, az aitolokéra stb. -, amelyek a városállamok példáját követték. Ez a felfogás, amely a helyi kultusz hordozójának tekinti a szervezetet, eszmetörténetileg a közösség politikai cselekvésének tisztán patrimonális szemlélete és a tisztán dologi célra irányuló szervezet, illetve intézmény gondolata – ahogyan ez mondjuk a modern „területi testület” eszméjében megfogalmazódik – között helyezkedik el.

Nemcsak a politikai szervezeteknek, hanem a foglalkozás szerinti társulásoknak is megvannak a maguk külön istenei és szentjei. A Védák isteneinél – a gazdaság akkori állapotának megfelelően – még nem találkozunk ilyesmivel. Az óegyiptomi írásokban viszont éppúgy a növekvő bürokratizálódás jele, mint ahogy a kereskedőknek és a különféle mesterségeknek a világ minden részén megtalálható külön istenei és szentjei a foglalkozás szerinti tagolódás előrehaladását jelzik. A kínai hadsereg még a XIX. században is el tudta érni, hogy a hadak istenét szentnek tekintsék: ez annak a jele, hogy a katonaságot külön „foglalkozásnak” tekintették a többi mellett. Ezzel szemben az ókori földközi-tengeri népek és a médek hadi istenei mindig nagy nemzeti istenek voltak.

Ahogy a természeti és társadalmi létfeltételektől függően maguk az istenalakok különböznek, ugyanúgy különbözik az is, hogy egy-egy istennek milyen esélyei vannak arra, hogy megszerezze magának a főhelyet a panteonban, illetve hogy végül egyedül ő monopolizálja az isteni mivoltot. Alapjában véve csak a zsidóság és az iszlám tekinthető szigorúan „mono- teistának”. A legfőbb isteni lény, illetve lények helyzete mind a hindu, mind a keresztény vallásban valójában teológiailag leplezi azt aényt, hogy egy igen fontos és sajátos vallási érdek: az emberré vált isten általi megváltás útjában állt a szigorúan vett monoteizmusnak. Az az igen eltérő következménnyel járó út, amelyet a vallások a monoteizmusig megtettek, először is sehol nem irtotta ki tartósan a szellemeket és a démonokat – még a reformációban sem -, hanem csak alárendelte őket az egyedüli istennek, mégpedig – legalábbis teológiai értelemben – feltétlen érvénnyel. Gyakorlatilag minden azon múlt, és még ma is azon múlik, hogy a mindennapokban ki avatkozik bele inkább az egyén érdekeibe: az elméletileg „legmagasabb” isten-e, vagy inkább az „alacsonyabb” szellemek és démonok. Ha az utóbbiak, akkor a mindennapi vallásosságot főként a hozzájuk fűződő kapcsolat határozza meg, és teljesen mindegy, hogy milyen a racionalizált vallás istenfogalma. Ahol politikai szervezethez kapcsolódó helyi isten létezik, ott természetesen gyakran ő szerzi meg az elsőbbséget az istenek között. Ha azután a politikai szervezet a hódítások során sok olyan letelepedett közösségre kiterjeszti a körét, amely már kialakította a maga helyi isteneit, akkor ennek rendszerint az a következménye, hogy az egybeolvadt közösségek összes különböző lokális istenei egy panteonba kerülnek. Ezen belül azután nem egyformán élesek azok a szerepek, amelyeket az istenek eredetileg vagy – a speciális befolyási körökre vonatkozó új tapasztalatok alapján – időközben, bizonyos tárgyi területekre vagy bizonyos feladatokra való specializálódásuk szerint a munkamegosztásban betöltöttek. A legnagyobb uralkodói vagy papi székhelyek lokális istenei – Marduk Babelben, vagy Ámon Thébában – a legnagyobb isten rangjára emelkednek, hogy azután az esetleges bukással vagy a székhely áthelyezésével gyakran megint eltűnjenek, mint ahogy Assúr eltűnt az Asszír Birodalom hanyatlásával. Ahol ugyanis a politikai társulás mint olyan egyszer már isteni oltalom alá tartozó szervezetnek számított, ott a helyi istenekkel rendelkező közösségek ilyen politikai egysége mindaddig nem látszik biztosítottnak, ameddig nem sikerül bekebelezni és egy társaságba összefogni – gyakran lokális szünoikizmusról fogva – az egyes tagok, a politikai egységet alkotó közösségek isteneit is. Amikor a nagy szenteknek a vidéki katedrálisokban őrzött relikviáit átvitték az egyesített Orosz Birodalom fővárosába, tulajdonképpen az ismétlődött meg, ami e tekintetben az ókorban közkeletű volt.

Mérhetetlenül sok egyéb változata lehetséges azoknak a különböző elveknek, amelyekre az istenek panteonja épül, és amelyek alapján eldől, hogy ki kerül ott a főhelyre. Ami pedig az istenalakok feladatkörét illeti, az többnyire éppoly labilisan van körülhatárolva, mint a patrimonális képződmények hivatalnokaié. A feladatkörök elhatárolódását keresztezni szokta az egyik vagy másik istenhez való vallásos ragaszkodás – elsősorban persze ahhoz, aki mindenkor jól bevált -, illetve az, hogy udvariasságból egyetemesnek szokták tekinteni azt az istent, akihez éppen folyamodnak, vagyis minden lehetséges funkciót – azt is, amit egyébként más istenekre bízunk – neki tulajdonítanak. Ez utóbbit Max Müller – minden alap nélkül – külön fejlődési foknak, az ún. „henoteizmusnak” tekintette. Az elsőbbség kialakulásában tisztán racionális mozzanatok is komoly szerepet játszanak. Ahol bizonyos előírások – bármilyen előírások, de különösen gyakran: sztereotíppá vált vallási rítusok – egyáltalán jelentős mértékben megszilárdulnak, s e szabályszerű voltokban szilárdságuk rendkívül erősen szembetűnik, és a racionális vallásos gondolkodás számára tudatossá válik, ott azoknak az istenségeknek szokott esélyük lenni az elsőbbség megszerzésére, akiknek a viselkedésében a leginkább föl lehet fedezni szilárd szabályokat, vagyis az ég és a csillagok istenei szokták a főhelyet megszerezni. A mindennapi vallásosságban ezek az istenségek többnyire nem játszanak jelentékeny szerepet. Ezek ugyanis olyan istenek, akik nagyon általános jellegű természeti jelenségeket befolyásolnak, s akiket a metafizikai spekuláció

ennélfogva nagyon nagy istennek – olykor magának a világ teremtőjének – tart, ám ezek a természeti jelenségek a mindennapok gyakorlatában éppen azért nem ébresztenek praktikus szükségleteket, mert nagyjából mindig egyformán játszódnak le, mert lefolyásukban nem tapasztalhatók túlságosan nagy ingadozások. Egy nép egész vallásosságát döntően meghatározhatja egy olyan isten (ilyen Egyiptomban Ozirisz), aki ugyan a panteonban nem szerzett főhelyet, de valamilyen rendkívül erős vallási – Ozirisz esetében: szotériológikus – érdeknek tesz eleget. A „ratio” elsőbbséget követel az egyetemes isteneknek, és a következetesen kialakított panteon valamilyen mértékben mindenkor szisztematikus-rationális elveket is követ, mivel mindig valamilyen rationális törekvésnek – vagy a hivatásos papság racionalizmusának, vagy a világi emberek rationális rendre való törekvésének – a befolyása alatt áll. Am mindenekelőtt arról van szó, hogy a csillagok pályájának az isteni rend által szavatolt rationális szabályszerűsége és a földi rend szentségének megingathatatlansága között fennálló, korábban már említett rokonság ennek a két dolognak a hivatott őrzőivé teszi ezeket az isteneket, márpedig ezektől függ egyfelől a rationális gazdaság, másfelől meg a szent normák biztosított és rendezett uralma a társadalmi közösségekben. Ezek a szent normák elsősorban az őket képviselő papokat érintik, és így a csillagok isteneinek, a szent rendet védelmező Varunának és Mitrának a versengése a hatalmát fegyverrel őrző viharistennel, Indrával, a sárkányok leányával, annak a harcnak az egyik szimptomája, amellyel a szilárd rendre és az élet minden területén a rendnek megfelelő uralomra törekvő papság igyekszik megtörni a harcoss nemesség hatalmát. E nemesség számára a tetterre vágyó isteni hős és a kalandos vállalkozás, valamint a végzet semmilyen renchez nem igazodó irracionalitása jelenti az adekvát viszonyt a földöntúli hatalmakhoz. Ennek a fontos ellentétnek a hatásával még többször fogunk találkozni. A szent rend szisztematizálása, ahogyan a papság hirdeti (India, Irán, Babel), és az alattvalók rationálisan rendezett kapcsolatai, ahogyan a hivatalnokállam kialakítja őket (Kína, Babel), többnyire az égi vagy asztrális istenségeket segíti hozzá, hogy felemelkedjenek a panteonba. Ha Babelban a vallásosság egyre határozottabb egyértelműséggel ahhoz a hithez vezetett, hogy a csillagok-különösen a bolygók – a hét napjaitól kezdve a túlvilági sorsig minden felett uralkodnak, és ilyenformán ez a vallásosság asztrológiai fatalizmusba torkollott, akkor ez persze csak a későbbi papi tudomány produktuma, és olyasmis, ami a politikailag szabad állam nemzeti vallásától még idegen. – Az, hogy egy isten a panteon uralkodója vagy istene, önmagában még nem jelenti azt, hogy „egyetemes”, nemzetközi isten, világisten volna. De természetesen rendszerint útban van afelé, hogy az legyen. Az istenekről való gondolkodás fejlett formája egyre inkább megköveteli, hogy az istenként felfogott lénynek a létezése és a tulajdonsága mindig egyértelműen megmaradjon, hogy tehát isten ebben az értelemben „univerzális” legyen. A hellén bölcsek is folyton belemagyarázták minden másutt fölletl istenségbe a maguk meglehetősen rendezett panteonjának az isteneit. Minél inkább megnő a panteon uralkodó istenének a jelentősége – azaz: minél inkább „monoteista” vonásokat ölt -, annál erősebb lesz ez az univerzalizálásra irányuló törekvés. A kínai világbirodalom megszületése, a bráhmánák minden egyes politikai képződménybe beépülő papi rendjének elterjedése, a perzsa és a római világbirodalom létrejötte nagyon különböző eredménnyel ugyan, de valamilyen – ha nem is egyforma – mértékben kedvezett mind az univerzalizmus, mind a monoteizmus kialakulásának.

Persze egyáltalán nem a világbirodalom létrejötte (vagy a hasonló hatással járó világi társadalmi egyensúly kialakulása) volt az egyedüli és elengedhetetlen hajtóereje ennek a fejlődésnek. Legalábbis az univerzaliztikus monoteizmus előretörése, a monolátria – éppen a vallástörténeti szempontból legfontosabb esetben: a Jahve-kultusz esetében – egészen konkrét történelmi eseményeknek: az esküszövetség létrejöttének a következménye. Az univerzalizmus ebben az esetben a nemzetközi politika terméke, amelyet a Jahve-kultusz erkölcsiségét hirdető próféták pragmatikusan interpretáltak, aminek azután az lett a következménye, hogy még az idegen népek tetteit is kezdték Jahve tetteinek tekinteni, ha azok Izrael életbe vágó érdekeit erősen érintették. Itt teljesen világosan tetten érhető a zsidó próféták sajátos és eminens módon történeti jellegű spekulációja – amely éles ellentétben áll az indiai és babilóniai papok természeti spekulációival -, [és] világos az is, hogy Jahve ígéreteiből egy olyan feladat adódik, amelyet nem lehet elhárítani. Ez a feladat abban áll, hogy saját népük sorsának a népek sorsával összefonódott alakulását, ennek a fenyegetően és – Jahve ígéreteinek fényében – mégis oly különösen alakuló sorsnak az egészét „Jahve tetteiként”, tehát egy „világtörténelem” kibontakozásaként kell felfogni. Ennek köszönhető azután, hogy a próféták egyetemes vonásokkal – szent mindenhatósággal és túlvilági kifür- készhetetlenséggel – ruházták fel az esküszövetség régi harci istenét, aki Jeruzsálem városállamának helyi istene lett. IV. Amenhotep (Ehnaton) fáraó kísérlete, hogy a napimádást monoteista jellegű, és ezzel – a dolog természeténél fogva – egyetemes kultusszá emelje, egészen más helyzetből fakadt. A kísérletet egyrészt itt is a papok, sőt még a laikusok között is széles körben elterjedt racionalizmus motiválta – amely azonban, éles ellentétben az izraelita próféciával itt tisztán naturalista jellegű -, másrészt pedig az egységes bürokratikus állam élén álló monarchának az a gyakorlati szükséglete diktálta, hogy a papok által imádott istenek sokaságának felszámolásával egyúttal a papok túlhatalmát is megtörje, és a királyt a napisten legfőbb papjává emelvén helyreállítsa az istenített fáraó régi hatalmi helyzetét. Ami a keresztény és iszlám tanok egyetemes jellegű monoteizmusát és a Zarathustra-vallás viszonylagos monoteizmusát illeti, az előbbi kettőt történetileg a zsidóság további fejlődésével összefüggő, az utóbbit pedig nagy valószínűséggel Iránon kívüli (elő-ázsiai) befolyások is meghatározták. A „példaadó” próféciával szemben valamennyiükben a

sajátosan „etikai” prófécianak volt szerepe. A kettő közti különbséget később tárgyalni fogjuk. Minden más viszonylagosan monoteista és univerzális jellegű fejlődés a papok és a laikusok filozófiai spekulációjának a terméke, amely csak ott tesz szert tényleges vallási jelentőségre, ahol szótériológikus (megváltási) érdekek párosul (erről később).

A szigorú monoteizmus kialakulásához vezető – valamilyen formában csaknem mindenütt megindult – fejlődésnek olyan gyakorlati akadályai voltak, amelyek miatt a zsidóságon, az iszlámon és a protestantizmuson kívül a mindennapi vallásosságban a monoteizmus mindenütt csak viszonylagosan érvényesült. Egyfelől a papság erős eszmei és anyagi érdekei – amelyek az egyes istenek kultuszához és bizonyos kultikus helyekhez fűződtek – jelentettek gyakorlati akadályt, másfelől pedig a laikusok vallási érdekei, amelyek egy megragadható, közeli, a konkrét helyzettel vagy konkrét személyek körével kapcsolatba hozható – ám más személyeket ebből kizáró -, mindenekelőtt azonban mágikusan befolyásolható vallási objektumokhoz kötődtek. Hatását tekintve ugyanis az egyszer már bevált mágia sokkal biztosabb, mint egy túlságosan nagyhatalmú, s ezért mágikusan nem befolyásolható isten imádata. Így önmagában az a tény, hogy az „érzékfeletti” hatalmakat istenökként – akár egyetlen túlvilági istenként – fogják föl, még egyáltalán nem fosztja szét a mágikus elképzeléseket (még a kereszténységben sem), de azt csakugyan megengedi, hogy a hozzájuk fűződő kapcsolatnak kialakuljon az alább tárgyalandó két lehetősége.

Az első lehetőség az, hogy az emberi lélek analógiájára valamiképpen erőnek gondolják el az istent, aki – ugyanúgy, ahogy egy szellem naturalista módra felfogott „ereje”, – az ember szolgálatába kényszeríthető: akinek megvan hozzá a karizmája, hogy a helyes eszközöket alkalmazza, az még az istennél is erősebb, és rákényszerítheti az akarátát istenre. A vallásos cselekvés ekkor nem „istentisztelet” – isten szolgálata -, hanem „isten kényszerítése”, az istenhez való folyamodás nem ima, hanem mágikus formula: úgyszólván kiiríthatatlan alapeleme ez a népi vallásosságnak, mindenekelőtt az indiainak, de másutt is nagyon sokszor találkozhatunk vele. Még a katolikus pap is őriz valamit ebből a varázserőből, amikor miséznek, és végrehajtja a csodát, illetve amikor az oldás-kötés jogát gyakorolja. Ha nem is kizárólag, de túlnyomórészt innen erednek a vallási kultusz orgiasztikus és mimikus alkotó elemei, mindenekelőtt az ének, a tánc, a dráma, továbbá az ima jellegzetes és állandó fordulatai. A másik lehetőség az antropomorfizálás, amely a hatalmas földi urak viselkedéséről szerzett tapasztalatokat – hogy tudniillik a földi úr szabad elhatározásán múló kegye kéréssel, adománnyal, szolgálattal, fizetéssel, hízelkedéssel, megvesztegetéssel, végül pedig az ő akarata szerint való jó magaviselettel megnyerhető – megpróbálja átvinni az istenek viselkedésére is, akiket az antropomorfizáló analógia ugyanúgy hatalmas, csak erejük nagyságát tekintve más – ugyanis erősebb – lényeknek gondol el. Ekkor válik szükségessé az istentisztelet, az „isten szolgálata”.

Természetesen az így felfogott „istentisztelet” sajátos elemei – az ima és az áldozat – is elsősorban mágikus eredetűek. Az imánál elmosódó a határ a mágikus formula és a kérés között, és éppen az imádkozás technikai szempontból racionalizált formái inkább az előbbihez, mint az utóbbihoz állnak közel. Az imádkozás technikai szempontból racionalizált formái közé tartoznak az imamalmok és a hozzájuk hasonló technikai felszerelések, kezdve a szélbe kiakasztott vagy az isteneképre tűzött vagy szentképekre aggatott imaszalagokon, vagy a rózsafüzéren lemorzsoltt, és pusztán szám szerint figyelembe vett imákon (ezek szinte mind az Indiában elterjedt, istent kényszerítő eljárások racionalizálódásának termékei). De azért már az egyébként differenciálatlan vallások is ismerik a tulajdonképpeni, individuális imát mint „kérést”, mégpedig többnyire abban a tisztán üzleti és racionális formában, hogy isten előtt az imádkozó szolgálatai számítanak, amelyekért azután ellenszolgáltatást kérhet. Először az áldozat is mágikus eszközként jelenik meg. Részben közvetlenül az istenek kényszerítésének szolgálatában álló eszközként: az isteneknek is szükségük van a varázslólap eksztázist kiváltó csodáitálára – a szómára -, hogy véghezvigyék a tetteiket, és ezért azután – ahogy az árják régebben képelték – az áldozattal kényszeríteni lehet őket. Vagy pedig egyenest olyan szerződést lehet kötni velük, amely azután mindkét félre kötelelességeket ró: ez a messze ható következményekkel járó elképzelés elsősorban az izraelitáknál található meg. Egy további elképzelés szerint az áldozat eszközével mágikusan másra – egy bűnbakra vagy (és elsősorban) egy feláldozandó emberre – terelhető az isten már amúgy is felkeltett haragja. De még fontosabb és valószínűleg még régebbi az a másik motívum, hogy az áldozat – kivált a feláldozott állat – majd valamiféle „communio”-t, valamiféle testvéri kapcsolatot teremtő asztalközösséget létesít az áldozatot bemutató személy és az isten között. Ebben annak a régebbi elképzelésnek az átalakult jelentése fedezhető föl, mely szerint egy erős – később: egy szent állat szétmarcangolása és elfogyasztása során az állat ereje átszáll arra, aki elfogyasztja. Az ilyen és másfajta mágikus értelem – lehetőség ugyanis bőven akad – még akkor is rányomhatja bélyegét az áldozati cselekvésre, ha tulajdonképpen más, „kultikus” elképzelések játsszák a fő szerepet a cselekvés értelmének a meghatározásában. Az is előfordul, hogy a mágikus értelem újból döntő szerepet kap, és helyettesíti a tulajdonképpeni kultikus értelmet: a régi, északon szokásos áldozattal szemben már az Atharvavéda áldozati rítusai is – a bráhmanák rítusai pedig végképp – úgyszólván szintiszta varázslásból álltak. A mágikustól való elfordulás ezzel szemben azt jelenti, hogy az áldozatot vagy olyan adónak képzelik, amelyet le kell róni például a korai termésből, hogy azután a többi az istenség jóakarata biztosítsa az

embereknek, vagy pedig teljes egészében „büntetésnek” képzelik az áldozatot, amelyet vezeklésből ró magára az ember, hogy időben elhárítsa az isten bosszúját. Persze ez még egyáltalán nem jelenti azt, hogy „büntudatuk” van: az ilyesmi eleinte (például Indiában) hűvösen és üzletszerűen zajlott. Az istennek egyre nagyobb hatalmat tulajdonító és az istenséget egyre inkább személyes úrként elgondoló elképzelésekkel párhuzamosan nő azután a nem mágikus motívumok súlya. Istentől olyan nagyúr lesz, aki tetszése szerint meg is tagadhatja a közreműködést, és akit nem lehet mágikus rendszabályokkal kényszeríteni, hanem akinek csakis kérésekkel és ajándékokkal lehet a közelébe férközni. Mindaz az újdonság azonban, amit ezek a motívumok – az egyszerű „varázslathoz” képest – az áldozathoz még hozzátesznek, először is csupaugyanolyanjózan és racionális elemből áll, mint amilyen elemek magának a varázslásnak az indítékai. „Do ut des” – mindegyiküket alapvetően ez jellemzi. Minden időben ez a jellege a népek mindennapi vallásosságának és a tömegvallásosságnak, és valójában mindegyik vallásról elmondható. Rendszerint minden „imának” – még a leginkább nem evilági vallásokban is – az „evilági” külsődleges bajoktól való elfordulás és az „evilági” külsődleges előnyök felé való odaforodás a tartalma. Minden ezen túlmutató vonás egy sajátosan felemás jellegű fejlődési folyamat eredménye. Ez a folyamat egyfelől az istenfogalomnak és úgyszintén az ember és az isten közti lehetséges kapcsolatokról való gondolkodásnak állandóan előrehaladó racionális szisztematizálását jelenti. Másfelől azonban, eredményét tekintve, számottevő mértékben az eredeti, gyakorlatias, számító racionalizmus háttérbe szorulását jelzi. A gondolkodásnak ezzel a racionális-zalódásával párhuzamosan ugyanis a sajátosan vallásos magatartás „értelmét” egyre inkább a mindennapok tisztán külsődleges gazdasági előnyeinek kívül keresik, ilyenformán tehát a vallásos magatartás célja „irracionalissá” válik, míg végül ezek a „világon kívüli” – azaz elsősorban: gazdaságon kívüli – célok számítanak a vallásos magatartásra jellemző sajátosságnak. De éppen ezért egyik előfeltétele ennek a folyamatnak olyan személyeknek a létezése, akikben ez az imént megadott értelemben vett „gazdaságon kívüli” fejlődés sajátosan megtestesül.

Az érzékfeletti hatalmakhoz fűződő kapcsolatoknak azokat a formáit, amelyek kérésként, áldozatként, imádatként jutnak kifejezésre, mint „vallást”, illetve „kultuszt” el lehet választani a mágikus eszközökkel gyakorolt kényszerként megnyilvánuló „varázslattól”, és ennek megfelelően „isteneknek” lehet nevezni azokat a lényeket, akiket vallásos tisztelet övez, és akikhez imádkoznak, „démonoknak” pedig azokat, akiket mágikus eszközökkel kényszerítenek, és ígéznek meg. Az elválasztást persze sehol nem lehet következetesen végigvinni, mivel az ebben az értelemben vett „vallásos” kultusz rítusai is szinte mindenütt nagy tömeg mágikus elemet tartalmaznak. A történelemben pedig ez az elválasztás nagyon gyakran egyszerűen azt jelenti, hogy valamilyen világi vagy egyházi hatalom egy új vallás kedvéért háttérbe szorít egy meglévő kultuszt, és ekkor a régi istenek „démonként” léteznek tovább.

9.4.2. 2. § Varázsló – pap

A szociológia számára viszont ez az elválasztás úgy jelentkezik, mint a „varázslóktól” megkülönböztethető „papság” kialakulása. A valóságban persze itt is – mint csaknem minden szociológiai jelenségnél – elmosódó az ellentét. Még a fogalmi elhatároláshoz szükséges megkülönböztető jegyeket sem lehet egyértelműen megállapítani. Megpróbálhatjuk a „kultusz” és a „varázslás” elválasztásának megfelelően megkülönböztetni őket, és ekkor azokat a személyeket kellene „papnak” nevezni, akiknek az a hivatásuk, hogy – a „démonokat” mágikus eszközökkel kényszerítő varázslókkal ellentétben – az imádat és a tisztelet eszközeivel befolyásolják az „isteneket”. A pap fogalmába azonban sok nagy vallás – így a keresztény vallás is beleérti a mágikus képességet. A másik lehetőség az, hogy az esetenként egyénileg igénybe vett varázslóval ellentétben azokat a személyeket nevezzük „papnak”, akik egy állandóan működő, rendszeres, szervezett üzem keretében látják el az istenek befolyásolásának tisztét. A pap és a varázsló ekkor egy mozgó skála két szélső pontján helyezkedik el, és a két szélsőség közti ellentétet átmenetek egész sora hidalja át. „Tiszta” típusában azonban mind a kettő egyértelmű, és így bármilyen állandó kultikus hely, valamint bármilyen – a helyhez kapcsolódó és a kultuszt szolgáló – dologi berendezés létezése a papság ismertetőjegyének tekinthető. Vagy az lehet a döntő szempont a pap fogalmának tárgyalásánál, hogy olyan személyekről van szó, akik – akár öröklődően, akár egyénenként alkalmazzák őket – egy társulás szolgálatában tevékenykednek, valamiféle társadalmi szervezetben – bármilyen legyen is az – töltik be tisztüket mint annak alkalmazottai vagy szervei, és csakis a szervezet tagjainak érdekében működnek, nem pedig úgy, mint a varázslók, akik szabadon gyakorolják a mesterségüket. A valóságban természetesen még ez a fogalmilag tiszta ellentét is elmosódó. A varázslók gyakran állandó céhekbe tömörülnek, bizonyos esetekben pedig örökletes kasztot alkotnak, és ez a kaszt egy adott közösségen belül akár monopolizálhatja is a mágiát. Még a katolikus pap sem mindig „alkalmazott”, hanem – például Rómában – gyakran szegény csavargó, aki hol itt, hol ott miséz, és egyik napról a másikra él. Azt is megtehetjük továbbá, hogy a papokat mint különleges tudással, világos szabályok szerint kifejtett tanítással és szakmai képesítéssel rendelkező személyeket különböztetjük meg azoktól, akik személyes adottságuk (karizmájuk), illetve annak csoda folytán történő beigazolódása által hatnak, tehát a varázslóktól és a „prófétáktól”. Ekkor azonban nem egyszerű dolog különbséget tenni a többnyire ugyancsak képzett varázsló, és az egyáltalán nem mindig

különösen jól képzett pap között. Ilyenkor a különbséget a képzettség minőségében, az egyikre, illetve a másikra jellemző más-más képzettségben kellene keresni. Valójában később (az uralmi formák tárgyalásánál) kell majd elválni a pap racionális előtanulmányaitól és diszciplináris képzésétől a karizmatikus varázsló iskolázottságát, amely részben irracionális eszközökkel újjáélesztett, illetve „neveléssel felébresztett” titokzatos képesség, részben pedig olyan képzettség, amely a varázslási művészet tisztán empirikus tanának elsajátításán alapul. A valóságban azonban itt is azt találjuk, hogy a kettő folyton egymásba csúszik. De ha itt azt tekintenők a papságot egyebek mellett kitüntetően megkülönböztető „tanítás” ismertetőjegyeknek, hogy egy összefüggő, valamiképpen rögzített, „kinyilatkoztatásnak” számító tan alapján kialakul egy racionális vallásos gondolatrendszer, és – ami a számunkra a legfontosabb – létrejön egy rendszerezett, sajátosan vallásos „etika”, vagyis ha olyasvalamit tekintenénk ismertetőjegyeknek, aminek alapján mondjuk az iszlám különbséget tett a szent könyvre épülő vallások és az egyszerű pogányság között, akkor nemcsak a japán sintó papokat, hanem például a föníciaiak hatalmas hierokratáit is ki kellene zárni a papság fogalmából. Ekkor olyasmit [ténnek] meg fogalmi ismertetőjegyeknek, ami csakugyan alapvetően fontos, de nem egyetemes papi funkció.

A megkülönböztetés eltérő – egymásban maradéktalanul soha föl nem oldódó – lehetőségeit a saját célunk szempontjából akkor ítéljük meg a leghelyesebben, ha itt azt tekintjük ismertetőjegyeknek, hogy a személyek egy külön köre arra van beállítva, hogy rendszeresen, meghatározott normákhoz, helyekhez és időkhöz kötve, és meghatározott szervezetekhez kapcsolódva, üzemszerűen lássa el a kultikus feladatokat. Nincs papság kultusz nélkül, de kultusz előfordul elkülönült papság nélkül: például Kínában, ahol kizárólag az állami szervek és a ház atyja látták el a hivatalosan elismert isteneknek és az ősök szellemének kultuszát. A „varázslóknál” viszont a tiszta típus esetén, mint teszem azt az indiánoknál, a hamecek rendjében – és a hasonló dolgoknál az egész világon – van noviciátus, és külön tan is van. Az ilyen csoportoknak ugyan nagyon erős hatalom van a kezében, és ünnepei is – amelyek lényegében mágikus ünnepélyek – központi helyet foglalnak el a nép életében, ám mivel hiányzik a folyamatosság, mivel nincs folyamatosan működő kultikus üzem, ilyen esetben nem fogunk „papokról” beszélni. Rendszerint sem a papok nélkül működő kultusznál, sem akultikus feladatokat nem folyamatosan ellátó varázslóknál nem találkozhatunk a metafizikai elképzelések racionalizálásával, és sajátosan vallási etikával sem. Ezt a két dolgot csak egy önálló és a kultusszal, valamint a lelkek gyakorlati irányításának problémáival tartósan foglalkozó – és erre a feladatra felkészült – hivatásos papság szokta teljesen következetesen kialakítani. Ezért vezetett a klasszikus kínai gondolkodásban az etika – ugyanúgy, ahogy a kultusz és a papság nélküli régi buddhizmus etikája is – valami egészen máshoz, nem metafizikai értelemben racionalizált „valláshoz”. És a vallásos élet racionalizálása – mint később ki fogjuk fejteni – mindenütt félbeszakadt, vagy teljesen megakadt, ahol a papság nem tudta a folyamatot a saját rendi fejlődése és hatalmi céljai szolgálatába állítani. Ez történt például az ókorban a földközi-tengeri országokban. Nagyon sajátos utat járt be a racionalizációs folyamat ott, ahol egy rend – amelynek tagjai eredetileg varázslók és szent énekeket előadó dalnokok voltak – racionalizálta ugyan a mágiát, de nem alakított ki tulajdonképpeni értelemben vett papi hivatali szervezetet. Példa erre a bráhmaának rendje Indiában. De nem minden papság alakítja ki a mágiával elvileg szembenálló két új elemet: a racionális metafizikát és a vallásos etikát. E két dolog létrejötte rendszerint – ha nem is kivétel nélkül mindig – inkább a papságon kívüli erőknél, egyrészt a metafizikai vagy vallásos-etikai „kinyilatkoztatások” megtestesítőinek: a prófétáknak, másrészt a kultusz nem papi híveinek, a „laikusoknak” a közreműködését feltételezi. Mielőtt rátérnénk annak tárgyalására, hogy a világon mindenütt nagyon hasonló fokon álló mágia meghaladása után e nem papi tényezők közreműködésével hogyan fejlődtek tovább a vallások, szemügyre kell vennünk néhány olyan tipikus fejlődési tendenciát, amelynek a kultuszokban érdekelt papok voltak a kiváltói.

9.4.3. 7. § Rendek, osztályok és vallás

A parasztság vallásossága – A városokhoz kapcsolódó korai keresztény vallásosság – Nemesség és vallásosság. A hit lovagi harcosai – Bürokrácia és vallásosság – A „polgári” vallásosság sokfélesége – Gazdasági és vallási-etikai racionalizmus – A kispolgárság atipikus vallásos magatartása; a kézművesek vallásossága – A negatív privilégiumokkal, azaz terhekkel leginkább sújtott rétegek megváltást hirdető etikai vallásossága – A megváltást hirdető vallás osztály- és rendi meghatározottsága – A zsidó és a hindu párianép vallásossága. Ressentiment – Az értelmiségi rétegek által formált vallások – Kispolgári intellektualizmus a zsidóságban és a korai kereszténységben – Előkelő és plebejus intellektualizmus, a páriák intellektualizmusa és szektás vallásosság – A vallási szempontból „felvilágosult” gyülekezetek kialakulása Nyugat-Európában

A paraszt sorsa olyan szorosan kötődik a természethez, annyira függ az organikus folyamatoktól és a természeti eseményektől, s magától a paraszt gazdaságilag is oly kevésbé racionális beállítottságú és rendszerességre törekvő, hogy általában csak akkor szokott valamilyen vallásosság terjesztőjévé válni, ha a belső (kincstári vagy földesúri), illetve külső (politikai) erőviszonyok miatt rabszolgaság vagy proletarizálódás fenyegeti. Mind az előbbi, mind az utóbbi: elsősorban a külső fenyegetés, azután pedig a földesúri – és az antikvitásban egyúttal mindig városi illetőségű – hatalmakkal való szembenállás volt jellemző például a régi izraelita vallásosságra. A

legrégebbi dokumentumok azt mutatják – különösen Debóra énekében figyelhető meg -, hogy a zömében parasztokból álló eskütársak harca azok ellen a városba települt filiszteus és kánaánita földesurak, megerősített harci szekerekről küzdő lovagok és iskolázott „ifjúkortól harcra nevelt katonák” (ahogy Góliáttól kezdve nevezik őket) ellen irányult, akik megkísérelték a „tejjel-mézzel folyó hegyoldalak” parasztságát megadóztatni. Az eskütársak szervezete az aitolokéhoz, a szamnitokéhoz és a svájciakéhoz hasonlítható: az utóbbiakéhoz annyiban is, amennyiben az országot átszelő, Egyiptomtól az Eufráteszhez vezető nagy kereskedelmi útvonal az „átkelőhely” jellegű svájci államhoz hasonló szituációt teremtett (amelyet a korai pénzgazdálkodás és kultúrák érintkezése jellemezett). A kialakult helyzetben nagy hordereje volt annak, hogy az eskütársak harca – akárcsak a mózesi korszakban a rendek megegyezése és a terjeszkedés – mindig újra a Jahve-vallás üdvözítőjének (mósiáhnak vagy messiásnak, ahogyan Gedeont és a hozzá hasonlókat, az ún. „bírákat” hívták) a vezetése alatt folyt. E kapcsolat révén már a korai paraszti jámborságba belejátszott egyfajta – az egyébként szokásos paraszti kultuszok szintjén túlmutató – vallási pragmatika. A társadalom mózesi törvényeivel összekapcsolódó Jahve-kultusz végérvényesen csak Jeruzsálem városállamának talaján vált voltaképpeni etikai vallássá. Ebben persze – mint a prófécia szociális beütése mutatja – itt is szerepet játszott a földművelő polgárok társadalmi moralizálása, amely a városba települt nagybirtokosok és pénztulajdonosok ellen irányult, sőt itt még az is belejátszott, hogy szociális rendelkezésekre – a mózesi rendi kiegészítésre – lehetett hivatkozni. A profétikus vallásra azonban biztosan nem a paraszti befolyás a jellemző. A hivatalos hellén irodalom első és egyetlen teológusának, Hésziodosznak a moralizálásában szintén szerepet játszott a tipikus plebejusi sors. De egészen biztos, hogy ő sem volt tipikus „paraszt”. Minél erősebb a paraszti beállítottság egy kultúra fejlődésében – Nyugaton Rómában, Távol-Keleten Indiában, Elő-Ázsiában pedig Egyiptomban beszélhetünk paraszti orientációjú kultúráról -, annál inkább kibillen a mérleg: a tradicionális oldalon éppen ez a népességelem húzza le a mérleg serpenyőjét, a másik oldalon pedig az etikai racionalizáció nem jelent ellensúlyt, hiszen ennek legalábbis a népi vallásosságban semmi nyoma nincs. A parasztkok a későbbi zsidó fejlődésben és a keresztény vallás fejlődésében sem lépnek föl racionális etikai mozgalmak képviselőiként: részint egyáltalán nincsenek parasztkok az ilyen mozgalmakban, vagy ha igen, egyenest negatív szerepük van benne, mint a zsidóknál; részint csak kivételképpen fordulnak elő, és akkor is kommunisztikus-forradalmi szerepük van, mint a keresztényeknél. A puritán donatista szekta Afrikában – abban a római provinciában, ahol a földbirtok akkumulációja a legerősebb – láthatóan csakugyan igen elterjedt volt paraszti körökben, ám ezzel feltehetőleg egyedül áll az ókorban. A taboriták – amennyiben paraszti körökből származtak -, továbbá az „isten jog” propagandája a német parasztháborúban, a kommunisztikus eszmét hirdető angol radikális kisparasztkok és mindenekelőtt az orosz paraszti szekták rendszerint többé-kevésbé karakterisztikus földközösségi intézményeken át kapcsolódtak az agrárkommunizmushoz. A parasztkokat ezekben az esetekben proletarizáló- dás fenyegeti, és ezért szembefordulnak a hivatalos egyházzal, amely számukra elsősorban a tized beszédőjét és a kincstári, valamint földesúri hatalmak támaszát jelenti. A vallási követelményekkel való összefonódás ily módon csakis egy már meglévő – és sajátos ígéretekkel tartalmazó: egy forradalmi természetű jog számára kiindulópontul szolgáló – etikai vallásosság talaján volt lehetséges. Erről másutt lesz szó. Nem lehetséges tehát ázsiai talajon, ahol a vallási prófécia és a forradalmi áramlatok kombinációja (Kínában például) egészen másképpen – voltaképpen nem parasztkmozgalmaként – jelenik meg. A parasztkok csak ritkán alkotják az eredendő is nem mágikus vallásosságot – bármiféle nem mágikus vallásosságot – képviselő réteget. Zarathustra prófécijája valószínűleg csakugyan a rendezett paraszti munka és a marhatartás (relatív) racionalizmusára hivatkozik a hamis próféták állatkínzó és orgiasztikus vallásosságával szembeni harcban (az állatkínzás feltehetőleg – mint annál a bódítószereket alkalmazó kultuszánál, amely ellen Mózes hadakozott – a marhák bacchanálisztikus szétszaggatásához fűződött). A párszizmus, mivel csak a megművelt földet tartotta mágikus szempontból „tisztának” – a párszizmusban tehát a földművelés istennek feltétlenül tetsző foglalatosságnak számított -, még azután is megtartotta kifejezetten agrárjellegű és ennek következtében társadalometikai rendeltetését tekintve polgárellenes vonását, amikor a mindennapokhoz való alkalmazkodása révén gyökeres átalakuláson ment keresztül. Ebben különbözik ugyanis a párszizmus az ősi próféciaától. Ám amennyiben maga a zarathustrai prófécia gazdasági érdekeket is mozgásba hozott, annyiban ezek eredetileg feltehetőleg inkább a fejedelmeknek és a földesuraknak a parasztkjaik szolgáltatóképességéhez fűződő érdekei, semmint maguknak a parasztkoknak az érdekei voltak. A parasztság rendszerint megmarad az időjárással kapcsolatos varázslatnál és az animisztikus mágiánál vagy rituálénál, az etikai vallásosság talaján pedig istennel és a papokkal szemben egy szigorúan formalista etikára, a „do ut des” elvére épít.

Az, hogy éppen a paraszt számít az istenes és jámbor ember jellegzetes típusának, teljesen modern jelenség. Ilyesmi korábban – a Zarathustra-vallástól, valamint egy-egy olyan példától eltekintve, ahol a többnyire patriarchális-feudális, vagy éppen ellenkezőleg, az intellektuális beállítottságú és világfájdalomtól áthatott literátor-ellenzék szembekerült a városi kultúrával és annak következményeivel – nemigen fordult elő. A jelentősebb kelet-ázsiai megváltást hirdető vallások egyikében sem találkozunk ilyesmivel. Az indiai vallásosság – legkövetkezetesebben a megváltást hirdető buddhista vallás – számára a paraszt vallási szempontból gyanús vagy egyenest kárhoztatott (az ahimszá, az ölés feltétlen tilalma miatt). A profétikus

korszak előtti izraelita vallásosság még erősen paraszti vallásosság. A száműzetés utáni időszakban viszont a polgári fejlődéssel szembeforduló literátor- és patriarchális ellenzék dicsőíti a földművelést mint istennek tetsző foglalatosságot. Az igazi vallásosság valószínűleg már akkor is másképp festett, mint a paraszti vallásosság, később pedig – a farizeus korszak idején – teljesen más lett. A kései chavérim jámbor zsidó gyülekezete számára a „vidéki” egyszerűen azonos az „istentelennel”: aki nem városlakó, az mind politikai, mind vallási szempontból másodosztályú zsidó. A zsidó rituális törvény ugyanis – akárcsak a buddhista és a hinduista-gyakorlatilag jóformán lehetetlenné teszi, hogy parasztként valóban kifogástalanul lehessen élni. Gyakorlati következményeit tekintve a száműzetés utáni – és még inkább a talmudi – idők rabbinikus teológiája kifejezetten megnehezíti a földművelők dolgát. A Palesztinába település cionista elképzelése elé például most még abszolút akadályként tornyosul a késői zsidó teológusok műve, a sabbát-év, amely alól (a német ortodoxia doktrinárságával szembenálló) kelet-európai rabbinak először felmentést kellett adniok azon az alapon, hogy a terület benépesítése istennek különösen tetsző cselekedet. A korai kereszténységben a pogányt egyszerűen vidéki embernek (paganus) nevezik. Lényegében még a középkori egyházak hivatalos doktrínája (Aquinói Tamás) is másodrendű kereszténynek tekinti – mindenestre rendkívül alacsonyra értékeli – a parasztot. Az csak egy egészen modern fejlődés eredménye, hogy a parasztot vallási szempontból dicsőítik, és jámborságának egészen különleges értékét tulajdonítanak. Ez a fejlődés elsősorban a kálvinizmussal és a legtöbb protestáns szektával meglehetősen jól érzékelhetően szembenálló lutherá-nizmusra, másodsorban a szlavofilizmus által befolyásolt modern orosz vallásosságárajellem-ző. Olyan egyházi közösségekre tehát, amelyek sajátos szerveződésükénél fogva különösen erősen összefonódtak bizonyos autoriter – fejedelmi és nemesi – érdekekkel, és függenek is az ilyen érdekektől. A modernizált lutheránizmus esetében magánál Luthernél ugyanis még nem így volt – az intellektualista racionalizmus és a politikai liberalizmus elleni harc, a paraszti vallásra építő szlavofil ideológia esetében ezenkívül még a kapitalizmus és a modern szocializmus elleni harc jelentette a fő érdeket, az orosz szektákat dicsőítő „narodnyikok” pedig azt szeretnék elérni, hogy a racionalizmus ellen tiltakozó intellektualizmus összekapcsolódjék a proletarizálódó paraszti rétegnek az uralkodó hatalmakat kiszolgáló bürokrataegyházzal szembeni lázadásával, és ezáltal vallási szempontból mind a kettő megdicsőüljön. Minden esetben elsősorban a modern racionalizmus kibontakozásával szembeni ellenhatásokról van tehát itt szó, minthogy a modern racionalizmus hordozói a városok. Ezzel teljesen ellentétben áll az, hogy a múltban a város a jámborság székhelyének számított, és Baxter még a XVII. században is úgy látja, hogy azok a (háziipari fejlődés által előidézett) kapcsolatok, amelyek a kidderminsteri takácsokat London nagyvárosához fűzik, kifejezetten erősítik náluk a jámborságot. A kora keresztény vallásosság tényleg városi vallásosság: a kereszténység – mint Harnack meggyőzően kifejtette – egyébként egyforma feltételek mellett annál jelentősebb, minél nagyobb a város. A középkorban pedig az egyházi hűség, valamint a szektás vallásosság fejlődése kötődött egészen sajátosan a városi talajhoz. Teljesen valószínűtlen, hogy egy olyan szervezett gyülekezeti vallásosság, amilyenné a kora keresztény vallásosság vált, a városi – és ez azt jelenti: a nyugati értelemben vett „városi” – hitközség gyülekezeti életén kívül kialakulhatott volna úgy, ahogyan kialakult. Egy ilyen vallásosság ugyanis a nemzetségek közti tabujellegű korlátok szétzúzását, valamint annak a hivatalfogalomnak és annak a felfogásnak a meglétét feltételezi, amely a gyülekezetet „intézménynek”, dologi célt szolgáló testületi képződménynek tekinti. A vallásosság a maga részéről ezt a képződményt újból megerősítette, és a középkori Európában kibontakozó városi fejlődés során a már létező elképzelésekújraéledésítés igencsak megkönnyítette. Ezek az elképzelések azonban az egész világon kizárólag a földközi-tengeri – azon belül pedig különösen a hellén – kultúra talaján jöttek létre, és végül a római városi jog talaján bontakoztak ki valóban teljesen. De még azoknak a sajátosságoknak is a város volt az igazi táptalaja, amelyek a kereszténységből mint etikai megváltást hirdető vallásból, illetve a kereszténység személyes jámborság mivoltából fakadtak, és amelyek városi talajon mindig újra kivirágoztak, szemben azokkal a rituális jellegű, mágikus vagy formális átértelmezésekkel, amelyeknek a feudális erők fölénye kedvezett.

A harcos nemesség és a többi feudális erő nemigen szokott a racionális vallási etika támaszává válni. Sem egy kegyes gondviselésnek, sem egy túlvilági isten által támasztott szisztematikus etikai követelményeknek a gondolata nem áll közel a harcosok életviteléhez. Az olyan fogalmak, mint „bűn”, „megváltás”, vallási „alázat”, mindig távol szoktak állni a politikai uralkodó rétegektől – mindenekelőtt a harcos nemességtől -, sőt egyenest sérteni szokták e rétegek méltóságérzését. Az ilyen fogalmakat használó vallásosságot elfogadni, és a próféták vagy a papok előtt fejet hajtani, egy hős harcos vagy egy előkelő férfiú számára – lett légyen szó akár Tacitus korának római nemességéről, akár konfucianus mandarinról – feltétlenül alantas és méltatlan dolognak látszik. A halált és az emberi sors irracionálisait lelkileg elviselni a harcos számára mindennapi dolog; az evilági lét eshetőségei és kalandjai úgy kitöltik az életét, hogy nem vár mást a vallásosságtól, mint védelmet a gonosz varázslattal szemben és ceremonialis – a rendi méltóságérzésnek megfelelő és a rendi konvenció részévé váló – rítusokat, netán győzelemért vagy a hősöket a mennyországba juttató szerencsés halálért könyörgő papi imákat, és ennél többet nem is szívesen fogad el. Mint más összefüggésben már említettük, a művelt hellén – legalábbis fogalmának megfelelően – mindig is harcos maradt. A lélekbe vetett egyszerű animisztikus hit – amely a túlvilági létezés mikéntjét és végső soron magát a túlvilági létezést teljesen nyitott kérdésként állítja ugyan

elénk, abban azonban mindenképpen biztos, hogy a Hádészen túli királyságnál még a legnyomorúságosabb földi létezés is többet ér -, a helléneknél még a teljes depolitizálás idején is a szokásos hit maradt, amelyből csak az evilági és túlvilági sors rituális jobbításához eszközöket kínáló misztériumok jelentettek kiutat, és amelyen radikálisan csak a lélekvándorlás tanát hirdető orfikus gyülekezeti vallásosság jutott túl. Kétségtelen, hogy a vallási szempontból nagyon mozgalmas időszakok – a profétikus korok és a vallási reformok korszakai – gyakran éppenséggel a nemességet is a profétikus és etikai vallásosság pályájára sodorják, mivel az ilyen vallásosság egyáltalán nem ismer rendi vagy osztálykülönbségeket – valamennyi rétegbe behatol -, és mivel a laikusok köre először a nemességéből szokott kialakulni. Csak a profétikus vallásosság mindennapivá válása szokta a nemességet igen hamar a vallásilag mozgolódó rétegek köréről újra leválasztani. Már a franciaországi vallásháborúk időszaka is etikai konfliktusokra utal: a hugenotta színódus etikai kérdésekben összeütközésbe került például egy olyan vezetővel, mint Condé. A skót, valamint az angol és a francia nemesség végül csaknem teljesen kivált abból a kálvinista vallásosságból, amelyen belül kezdetben – legalábbis e nemesség egy rétege – jelentékeny szerepet játszott.

A lovagi rend érzésvilágával a profétikus vallásosság természetszerűleg akkor egyeztethető össze, ha ígéretei a hit harcosának szólnak. E mögött az a feltételezés húzódik meg, hogy a világnak csakis egy Istene van, aki jogos haragra gerjed, ha ellenségei, az erkölcsileg elvetemült hitetlenek háborítatlanul élnek. Így azután az ókorban Nyugaton nem is létezett ez a felfogás, és egyetlen ázsiai vallás sem ismerte egészen Zarathustráig. De még itt sincs közvetlen kapcsolat a hitelenség elleni harc és a vallási ígérek között. Ezt először az iszlám teremtette meg. Ehhez az első lépcsőfokot – és bizonyára a mintát is – azok az ígérek jelentették, amelyeket a zsidó isten tett a népének. Mohamed legalábbis így értette, és értelmezte ezeket az ígéreteket, miután egy mekkai pietista konventikulum vezetőjéből Jathrib-Medina podesztája lett, a zsidók pedig végképp elutasították, hogy elfogadják prófétának. Az izraelita esküszövetség régi – Jahve üdvözítőinek a vezérlete alatt vívott – háborúi a hagyomány szerint „szent” háborúnak számítottak. Az antikvitástól – különösen a hellén ókortól – egyébként sem volt idegen a szent háború, vagyis az olyan háború, amelyet egy isten nevében azért vívtak, hogy különlegesen megbűnhődjék, aki szentségtörést követett el, s a következmények sem voltak ismeretlenek: a szent háborúban leigázták, teljesen megsemmisítették, és minden vagyonától megfosztották az ellenséget. Itt azonban az volt a lényeg, hogy Jahve népe mint az ő saját külön gyülekezete igazolja Jahve presztízsét az ellenség előtt. Így aztán amikor Jahvéból egyetlen isten lett, aprófécia és aszoltárok vallásossága az ígért földjének birtoklása helyett további ígérekkel állt elő: azt ígérte, hogy Izraelt mint Jahve népét a többi nép fölé emeli, s majdan a többiek is kénytelenek lesznek Jahvét szolgálni, és Izrael lába előtt fognak heverni. Innen merített Mohamed, amikor megparancsolta, hogy a vallásháborút addig kell folytatni, amíg a hitetleneket alá nem vetik a hívők politikai hatalmának és adószedői uralmának. Amennyiben a hitetlenek a „könyvben lefektetett vallások” valamelyikéhez tartoznak, kiirtásukat a parancs nem követeli meg, hanem ellenkezőleg – már csak kincstári érdekből is – a kímélésüket írja elő. Csak a keresztény vallásháború folyik az augusztinuszi „coge intrare” jelszó jegyében: a hitetlenek vagy az eretnekek csak a megtérés és a kiirtás között választhatnak. Az iszlám vallásháború még inkább – mert még egyértelműbben – a lényegében feudális járadékokra törekvők, s ennek érdekében földesúri földeket foglalók vállalkozása volt, mint a kereszties háború; Orbán pápa nem is mulasztotta el, hogy nagyon nyomatékosan hangsúlyozza a kereszties lovagoknak, hogy az új nemzedék hűbértartóinak megszerzéséhez elengedhetetlen a terjeszkedés. A vallásháborúban való részvétel rendszerint fontos szerepet játszott a szpáhi javadalmak odaítélésénél: ezen a jogcímen még a török hűbéri jogban is elsőbbséget lehetett igényelni. Ha a mások feletti uralkodás ígértétől eltekintünk, akkor ezek az ígérek – közülük is elsősorban a vallásháborúban elesettek jutalma, az iszlám paradicsom -, melyek magában az iszlámban is összekapcsolódtak a háborús propagandával, a szó tulajdonképpen értelmében természetesen éppúgy nem megváltást ígérnek, mint a Walhalla, a hősök paradicsoma, vagy bármilyen más, harcosok számára fönntartott mennyország. Nem ígér megváltást a hősök paradicsoma, amely annak az indiai ksatrijának jár, aki a csatában esik el, s amely azt a háborús hőst is megilleti, akinek – amint fiának fiát megpillantja – elege lesz az életből. És ameddig az iszlám lényegében a harcosok vallása maradt, addig erősen háttérbe is szorultak azok a vallási elemek, amelyek a régi iszlám etikai megváltást ígérő vallás voltára utalnak. Az iszlám harcos rendeknek megfelelő, s a kereszties hadjáratokban elsősorban az iszlám ellenében kialakuló, cölibátusban élő középkori lovagrendek – különösen a templomosok – vallásosságának azonban általában szintén csak formailag volt köze a „megváltást hirdető valláshoz”, ugyanúgy, mint az iszlám eszmék és a kezdetben erősen pacifista hinduizmus összekapcsolódásából származó, s az üldöztetés folytán a kíméletlen vallásháború eszményképévé váló indiai szikhék és – végül – az időszakosan fontos politikai szerepet játszó, harcias japán buddha- szerzetesek vallásosságának. Ezekben az esetekben gyakran még a formákhoz ragaszkodó vallásos ortodoxia eredetisége is kétséges volt. A lovagság formájában megszervezett harcos rend tehát csaknem kivétel nélkül elutasítóan áll szemben a megváltást hirdető vallással és a gyülekezeti vallásossággal. Ez a viszony részben másképp fest azonban az „állandó”, azaz lényegében bürokratikus szervezett hivatásos hadseregekben, amelyeknek „tisztjei” vannak. A kínai hadseregek – mint minden más foglalkozási ágnak – csakugyan megvan a maga külön istene: egy államilag kanonizált hős. És a bizánci hadsereg sem elvi alapon – netán puritanizmusa miatt –

állt ki oly szenvedélyesen a képrombolók mellett, hanem csakis azért, mert az iszlám befolyása alatt álló tartományokból verbuválódott tagjai a képrombolók pártját fogták. A római principátus seregében azonban a második század óta – néhány más kedvelt kultusz mellett, amelyek itt nem érdekesek – igen jelentős szerepet játszott a Mithrasz-gyülekezet vallása, amely a túlvilágra vonatkozó ígéreteivel versenytársa volt a kereszténységnek. Mindenekelőtt (de nem csak) a centuriók között, tehát abban az alárendelt tisztí rétegben volt jelentős szerepe, amely civil ellátásra tartott igényt. Csakhogy a Mithrasz-misztériumok tulajdonképpen mérsékelt és igen általános szinten megfogalmazott etikai követelményeket támasztanak: ez egy lényegében rituális tisztaságot követelő és – a kereszténységgel éles ellentétben – a nőket kizáró, szigorúan férfivallás. Egyáltalán: ez az egyik legjellegzetesebben maszkulin megváltástan, a fokozatos beavatottság és a vallási rangok sorrendje itt hierarchiát alkot, és a kereszténységgel ellentétben nincs tiltva a más kultuszokban és misztériumokban való részvétel, s ilyesmi gyakran elő is fordul. Így azután a császárok is pártfogásba vették, Commodustól kezdve – aki először lett beavatott (valahogy úgy, ahogy a porosz királyok korábban páholytagok lettek) – egészen Julianusig, aki az utolsó lelkes képviselője volt e vallásnak. Az evilági ígéreteken kívül, amelyek – mint mindenütt – itt is összefonódtak a túlvilágra vonatkozó ígéretekkkel, bizonyára a kegyelemosztás mágikus-szakramentális jellege és a beavatottak hierarchiájában való előbbrejutási lehetőség játszott szerepet benne, hogy ez a kultusz vonzerővel hatott a tisztekre.

Biztosan ugyanezek a mozzanatok tették megnyerővé a kultuszt a nem katonai hivatalnokok számára, akiknek körében szintén kedvelt volt, bár a hivatalnoki karban egyébként is van hajlam a megváltás ígéretében bízó, sajátos vallásosságra. Erre a német pietista hivatalnokok – a kifejezés arra utal, hogy a sajátosan „polgári” életvitelt képviselő jámbor és aszkéta polgár Németországban csak mint hivatalnok fordult elő, a polgári vállalkozók körében nem találkozhatunk ilyesmivel -, valamint a XVIII. és XIX. századi, többnyire igazából csak alkalmilag fölbukkanó, de valóban „jámbor” porosz generálisok nyújtanak példát. Rendszerint azonban nem ez jellemzi az uralkodó bürokrácia vallásos magatartását. Az uralkodó bürokráciára mindig az jellemző, hogy egyfelől messzemenően és józanul racionalista, másfelől pedig, hogy az abszolút értékmérőnek tekintett fegyelmezett „rend” és nyugalom eszményének a híve. A bürokrácia meg szokott vetni mindenfajta irracionális vallásosságot, de ugyanakkor – ez is jellemző rá – be szokta látni, hogy az ilyen vallásosság alkalmas eszköz az alattvalók megszelídítésére. Ez a kettő már az ókori római hivatalnokokra is együtt volt jellemző. És a mai polgári, valamint katonai bürokráciánál a kettő szintén együtt jár.³⁹² A bürokrácia vallási dolgokkal kapcsolatos sajátos állásfoglalása klasszikus formában tükröződik a konfucianizmusban. A bürokráciának itt nincs semmiféle „megváltás iránti szüksége”, és egyáltalán nincs olyan igénye, hogy az etikának valamilyen evilágon túli megalapozást adjon. Az etika evilágon túli támpontjait a konfucianizmusban a bürokrácia rendi konvencionáliszmusának művészetét összefoglaló, tartalmilag merőben megalkuvó és haszonelvű, ám esztétikusan előkelő tanítás pótolja. A konfucianizmus eltapossa az emocionális és irracionális, individuális vallásosságot – megsemmisíti a szellemekbe vetett tradicionális hiten túlmutató vallásosság minden formáját -, fenntartja az ősek kultuszát, és a gyermeki tiszteletet továbbra is az alárendeltség egyetemes alapjának tekinti. A felvilágosult hivatalnok „távol tartja magát a szellemektől”, megveti azok mágikus eszközzel történő befolyásolását, a babonás hivatalnok meg valahogy úgy kezeli az ilyesmit, mint ahogy nálunk mondjuk a spiritizmust kezelik, de valójában mind a ketten lekicsinylően népi vallásosságnak tekintik, amelynek terjedése közömbösen hagyja őket, ám amelyet – ha elismert állami rítusokban jut kifejezésre – külsőleg mind a ketten a rendi-konvencionális kötelességek részeként respektálnak. A töretlenül fennmaradó mágia – s kiváltképpen az őskultusz mint az engedelmesség biztosítéka – lehetővé tette, hogy a bürokrácia teljesen lefélékezze az önálló egyházi fejlődést, és elnyomjon mindenféle gyülekezeti vallásosságot. Az európai bürokrácia, amely belülről nagyjából ugyanígy megvetett minden komolyan vehető vallásosságot, a tömegek megszelídítése érdekében szintén kénytelen volt hivatalosan elismerni a létező egyházak hirdette vallásosságot.

◆

Míg a két, rendszerint leginkább privilegizált rétegnek, a nemességnek és a bürokráciának a vallásos magatartásában – a nagyon határozott különbségek mellett – bizonyos hasonlóságok figyelhetők meg, addig a voltaképpeni „polgári” rétegeknél a legélesebb ellentéteket látjuk. És itt egyáltalán nem csak az e rétegeken belül kibontakozó, szerfelett éles rendi ellentétekről van szó: ezektől akár el is tekinthetünk. Holott ilyenek is vannak, például rögtön a „kereskedőknél”, akik részben a legprivilegizáltabb réteghez tartoznak – például az ókori városi patriciusokhoz -, részben páriák, mint a vagyontalan vándorkereskedők, részben pedig olyan rétegekhez tartoznak, amelyeknek privilégiumai a nemesek és a hivatalnokok rendi kiváltságai mögött messze elmaradnak, vagy amelyeknek nincsenek is privilégiumai, sőt esetleg még negatív privilégiumok – terhek – is sújtják őket, de tényleges hatalommal mégis rendelkeznek, mint ahogy ez a római „lovagokról”, a hellén metoikosokról, a középkori köntösszabókról és más hasonló kereskedőrétegekről, továbbá Babelben a

³⁹² Én magam átéltem, hogy v. Egidy úr (szolgálaton kívüli főhadnagy) első fellépésekor egyes tisztí kaszinók határozottan reménykedtek benne, hogy – miután bajtársuk ortodoxia ellen irányuló kritikájának a jogosságá

pénzemberekről és a nagy üzleteket bonyolító kereskedőkről, valamint a kínai és indiai kereskedőkről, és végül a kezdődő újkorban a „burzsoáziáról” rendre elmondható.

A patricius kereskedők, függetlenül ezektől a – helyzetükből adódó – különbségektől, minden korszakban sajátosan felemás magatartást tanúsítottak a vallásossággal szemben.

Életüknek erőteljesen evilági beállítottsága már önmagában sem nagyon teszi elfogadhatóvá a számukra, hogy valamilyen profetikussá vagy etikai vallásossághoz csatlakozzanak. Az antikvitás és a középkor nagy üzleteket bonyolító kereskedői a nem üzemszerű, nem folyamatos, hanem jellegzetesen „alkalmi pénzszerzés” megtestesítői, akik tőkét kölcsönöznek a tőkével nem rendelkező utazó kereskedőknek, és akik a történelmi időkben részben az ezekből az alkalmi haszonszerző tevékenységekből meggazdagodott és a városba települt – de eredetileg földesúri háttérű – nemességből, részben meg éppen ellenkezőleg, a földbirtokhoz jutó, és a nemesi nemzetségek sorába feltörekvő kereskedői rendből kerültek ki. Hozzájuk csatlakoznak azok, akik a kapitalizmus minden történelmi korszakban megtalálható formáját – az állami szállításokhoz és állami hitelhez kapcsolódó, politikai orientációjú kapitalizmust és a gyarmati kapitalizmust – képviselik mindenütt, ahol pénzgazdálkodás útján fedezik a politikai szükségleteket. Ezek a rétegek soha és sehol nem tartoztak semmilyen etikai vallásosság vagy megváltást ígérő vallás eredeti terjesztői közé. A kereskedők általában annál kisebb hajlandóságot mutattak egy túlvilági ígéretekkel kecsegtető vallás kialakítására, minél kiváltságosabb volt a helyzetük. A föníciai, nemesi és plutokrata kereskedővárosok vallása merőben evilági irányultságú és – amennyire tudjuk – egyáltalán nem profetikussá. De azért nagyon intenzív a vallásosság, és a komor vonásokkal felruházott isteneket övező félelem is jelentős szerepet játszik. A tengert járó – és eközben hol kalózkodó, hol kereskedő – régi hellén harcos nemesség viszont az ingyére való vallásnak az istenekkel szemben egyszersmind nagyon tiszteletlen dokumentumát is hátrahagyta az Odüsszeiában. A kínai kereskedők körében meglehetősen egyetemes imádatnak örvendő taoista bőségisten tisztán mágikus jellegű, semmilyen etikai vonással nem rendelkező istenség. A főként agrárjellegű tevékenységekhez kapcsolódó hellén bőségistennek, Plutónak kultusza pedig részét alkotja az eleu- sziszi misztériumoknak, amelyek – a rituális tisztaságtól és a gyilkosság tiltásától eltekintve – szintén nem támasztanak semmiféle etikai követelményt. A felszabadított rabszolgákat, akik igen komoly tőkeerővel rendelkeztek, Augustus igyekezett a jellegzetesen politikai úton – az augustusi méltóság megteremtésével – létrehozott császárkultusz sajátos támaszaivá tenni; ennek a rétegnek egyébként nincs saját – külön rá jellemző, másokétól eltérő irányú – vallási érdeke. Indiában a kereskedők egy része: azok, akik hindu vallásúak – márpedig közéjük tartoznak a régi államkapitalista hitelező- vagy nagykereskedői körökből kikerülő bankárok is -, többnyire vallabhák, azaz a gókulaszthai gószávik Vallabha szvámí által megreformált vaisnava pápáságának a követői, és az erotomorf Krisna- és Rádhá-tiszteletnek egy olyan formáját ápolják, amelyben az üdvözítő tiszteletére rendezett kultikus étkezésekből különleges lakomák – választékos és kifinomult ízléssel összeállított estebédek – lettek. A középkori guelf városok nagykereskedői – teszem azt, az Arte di Calimala – a politikában ugyan jó pápisták voltak, mégis gyakran meglehetősen mechanikusan kezelték az egyház uzsoratilalmát, és olyan gépiesen törődtek bele, hogy az már egyenest gúnynak hatott. A protestáns Hollandia nagy üzletemberei és előkelő nagykereskedői – mint arminianusok – vallási szempontból jellemzően reálpolitikusok voltak, és ők voltak a rigorózus kálvinista etika fő ellenzői. A vallásossággal kapcsolatban a higgadt és szkeptikus álláspont mindenütt igen széles körben elterjedt volt a nagykereskedők és a nagybani hitelezők között.

E könnyen érthető jelenségekkel szemben áll azonban az a tény, hogy a múltban az újraképződő tőke, pontosabban kifejezve: a racionális módon üzemszerűen és folyamatosan nyereség megtermelésére felhasznált pénztulajdon – mégpedig kiváltképpen az iparban felhasznált pénztulajdon, tehát a jellegzetesen modern körülmények között értékesített tőke – fölöttébb szembetűnően és gyakran járt együtt racionális és etikai gyülekezeti vallásossággal az érintett rétegeknél. Már Indiáról is elmondható, hogy ott a két legjellegzetesebben aszketikus vallásosság hívei: egyfelől annak az etikai szempontból rigorózus, különösen a feltétlen igazmondás parancsa miatt rigorózus – és még modernizált, azaz a rituális tisztaság parancsát higiéniai előírásaként értelmező formájában is rendkívül szigorú – Zarathustra-val- lásnak a hívei (párszik), melynek gazdasági morálja csak a földművelést ismerte el istennek tetsző foglalkozásnak és mélyen elítélt mindennemű polgári haszonszerzést, másfelől a dzsaina-szektának a hívei, vagyis az Indiában létező két legjellegzetesebben aszketikus vallásosság hívei osztoztak (földrajzilag) a kereskedelmen a korábban már említett Vallabha- követőkkel (akik – a kultusz minden antiracionális vonása ellenére – mégiscsak egy megváltást ígérő tantettek gyülekezeti vallássá). Nem áll módomban ellenőrizni, helytálló-e, hogy az iszlám kereskedők vallásossága igen gyakran közel áll a dervis-vallásossághoz, de ez egyáltalán nem valószínűtlen. Az etikai szempontból racionális zsidó gyülekezeti vallásosság már az ókorban nagyon erősen a kereskedő- és hitelezőkörökre jellemző. Kisebbségben ugyan, de még a középkori keresztény eretnek, illetve szektás – vagy a szektásságot súroló – gyülekezetek vallásosságáról is elmondható, hogy ha nem is egyértelműen kereskedői, de azért jól kivehetően „polgári” körökre volt jellemző, mégpedig annál inkább, minél racionálisabb volt a vallásosság etikai szempontból. De mindenekelőtt mégis a nyugat- és kelet-európai aszketikus protestantizmust és szektásságot jellemezte, hogy

kivétel nélkül minden formája ökonómiailag racionális és – ahol ez gazdaságilag lehetséges volt – kapitalista fejleményekkel fonódott össze. A Zwingli-követőket, kálvinistákat, reformátusokat, baptistákat, mennonitákat, kvékereket, pietistákat – a reformátusokat és kevésbé intenzíven ugyan, de a lutheránusokat is -, továbbá a metodistákat, valamint a szakadár és eretnek orosz szektákat-mindenekelőtt a racionális pietista szektákat, közülük is különösen a sztundistákat és a szkopcokat – nagyon eltérő módon ugyan, de a legszorosabb szálak fűtéik a gazdasági szempontból racionális fejlődéshez. És a gyülekezetek általában annál hajlamosabbak valamilyen etikailag racionális vallásosság hívéül szegődni, minél távolabb vannak azoktól a rétegektől, amelyekre kivált a politikai feltételeket kihasználó kapitalizmus támaszkodott, és ugyanakkor minél közelebb vannak azokhoz a rétegekhez, amelyekre a modern, racionális üzemgazdaság támaszkodik. Az előbbieket a kapitalizmus azon válfajának támaszai voltak, amely Hammurapi kora óta mindenütt létezett, ahol volt adóberlés, voltak profitot hozó állami szállítások, ahol ismerték a kalózkodást és a nagybani uzsorakamatot, illetve ahol háború és gyarmatosítás folyt. Az utóbbiak viszont – azok, akikre a modern, racionális üzemgazdaság támaszkodott – polgári rétegek voltak, még hozzá gazdasági értelemben, tehát (a később kifejtendő értelemben) osztályjellegüknek megfelelően voltak polgáriak. A „kapitalizmus” valamely fajtájának pusztá léte – ez teljesen nyilvánvaló – önmagában még nem hoz létre egységes etikát, ahhoz pedig végképp nem elegendő, hogy valamilyen etikai vallásosság hívévé tegyen egy gyülekezetet. Létezésének ténye önmagában nyilvánvalóan nem von maga után egyértelmű következményeket. A racionális vallási etika és a kereskedői racionalizmus sajátos fajtája közti összefüggés kauzális jellegét – már ahol létezik ilyen jellegű összefüggés – egyelőre figyelmen kívül hagyjuk, és először csak annyit szögezünk le, hogy bizonyos fokú affinitás figyelhető meg a gazdasági racionalizmus és a rigorózus etikai vallásosság egyes – később közelebről meghatározandó – fajtái között. Ilyen affinitás csupán alkalmilag figyelhető meg az ökonómiai racionalitás által meghódított területeken kívüli – tehát a Nyugaton kívül eső – helyeken, világosan megfigyelhető viszont

Nyugaton, mégpedig annál világosabban, minél közelebb kerülünk az ökonómiai racionalizmus klasszikus megtestesítőihez.

Ahogy távolodunk mármint a társadalmi és gazdasági kiváltságokkal rendelkező rétegektől, úgy gyarapodnak szemmel láthatóan a nem tipikus vonások a vallásos magatartásban. A kispolgárság – különösen a kézművesség – az a réteg, amelyen belül a legnagyobb ellentétek léteznek egymás mellett. Kasztokra vonatkozó tabu, mágikus vagy műsztagóg jellegű szakramentális, illetve orgiasztikus vallásosság Indiában, animizmus Kínában, dervis-vallásosság az iszlámban, pneumatikus és entuziasztikus vallásosság az antik kereszténységben, főként a Római Birodalom keleti részében, deiszidaimónia a dionüszoszi orgiák mellett az antik hellén világban, a nagyvárosi zsidóság farizeus törvényhűsége az antikvitásban, a mindenféle szektás vallásosság mellett létező, lényegében bálványimádó kereszténység a középkorban és a protestantizmus minden fajtája a kezdődő újkorban – ezek alkalmasint a legnagyobb ellentétek, amelyeket egyáltalán el lehet gondolni. A régi kereszténység valóban kezdettől fogva a kézművesek jellemző vallásossága volt. Üdvözítője egy vidéki kézműves, hittérítői vándorló kézművesinasok, a legjelentősebb köztük egy vándorló sátorkészítő segéd, aki már annyira eltávolodott a vidéki élettől, hogy egyik levelében nyilvánvalóan rosszul alkalmaz egy faoltással kapcsolatos hasonlatot, és végül – mint már láttuk – az antikvitásban a gyülekezetek is kifejezetten városi körökből, kivált a kézművesek – mind a szabad, mind a nem szabad kézművesek – közül verbuválódtak. És a középkorban is a kispolgárság a legjámorabb – ha nem is mindig a legortodoxabb – réteg. De a kereszténységben is találkozunk mármint azzal a jelenséggel, hogy a kispolgárságon belül sok minden látszólag egyformán támaszra talált. Mind a pneumatikus, démonúzó antik prófécia, a feltétlenül ortodox (intézményesen egyházi) középkori vallásosság és a kolduló szerzetesség, mind pedig a középkori szektás vallásosság bizonyos fajtái és például a – heterodoxia számára sokáig gyanús – humiliátusok rendje, de ugyanígy a mindenféle árnyalatú keresztelők is, másfelől meg a különféle protestáns egyházak jámborsága – a lutheránusoké is – rendkívül szilárd támaszra talált a kispolgároknál. Fölöttébb tarka sokféleséggel találkozunk tehát, ami legalábbis azt bizonyítja, hogy a kézművesek vallásosságát soha nem határozták meg egyértelműen a gazdasági feltételek. Mindazonáltal igen világosan kivehető, hogy – a paraszti rétegekkel összehasonlítva – a kézművesek vonzódnak a gyülekezeti vallásossághoz, és kifejezetten hajlamosak arra, hogy megváltást ígérő valláshoz, s végül arra is, hogy racionális etikai vallásossághoz csatlakozzanak. Itt csupán arra kell nyomatékosan emlékeztetni, hogy ez az ellentét is nagyon távol van attól, hogy egyértelmű determinációról lehessen beszélni, hiszen másként hogyan fordulhatott volna elő, hogy például a keresztelő gyülekezetek kezdetben különösen a sík vidéken (Fríz-földön) terjedtek el nagyon jelentős mértékben, és a városban (Münsterben) először éppen e vallásos mozgalom szociálforradalmár formája talált otthonra.

Annak a természetes oka mármint, hogy – különösen Nyugaton – szorosan össze szokott kapcsolódni a gyülekezeti vallásosság és a városi közép- és kispolgárság, mindenekelőtt abban keresendő, hogy a nyugati városban belül viszonylag visszaszorultak a vérségi kötelékek, köztük is elsősorban a nemzetség. Az egyén számára ezeket a kötelékeket pótolják a hivatásszervezetek – amelyeknek ugyan, mint mindenütt, Nyugaton is megvolt a kultikus jelentőségük, de itt már nem kapcsolódott hozzájuk tabu -, továbbá pótolják a szabadon

létrehozott vallásos közösségek. De ezt az utóbbi összefüggést nem pusztán a városi életnek mint olyannak a gazdasági sajátossága szabja meg. Könnyű belátni, hogy nagyon gyakran ennek az ellenkezője igaz. Kínában a kizárólagos jelentőségre szert tevő öskultusz és a nemzeti exogámia miatt az egyes városlakók tartósan szoros kapcsolatban maradnak a nemzetségükkel és a szülőfalujukkal. Indiában a kasztokhoz kapcsolódó vallási tabuk a városi településeken és vidéken egyformán megnehezítik amegváltást ígérő gyülekezeti vallásosság kialakulását, vagy legalábbis korlátozzák a szóteriológikus vallásos gyülekezetek jelentőségét. És mind a két esetben azt látjuk, hogy ezek a tabujellegű mozzanatok a városban még sokkal erősebben akadályozták a „gyülekezet” kialakulását, mint falun. De ahol adva vannak a racionális vallásosság kialakulásának feltételei, ott a kispolgári réteg – érthető módon – csakugyan elég erősen vonzódik hozzá, mégpedig gazdasági életvitele miatt. Világos, hogy a kispolgár élete – kivált a városi kézművesé és a kiskereskedőé – jóval kevésbé függ a természeti adottságoktól, mint a parasztoké, s így a természeti folyamatokban működő, racionálisan nem kiszámítható szellemek mágikus befolyásolása sem játszik ugyanolyan szerepet az életében, mint a parasztokéban. A kispolgár gazdasági létfeltételei viszont – ez is világos – lényegesen racionálisabbak, azaz: kiszámíthatók és célracionálisan befolyásolhatók. Továbbá: gazdasági egzisztenciája miatt főként a kézműveshez – de bizonyos körülmények között a kereskedőhöz is – közel áll az a gondolat, hogy a saját érdekében érdemes becsületesnek lennie, hogy megbízható munka és akötelességteljesítés elnyeri a „jutalmát”, sőt méltó jutalmat „érdemel”. A kézműveshez és a kereskedőhöz közel áll tehát egy etikailag racionális – a jóért jutalmat, a rosszért megtorlást kilátásba helyező viszonzás-étika értelmében racionális – világszemlélet: egy olyan világszemlélet, amely a nem kiváltságos rétegek számára – mint ezt még tárgyalni fogjuk – amúgy is mindig kézenfekvő. Mindenesetre hozzájuk sokkal közelebb áll ez a szemlélet, mint a parasztokhoz, akik mindenütt csak akkor szoktak az „etikai” viszonzásba vetett hithez folyamodni, ha más erők már kiirtották a mágiát, míg a kézműves nagyon gyakran maga is aktívan közreműködött a mágia kiirtásában. És mindenképpen összehasonlíthatatlanul közelebb áll ez a szemlélet hozzájuk, mint a harcoshoz vagy a háborúban és bizonyos politikai erők térhódításában gazdaságilag érdekelt, igazán nagy pénzmágnásokhoz, akik éppen a vallásosság etikailag racionális elemeire hallgatnak a legkevésbé. A kézműves ugyan a foglalkozási differenciálódás kezdeteinél egészen különös mértékben ütközik bele a mágikus korlátokba. A nem mindennapi, nem általánosan elterjedt, specifikus „művészet” ugyanis mindig mágikus karizmának számít, mégpedig személyes vagy öröklődő – és rendszerint öröklődő – karizmának, melyet mágikus úton lehet megszerezni és megőrizni. A karizma megszerzésének és megőrzésének mágikus garanciája olyan tabukhoz, olykor animisztikus elképzelésekhez kapcsolódik, [amelyek] a karizma birtokosát elkülönítik a mindennapi emberek (parasztok) közösségétől – gyakran például kizárják a földbirtokból -, és amelyek páriakasztokhoz kapcsolnak bizonyos mesterségeket, sőt még a sztereotip műveleteket, a kézművesmunka technikáját is mágikusan rögzítik. Főleg olyan iparágakat ítélnék páriasorsra, amelyek azoknak a korábbi nyersanyagszállító népeknek a kezében maradtak, melyeknek tagjai először „házaló iparosként” kínálták a portékájukat, azután pedig mint odatelepedett idegenszületésűek üzték a mesterségüket. De ahol már vége ennek az állapotnak – és a katasztrofális szembeni elzárkózás a legkönnyebben mindig az új városi települések talaján tör meg -, ott az a tény éreztetheti a hatását, hogy a kézművesnek lényegesen racionálisabban kell gondolkodnia a munkájáról, a kiskereskedőnek pedig lényegesen racionálisabban kell gondolkodnia a haszonkészítő tevékenységéről, mint akármelyik parasztnak. Különösen a kézművesre áll továbbá, hogy legalábbis bizonyos iparágakban – olyanokban, amelyeket a mi éghajlati viszonyaink között nagyrészt zárt helyiségben üznek – munkavégzés közben ideje és lehetősége van a töprengésre: így például a textiliparban, amely ennél fogva különösen bővelkedik a szektás vallásosságban. Ez korlátozott mértékben még a modern gépi szövőszék esetében is így van, a múltban pedig teljesen így volt: a régi szövőszéken dolgozó kézműves munka közben nyugodtan töprenghetett. Mindenütt azt látjuk, ahol a tisztán mágikus vagy tisztán rituális elképzelésekhez való kötődés a proféták és a reformátorok ténykedése nyomán megtörik, hogy a kézművesek és a kispolgárok ennek következtében hajlanak egyfajta etikus és vallási szempontból racionális – persze nagyon primitív – életszemléletre. Őket egyébként már speciális foglalkozásuk folytán is sajátos arculatú, egységes „életvitel” jellemzi. Ám a kézműves és kispolgári egzisztenciának ezek az általános feltételei semmiképpen nem határozzák meg egyértelműen a vallásosságot. Az igencsak „kalkuláló” kínai kiskereskedők nem racionális vallásosságot képviselnek, és – amennyire tudjuk – a kínai kézművesek sem. Ők mágikus tanok és esetleg a buddhista karma-tan követői. De itt a hiány – az etikai szempontból racionális vallásosság hiánya – az elsődleges, és úgy látszik, ez a hiány a maga részéről még a kínai technika racionalizmusát is befolyásolta: valószínűleg ennek tudható be a racionalizmus mindig újra szembetűnő korlátozottsága. A kézművesek és a kispolgárok pusztán létezése azonban önmagában akár csak egy mégoly durván körvonalazható, tipikusan etikai vallásosság megszületéséhez sem volt elegendő. Ellenkezőleg: Indiában például azt láttuk, hogy a lélekvándorlásba vetett hittel összekapcsolódó kaszt-tabu befolyásolta, és sztereotip formában rögzítette a kézművesetikát. A gyülekezeti vallásosságnak, mégpedig a racionális etikai gyülekezeti vallásosságnak először létre kellett jönnie, ám ahol létrejött, ott – érthető módon – éppen a városi kispolgárság köreiben szerezhetett egészen különösen könnyen híveket magának, és adott esetben azután e körök életvitelét is tartósan befolyásolhatta, mint ahogy ez valóban így is történt.

Végül azoknak a rétegeknek, amelyekre a legsúlyosabb gazdasági terhek nehezednek – a gazdasági szempontból leginkább negatívan privilegizált rétegeknek: a rabszolgáknak és a szabad napszámosoknak – eddig még a történelemben sehol nem volt saját külön vallásuk. A régi keresztény gyülekezetekben a rabszolgák a városi kispolgárság részét alkották. A hellén rabszolgák ugyanis – és a rómaiakhoz írott levélben említett (feltehetően híres felszabadított császári rabszolga) Narcissus emberei például – vagy egy nagyon gazdag ember viszonylag jól ellátott és önállósított házi hivatalnokai és szolgálói közé tartoznak, mint ahogy Narcissus háznépe valószínűleg ezek közé tartozott, vagy éppen ellenkezőleg – és többnyire így állnak a dolgok – olyan önálló kézművesek, akik uruknak járadékot fizetnek, és munkával meg takarékoskodással igyekeznek azt a pénzt előteremteni, amelyből megvásárolhatják a szabadságukat, mint ahogy ez az egész ókorban és Oroszországban még a XIX. században is szokásos volt, végül pedig még jól ellátott állami rabszolgák is lehetnek. A feliratok tanúsága szerint a Mithrasz-vallásnak is számos híve volt ebben a rétegben. Az a tény, hogy a delphoi Apollón (valamint bizonyára több isten is) szemmel láthatóan a rabszolgák takarékpénztáraként – mégpedig szakrális védettsége miatt nagyon keresett takarékpénztáraként – működött, és a megtakarításokból azután „szabadságot” vásárolt arabszolgáknak az uruktól, Deissmann tetszetős hipotézise szerint Pál számára valószínűleg példaként szolgált, amikor a keresztények megváltásának – az üdvözítő vérével a törvény és a bűn szolgaságától való megszabadulásnak – a képét kialakította. Ha ez igaz – itt persze lehetséges forrásként a gá' al („szolgaságból kivált”) vagy páda („szabaddá vásárolni”) ótestamentumi használatát is figyelembe kell venni -, akkor ez azt is mutatja, hogy mennyire számításba vette a keresztény propaganda éppen ezt az igyekvő, s emiatt gazdaságilag racionálisan élő, nem szabad kispolgárságot. A rabszolgák legelső rétegében, az ókori ültetvényeken „beszélő szerszámként” kezelt rabszolgák között viszont nem volt talaja a gyülekezeti vallásosságnak, vagy egyáltalán bármilyen vallásos propagandának. Ami pedig a kézművessegeket illeti, ők többnyire minden korban osztoztak a kispolgárságra jellemző vallásosságban, mivelhogy rendszerint csak rövid várakozási idő választotta el őket az önálló kispolgári létől. Különösen gyakori volt persze, hogy még egyértelműbben vonzódtak a nem hivatalos, szektás vallásossághoz, amelynek valamennyi formája számára mindenütt fölöttébb hálás terepet jelentett a városok – napi szükségletekkel, a kenyér árának ingadozásával és a változó kereseti lehetőségekkel küzdelmet folytató, s „testvéri segítségre” szoruló – legelső, iparos rétege. A „szegények” számos titkos, vagy félig-meddig megtúrt közössége pedig – a maga hol forradalmi, hol pacifista-kommunista, hol meg etikai-racionális gyülekezeti vallásosságával – rendszerint még a kisiparos és kézművessegi rétegre is kiterjed. Ennek főként az a gyakorlati oka, hogy a vándorló kézművessegek mindig magától értetődő hittérítői a tömegek hívó gyülekezeteinek. Ezt a folyamatot kellőképpen illusztrálja a kereszténység hihetetlenül gyors térhódítása: a kereszténység néhány évtized leforgása alatt hatalmas területen – Kelettől Rómaig – elterjedt.

A modern proletariátust viszont – amennyiben vallási szempontból külön álláspontja van – ugyanúgy a közömbösség vagy a vallás elutasítása jellemzi mint a voltaképpeni modern burzsoázia széles rétegeit. A saját teljesítménytől való függőség érzését itt elnyomja vagy kiegyensúlyozza a tisztán társadalmi konstellációktól, gazdasági konjunktúráktól és törvényesen garantált hatalmi viszonyoktól való függőség tudata. Teljesen eltűnik ezzel szemben a kozmikus, meteorológiai vagy másfajta – mágikusan ható vagy a gondviselés által előidézett jelenségeként értelmezhető – természeti folyamatok menetétől való függőség gondolata, mint ezt annak idején már Sombart szépen megmutatta. A proletárookra jellemző racionalizmus ezért – akárcsak a kibontakozott kapitalizmus idején gazdasági hatalmának teljében lévő burzsoázia racionalizmusa, amelynek a proletár racionalizmus komplementer jelensége – nem egykönnyen ölt vallásos jelleget, önmagában mindenesetre nem egykönnyen teremt vallásosságot. Itt inkább egyéb eszmei pótlékok szokták helyettesíteni a vallást. A proletariátus folyton változó, legelső rétegei, amelyek a leginkább elzárkóznak a racionális elképzelések elől, valamint a proletároid helyzetben levő, vagy tartósan szükségét szenvedő és proletarizálódással fenyegetett, lecsúszó kispolgári rétegek kétségtelenül rendkívül könnyű prédái a vallásos hittérítésnek. Mégpedig különösen akkor, ha mágikus formát öltő vagy – ahol a voltaképpeni mágiát már kiirtották – olyan jellegű vallásos misszióról van szó, amely pótlékokat kínál a mágikus-orgiasztikus képességek helyett. Módszeresen ezt teszik például az olyan szöteriológikus orgiák, amelyeket például az üdvhadsereg rendez. Ezen a talajon a vallási etika emocionális elemei kétségtelenül sokkal könnyebben kibontakoznak, mint a racionális elemek, ám nem innen ered az etikai vallásosság, mindenesetre [ezek a rétegek] szinte soha nem számítottak az etikai vallásosság elsődleges táptalajának. A negatív privilégiumokkal – terhekkel – sújtott rétegekre csak korlátozott értelemben jellemző az „osztály”-specifikus vallásosság. Amennyiben egy vallás a „szociálpolitikai” követelmények tartalmát alapozza arra, hogy isten rendelkezett így, annyiban az etika és a „természetjog” tárgyalásánál még röviden foglalkoznunk kell vele. Amennyiben viszont a vallásos jelleget mint olyat vesszük figyelembe, annyiban először is minden további nélkül érthető, hogy a szó legtágabb értelmében vett „megváltás” iránti szükséglet a negatív privilégiumokkal sújtott osztályok – de persze, mint később látni fogjuk, egyáltalán nem kizárólag, vagy akárcsak főként ezen osztályok – tagjai között honos, a „jóllakott” és pozitív privilégiumokkal rendelkező rétegektől – legalábbis a harcosoktól, a bürokráktól és a plutokratáktól – pedig távol áll.

Könnyen előfordulhat, hogy egy megváltást hirdető vallás először a társadalmi kiváltságokkal rendelkező rétegeken belül jelenik meg. A próféta karizmája nincs rendi hovatartozáshoz kötve, ám valamilyen minimális szintű intellektuális kulturáltsághoz mégis kötődni szokott. A jellegzetesen intellektuális próféciaik kellőképpen igazolják ezt. A megváltást hirdető vallás jellege azonban rögtön megváltozik, mihelyt olyan laikus körökre is kiterjed, amelyek nem sajátosan az intellektualizmust – illetve az intellektualizmust mint olyat nem hivatásszerűen – ápolják, és még inkább megváltozik a jellege, amikor azokat a negatív privilégiumokkal sújtott rétegeket is meghódítja, amelyek számára az intellektualizmus gazdasági és társadalmi okokból elérhetetlen. Ráadásul e változásnak – a tömegek szükségleteihez való elkerülhetetlen alkalmazkodás termékének- legalább egy alapvonása általánosnak szokott mutatkozni: az, hogy színre lép az isteni vagy emberi-isteni megváltó személye mint az üdvözülés megtestesítője és a hozzá fűződő vallási viszony mint az üdvözülés feltétele. A vallásosság tömegszükségletekhez való alkalmazkodásának egyik fajtájával már találkoztunk akkor, amikor azt a folyamatot vizsgáltuk, amelynek során akulturális vallásosság tiszta varázslattá alakul át. Egy másik tipikus forma az üdvözítő eljövételét ígérő vallásosság. Ez a legkülönbözőbb átmeneteken keresztül természetesen a tisztán mágikus átalakulással kapcsolódik össze. Az üdvözítő iránti szükséglet – ha egyszer már megjelent ilyesmi – annál radikálisabb formát szokott ölteni, minél tovább megy az ember lefelé a társadalmi ranglétrán. Az indiai kartábhaják például egyenes antropolátriát űztek: istenként imádták gurujukat, akinek a címe öröklődött, és kizárólag az istenként tisztelt guru kultuszának hódoltak. A kartábhaják egy olyan vaisnava szekta hívei voltak, amely a kasztabu – elméletileg sok megváltástannal közösen osztott – felrobbantását a legkomolyabban vette, és legalább korlátozott körben például még hívei magánjellegű (nem tisztán kultikus) asztalközösségét is megteremtette, ám ennek következtében lényegében a kisemberek szektája maradt. És hasonló szélsőségekkel találkozhatunk más vallásoknál is, kivált az olyanoknál, amelyek a legalsó társadalmi rétegekből – vagy a legalsó rétegek által befolyásolt körökből – toborozzák a híveiket. A megváltást hirdető tanok elterjedése és tömegessé válása szinte mindig együtt jár azzal, hogy az üdvözítő egy konkrét személyben ölt testet, vagy legalábbis hangsúlyosabbá válik az üdvözítő személye. A szemlélődő értelmiségi megváltását, azaz nirvánába jutását példázó Buddha-ideál helyére kerülő bódhiszattva-ideál, a földre leszálló, és embertársainak megváltása érdekében a nirvánába jutásról lemondó üdvözítő eszményképe, továbbá az isten emberré válása által közvetített megváltó kegyelem megjelenése a hindu népi vallásokban, mindenekelőtt a visnuizmusban, valamint az a tény, hogy ez a szóteriológia és e szóteriológia mágikus szentségi kegyelme mind a buddhisták előkelő, esztétikus megváltása, mind a régi, a védikus képzéshez kötött ritualizmus fölött győzelmet aratott – ezek mind olyan jelenségek, amelyek egyebütt is megtalálhatók, csak más változatban. A közép- és kispolgárság vallásos szükséglete mindenütt inkább emocionális formában, nem hősi mítoszok alkotásában, hanem a sajátosan bensőségességre és épületességre hajló legenda formájában jut kifejezésre. Ez a forma a megbékélést tükrözi, és megfelel annak, hogy az otthon és a család itt erősebb hangsúlyt kap, mint az úri rétegeknél. Az istenes és bensőséges „bhakti”-jamborság előtérbe kerülése minden indiai kultuszban – a bódhiszattva-figura megteremtésénél éppúgy, mint a Krisna- kultuszokban -, a gyermek Dionüszoszról, Oziriszról vagy a gyermek Krisztusról szóló épületes mítoszok népszerűsége és a velük rokon jelenségek mind ehhez a zsánerszerűbe forduló polgári vallásossághoz tartoznak. Mivel a kolduló szerzetesek befolyása alatt álló polgárság olyan erő, amelynek meghatározó szerepe van a jamborságról alkotott képből, fellépése egyúttal azt is jelenti, hogy [a] Nicola Pisano-féle császári művészet előkelő „Theotokosz”-ábrázolása háttérbe szorul, és a szent családot ábrázoló zsánerekép – amelyet a fia festett – kerül előtérbe, ugyanúgy, ahogy Indiában anépszerű kultuszban a gyermek Krisna a kedvenc. A szóteriológikus mítosz és annak emberré vált Istene vagy Istenné vált üdvözítője □ ugyanúgy, mint a mágia – jellemzően népi, és ennél fogva a legkülönbözőbb helyeken spontánul kialakult vallásos elképzelés. A kozmosz személytelen, istenek fölötti etikai rendje és a példát követő megváltás viszont jellegzetesen nem népi, hanem etikailag racionális laikus-műveltséget tükröző értelmiségi gondolat. De ugyanez áll a teljesen túlvilági istenre is. A tömegek szükségleteihez való alkalmazkodása során – a zsidóságtól és a protestantizmustól eltekintve – kivétel nélkül minden vallásnak és vallási etikának újra el kellett fogadnia a szentek vagy a hősök vagy az egyes tevékenységekhez kapcsolódó istenek kultuszát. A konfucianizmus elfogadja, hogy mellette – a taoista panteon formájában – ilyen kultusz létezzék, a népszerűsített buddhizmus a Buddhának alárendelt kultuszok címzettjeként megtűri azoknak az országoknak az istenségeit, amelyekben a buddhizmus elterjedt, az iszlám és a katolicizmus pedig kénytelen szentként befogadni olyan helyi isteneket, egy-egy tevékenységhez, illetve foglalkozáshoz kapcsolódó isteneket, akik előtt a tömegek tulajdonképpen naponta kifejezik a hódolatukat.

A negatív privilégiumokkal sújtott rétegek vallásosságának további sajátossága, hogy – szemben az előkelő harcossal nemességgel – a nők itt egyenjogúként be vannak avatva a kultuszba. A nőket fölöttébb különböző mértékben – néha többé vagy kevésbé aktívan, néha csak passzívan – engedik részt venni a vallásos kultuszban, néha pedig kizárják őket belőle. Hogy a konkrét esetben milyen fokú lehet a részvételük, az bizonyára mindenütt a (jelenlegi vagy korábbi) viszonylagos megbékélés vagy militarizálódás függvénye. Az, hogy léteznek papnők, hogy tisztelet övezi a jósnőket és a női varázslókat – röviden: hogy a legnagyobb hódolattal adóznak azoknak az asszonyoknak, akiknek természetfölötti erőt és karizmát tulajdonítanak -, természetesen

még semmit nem mond arról, hogy a nő mint olyan kultikus egyenjogú-e. És ugyanez fordítva is igaz: lehetséges, hogy az istenihez fűződő kapcsolatban a nők elvileg egyenlő jogállásúak, mint ahogy a kereszténységben és a zsidóknál, valamint – kevesebb következménnyel – az iszlámban és a hivatalos buddhizmusban, ugyanakkor a papi feladatokat, valamint a gyülekezet ügyeiben való aktív részvétel és a beleszólás jogát mégis a speciális szakmai előképzettség megszerzésére egyedül jogosult vagy már képzetnek ítélt férfiak monopolizálják, mint ahogy ez az említett vallások esetében ténylegesen így van. A nők minden olyan vallásos prófécia iránt nagyon fogékonyak, amely nem kizárólag katonai vagy politikai beállítottságú. Ez világosan kiderül abból, hogy csaknem valamennyi profétának – Buddhának ugyanúgy, mint Krisztusnak, vagy mondjuk Püthagorásznak – elfogulatlan és szabad kapcsolatai voltak a nőkkel. Az azonban már fölöttébb ritka, hogy ez a gyülekezetnek azon az első korszakán túl is megmaradjon, amelyben a pneumatikus karizmákat a vallásos emelkedettségre sajátosan jellemző vonásként értékelték. Később, amikor a gyülekezeten belüli viszonyok már mindennapivá válnak és szabályozva vannak, az ilyesmi mindig visszaüt a nőkre, akik ekkor úgy jelennek meg, mint akik a pneumatikus jelenségekre rendellenesen és betegesen érzékenyek. Így jelennek meg már Pálnál is. A politikai-katonai próféciának – mint például az iszlámnak – mindig egyes-egyedül a férfiak a címzettjei. Gyakori, hogy a harcias szellemű kultusz (például az indiai szigetvilágban elterjedt duk-duk kultusza és az egy-egy hős vagy numen tiszteletére rendezett sok más hasonló epifánia) teljesen közvetlenül azt szolgálja, hogy aharcosházak kaszinó- vagy klubjellegű társaságokba tömörülő lakói megfélemlítsék, és szabályszerűen kifosszák anők vezette háztartásokat. Ahol a harcosok aszketikus nevelésben részesülnek, s ahol a hős „újjászületésének” eszméje uralkodik vagy uralkodott, ott a nőt mindig olyan lénynek tekintik, akiből hiányzik a magasabb rendű, harcias lélek, és aki ennél fogva vallási szempontból deklasszálnak számít. Így van ez a legtöbb előkelő kultikus közösségben, illetve azokban, amelyek sajátosan katonai jellegűek. A hivatalos kínai, valamint a római és a bráhmanista kultuszokból a nő teljesen ki van rekesztve, és az intellektuális buddhista vallásosság sem feminista; a keresztény szinódusokon pedig még a Meroving-korban is előfordult, hogy kétely merült föl a nő lelkének egyenértékűségét illetően. A hinduizmusra jellemző kultuszok, valamint a kínai buddhista- taoista szekták egy része viszont – Nyugaton pedig mindenekelőtt a korai kereszténység, valamint később a kelet- és nyugat-európai pneumatikus és pacifista szekták – egyaránt anők beavatásából és egyenjogúsításából merítették propagandisztikus erejüket. A Dionüosz- kultusz megjelenése Hellaszban is emancipációt hozott magával: az orgiákon részt vevő nők hihetetlen – s ott egyébként teljesen szokatlan – mértékű emancipációját jelentette minden konvenció alól. Ez persze olyan szabadság volt, amely minél tovább stilizálódott, annál mesterkéltőbb és ceremoniálisabb lett, s így egyre szabályozottabbá vált, és – ezzel összefüggésben – a különféle kultuszokban elsősorban körmenetekre és különféle más ünnepi aktusokra korlátozódott, míg végül elveszítette gyakorlati jelentőségét, és teljesen nyoma veszett. A keresztény propagandának hatalmas előnyt biztosított a kispolgári rétegekben belül legjelentősebb versenytársával, a Mithrasz-vallással szemben, hogy az utóbbi szélsőségesen maszkulin kultusz volt, amely kirekesztette a nőket. Ez olyan időszakban, amikor egyetemes békesség uralkodott, arra készítette a kultusz híveit, hogy más misztériumokban – például Kybelé misztériumaiban – keressenek kárpótlást asszonyaik számára, ami még a családokon belül is megbontotta az egységes vallási közösséget, és – éles ellentétben a kereszténységgel – eleve bomlasztotta a vallási közösség egyetemességét. Elvben ugyan nem teljesen így, de hatását tekintve sokszor hasonlóképpen alakultak a dolgok minden voltaképpen intellektuális kultuszban, így a gnósztikus, a manicheus és a hasonló kultuszokban. Semmiképpen nem arról van szó, hogy minden olyan vallás a nők befolyása miatt érvényesülne, vagy feministajellegű volna, amely „a testvéri szeretetet az ellenség szeretetét” hirdeti: az indiai vallásosságban az ahimsáról például ez egyáltalán nem mondható el. A nők befolyása csupán a vallásosság emocionális oldalát szokta erősíteni és hisztérius beállítottságát szokta növelni. Ezt látjuk például Indiában. De az azért biztosan nem közömbös, hogy a megváltást hirdető vallás azokat a nem katonás és antimilitarista erényeket szokta dicsőíteni, amelyek mindenképpen a negatív privilégiumokkal sújtott rétegek és a nők esetében kézenfekvők.

Néhány további, még általánosabb szempont kínálkozik mármint annak vizsgálatához, hogy milyen különleges jelentősége van a megváltást hirdető vallásnak azok számára, akik – szemben a pozitívan privilegizáltakkal, a kiváltságosokkal – a negatívan privilegizált, azaz politikai és gazdasági terhekkel sújtott rétegekhez tartoznak. – Később, amikor a „rendekeket” és az „osztályokat” fogjuk tárgyalni, még szólnunk kell majd arról, hogy a legkiváltságosabb (és nem papi), kiváltképpen pedig a nemesi rétegek méltóságérzése, vagyis az, amit „előkelőségnek” nevezünk, az életvitel „teljességének” – e rétegek önmagában nyugvó, önmagán nem túlmutató, minőségi „létét” kifejező teljes életvitelnek – a tudatán alapul, és a dolog természete szerint alapulhat rajta. Azoknak viszont, akiket negatív privilégiumok sújtanak, minden méltóságérzésük egy olyan „ígérethez” kapcsolódik, amely „feladatot”, „küldetést” vagy „rendeltetést” jelöl ki a számukra. Amire ténylegesen nem tarthatnak igényt – amivé „lenni” nem áll módjukban -, azt vagy annak a méltóságával egészítik ki, amik egyszer majd leendnek, amire egy eljövendő – evilági vagy túlvilági – életben lenni „hivatottak”, vagy pedig azzal egészítik ki (illetve többnyire azzal is kiegészítik), amit a gondviselés szempontjából „jelentenek”, és providenciálisan „véghezvisznek”. A sóvárgás olyan méltóság után, amely nekik nem jutott osztályrészül – mert

ilyenek ők, és ilyen a világ -, megteremti azt az elképzelést, amelyből a „gondviselésnek”, az érdemeket másképpen rangsoroló isteni instancia előtti kiválóságnak a racionális eszméje származik.

Kifelé – a többi réteggel szemben – még néhány jellegzetes konfliktus adódik ebből a belső helyzetből arra nézve, hogy mit is kellett a vallásoknak a különböző társadalmi rétegek számára „véghezvinniök”. A megváltás iránti igényben mindig valamilyen „szükség” jut kifejezésre, s ezért kialakulásában nagyon fontos szerepet játszik az az érzés, hogy az emberre társadalmi vagy gazdasági nyomás nehezedik, noha természetesen egyáltalán nem ez a kizárólagos forrása. Ha egyébként azonosak a körülmények, a pozitív privilégiumokkal – társadalmi és gazdasági kiváltságokkal – rendelkező rétegek maguktól nemigen érzik szükségét a megváltásnak. Ők inkább azt a szerepet szánják a vallásnak, hogy elsősorban az ő saját életvitelüket és élethelyzetüket „legitimálja”. Ez egy nagyon is egyetemes jelenség, és olyan lelki folyamatokban, belső konstellációkban gyökerezik, amelyek teljesen általánosak. Teljesen általános, hogy a szerencsés ember nem éri be azzal a ténnyel, hogy a kevésbé szerencsés szemben neki kedvezett a szerencse, hanem ezenfelül még „jogot” is akar formálni a szerencséjére: arra a tudatra vágyik tehát, hogy – a kevésbé szerencsés szemben – ő „megszolgálta” a szerencsését, míg a másik valamiképpen minden bizonnyal „rászolgált” a szerencsétlenségére. Ez valójában lelki komfortszükséglet, és a mindennapi tapasztalat azt tanítja, hogy a lelki komfortnak mindig szüksége van a szerencse legitimitásának tudatára, lett légyen szó szerencsés politikai sorsokról, előnyösen különböző gazdasági helyzetről vagy testi egészségről, szerencsés kimenetelű erotikus versengésről vagy bármi egyébről. Az ilyen értelemben vett belső „legitimálás” az, amit a pozitívan privilegizáltak belülről fakadóan megkövetelnek a vallástól, mármint ha egyáltalán követelnek tőle valamit. Nem minden pozitív privilégiumokkal rendelkező réteg tart erre egyforma mértékben igényt. A hős harcosok éppenséggel olyan lényeknek tartják az isteneket, akiktől nem idegen az irigység. Szolón és a régi zsidó bölcsesség egyetért abban, hogy éppen a magas rang jár veszéllyel. Az istenekkel dacolva, nem az istenek által – sőt, gyakran ellenükre – védi meg a hős a rangját, amely a mindennapok fölé emeli őt. A homéroszi és részben a régi indiai epika abban a tekintetben jellegzetesen szemben áll mind a kínai bürokrácia, mind a zsidó papság krónikaíráásával, hogy emebben sokkal erősebben – egészen egyértelműen – kidomborodik az istennek tetsző erények jutalmaként felfogott szerencse „legitimitása”. A fordított összefüggés viszont – az, hogy a szerencsétlenség és a démonok vagy az istenek haragja és irigysége összefüggenek – egyetemesen elterjedt. Mint csaknem minden népi vallásosság, a régi zsidó, de még a modern kínai vallás is úgy kezeli a testi hibákat – az utóbbiban például ez egészen különös nyomatékot kap – mint annak jelét, hogy viselőik vagy (a zsidóknál) az elődeik valamilyen bűnt követtek el, azaz valamilyen értelemben – attól függően, hogy miről van szó: mágikus vagy erkölcsi értelemben – vétkesek. És ahogyan például a politikai szerv közösen bemutatott áldozatánál nem szabad a szerencsések, tehát az istennek tetsző személyek körében isten színe előtt megjelennie annak, aki – mivel az isten haragja sújtja – ilyen fogyatékoságokban szenved, vagy akit egyéb sorscsapások érnek, úgy a pozitívan privilegizált rétegek és a nekik szolgáló papok etikai vallásossága szinte minden esetben úgy szokta fölfogni, hogy az egyén vallási szempontból valamiképpen megérdemli a társadalmi helyzetét – pozitív, illetve negatív privilégiumait -, és csupán az szokott változni, hogy a szerencsés helyzetet miként legitimálják.

Értelemszerűen éppen fordított a negatívan privilegizáltak helyzete. Nekik jellegzetes szükségletük, hogy megváltásukat a szenvedéstől. Nem mindig vallásos formában jelentkezik náluk a megváltás iránti szükséglet – nem így jelentkezik például a modern proletariátusnál. És ahol így jelentkezik – ahol ők a vallási megváltás szükségét érzik -, ott különböző utakat választhat ez a szükséglet. Mindenekelőtt sokféleképpen összekapcsolódhat azzal az igazságos viszonzás iránti igénnyel, hogy a tettek elnyerjék méltó „jutalmukat”: a saját jó cselekedeteink meg legyenek jutalmazva, az idegenek pedig lakoljanak igazságtalan tetteikért. A mágia mellett és vele összekapcsolódva ennél fogva a tömegek hitének legelterjedtebb formája az egész világon egy olyan – többnyire meglehetősen „számító” – várakozás, illetve remény, mely szerint tetteinkért megfizetünk, illetve elnyerjük jutalmunkat. Sokszor még olyan próféciákat is így értelmeztek újranépszerűsítésük, illetve mindennapivá válásuk során, amelyek pedig a maguk részéről ezt a hitet – vagy legalábbis annak mechanikus formáját – elutasították. A viszonzáshoz és a megváltáshoz kapcsolódó remény jellege és ereje azonban fölöttébb különböző, és különböző fokú a hatása is attól függően, hogy miféle várakozásokat ébreszt a vallás ígérete. Márpedig a reménynek éppen akkor van hatása, ha az egyén földi életéből merített, ám a mostani létezésén túli jövőbe kivetített várakozásokhoz kapcsolódik. A zsidó vallásosság (a száműzetés idején és a száműzetés után) különösen fontos példát nyújt arra, hogy mennyire jelentős a vallás ígéreteinek tartalma.

A zsidók a száműzetés óta ténylegesen – és a templom lerombolása óta formálisan is – „párianép” voltak (ami éppoly kevésbé azonos a különleges helyzetű indiai „páriakaszttal”, mint ahogy például a qádi-bíráskodás fogalma sem fedi a qádi ítélkezése mögött valóban meghúzódó elveket). Párianépen itt azt értjük, hogy egyfelől a kívülállókvaló asztalközösség és a házassági közösség kialakításának (eredetileg) mágikus, tabujellegű és rituális korlátai miatt, másfelől a politikailag és a társadalmilag hátrányos megkülönböztetés miatt – amellyel együtt a gazdasági ügyeket is messzemenően külön kezelik -, egy autonóm politikai szervezettel nem rendelkező csoport öröklődően zárt és elkülönülő közösséget alkot. A zsidókhöz a negatívan privilegizált és szakmailag

specializált indiai kasztok álltak – a maguk zártságával, amelyet kifelé tabuk garantáltak, valamint öröklődő és egész életvitelüket megszabó vallási kötelességeikkel – viszonylag a legközelebb, mivel a páriahelyzethez mint olyanhoz náluk is a megváltás reménye kapcsolódott. Mind az indiai kasztoknál, mind a zsidóknál megfigyelhető a páriavallásosságnak ugyanaz a jellemző hatása: az, hogy az odatartozókat annál szorosabban láncolja magához és a páriahelyzethez, minél szorultabb helyzetben [van] a párianép, s minél hatalmasabbak azok a remények, amelyek a vallási kötelességek isten által megkövetelt teljesítésétől várt megváltáshoz fűződnek. Mint már említettük, éppen a legalacsonyabb kasztok ragaszkodnak különösen szívósan a kasztbeli kötelességek teljesítéséhez, mivel ez számít jobb helyzetben való újjászületésük feltételének. Jahve és népe között annál elszakíthatatlanabb lett a kötelék, minél gyilkosabb megvetés sújtotta a zsidókat, és minél vérengzőbb üldözéseknek voltak kitéve. Ezért a zsidók tömeges és erőszakos megtérítése, amellyel újra meg újra megpróbálkoztak – és amely mégiscsak az uralkodó réteg kiváltságait szerezte volna meg a zsidóknak – végül is mindig hiábavalónak bizonyult, nyilvánvaló ellentétben például a keleti keresztényekével, akik az Omajjádok alatt olyan tömegesen áramlottak a kiváltságos valláshoz – az iszlámhoz -, hogy a politikai hatalom a kiváltságos réteg gazdasági érdekét szem előtt tartva megnehezítette az áttérést. A megváltás egyedüli eszközt mind az indiai kasztok, mind a zsidók esetében éppen az jelentette, ha teljesítik a párianép számára előírt külön vallási parancsokat, amelyek alól senki nem vonhatta ki magát baj nélkül: aki vonakodott teljesíteni a parancsokat, annak gonosz varázslattól, vagy attól kellett tartania, hogy ezzel a jövőbeli esélyeket – a sajátjait vagy az utódaiét – veszélyezteti. De a zsidó vallásosság azért különbözik is a hindu kasztok vallásosságától, és ennek mármint az az oka, hogy a megváltáshoz fűződő remény másfajta. A hindu személyes újjászületési esélyeinek javulását várja a vallási kötelességek teljesítésétől, tehát azt, hogy a lelke fölemelkedjék egy magasabb kasztba, illetve egy magasabb kasztban inkarnálódjék újra. A zsidó viszont egy messianisztikus birodalmat vár: azt reméli, hogy utódai részesei lesznek a megváltó birodalmának, amely a páriasorban élő zsidó közösség egészét megszabadítja a páriahelyzettől, és úrrá teszi a világban. Amikor ugyanis Jahve azt ígérte, hogy a világ minden népe a zsidótól fog kölcsönözni, a zsidó pedig nem fog kölcsönözni senkitől, akkor nem a kis zálogkölcsönző uzsorás alakjára gondolt, akit az ígélet teljesülése megszabadít a gettótól, hanem arra a helyzetre, amely egy tipikusan nagyhatalmú antik város polgárságát jellemzi: arra ti., hogy az alávetett falvak és kisvárosok lakosai a polgárság adósai és adósrabszolgái. Akárcsak a zsidó, a hindu is egy jövőbeli emberi lény érdekében munkálkodik, ám e lényhez – lelke eljövendő inkarnációjához – neki csupán az animisztikus lélekvándorláshit feltevései alapján van köze. A zsidónál viszont vér szerinti utódokról van szó, és ez a kapcsolat – animisztikusan felfogva – az ő „földi halhatatlanságát” jelenti. Szemben a hindu felfogással – amely a társadalmi kasztokra tagolt világot, és benne a saját kasztjának mint olyannak a helyzetét örökkévalónak tekinti, és érintetlenül hagyja, s csupán ezen a meglevő rangsoron belül kíván az ő saját egyéni lelkének jövőbeli sorsán javítani -, a zsidó éppen hogy az érvényben levő társadalmi rangsor megdöntésétől és e páriasorban élő nép számára kedvező új rend megszületésétől várta a saját személyes megváltását. A zsidó nép ugyanis Isten kiválasztott népe: elhivatott nép, amelyet rang és tekintély illet, és nem illik hozzá, hogy páriasorban tengődjék.

És innen van az, hogy a zsidó vallásosság talaján nagy jelentőségre tesz szert az etikai megváltást ígérő vallásnak egy olyan eleme, amelyre először Nietzsche hívta föl a figyelmet, és amely a kasztok mágikus és animisztikus vallásosságából mindig teljesen hiányzik: a ressentiment. Nietzsche szerint ez a vallási etika kísérőjelensége a negatívan privilegizáltaknál, akik közvetlenül a visszájára fordítják a régi hitet, vagyis azzal vigasztalódnak, hogy a pozitívan privilegizáltak bűne és igazságtalansága az oka annak, hogy a földön egyenlőtlenül oszlik meg a boldogulás lehetősége, s ezért türelmesen várnak a pillanatra – amelynek előbb vagy utóbb be kell következnie -, amikor majd a bűnösök ellen fordul Isten bosszuló haragja. A moralizálás azután, amely ilyen teodicea formájában jelentkezik a negatívan privilegizáltak körében, később a tudatos vagy nem tudatos bosszúszomj legitimálásának eszközéül szolgál. Ez elsősorban ahhoz az elképzeléshez kapcsolódik, mely szerint a „vallás viszonzza”: megtorolja, illetve jutalmazza a tetteket. És ha egyszer már létezik efféle elképzelés, akkor persze éppen a „szenvedés” mint olyan lesz az, ami – lévén, hogy mindenképpen óriási viszonzás reményét helyezi kilátásba – úgy jelenik meg, mint ami vallási szempontból tisztán, önmagában véve értékes. Egyfelől bizonyos fajta aszketikus tanok, másfelől különleges neurotikus hajlamok kapóra jöhetnek az efféle elképzelésnek. De a vallásos szenvedés csak nagyon is meghatározott feltételek esetén ölt ilyen ressentiment-jelleget: a hinduknál és a buddhistáknál például nincs ilyen jellege. Ott ugyanis az egyén rászolgál a saját szenvedésére. A zsidóknál ez másképpen van. A zsoldárok vallásossága mindenütt bosszúért kiált. A papok által átdolgozott régi izraelita hagyományban ugyanezzel találkozunk. A legtöbb zsoldárban teljesen kézzelfoghatóan arról van szó, hogy egy párianép moralizálva kielégíti és legitimálja nyílt vagy nagy igyekezettel eltitkolt bosszúvágyát – az most mindegy, hogy az illető részek esetleg csak utólag kerültek be a szövegbe, és a korábbi változatban ilyesmi nem szerepelt. A zsoldároknak ez megjelenhet olyan formában, hogy Istennek szemére vetik, hogy ők, akik követik a parancsát, boldogtalanok, ezzel szemben az istentelenül garázdálkodó pogányok büszkék és boldogok, s ennek következtében nem is vesznek tudomást Isten ígéreteiről és hatalmáról. De megjelenhet abban a másik formában is, hogy aláztatosan beismerik, ők maguk bűnösök, ám

kérve kéri Istent, fordítaná el végre aharagját róluk, és fogadná megint kegyébe a népet, amely végtére mégiscsak egyedül az ő népe. Mind a két esetben összefonódik vele a remény, hogy a végre-valahára kiengesztelt Isten bosszúja mármost kétszeresen sújt le az istentelen ellenségre, amely egykor majd éppúgy térdre kényszerül Izrael lába előtt, ahogy az a papok történelemkonstrukciója szerint a kánaáni ellenséggel megesett, míg nem a nép engedetlensége újra ki nem hívta Isten aharagját, s ezzel ki nem érdemelte, hogy még a pogányoknál is mélyebbre alacsonyodjék. Ha e zsoltárok némelyike esetleg – mint a modern kommentátorok állítják – abból ered, hogy egy-egy jámbor farizeus aharagot érzett az Alexandrosz Jannaios alatti üldöztetések miatt, akkor az a figyelemre méltó, hogy ezeket beválogatták és megőrizték; más zsoltárok viszont teljesen nyilvánvalóan a zsidók páriahelyzetére reagálnak. A világ összes vallásában nincs még egy olyan hallatlanul bosszúsomjas egyetemes isten, mint Jahve, és a papok által átdolgozott történelemben szereplő ténybeli adatok történeti értéke szinte pontosan tudható abból, ha a szóban forgó esemény (mint mondjuk a megiddoi csata) nem illik bele ebbe a – viszonzást: jutalmat, illetve bosszút kilátásba helyező – teodíceába. A zsidó vallás lett tehát a tetteket jutalmazó, illetve megtorló, azaz viszonzáson alapuló vallás kat'exokhén példája. Az Isten megkövetelte erényt itt a remélt jutalom végett gyakorolják. És ez a viszonzás elsősorban a közösségnek szól: a népnek mint egésznek kell a felemelkedést megélnie, és az egyén csak áltál szerezheti vissza a becsületét. Emellett és ezzel keveredve persze [itt-ott] magától értetődően mindig is megjelenik az egyén személyes sorsának individuális teodíceája, melynek problematikáját mindenekelőtt egy egészen más – nem népi – rétegekből származó szöveg, a Jób könyve tükrözi. Ebben a teodíceában az egyén lemond e problémának a megoldásáról, engedelmeskedik Istennek, s elismeri Isten abszolút szuverenitását minden teremtménye fölött. Ennyiben ez a puritán predestináció gondolatának az előjátéka, amely feltehetőleg rögtön megszületett volna, amint társult volna hozzá az isteni büntetésnek, az örök kárhozatnak a pátusza. De a zsidó vallásosságban olyannyira sziklaszilárd volt a kollektív viszonzás elképzelése, hogy ez a predestináció-gondolat mégsem született meg. Jób könyvét – mint köztudott – szinte teljes értetlenség fogadta: senki nem tudta, mit kíván elérni a mű költője. Mivel a száműzetés idején és a száműzetés utáni időkben csaknem minden szent írást áthatott a bosszú reménye, a jámbor zsidó számára a törvény moralizálásához elválaszthatatlanul hozzákapcsolódott ez a remény, amelyet két és fél évezreden át szinte minden istentiszteleten táplálnia kellett – tudatosan vagy nem tudatosan újra fel kellett szítania – ennek a népnek, melyet szilárdan megtartott a két szétszakíthatatlan kapocs: a vallás által megszentelt elkülönülés a világ többi részétől, valamint Istenének evilági ígéretei. Ez a remény persze – miután a messiás váratott magára – az értelmiségi réteg vallásos tudatában mindig újra háttérbe szorult, és átadta a helyét egy olyan bensőségességnek, amely tisztán önmagában értéknek tekintette az őszinte istenfélelmet, illetve a harmóniát, a szelid bizakodást Isten jóságában, és azt is értéknek tekintette, ha a zsidóság késznek mutatkozott rá, hogy az egész világgal békében éljen. Ez különösen olyankor volt gyakori, amikor a politikai hatalomból teljesen kirekesztett hitközségek társadalmi helyzete valamelyest elviselhető volt, míg az üldöztetések korszakaiban, mondjuk a keresztes hadjáratok idején, újra fellángol a bosszúvágy, és a gyülekezetek nagy hangon – ám természetlenül – kiáltanak bosszúért Istenhez, vagy azért imádkoznak, hogy a saját lelkük a zsidókra átkokat szóró ellenség előtt „válják inkább porrá”, ám óvakodják a gonosz szavaktól és tettektől, s csakis arra szorítkozzék, hogy szó nélkül teljesítse Isten parancsát, és hogy tárja ki a szívét Istennek. Hallatlan torzítás volna mármost, ha a ressentiment-ban keresnők a történelmileg erősen változó zsidó vallásosságnak azt az elemét, amely voltaképpen mérvadó, de azért semmi esetre sem szabad lebecsülni a hatását, hiszen ez az érzés a zsidó vallásosság egészen alapvető sajátosságait is befolyásolta. A ressentiment ugyanis – szemben azokkal a vonásokkal, amelyek a zsidó vallásban és más megváltást hirdető vallásokban közősek – valóban egyike a zsidó vallásosság sajátos vonásainak, és sehol másutt nem játszik ennyire feltűnő szerepet a negatívan privilegizált rétegek vallásosságában. A negatívan privilegizáltak teodíceája persze valamilyen formában mindig részét képezi az olyan megváltást hirdető vallásnak, amelynek hívei főképpen e rétegekből kerülnek ki, a papi etika fejlődése pedig mindenütt támogatta ezt a teodíceát, ahol olyan gyülekezeti vallásosság része lett, amely főképp az ilyen negatívan privilegizált rétegek körében volt honos. Ajámbor hinduból és a buddhista ázsiaiból csaknem teljesen hiányzik a ressentiment, és a szociál- forradalmár vallási etikának is alig van nyoma a vallásosságukban. Ezt az újjászületés teo- díceájának az a sajátossága magyarázza, hogy a kasztrendszer mint olyan örökkévaló és teljesen méltányos. Egy korábbi élet erényei és bűnei indokolják ugyanis, hogy az egyén melyik kasztba született bele, az pedig, ahogy a mostani életében viselkedik, javíthatja az esélyeit. Itt tehát mindenekelőtt nyoma sincs annak a szembetűnő konfliktusnak, amely az Isten ígéretei alapján támasztott társadalmi igények és a valóságbeli megvetett helyzet közti különbségből fakad, és amely az osztályhelyzetét elfogadni képtelen, s ilyenénképpen állandó feszültségben, állandó várakozásban és hiábavaló reménykedésben élő zsidóban megölte a természetes elfogulatlanságot, az ártatlan világszemléletet, és hagyta, hogy az istentelen pogányok fölött gyakorolt vallásos kritika – amelyre kíméletlen gúny volt a válasz – átcsapjon a saját törvénye által előírt erény mindig éber, de – a titkos önkritika állandóan fenyegető veszélye miatt – gyakran elkeseredett tiszteletébe. Ehhez hozzátársultak még az egész életen át gyakorolt kazuisztikus elmélkedések, módfelett aprólékos okfejtések arról, hogy mik a néptársak vallási kötelességei, s így végső soron még Jahve kegye is attól függött, hogy ezek az elmélkedések mennyire voltak korrektek. Hozzá tartozott továbbá az a száműzetés utáni idők egyes produktumaiban oly jellegzetesen fölbukkanó elegyes érzés, melynek összetevői között ott van a

csüggedés – a hivalkodó világ értelmébe vetett mindennemű bizalom elvesztése -, az Isten fenyítése alatt megtört ember, aki aggódik, hogy büszkeségével megsérti Istent, és végül ott van a félelemből eredő rituális és erkölcsi korrektség. Ezeknek az érzéseknek a keveréke kényszerítette rá a zsidókra azt az elkeseredett küzdelmet, amelyet immáron nem is mások megbecsüléséért, hanem önbecsülésükért és méltóságérzésükért vívtak. Egy olyan méltóságérzésért, amely – mivelhogy az Isten előtti mindenkori önértékelés mércéjét végső soron mégis csupán Jahve ígéreteinek valóra válása jelentheti – önmaga számára mindig kétséssé válhatott, és ezzel újra olyan helyzetet teremthetett, amelyben az életvitel minden értelmét elveszti, és az egyén saját élete hajótörést szenved.

A gettóban élő zsidó számára egyre inkább a sikeres haszonszerzés lett Isten személyes kegyelmének kézzelfogható bizonyítéka. Csakhogy a zsidóról éppenséggel nem abban az értelemben lehet elmondani, hogy „beválik” az Isten által számára rendelt „hivatásban”, mint amilyen értelemben az evilági aszkézisben ismert ez a gondolat. Isten áldásaugyanis itt sokkal csekélyebb mértékben kötődik a módszerességhez, a szisztematikus, aszketikus és racionális életvezetéshez, mint a puritán embernél, akinél ez a certitudo salutis egyedül lehetséges forrása. Nemcsak arról van szó, hogy a szexuális etika például kifejezetten aszkézisellenes és naturalista maradt, a régi zsidó gazdaságetika pedig erősen tradicionalista kapcsolatokat feltételezett, és elfogulatlanul – minden aszkézistől mentesen – nagyra értékelte a gazdagságot, hanem arról is, hogy a zsidók tettek általi üdvözülésének egészében véve rituális alapjai vannak, és hogy ez a fajta üdvözülés gyakran a hívő vallásosság sajátos hangulati tartalmával kombinálódik. De a zsidók saját belső gazdaságetikájának tradicionalista meghatározásai – ez minden régi etikánál így van – magától értetődően csak a hittestvérré vonatkoznak teljes mértékben, kifelé nem érvényesek teljesen. Ám mindent egybevetve, Jahve ígéretei magán a zsidóságon belül valóban életre hívtak egy olyan moralizálást, amelynek erősen ressentiment-színezete van. Nagy hiba volna azonban azt képzelni, hogy a megváltás iránti szükséglet, a teodícea vagy a gyülekezeti vallásosság egyáltalán csak negatív privilégiumok talaján – a terhek sújtotta rétegekben – jön létre, vagy csakis ressentiment-ből fakad; hiba volna tehát, ha csupáncsak a „rabszolgák morális lázadásának” termékét látnók benne. Ez még a korai kereszténységre sem igaz, holott a kereszténység ígéretei a legnagyobb nyomatókkal éppen a „szegényeknek” – a lelki és anyagi értelemben szegényeknek – szóltak. Abból, ahogyan Jézus prófécijával e prófécia legközvetlenebb konzekvenciái szembekerültek, sokkal inkább az derül ki, hogy milyen súlyos és elkerülhetetlen következményei voltak a rituális törvényesség – a szándékosan a kifelé való elzárkózást célzó törvények – szétverésének és érvénytelenné válásának, valamint annak, hogy ebből adódóan fölbomlott [az] a kapocs, amely a vallást egy kasztszerűen zárt párianép helyzetében lévő hívők vallásosságává tette. Ha viszonzáson azt értjük, hogy a jövőben eltűnnek a sorsok közti egyenlőtlenségek, akkor a korai keresztény prófécia biztosan nagyon lényeges vonásait tartalmazza a „viszonzásnak” (ez Lázár legendájában a legvilágosabb) és a bosszúnak, amely Isten dolga. És Isten birodalma itt is földi birodalom, amely először is nyilvánvalóan éppen a zsidóknak – vagy legalábbis elsősorban a zsidóknak – van szánva, hiszen ők ősidóktól fogva az igaz Istenben hisznek. Amit viszont az új vallás ígéreteiből következően kiiktat, az éppen a párianépre jellemző, mindent átható ressentiment. Még a gazdagságot sem aszketikus motívumok miatt tartja veszélyesnek: legalábbis a Jézus saját prédikációjaként áthagyományozott részekben egyáltalán nem aszketikus motívumok indokolják, hogy a gazdagság ronthatja a megváltás esélyeit, s veszélyességét már csak ezért sem motíválhatja ressentiment. Erre bizonyítékul szolgál a hagyomány, amely arról tanúskodik, hogy Jézus nemcsak vámszedőkkel (akik Palesztinában többnyire kis uzsorások voltak), hanem egyéb jómódú és előkelő emberekkel is érintkezett. Az eszkatologikus várakozások súlya alatt az ember túlságosan közömbössé válik a világgal szemben, semhogy ressentiment-t érezzen. Persze, ha a gazdag ifjú „tökéletessé” akar válni, azaz tanítvány akar lenni, akkor feltétel nélkül meg kell válnia a „világtól”. Ám az is egyértelműen kimondatik, hogy Istennél minden lehetséges: még az a gazdag ember is üdvözülhet – bármennyire nehezé teszi is számára Isten az üdvözüléshez vezető utat -, aki nem képes elszánni magát rá, hogy megváljkjavitól. A „proletár ösztönök” ugyanolyan idegenek az akozmikus szeretet prófétájától, aki a szegényeknek – mind a lelki szegényeknek, mind a szegény embereknek – elhossa a jó hírt, hogy elérhető közelségben van Isten országa, és megszabadítja őket a démonok hatalma alól, mint mondjuk Buddhától, akinek számára a világtól való abszolút elkülönülés elengedhetetlen előfeltétele a megváltásnak. Ám, hogy a ressentiment jelentősége milyen korlátozott, és hogy az „elfojtás”-séma túlságosan egyetemes alkalmazása mennyire bajos, az sehol nem derül ki olyan világosan, mint Nietzschénél, aki elkövette azt a hibát, hogy olyan példára – a buddhizmusra – is alkalmazta a sémáját, amelyre pedig egyáltalán nem illik. A buddhizmus azonban szöges ellentéte minden ressen- timent-ra épülő moralizálásnak: inkább az evilági, valamint a túlvilági élet illúzióit egyaránt büszkén és előkelően megvető, csaknem kivétel nélkül az előkelő kasztokból – elsősorban éppen a harcosok kasztjából – kikerült értelmiségi réteg megváltást ígérő tana, és társadalmi eredete szerint a leginkább még a hellenisztikus, mindenekelőtt a neoplatonista – esetleg még a manicheus vagy a gnóosztikus – megváltást ígérő tannal hasonlítható össze, bármilyen alapvetően különbözzenek is ezek tőle. Aki nem akarja amegváltást, aki nem akar a nirvánába jutni, attól a buddhista bhiksu semmit nem sajnál: az egész világ az övé lehet, beleértve azt is, hogy újjászületik a paradicsomban. Éppen ez a példa mutatja, hogy a megváltás iránti szükségletnek és az etikai vallásosságnak a

negatívan privilegizáltak társadalmi helyzetén és a polgárság – gyakorlati élethelyzetéből fakadó – racionalizmusán kívül még egy másik forrása is van: a puszta intellektualizmus mint olyan, ami pontosan azt jelenti, hogy a szellem metafizikai szükségletei nem materiális eredetűek, nem anyagi szükség készíti a szellemet, hogy etikai és vallási kérdésekről töprengjen, hanem saját belső készítése van arra, hogy a világot értelemmel bíró kozmoszként ragadja meg, és állást foglaljon a világgal kapcsolatban.

A vallások sorsa rendkívül nagy mértékben függ attól, hogy a különböző utak közül az adott vallásban az intellektualizmus melyiket választja, és milyenek a papsághoz és a politikai hatalmakhoz fűződő kapcsolatai. Ezeket a körülményeket viszont másfelől az szabta meg, hogy milyen eredetű volt az a réteg, amelyből az intellektualizmus képviselői jellemzően nagy számban kikerültek. Elsősorban maga a papság volt ez a réteg, különösen ott, ahol a papság – a szent írások jellege miatt, valamint amiatt, hogy ezeket értelmezni, tartalmukat, megfajtasukat és helyes használatukat pedig tanítani kellett – literátus céhvé vált. Ez egyáltalán nem volt jellemző az ókori városi népek vallására: a föníciaiaknál, a helléneknél és a rómaiaknál, vagy – a másik oldalon – a kínai etikában semmi ilyesmi nem történt. Itt az volt jellemző, hogy az ilyenformán csak mérsékelttel fejlett voltaképpen teológiai gondolkodás (Hésziodosz) és az egész metafizikai és etikai gondolkodás teljes mértékben a nem papi elemek kezébe került. Indiában, Egyiptomban és Babilóniában, a Zarathustra-hívőknél, az iszlámban, valamint a korai és a középkori kereszténységben viszont – és teológusok esetében még a modern kereszténységben is – minden a legteljesebb mértékben fordítva történt. Az egyiptomi papságnak, a Zarathustravallás papságának és időnként a korai keresztény, valamint – a védikus korszakban, tehát az aszketikus laikus-filozófia és az upanisad-filozófia kialakulása előtt – a bráhmanista papságnak is sikerült a vallási metafizika és etika fejlődését igen nagy mértékben monopolizálnia. Ez csekélyebb mértékben és a laikus profécia miatt erősen töredékesen a zsidó papságnak, valamint – hasonlóképpen korlátozott mértékben és a szúfi spekuláció miatt részben töredékesen – az iszlám papságnak is sikerült. A buddhizmus minden ágában, az iszlámban, valamint a korai és a középkori kereszténységben a papok mellett – vagy a papok helyett – elsősorban szerzetesek vagy a szerzetesekhez hasonló beállítottságú körök vettek birtokba, és ők is ápoltak minden területet: nemcsak a teológiai és az etikai gondolkodást, hanem az egész metafizikai gondolkodást és a tudományos gondolkodás jelentékeny részét is, sőt még irodalmi műalkotásokat is. A dalnokok a kultikus szempontból fontos személyek közé tartoztak, ami azt eredményezte, hogy India epikus, lírai és satíra-költészete bekerült a Védákba, Izrael erotikus költészete a szent írásokba, annak a pszichológiai rokonságnak a következtében [pedig], amely a misztikus és pneumatikus, valamint a költői emóciók között fennáll, Keleten és Nyugaton egyaránt szerepet [kaptak] a misztikusok. De itt nem az irodalmi műveken és az irodalmi jelleg van a hangsúly, hanem azon, hogy a vallást befolyásoló intellektuális réteg sajátossága magára a vallásra is rányomja a bélyegét. A papságnak mint olyannak a befolyása mármint nagyon eltérő volt: hogy milyen erős befolyást tudott gyakorolni, az még ott is a vele szembenálló rétegektől és a saját hatalmi helyzetétől függött, ahol ő volt az irodalom fő hordozója. A legerősebben valószínűleg a Zarathustra-vallás késői fejlődésére jellemző a papi befolyás. Ugyancsak erős volt a papok befolyása az egyiptomi és a babilóniai vallásban. A zsidó vallás profetikusan jellegű, de emellett azért a Deuteronomium ábrázolta időkben és a száműzetés korszakában is intenzív papi befolyás érvényesült. A kései zsidóság esetében a pap helyett a rabbi a mérvadó figura. A papok – és a papok mellett a szerzetesek – hatása nagyon erősen rányomja a bélyegét az egészen késői antikvitás és a teljesen kibontakozott középkor, majd pedig az ellenreformáció keresztény vallásosságára. Intenzív lelkesítő befolyás érvényesül a lutheránus és a korai kálvinista vallásosságban. Egészen rendkívüli mértékben rányomja a bélyegét a bráhmanák hatása a hinduizmusra: a hinduizmus intézményes és szociális alkotóelemeiben mindenesetre döntő jelentősége van az erős bráhmanista befolyásnak. Mindenekelőtt a kasztrendszer kialakulásában és a kasztok társadalmi hierarchiájában játszottak döntő szerepet: ahova a bráhmanák eljutottak, ott mindenütt kialakult a kasztrendszer, és végső soron mindenütt az határozta meg a kasztok hierarchiáját, hogy a bráhmanák értékelésében milyen volt az egyes kasztok rangsora. A buddhizmus valamennyi válfaját – beleértve elsősorban a lámaizmust – minden ízében áthatja a szerzetesi befolyás, és csekélyebb mértékben a keleti keresztény vallásosságban is széles rétegek [állnak] szerzetesi befolyás alatt. Ám ami bennünket itt a szerzetesi és a papi értelmiség viszonya mellett mármint különösen érdekel, az először is a nem papi – tehát [kiváltképpen] a laikus – és a papi értelmiség viszonya, azután pedig az értelmiségi rétegeknek a különféle vallásosságokhoz fűződő kapcsolata és a vallási közösségeken belüli helyzete. Mindenekelőtt azt az alapvetően fontos ténytet kell leszögezni, hogy a nagy ázsiai vallási tanítások mind értelmiségi alkotások. A buddhista megváltást ígérő tan éppúgy értelmiségi tanítás, mint a dzsainizmus és az összes többi hasonló tan: művelői olyan előkelő – mindenekelőtt a bráhmanista nemességgel szembehelyezkedő ksatrija-nemesség- hez tartozó – értelmiségiek közül kerültek ki, akik (ha nem is rendelkeztek mindig szigorúan szakszerű védikus képzettséggel) a Védákon nevelkedtek, ami Indiában előkelő neveltetésnek számított. Kínában a konfucianizmus művelői, magától az alapítótól kezdve – ugyanúgy, ahogy a hivatalosan a taoizmus alapítójának számító Lao-ce – vagy maguk is klasszikus-irodalmi műveltséggel rendelkező hivatalnokok, vagy megfelelő műveltségű filozófusok voltak. Kínában és Indiában a hellén filozófia csaknem minden alapvető irányzatának megvan a megfelelője, persze gyakran erősen módosított változatban. A konfucianizmusnak mint érvényes etikának a művelői teljesen abból a klasszikus-irodalmi képzettségű rétegből

kerültek ki, amely a hivatalok várományosa volt, míg a taoizmus csakugyan népszerű mágikus gyakorlattá vált. A hinduizmus nagy reformjait a bráhmánista képzettségű előkelő értelmiségiek valósították meg, bár később a gyülekezet képzése kétségtelenül részben az alacsonyabb kasztok tagjainak kezébe került. Ennyiben tehát másképp ment végbe a folyamat, mint az ugyancsak szakszerű szellemi képzettségű férfiak által kezdeményezett észak-európai egyházi reformáció, a katolikus ellenreformáció – amelynek elsősorban olyan dialektikán iskolázott jezsuiták voltak a támaszai, mint Salmerón és Laynez – és az iszlám doktrína (al-Ghazálí) misztikát és ortodoxiát ötvöző átértelmezése esetében, amelynél a vezetés részben a hivatalos hierarchia, részben egy újonnan alakult, teológiai műveltségű hivatalos arisztokrácia kezében maradt. De ugyanígy a két elő-ázsiai megváltást ígérő tan, a mani- cheizmus és a gnózis is – mind alkotóját, mind legfontosabb művelőit, mind pedig megváltást hirdető tanának jellegét tekintve – egészen sajátosan értelmiségi vallás. És noha ezek az esetek sokban különböznek egymástól, az etika vagy a megváltást ígérő tan művelői mindegyikben relatíve nagyon előkelő, és – a hellén filozófiai iskolák vagy az igen magas szintű képzést nyújtó kolostori iskolák, esetleg a vége felé járó középkor világi-humanista egyetemi képzésének megfelelően – filozófiai műveltségű értelmiségi rétegek. Egy adott vallási szituációban az értelmiségi rétegek egyfelől – mondjuk a platóni Akadémiához és a rokon hellén filozófiai iskolákhoz hasonlóan – kialakít[hat]nak egy folyamatosan működő iskolát, és [ekkor], akárcsak ezek az iskolák, hivatalosan egyáltalán nem foglalnak állást a fennálló vallás gyakorlásával kapcsolatban, vagy pedig egyszerűen nem vesznek tudomást róla. A hivatalos kultusz képviselői azután – vagyis Kínában a kultikus kötelességeket viselő állami hivatalnokok, Indiában a bráhmánák – a maguk részéről vagy ortodoxnak vagy (mint Kínában például a materialista tanokat, Indiában a dualista szánkhja-filozófiát) heterodoxnak tekintik ezeknek az iskoláknak a tanításait. E főképp tudományos irányultságú és a gyakorlati vallásossághoz csak közvetve kapcsolódó mozgalmak a most tárgyalt összefüggésben nem érintenek közelebből bennünket. [Másfelől] viszont közelről érintenek bennünket az ettől különböző, egészen speciálisan egy vallási etika megteremtésére irányuló fent említett mozgalmak – amelyekkel az ókori Nyugaton a legnyilvánvalóbban a pythagoreusok és a neoplatonisták állíthatók párhuzamba –, az olyan értelmiségi mozgalmak tehát, amelyekhez vagy kizárólag a kiváltságos társadalmi rétegekből származók csatlakoznak, vagy amelyeket e rétegek leszármazottai vezetnek, vagy amelyekben elsősorban az ő befolyásuk érvényesül.

Egy nép társadalmi kiváltságokkal rendelkező rétegei rendszerint akkor fáradoznak a legkitartóbban egy megváltást ígérő vallás létrehozásán, ha nem teljesítenek fegyveres szolgálatot, vagy nincs lehetőségük politikai tevékenységre, vagy nem áll érdekükben, hogy politikai tevékenységet folytassanak. Ennélfogva a megváltást hirdető vallás tipikusan olyankor szokott föltűnni, amikor az uralkodó – akár nemesi, akár polgári – rétegeket vagy egy egységes, bürokratikus-militarista államhatalom depolitizálta, vagy ők maguk vonultak vissza valamilyen oknál fogva a politikától, amikor tehát intellektuális képzettségük fejlesztése végső gondolati és belső pszichológiai konzekvenciáit tekintve nagyobb jelentőségre tett szert a szemükben, mint a külső világban folytatott, evilági gyakorlati tevékenységük. Nem mintha csak ekkor születnének meg a megváltást ígérő vallások. Éppen ellenkezőleg, maguk a gondolatok és elképzelések adott esetben éppen a mozgalmak politikai és társadalmi időkből keletkeznek, annak következtében, hogy ilyenkor bármi elgondolható. De ezek eleinte inkább hangulatok, amelyek csak akkor törnek a felszínre, és akkor válnak uralkodóvá, ha bekövetkezik az értelmiség depolitizálása. A konfucianizmus, amely egy hatalommal bíró hivatalnoksereg etikája, mindennemű megváltást ígérő tant elutasít. A dzsainizmus és a buddhizmus – a világhoz alkalmazkodó konfucianizmus két radikális ellenpárja – a világot elutasító, radikálisan antipolitikus és pacifista értelmiségi érzület nyilvánvaló kifejeződése volt. De azt nem tudjuk, hogy követőik számát – amely Indiában egy időben igen jelentékeny volt – megsokszorozták-e a korabeli, depolitizálóan ható események. A Nagy Sándor korabeli indiai törpefejedelemségek mindennemű politikai pártoszt nélküli államodija, amely az akkoriban mindenütt fokozatosan előrenyomuló, imponálóan egységes bráhmánáknak ellenállt, egymagában el tudta érni, hogy az intellektuális képzettségű nemesi körök a politikán kívüli dolgokra irányítsák az érdeklődésüket. A világról előírásosan vánaprashaként ('erdei remeteként') lemondó bráhmánáknak ennélfogva a nem bráhmánista aszkéták (a sramánák) kialakuló körében talált olyan követőkre, akik agkori ellátását – mint olyasvalakiét, akit a nép szentnek tart – biztosították; de persze az is lehet, hogy fordítva történt, és a kettő közül az első a későbbi és áttételes jelenség, vagyis arról van szó, hogy a bráhmánának, aki a fiának fiát is megpillantja, ajánlatos a világtól elvonulnia. Az aszketikus karizmák birtokában levő sramánákat ('vándoraszkétákat') a nép mindenesetre igen hamar többre tartotta a hivatalos papságnál. Ebben a formában az előkelő körök Indiában egyes helyeken már igen korai – jóval az apolitikus filozófiai megváltást ígérő tanok kialakulása előtti – időktől szerzetesek módjára elfordultak a politikától. Az elő-ázsiai megváltást hirdető vallások, amüsztágók és a profetikus jellegűek egyaránt, valamint a laikusok által művelt keleti és hellenisztikus megváltást ígérő tanok, azok is, amelyek inkább vallásos, és azok is, amelyek inkább filozófiai jellegűek (amennyiben ezek a társadalmi kiváltságokkal rendelkező rétegekre egyáltalán kiterjednek) csaknem kivétel nélkül annak következtében fellépő jelenségek, hogy a művelt rétegek kényszerből vagy önkéntesen lemondanak a politikai befolyásról, és elfordulnak a politikai tevékenységtől. A nem babilóniai eredetű elemekkel keresztezett babilóniai vallás csak a mandeizmusban, az elő-ázsiai értelmiségi vallásosság először a Mithrász-kultuszban és más szóteriológikus

kultuszokban való részvétellel, később pedig a gnózisban és a manicheizmusban fordult a megváltást ígérő vallásosság felé. Ez a fordulat itt is csak akkor következett be, amikor a művelt réteg már egyáltalán nem mutatott érdeklődést a politika iránt. A hellén értelmiségi rétegen belül mindig is – alkalmasint már a pythagóreus szekta előtt is – létezett megváltást ígérő vallásosság. De a görögség politikailag mérvadó köreiből nem ez volt az uralkodó vallásosság. Az előkelő – késői hellén és római – laikus körökben a megváltás-kultuszok és a filozófiai megváltást ígérő tanok propagandisztikus sikere párhuzamos volt azzal, hogy e rétegek végleg elfordultak a politikai tevékenységtől. És a jelenkori német értelmiségi rétegek meglehetősen szószátyár „vallási” érdeklődése is igen szorosan összefügg a politikai csalódásokkal és a csalódások miatti politikai közömbösséggel.

Az előkelők, a kiváltságos osztályokból származók megváltás utáni vágyának általában jellemző sajátossága az üdvözülésre való különös intellektuális alkalmassággal összefonódó hajlam a – később elemzendő – „megvilágosodás”-misztikára. Ezzel együtt jár, hogy erősen leértékelődnek az olyan dolgok, amelyek – mint a természetes ösztönösség, a testiség, az érzékiség – a pszichológiai tapasztalat szerint kísértést jelenthetnek, és letéríthetik az embert az üdvözülésnek erről a sajátos útjáról. Olykor előfordulhat, hogy a semmi egyebet, csakis az intellektualitást szem előtt tartó értelmiségi életvitel érdekében felajzották, körmönfontan légiessé tették, egyszersmind azonban pótkielégülések javára el is fojtották a normális nemiséget (hogy ezek a tényezők milyen szerepet játszanak, azt ma még a pszichopatológia láthatólag nem tudja egyértelmű szabályokba foglalni). Nyilvánvalóan erre látszanak utalni bizonyos – főként a gnosztikus misztériumoknál tapasztalható -jelenségek, amelyek mintegy szellemi maszturbációval helyettesítik a parasztok orgiáit. A vallásos érzés irracionálissá válásának e tisztán pszichológiai feltételeit keresztezi az intellektualizmusnak az a természetes racionalista igénye, hogy a világot értelemmel bíró kozmoszként ragadja meg. Az indiai karma-tan (amelyről hamarosan szó lesz) és a tan buddhista változata éppúgy ennek az igénynek a terméke, mint Izraelben a feltehetőleg előkelő értelmiségi körökből származó Jób-könyv és a vele rokon kérdésfeltevések az egyiptomi irodalomban, valamint a gnosztikus spekuláció és a manicheus dualizmus.

A megváltást ígérő tan, illetve etika értelmiségi eredetének – ha a szóban forgó vallásosság később tömegvallás lesz – rendszerint az a következménye, hogy a népszerűsített, mágikusan átértelmezett, az üdvözítő-megváltó képére formált, és a nem értelmiségiek szükségleteihez igazított hivatalos vallásosságon belül külön tanítás – vagy valamilyen ezoterikus tan, vagy legalábbis előkelő rendi etika – jön létre az iskolázott értelmiségiek igényeinek megfelelően. Így jött létre a bürokrácia konfucianus rendi etikája, amelytől a megváltást ígérő tan teljesen idegen, és amely mellett megkövesedett és a klasszikus műveltségük által megvetett népi vallásosságként tovább létezett a taoista mágia és a buddhista szentségi és rituális kegyelem. Ugyanígy jött létre a varázslás és a laikus bálványimádás mellett a szerzetesi rend buddhista megváltást hirdető etikája, miközben továbbra is fennmaradtak a mágikus tabuk, és új fejlődésnek indult az üdvözítő eljövételét hirdető hinduista vallásosság. Végül pedig az is előfordul, hogy az értelmiségi vallásosság olyan műsztagógia formájában jelenik meg, amelyben – mint a gnózisban és a vele rokon kultuszokban – a beavatottságnak hierarchiája van, és amelyből a megvilágosodás kegyelmében nem részesülő „pisztikus”, aki nem érheti el, hogy beavatott legyen, eleve ki van zárva.

Az a megváltás, amelyre az értelmiségi törekszik, mindig „belső szükségből” fakad, és ennél fogva egyfelől életidegenebb, másfelől elvibb és szisztematikusabb jellegű, mint akülső szükségből fakadó megváltás, amely a nem kiváltságos réteg sajátos jellemzője. Az értelmiségi különféle utakon próbál minden részletében – végtelen sok konkrét esetre kiterjedően – folyamatos „értelmet” kölcsönözni, vagyis önmagával, az emberekkel és a kozmossszal összhangban álló „egységet” tulajdonítani az életvitelének. O az, aki úgy fogja föl a „világot” mint „értelem”-problémát. Minél jobban előtérbe kerül az intellektualizmus, és minél inkább kiszorítja a mágiába vetett hitet – amivel párhuzamosan a világban végbemenő folyamatok „fölszabadulnak a varázslat alól”, elveszítik mágikus értelmüket: már csak „vannak”, és „megtörténnek”, de „jelentésük” már nincsen -, annál nyomatékosabban merül föl a követelmény a világgal és az „életvitellel” mint egészzel szemben, hogy egyik is, másik is jelentésének megfelelően és „értelmesen” rendezett legyen.

Ám ez a posztulátum konfliktusba kerül a világ realitásaival, a világ rendjével és a világban lehetséges életvitellel, és emiatt az értelmiség jellemző módon igyekszik menekülni a világ elől. Ez jelentheti azt, hogy a teljes magányba, vagy – modernebb változatban – az ember alkotta rendtől érintetlen „természetbe” (Rousseau) menekül, de jelentheti a világ elől menekülő romantikát, valamint az emberi konvencióktól érintetlen „néphez” való alászállást [is] (mint az orosz narodnyikoknál); lehet inkább kontemplatív, vagy inkább aktívan aszketikus elfordulás a világtól, és törekedhet inkább egyéni üdvözülésre, vagy inkább a világ etikai szempontú, kollektív és forradalmi megváltoztatására. Az apolitikus intellektualizmus számára ezek az irányzatok egyaránt járható utat jelentenek, és mindegyik változat felléphet – és alkalomadtán fel is lépett – vallásos megváltást ígérő tanként is. A világ elől való menekülésnek, amely az értelmiségi vallásosság sajátos vonása, itt van az egyik gyökere.

Az ilyen filozofikus intellektualizmus azonban, amelyet az esetek nagy átlagában a társadalmilag és gazdaságilag jól ellátott osztályok – kivált az apolitikus nemesek vagy járadékosok, hivatalnokok, az egyházi, kolostori, főiskolai vagy bármilyen másfajta javadalmak élvezői – művelnek, nem az egyetlen, és gyakran nem is a vallási szempontból kiváltképpen releváns gyökere a világ elől való menekülésnek. Emellett ott van még a proletároid in- tellectualizmus, amelyet mindenütt képlékeny átmenetek sora köt össze az előkelő osztályok intellektualizmusával, és csupán jellegzetes szellemi irányultságában különbözik tőle. Ehhez a típushoz sorolhatók a létminimum szélén álló, többnyire csak alantának számító műveltséggel rendelkező mindenkori kishivatalnokok és kisjavadalmasok, a nem a kiváltságos rétegekhez tartozó írástudók olyan korszakokban, amikor az írás külön foglalkozási ág volt, a mindenféle elemi szintű tanítók, vándorénekesek, előadók, mesemondók, versmondók és a hozzájuk hasonló proletároid szabad foglalkozások. De mindenekelőtt a negatívan privilegizált rétegek autodidakta értelmisége sorolható ehhez a típushoz: az az értelmiség, amelynek a jelenkorban Európa keleti részén a proletároid orosz parasztertelmiség, Nyugaton pedig a szocialista és anarchista proletárértelmiség a legklasszikusabb képviselője. Egészen más tartalommal, de ugyanezre az autodidakta értelmiségre nyújtanak példát a még a XIX. század első felében is híresen bibliás holland parasztlak, a XVII. századi Angliában pedig a bibliaolvasó puritán kispolgárok; de ugyancsak közéjük tartoznak a minden korban és minden népnél megtalálható, vallásos érdeklődésű és a Bibliában jártas kézműveslegények, és mindenekelőtt – megint csak egészen klasszikus példaként – ide tartoznak a jámbor zsidók (a farizeusok, a hasszideusok s általában a törvényben naponta tallózó rengeteg jámbor zsidó). Amennyiben itt „pária”-intellektualizmusról van szó – mint ahogy minden proletároid kis- javadalmasnál, valamint az orosz parasztlaknál és a többé-kevésbé „vándorló” életmódot folytató embereknél erről van szó -, annyiban azon alapul az intenzitása, hogy a társadalmi hierarchián kívül vagy a hierarchia legalján álló rétegek úgyszólván az archimédészi ponton – mind a külső rendet, mind a szokásos véleményeket illetően a társadalmi konvenciókkal szemben – vetik meg a lábukat. Mivelhogy őket a társadalmi konvenciók nem kötik, eredeti álláspontot tudnak kialakítani a kozmosz „értelméről”, és mivel anyagi szempontokra sem kell tekintettel lenniük, képesek az anyagi megfontolásokon felülemelkedő, erős etikai és vallási pátozusra. Amennyiben viszont a középosztályokhoz tartoznak, mint a vallási szempontból autodidakta kispolgári rétegek, annyiban vallási szükségletük vagy egy rigorózus etika, vagy az okkultizmus felé szokott fordulni. A kézműveslegények intellektualizmusa középen van a kettő között, és jelentősége abból ered, hogy a vándorló kézműveslegények alkalmasak a hittérítésre.

Amennyire tudjuk, Kelet-Ázsiában és Indiában szinte egyáltalán nem létezett sem pária, sem kispolgári intellektualizmus, mivel hiányzott a városi polgárság közösségi érzése, amely az utóbbinak, és hiányzott – nem történt meg – a mágia alóli emancipáció, amely mindkettőnek előfeltétele. A vallásosságnak az alacsonyabb kasztok talaján keletkezett formái túlnyomórészt a bráhmanáktól veszik át gátháikat. Kínában nincs önálló, nem hivatalos intellektualizmus a konfucianus műveltséggel szemben. A konfucianizmus tehát az „előkelő” ember, a „gentleman” etikája (már Dvorak is – joggal így fordítja). Egészen határozottan rendi etika, pontosabban: egy előkelő, irodalmilag művelt réteg illemszabályainak rendszere. Ismereteink szerint hasonló állapotok uralkodtak az ókori Keleten és Egyiptomban: az ottani írnok-intellektualizmus – már amennyiben etikai-vallási reflexiókhoz vezetett – teljes egészében az esetenként apolitikus, de mindig előkelő és nyárspolgárelles intellektualizmus- típushoz tartozik. Másként volt ez Izraelben. Jób könyvének szerzője szintén az előkelő nemzetségeket gondolja a vallási intellektualizmus képviselőinek. A bölcs mondásoknak – és mindannak, ami hozzájuk közel áll – már a formájára is erősen rányomta a bélyegét, hogy Keleten Nagy Sándor után az apolitikus és művelt felső rétegek a kölcsönös érintkezés folytán nemzetközivé váltak: a mondásokat részben közvetlenül egy nem zsidó király szájába adják, és egyáltalában, az egész „Salamon” címszó alatt nyilvántartott irodalom csakugyan magán visel valamiféle nemzetközi kultúrjellegét. Ha a Sirák könyve a hellenizálással szemben éppen az atyák bölcsességét szeretné hangsúlyozni, úgy pontosan ez bizonyítja, hogy léteztek nemzetközi törekvések. Továbbá a Sirák könyve szerint ebben a korban az „írástudó” – mint Bousset joggal emeli ki – világot járt gentleman és kultúrember. Meinhold is hangsúlyozza, hogy a könyv – teljesen hellén mintára – végig kifejezetten nyárspolgárelles: hogyan lehet a paraszt, a kovács, a fazekas bölcs, ha a „bölcsesség” csak annak számára elérhető, aki ráér elmélkedni, és megteheti, hogy tanulmányoknak szentelje az idejét? Ha Ezsdrást nevezik az „első írástudónak”, akkor a próféták körül összeseregglő, pusztán vallási érdeklődésű emberek és ideológusok befolyásos helyzete – amely nélkül a Deuteronomiumot soha nem sikerült volna elfogadtatni – egyfelől biztosan sokkal régebbi keletű, az írástudóknak, azaz mindenekelőtt: az isteni parancsokat értelmező, héberül tudóknak kiemelkedő, gyakorlatilag csaknem a muszlim muftiével felérő magas rangja viszont – másfelől – biztosan lényegesen későbbi keletű, mint a perzsa király által hivatalosan felhatalmazott Ezsdrásé, a teokrácia megalkotójáé. De az írástudóknak mármost változott a társadalmi rangja. A Makkabeus Birodalom idején a jámborság – lényegében egy igazán józan életbölcsesség, olyasvalami, mint a xenofilia – és a „műveltség” azonos, ez (musar, "rcáiSeia) jelenti az utat az erényhez, amelyet itt ugyanúgy taníthatónak tekintenek, mint a helléneknek. A jámbor értelmiségi ugyan már ebben a korban éppoly élesen szembenállónak gondolta magát a gazdagokkal és a fennhéjázókkal – akik ritkán hüek a törvényhez -, mint a

legtöbb zsolnárszerző, de maguk az értelmiségiek ezekkel társadalmilag mégis egyenrangú osztályt alkottak. A heródesi kor írástudó iskolái ezzel szemben – a nyilvánvalóan elháríthatatlan idegen uralom miatt növekvő és egyre nyomasztóbbá váló belső feszültséggel párhuzamosan – létrehoztak egy proletároid törvényértelmező réteget, amely lelkipásztori tanácsadóként, prédikátorként és tanítóként működött a zsinagógákban – képviselői még a Szanhedrinben is ott ültek -, és amely a népet a perúsím (pharisaioi) értelmében szigorúan törvényhű, jámbor gyülekezeti zsidókká (cha- verím) formálta; az ilyen zsinagógabeli működés alakul át azután a talmudi kor rabbi- nátságában hitközségi tisztviselői szereppé. Az [írástudó iskolák] révén a kispolgári és a pária-intellektualizmus – szemben [a jámbor értelmiségiekével] – olyan nagy mértékben elterjedt, amihez hasonlóval egyetlen más népnél sem találkozunk: az írás művészetét elterjesztő és a kazuisztikus gondolkodásra nevelő rendszeres, mondhatni „általános népiskolai” képzést már Philo is úgy tartotta számon, mint a zsidók sajátosságát. Csak ennek a rétegnek a befolyása tudta a zsidó városi polgárságnál a próféták tevékenységének helyére a törvényhez való hűségnek és a vallási könyvekben lefektetett törvény tanulmányozásának a kultuszát állítani.

Ez a népi zsidó értelmiségi réteg, amely mindennemű misztériumtól teljesen távol áll, társadalmilag jóval alacsonyabb rendű, mint az elő-ázsiai hellenisztikus társadalom filozófusai és műsztagógjai. Ugyanakkor azonban a hellenisztikus Keleten már a kereszténység előtti időben kétségkívül létezett egy olyan intellektualizmus, amely különböző rétegekre terjedt ki, és amely a különféle szakramentális megváltáskultuszokban és beavatásokban allegorikusan és spekulatív úton hasonló szóteriológikus dogmatikát produkált, mint amelyet az – alkalmasint ugyancsak többnyire a középrétegekhez tartozó – orfikusok produkáltak. Az olyan, diaszpórában élő írástudó legalábbis, mint Pál, biztosan jól ismerte, és gyűlölte ezeket a misztériumokat és szóteriológikus spekulációkat: a Mithrász-kultusz kalózhítként Pompejus idején elterjedt volt Kilikiában, még akkor is, ha pont Tarzusban ezt csak a Krisztus utáni időből származó feliratok tanúsítják egyértelműen. De valószínűleg a zsidóságon, kivált a provinciában élő zsidóságon belül is már régóta egymás mellett keringtek a legkülönbözőbb jellegű és eredetű szóteriológikus remények, különben nem kerülhetett volna már a próféták korában a majdan uralomra kerülő zsidó nép eljövendő uralkodói mellé a szegény emberek számárháton bevonuló királya, és a (grammatikailag jól láthatóan szemita képzésű) „ember fiának” eszméje sem foganhatott volna meg. Ám a bonyolult, a pusztán a természeti folyamatra orientálódó mítoszon vagy az egyszerű jövendölésen – a valahol már rejtező majdani jó király eljövételén túlmenő szoteriológiában valamiképpen mindig közreműködik a laikus intellektualizmus, amely művelőitől függően előkelő vagy pária-intellektualizmus.

Ez a zsidóságtól örökölt írástudó szellemiség mármost, valamint az írástudók által ápolt kispolgári intellektualizmus a korai kereszténységbe is behatolt. Igen kiemelkedő képviselője e típusnak Pál, aki kézműves volt, mint ahogy – szöges ellentétben a Sirák könyvének idején elterjedt tanok nyárspolgárellenes bölcsességével – a késői zsidó írástudók közül sokan mások is azok voltak (Pálnak persze még több és sajátosabb vonása is volt; nem csak ez a tulajdonságjellemezte). Pál „gnózisa” később -noha igen távol állt mindattól, amit a spekulatív keleti hellén értelmiség gnózison értett – kiindulópontot tudott nyújtani a marcionizmusnak. Az intellektuális büszkeség eleme – arra voltak büszkék, hogy a Mester hasonlatainak értelmét csak az Isten által elhivatottak értették – Pálnál is nagyon kidomborodott: ő az igaz megismerésre volt büszke, amely „a zsidóknak bosszúság, a helléneknek esztelenség”. Ennek megfelelően a „hús” és a „szellem” dualizmusa nála jóllehet más felfogásba van illesztve – a tipikus értelmiségi szoteriológiák érzékiség-felfogásával is rokonságot mutat; itt feltehetőleg a hellén filozófia némileg felszínes ismeretéről van szó. Főként megtérését nem lehet csupán a látási hallucináció értelmében vett vízióknak felfogni, hanem olyan együttes belső látomásnak kell tekinteni, amely a feltámadott személyes sorsát pragmatikusan egybefogja az üdvözítő eljövételétígéretkeleti szóteriológiáknak, és azok kultikus gyakorlatának számára jól ismert általános elképzeléseivel, amelyekbe mármost nála beilleszkednek a zsidó próféták ígéretei. Episztolái érvelésüket tekintve a kispolgári intellektualizmust jellemző dialektika legtipikusabb darabjai: az ember csak bámul, hogy egy olyan írásműben, mint a rómaiakhoz írott levél, mennyi képzelőerőt – egyenest „logikai fantáziát” – feltételezett azoknál, akikhez fordult, és alkalmasint valóban teljesen bizonyosra vehető, hogy akkoriban nem a megigazulásról szóló tanítása, hanem a magasabb rendű lélek – a pneuma – és a gyülekezet közti kapcsolatról vallott felfogása, valamint az talált igazán befogadásra, hogy hogyan lehet a környezet mindennapi adottságaihoz többé-kevésbé alkalmazkodni. Éppen ellene fordult azonban a diaszpóra-zsidóság tomboló haragja – a diaszpórában élők Pál dialektikus módszerében csakis azt látták, hogy a tanult írástudó galád módon visszaél a tudásával -, ami megint csak jól mutatja, hogy a módszere milyen pontosan megfelelt ennek a tipikus kispolgári intellektualizmusnak. Ez a fajta intellektualizmus azután abban a formában élt tovább, hogy a korai keresztény gyülekezetekben a „tanítóknak” (SrSáoKálor) karizmatikus szerepük volt (a Didakhében még az volt). Harnack szerint a zsidókhöz írott levélben fedezhetjük fel e kispolgári intellektualizmus értelmezési metodikájának mintáját. Később, amikor a püspökök és a presbiterek fokozatosan egyre inkább monopolizálták a gyülekezetek egyházi vezetését, ez a kispolgári típus eltűnt, és az értelmiségiek – az apológéták, majd a

hellenisztikus műveltségű és csaknem kivétel nélkül a klérushoz tartozó egyházatyák és dogmatikusok, valamint a teológiai szempontból dilettáns császárok léptek a helyére, míg végül Keleten a legelső, nem hellenisztikus műveltségű rétegekből verbuválódott szerzetesek mégis felülkerekedtek, miután ők győztek a képrombolás körüli harcban. A keleti egyházban soha többé nem lehetett teljesen kiirtani a formalista dialektikának azt a válfaját, amely ezeket a köröket – az önimádat félig-meddig intellektuális, félig-meddig primitív-mágikus eszményével összefonódva-közösen jellemzi. De a korai kereszténység sorsa szempontjából mégis az a döntő, hogy – keletkezését, tipikus képviselőjét, valamint azt tekintve, amit e tipikus képviselő vallásos életvitele döntő tartalmának tartott – olyan megváltást ígérő tan volt, amely kezdettől fogva a legtudatosabban és a legkövetkezetesebben szembehelyezkedett az intel- lektualizmussal, annak ellenére, hogy szóteriológikus mítoszának néhány része az általános keleti sémát követte – talán még néhány átalakított rész is onnan volt kölcsönözve -, Pál pedig átvette az írástudó metodikát. A keresztény megváltástan szembehelyezkedett a zsidó írástudók rituális-jogi tudományosságával, valamint a gnóosztikus értelmiségi arisztokrácia szóte- riológiájával, és teljesen szemben állt az antik filozófiával. Elutasította a gnóosztikusok értékelését, amely a „pisztikusok” degradálását jelentette, az volt az álláspontja, hogy a „lelki szegények” részesülnek a magasabb rendű lélek kegyelmében, hogy nem a „tudás” tesz példás kereszténnyé, és hogy a megváltáshoz nem az iskolázottságon és a tudáson keresztül vezet az út: sem a törvénynek, sem az élet és a szenvedés kozmikus és pszichológiai okainak, sem a világi élet feltételeinek, sem a rítusok titkos jelentésének, sem pedig a lélek eljövendő, túlvilági sorsának ismerete nem vezet a megváltáshoz. Mindez jellemző sajátossága a kereszténységnek, és jellemző az is, hogy a korai keresztény egyház belső történetének elég lényeges része – beleértve a dogmák megalkotását – arról tanúskodik, hogy az intellektua- lizmussal és annak valamennyi formájával szemben sikerült önmagához hűnek maradnia. Ha röviden, egy-egy jellemző szóval akarjuk összefoglalni azokat a rétegeket, amelyek az ún. világvallások hordozói és hirdetői voltak, akkor a konfucianizmus esetében a világban rendet teremtő bürokratát, a hinduizmus esetében a világot elrendező mágust, a buddhizmus esetében a világot bevándorló kolduló szerzetest, az iszlám esetében a világot leigázó harcost, a zsidóság esetében a vándorkereskedőt, a kereszténység esetében pedig a vándorló kézművesinast kell említeni, de egyiket sem mint foglalkozásának vagy anyagi „osztályérdekeinek” képviselőjét, hanem mint egy olyan etika vagy megváltást ígérő tan ideológikus megtestesítőjét, amely különösen könnyen talált befogadásra az ilyen társadalmi helyzetben levő embereknél.

Az iszlám a hivatalos jogi és teológiai iskolákon, valamint a tudományos érdeklődés átmeneti felélénkülésén kívül – tehát a tulajdonképpeni, rá jellemző vallásosságban – intellektuális jellegű behatást csak a szűfizmus előretörésével egyidejűleg élhetett volna meg. Csupán arról van szó, hogy az iszlám orientációja nem az intellektuális oldalra fektetett súlyt; a népszerű dervis-jámborságból éppen a racionális vonás hiányzott teljesen, és az iszlámban csak egyes heterodox szekták – noha esetenként igazán befolyásos szekták – voltak sajátosan intellektuális jellegűek. Egyébként, akárcsak a középkori kereszténység, az iszlám is kezdett főiskoláin egyfajta skolasztyikát kialakítani.

Itt nem tudunk kitérni arra, hogy milyenek voltak az intellektualizmus és a vallásosság kapcsolatai a középkori kereszténységben. Mindenesetre a vallásosságot – szociológiailag releváns hatásait tekintve – nem intellektuális erők orientálták, a szerzetesi racionalizmusnak a kulturális tartalom terén kifejtett erős hatását pedig a nyugati és a keleti, illetve ázsiai szerzetesek összehasonlításán keresztül lehetne megvilágítani. Ezt azonban csak később, és akkor is csak nagyon röviden és vázlatosan tudjuk megtenni. Elsősorban a szerzetesek jellemző sajátos vonásokban keresendő tudniillik annak oka is, hogy a keleti egyház sajátos kulturális hatást fejtett ki. A kispolgári jellegű vallásos laikus-intellektualizmus vagy a páriaintellektualizmus a nyugati középkorban ismeretlen volt (legalábbis nem volt számottevő). Ilyesmivel egy-egy esetben a szektákon belül találkozhatunk. Az egyházi fejlődésen belül az előkelő, művelt rétegek szerepe nem volt jelentéktelen. A Karoling-korszakban, valamint Ottó, a száli és Hohenstauf-császárok idején a művelt rétegek egy császári-teok- ratikus kultúrszervezet keretében fejtették ki hatásukat – akárcsak a jászifláj szerzetesek Oroszországban a XVI. században -, de elsősorban a Gergely-féle reformmozgalomban és a pápaság hatalmi harcában öltött testet egy olyan előkelő réteg ideológiája, amely a kialakuló polgársággal együtt szembe fordult a feudális hatalmakkal. Az egyetemek alapítása után, valamint a hatalmas javadalomállományt kincstári vagy pusztán patronálási célokra felhasználni kívánó pápaság azon törekvésével párhuzamosan, hogy megszerezze az e rétegeket gazdaságilag eltartó javadalmak kezelésének monopóliumát, ez a javadalmakban érdekelt, egyre szélesebb réteg először lényegében gazdaságilag – a nemzeti gazdasági monopóliumokban való gazdasági érdekelttsége miatt -, később, a skizma után pedig ideológiailag is elfordult a pápai hatalomtól, és a konciliárius reformmozgalmak, majd a humanizmus „hordozói” közé tartozott. A humanisták, mindenekelőtt pedig a lovagi és papi képzés átalakulása mecénások által támogatott udvari képzéssé, valamint ennek következményei – noha ezek önmagukban véve szociológiailag nem érdektelenek – nem tartoznak ide. Ennek a rétegnek a hitszakadásánál tanúsított meghasonlott magatartását főként ideológiai motívumok határozták meg. A reformáció vagy az ellenreformáció idején ez a csoport fölöttébb fontos szervező és rendszerező szerepet játszott az egyházban, az iskolákban és a

tan fejlesztésében, de soha nem az övé volt [a] döntő szerep. Amennyiben viszont nem állt be az egyházi képzés szolgálatába, hanem egy sajátos vallásos típusnak (a valóságban: egy egész sor különféle vallásos típusnak) a képviselője lett, annyiban hosszú távon nem volt tartós hatása. A klasszikus és humanista műveltségű rétegek – életszínvonaluknak megfelelően – általában nyárspolgárellenesek voltak, és nem voltak szektás gondolkodásúak, nem kedvelték a perpatvart, idegenkedtek a demagógiától – főként a papi és hitszónoki demagógiától -, vagyis általában erasztiánus vagy ireneus beállítottságúak voltak, és már csak ezért is egyre kisebb lett a befolyásuk.

Az élelméjűen kifejtett szkepszis és a racionalista felvilágosodás mellett erre a rétegre, különösen anglikán talajon, egyfajta érzékeny, hangulatilag befolyásolt vallásosság, vagy, például a Port Royal körében, a komoly, gyakran aszketikus moralizálás, esetleg – mint eleinte éppen Németországban és Itáliában is – az individualista misztika jellemző. De a hatalmi érdekekben és gazdasági létérdekekben érintettek harca természetesen – még ha közvetlen erőszakot nem alkalmazott is – demagóg eszközökkel folyt, és a demagógiával ezek a körök nem boldogultak. Az egyházaknak persze, legalábbis azoknak az egyházaknak, amelyek az uralkodó rétegeket és mindenekelőtt az egyetemeket a szolgálatukba akarták állítani, szükségük volt a klasszikus műveltségű, azaz a teológiában jártas hitvitázókra és egy hasonló műveltségű prédikatori rétegre. A lutheránizmuson belül – az irányzat és a fejedelmi hatalom között létrejött szövetségnek megfelelően – a képzés és a vallásos tevékenység kombinációja igen hamar háttérbe szorult, és lényegében a szakteológiára korlátozódott. A puritán egyházat viszont még a Hudibras is szembeszökően tudálékos filozofálása miatt gúnyolja. De ezek a körök – és mindenekelőtt a keresztelő szekták – nem az előkelő, hanem a plebejus, esetleg a pária-intellektualizmusból merítették (mint a keresztelők még a vándorló kézművesinasok, illetve apostolok által terjesztett mozgalom kezdetén) megtörhetetlen ellenálló erejüket. Itt nem létezett sajátos életfeltételekkel jellemezhető, külön értelmiségi réteg: a hittérítő vándorprédikátorok rövid korszakának lezárulása után a középrétegek szívták magukba az intellektualizmust. A XVII. századi puritánoknál hallatlanul széles körben elterjedt a Biblia ismerete, és még a paraszti körök is mély érdeklődést mutattak a rendkívül zavaros és alig megkülönböztethető dogmatikus ellentétek iránt. Ez olyan tömegméretű vallási intellektualizmust teremtett, amelyhez hasonló soha többé nem létezett, és amelyhez a múltban is csak a késői zsidó és a Pált követő hittérítő gyülekezetek tömegméretű vallási intellektualizmusa volt fogható. Ám miután úgy látszott, hogy a vallásháborúban felmérték az esélyeket, és rögzítették a hatalmi szférákat, ez a tömeges vallási intellektualizmus rövidesen megint el is tűnt, legalábbis magában Angliában – szemben Hollandiával, Skócia egyes részeivel és az amerikai gyarmatokkal – hamarosan alábbhagyott. Az előkelő angolszász intellektualizmus sajátosságai azonban ettől az időtől kezdve mind megmaradtak. Jellegzetesen megmaradt példának okáért az a megkülönböztetett tisztelet, amelyet ez az intellektualizmus a – bizonytalanul és elnézően kezelt, de soha egyházellenesnek nem tekintett – deista-felvilágosult vallásossággal szemben tanúsított. Ám mivel az angolszász intellektualizmus e sajátosságát – amelyet e helyütt nem tudunk tárgyalni – a politikailag erős polgárságnak és e polgárság morális érdekeinek tradicionális álláspontja határozza meg, e vonás a legélesebb ellentétben áll a latin országok – lényegében udvari jellegű – előkelő képzésében végbement fejlődéssel, amely radikális egyházellenességhez vagy a legteljesebb vallási közömbösséghez vezetett. És mind a két – végeredményét tekintve egyformán metafizikaellenes – fejlődés szemben áll az egészen konkrét körülmények folytán nem politikus, de azért nem apolitikus vagy politikaellenes előkelő német képzéssel, amelyet csupán nagyon csekély (lényegében negatív) mértékben határoztak meg ilyen szociológiai tényezők, és amely metafizikai beállítottságú volt, de csak kis részben irányult sajátosan vallási szükségletek – a legkevésbé valamiféle „megváltás” iránti szükséglet – kielégítésére. A plebejus és pária-intellektualizmus viszont Németországban, akárcsak a latin népeknél – ellentétben az angolszász területeken végbement fejlődéssel; ahol a vallásosság legkomolyabb formája a puritán idők óta nem intézményes-autoriter, hanem szektás jellegű volt – egyre inkább, a gazdasági szempontból szocialisztikus eszkatologikus hit kialakulása óta pedig végérvényesen radikálisan vallásellenes fordulatot vett.

Csakhogy ezeknek a vallásellenes szektáknak egy olyan deklasszált értelmiségi réteg a tartaléka, amely – legalábbis időnként – szinte már vallásos hittel tudott ragaszkodni az eszkatológia szocialisztikus eszméjéhez. Minél inkább maguk az érintettek, a gazdaságilag érdekeltek veszik a kezükbe az érdekképviselőt, annál inkább azt látjuk, hogy éppen az „akadémikus” elem szorul háttérbe. A többi pedig elvégzi a kiábrándulás, hiszen az a már-már babonás tisztelet, amely a „tudományt” övezte – a tudományt az osztályuralomtól megváltó erőszakos vagy békés társadalmi forradalom előidézőjeként vagy legalábbis prófétájaként dicsőítették -, elkerülhetetlenül csalódáshoz vezet. Ennek következtében azután a szindikalizmus – a szocializmus egyetlen olyan válfaja, amely Nyugat-Európában valóban a vallásos hittel egyenrangú hatást keltett – könnyen kerülhet abba a helyzetbe, hogy a személyükben ebben az [ügyben] nem érintettek romantikus sportjává válik.

Az orosz forradalmár értelmiség mozgalma volt az utolsó nagy, ha nem is egységes, de fontos pontokon mégis közös hitet valló, és ennyiben vallásos jellegű értelmiségi mozgalom. Ebben a mozgalomban egymás mellett álltak az előkelő, egyetemi és nemesi értelmiségiek és a plebejus intellektualizmust megtestesítő, proletároid, de magasan képzett, szociológiai gondolkodásukat és egyetemes kulturális érdeklődésüket tekintve igen magas

színvonalú alsó hivatalnokok – kivált az önkormányzati testületek hivatalnokai (az ún. „harmadik elem”) -, valamint újságírók, népiskolai tanítók, forradalmár apostolok és az orosz társadalmi feltételek között létrejött paraszti értelmiségi réteg. Ez a plebejus intellektualizmus hozta magával azt a természetjogi, főként pedig agrárkommunista beállítottságú mozgalmat, amely a XIX. század 70-es éveiben – az ún. narodnyik (népi) mozgalom kialakulásával – kezdődött, és amely a 90-es években részint ádáz harcba keveredett a marxista dogmatikával, részint különféle módokon összeolvadt vele, és amely többször is megkísérelte, hogy valamiféle – többnyire igen kevésbé világos – kapcsolatot teremtsen a vallásossággal: először egy szlavofil romantikus, majd pedig misztikus vallásossággal, vagy legalábbis valamiféle vallásos rajongással. Bizonyos értelmiségi rétegeket sikerült is – mégpedig Dosztojevszkij és Tolsztoj hatása alatt viszonylag széles körben – személyes életvitelében aszketizmusra vagy aköz- mizmusra befolyásolnia. Eldöntetlen kérdés, hogy ez a mozgalom, amelyben nagyon komoly szerepet játszott a minden áldozatra kész, proletároid zsidó értelmiség, az (1905-ös) orosz forradalom katasztrófája után új életre kel-e még, s ha igen, miként kel új életre.

Nyugat-Európában a felvilágosult vallásos rétegek már a XVII. század óta – elsősorban az angolszász kultúra területén, de újabban a francia kultúrterületen is – unitárius, deista, esetleg szinkretista és ateista gyülekezeteket, illetve szabadegyházakat hoztak létre, amelyeknél olykor buddhista (vagy annak tartott) elképzelések is szerepet játszottak. Ezek Németországban csaknem ugyanazokban a körökben gyökeresedtek meg tartósan, amelyekben a szabadkőművesség, vagyis azok között, akik a gazdaságban nem voltak érdekelve – különösképp ilyenek az egyetemi tanárok, emellett pedig néhány deklasszált ideológus, és egyik-másik részben vagy teljesen proletároid művelt réteg körében. Az európai kultúrával való érintkezés eredményeként jött viszont létre a hindu felvilágosodás (Bráhma-Szamádzs) és a perzsa felvilágosodás Indiában. A kultúrájának a múltban igen nagy gyakorlati jelentősége volt, legalábbis jóval nagyobb, mint manapság. Ma a kiváltságos rétegeknek az az érdeke, hogy a fennálló vallás – mint olyan eszköz, amellyel kordában lehet tartani a tömegeket – továbbra is megmaradjon, és igyekeznek távolságot tartani a presztízsiüket romboló felvilágosodással szemben, amelynek a tömegeket befolyásoló, népnevelő munkáját mély megvetéssel szemlélik. Okkal nem hisznek benne, hogy a hagyományosan vallott hiteket, melyeknek betű szerinti szövegét folyton magyarázzák, és amelyekből minden értelmezés elsikkaszt valamit – az „ortodoxia” 10%-ot, a „liberálisok” 90%-ot -, egy olyan új hitvallással lehetne helyettesíteni, amelyet a széles tömegek valóban szóról szóra elfogadnak. Végül – és mindenekelőtt – megvető közömbösség tapasztalható a vallási problémákkal és az egyházzal szemben, holott az egyházi formalitások végső soron igen kevésbé terhesek, és komoly áldozatok nélkül eleget lehet nekik tenni, hiszen mindenki tudja, hogy csupán formalitások, amelyeket a leginkább az ortodoxia és a rendi konvenció hivatalos őrzői tartanak be, mivel ezt az állam megköveteli a karrierhez. Mindezen tényezők miatt elég kedvezőtlennek látszanak az esélyek arra, hogy az értelmiségiek körében valamiféle komolyan vehető gyülekezeti vallásosság alakuljon ki. Noha az irodalmi és az előkelő akadémiai – vagy akár a kávéházi – intellektua- lizmusnak az az igénye, hogy a „vallási” érzések se maradjanak ki a szenzációt ígérő és sokat vitatott témáik listájáról, az íróknak meg az az igényük, hogy könyveket írjanak ezekről az érdekes problémákról, a náluk is sokkal hatékonyabb ötletes kiadóknak pedig az, hogy ezeket a könyveket el is adják, mindez csupán azt a látszatot keltheti, hogy széles körben „érdeklődés mutatkozik a vallási témák iránt”, de mit sem változtat azon, hogy az ilyenfajta értelmiségi igényekből és értelmiségi fecsegésből még soha nem született új vallás. Ez most divatos társalgási és publicisztikai téma ugyan, ám megint ki fog menni a divatból.

9.4.4. 12. § A kultúrvallások és a „világ”

A zsidóság fogékonysága a világ iránt – A katolikusok, a zsidók és a puritánok viszonyulása a haszonszerzésre irányuló élethez – Törvényre alapozott vallásosság és tradicionalizmus a zsidóságnál – Zsidók és puritánok – Az iszlám alkalmazkodása a világhoz – A régi buddhizmus menekülése a világ elől – A kultúrvallások és a kapitalizmus – A világot elutasító korai kereszténység

A zsidóság, annak is a bennünket egyedül érdeklő, száműzetés utáni mindenekelőtt talmudi formája – melynek egészében vett szociológiai helyzetéről korábban már mondtunk egyet s mást – a harmadik olyan vallás, amely bizonyos értelemben „alkalmazkodik a világhoz”, legalábbis a „világ felé fordul”, fogékony a világ iránt, s nem a „világot”, hanem csak a benne érvényben levő társadalmi rangsort utasítja el. Ígéretei szándékolat értelmüknek megfelelően világi ígéretes, s a világ előli kontemplatív vagy aszketikus menekülés a zsidóságban – akárcsak a kínai vallásosságban vagy a protestantizmusban – csupán kivételes jelenség. A puritanizmustól egyáltalában az különbözteti meg, hogy hiányzik (ami – mint mindig – azt jelenti, hogy relatíve hiányzik) belőle a szisztematikus aszkézis. A korai kereszténység „aszketikus” elemei nem a zsidóságtól erednek, hanem éppen a pogány-keresztény gyülekezeteknél találhatók, amelyeket Pál térített meg. A zsidó „törvény” betartása éppoly kevésbé igényel „aszkezist”, mint bármelyik rituális vagy tabu-normáé. A zsidó vallásosság a legkevésbé sem aszketikus, inkább fölöttébb naturalista viszonyban van egyrészt a gazdagsággal, másrészt a szexuális élettel. A gazdagság Isten adománya, a szexuális ösztön – természetesen legális formában történő – kielégítése pedig éppenséggel visszautasíthatatlan, olyannyira, hogy a Talmud szerint morális szempontból egyenest gyanúsnak

számít, ha valaki egy bizonyos kor után nem házas. Önmagában véve az, hogy a házasság pusztán a gyermekek nemzésére és fölnevelésére szolgáló gazdasági intézmény, nem sajátosan a zsidókra jellemző, hanem egyetemesen elterjedt felfogás. A nem legális nemi érintkezés szigorú (és a jámbor körökön belül fölöttébb hatékony) tiltásában a zsidóság osztozik az iszlámmal és valamennyi profétikus vallással, továbbá a hinduizmussal, abban pedig a legtöbb rituális vallással osztozik, hogy a megtisztulás idejét tilalmi időszaknak tekinti. Nem lehet tehát arról beszélni, hogy itt a szexuális aszkézisnek különös jelentősége volna. A Sombart által idézett rendszabályok nem érintkeznek a XVII. századi katolikus kazuisztikával, néhány más – tabukra vonatkozó – kazuisztikában megvan viszont az analógiájuk. Az élet elfogulatlan élvezete sehol sincs – még maga a luxus sincs – tiltva, ha közben a törvény pozitív tiltásait és tabuelőírásait betartják. A mózesi törvény szellemének ellentmondó társadalmi igazságtalanság, amely a gazdagság megszerzésekor oly gyakran érte a zsidó néphez tartozó társakat, továbbá a gazdagság csábításai azok a dolgok – a gazdagság lazaságokra csábít a törvényhűségben, valamint a parancsolatoknak, s ilyenformán Jahve ígéreteinek gögös megvetésére csábít –, amelyek miatt a prófétáknál, a zoltároknál, a bölcs mondásokban és később is úgy jelenhetett meg a gazdagság, mint ami igen könnyen veszélyessé válhat. A gazdagság csábításait nem könnyű kikerülni, ám – éppen ezért– annál nagyobb érdem, ha valaki kikerüli: „Üdv a gazdagnak, aki feddhetetlennek találta”. Mivel a predesztináció gondolata, illetve hasonló hatású elképzelések itt nem léteznek, a szakadatlan munka és a sikeres haszonszerzéssel eltöltött élet sem értékelhető a „beigazolás” jeleként, ami a leginkább a kálvinista puritánokra, bizonyos mértékig azonban (mint azt például John Wesley erre vonatkozó megjegyzése mutatja) minden aszketikus protestantizmusra jellemző. Mindazonáltal az a gondolat, hogy a sikeres haszonszerzésben az isteni kegyelem jele látható, magától értetődően ugyanolyan közel áll a zsidó vallásosságához, mint mondjuk a kínai vagy a laikus buddhista vallásosságához és egyáltalában minden olyan vallásosságához, amely nem utasítja el a világot. Sőt, még lényegesen közelebb is állt hozzá, olyan vallásról lévén szó, amely egy világ fölött álló Isten egészen sajátos ígéreteit bírta, bár ezzel együtt Isten haragjának – amely mégiscsak az általa kiválasztott népet sújtotta – nagyon is látható jelei voltak. Világos, hogy ekkor a haszonszerzést – mármint azt, ha valaki Isten parancsainak betartása mellett szerez hasznot – valóban annak jeleként lehetett és kellett értékelni, hogy az illető személy Istennek tetsző módon él. Ezt azután valóban mindig így is értékelték. De a haszonszerzésre törekvő (jámbor) zsidónak alapvetően mégis egészen más volt a helyzete, mint a puritáné, és ennek a különbségnek gyakorlati hatása is volt a zsidóság gazdaságtörténeti jelentőségére nézve. Először is az a kérdés, hogy hozzávetőlegesen miben állt a zsidóság gazdaságtörténeti jelentősége?

Sombart nagyon szellemes könyvének vitájában azt a tényt mégsem kellett volna komolyan vitatni, hogy az újkori kapitalista gazdasági rendszer kibontakozásában a zsidóságnak igen jelentős része volt. Csakhogy Sombartnak ez a tétele – nézetem szerint – némi további pontosításra szorul. Melyek a zsidóság sajátos gazdasági teljesítményei a középkorban és az újkorban? Különböző kölcsönök – a zálogkölcsön üzlettől egészen a nagy államok finanszírozásáig –, az árukereskedelem bizonyos fajtái, melyek közül legfőképpen a kicsiben folyó zsidó- és vándorkereskedelem, valamint az egy-egy vidékre jellemző „terménykereskedelem” emelkedett ki, a nagybani és mindenekelőtt az értékpapír-kereskedelem bizonyos részei – mind a kettő főképpen tőzsdéi kereskedelem formájában jelent meg –, pénzváltás és az ezzel szokás szerint összefüggő pénzügyi üzletek, állami szállítások, háborúk és – kiugróan nagy mértékben – gyarmatalapítások finanszírozása, adóberlés (természetesen kivéve tiltott, például a rómaiaknak fenntartott adóberleteket), hitel- és bankügyletek, valamint különféle értékpapír-kibocsátások finanszírozása. Ezen ügyletek közül mármint a modern nyugati kapitalizmusra (szemben az antik, a középkori és a múltbeli kelet-ázsiai kapitalizmussal) bizonyos (mindamellét fölöttébb fontos) üzleti formák – jogi, valamint gazdasági formák – jellemzők sajátosan. A jogi formák területén például az értékpapírügyletek, valamint a kapitalista társulások formái. Ezek azonban nem sajátosan zsidó eredetűek, hanem annyiban kapcsolódnak a zsidókhoz, hogy Nyugaton a zsidók jellegzetes módon újra bevezették őket. Ami a származásukat illeti, talán közös keleti (babilóniai), s ezzel közvetve: hellén és bizánci, és csak e közegek közvetítésével zsidó – ráadásul többnyire közösen zsidó és arab – eredetűek. Más részüket viszont a nyugati középkor hozta létre, mégpedig részben germán beütéssel. A részletekbe menő bizonyítás itt messzire vezetne. De annyi világos, hogy gazdaságilag például a tőzsdét mint a „kereskedők piacát” nem a zsidók, hanem a keresztény kereskedők hozták létre, és az sem a sajátosan zsidó befolyástól függött, hogy a középkori jogi formákat miképpen igazították a racionális üzem céljaihoz, miképpen hoztak létre mindenféle privilegizált társaságot – például a maonák betéti társaságait –, végül pedig részvénytársaságokat, még ha később a zsidók nagyon jelentősen befolytak is az ilyen társaságalapítási ügyletekbe. Végül pedig a középkori városok talaján – először kezdetleges formában – kialakultak a magán- és közcélú hitelek fedezésének jellegzetesen újkori elvei, s azután ezek középkori – jórészt teljesen nem zsidó – jogi formáját gazdaságilag a modern államok és az egyéb hitelfeltevők igényeihez igazították. De mindenekelőtt az a lényeg, hogy a zsidó gazdasági tevékenység minden bizonnyal hosszú listájáról – ha nem is teljesen, de másokhoz viszonyítva mégiscsak nagyon feltűnően – hiányzik egy terület, mégpedig éppen az, amely amodern kapitalizmusra sajátosan jellemző: a háziiparban, manufaktúrában, illetve gyárban folyó ipari munka szervezése. Vajon miért alakult ez így, holott a gettókban tömegével éltek proletárok azokban az

időkben, amikor mindenféle ipar alapításához megvoltak a szükséges fejedelmi pátensek és a (megfelelő pénzbeli ellenszolgáltatás fejében adományozott) privilégiumok, s amikor az új iparágak létrehozásához éppenséggel még elég szabad – a céhek által nem lefoglalt – tevékenységi terület is rendelkezésre állt? Mindezt tekintetbe véve, vajon mi magyarázza, hogy egyetlen jámbor zsidónak sem jutott eszébe, hogy a gettóban ipart hozzon létre, és a jámbor zsidó körökből toborzott munkásokat ugyanúgy ipari munkára fogja, mint ahogy azt sok jámbor puritán vállalkozó a jámbor keresztény munkásokkal és kézművesekkel tette? És mi magyarázza, hogy a nyomorgó zsidó kézművesek széles rétegeinek talaján egészen a legújabb kor küszöbéig egyáltalán még csak számottevő mértékben sem jött létre olyan – sajátosan modern, azaz ipari burzsoázia, amely ezt a zsidó munkát a háziiparban kihasználta volna? Állami szállítás, adóberlés, háborúk, gyarmatok és különösen ültetvények finanszírozása, közvetítőkereskedelem és kölcsönuzsora mint a birtok kapitalista értékesítésének formája már évezredek óta szinte az egész világon létezett. Éppen ebben a csaknem minden korban és országban – különösen pedig az egész antikvitásban is – jól ismert történetben vesznek részt mármint a zsidók: bekapcsolódnak azokba a sajátosan modern, jogi és üzemi formákba, amelyek már a középkorban létrejöttek, de amelyeket nem ők hoztak létre. A modern kapitalizmus sajátos újdonságában, a munka – mindenekelőtt az ipari „üzemben” folyó ipari munka – racionális megszervezésében viszont (ha másokhoz viszonyítva nézzük) jórészt egyáltalán nincs szerepük. Mindenekelőtt pedig a zsidókra is igencsak jellemző az a gazdasági érzület, amely minden valódi kereskedőre – az antik, a kelet-ázsiai, az indiai és a középkori kereskedőkre, azokra, akik kicsiben folytattak zsidó-kereskedelmet, valamint azokra is, akik nagyban pénzt hiteleztek – tipikusan jellemző volt és ma is az: kíméletlenül ki akarnak használni minden esélyt, hogy hasznot húzzanak – és megvan hozzá az érzékük, hogy minden ilyen esélyt kihasználjanak -, „a haszon kedvéért pokolra szállnak, még ha a pokol tüze megperzseli is a vitorlájukat”. De éppen ez az érzület áll igen távol attól, hogy – más korok kapitalizmusával ellentétben – a modern kapitalizmus sajátos jellemzője legyen. Éppen fordítva áll a dolog: ami a modern gazdasági rendszerben és a modern gazdasági érzületben sajátos újdonságot jelent, az nem zsidó sajátosság. Ennek végső okai a zsidóság jellegzetes páriánép mivoltával és a zsidó vallással függnek össze. Először is vannak tisztán külsődleges nehézségek, amelyek már az ipari munka szervezetében való részvételt is akadályozzák: ilyen például a zsidók jogilag és gyakorlatilag is kényes helyzete, amelyet a kereskedelem – mindenekelőtt a pénzkereskedelem – ugyan elvisel, de az állótökével működő, tartós, racionális ipari üzem nem. Azután a zsidóság belső, etikai szituációja is nehézséget jelent. A zsidóság mint páriánép megőrizte azt a kettős morált, amely a gazdasági érintkezésben eredetileg minden közösségre jellemző volt. Ami „testvérek közt” megvetendő, az az idegennel szemben megengedett. A hitsorsossal szemben a zsidó etika kétségkívül teljesen tradicionalista, abból indul ki, hogy mindenkinek „ennie” kell. Sombart minden bizonnyal joggal mutat rá, hogy ha a rabbik itt mégis engedményeket tettek – mégpedig abban is, ahogy a zsidó közösségen belül kezelték az ügyeket -, úgy az ilyesmi éppen hogy továbbra is a lazasággal szembeni elnézésnek számított, s akik megengedték maguknak, hogy kihasználják az ilyen engedékenységet, azok nemhogy „beigazolódtak”, hanem még a zsidó üzleti etika legfőbb követelményeinek sem tettek eleget. Az idegenekkel szemben tanúsított üzleti magatartás területe viszont etikai szempontból olyan dolgokban is messzemenően közömbös szférának számított, amelyeket a zsidók között büntetéssel sújtottak. Eredetileg az egész világon minden népnek ez volt az üzleti etikája, itt viszont tartósan így is maradt, mivel a zsidó számára – aki az idegennel már az ókorban is szinte mindenütt mint „ellenséggel” került szembe – ez egyszerűen magától értetődő. A rabbik ugyan sokszor figyelmeztettek rá, hogy az idegennel szemben is bizalommal kell lenni és hinni neki, de a jól ismert figyelmeztetések természetesen nem tudták megváltoztatni a benyomást, amely annak nyomán keletkezett, hogy a zsidók esetében a törvény tiltotta, az idegenek esetében viszont megengedte a kamatot, és hogy (mint Sombart megint csak joggal emelte ki) az előírásnak megfelelő törvényesség (például mások tévedéseinek kihasználása esetén) ugyancsak kevésbé volt megkövetelve az idegennel – azaz: az ellenséggel – szemben. Az pedig egyáltalán nem igényel bizonyítást (hiszen a fordítottja egyenest felfoghatatlan volna), hogy a nép nem reagálhatott másképp sem a páriahelyzetre, amelybe – mint láttuk – Jahve ígéretei sodorták, sem az e helyzetből következő állandó megvetésre, amely az idegenek részéről érte, mint hogy az idegenekkel való érintkezésben továbbra is más volt az üzleti morálja, mint a zsidó hitsorsosokkal szemben.

A gazdasági haszonszerzésben a katolikusok, a zsidók és a puritánok ellentétes helyzete nagyjából a következőkben foglalható össze. A szigorúan hívő katolikus – ha haszonszerzésre törekedett az életben – szakadatlanul olyan területen, vagy a határán mozgott, ahol viselkedése részben alapvető pápai rendelkezésekbe ütközött, és a gyóntatószékben csak rebus sic stantibus nem vettek róla tudomást, illetve csak a laza (probabilisztikus) morál tekintette megengedhetőnek, részben pedig olyan viselkedés volt, amely egyenest aggasztónak számított, vagy legalábbis amelyet nem tekintettek pozitív – Istennek tetsző – viselkedésnek. A jámbor zsidó meg – ha haszonszerzésre törekedett – elkerülhetetlenül olyan dolgokat tett, amelyek zsidók között egyenest törvénybe ütközők vagy hagyományosan aggasztók voltak, amelyeket csak a laza értelmezés tekintett megengedhetőnek, és csak idegenekkel szemben voltak megengedettek, de soha nem volt pozitív értékhangsúlyuk; etikai magatartása – mint a szokásos átlagnak megfelelő és nem törvénybe ütköző magatartás – legföljebb Isten által megengedettnek és erkölcsileg közömbösnek számíthatott. Éppen ezen alapszik az, ami a

zsidók alacsonyabb törvényességi színvonalával kapcsolatos állításokból igaz. Ha Isten valakinek a tevékenységét sikerrel koronázta, azt kétségkívül annak jeleként lehetett felfogni, hogy az illető az adott területen semmi olyat nem tett, ami közvetlenül tiltva van, más területeken pedig Isten parancsaihoz tartotta magát, de maga a sajátosan modern gazdasági haszonszerzésre irányuló cselekvés nemigen segítette hozzá, hogy etikailag beigazolódjék. A jámbor puritánt viszont hozzásegítette. Őt éppen nem laza értelmezés vagy kettős morál igazolja, és legitimációját nem is attól kapja, hogy amit tett, az etikai szempontból közömbös – száműzve van arról a területről, ahol az etikai szempontok érvényesülnek -, hanem ellenkezőleg, pontosan azért volt a lehető legtisztább a lelkiismerete önmaga előtt, és azért állhatott tiszta lelkiismerettel a gyülekezete elé, mert jogszerűen és tárgyyszerűen cselekedvén, racionálisan és módszeresen alakította ki, és az „üzemben” valósította meg egész életvitelét, és még ez is csak éppen azért és annyiban legitímálta, mert és amennyiben viselkedése teljesen – minden kétséget és viszonylagosságot kizáróan – támadhatatlan volt. Az igazán jámbor puritánnal – és ez a lényeg – soha nem fordulhatott volna elő, hogy a záloguzsorával, a szembenálló fél tévedésének kihasználásával (aminek joga a zsidót az idegennel szemben megillette), az alkudozással és üzérkedéssel, a politikai vagy gyarmati harácsolásban való részvétellel szerzett pénzt istennek tetsző haszonnak tekintse. A szabott árat, a mindenkivel szemben abszolút tárgyyszerű – a pénzsóvárság minden formáját lenéző – feltétlenül legális üzleti viselkedést az emberek megbízhatónak tekintik, és az ilyesmi beválik. A kvékerek és a baptisták ennek tulajdonították, hogy még az istentelenek is náluk, és nem a hasonzorúknél] vásároltak, a pénzüket is rájuk, és nem a hozzájuk hasonlókra bízták – náluk helyezték letétbe és az ő betéti társaságaikban bízták -, és így gazdaggá tették őket, s éppen ezek a kvalitások igazolták őket Istenük előtt. Az idegenekre vonatkozó jog viszont – ami a gyakorlatban a zsidók páriahelyzetéből adódó jogot jelentette – a mégoly sok fenntartás dacára is megengedte, hogy a nem zsidóval szemben a zsidó éppen ama érzület alapján tevékenykedjék, amelytől a puritán mint haszonleső kalmárszellemtől undorodott, ám amely a jámbor zsidó számára összeegyeztethető volt a legszigorúbb jogszerűséggel, a törvény teljes betartásával, egész bensőséges és istenes vallásosságával, legáldozatkészebb szeretetével azok iránt, akikhez családi és hitközségi szálakon kapcsolódott, s könyörületességével és gyengédségével Isten valamennyi teremtménye iránt. A zsidó jámborság éppen a gyakorlati életben soha nem tekintette olyan terepnek azt a hasznot, amely az idegenekre vonatkozó jog érvényességi körében megengedett, ahol az Isten parancsa iránti engedelmesség valóságos beigazolódhat. A jámbor zsidó soha nem azt tekintette belső mérceének etikája megítélésénél, amit ezen a téren megengedettek tartott. Ahogy a konfucianusnak a szertartásokban járatos és esztétikailag sokoldalú, irodalmilag képzett és egész életen át a klasszikusokat tanulmányozó úriember, úgy a zsidónak a törvényben és a kazuisztikus értelmezésekben járatos, az írást ismerő, az üzletét igen gyakran a feleségére hagyó, s akár az üzlet rovására is folyton a szent írásokat és kommentárokat kutató „értelmiségi” a tulajdonképpeni ideálja.

Éppen a voltaképpeni késői zsidóságnak ezzel a vonásával – intellektuális és írástudó voltával – szegült szembe Jézus. Lázadása nem a neki tulajdonított „proletár” ösztönökből fakad, hanem abból, hogy a virtuóz törvénytudással szemben azt az erős hitet és a törvény betartásának azt a szintjét részesíti előnyben, amely a kisvárosi emberre és a vidéki kézművesre jellemző. Ebben a tekintetben kerül ellentétbe a Jeruzsálem poliszának talaján felnőtt rétegekkel, akik – éppúgy mint az antikvitás valamennyi nagyvárosának polgára – azt kérdezik: „Szarmazhat-e valami jó Názáretből?” A törvény betartásából és a törvény ismeretéből ő azt az átlagot kéri számon, amelyet a dolgozó ember – akit még szombaton sem vár a kútban frissen tartott bárány – a gyakorlatban valóban teljesít. Az igazán jámbor zsidók számára kötelező törvényismeret viszont már az ifjak nevelésében – mégpedig nemcsak a tudásanyag mennyiségét, hanem a tudás minőségét tekintve is – messze fölülmúlja a puritán ember Biblia-ismeretét, és legjobb esetben is csak ahhoz hasonlítható, ahogy a hindu és a perzsa ismeri a rituális törvényeket, csak éppen a zsidó törvények a pusztán rituális és tabujellegű normák mellett ez utóbbiaknál sokkal nagyobb mértékben tartalmaztak erkölcsi parancsokat is. A zsidók gazdasági viselkedése egyszerűen abba az irányba terelődött, ahol ezek a normák a legkisebb ellenállást támasztották, és ez éppen a gyakorlatban azt jelentette, hogy a minden rétegnél és nemzetnél elterjedt, csak mindenütt másképp működő „szerzési ösztönt” az idegenekkel – tehát az „ellenséggel” – folytatott kereskedelemre is kiterjesztették. A jámbor zsidó már Jósias korában városi ember, a száműzetés után pedig a zsidók általában városiakok. Az egész törvény ehhez van igazítva. Az ortodox zsidó – mivel szüksége volt sakterre – lehetőleg nem elszigetelten, hanem hitközségekbe tömörülve élt (az ortodoxokat ma is ez jellemzi, szemben például az amerikai reformzsidósággal). A sabbát-év – amelyet a mostani felfogás szerint szinte biztosan a száműzetés utáni városi írástudók hoztak létre – lehetetlenné tette a racionális és intenzív mezőgazdaságot azon a területen, ahol érvényben volt: a német rabbik még most is³⁹³ rá akarták kényszeríteni a sabbát-év intézményének alkalmazását a palesztinai cionista településekre, amelyek ezen megbuktak volna. A farizeus korszakban a „falusi ember” egyet jelentett a másodrangú zsidóval, aki nem tartja be, és nem is tudja teljesen betartani a törvényt. A törvény tiltotta, hogy a zsidó részt vegyen a céh lakomáján, és egyáltalán közös asztalhoz üljön a nem zsidókkal, ami pedig mind az ókorban, mind a középkorban elengedhetetlen feltétele volt annak, hogy beilleszkedjék a

³⁹³ Az első világháború előtt (a kiadó megjegyzése).

környezetbe, és valahol meghonosodjék. Ezzel szemben az a közös keleti szokás, hogy a menyasszonnyal „kelengyét” adnak – amelynek eredetileg az volt az alapja, hogy a lánygyermeket így kizárják az örökségből – , kedvezett (és ma is kedvez) annak a törekvésnek, hogy a házaso- dással egyidejűleg a zsidó berendezze a maga kis ócskás üzletét (ez részben még ma is érezteti ahatását abban, hogy a zsidó kereskedőségedeknek alacsony szintű az „osztályadata”). Akár a jámbor hindut, a zsidót is minden más foglalatosságában lépten-nyomon akadályozza, hogy tekintettel kell lennie a törvényre. A törvény valóban elmélyült tanulmányozását – ezt Guttmann joggal emelte ki – a viszonylag kevés állandó munkát követelő pénzkölcsönzési üzlettel lehetett a legkönnyebben összeegyeztetni. A zsidó számára a törvénynek és a törvény intellektuális elsajátításának hatása jelenti a „módszeres életet” és a „racionalizmust”. „Soha ne változtasson az ember szokást” – ez egyik alaptétele a Talmudnak. Csak és kizárólag az idegenekkel való gazdasági érintkezés területén hagyott a tradíció réseket az etikai szempontból (viszonylag) irreleváns cselekedetek számára. Másutt sehol. Az egész területen, amely Isten előtt relevánsnak számít, a tradíció és a tradíció kazuisztikája uralkodik, nem pedig a racionális, előfeltevésmentes – valamiféle „természetjogból” kiinduló -, önmagához igazodó és módszeresen valamilyen célra irányuló cselekvés. A törvénytől való félelemnek fölöttébb átható, de teljesen közvetett „racionalizáló” hatása van. A konfuciánus, apurítán, abuddhista szerzetes – és mindenféle szerzetes -, az arab sejk és a római szenátor is „éber”, mindig magánál van, állandóan uralkodik magán, és egyformán viselkedik. Az önuralom oka és értelme azonban különbözik. A puritán éber önuralma abból következik, hogy teremtményi mivoltát szükségképpen alá kell rendelnie a racionális rendnek és módszerességnek, hogy a saját üdvözülése bizonyos legyen. A konfuciánusé abból a megvetésből táplálkozik, amely az illemre és méltóságra nevelt, klasszikus képzettségű ember részéről nyilvánul meg a durva irracionalitás láttán. Az ómódi jámbor zsidóé pedig abból, hogy töpreng atörvényen, amelyen értelme csiszolódott, valamint annak szükségességéből, hogy állandóan figyeljen a törvény pontos betartására. Ennek azonban a jámbor zsidó számára sajátos színezetet és hatást ad az a tudat, hogy ez a törvény csak az övé és a népéé, hogy ezért őt és a népét az egész világ üldözi és bemocskolja, ám hogy a törvény mégis kötelező, s hogy eljön egy nap – melynek idejét senki nem tudhatja, és siettetni sem tudja senki -, amikor Isten egyetlen mozdulattal, egy éjszaka leforgása alatt megváltoztatja a földi rangsort, és egy messiás birodalmát hozza el azoknak, akik mindenben hűek maradtak a törvényhez. A zsidó tudta, hogy minden gúnyolódás dacára immáron számtalan nemzedék várákozott, és várákozik ekképpen, s ebből egyfajta „túlzott éberség” fakadt, ami összefonódott nála azzal az érzéssel, hogy előreláthatólag annál nagyobb szüksége lesz rá, hogy a törvényből és a törvény kínosan pontos és öncélú követéséből a saját érdekében méltóságérzést merítsen, minél tovább kell még hiába várákoznia. Végül és nem utolsósorban azt is érezte, hogy állandóan résen kell lennie, és soha nem engedhet szabad folyást a szenvedélyének a túlságosan erős és ugyanakkor könnyörtelen ellenséggel szemben, ami összefonódott a „ressentiment” korábban már tárgyalt, Jahve ígéretein és az ezen ígéreteknek elkötelezett nép példátlan sorsán – ennek az egész történelemben rendkívüli sorson – alapuló, s elkerülhetetlenül bekövetkező hatásával. Ezek azok a körülmények, amelyek a zsidóságot „racionalizmusát” lényegében megalapozzák. De nem „aszkézist” alapoznak meg. A zsidóságnak vannak „aszkrétikus” vonásai, ám ezek természetesen nem központi jelentőségűek, hanem részben a törvény következményei, részben a zsidó jámborság sajátos problematikájából erednek, de mindenesetre éppoly másodlagosak, mint minden, amit a zsidóság a tulajdonképpeni misztikából a magáénak mondhat. Ez utóbbról itt nem is lehet beszélni, hiszen a misztikának sem a kabbalisztikus, sem a hászid formája, sem egyéb formái nem motiválták tipikus módon a zsidók gyakorlati viselkedését a gazdasággal kapcsolatban, bármilyen feltűnően fontos is az említett két vallási fejlemény. A minden művésztől való „aszkrétikus” elfordulásnak a második parancsolat mellett – amely valóban megakadályozta, hogy az annak idején igen erősen kibontakozott angelológia átsapjon művészi megformálásba – mindenekelőtt az volt az oka, hogy a zsinagógában folyó tipikus istentiszteletnek (a diaszpórában már jóval a templom-kultusz felszámolása előtt is) tisztán tan- és parancsjellege volt: már a prófécia is éppen a kultusz plasztikus elemeit becsmérelte, s úgyszólván gyökerestül kiirtotta az orgiasztikus és zenei elemeket. A rómaiak és a puritánok (noha nagyon eltérő indítékból) itt a hatást illetően hasonló utakon jártak. A szobrászat, a festészet és a dráma számára tehát hiányoztak a mindenütt természetes módon adódó vallási kapcsolódási pontok, annak pedig, hogy erősen visszaesett minden (világi) líra, s különösen a szexualitás erotikus szublimálása esett vissza ahhoz a – még egészen nyersen érzéki – csúcsponthoz képest, amelyet az Énekek éneke képvisel, az a kiváltó oka, hogy a szexuális szférát etikailag naturalista módon kezelték. De mindezen veszteségekre egészében igaz, hogy az a néma, hívó és számonkérő várákozás, amellyel ez a – mégiscsak Isten által kiválasztott – nép megváltást remélt e lét poklából, újra és újra csak a törvényre és a régi ígéretekre tudott hivatkozni, és hogy ezzel szemben valóban fölöttébb önteltnek és az Úr útjaitól és céljaitól eltérítő erőnek kellett mutatkoznia – még akkor is, ha a rabbik erre vonatkozó nyilatkozatai nem maradtak volna fenn – minden elfogulatlan odaadásnak egy olyan világ művészi és költői dicsőítése iránt, amelynek esetében a teremtés céljai alkalmilag már a késői Makkabeus Birodalom kortársai számára erősen problematikusává váltak. Ám itt éppen az hiányzik, ami a „világba beilleszkedő aszkézisnek” a döntő ismertetőjegyét adta: egységes kapcsolat a „világhoz” annak a középpontban álló certitudo salutisnak a szempontjából, amelyből minden táplálkozik. A végső, döntő okot itt is a vallásosság pária-jellege és Jahve ígéretei jelentik. Úgy kezelni a világot, ezt az Izrael bűnei nyomán sarkából kifordult világot, amelyet immáron

csak Isten szabad – ember által nem kikényszeríthető, és nem is siettethető – csodája zökkenhet helyre, ahogyan a világba beilleszkedő aszkéta kezeli, azaz „feladatnak” és egy olyan vallási „hivatás” színterének tekinteni, amely ezt a világot és benne a bűnt is Isten dicsőségére, s egyúttal a saját elhivatottságának jeléül alá akarja rendelni a kinyilatkoztatott isteni akarat racionális normáinak – ez a kálvinista állásfoglalás volt természetesen a legutolsó, ami egy tradicionálisan jámbor zsidónak eszébe juthatott volna. Neki sokkal súlyosabb belső sorssal kellett megküzdenie, mint a túlvilági „kiválasztottságában” biztos puritánnak. Az egyénnek éppenhogy ki kell egyeznie és meg kell elégednie azzal a ténnyel, hogy a fennálló világ – amíg Isten ezt engedi – ellentétes az ígéretekkel, ha cserébe Isten neki ajándékozta kegyelmét, és sikerhez juttatja, amikor forgalmat bonyolít népének ellenségeivel, akikkel szemben – ha eleget akar tenni a rabbik által támasztott igényeknek – jogszerűen és józan számítással, szeretet és gyűlölet nélkül, „tárgyszerűen” lép fel, és úgy kezeli őket, ahogy Isten megengedte neki. Igazságtalan azt mondani, hogy csak a törvény külsődleges betartása volt vallási követelmény. Természetesen az átlag csak így tartotta be a törvényt. Ám a követelmény fennköltebb volt ennél. De mindenképpen az egyedi cselekedetet hasonlították össze más egyedi cselekedetekkel, és az egyedi cselekedetet rótták fel az egyénre. És noha nem volt hivatalosan uralkodó az a felfogás, amely az Istenhez fűződő kapcsolatot olyan folyószámlához hasonlítja (ez az elképzelés egyébként alkalmilag a puritánoknál is megtalálható), melyen az egyes jó és gonosz tettek, egyelőre bizonytalan összehasonlított eredménnyel nyilván vannak tartva, mindazonáltal az életvitelnek az a központi, módszeres-aszketikus orientációja, amely a puritanizmust jellemzi – a már említett okoktól eltekintve, s már csak a kettős morál következtében is – elkerülhetetlenül és összehasonlíthatatlanul gyengébb volt, mint ott. De azért is gyengébb volt, mert itt az egyén törvénynek megfelelő ténykedése valójában – akár a katolicizmusban – a saját üdvözülési esélyét teremti meg, még ha (itt is, ott is) Isten kegyelmének az emberi fogyatékosságot – ami egyébként (akár a katolicizmusban), semmiképpen nem volt egyetemesen elismert – ki kellett is egészítenie. Az intézményes egyházi kegyelem itt – mióta a régi palesztinai gyónás (tesubá) eltűnt – sokkal kevésbé bontakozott ki, mint a katolicizmusban, s az, hogy az egyén itt önmagáért vállalt felelősséget, és nem volt közvetítője, valóban adott valamit a zsidó életvitelnek, amely ettől szükségképpen lényegesen önállóbb, módszeresebb és rendszeresebb lett, mint az átlagos katolikusé. Ám a puritánokra jellemző, aszketikus indítékok hiánya és a zsidó közösségen belüli, elvben töretlenül tradicionalista morál itt is határt szabott a módszerességnek. Számos olyan egyedi indíték létezett tehát, amelynek hatására a viselkedés hasonlított az aszketákéra, csak éppen a vallást egységessé tevő aszketikus motívum hiányzott. A zsidó jámborság legmagasabb formája ugyanis a „hangulat”, és nem az aktív cselekvés oldalára helyezi a hangsúlyt: hogyan is érezhetné a jámbor zsidó valaha is ebben az alapvetően sarkából kifordult és vele ellenséges világban, amelyet – ezt Hadrianus kora óta tudja – emberi cselekvéssel nem lehet megváltoztatni, hogy Isten akaratának végrehajtójaként neki kellene a világot racionálisan újjárendezni? Ezt a szabadszellemű zsidó megteheti, de a jámbor zsidó nem. A puritanizmus mindig is érezte a belső rokonságot, ám tapasztalta annak határait is. A rokonság – noha a feltételekben alapvető különbségek vannak – elvben mégis ugyanaz, ami már Pál híveinek kereszténységében megvolt. A zsidók mind a puritánok, mind az őskeresztények számára mindig is azt a népet jelentették, amelyet Isten egykoron kiválasztott. Pál azonban olyasmit vitt véghez, aminek beláthatatlan következményei voltak az őskereszténységre nézve. Egyrészt a zsidók szent könyvét tette meg a keresztények – akkoriban egyetlen – szent könyvének, s ezzel sziklaszilárd gátat szabott a hellén (gnosztikus) intellektualizmus bármiféle behatolásának (amint ezt főképpen Wernle hangsúlyozta). Másrészt olykor-olykor – a dialektika segítségével, ahogy erre csak egy rabbi képes – kiforgatta azt, ami a „törvényben” sajátos, és aminek a zsidóságban sajátos hatása volt: úgy tüntette föl azokat a tabujellegű normákat és az egészen sajátos – hatásukat tekintve igen termékeny – messianisztikus ígéreteket, amelyek megalapozták, hogy a zsidókat egész vallási méltóságuk a páriahelyzethez láncolta, mint amelyek a megszületett Krisztussal részben hatályon kívül kerültek, részben beteljesedtek, diadalmasan és fölöttébb hatásosan utalva éppen Izrael ősatyjaira, akik ugyan az isteni akarat szerinti normák kibocsátása előtt éltek, ám hitük folytán – amely Isten általi kiválasztásuk záloga volt – mégis üdvözültek leendnek. A hallatlan lendület, amelyet az a tudat [kölcsonzótt] neki, hogy a páriasarstól megmenekülve a hellének hellének, a zsidók pedig zsidók lehetnek, és ezt nem a hitellenes felvilágosodás útján kell elérniük, hanem paradox módon magán a hiten belül is elérhetik – ez a szenvedélyes felszabadultság-érzés jelenti Pál egyedülálló térítő munkájának hajtóerejét. Pál valóban megszabadult Isten ígéreteitől, amelyektől üdvözítője is elhagyatva érezte magát a kereszten. A rettenetes gyűlölet, amellyel éppen a diaszpóra-zsidóság fordult szembe – és erről elég bizonyíték tanúskodik – ezzel az egy szál emberrel, az ősi keresztény gyülekezet ingadozása és zavarodottsága, Jakabnak és az „oszlopszenteknek” az a kísérlete, hogy a laikusok számára magához Jézushoz kapcsolódva megszabják az érvényes törvények általánosan kötelező „etikai minimumát”, végül pedig a zsidó-keresztények nyílt ellenségessége – ezek voltak a kísérőjelenségei annak, hogy éppen a döntő, a zsidóságot a páriahelyzethez kapcsoló láncok elszakadtak. Annak az embernek a diadalmas ujjongását halljuk minden sorból, amelyet Pál leírt, akinek a Messiás vére hozta meg a szabadulást a reménytelenségből és a „törvény szolgaságából”. A következmény azonban a világ keresztény hitre térítésének lehetősége volt. Ugyanígy a puritánok sem a talmudi és nem is az ótestamentumi, sajátosan zsidó rituális törvényt vették át, hanem azokat az egyéb megnyilatkozásokat, amelyek az Ótestamentumban – tétován bár, de valamelyest mégis mérvadó módon – Isten

akarataról tanúskodnak. Ezeket gyakran egészen a részletekbe menően átvették, és összekapcsolták az újtestamentumi normákkal. Éppen a puritán népek, kivált az amerikaiak, korábban valóban minden további nélkül felszívták a zsidókat – ha nem is a jámbor, ortodox zsidókat, de az ortodoxiától elmenekült reformzsidókat, ahogy például az Educational Alliance növendékeit még ma is, a megkeresztelt zsidókat pedig teljesen felszívják -, és mindennek dacára még ma is viszonylag könnyen előfordul, hogy teljesen nyomtalanul eltűnnek a különbségek. Németországban viszont az ilyen zsidók generációk hosszú során át éppenhogy „asszimiláns zsidók” maradnak. Ebben is az nyilvánul meg, hogy a puritanizmus valóban „rokonságban” áll a zsidósággal. De a puritanizmust éppen az tette alkalmassá arra a szerepre, amelyet a gazdasági érzület kialakításában játszott, ami a nem zsidó benne, mint ahogy ez tette képessé arra is, hogy felszívja a zsidó prozelitákat, ami más vallási orientációjú népeknek nem sikerült.

Megint csak egészen más értelemben „alkalmazkodott a világhoz” az elő-ázsiai monoteizmus ótestamentumi és zsidó-keresztény motívumokkal erősen átszőtt kései szülőltje: az iszlám. Mohamed eszkatologikus vallásossága, amely Mohamed első, mekkai korszakában még egy világtól elforduló, városi pietista konventikulumban jelent meg, már Mekkában – később pedig a korai iszlám közösség kialakulása során – átalakult arab nemzeti, majd mindenekelőtt rendi beállítottságú harcos vallássá. Azok ahivők, akiknek az áttérése apróféta számára a döntő sikert hozta, kivétel nélkül nagy hatalmú nemzetségekhez tartoztak. A szent háború vallási parancsa elsősorban nem térítési célokat szolgált, hanem inkább azt akarta elérni, hogy „a többiek (más könyvekben lefektetett vallások hívei) mind alázattal adót (dzsizját) fizessenek”, hogy addig folyjék tehát a harc, amíg társadalmi presztízs tekintetében a többi, sarcra kötelezett vallással szemben az iszlám lesz az első ezen a világon. Ezek a dolgok mind hozzájárultak ahhoz, hogy az iszlámot úri vallásként tartották számon, s velük együtt hozzájárult az is, hogy a hadizsákmánynak jelentősége volt a régebbi iszlám rendjeiben, ígéreteiben és mindenekelőtt a várakozásaiban. De nemcsak ezek miatt viselte magán az iszlám az úri vallás bélyegét, hanem amiatt is, hogy gazdaságetikájának legutolsó elemei is tisztán feudálisak. Már az első nemzedékben is éppen a legjámborabbak voltak a leggazdagabbak a társak közül, helyesebben: ők gazdagodtak meg a leginkább a (legtágabb értelemben vett) hadizsákmányból. Ez a háborús zsákmányolással és politikai úton való meggazdagodással létrehozott birtok és általában a gazdagság azonban olyan szerepet játszik az iszlámban, amely igencsak ellentétes apuritán állásponttal. A tradíció kedvét leli ajámbor emberek pompás ruházatának, illatszerének és gondosan ápolt szakállának bemutatásában, az pedig homlokegyenest ellentétes mindenféle puritán gazdaságetikával – megfelel viszont a feudális rendek felfogásának -, amit a hagyomány szerint Mohamed mond azoknak a vagyonos embereknek, akik silány öltözetben jelennek meg előtte, nevezetesen, hogy Isten szereti, ha azon, akit jóléttel áld meg, „ennek nyomai is láthatók”, ami a mi nyelvünkre lefordítva annyit tesz, hogy aki gazdag, az köteles a „rendjének megfelelő szinten élni”. A Korán ugyan nem mindenféle és -fajta aszkézist utasított el (a böjtölők, az imádkozók és a vezeklők iránt Mohamed tiszteletet tanúsított), ám szigorúan elutasította a szerzetesség (rahbáníja) minden formáját, aminek – legalábbis, amennyiben a szüziességről van szó – Mohamednél hasonló személyes okai lehettek, mint Luther ismert kijelentéseinek, amelyekben a közönséges érzéki természetre hivatkozik; arról a Talmudra is jellemző meggyőződésről van szó, hogy aki egy bizonyos korban még nem házias, annak bűnösnek kell lennie. Ám ha a prófeta egyik mondasában kételkedik annak az embernek a jellemében, aki negyven napon át nem fogyaszt húst, vagy ha a régi iszlám egyik elismert, s mahdiként is ünnepelt oszlopának azt a választ adják a szájába egy kérdésre, hogy – atyjával, Alíval ellentétben – azért ápolja a haját, és azért használ szépítőszereket, „hogy sikere legyen a nőknél”, úgy az ilyesmi igencsak egyedülálló egy olyan vallás hagiológiájában, amely etikai „megváltást” hirdet. Csakhogy az iszlám egyáltalán nem olyan vallás, amelyben éppen ez domborodnék ki. A „megváltás” a szó etikai értelmében egyenesen idegen az iszlámtól. Istene egy korlátlanul teljhatalmú, ám mégis kegyes úr, s egyáltalán nem haladja meg az ember erejét, hogy eleget tegyen a parancsainak. Az olyan rendszabályok, amelyek felszámolják a magánháborúskodást annak érdekében, hogy kifelé nagyobb legyen az ütőerő, vagy amelyek szigorúan patriarchális értelemben szabályozzák a törvényes nemi érintkezést, és büntetnek minden illegális formát (minthogy továbbra is létezett konkubinátus a rabszolganőkkel, és könnyű volt a válás – a gyakorlatban ez a rendszer kimondottan a vagyonosoknak biztosított szexuális privilégiumokat), illetve amelyek tiltják és büntetik az „uzsorát”, valamint hozzájárulást követelnek az elszegényedettek támogatására és a háború céljaira, lényegében mind politikai jellegű rendszabályok voltak. Ezekhez sajátosan megkülönböztető jegyként lényegében még a következő kötelességek járultak: pusztán hitet tenni az egyetlen Isten és az ő prófétája mellett – ez volt az egyedüli dogmatikai követelmény -, egyszer elzarándokolni Mekkába, böjtölni abójtó hónap napjain, megjelenni aheti egyszeri istentiszteleten és naponta imádkozni; a mindennapi életre vonatkozóan pedig az öltözködés (az öltözetrel kapcsolatos előírások a vad népek megtérésénél gazdasági szempontból még most is fontosak), továbbá bizonyos tisztátalan ételek, a bor és a hazardjátékok kerülése a kötelesség (az utóbbi ugyancsak fontossá vált, mivel az üzleti spekulációtól való tartózkodáshoz vezetett). Az üdvkeresés egyéni útjai és a misztika idegenek a régi iszlámtól. Gazdagság, hatalom és becsület – ezek a régi iszlám evilági ígéretei. Ezek az ígéretetek katonáknak szólnak, és az iszlám a túlvilágra is a katonáknak ígér érzéki gyönyöröket nyújtó paradicsomot. Hasonlóan feudális beállítottságúnak látszik az igazán eredeti iszlám „bűn”-fogalom. Az erős

érzéki szenvedélyeknek és apróságok miatti dühkitöréseknek kiszolgáltatott próféta „bűntelensége” kései teológiai konstrukció, amely magától a prófétától a Koránban teljesen idegen, mint ahogy Medinába települése után is idegen maradt tőle a „tragikus” büntudat minden fajtája, és ez az utóbbi vonás az ortodox iszlámtól is idegen maradt. Az ortodox iszlámban részben a rituális tisztátalanság, részben a vallás elleni véték (mint a sirik: a sokistenimádás), részben az engedetlenség a próféta kifejezett parancsaival szemben, részben pedig az számít „bűnnek”, ha valaki a rendjéhez nem méltó módon viselkedik, megsérti a szokásokat és az erkölcsöket. A rabszolgaság és a függőség magától értetődő volta, a poligámia és a nők megvetése, valamint házi munkára fogása, a túlnyomórészt rituális jellegű vallási kötelességek, s a hozzájuk tartozó igen egyszerű vallási és még szerényebb etikai követelmények – mind megannyi ismertetőjegye a sajátosan rendi, feudális szellemnek. Az a nagy átfogóképesség, amelyre az iszlám egyfelől a teológiai jogi kazuisztika és a – részben felvilágosodott, részben pietista – filozófiai iskolák kialakulásával, másfelől az Indiából kiinduló perzsa szúfizmus behatolásával és a még ma is nagyon erős hindu befolyás alatt álló dervis-rendek kialakulásával tett szert, a döntő pontokon nem hozta az iszlámot a zsidósághoz és a kereszténységhez közelebb. Az utóbbiak egészen sajátosan polgári és városi vallásosságok voltak, az iszlám számára viszont a városnak csakpolitikai jelentősége volt. A vallás hivatalos kultusz jellege, valamint a szexuális és arituális parancsok egyfajta józansághoz vezethetnek az életvitelben. A kispolgárságban igen sok képviselője akadt a csaknem egyetemesen elterjedt dervis-vallásosságnak, amelynek ereje egyre inkább fölülmúlta a hivatalos egyházi vallásosságét. Ám ez a részben orgiasztikus, részben misztikus, de a mindennapokon mindig kívül eső és irracionális vallásosság, valamint annak – nagyon egyszerű volta folytán hatékonyan propagálható – hivatalos, teljesen tradicionalista mindennapi etikája olyan vágányokra tereli az életvitelt, amelyek végeredményben éppen a módszeres puritán életvitellel – és a világba beilleszkedő aszkétikus életmetodika minden fajtájával – ellentétes irányba vezetnek. Ellentétben a zsidósággal, itt hiányzott az átfogó törvényismeret követelménye, és hiányzott az a kazuisztikán iskolázott gondolkodás is, amelyből a zsidóság „racionalizmusa” táplálkozott. Itt a harcos, nem a literátus a vallásos eszmény. Hiányoznak továbbá mindazok az ígéretek, amelyek a törvény kínosan hűséges betartásához kapcsolják egy messianisztikus birodalom eljövételét a Földön, és amelyek a történelemtől, kiválasztottságról, bűnről és Izrael számkivettségéről szóló papi tanításokkal összefüggésben megalapozták a zsidó vallásosság pária jellegét, és mindazt, ami belőle következett. Aszkéta szekták léteztek. A régi iszlám harcosok széles köreire jellemző volt bizonyos hajlam az „egyszerűsésre”, és ez kezdettől fogva szembeállította őket az Omajjádá-uralommal. Derűs örömmel néztek a világba, ami hanyatlásnak látszott azoknak a megerősített táboroknak a szigorú fegyelméhez képest, amelyekbe Umar a meghódított területen az iszlám harcosokat összevonta, és amelyek helyébe mármint a kialakuló feudális arisztokrácia lépett. De itt éppen a harci tábor vagy egy harcos lovagrend aszkéziséről van szó, nem pedig a szerzetesi, és különösen nem a polgári életvitel rendszeres aszkéziséről – olyasmiről van tehát szó, ami mindig csak időszakosan válik valóban uralkodóvá, és mindig hajlamos átcsapni a fatalizmusba. Arról már esett szó, hogy ilyen körülmények között a gondviselésbe vetett hit szükségképpen teljesen más hatást vált ki. A szentek kultuszának, végül pedig a mágiának a behatolása végképp teljesen eltávolította őket minden valóban módszeres életviteltől.

Ezekkel a sajátosan gazdasági és evilági hatású etikákkal, mint a világot a legszélsőségesebben elutasító etika természetesen a misztikus megvilágosodásra összpontosító igazi régi buddhizmus áll szemben, nem pedig azok a teljesen átalakult változatok, amelyeket a buddhizmus a tibeti, a kínai és a japán népi vallásosságban kialakított. Abban az értelemben ez az etika is „racionális”, hogy állandóan éberem igyekszik úrrá lenni mindenféle természetes ösztönön, csak ennek itt egészen más a célja. Itt nemcsak a bűn és a szenvedés alóli megváltás a cél, hanem magától a mulandóságtól is, igyekeznek megszabadulni, igyekeznek kikerülni a karman-kauszalítás „kerekéből”, hogy eljuthassanak az örök nyugalom állapotába. Ez pedig mindig az egyes ember szorosan vett műve, és csakis az lehet. Nincs predesztináció, de isteni kegyelem sincs, nincs ima, és nincs istentisztelet. A kozmikus viszonzási mechanizmus kauzális karma-láncolata minden egyes jó és gonosz cselekedetet automatikusan jutalmaz, illetve büntet, de mindig arányosan, s ennél fogva mindig korlátozott időre. Így az egyénnek – mindaddig, amíg az élet utáni szomjúhozása cselekvésre sarkallja – az állati, mennyei vagy pokolbeli létből mindig új emberi életre kelve kell cselekvése gyümölcseit kiélveznie, és jövőbeli esélyeit megteremtenie. A legnemesebb lelkesültség és a legalantasabb érzékiség egyformán mindig újra az individuációnak ehhez a láncolatához vezet (a buddhista metafizika nem ismeri a lelket, így igencsak jogtalan [a szamszárát] „lélek-vándorlásnak” nevezni), amíg nem csillapul az evilági, valamint túlvilági élet utáni „szomjúhozás”, és amíg a saját egyéni létezésért folyó tehetetlen küzdelem nincs valamennyi illúziójával – mindenekelőtt az egységes lélek és a „személyiség” illúziójával – együtt gyökerestül kiirtva. Minden racionális célra irányuló cselekvés mint olyan – kivéve a belső tevékenységre koncentráló, a lelket kiüresítő; és a világ utáni szomjúhozását megszüntető kontemplációt -, továbbá bármiféle világi érdekhez fűződő kapcsolat is mindig eltérít az üdvözüléstől. De az üdvözülést elérni még azok közül is csak keveseknek adatott meg, akik elszánták magukat rá, hogy vagyontalanul, szüzen, munkátlanul (a munka ugyanis célra irányuló cselekvés), tehát koldulásból élnek, s a hosszú esős időszakok kivételével örökké nyugtalanul vándorolnak; eltépnek minden személyes szálát, amely a családhoz és a világhoz fűzi őket, és a helyes út előírásainak (dharma)

betartásával törekednek a misztikus megvilágosodásra. Aki pedig már elérte az üdvözülést, annak a nagy öröm és az öröme jellemző, szelíd tárgyiatlan szeretet érzése folytán megadatik a legfőbb evilági üdvösség is: bejut a nirvánába, az örök álomtalan alvás állapotába, az egyetlen változásnak nem kitett állapotba. Mindenki más csupán arra képes, hogy – megközelítvén a szabály előírásait és tartózkodván a durva bűnöktől – javítsa annak amajdani életnek az esélyeit, amelyet a kauzális karma-láncnak megfelelően a kiegyenlített etikai kontó és az élet utáni, mondhatni nem „csillapult” szomjúhozás következtében egy új individuáció valahol elkerülhetetlenül létrehoz, ha a saját mostani élete megszűnik, de az igazi, örök üdvösség változatlanul zárva marad előtte. – A világ előli menekülésnek ettől az egyedül konzekvens álláspontjától semmilyen út nem vezet a gazdaságetika vagy a racionális társadalmi etika egyetlen formájához sem. Az egyetlen, minden teremtményre kiterjedő „együttérés hangulata”, amely racionálisan a minden élőlény – s ennél fogva minden mu- landó lény – iránti szolidaritásnak a kollektív karma-kausalitás folytán előálló következménye, pszichológiailag pedig a misztikus, eufórikus, egyetlen és akozmikus szeretet érzésének folyománya, semmiféle racionális cselekvésre sem ösztönöz, hanem egyenest eltérít tőle.

A buddhizmus azoknak a megváltást hirdető tanoknak a köréhez tartozik, amelyeket a laikusképzésben részesülő, előkelő, intellektuális rétegek Indiában azelőtt is és azután is nagy számban hoztak létre, s csupán e tanok legkövetkezetesebb formáját jelenti. A buddhizmus hűvös és büszke – az egyént saját magára utaló – megszabadulása a lét nyűgétől soha nem válhatott a tömegek megváltást igénylő hitévé. A művelt emberek körén túlmenő hatása azzal a hatalmas presztízzsel függött össze, amelyet a „sramana” (az aszkéta) ott mindenkor élvezett, s amelynek túlnyomórészt mágikus-antropolátrikus vonásai voltak. A buddhizmus maga, mihelyt térítő jellegű népi vallásossággá vált, ennek megfelelően átalakult, és a karma-viszonyzás alapján túlvilági reményeket keltő üdvözítővallás lett belőle. A remények valóra válását imatechnikák, kultikus és szentségi kegyelem, valamint irgalmas cselekedetek garantálják, és ekkor a vallás természetszerűleg hajlamot mutat a tisztán mágikus elképzelések befogadására. Indiában a buddhizmust még a felső rétegekben is elsöpörte a védikus talajon megváltást hirdető filozófiák reneszánsza, a tömegeknél pedig vereséget szenvedett ahinduistaüdvözítővallásokkonkurenciájával, nevezetesen a visnuizmus, atantrikus varázslat és az orgiasztikus vallásos misztérium – és mindenekelőtt a bhakti – (istenszerető) jámborság – különböző formáival szemben. A lámaizmusban a buddhizmusból tisztán szerzetesi vallásosság lett, melynek a teokratikus uralma alá tartozó laikusok fölött mágikus jellegű vallási hatalma volt. Kelet-ázsiai elterjedési területén a buddhizmus – amely itt a kínai taoizmussal versengett, sőt sokszor kereszteződött és kombinálódott – nagyon erősen megváltozott eredeti jellegéhez képest: az evilági életen és az ősök kultuszán túlmutató, kegyelmet és megváltást nyújtó, sajátos népi vallásosság lett belőle. De sem a buddhista, sem a taoista, sem pedig a hinduista jámborság nem ösztönöz a racionális és módszeres életvitelre. Különösen az utóbbi nem: a hinduista jámborság előfeltevéseinek megfelelően – mint korábban már kifejtettük – a leginkább tradicionalista erő, amely egyáltalán lehetséges, mivel az „organikus” társadalomfelfogás legkövetkezetesebb vallási megalapozását, és az adott – az érintett korábbi létezésében elkövetett bűnökből és a korábbi életben szerzett érdemeiből következő, s az arányos viszonyzásnak megfelelően gépiesen elosztott – hatalom és szerencse teljesen feltétlen igazolását nyújtja. Az ilyen ázsiai népi vallásosságok mind lehetőséget biztosítottak a kiskereskedő „haszonszerző hajlamának”, figyelembe vették a kézműves „megélhetési” érdekeit, valamint a paraszt tradicionalizmusát, és emellett hagyták, hogy a kiváltságos rétegek a maguk útját járják: a vallás nem szólt bele ezeknek a Japánban feudális, Kínában patrimonialis-bürokratikus – és ennél fogva erősen utilitarista -, Indiában pedig részben lovagi, részben patrimonialis és részben intellektuális vonásokat őrző rétegeknek sem a filozófiai spekulációiba, sem rendi konvenciókhoz igazodó életébe. E vallások egyike sem tartalmazhatott semmiféle indítékot és útmutatást a teremtményi „világ” isteni parancsának megfelelő racionális etikai megformálására. Inkább mind úgy fogta föl ezt a világot, mint valami szilárd adottságot, a lehetséges világok legjobbját, és a jámbor ember legfőbb típusának, a bölcsnek csak aközött lehetett választania, hogy vagy alkalmazkodik a világ személytelen rendjét kifejező „tao”-hoz mint az egyedüli sajátosan istenihez, vagy éppen ellenkezőleg, a saját tette révén megváltja önmagát, kiszabadul a világ kérlelhetetlen kauzális láncolatából, és eléri az egyedüli örökkévaló állapotot: a nirvána álomtalan szunnyadását.

„Kapitalizmus” e vallások mindegyikének a talaján létezett. Pontosan olyan, amilyen[ne] Nyugaton az ókorban és a középkorban is találkozunk. De nem beszélhetünk a modern kapitalizmushoz vezető fejlődésről – még csak annak kezdetéről sem -, és mindenekelőtt nem beszélhetünk „kapitalista szellemről” abban az értelemben, ahogy arról az aszketikus protestantizmusban beszélhetünk. A tények arculecsapása volna azt állítani, hogy az indiai vagy kínai vagy iszlám kereskedőnek, szatócsnak, kézművesnek, kulinak kisebb „hajlama van a haszonszerzésre”, mint mondjuk a protestánsnak. Szinte az ellenkezője az igaz: éppen a „nyerészkedési vágy” racionális, etikai megbabolázása a protestantizmus sajátos jellemzője. És nincs semmi bizonyíték rá, hogy a technikai és gazdasági „racionalizmus” iránti kisebb természetes „tehetség” szolgáltatna okot a különbségre. Ezek a népek ma mind éppen ezt a „portékát”, a racionalizmust importálják mint a Nyugat legfontosabb termékét, és meghonosítását nem a képesség vagy az akarat hiánya akadályozza, hanem a fennálló és szilárd

tradíciók, ugyanúgy, mint nálunk a középkorban. Amennyiben ebben nem a később tárgyalandó, tisztán politikai feltételek (az „uralom” belső szerkezeti formái) játszanak szerepet, annyiban az okot a vallásosságban kell keresni. Csak az aszketikus protestantizmus végzett valóban a mágiával, a világon kívüli üdvkereséssel és annak legfőbb formájával, az intellektuális, kontemplatív „megvilágosodással”, s csak az aszketikus protestantizmus teremtette meg a vallási motívumait annak, hogy az embernek éppen evilági „hivatásában” kell fáradoznia – mégpedig a hinduizmus szigorúan tradicionalista hivatásfelfogásával ellentétben: módszeresen és racionálisan kell teljesítenie hivatását -, hogy az üdvözülés útját megtalálja. Az ázsiai népi vallásosság minden fajtájára jellemző viszont, hogy a világ itt egy nagy elvarázsolt kert maradt, és továbbra is a „szellemek” imádása vagy leigázása, illetve a rituális, idolátrikus és szakramentális üdvkeresés volt az útja annak, hogy az ember a gyakorlatban eligazodjék a világban, és biztosítsa evilági, valamint túlvilági sorsát. És ettől a nem értelmiségi ázsiai mágikus vallásosságtól éppoly kevéssé vezetett út a racionális és módszeres életvitelhez, mint a konfucianizmusban a világhoz való alkalmazkodástól vagy a buddhizmusban a világ elutasításától vagy az iszlámban a világ meghódításától vagy a zsidóságnál a páriareményiségektől és a zsidók gazdasági helyzetét befolyásoló páriajogtól.

A mágia és a démonokba vetett hit mármost a „világot” sajátos értelemben „elutasító” másik nagy vallásnak, a korai kereszténységnek a bölcsőjénél is ott áll. Üdvözítője mindenekelőtt mágus, a mágikus karizma pedig sajátos önérzetének el nem vitatható alapja. Sajátossága azonban ekkor egyrészt a zsidóságnak tett, s az egész világon egyedülálló ígéretekből fakad – Jézus fellépése olyan korszakra esik, amikor intenzíven éltek a messianisztikus reményiségek -, másrészt pedig abból, hogy a zsidó jámborság legmagasabb rendű formája az írástudók intellektuális jellegű jámborsága. A keresztény evangélium ezzel szemben abból született, amit egy nem értelmiségi hirdetett a nem értelmiségieknek, a „lelki szegényeknek”. Jézus a „törvényt” – amelyből egyetlen betűt sem akart elhagyni – úgy kezelte, és úgy értette, ahogyan a nem előkelők és a tanulatlanok, a vidéki és kisvárosi jámbor emberek azt többnyire értették, és hivatásuk kívánalmaihoz alkalmazták. Azaz: a hellenizálódott előkelő és gazdag emberekkel, valamint az írástudók és a farizeusok virtuóz kazuisztikájával ellentétben legtöbbször – úgy, mint a rituális előírásoknál, kivált a szombat megszentelésénél – elnézően, néhány esetben pedig, mint például a házasság felbontásának alapelveinél, szigorúbban értelmezte a törvényt. Ez annyiban a páli felfogást látszik előkészíteni, amennyiben a mózesi törvények követelményei itt úgy jelennek meg, mint amelyek az állítólagos jámbor emberek bűnösségéből fakadnak. Jézus ezért alkalomadtán élesen szembeállítja a régi tradícióval saját parancsait. De nem az állítólagos „proletár ösztönökből” táplálkozik sajátos önérzete, valamint az a tudása, hogy ő egy az isteni ősatyával, és rajta keresztül, csakis rajta keresztül vezet az út hozzá. Ezt a sajátos önérzetet és tudást abból meríti, hogy ő, aki nem értelmiségi, birtokában van a démonok fölötti uralom és a hatalmas erejű hitszónoklat karizmájának, amely úgy, mint neki, egyetlen írástudónak és farizeusnak sem áll a rendelkezésére. O e karizmák birtokában kényszeríteni tudja a démonokat akkor, ha az emberek hisznek benne – de csak akkor, ha hisznek benne, egyébként nem képes erre -, ám ha hisznek benne, akkor még a pogányok között is legyőzi a démonokat, és ha a szülővárosában, a családjánál, az ország gazdag és előkelő embereinél, az írástudóknál és a törvény virtuóz ismerőinél nem találja is meg azt a hitet, amely mágikus csodatévő erőt ad neki, minden bizonnyal megtalálja a szegényeknél és elnyomottaknál, vámszedőknél, bűnösöknél és még a római katonáknál is. – Soha nem szabad elfelejteni, hogy ezek a dolgok feltétlenül döntő összetevői Jézus messianisztikus önérzetének. Ezért hangzik fel a „jajszava” a galileai városokért, mint ahogy az akarátának ellenszegülő fügefára is ezért szórja átkát, ezért tartja Izrael kiválasztottságát mindig problematikusnak, ezért kételkedik a templom jelentőségében, és innen a magabiztosság, amellyel a farizeusokat és az írástudókat elutasítja.

Jézus két dolgot tekint feltétlenül „halálos bűnnek”: az egyik a „szellem elleni bűn”, amelyet az az írástudó követ el, aki megveti a karizmát és a karizma birtokosát; a másik pedig az, ha valaki azt mondja a testvérének: „te bolond” – ez a lelki szegényekkel szembeni értelmiségi dölyf, a testvérietlen fennhéjzás bűne. Ez a – mind a hellén, mind a rabbinikus bölcsességet elvető – antiintellektuális vonás az egyetlen és fölöttébb sajátos „rendi” elem abban, amit hirdetett. Az általa hirdetett ígék egyébként távolról sem szólnak mindenkire. Még csak minden gyengéhez sem szólnak. Az iga persze könnyű, de csak azoknak, akik olyanok lehetnek, mint a gyermekek. Amit hirdet, az valójában roppant követelményeket támaszt, és az üdvözülés dolgában erősen arisztokratikus. Semmi nem áll távolabb Jézustól, mint az isteni kegyelem egyetemességének gondolata: mindaz, amit hirdetett, inkább ellentmondott egy ilyen egyetemességnek. Azt hirdette, hogy a kevesek – akik vezekelnek és hisznek őbenne – vannak kiválasztva arra, hogy a szűk kapun átjussanak, a többiekkel szemben maga Isten is megmakacsolja magát, s megkeményíti a szívét, és természetesen éppen a büszkék és a gazdagok jutnak a legtöbbször erre a sorsra. Ez nem volt teljes újdonság más próféciákhoz képest: az evilági hatalmasok fennhéjzása láttán végül a zsidó prófécia is olyan királynak látta a Messiást, aki a szegények máhás szamarán fog bevonulni Jeruzsálembe. Nem valamiféle „társadalmi” helyzet nyilvánul meg ebben. Jézus tehetős embereknél étkezik, akik a törvény virtuóz ismerői számára visszataszítók. Még a gazdag ifjúnak is kifejezetten csak arra az esetre parancsolja meg, hogy ajándékozza el a vagyonát, ha „tökéletes”, azaz: tanítvány akar lenni.

Ennek persze az a feltétele, hogy el kell szakítani minden olyan köteléket, amely a világhoz fűzi az embert – ki kell szakadni a családból, valamint meg kell szabadulni a birtoktól -, ahogyan ezt Buddha és a többi hasonló próféta is megkövetelte. A „Mammonhoz” való ragaszkodás persze – bár Istennél minden lehetséges – továbbra is az egyik legsúlyosabb akadály a megmenekülésnek, s annak, hogy az ember eljusson Isten birodalmába. Eltereli a figyelmet a vallási üdvözülésről, pedig csakis ezen múlik minden. Az nincs egyértelműen kimondva, hogy a testvériségtől is eltértené az embert. De a gondolat benne rejlik a dologban. A meghirdetett parancsok ugyanis itt is azt az őseredeti etikát foglalják magukban, amely arra épül, hogy a szomszédsági szervezetben a kisembereknek szükséghelyzetben segítséget kell nyújtaniok egymásnak. Ez a parancs persze – mivelhogy az „érzületetika” rendszerezés során minden a testvéri szeretet érzületévé áll össze – „egyetemesen” vonatkozik mindenkire, a mindenkori „felebarátra”, bárki legyen is az, sőt akozmikus paradoxonná fokozódik annak a tételnek az alapján, mely szerint Isten csak viszonzni akar, és csakis viszonzni fog. Feltétel nélkül megbocsátani, feltétel nélkül adni és feltétel nélkül szeretni, akkor is, ha az ellenségről van szó, feltétel nélkül elfogadni az igazságtalanságot, és bántalomnak erőszakkal soha nem ellenállni – a vallásos heroizmusnak ezek a követelményei akár egy misztikus háttérű szeretetakozmizmus termékei is lehetnek volna. De mégsem szabad figyelmen kívül hagyni – mint ahogy ez gyakran megessik -, hogy Jézusnál ezek mindenütt kapcsolatban álltak azzal a zsidó gondolattal, hogy Isten egykoron mindent viszonzni fog: Isten fog bosszút állni, illetve jutalmazni, az embernek pedig azért nem szabad ezt tennie – még dicsekednie sem szabad jó cselekedetével -, mert azzal elébe vágna Isten jutalmazásának. Ha az ember érdemeket akar gyűjteni a mennyekben, akkor annak is kölcsön kell adnia, akitől talán semmit nem fog visszakapni – másképp ugyanis a kölcsön nem érdem. A sorsok igazságos kiegyenlítését erősen hangsúlyozza a Lázár-legenda, s alkalmilag másutt is szóba kerül: a gazdagság már csak emiatt is veszélyes adomány. Egyébként azonban mindenben a világ és a világ ügyei iránti tökéletes közömbösség a döntő. A Mennyei Birodalom – a szenvedés és bűn nélküli öröm birodalma a Földön – nagyon-nagyon hamar eljövendő, még ez a nemzedék látni fogja, mielőtt meghalna, éjszaka fog jönni, akár a tolvaj, sőt tulajdonképpen már ott van az emberek között, épp készül beköszönteni. Szerezzünk magunknak barátokat a hamis mammonnál, ahelyett, hogy csüggenénk rajta. Adjuk meg a császárnak, ami a császáré – ugyan mi múlik az ilyesmin? Imádkozzunk Istenhez a mindennapi kenyérünkért, és ne törődjünk a holnapi nappal. A Mennyei Birodalom eljövételét emberi cselekedet nem siettetheti. De azért készüljünk föl az eljövételére. És itt azután Jézus – jöllehet a törvényt formálisan érvényben hagyja – mégis mindent teljesen az érzület módjára, mintájára élez ki, a törvény teljes tartalmát és a próféták tanításait azzal az egyszerű parancssal azonosítja, hogy szeressük Istent és a felebarátainkat, s ehhez még hozzáfűzi azt a nagy horderejű tételt, mely szerint az igaz érzület a gyümölcsein – tehát a beigazolódásán – ismerzik meg.

A feltámadás látomásainak, amelyeket minden bizonnyal a széltében-hosszában elterjedt szóteriológikus mítoszok befolyásoltak, továbbá a pneumatikus karizmák tömeges megjelenésének, a gyülekezet kialakulásának – élén a saját, korábban nem hívő családjával – és Pál következményekkel terhes megtérésének azután bizonyos kontinuitás megőrzése mellett – a korai prófécia és a pogányok közt betöltött küldetés örököse – a pária-vallásosság felbomlása lett a következménye. Ettől kezdve a megtérített terület gyülekezeteinek a „világhoz” fűződő viszonya szempontjából egyrészt az volt a döntő, hogy továbbra is vártak a Megváltó újra eljövételére, másrészt pedig a „szellem” karizmatikus adományai tettek szert mindent elsöprő jelentőségre. A világ megmarad olyan, amilyen, amíg az Úr el nem jön. Ugyanígy maradjon meg az egyén is a maga helyén, a maga „hivatásában” (klészisz), a felsőbbbségnek alávetve, még akkor is, ha a felsőbbbség a bűn elkövetését követeli meg tőle³⁹⁴.

Erdélyi Ágnes fordítása

Forrás: Max Weber: Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapelvei. 2/1: A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái. A társadalmi szervezetek: közösségek, társulások, vallások. Budapest, Közgazdasági és Jogi Kiadó, 1992, 109-132, 173-219, 302-323.

9.5. A PROTESTÁNS ETIKA ÉS A KAPITALIZMUS SZELLEME

9.5.1. Előszó

A modern európai kultúrán nevelkedett embernek az egyetemes történelem problémái elkerülhetetlenül és jogosan a következő kérdést teszik föl: a körülmények miféle láncolata vezetett oda, hogy éppen a Nyugat talaján, és csakis itt keletkeztek olyan művelődéstörténeti jelenségek, amelyek – legalábbis úgy véljük – egyetemes jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak.

³⁹⁴ A kéziratban található jegyzetek szerint ez a rész folytatódott volna [Marianne Weber megjegyzése].

Csak a Nyugaton létezik „tudomány” azon a fejlődési fokon, melyet ma „érvényesnek” tartunk. Tapasztalati ismeretek, a világ és az élet problémáival foglalkozó megfontolások, mély értelmű filozófiai és teológiai életbölcesség – bár a rendszeralkotó teológia, valamint rendkívül kifinomodott tudás és megfigyelés csak a hellenizmus hatása alá került kereszténység sajátossága, az iszlámban és egyes indiai szektákban található kezdeményektől eltekintve – másutt is volt, elsősorban Indiában, Kínában, Babilonban, Egyiptomban. Mégis: a babilóniai és minden más asztronómiának hiányzott az a matematikai megalapozása – s ettől csak még csodálatosabb a babilóniai csillagászat fejlődése -, amelyet először a hellének teremtettek meg neki. Az indiai geometriából hiányzott a racionális „bizonyítás”. Ez is a hellén szellem terméke, amely a mechanikát és a fizikát is elsőként teremtette meg. A megfigyelés területén jelentősen fejlett indiai természettudományokból hiányzott a racionális kísérletezés módszere, antik kezdeményezések után ezt lényegében a reneszánsz alkotta meg. Hiányzott a modern laboratórium is, vele együtt hiányoztak az egyébként éppen Indiában empirikusan-technikailag igen fejlett gyógyítás biológiai, s főként a biokémiai alapjai. A Nyugaton kívül minden más művelődés területén hiányzik a racionális kémia. A magasan fejlett kínai történetírásból hiányzik a thuküidészi pragma. Machiavellinek voltak előfutárai Indiában, de minden ázsiai állambölcseletről hiányzott az arisztotelészihez hasonló rendszeresség, s hiányoztak egyáltalán a racionális fogalmak. Ugyanakkor a racionális jogtanhoz hiányoztak – az indiai kezdetek (Mímámszá-iskola), a főként Elő-Ázsiában kialakult átfogó kodifikációk, továbbá az összes indiai és egyéb jogi könyvek ellenére a római jog szigorú jogi sémái és gondolkodási formái, s a rajta nevelődött nyugati jog. Ezenkívül olyan képződményt, mint a kánonjog, csak a Nyugat ismer.

Hasonló a helyzet a művészetekben. A zenei hallás más népeknél látszólag korábban s finomabban – legalábbis nem kevésbé finoman – fejlődött ki, mint amilyen napjainkban minálunk. Különböző fajtájú polifónia sokfelé terjedt el a Földön, s több hangszer együttműködése és a diszkant is megtalálható másutt. Kiszámították és ismerték másutt is valamennyi racionális hangközünket. Mégis csak Nyugaton van racionálisan harmonikus zene – tehát mind a kontrapunkt, mind az akkordharmónia. Csak mi formáljuk a hanganyagot a három hármashangzat alapján a harmonikus terccel, a reneszánsz óta racionális formában, nem pusztán távolságszerűen kifejlett kromatikánkkal és enharmóniánkkal, zenekarunkkal, annak magvával, a vonósnegyessel, a fúvós hangszerek és a generálbasszus együttesének szervezetével, hangjegyírásunkkal (amely amodern zeneművek szerzését és gyakorlását, vagyis egész további tartós fennmaradását egyáltalán lehetővé teszi), szonátainkkal, szimfóniáinkkal, operáinkkal – bár nagyon sok másféle zenében is van programzene, hangfestés, hangváltoztatás és kromatika kifejező eszközként – és a mindehhez rendelkezésre álló összes fő hangszereinkkel: az orgonával, zongorával, hegedűvel. Mindez csak a Nyugaton alakult

így ki.

A csúcsívet másutt, az ókori Európában és Ázsiában is használták díszítési eszközként, s feltehetően ismerték a csúcsíves keresztboltozatot is Keleten. Mindenütt hiányzik mégis a gótikus boltozat olyan racionális alkalmazása, mint azt a középkor megteremtette a súly elosztásának és a tetszés szerint alakított terek befedésének eszközeként, s főleg a nagy, monumentális épületek konstruktív elveként és a szobrászatot és festészetet összefűző stílus alapjaként. Bár a technikai alapjai Keletről származnak, mégis hasonlóképpen hiányzik ott a kupolaépítés olyan megoldása és az egész művészet „klasszikus” racionalizálásának az a módja, aminőt nálunk a reneszánsz hozott létre – a festészetben a vonal- és levegőperspektíva racionális alkalmazásával. Kínában volt könyvnyomtatás. De csak Nyugaton létezett általa olyan nyomtatott irodalom – tehát „sajtó” és „folyóiratok” -, amely éppen a nyomtatást kívánta meg, s csak nyomtatva maradhatott életképes. Másutt is voltak mindenféle főiskolák (Kína, Iszlám), olyanok is, melyek színre hasonlónak tetszettek egyetemeinkhez, vagy legalább akadémiáinkhoz. De csak Nyugaton találni meg – a mai kultúrában elfogadott jelentésének megfelelő értelemben – a tudomány racionális és rendszeres szakmai üzemét, az iskolázott szakembereket. És mindenekelőtt a szakhivatalnokokat, a modern nyugati állam és gazdaság fő oszlopait. Velük kapcsolatban másutt csak olyan kezdetekről beszélhetünk, melyek sehol sem lettek annyira meghatározóak a társadalmi rend számára, mint Nyugaton. A „hivatalnok” – a munka megosztása szerint szakosított hivatalnok is – természetesen ősi jelenség a különféle kultúrákban. De úgy, mint a modern Nyugat, egyetlen ország és egyetlen kor sem ismerte azt a tökéletesen kikerülhetetlen kötöttséget, mely egész létezésünket, létünk politikai, technikai és gazdasági alapfeltételeit fűzi a szakképzett hivatalnokok rendszerének építményéhez. Nem ismerte a technikai, kereskedelmi, de mindenekelőtt a jogi képzettségű állami hivatalnokot, mint a társadalmi élet legfontosabb mindennapi funkcióinak hordozóját. Széles körben elterjedt a politikai és társadalmi egyesületek rendi szervezete. De már a rendi államot, a „rex et regnum” nyugati elvét csak a Nyugat ismerte. Noha voltak az egész világon „pártok” – a politikai hatalom megszerzésére és befolyásolására szolgáló szervezetekként -, mégis a Nyugat hozta létre az időszakonként választott „népképviselők”, a demagógok parlamentjét, s a pártvezéreknek, mint a parlament felelős minisztereinek uralmát is. Ha most eltekintünk a másutt található kezdetektől, akkor a politikai intézmény értelmében vett államot, racionálisan megalkotott alkotmánnyal, racionálisan megalkotott joggal és a racionálisan létrehozott szabályok, a „törvények” szerinti szakhivatalnokok

útján történő igazgatást – tehát a döntő sajátságoknak ezt a Nyugat számára lényeges összetételét – csak a Nyugat ismeri.

Ugyanezt mondhatjuk modern életünk leginkább végzetszerű hatalmáról, a kapitalizmusról.

A „szerzési ösztönnek”, „nyereségvágynak”, a lehetőleg magas pénznyereség szándékának önmagában véve semmi köze a kapitalizmushoz. E törekvések előfordultak és előfordulnak pincéreknel, orvosoknál, kocsisoknál, művészeknél, kokottoknál, megvesztegethető hivatalnokoknál, katonáknál, rablóknál, keresztes lovagoknál, szenvedélyes kártyajátékosoknál, koldusoknál, mondhatni „all sorts and conditions of men”-nél („minden rendű és rangú embernél” – a ford.) a világ valamennyi országában, minden korszakában, ha az ilyen törekvések objektív lehetősége valahogyan adva volt és van. E naiv fogalmi társítás a művelődéstörténet gyerekszobájába való, s végezzünk vele egyszer s mindenkorra. A korlátlan szerzési ösztön a legkevésbé sem azonos a kapitalizmussal, még kevésbé annak „szellemével”. A kapitalizmus egyenest azonos lehet ennek az irracionális ösztönnek a megfékezésével, vagy legalábbis racionális mérsékelésével. A folyamatos, racionális, kapitalista üzemben szerzett nyereségre, mindig megújuló nyereségre, tehát „jövedelmezőségre” való törekvéssel azonban igenis azonos a kapitalizmus. Mert „nyereségnek”, annak lennie kell. Az egész gazdaságnak kapitalista rendjén belül bukásra lenne ítélve az olyan üzem, amelyik nem igazodnék a jövedelmezőség elérésének esélyeihez.

Határozzuk meg ezt pontosabban annál, ahogyan szokták. Elsősorban azt kell neveznünk „kapitalista” gazdasági tevékenységnek, ami a csere-esélyek kihasználásával a nyereség elvárásán – tehát (formálisan) békés szerzési esélyeken – alapul. A (formálisan és ténylegesen) erőszakos szerzés saját különös törvényeit követi, s ezért nem célszerű (bár senkinek nem tilthatjuk meg), ha ezt azonos kategória alá vonják a végső fokon cserenyereség-esélyekre irányuló cselekvéssel.³⁹⁵ Ahol racionálisan törekszenek kapitalista szerzésre, ott tőkeszámla szerint alakítják ki a megfelelő cselekvést. Tehát úgy végzik a dologi, vagy személyes hasznos teljesítményeket mint szerzési eszközöknek racionális alkalmazását, hogy az egyes vállalatok mérlegében megállapított végső bevétel számlázáskor pénzürtékű javakban (vagy pedig egy folytonosan működő vállalatnál a pénzürtékű javaknak időszakonként mérlegszerűen megállapított becsértékében) felülmúlja (állandó vállalkozás esetén tehát mindig újra felülmúlja) a „tőkét”, tehát a nyereséghez cserére bocsátott dologi haszonszerek mérlegszerűen becsült értékét. Egyre megy, hogy egy utazó kereskedőnek bizományba, in natura (természetben – a ford.) átadott áruk csoportjáról van-e szó, amelyeknek végső jövedelme megint másfajta, megszerzett árukat jelenthet in natura, vagy pedig egy gyárüzemről, amelynek alkatrészei, épületei, gépei, pénztartalékai, nyersanyagai, fél- és késztermékei jelentik a követelést a velük szemben fennálló tartozásokkal. Mindkét esetben az a döntő, hogy egy pénzben kifejezett tőkeszámla készült, akár modernül könyveléssel, akár mégoly kezdetleges és felületes módon. Ahogyan a vállalkozás kezdetén kezdőmérleget s az egyes üzleti tevékenységek előtt kalkulációt készítenek, éppúgy végzik el a célszerűség felülvizsgálatánál és ellenőrzésénél az utókalkulációt, mint a zárásnál a „zárómérleget” annak megállapítására, hogy mekkora a „nyereség”. A bizományba adott áruk esetében a kezdő mérleg például az átadott áruknak a felek között érvényesülendő pénzürtékét tartalmazza – amennyiben, a javaknak nincs már eleve pénzformájuk -, a zárómérleg pedig a nyereség és veszteség elosztásának az ügylet végén alapul vett értékelése. A kalkuláció ad alapot – racionális esetben – a bizományvállaló összes üzleti ténykedéséhez. Ha a körülmények nem kényszerítenek pontos elszámolásra, ma is elmaradhat mindenfajta kapitalista vállalkozásban a valóban pontos számítás és mérlegelés, s előfordul, hogy durva becslésekkel egészen hagyományosan járnak el. Ezek azonban olyan mozzanatok, amelyek a kapitalista szerzés racionalitásának csak a fokozatait érintik.

A fogalom szempontjából csak az a fontos, hogy – bármilyen primitív formában is – a gazdasági cselekvést döntően határozza meg az a tényleges tájékozódás, mely összeveti a pénzürtékben becsült sikert a pénzürtékben becsült befektetéssel. Ebben az értelemben létezett „kapitalizmus” és „kapitalista vállalkozás” – a tőkeszámla meglehetősen racionalizálásával – a Föld minden művelődési területén – ameddig csak gazdasági dokumentumok az időben visszanyúlnak. Létezett Kínában, Indiában, Babilonban, Egyiptomban, a földközítengeri antik világban, a középkorban éppúgy, mint az újkorban. Nincs csak egyes elszigetelt vállalkozásokat találni, hanem olyan gazdaságokat is, amelyek újabb és újabb kapitalista vállalatokként működtek, s találni folyamatos

³⁹⁵ Itt is, mint egyes más esetekben, eltér a véleményem kiváló mesterünkétől, Lujo Brentanóétól (lásd művét: Die Anfänge des modernen Kapitalismus [A modern kapitalizmus kezdetei] München, 1916).

Eltér terminológiailag, de tárgyilag is. Szerintem nem célszerű ugyanazon kategóriák alá rendelni annyira heterogén dolgokat, mint a zsákmányszerzés és egy üzem vezetése útján történő nyereségszerzés. Még kevésbé célszerű a pénzszerzés vágyát – más szerzési formákkal ellentétben – a kapitalizmus „szellemé”-nek nevezni, mert az első esetben a fogalom pontosításának, a második esetben pedig főként annak lehetősége vész el, hogy a nyugati kapitalizmus sajátzerűségét más formákkal szemben kidolgozhatassuk. G. Simmel is túlságosan rokonította Philosophie des Geldes (A pénz filozófiája) (1900) című könyvében – a tárgyi értelmezés kárára – a „pénzgazdaság”-ot és a „kapitalizmus”-t. W. Sombart szép fő művének legújabb kiadásában is (Der moderne Kapitalismus [A modern kapitalizmus] – 2. kiad. 1916-17) nagyon háttérbe került – legalábbis az én kérdésem szempontjából – a Nyugat sajátossága, a racionális munkaszervezet, olyan fejlődési tényezők javára, melyek hatékonyak voltak a világon mindenütt.

„üzemeket” is – bár éppen a kereskedelemről, mely hosszú időn át lényegében egyedi vállalkozások sorozatából állt, hiányoztak a tartós üzemek, s csak fokozatosan alakult át éppen a nagykereskedők magatartásának belső („szakmai” irányú) összefüggésévé. Mindenesetre a kapitalista vállalkozás és a kapitalista vállalkozó, mégpedig nemcsak az alkalmi, hanem a tartós vállalkozó is ősrégi jelenség, s egészen egyetemesen elterjedt volt.

Csakhogy a Nyugat különleges jelentőséget adott a kapitalizmusnak, s ami ennek alapja volt: olyan fajtáit, formáit és irányait hozta létre, melyek sehol másutt nem léteztek. Az egész világon működtek kereskedők: nagy- és kiskereskedők, helyi és távolsági kereskedők, elterjedtek széles körben különféle kölcsönügyletek s a bankok igen sokféle, de legfeljebb a Nyugat XVI. századára jellemző funkciókkal; voltak tengeri kölcsönügyletek, bizományi és letéti üzletek és társulások üzemszerű méreteken is. Ha valahol pénzzel gazdálkodtak nyilvános testületek, rögtön felbukkant a pénzkölcsönző Babilonban, Hellászbán, Indiában, Kínában, Rómában, s kölcsönzött elsősorban a háborúskodás és a tengeri rablás költségeinek fedezésére s mindenféle szállítmányokra és építkezésekre. A tengerentúli politikában gyarmati vállalkozóként bukkan föl, aki ültetvényeket szerez, s azokat rabszolgákkal vagy közvetlen, illetve közvetett módon kényszerített munkásokkal üzemelteti. Kölcsönöz az uradalmak, hivatalok, de elsősorban adóbérletek céljára, választásokra pártfőnököknek, zsoldosvezéreknek a polgárháborúkban, s felbukkan végül mindenféle pénznyereség esélyének „spekulánsaként”. Az egész világon találkozunk az ilyenfajta vállalkozói figurával: a kapitalista kalandorral. Esélyei – a kereskedelem, továbbá a hitel- és bankügyletek kivételével – leginkább tisztán irracionális-spekulatív jellegűek voltak, vagy pedig erőszakos vagyonszerzésre irányultak, elsősorban zsákmányra – egyszerű hadizsákmányra, vagy állandó kincstári zsákmányra (az alattvalók kifosztása).

Az alapító, nagyban spekuláló, gyarmati és a modern vállalkozásokat támogató kapitalizmus békében is ilyen, mégis elsősorban a sajátosan háborúra orientált kapitalizmust jellemzik a mai Nyugaton is ezek a vonások, s a nemzetközi nagykereskedelemnek egyes – de csak egyes – részei ma is, mint mindig közel állnak ezekhez. Csakhogy az újkori Nyugat ismer emellett egy egészen másféle, s a Földön sehol másutt ki nem fejlődött kapitalizmust is: a (formálisan) szabad munka racionális-kapitalista szervezetét. Másutt ennek csak az előfokait találjuk meg. Magának a nem szabad munkának a szervezete is csak az ültetvényeken s – igen korlátozott mértékben – az ókori ergasztérionokban érte el a racionalitás bizonyos fokát, s ennél még alacsonyabb fokot az újkor eleji jobbágytelkeken és uradalmi üzemekben, vagy a földesúri háziiparban, ahol jobbágy- vagy szolgamunka folyt. A szabad munka tekintetében a Nyugaton kívül még a tulajdonképpeni „háziiparok” létezésére is csak szörványosan találunk kétségtelen bizonyítékot. A napszámosok természetesen mindenütt fellelhető alkalmazása – csekély s igen sajátos kivételtől (állami monopolüzemek) eltekintve, melyek azonban nagyon eltérnek a modern üzemi szervezettől – nem vezetett manufaktúrák létrejöttéhez, s még a nyugati középkorra jellemző kézművesség racionális képzési szervezetéhez sem. A nyugati kapitalizmusnak azonban nem az a racionális üzemszervezet az egyedüli sajátossága, amely az árupiac esélyeihez igazodik a hatalompolitikai, vagy irracionális spekulációs esélyek helyett. A kapitalista üzem modern racionális szervezete nem működhetne két további, fontos fejlődési elem nélkül: az egyik a háztartás és az üzem szétválasztása, ami teljesen uralja a mai gazdasági életet, a másik, ezzel szorosan összefüggő elem pedig a racionális könyvelés. A munkahely vagy értékesítési hely térbeli elválasztása a lakóhelytől másutt is megtalálható (a keleti bazároknak és más kultúrterületek ergasztérionjaiban). S találunk különleges üzemszámlával is kapitalista egyesületeket mind Kelet-Ázsiában, mind a Közép-Keleten, vagy az antikvitásban. De a haszonra dolgozó üzemek modern önállósulásához képest mindezek csak kezdetek. Elsősorban azért, mert teljesen hiányoznak, vagy csak kezdetlegesen fejlődtek ki ennek az önállóságnak belső eszközei: a nálunk található racionális könyvelés éppúgy, mint a vállalkozói vagyon és a személyi vagyon jogi elkülönítése.³⁹⁶ Másutt mindenütt azt eredményezte a fejlődés, hogy a haszonra dolgozó üzemek fejedelmi vagy földesúri nagyháztartás (az „oikos”) részeként működtek. Márpedig ez a fejlődés – amint azt Rodbertus is felismerte – a mienkkel való látszólagos rokonsága ellenére is nagyon eltérő, sőt, éppen ellentétes irányú volt.

A nyugati kapitalizmus mindezen sajátosságai azonban elsősorban a kapitalista munkaszervezéssel összefüggésben váltak napjainkra jelentőssé. Még az is, amit „kommercia- lizálódásnak” szoktak nevezni, az értékpapírok fejlődése és a spekuláció racionalizálása, tehát a tőzsde is ezzel függ össze. Hiszen mindez,

³⁹⁶ Természetesen ezt az ellentmondást nem szabad abszolútnak tekinteni. A politikailag orientált kapitalizmusból (elsősorban az adóbérleti kapitalizmusból) már a földközi tengeri és keleti antikvitásban, de Kínában és Indiában is kinőttek racionális tartós üzemek, melyeknek könyvelése – amit csak néhány fennmaradt töredékből ismerünk – „racionális” jellegű lehetett. A politikailag orientált „kalandor”-kapitalizmus a legszorosabban érintkezett továbbá a racionális üzemi kapitalizmussal abban az időszakban, amikor a többnyire politikai háborús szándékú üzletekből kifejlődtek a modern bankok, ide számítva még az Angol Bankot is. Igen jellegzetes e tekintetben az az ellentmondás, mely egyfelől Paterson – egy tipikus „promoter” („alapító” a ford.) – másfelől azon direktórium tagjainak egyénisége között áll fenn, akik megszabták a bank tartós viselkedését, s akiket mihamar „The Puritan usurers of grocers Hall”-nak („A Szatócspalota puritán uzorásai” a ford.) jellemezték, s ugyanígy jellemző e „legszolidabb” bank kisiklása a Dél-tengeri alapítás alkalmával. Tehát ez az ellentmondás is rugalmas. De létező. Racionális munkaszervezetet éppúgy nem alkottak a nagy promotors („alapítók” – a ford.) és finansiers („pénzemberek” – a ford.), mint – megint csak általában s egyes kivételektől eltekintve – a finanszkapitalizmus és politikai kapitalizmus tipikus hordozói: a zsidók. Ezt egészen másfajta (típusú) emberek alkották meg.

beleértve a „kommercializálódás” fejlődését is, a kapitalista-rationális munkaszervezés nélkül – amennyire a feltételezés egyáltalán megengedhető – korántsem lenne hasonló jelentőségű, főként a társadalmi szerkezet s az összes, vele összefüggő, sajátosan modern nyugati probléma szempontjából. Pontos kalkuláció, minden másnak az alapja, éppenséggel csak a szabad munka alapján lehetséges. S miután a világ nem ismert a modern Nyugaton kívül rationális munkaszervezetet, éppen ezért nem ismert másutt rationális szocializmust sem. Persze városgazdaság, városi élelmezési politika, fejedelmi merkantilizmus és jóléti politika, jegyrendszer, szabályozott gazdaság, protekciónizmus és laissez faire-elméletek (Kínában) mellett igen különböző arculatú kommunista és szocialista gazdálkodások is ismeretesek a világban: családi, vallási vagy katonai jellegű kommunizmus, államszocialista (Egyiptomban), kartell-monopolista és különböző fajta fogyasztói szervezetek. De ahogyan a Nyugaton kívül mindenütt hiányzik a „polgár” fogalma, és a modern Nyugaton kívül a „burzsoá” fogalma- bár ugyanakkor mindenütt léteztek egykor városi piaci kiváltságok, céhek, gildék, s érvényben voltak város és vidék között különféle formájú jogi elkülönítések – éppúgy hiányzott a „proletariátus” mint osztály, s hiányoznia is kellett, mert hiányzott a szabad munka rationális szervezete, mint üzem is. Különböző összetételű „osztályharcok”, hitelező és adós rétegek között, földbirtokosok és birtoktalanok, vagy jobbágyok vagy haszonbérlelők között régóta voltak mindenütt. De már a nyugati középkorban az otthon munkát végző háziiparosok és a tőkés megrendelők közötti harcoknak csak előfutárait találjuk másutt. Máshol tökéletesen hiányzik a nagyipari vállalkozó és a szabad bér munkás közötti modern ellentmondás. S éppen ezért nem létezhetett olyanfajta kérdéskör sem, mint amilyen a modern szocializmusé.

A kultúra egyetemes történetében tehát számunkra tisztán gazdaságilag nem a mindenütt csak formát változtató kapitalista tevékenység mint olyan jelenti a központi problémát, nem a kalandortípusú vagy kereskedői tevékenységű, a háborúra, politikára, közigazgatásra, s az ezekből származó nyereség esélyeire irányuló kapitalizmusra gondolunk, hanem sokkal inkább a polgári üzemi kapitalizmus keletkezésére a szabad munka rationális megszervezésével. Problémánk, ha úgy tetszik, kultúrtörténetileg: a nyugati polgárságnak és sajtószerűségének keletkezése, ami persze szorosan összefügg a kapitalista munkaszervezet keletkezésével, de természetesen mégsem azonos vele. Hiszen létezett már „polgár” rendi értelemben a sajátosan nyugati kapitalizmus kifejlődése előtt is. De persze csak Nyugaton. Először is a sajátosan modern nyugati kapitalizmust a technikai lehetőségek fejlődései nagymértékben meghatározták. Racionalitása ma lényegileg a technikailag döntő tényezők kiszámíthatóságán: a pontos kalkuláción alapul. Ez pedig valójában azt jelenti, hogy alapja a nyugati tudományosság sajtószerűsége, főként a matematikailag és kísérleti módszerek szerint egzakt és rationálisan megalapozott természettudományok. E tudományok s a rajtuk alapuló technika fejlődése viszont olyan meghatározó ösztönzéseket kapott és kap a kapitalista esélyektől, melyek prémiumként fűződnek gazdasági értékesíthetőségükhöz. A nyugati tudomány létrejöttét természetesen nem ilyen esélyek határozták meg. Használtak algebrát számolással, helyi értékű számokkal az indiaiak is, ők találták fel a helyiértékek rendszerét. Ez a rendszer azonban először a nyugaton kifejlődő kapitalizmusban lépett szolgálatba, míg Indiában nem jött létre modern üzleti kalkuláció és mérlegkészítés. A matematika és mechanika sem kapitalista érdekek szolgálatában keletkezett. De a tudományos ismeretek technikai alkalmazása, e tömegeink életrendje szempontjából döntő tényező olyan gazdasági jutalmaktól függ, melyek Nyugaton éppen ezen az alkalmazáson alapulnak. A jutalmak azonban a Nyugat társadalmi rendjének sajátosságából fakadtak. Azt kell tehát kérdeznünk: e sajátosságnak melyik alkotórészből? Hiszen nem lehet mindegyik alkotórész egyformán fontos. A kétségtelenül fontosak közé tartozik a jog és igazgatás rationális szerkezete. Mert a modern rationális kapitalista üzemnek éppúgy szüksége van a kiszámítható technikai munkaeszközökre, mint a formális szabályok szerint kiszámítható jogra és igazgatásra, melyek nélkül lehetséges ugyan kalandorkapitalizmus és spekulációs kereskedelmi kapitalizmus, valamint mindenfajta, politikától függő kapitalizmus, de nem lehetséges a rationális magángazdaság üzeme állótőkével és biztonságos kalkulációval. Ilyen jog és ilyen igazgatás, ilyen jogtechnikai és formai tökélyben csak Nyugaton állt a gazdasági vezetés rendelkezésére. Honnan volt ilyen jog – vetődik fel a kérdés.

Az összes erre vonatkozó kutatásból kétségtelenül kitetszik, hogy a kapitalista érdekek is egyengették az útját – egyéb tényezők mellett – a rationális jogi képzettségen nevelkedett jogászság uralmának az igazságszolgáltatásban és az igazgatásban. De nemcsak s nem is elsősorban ezek az érdekek felelősek ezért. Nem ezek s nem önmagukból teremtették meg, hanem egészen másfajta hatalmak tevékenykedtek fejlődésén. Vajon miért nem eredményezték a kapitalista érdekek ugyanezt Kínában vagy Indiában? Egyáltalán, miért nem terelődött ott a racionalizálás pályájára sem a tudományos, sem a művészi, sem az állami, sem a gazdasági fejlődés úgy, ahogyan Nyugaton történt?

Az összes eddig felsorolt esetben nyilvánvalóan a nyugati kultúra sajátlagos fajtájú „racionalizmus”-áról van szó. Nagyon sok mindent érthetünk e kifejezésen – amint ezt a későbbi fejtegetések majd többször is megvilágítják. Jelentheti „racionalizálását” a misztikus szemlélődésnek, vagyis olyan magatartásnak, mely – más életterületek szempontjából – sajátosan „irracionalis” éppúgy, mint ahogyan jelenthet racionalizálást a gazdaságban, a technikában, a tudományos munkában, a nevelésben, a háborúban, a jogszolgáltatásban és az

igazgatásban. Továbbá, igen eltérő végső szempontok és célok szerint „racionalizálhatnak” mindent ezeken a területeken, s ami az egyik szempontból „racionális”-nak látszik, máshonnan tekintve „irracionalis” lehet. Ezért a legkülönbözőbb racionalizálások fordultak elő különböző életterületeken minden kultúrkörben. A kultúrtörténeti különbségtevés szempontjából az a fontos, hogy melyik szférát és milyen irányba racionalizálták. Tehát újra az a legfontosabb, hogy a nyugati, s ezen belül a modern nyugati racionalizmus sajátos mivoltát megismerjük, s keletkezését megmagyarázzuk. A gazdaság alapvető jelentőségéből kiindulva minden ilyen irányú magyarázatnak elsősorban a gazdasági feltételeket kell figyelembe vennie. De nem hagyhatjuk figyelmen kívül a fordított irányú kauzális összefüggést sem, hiszen mind a racionális technika és a racionális jog, mind pedig a gazdasági racionalizmus keletkezése függ általában az embernek olyan képességeitől és készségeitől is, melyek bizonyos fajta gyakorlati-racionális életvezetésre vonatkoznak. Ahol ezt lelki természetű gátak akadályozták, ott súlyos belső ellentmondásokba ütközött a gazdaságilag racionális életvezetés kifejlődése is. Az életvezetést formáló legjelentékenyebb elemekhez tartoztak az elmúlt korszakokban a mágikus és vallásos hatalmak és a hitben hozzájuk kötött etikai kötelesség képzetei. Az itt következő összegyűjtött és kiegészített tanulmányokban ezekről lesz szó.

Két régebbi tanulmány került a gyűjtemény elejére, melyek egy fontos részletkérdésben próbálják megvilágítani a kérdés többnyire legnehezebben megfogható elemét. Ezekben azt mutatjuk meg a modern gazdasági ethosznak az aszketikus protestantizmus gazdasági etikájával való összefüggése példáján, hogy milyen meghatározott vallásos hittartalmakkal átszőtt feltételekhez kötődik egy „gazdasági érzület”-nek, tehát egy gazdasági forma „ethosz”-ának keletkezése. Itt tehát a kauzális összefüggésnek csak az egyik oldalát vizsgáltuk meg. A világvallások gazdasági etikájáról szóló későbbi írásokban áttekintjük a legfontosabb kultúrvallásoknak környezetük gazdaságához és szociális rétegződéséhez fűződő viszonyát. Ebben az áttekintésben megpróbáltam megragadni mindkét kauzális kapcsolatot annyira, amennyire ez szükséges volt ahhoz, hogy összehasonlítási pontokat találjak a tovább elemezendő nyugati fejlődéssel. Csakis így lehetett hozzáfogni valamennyire egyértelmű kauzális leíráshoz azokról az elemekről, melyek – ellentétben más elemekkel – sajátosak a nyugati vallásos gazdaságtudományban. Ezek az írások tehát nem tartanak számot kultúrák átfogó elemzésére – bár e feladat elvégzése sürgős volna –, hanem szándékosan azt hangsúlyozzák minden kultúrterületen, ami ellentmondásban állt és áll a nyugati kultúrfejlődéssel. Éppen azzal foglalkoznak, ami ebből a szempontból fontosnak látszik a nyugati fejlődés ábrázolásához. Nem lehetett másképpen eljárni az adott cél esetén. De a félreértéseket elkerülendő, kifejezetten utalni kellett a kutatási cél ilyen korlátaira. S még egy vonatkozásban szükségesnek látszik, hogy tévutakra figyelmeztessünk leírásunk jelentőségének esetleges túlbecsülésével kapcsolatban. A sinológia, indológia, szemitológia, egyiptológia természetesen semmiféle szakszerű újdonságot nem fog találni bennük. Kívánatos volna, hogy a dolog lényegéhez tartozó szakkérdésekben hamisat egyáltalán ne találjon. A szerző nem tudhatja, mennyire sikerült legalább megközelítenie ezt az eszményt úgy, ahogyan egy nem szakember egyáltalán megközelítheti. Világos, hogy nagyon szerényen kell teljesítményének értékéről gondolkodnia annak, aki a fordítások használatára s általában arra van utalva, hogy monumentális, dokumentatív és irodalmi források használati és értékelési módjáról tájékozódjon az egymásnak gyakorta nagyon is ellentmondó szakirodalomban. A szerénység annál is inkább kívánatos, miután a valódi „források”-ról (tehát feliratokról és oklevelekről) rendelkezésre álló fordítások száma részben (főként Kínából) még igen kevés ahhoz képest, ami ott megvan és fontos lehet. Mindebből következik, hogy ezek az írások, s főként az Ázsiára vonatkozó részek tökéletesen ideiglenes jellegűek.³⁹⁷ Csak a szakemberek mondhatnak róluk végérvényes ítéletet. Hiszen egyáltalán azért íródtak meg, mert – érthető módon – eddig nem készültek szakszerű leírások e sajátos céllal és e sajátos szempontok szerint. Teljes mértékben az a rendeltetésük – mint minden tudományos munkáé -, hogy hamarosan „elavult”-ak legyenek. Bármennyire kétséges eredménnyel jár is, egy ilyen munka során nem kerülhet el az, hogy összehasonlítás céljából átlépünk más szakterületre; ebből azonban a siker tekintetében éppen az erős tartózkodás következik. Csak a divat vagy az irodalmár-sóvárkodás hiteti el napjainkban, hogy a szakember egyszerűen nélkülözhető, vagy lefokozható olyan munkák végzésére, melyek alantának számítanak a „szenzáció” szempontjából. Jegyezzük meg ezzel kapcsolatban, hogy majd minden tudomány köszönhet valamit, s gyakran igen értékes szempontokat köszönhet dilettánsoknak, de a dilettantizmus mint a tudomány elve a véget jelentené. Aki „szenzációra” vágyik, elmehet a moziba, manapság tömeges kínálatot talál irodalmi formában is épp ebben a kérdéskörben.³⁹⁸ Semmi sem áll távolabb e – szándéka szerint – szigorúan empirikus munka nagyon is józan fejtegetéseitől, mint a „szenzáció”-nyújtás szándéka. S csak annyit fűznék még ehhez, hogy aki viszont „igére” vágyik, az titkos összejövetelekre menjen. E tanulmányokban nem olvashat egyetlen szót sem arról, hogy milyen értékviszony van a bennük összehasonlított kultúrák között. Igaz ugyan, hogy az emberiség sorsának útja szívét-lelkét megrázza, annak, aki

³⁹⁷ Hebraisztikai ismereteim maradékai is elégtelenek ehhez.

³⁹⁸ Talán nem szükséges hangsúlyoznom, hogy helyütt nem olyan kísérletekre gondolok, mint K. Jas- persé (lásd könyvében: *Psychologie der Weltanschauungen* [A világnézetek lélektana], 1919), vagy Ludwig Klagesé (*Prinzipien der Charakterologie* [A jellemten elvei], Lipcse 1910), vagy másoké, akiknek másfajta kiindulási pontjuk volt, mint az általam választott. A velük való összevetésre e helyütt nem vállalkozhatom.

egy darabon áttekinti azt. De jól teszi, ha személyes kommentárjait megtartja önmagának, ahogyan a tenger, vagy a magas hegycsúcs első pillantásakor tesznek azok, akik akár művészi megformálásra, akár próféta hivatásra érzik elhivatottnak vagy képesnek magukat. Az ezzel ellenkező legtöbb esetben az „intézményekéről történt sok beszéd amúgy sem leplez mást, mint a tárgytól való távolság hiányát, ami éppolyan elítélendő, mintha emberektől nem tartunk távolságot.

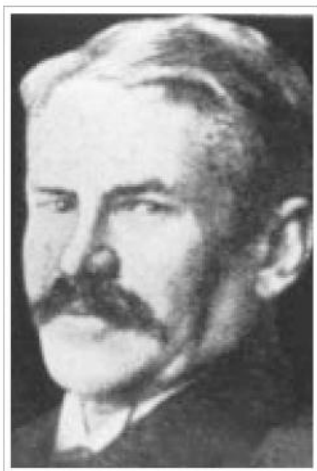
Magyarázatra szorul, hogy az itt követett vizsgálati célokba távolról sem vontuk be annyira az etnográfiai kutatást, amennyire az etnográfia mai fejlettségi szintjén ez főként az ázsiai vallásosság valóban mély ábrázolásához elengedhetetlenül szükséges volna. Nemcsak a véges emberi munkaerő magyarázza ezt, hanem főként azért látszott megengedhetőnek eljárásunk, mert itt éppen az összefüggéseket hangsúlyozzuk olyan rétegek vallásosan meghatározott etikájával kapcsolatban, akik a szóban forgó terület kultúrájának „hordozói” voltak. Szólunk persze azokról a hatásokról, melyeket az o életvezetésük gyakorolt. Teljes mértékben igaz, hogy e hatásokat, a maguk igazi mivoltában csak úgy lehet valóban értelmezni, ha szembesítjük velük az etnográfiai-néprajzi tényállást. Teljesen egyetértek tehát azzal – a magam részéről is hangsúlyozom -, hogy itt hiányok vannak írásaimban, melyeket az etnográfiaának jogosan kell kifogásolnia. Remélem, hogy tehetek valamit megszüntetésükre a vallásszociológiarendszeres kidolgozásakor. E tanulmány kereteit azonban szétfeszítette volna egy ilyen körülhatárolt célú vállalkozás. Ezúttal meg kellett elégedni azzal, hogy a lehetőségek szerint feltárjuk nyugati kultúrvallásaink összehasonlítási pontjait.

Végül ejtsünk szót a kérdés antropológiai oldaláról. Ha újra és újra a Nyugaton, s csakis ott találunk kialakulni bizonyos fajtájú racionalizálásokat – bár az életvezetés (látszólag) egymástól függetlenül fejlődő területein -, akkor természetesen kézenfekvőnek látszik a feltételezés, hogy itt osminőségek kínálják számunkra a döntő alapot. A szerző elismeri, hogy személyesen és szubjektíven igen nagyra tartja a biológiai öröklődés jelentőségét. Ennek ellenére ezen a területen – az antropológiai munkák jelentős teljesítményei ellenére – még nem mutatkozik olyan út, amely az itt vizsgált fejlődés mértéke s elsősorban fajtája szerint lehetővé tenné az egzakt felfogást, vagy akár a vélekedő értelmezést. A szociológiai és történeti munkák egyik feladata éppen az, hogy minél előbb feltárjanak lehetőleg minden olyan hatást és kauzális láncot, amely kielégítően értelmezhető a sorsra és a környezetre való reakciókból. Amiproblémánkszemponjtjábólaltalanmegnyugtató alapotcsak ezután, illetve ezenkívül az összehasonlító faj-neurológiánakés faj-pszichológiának jelenleg kidolgozott, egyes részleteiben sokat ígérő kezdeteit messze meghaladó munkálatai után remélhetünk.³⁹⁹ Úgy tűnik számomra, hogy először is ezek az előfeltételek hiányoznak, s ezért az „öröklődésre” történő utalással elhamarkodottan lemondanánk a megismerés jelenleg talán lehetséges mértékéről, s (ma még) ismeretlen tényezők irányába tolnánk el a kérdést.

Somlai Péter fordítása

Forrás: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások. Budapest, Gondolat, 1982, 7-25.

10. Ernst Troeltsch (1865–1923)



³⁹⁹ Azonos véleményt fejtett ki erről előttem évekkel ezelőtt egy kiváló pszichiáter.

A 19. század végének, 20. század elejének egyik legjelentősebb német protestáns teológusa, vallástörténésze és kultúrfilozófusa (Talcott Parsons szavaival: „A nyugati kereszténység legjelesebb szociológiai beállítottságú történésze”), Ernst Peter Wilhelm Troeltsch 1865. február 17-én született az Augsburg melletti Haunstettenben, jómódú polgári családból (apja orvos volt). Korán megismerkedett a modern természettudományokkal, s családja hatása és korai iskolai élményei a nacionalista elfogultságoktól mentes, kozmopolita keresztény humanista értékek befogadására tették fogékonnyá. Augsburgi gimnáziumi tanulmányai után különböző egyetemeken teológiát tanult, mivel – rövid önéletrajzi vázlata szerint – történeti, filozófiai és szociológiai érdeklődését ez a stúdium látszott összefogni. 1884-ben Erlan- genben kezdte egyetemi tanulmányait, ahol (ekkor a hit és a tudomány, pontosabban a metafizika és a történelem összeegyeztethetősége foglalkoztatta különösképpen) művészettörténeti, politikatudományi, gazdaságtani, történelmi, pszichológiai és filozófiai előadásokat hallgatott. Tanulmányai kezdeteiről és motiváltóságáról késői visszatekintésében így írt: „A teológia kínálta akkoriban az egyetlen utat a metafizikához, s egyúttal a legfigyelemreméltóbb történelmi problémákhoz. A metafizika és a történelem („Historie”) volt akkortájt az a két érdekfeszítő probléma, amelyek kezdettől fogva egyidejűleg és kölcsönös összefüggésükben izgattak engem. Ez az érdeklődés értelemszerűen vezetett a vallástudományhoz, amely mindkét problémát szoros kölcsönhatásukban tartalmazta. A vallástudomány azonban akkoriban teológia volt. A praktikus vonatkozásokkal csak később lehetett számot vetni azok természetének megfelelően. Egy ősi erős vallási hajlandóság látszott szavatolni azt, hogy ezzel valahogyan egyenesbe lehet jutni.” Mivel az erlangeni teológiai fakultást a neoorthodox lutheránus szellemiség uralta, Troeltsch 1885-ben a berlini egyetemre ment, majd egy év után, 1886 őszén Göttingenbe. Itt Albrecht Ritschl (1822-1889), a liberális kultúrprotes- tantizmus legjelentősebb képviselője (lásd hozzá ThL 230-232; Eliade, ERE, 12:403-405) gyakorolt rá maradandó hatást – noha már egy 1891-es írásában bírálta tanára álláspontját, amely a kanti etika alapján próbálta modernizálni (ez utóbbi a hitet hangsúlyozta a tannal, az erkölcsiséget a metafizikával szemben) a lutheranizmust (Ritschl, tudjuk, élesen szembeállította a régi és a felvilágosodástól kialakuló protestantizmust, s Luther a maga engedetlenségétikájával, s a vallásilag uralt kultúrafelfogásával még inkább a középkorhoz tartozott, semmint az újkorhoz). Göttingenben (ahol 1890-ben Privatdozent lett) szoros tudományos és baráti kapcsolatba került az egyháztörténész Albert Eichornnal (1856-1926), továbbá több fiatal egyháztörténésszel, így Hermann Gunkellal (1862-1932), Alfred Rahlfszal (1865-1935), Wilhelm Wredevel (1859-1906), Heinrich Hackmannal (1864-1935) és különösen Wilhelm Bousset-vel (1865-1920). Ezekből a „fiatal göttingeniekből” alakult az ún. „vallástörténeti iskola” (Religionsgeschichtliche Schule), amely a bibliakutatás hagyományos látásmódja helyett a minden dogmától mentes, történetileg, szociológiailag megalapozott vallástörténeti kutatás alapjait próbálta kidolgozni. Ez az irányzat (Troeltschöt tekintették törekvéseik „rendszerzőjének”) jelentős hatást gyakorolt a 20. század elejének teológiai és vallástörténeti kutatására (az iskolához és hatásához – egyebek között az RGG első kiadására – lásd az Eliade, ERE, 12:293-96 cikkét, amit Kurt Rudolph írt – további kitéréssel bibliográfiával). Rövid magántanárság után 1894-ben, 29 éves korában meghívták őt Heidelbergbe a rendszeres teológia professzorának. 1901-ben házasodott, egyetlen fia 1913-ban született. A századforduló után nemcsak a tudományos életben szerzett tekintélyt, hanem a közéletben is jelentős szerepet vállalt (a liberális protestáns szervezetekben, s ő képviselte az egyetemet a Badeni Nagyhercegség parlamentjében). 1902-ben tartotta híres előadását („Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte”), amelyben megfogalmazta munkásságának néhány vezérgondolatát: határozottan elhárította a kereszténység igényét arra, hogy az lenne az „abszolút vallás”, a vallás végső és kiteljesedett formája; ez már csak azért is elfogadhatatlan, mert az abszolút nem jelenhet meg a történelem egy szükségképpen esetleges pillanatában (érvelése összefüggött természetesen Jézus alakjának értékelésétől kezdve a kereszténység jelenével és jövőjének perspektívájával, s az egyház és a bensőséges, személyes vallásosság kapcsolatával; e kérdésekre már ekkor a „vallástörténeti iskola” kritikus módján válaszolt). 1904-ben – Max Weberrel együtt – ő is részt vett a Saint Louis-i híres világtalálkozáson, amely a kor számos nagy gondolkodóját gyűjtötte egybe (tőlünk Goldziher Ignác vett részt a kongresszuson „The Progress of Islamic Science in the last three decades” című előadásával). Troeltsch a maga előadásában („Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft”, Tübingen 1905) William James lélektani pragmatizmusára és a tudatformák empirikus önállóságának neokantiánus feltevésére építve próbálta bizonyítani a vallási eszmék kialakulásának szubjektív erővonalaikat. E probléma (vagyis a történeti meghatározottság és a vallási jelenség viszonylagos önállósága, s a kettő közötti több mint dialektikus kapcsolat) Troeltsch egyik állandó – teljesen soha nem kifejtett és megoldott – problémája maradt. Álláspontjának irányát azonban mutatja, hogy a civilizációtól világosan megkülönböztetett kultúrán belül a vallási jelenséget jól megkülönböztethető önálló mozzanatnak tartotta. A vallási a priori különböző (lélektani, metafizikai, vallásfilozófiai, ismeretelméleti) szinteken történő bizonyításával azonban adós maradt. Ez, egyebek mellett, összefüggött a kantianizmushoz fűződő nem egyértelmű kapcsolatával. Noha szoros személyi kapcsolatban állt a neokantianizmus számos vezető képviselőjével, számos előfeltevésüket nem osztotta, s a vallási tudatforma és a valóság kapcsolatában éppúgy megpróbálta tekintetbe venni az isteni transzcendencia örök és önálló voltát, mint a történetiséget és az egyediséget, ám e két szférát, noha több kísérletet is tett erre, nem sikerült összeegyeztetnie. A kettő közötti harc Troeltschben lezajló tusájának fontos állomása volt, hogy 1915-ben a szisztematikus teológia oktatását

fölcserélte a filozófiai, történelmi és szociológiai szempontok szerint művelt vallásfilozófiára. Külön az ő számára létesítettek egy professzúrát a berlini egyetemen („vallás-, társadalom- és történelemfilozófia, továbbá a keresztény vallás története”), s tanszéke a teológiai helyett a filozófiai fakultás része volt. Ettől kezdve politikai tevékenysége is kiszélesedett. A háborút először – Max Weberrel együtt – konzervatív alapokról üdvözölte (a német idealizmus és szellem harcát látta abban a nyugat-európai racionalizmus és materializmus ellen), ám 1916-tól fokozatosan kiábrándult és mind erőteljesebben hallatta a hangját a demilitarizálás mellett (a baloldali liberális Német Demokrata Párt képviselője lett a Landtagban, s néhány évig a vallásügyek államtitkári posztját is elvállalta). Élete végén figyelme mindinkább a közös európai értékek felé fordult, amelyek szintézise, hite szerint, orvosolhatná a kor emberi, kulturális és társadalmi válságát. Mint oly sok más tervét, ezt sem tudta azonban már megvalósítani. Londonba és Oxfordba hívták előadásokat tartani, amikor váratlanul 1923. február 1-jén meghalt. Elkészült előadásaiban is nagy témával viaskodott (*Der Historismus und seine Überwindung*, angol címe kevesebbet árul el a posthumus megjelent mű tematikájáról: *Christian Thought: Its History and Application*).

Gondolatrendszer alapjait (különösen a protestantizmus történelmi változásairól) már a századforduló körül kialakította (lásd különösen: *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, 1906 és *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 1906). Kétségtelen azonban, hogy Max Weberrel való találkozása és annak korszakalkotó műve, a *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* tagadhatatlan hatást gyakorolt főművének (*Die Soziallehren der christlichen Kirche und Gruppen*, részletek: 1908-1910, teljesen: 1912) alapvető különbségtételére, amelyet az egyház és a szekták történeti szerepe között tett. Érdekes az opus magnum keletkezéstörténete is: fölkerítették, hogy recenzeálja a greifswaldi teológiai professzor, Martin de Nathusius könyvét, a *Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage*-t, s Troeltschöt annyira fölháborította „nyomorúságos könyv” naivitása és történetietlensége, hogy a recenzió helyett a közel ezeroldalas művet írta. Saját maga úgy jellemezte könyvét, hogy az: „a keresztény-egyházi kultúra története, Harnack Dogmatörténetének egyfajta párhuzama, amelynek során minden vallási, dogmatikai és teológiai jelenséget csupán a társadalometikai hatások háttérének vagy a szociológiai környezet tükrének és visszahatásának tekintetem”. A hallatlanul gazdag és számos vonatkozásban Weber munkásságát termékenyen kiegészítő műből itt csak az egyház és a szekta (s tertium daturként a misztikus választás) alapvetően fontos megkülönböztetését emeljük ki. A keresztény vallás a – közvetlen valósággal kibékíthetetlen ellentétben álló – kezdetek eszkatológikus posztulátuma után (ez tételezte Isten királyságának közvetlen és megalkuvás nélküli elképzelését) „kiegyezett” a valósággal, s egyházzá szervezve önmagát, szakramentális módon biztosította a megváltás kegyelmét, kibékítvén a tömegeket az éppen fennálló társadalmi renddel. Ezzel szemben a szekta lényegénél fogva a társadalom kis, marginalizált csoportjaként tagjai elé az életvitel legmagasabb követelményeit állítja, s radikálisan kielezi az ellentéteket a társadalom normái és a lex Christi között. A történetiszociológiai elemzések során éles fény vetül a szekták paradox történeti szerepére: a mo- dernitás kialakulása során az utóbbiak játszanak alapvető szerepet, ugyanakkor törvényszerűen elbuknak. Sajátos tertium daturként a miszticizmus kínálkozik, amelynek Troeltsch – Weberrel ellentétben – a modern kereszténység történeti alakulásában jelentős szerepet tulajdonított. Ebben az esetben a vallás és a társadalom a szubjektum belső érzületében kibékülnek, s az isteninek elkötelezett egyetemesség testvérisége tételeződik. Troeltsch a maga alapvető megkülönböztetését négy vonatkozásban vizsgálta (a család, a gazdasági élet, a politika és a szellemi élet), és mindegyikben fölmutatta a kereszténység történetében az állandó kompromisszum és ameg- megújuló protestálás tendenciáit (a kompromisszum hozta létre az egyházat, a lázadás a szektát). A kereszténység jövőjét illetően ő is borúlátó volt, noha Weberrel ellentétben úgy ítélte meg, hogy a vallás szerepét a jövő sem nélkülözheti. Utolsó, berni előadásában („Sozialphilosophie des Christentums”) a kultúrnépek egyfajta egyetemes szervezetéről, egy sajátos szellemi „tervgazdaságról” beszélt, amelyben a tudományos és a praktikus-politikai szféráknak a hitre épülő világlátás ad értelmet: „Különben a Bábel tornyáról szóló bibliai mítosz, és a görög gigantomakhia párhuzama az istenek által elfeledett európai titáni világ szimbóluma lesz: *Deus afflavit et dissipati sunt*”.

Troeltsch hatása a maga korában rendkívül jelentős volt; az irracionális, a nacionalizmus és a demagóg eszmék uralomra jutása a húszas évektől nem kedveztek a népszerűségének. A hatvanas évektől azonban valóságos Troeltsch-renaisszánszt lehetett megfigyelni (1981-ben Ernst Troeltsch-Gesellschaft is alakult), s nemcsak műveit adták ki újra és fordították számos nyelvre, de számos jelentős méltatás is keletkezett. Magyarországon jószerivel ismeretlen maradt.

10.1. Bibliográfia

Művei kiadásának részletes és pontos felsorolása

Graf, F. W. – Ruddies, H., Ernst Troeltsch Bibliographie (Tübingen, Mohr, 1982).

Adams, J. L., Troeltsch Bibliography (Widener Library, Harvard Univ., Cambridge, Mass., mimeo.).

Műveinek gyűjteményes kiadása

Gesammelte Schriften (Tübingen, Mohr, 1912-1925): 1. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912); 2. *Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik* (1913, 1922²); 3. *Der Historismus und seine Probleme. I: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie* (1922); 4. *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. Hrsg. von Dr. Hans Baron (1925).

Szakirodalom

EB, 11:937 (Éva Schapar); Eliade, ERE, 15:58-61 (F. W. Graf – további bibliográfiával); EWB, 10:507sq (H. E. Tödt); RGG, 6:1044-1047 (H. Benckert); ThL 321sq; TTh 93-98 (H. E. Tödt); VL, 15:864sq (Kicsi Sándor A.).

Kritikus életrajz még nem készült róla. Hasznos előtanulmány

Renz, Horst – Graf, Friedrich Wilhelm, *Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte: Mit den unveröffentlichten Promotionthesen der „Kleinen Göttinger Fakultät“ 1888-1893*. Troeltsch Studien 1. (Gütersloh, 1982).

Alapos monográfia életéről és munkásságáról

H.-G. Drescher, Ernst Troeltsch. Leben und Werk (Göttingen, 1991).

További munkák

Adams, J. L., „Ernst Troeltsch as an analyst of religion”: *Journal of the Scientific Study of Religion* I/1(1961), 98-109.

Bainton, R. H., „Ernst Troeltsch: Thirty years later”: *Theology Today*, VIII (1951), 70-96.

Bosse, Hans, *Marx, Weber, Troeltsch. Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik* (München, Kaiser Verlag; Mainz, Grünewald Verlag, 1970).

Brachmann, Wilhelm, Ernst Troeltschs historische Weltanschauung (Halle /Saale/, Niemeyer, 1940).

Koehler, W. E., Ernst Troeltsch (Tübingen, Mohr, 1941).

Lessing, E., Die Geschichtsphilosophie von Ernst Troeltsch. *Theologische Forschung* 39 (Hamburg- Bergstedt, 1965).

Pauck, W., *Harnack and Troeltsch: Two Historical Theologians* (New York, OUP, 1968).

Reist, B. A., *Toward a Theology of Involvement. The Thought of Ernst Troeltsch* (Philadelphia, Westminster Press, 1966).

Tillich, Paul, „Ernst Troeltsch. Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung”: *Kantstudien* XXIX (1924), 351-358.

Magyarul

Joó Tibor, *A történefilozófia feladata és Ernst Troeltsch* (Szeged, 1931).

10.2. A PROTESTANTIZMUS TÁRSADALMI HATÁSAI

Az első és leginkább feltűnő körülmény az, hogy a protestantizmus – azáltal, hogy megtörte a katolikus egyház egyeduralmát – megtörte általában az egyházi kultúra erejét is, bár az átmenetileg olykor ismét életre kelt. Három egymást kizáró, egymást elátkozó és önmagát csalhatatlannak gondoló egyházi hatalom tette hiteltelenné általában az egyházat, ennek a szónak ugyanis nincs többes száma. A 16. és a 17. század már nem a középkor, de még nem is az újkor; az európai történelem felekezeti korszaka ez, és csak e három természetfölötti tényező fölmorzsolódásának, persze csupán relatív felmorzsolódásának köszönhető, hogy létrejött a modern világ, amely ismeri ugyan az érzékeny fölötteit, de a középkori értelemben vett természetfölöttit már nem ismeri. A protestantizmus tehát fölbomlasztja a keresztény egyház szerkezetét, természetfölötti alapjaival együtt, teljesen

az egyház akarata ellenére, de ténylegesen, és egyre nyilvánvalóbb következményekkel. A sokféle egyház létrejötte és elkeseredett harcuk egymás ellen, minden másnál jobban hozzájárult a „libertinisták és naturalisták” fölneveléséhez; példa erre Franciaországban L'Höpital kancellár politikája, Németalföldön az Orániaiak és a genti pacifikáció politikája. Teljes joggal hangsúlyozta Richard Rothe erőteljesen az egyházak kialakulásának ezt a következményét és ennek jelentőségét. Ehhez járul továbbá, hogy a protestáns egyház, leginkább a lutheránus egyház belső struktúrája mégis lényegesen gyöngébb a katolikus egyház belső struktúrájánál, ezért azután a modern eszmevilággal szemben kevésbé tartósan állhatott ellen, mint a katolicizmus. Erre a problémára utalt Paul de Lagarde minduntalan makacs egyoldalúsággal. Ha a Bibliából egyszer már tudomást szereztünk a természetfölötti tényről, hogy Jézus alakjában Isten emberi testet öltött, akkor ennek az emberré válásnak a logikus folytatása és következménye az egyházi hierarchia és az egyház szentsége; a tanítások és az igazságok emberivé tételét valóban megakadályozhatja, ha az egyház intézményét teljes egészében Isten alkotásának tekintjük. Ezért aztán a protestáns egyházak közül is az a kálvinizmus állt ellen inkább a modern tudományoknak, Amerikában és Nagy-Britanniában, amely, ellentétben a lutheri idealisztikus egyházi berendezkedéssel, egyházi alkotmányában mindmáig megőrizte a *ius divinum* egy kis maradványát. Amikor az emberek belefáradtak a vallási zűrzavarokba, és az egyre érettebbé váló reneszánsz tudomány kezdte az egyház ellen indítani a támadásokat, a protestantizmus nem volt képes arra, hogy megőrizzen mindent, amit addig megszerzett, sőt még ő kereste a belső kapcsolatot az új hatalmakkal, és így sokféle módon és mélyrehatóan megváltoztatta saját belső, vallási lényegét.⁴⁰⁰

A kérdésnek ez természetesen csak a leginkább felszínes és felületes megítélése. A kisebb ellenállóerő nem ad erre elegendő magyarázatot. Inkább azt mondhatnánk, hogy a protestantizmusban helyet talált minden olyan, a modern világhoz közeledő törekvés, amely képessé tette arra, hogy egy konfliktusban ne egyszerűen vesztes legyen, hanem össze tudjon olvadni az új jelenségekkel, hogy azután sokkal erősebb ötvözeteket alkothasson azzal, mint amire a katolicizmus az ellenreformáció kultúrájának keretében és később is, modern fejlődése során a katolicizmus a maga módján képes lehetett. Erre először a kultúra egyes, különálló területeinek a példájával mutatok rá, s csak végül foglalkozom majd azzal, hogy mennyiben jelenti a vallási gondolat újjáalakulása egyúttal azt is, hogy egy olyan vallásosság jön létre, amely lényegileg rokon az új, feltörekvő világgal.⁴⁰¹ Az eddig mondottak alapján nyilvánvaló, hogy miért követem ezt a módszert. Ha az utóbbival akarnánk kezdeni, azonnal belegabalyodnánk a legveszélyesebb általánosságokba és a modern vallási gondolkodás összes vitás kérdésébe.

Mindenféle erkölcsi fejlődés legfontosabb alapeleme a család. A protestantizmus ebben a kérdésben fölszámolta a nemi élet megítélésének azt a módját, amelyet a szerzetesi és az egyházi szemlélet alapján alakítottak ki, s ezáltal nőtt a kialakuló modern állam számára oly fontos népszaporulat, a lelkészekkel pedig létrejött egy új rend, és kialakult a családi élet új, a saját nézetei szerinti típusa. Azáltal, hogy megszűnt a házasságkötés szentség-jellege, a házasság inkább az erkölcsi-személyes viszony alapjára helyeződött, s ez lehetővé tette a válást és az újránházasodást, ami megnyitotta az utat az individuum szabadabb mozgása felé. A szüzesség mint ideál teljesen kikerül a vallási és az etikai megítélés területéről. Inkább azt mondhatjuk, hogy a házasság és a család a felebaráti szeretet legmagasabb és legsajátosabb formája, minden hivatás csirája, az ember összes társadalmi viszonyának ősképe, az egyház ősi formája, a legáltalánosabb rend, amelyet Isten alapított a Paradicsomban, s mindenkinek kötelessége belépni ebbe a rendbe. A házasság az államrenddel és a tulajdonnal együtt az a természet törvényei alapján létrejött forma, amelyben a keresztényi szeretetnek meg kell valósulnia. Egyébként a családesezmény tekintetében sokkal kevésbé különbözik a protestantizmus a katolicizmustól, mint ahogy azt gyakran gondolják, és sokkal kevésbé áll közel a modern gondolkodásmódhoz, mint gyakran gondolják. A protestantizmus valójában megőrizte a régi patriarchalizmust, amelyben az asszony és a gyermekek teljesen a férfi alá vannak rendelve, s az eredendő bűn tanítása a nemi életet, annak a szerelem utáni vágyakozásban megjelenő formáját büntetés terhével sújtotta, és a nemzést is az eredendő bűn továbbadásának terhével sújtotta, pontosan úgy, mint a korábbi tanítás. A házasság a protestáns vallásban is lényegében véve csak a nemi gyönyör bűnös elfajzásának az ellenszere, valamint egy Istentől rendelt hivatás és állapot, s ezt az állapotot a keresztény ember engedelmesen vállalja. Racionális szellemének megfelelően a kálvinizmus a gyermekek nemzését és fölnevelését helyezte előtérbe, éppen azzal, hogy az erotikus-érzelmi életet csupán a célhoz vezető eszköznek tekintette, sőt olykor teljesen ki is iktatta. Így vagy úgy, igen nagy az ellentét a csalásideál modern alakulása és a szexualitika között. A protestantizmusból hiányzik a modern individualizmus, a humánus és szabad nevelés, a nők önállósága; sőt a nem férjes asszonyokat a férjzetekkel szemben még inkább sújtja azzal, hogy fölszámolja a kolostorokat. Ezzel szembeállítható az asszonyok szellemi és társadalmi önállósága a humanistáknál és a reneszánsz korban, a nők vallási emancipációja a baptistáknál, az independenseknél, a kvékereknél és a pietistáknál; a gyermekeknevelés terén elsőként Rousseau és Pestalozzi

⁴⁰⁰ Vö. R. Rothe: Vorlesungen über Kirchengeschichte. Szerk. Weingarten, 2. kötet, Heidelberg, 1875.

⁴⁰¹ Lásd erről Dilthey rendkívül ösztönző kutatásait, Archiv für Geschichte und Philosophie, IV. évfolyam, 1891; V. évf., 1892; VI. évf., 1893.

lépett új útra. Azt pedig csak a modern művészet és költészet oldotta meg végleg, hogy a nemi élet érzelmileg kifinomultabbá váljon, s hogy a nemi gyönyör elváljon az eredendő bűn minden gondolatától; ebben a szentimentalizmus költészete érte el a legkomolyabb eredményt, azáltal, hogy a vallási érzés túltengését egyszerűen áthelyezte egy szekularizált területre, és természetes célt tűzött elé.⁴⁰² Másrészt pedig a régi protestantizmustól még távol áll a túlnépesedés veszélyeinek kérdése, annak a megértése, hogy a gazdasági helyzet következtében a családi élet kialakítása nehezebbé vált, a házasságot a társadalmi viszonyok olykor lehetetlenné tették, s a nagy városokban, nagy tömegben élő embereknek szexuális problémái és sokféle egyéb problémája volt. Nem kellett még választ adnia sok olyan kérdésre, amelyekre ma már sürgető megtalálni a választ. A protestantizmus javasolta a korai házasságot, és a derűsen fogadott gyermekáldást az isteni gondviselés bizonyítékának, a népes gyermekcsereget pedig Isten áldásának tekintette. Egészséges és bátor módja ez a kérdés kezelésének, s egyébként egybecseng a zsidó és a katolikus etikával. De mindenki tudja, hogy a modern életfelfogásban ezek a kérdések sokkal bonyolultabbak.

A társadalom jogi viszonyai tekinthetők a másik fontos alaptényezőnek. A protestantizmusnak itt is volt hatása. A büntetőjog területén természetesen tovább folytatta a régi, barbár igazságszolgáltatást, és ezt a maga részéről is indokolta az eredendő bűn gondolatával és azzal, hogy a fensőbb hatalmak jogosultak igazságot osztani Isten helyett. Az Isten nevével szentesített bosszú és igazságszítás, amelyet az erre hivatott felsőbb hatalom ró az emberekre, s ennek a hatalomnak lényegi jelképe abúnóssel szemben a kard, s az igazságszolgáltatásnak éppen ez az értelme.⁴⁰³ Ahogy a természetjogot értelmezték, vagyis mint a földi erők által létrehozott hatalmat, amelyet a dolgok természetes rendje alakított ki, az isteni gondviselés irányításával, és ezt olyan különleges formának tekintették, amely az eredendő bűn megtorlására jött létre, a büntetőjogot tehát egyúttal a természetjog egyenes folytatásának is lehetett tekinteni, s ezt bibliai-őszövetségi példákkal és az Őszövetségben kimutatható természetjoggal is igazolni lehetett. Köztudott, hogy eközben folytatódott a boszorkányok és varázslók elleni perek is. A büntetőjog humanizálását és a boszorkányperek megszüntetését természetesen csak a felvilágosodás valósíthatta meg. A boszorkányperek megszüntetését csak néhány misztikus és spiritualista vitatta.

Éppen ilyen kevéssé beszélhetünk elvi újításokról a magánjog területén. A hegyibeszéd hatására Luther maga is aggodalmának adott hangot azzal kapcsolatban, hogy vajon minden jogrend keresztényi-e, és a jogot csupán engedménynek tekintette, amelyet a bűnös állapot következtében vagyunk kénytelenek alkalmazni; ő akkor, egyszerű paraszti észjárását követve, azt követelte, hogy a jog legalább közérthető és olcsó legyen. Kálvinban, aki neveltetését tekintve jogász és a világ dolgaiban járatos ember volt, soha nem támadtak aggodalmak a hegyibeszéd hatására, ő a jól kialakított jogrendet inkább a legfőbb eszköznek tekintette annak érdekében, hogy megvalósíthassanak egy jól működő, a keresztény élet céljait is szolgáló társadalmi berendezkedést. Ebben csak közvetett szerepe lehet a reformációnak, mivel az maga is hozzájárult a római jog befogadásához. Ez a befogadás természetesen inkább a protestáns humanistáknak köszönhető, s nem annyira a protestáns szellemnek, ez utóbbinak ugyanis semmi köze sem volt a római joghoz. A protestáns humanisták alkotása a *lex naturae*, mint a teljesen természetes élet alapja, mint olyan rend, amely Isten irányításának köszönhetően a dolgokban rejlő észből és a dolgok menetéből következik, és ezt ők azonosnak tekintették a Tízparancsolattal. De mivel igazi humanista módjára nagyra becsülték az ókort, és – a római jogászok útmutatását követve – a római jogot az ész alapján álló jognak és *ratio scriptának* tekintették, számukra ez úgy jelent meg, mint ami a természetjogból következik, tehát valamiképpen a Tízparancsolat folyománya. Melanchton egyenesen a Tízparancsolattal azonosította a római jogot, s ugyanezt tették a genfi teológusok is, akiknek a legfőbb szándékuk az volt, hogy a teológiai fakultás mellett létrehozzanak egy jogi fakultást is a nagy francia jogász-iskola növendékeiből. Németországban később a területi állam és az abszolutizmus szükségletei, a kálvinista államokban pedig a gazdasági viszonyok támogatták a humanista-teológiai elméletet. A tudós, hivatásos jogászság előszeretettel használta ezeket a képleteket befolyása növelésére és helyzete erősítésére. Az angolszász országokra, amelyek egyáltalán nem fogadták el a római jogot, ez természetesen nem érvényes.⁴⁰⁴

Ha a kultúra teljes átalakulása abban jut kifejezésre, hogy megváltozik a jogtudat, és új jogi megfogalmazást kapnak a gyakorlati életviszonyok, akkor a protestantizmust nem tekinthetjük új kultúrának. A protestantizmus lényegében a középkori helyzetet folytatta, s amikor az általános viszonyokból eredő változásokból önmagára vonatkozó következtetéseket vont le, a rációból fakadó alkalmazkodás volt, de nem nevezhető a protestáns szellem tettének. Ugyanakkor mind a középkor, mind a modern kor világa létrehozta a saját jogrendjét és jogérzékét, s ez nyilvánvaló jele annak, hogy a 16. és a 17. század vallási protestantizmusa nem jelentette azt, hogy a kultúráról valamiféle új és saját elvet alakítottak volna ki. A természetjogi mozgalom azonban, amellyel

⁴⁰² Vö. a szerző *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912) című könyvével. A késő középkori családi és társadalmi etikával kapcsolatban megemlítem még R. Köbner: *Die Eheanschauung des ausgehenden Mittelalters*. Archiv für Kulturgeschichte, IX. évf., 1911. Arról, hogy hogyan változott át a vallás érzelmi élete szentimentális erotikává, lásd v. Waldberg: *Der empfindsame Roman in Frankreich* (1906) rendkívül érdekes közléseit.

⁴⁰³ Otto v. Gierke: *Genossenschaftsrecht* III. 713. skk. és 799. skk.

⁴⁰⁴ Vö. Troeltsch: *Melanchton und Joh. Gerhard*. 1891; a továbbiakban lásd *Soziallehren...* című könyvemet.

kezdetét vette a modern jogalkotás, éppen abüntető- és a magánjog területén nem a protestáns szellem gyermeke.

Az egyházjog területén természetesen mégis hozott komolyabb újdonságokat. Luther nemcsak a kánonjogot égette el – a reformáció szelleme kifejezetten ellentétben is áll azzal a gondolattal, hogy az isteni-egyházi jogrend intézményrendszerének kellene uralkodnia az egész világon, s ennek a világ minden dolgára ki kellene terjednie. A helyzet azonban ebben a kérdésben is sajátosan bonyolult. A lutheri vallás valójában nem talált új jogi formát az új módon értelmezett vallási közösség számára. Mindenféle zűrzavar után végül mégis újra elővette a kánonjogot, és ezt kihagyva belőle mindazt, ami sajátosan katolikus – a protestáns viszonyokra alkalmazta; a probléma ilyenfajta megoldása ugyan tarthatatlanná vált, amikor az államok több vallásúvá váltak, ez a megoldás azonban az elvekkel ellenkező és megalkuvásokkal terhes döntésekben mindmáig folytatódik. A kálvinizmus a maga gyülekezeti, klasszikus és zsinati alkotmányával létrehozott egy – a kálvinizmus szelleméből fakadó – önálló szervezetet, és ezt a szervezetet Isten bibliai szerepvállalására hivatkozva megszilárdította és győzelemre vitte. Csakhogy ez az alkotmány is kapcsolódott egyrészt ahhoz, hogy az államnak felekezeti szempontból egységesnek kell lennie, s hogy a kölcsönös érdekek szétválaszthatatlanul összefonódtak. Másrészt arra alapozták ezt az alkotmányt, hogy a Bibliát a történeti-emberi alapokról kiindulva semmiképp sem értelmezhetjük, így aztán a *ius divinum* elve ellentétben állt a tulajdonképpeni protestáns szellemmel. Így tehát a felvilágosodás után, valamint azután, hogy megszűntek a vallási alapokon szerveződött államok, elvetették ezt az egyházjogot is. Az egyházjog a külső szemlélő számára nagyrészt a szabad egyházak rendszeréhez kapcsolódott, befelé pedig föladata a *ius divinum* elvének legnagyobb részét. A legfontosabb azonban mindkét felekezet esetében az, hogy nem tudták megoldani a protestantizmus szerveződésének nagy problémáját, azt, hogy egyesíteniük kellene az individuális vallási meggyőződésnek a lelkiismeret szabadságán alapuló bensőségességét a vallási közösség és az irányítási közösség követelményével. Ebből a szempontból a problémájuk teljesen hasonló a katolicizmus problémáihoz, visszatértek ugyanis az ortodox egyházi tanítások fenntartásához, és felújították az eretnekek elleni perek gyakorlatát is. Sőt mivel itt a hit állt a középpontban, nem a szertartás, a tanítás kényszere keményebbé, általánosabbá és még inkább doktrinérré vált, mint amilyen a katolicizmusban volt. Amikor a modern protestantizmus tendenciájának egészét tekintve szabad, az államtól elválasztott egyházi szerveződés megvalósítására törekszik, és amikor az egyházakon belül létre akarja hozni azt a teret, amelyben a szellem szabadon mozoghat és közvetlenül gyarapodhat, akkor ezek a célok nem a legfontosabb felekezetekből származnak, hanem egyrészt a baptisták hitelveiből, amelyek már akkor is hatottak a kálvinizmusra, amikor az szabad egyházzá vált, másrészt a misztikus spiritualizmusból, amely a szellem szabadságát és közvetlenségét képviselte. A protestáns vallási élet új szervezetének ezeket a feladatait mindmáig alig ismerték föl, alig fogalmazták meg, s ezek a feladatok ma is rendkívül nehezen oldhatók meg; mindenekelőtt azért nehéz megoldani őket, mert ezen a területen mindenütt a katolikus egyházjog maradványaival kell megküzdeni, amelynek az alapját az ember jól ismert és hatékony átlagos tulajdonságai alkotják. De ha a protestantizmus a szellemnek és a kultúrának valóban olyan világos és átfogó, új elve volna, mint ahogyan ezt sokan állítják, már régen megoldotta volna ezt a legnehezebb kulturális problémát, sokkal energikusabban és valószínűleg eredményesebben is – megoldotta volna, hogy elválassza egymástól a vallási és a világi közösséget, és különbséget tegyen a vallási közösség és az egyén hitbéli szabadsága között is.

Az egyházjog megváltozásával együtt természetesen megváltozott az állam élete és a közjog is, és ez a változás valóban rendkívül jelentőssé vált a modern állam fejlődése során. Itt is óvakodnunk kell azonban a szokásos túlzásoktól; nem a protestantizmus hozta létre a világi államot és a modern állameszményt, és nem a protestantizmus teremtette meg a politika önálló etikáját sem. De az igaz, hogy az államot megszabadította minden rendű és rangú, jogi, hierarchikus fölrendeltségtől; azt hirdette, hogy az állami hivatalokat tekintsük Isten közvetlen szolgálatának, s azt, hogy Istent nem csak az egyháznak tett szolgálat révén szolgálhatjuk. Ez azt jelenti, hogy az állam, formálisan és elvileg is, végképp önállóvá vált. De ez még egyáltalán nem tekinthető a modern állam eszméjének. Inkább azt mondhatjuk, hogy az államot mégis határozottan vallási intézménynek tekintette, s úgy gondolta, hogy az állam célja az, hogy ápolja a keresztény közösséget és az erkölcsi törvényeket. Mivel az élet tulajdonképpeni célja a megváltás és a valláshoz kapcsolódó erkölcsiség, az állam feladata csak az lehet, hogy ügyeljen az *externa disciplina* és a *justitia civilis* gyakorlásának a jellemére, és utilitarista módon gondoskodik az alattvalók materiális egzisztenciájáról, ezzel az állam ugyanis csak a Tízparancsolatban szereplő *lex naturae*-nak tesz eleget. A keresztényi élet eme külsődleges előfeltételein túl legfontosabb feladata az egyház iránti szeretet ápolása, ez ugyanis a természetjog alapján kötelessége a hatalomnak, mint a Tízparancsolat reinkarnációját jelentő természetjog védelmezőjének, s keresztényi kötelessége azért is, mert az állam a keresztény közösség legfontosabb testvére. Mindkét vallás protestáns államelmélete ugyanazt a keresztény természetjogot veszi alapul, amely már a középkorban is vegyítette a sztoát és Arisztotelészt a Bibliával, és a protestánsok is ezt dolgozták ki gondosan a saját bibliai-racionális államfogalmuk kialakításához. Csakhogy a hatalom gyakorlóit most mindezt saját felismerésük, és saját, Isten által elrendelt elhivatásuk alapján teszik a bibliai-racionális követelmények részévé, és ebben önként

együttműködnek a Biblia szakszerű ismerőivel, a lelkészekkel. Ez mindenképpen azt jelenti, hogy megnő az állameszme szuverénitása és önállósága, és ez egy lépés a világi állam megvalósulása felé, s azt szolgálja, hogy elismerjék az állam etikai értékét, mint természetes módon adott sajátját, s ehhez ne legyen szüksége semmiféle egyházi megszentelésre. Amit Machiavelli és Bodin ezzel szemben a keresztény tudat ellen kidolgozott, az itt a keresztény tudattal összeegyeztethető lesz, és még erősebbé is válik tőle. A protestantizmus is beavatkozott az államnak a szuverénitás elérésére irányuló fejlődésébe, és jelentős mértékben elő is segítette azt; különösen az éppen kialakuló állami hivatalnokréteget látta el azzal a tudattal, hogy hivatásuk Isten rendelése, s hogy ők is részesei az isteni akarat megvalósításának, s ezzel hozzájárult az új, centralizált államigazgatás etikai megerősödéséhez. A protestantizmus azáltal, hogy az államot közvetlenül is bevonta a keresztény gyülekezet lelki és kulturális feladatainak a megoldásába, az állam céljait a saját, tágabb értelemben vett kulturális célkitűzéseivel töltötte meg, s ezáltal átruházta az államra az oktatásnak, az erkölcsi rend fenntartásának, az élelmezés biztosításának és a szellemi-etikai gyarapodásnak a gondjait. Ez még nem a kultúrállam modern eszménye, az állam ugyanis mindezt még mint a szellemi hatalom társtulajdonosa vállalja magára, keresztényi kötelességként. De ebből alakul ki később a modern kultúrállam, amikor az állam a kultúrát leválasztja az egyháztól, és akulturális funkciókat megtartja állami feladatként. A porosz stílusú, felvilágosult gondoskodó abszolutizmus a protestáns patriarchális gondolkodásból nő ki. Ez a patriarchalizmus természetesen inkább a lutheri vallás keretei között volt tapasztalható, amely az egyházi funkciókat kifejezetten az államra ruházta át; akálvinizmus élesebben elválasztotta az állami feladatoktól az egyházi lelki gondoskodást és a jóléti funkciók ellátását, és már Genfben is megtartotta az Akadémia egyházi felügyeletét; mindenesetre a kálvinizmus is – legalábbis a genfi eszmény szellemében – közvetlen és igen jelentős szerepet szánt mindenütt az államnak a szellemi-etikai fölemelkedés megvalósításában és a kulturális célok ellátásában. Persze amint az állam lemondott ezeknek a lelki kötelességeknek a teljesítéséről, a kálvinizmus ezeket azonnal visszavette az egyház számára, s az államnak lényegében csak a biztonság és a fegyelem fölötti örökös feladatát hagyta meg, s ezzel elősegítette a korai liberalizmus állameszményének a kialakítását; Amerikában éppen az egyházak képviselik még ma is ezt a tisztán utilitarista állameszményt, és Abraham Kuyper, a holland teológus miniszter, ennek alapján kifejezetten egy megreformált alapelméletet dolgozott ki.

A protestantizmus mindebben csupán olyan ösztönző erőket erősít fel, amelyek korábban is jelen voltak már. Erősebb a hatása az államformára és az alkotmányra. De ez lényegében csak a kálvinizmusra vonatkozik. És éppen ebben rejlik az alapvető különbség a két vallásfelekezet között. A lényeg az egyház által elfogadott természetjog megformáltságában rejlik, ahogyan ez már a katolikus vallás rendszerében is döntő jelentőségű tényező volt. A lutheri gondolatrendszerbe illeszkedő természetjog eleve konzervatív, az isteni gondviselés iránt érzett alázatos bizalom azt a képzetet kelti, mintha a természeti folyamatok következtében létrejövő erőket Isten éppen a természetjog szolgálatára rendelte volna, feladatukká téve azt, hogy a iustitia civilis védelmezői legyenek. Ugyanakkor az Ószövetség is igazolja azt a tanítást, amely Sault és Dávidot Isten küldötteiként jelenítette meg. Az így kialakult helyzetben Isten a causa remota, ezért aztán, mivel őket közvetlenül vagy közvetve Isten ruházta fel hatalommal, feltétlen engedelmességgel tartozunk nekik. E felfogás következtében a lutherianizmus olyan erővé válik, amely segít abban, hogy arendi államot területi abszolutizmussá alakítsák, s mivel a lutheri egyház az egyházi hatalmat is végképp az állam szolgálatába állítja, a lehető legnagyobb mértékben növeli ennek az abszolutizmusnak a hatalmi eszközeit. Ezzel egyúttal konzerválja a rendi szellemet is, amikor a rendeket a központi hatalom alá rendelt erőknek tekinti ugyan, de a privilegizált helyzetben lévő rendeket is a saját hatalmi területükön ugyanolyan, Isten által elrendelt hatalommal látja el, és elismeri igényüket a szenvedő engedelmességre. A lutheranizmus politikailag támogatja az abszolutizmust, máskülönben pedig lényegében konzervatív és politikailag közömbös: a rendi jogok érvényét fölfelé tágítja, de lefelé konzerválja. Friedrich Stahl tanítása és a porosz konzervativizmus még ma is kifejezik a lutheri gondolkodásmód szellemét, bár semmiképp sem feledkezhetünk el arról, hogy ez az „isteni kegyelem” tana nemcsak a régi lutheránusságra volt érvényes, hanem a fejedelmekre, valamint a birodalmi városok magisztrátusaira is, s hogy ez csak a természetes folyamatok vallási értelmezése volt, mentesen minden feudális romantikától.⁴⁰⁵

Egészen másképp alakult a kálvinizmus politikai szellemisége. Általánosságban, az alapelveket tekintve, a kálvinizmus állami természetjoga is konzervatív; csak ha lehetősége nyílik a szabad választásra és ha új fensőbb hatalmakat hozhat létre, akkor részesíti előnyben a mérsékelt arisztokráciát, és ezen nem is csodálkozhatunk, a kálvinizmus ugyanis a genfi köztársaságból származik, és meghatározó eleme a predestináció arisztokratikus gondolata. A katolikus, az Isten tiszta igéjét tiltó fensőbb hatalom ellen folytatott nagy harcok idején, vagyis amikor a hugenotta, a németalföldi, a skót és az angol harcok folytak, a kálvinizmus sokkal radikálisabban alakította ki a maga természetjogát. Érvényt szereztek az ellenálláshoz való jog tételének, s ezt az ellenállást Isten igéjének védelme érdekében kell gyakorolni az istentelen fensőbbiséggel szemben, s ennek az ellenállásnak

⁴⁰⁵ Vö. P. Drews: *Einfluss der gesellschaftlichen Zustände auf das kirchliche Leben*. Tübingen, 1906; valamint uő: *Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit*. Jena, 1906; B. Gebhardt: *Zurbauerlichen Glaubens- und Sittenlehre*. Gotha, 1895.

a gyakorlására később a magistrat inférieure-t jelölik ki, azt, aki az erre hivatottak közül a legközelebbi, s ha ilyen nincs, akkor megvalósíthatja az egyes ember is ezt az ellenállást. Sőt rendkívüli egyéni elhivatottság esetén megengedett még a zsarnokgyilkosság is, ilyen volt például Jáél az Ószövetségben (Bírák 4,17-22). Ez kölcsönöz valamiféle haladó vonást a kálvinista természetjognak, s hajlamossá teszi arra, hogy újrarendezze az államnak azokat a viszonyait, amelyek nem tetszenek Istennek. De felszínre kerül ebben az újrarendezésben is egy sajátosan megreformált állameszmény. Ugyanis minden ilyen újrarendezés csirája az egyházi alkotmány megreformált presbiteri rendszere és zsinata volt, beleértve a református egyház képviselői rendszerét. Így azután ez a rendszer természetesen színezte némileg az újra rendezendő államról alkotott elméletet is, az államot is képviselői alapon kellett berendezni, és feltételezve a választások során kiemelkedett emberek egyenrangúságát, a legjobbaknak kell egyesült erővel irányítaniuk az államot. Ezeknek az eszméknek a hatására, s erre különösen Otto v. Gierke mutatott rá nyomatékosan, a kálvinista természetjog fölvetette az államszerződés eszméjét. Eszerint a *lex naturae* a dolgok logikáját követve a felsőbb hatalom szerződésben rögzített létrehozásához és megválasztásához vezet, s ezt azután úgy tekinthetjük, mint amit a *causa remota*, mint amit Isten hozott létre, a felsőbb hatalom tehát vallási szempontból mindenképpen Isten megbízottjának tekinthető, a hatalom tehát, amíg nem vétkezik Isten igéje ellen, feltétlen engedelmségre tarthat igényt. Ennek a természetjogi tanításnak az ószövetségi igazolását – ezt a kálvinizmus egyértelműen másutt keresi, mint a lutheri gondolkodás – a kálvinizmus az Izráellel kötött szövetségekben találja meg, s ebből származtathatjuk királyait és a rendszereit is. Innen származnak a covenant-ok. Ez olyan, lényegében vallási és arisztokratikus eszme, amely még manapság is erősen különbözik a felvilágosodás természetjogának tiszta racionalizmusától és a rousseau-i tanok demokratizmusától. Mindenütt, ahol ez az elmélet a gyakorlatban kifejthette ahatását, egy korlátozott választójogra épülő arisztokráciát hozott létre. A tulajdonképpeni demokrácia mindenütt idegen a kálvinizmus szellemétől, és demokrácia csak ott fejlődhetett ki belőle, ahol, mint például az új-angliai államokban, hiányoztak Európa régi, rendi berendezkedésének az elemei, és a politikai intézmények az egyházi intézményekből fejlődtek ki. De a demokrácia ezeken a helyeken is szigorú teokráciává fejlődött, a választhatóság ugyanis azokra korlátozódott, akik a keresztség után még külön is kinyilvánították azt, hogy az egyházhhoz tartoznak, ennek pedig az a feltétele, hogy megfeleljenek egy erkölcsi mércének; a választott uralkodók pedig patriarchális módon úgy vélik, hogy joguk van alattvalóikat a legmélyebbre ható vallási-etikai nevelésben részesíteni. A modern politikai világ demokratikussá válását tehát nem vezethetjük vissza egyoldalúan és közvetlenül a kálvinizmusra. Sokkal nagyobb jelentősége van ebben a tiszta, természetjogon alapuló, a vallási szempontoktól megtisztított racionalizmusnak, a kálvinizmus azonban mindenképpen jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy lehetőség nyílhatott a demokratikus szellem térhódítására.⁴⁰⁶

A modern politikai élet másik alapelve az emberi jogok és a lelkiismereti szabadság eszméje, vagyis az, hogy az egyén élete, szabadsága, tulajdona elvileg sérthetetlen, eltekintve a szabályos jogi úttól, és tiszteletben kell tartani az egyén vallási választását, valamint az egyéni vélemény kinyilvánításának szabadságát. Ezek a jogok a francia alkotmány közvetítésével minden modern alkotmányban helyet kaptak, és ezeket összekapcsolták a demokrácia és a népképviselő eszméivel. Azonban amikor ezeket az emberi jogokat értelmezzük, s különösen akkor, ha a mostani témánkkal foglalkozunk, rendkívül nagy jelentősége van annak, hogy ez a kettő – az emberi jogok és a demokrácia – nem esik egybe, s ezért történetileg nem is lehet ezeket egymásból megmagyarázni. Emberi jogok létezhetnek demokrácia nélkül is, ha ezeket a jogokat az államhatalom elismeri és védelmezi, ahogyan lehetséges ennek az ellenkezője is – egy olyan demokrácia, amelyet terrorra és az egyenlőség fanatikusan képviselt eszméjére alapoztak, s akkor sincs lelkiismereti szabadság, ha egy demokráciában dogmatikus köztötségeket követelnek meg. A dicsőséges forradalom angol parlamentáris királysága a gyakorlatban elismerte, demokrácia nélkül, hogy vannak emberi jogok és van lelkiismereti szabadság, és az új-angliai kálvinista államok vagy Rousseau többségi állama is ismerte a lelkiismereti szabadság nélküli demokráciát. Ezt a kettőt külön kell választani, és ezek csak akkor kapcsolódnak össze, amikor az ember elidegeníthetetlen jogának tartják azt is, hogy részt vegyen az állam akaratának demokratikus megformálásában, ez azonban semmiképp sem logikai szükségszerűség és soha nem is volt az. Ez a szabadság és az egyenlőség régi és jól ismert ellentéte, s ez határozza meg az angolszász és a latin társadalomfelfogás közötti különbséget is. Georg Jellinek mutatott rá erre a különbségre, s fontos eredménye az, hogy a francia alkotmányban szétválasztotta ezt a két elemet, és rámutatott a közöttük lévő igen nagy különbségre. Ezután azonban fölvetődik a kérdés, hogy honnan származik az emberi jogok eszméje. Ezt a kérdést kutatva Jellinek kimutatta, hogy az észak-amerikai államok alkotmányaiból származik, részben mint szó szerinti átvétel. Az észak-amerikai államokban azonban ezeket a nyilatkozatokat a puritán-vallási elvekből vezették le, és nem elégedtek meg azzal, hogy az angol szabadság régi gyakorlata érvényesüljön, hanem olyan jognak tekintették az egyén szabadságát és mindenekelőtt a vallási meggyőződés szabadságát, amelynek az elve Istentől származik és a természetből fakad, s a lényegét semmiféle államhatalom sem teheti kérdésessé. Csak ez a vallási megalapozottság tette abszolúttá és ezáltal egy elvi jogi nyilatkozat formájában kezelhetővé ezeket a követelményeket, és ez tette szükségessé a

⁴⁰⁶ Vö. Gierke: *Althusius*. Breslau, 1902; Caradauns: *Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes im Luthertum und Calvinismus*. Bonn, 1903; Doyle: *The English in America*. London, 1887.

jogi megfogalmazásukat is. És csak ezáltal kaphattak helyet alapvető tanításként az államjogban, és így indulhattak útjukra az észak-amerikai államok alkotmányaiából a francia alkotmányba, és innen tovább, minden modern alkotmányba. Amire nem volt szüksége vagy amit nem sikerült megoldania a pusztán pozitív angol jognak, az utilitarista és szkeptikus toleranciának, valamint az elvont irodalmi fejtegetéseknek, azt meg lehetett tenni az elvi vallási meggyőződés energiájának a segítségével. Ugyanakkor az adott viszonyoktól függött, hogy ennek a vallási szabadságkövetelésnek az áttörésével együtt bekerültek-e a jogi megfogalmazásokba demokratikus-alkotmányjogi garanciák is, amelyek az alapkövetelések biztosítása érdekében alakultak ki, és az amerikai-angol élet sajátosságai közé tartoznak, így azután az emberi jogok hivatalos jegyzékébe tartozik egy sor alapvető, demokratikus-politikai követelés is. Ez utóbbiak esetében félreismerhetetlen az európai felvilágosodás irodalmának hatása. Ez a kérdés mindenesetre fölvetné a protestantizmus egyik rendkívül jelentős hatásának a kérdését, a protestantizmus ugyanis ezzel bevitt volna az állam valóságába és az általános jogérvényesítés körébe egy alapvető törvényt és egy alapvető eszményt. Valóban, általában Jellinek gondolatmenete fontos, megvilágosító felfedezésnek tekinthető. Ezt csupán egy ponton kell pontosabban meghatároznunk, ám ez a pont a témánk szempontjából döntő jelentőségű, ez pedig a puritanizmus kérdése, amely, úgy mond, ennek a gondolatnak az atyja és jogi formulák megalkotója. Ez a „puritanizmus” ugyanis nem kálvinista puritanizmus, hanem egy olyan eszme, amely egyébe olvasztja az isteni fenség jogainak érintetlenségére vonatkozó kálvinista eszmét a baptista-szabadegyházi és spiritualista-szubjektivistikus eszmékkel, s ez utóbbiak számára eleve igen kézenfekvő volt, hogy racionalisztikus indoklásokkal éltek. Igaz ugyan, hogy az észak-amerikai kálvinista, puritán államok demokratikusak voltak, de egyáltalán semmit sem tudtak a lelkiismereti szabadságról, és azt kifejezetten el is utasították, mint istentelen szkepticizmust. Lelekiismereti szabadság csupán Rhode-Islandon volt, ez az állam azonban baptista volt, s ezért a szomszédos államok gyűlölték is, mint az anarchia székhelyét; az egyik nagy szervező, Roger Williams egyenesen áttért a baptista vallásra, s ezután vált vallás nélküli spiritualistává. S ugyanez történt a lelkiismereti szabadság észak-amerikai gócpontjai közül a második esetében, a pennsylvaniai kvéker-államban, amely baptista és spiritualista eredetű. Ahol ezenkívül megjelenik a tolerancia és a lelkiismereti szabadság mint követelmény, ott ezt vagy politikai, vagy utilitarista motívumokra vezethetjük vissza, ahogyan végül is amassachusettsi teokrácia kereskedőinek is bele kellett törődniük ebbe a közömbösségbe. Az emberi jogok atyja tehát nem a tulajdonképpen, egyházi protestantizmus, hanem annak szektás és spirituális változata, amelyet az egyház gyűlölettel szemlélt, s híveit el is kergették az Újvilágba; ezen nem csodálkozhat senki sem, aki megértette, milyen a protestáns-egyházi gondolkodás, illetve a baptista és spirituális gondolkodás belső struktúrája.⁴⁰⁷

De amikor ezen a ponton a látókörünkbe kerülnek ezek a csoportok, feltárul előttünk egy újabb, sokkal tágabb perspektíva is. Az észak-amerikai baptisták és kvékerek gondolatrendszerét az angol forradalom nagy vallási mozgalmára, az independensek mozgalmára vezethető vissza. Ám az independensek mozgalmára is igen erősen hatottak a baptisták vallási eszméi, s ezek a hatások, amelyek a régi angol keresztelők gondolatain alapulnak, Hollandiából érkeztek, onnan, ahol a baptisták kontinentális menedékhelye volt, az Amerikába érkezett menekültek hatása pedig visszahatott Angliára. Nem volt jelentéktelenebb a misztikus spiritualizmus hatása sem, amely feloszlatta az egyházakat, és a lelkiismereti szabadságot akarta megvalósítani. A reformáció mostohagyermekéi számára ekkor érkezett el a világtörténelem nagy pillanata. A baptista szabadegyház, a demokratikus és a kommunista eszmék, a spirituális függetlenség, a pietista-radikalizált kálvinizmus, a kálvinizmusnak a forradalmi jogra vonatkozó régi eszméi, a népszuverenitásra és a keresztény államra vonatkozó gondolatok: mindezek politikai katasztrófák következményeihez kapcsolódtak, valamint a régi angol jog követelményeihez. Ebből a keverékből emelkedett ki, a Szentek Hadseregének képviselőjével, a keresztény állam mint követelmény, amely a keresztény istentisztelet formáját rábizza a független gyülekezetekre, megvalósítja a keresztény erkölcsiség szigorú ellenőrzését, és fölhasználja az államhatalmat a keresztény ügy szolgálatában. Cromwell állama, amely kifejezetten kereszténynek tekintette magát, rövid időre megvalósította ezt az eszmét, és bármilyen rövid életű volt is ez a nagyszabású képződmény, rendkívül nagy volt a világtörténelmi hatása. Ebből a grandiózus közjátékból származtak ugyanis a következő nagy eszmék: az egyház és az állam szétválasztása, a különböző egyházi közösségek egymás mellett élésének az elfogadása, az önkéntesség elve az egyházi testület kialakításakor, s a meggyőzések és a vélemények (kezdetben természetesen viszonylagos) szabadsága minden világnézeti és vallási kérdésben. Itt rejlenek annak a régi liberális elméletnek a gyökerei, amely szerint az állam nem szólhat bele a személyes-belső életbe, s ezt az elvet később kiterjesztették külsődleges dolgokra is; véget vetettek ezzel a kultúra középkori eszményének, s a kezdetek kényszerű állami-egyházi kultúrája helyét elfoglalta a modern, egyháztól mentes, individuális kultúra. Ez kezdetben tisztán vallási gondolat volt. Azután világi gondlattá vált, és lassanként el is tűnt a nemzeti elvű,

⁴⁰⁷ Vö. erről Jellinek: *System der subjektiven öffentlichen Rechte*. 1905, 2. kiadás, valamint Jellinek: *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*. Leipzig, 1904, 2. kiadás; Doyle: *The English in America*; L. W. Bacon: *A history of American Christianity*. New York, 1897. Utalásokat találunk a racionalista irodalom jelentőségére, Wahl: „Zur Geschichte der Menschenrechte”. *Historische Zeitschrift*, 103., valamint Hägermann: „Die Erklärungen der Menschenrechte”. in *Eberings historische Studien*, 1910; az utóbbi természetesen igen kevésbé ismeri a vallás eszmevilágát.

a szkeptikus és az utilitarista tolerancia eszméjének a szövédéke alatt. Az európai kontinensen ez a gondolat megőrizte tisztán racionális-felvilágosult alapjait. Gyökereit azonban az angol forradalomban találjuk meg. Az angol forradalom vallási hevülete készítette elő a talajt a modern szabadság számára. De tulajdonképpen nem is a protestantizmus műve ez, hanem az újra föléledt és a radikális kálvinizmussal összeolvadt baptista vallásé és a spiritualizmúsé, s ezzel ők, ha későn is, elégtételt szereztek mérhetetlen szenvedéseikre, amelyeket a 16. században e vallás híveinek – a türelem vallását és lelkiismereti meggyőződésüket vállalva – el kellett tűnitiük az összes többi vallástól.⁴⁰⁸

További politikai következményeket aligha tulajdoníthatunk a protestantizmusnak. A katolikus Német-római Birodalom szétrobbantásához és ahhoz, hogy az európai kereszténység olyan rendszerré váljon, amely a különböző nagyhatalmak között egyensúlyt hoz létre, és hogy később ez az egyensúly meg is szilárduljon, természetesen hozzájárult a protestantizmus, de a folyamat már korábban megindult. Területi egyházi szervezeteinek természetesen végképp semmi közük sincs a nemzetiségi elvhez. Ezek a területi szervezetek csupán hozzájárultak a központi hatalom központosításához és megszilárdításához, a nemzetiségi elv pedig teljesen modern képződmény, amely ellentétes erők hatására jött létre, amikor elkezdődött a tömegek demokratikus ébredése és kialakult a népszellem romantikus eszméje.

Napjainkban azonban, a gazdasági élet és a gondolkodás fejlődését vizsgálva, ismét tapasztaljuk óriási hatását. Ezzel a kérdéssel kapcsolatban már É. Laveleye is rámutatott a protestantizmus alapvető jelentőségére, és manapság is ugyanez a gondolat jut kifejezésre, amikor oly gyakran emlegetik a „katolikusok alárendeltségét”. De itt sem állíthatjuk, hogy a dolgok egyszerűek volnának, és itt is gyakoriak a tévedések. Gyakran dicsérik például Luther erkölcsiségét a hivatásában, és ezt tartják a munkában eltöltött élet keresztényi igazolásának, s a munkával eltöltött élet tisztelete emez igazolás birtokában rendkívüli módon megerősödött. Csak hogy akik ezt mondják, elfeledkeznek arról, hogy a hivatásról szóló tanítás, amely kimondta, hogy minden dolgozó embernek hozzá kell járulnia a de lege naturae által kitűzött társadalmi célok megvalósításához, már régóta katolikus tanítás volt, és Luther ebből csak a szerzetesi-aszketikus életre vonatkozó korlátozásokat hagyta el, a szekularizáció pedig megerősítette a fejedelmi vagyont, és ezzel a kormányzatok racionális gazdaságpolitikájához is hozzájárult. S eközben leginkább arról feledkeznek meg, hogy a hivatás protestáns, lutheri értelemben vett eszméje szorosan összefüggött a konzervatív, rendi alapon felosztott társadalommal, megtartott mindenkit a saját rendjén belül, és csak azt követelte, hogy a fensőbbség gondoskodik a létezéshez feltétlenül szükséges dolgokról és az éleletről, egyébként pedig mindenkinek el kell tűnie és el kell szenvednie a világ igazságtalanságát. Ez ugyanaz a hagyományokon alapuló életfelfogás, mint amit a katolikus vallás is előír, és ez semmiképp sem tekinthető ösztönzésnek ahhoz, hogy belépünk a modern gazdasági élet hatalmas, felfelé ívelő mozgásába. Teljesen egybehangzik ezzel Luther közgazdasági eszményképe, amely a földművesek és kézművesek álláspontjához igazodik, és folytatja az egyház által előírt kamattilalmat. Sőt a pénzügyek és a hitelügyek ellen is küzd, és olyan szenvedélyes támadásokat indít elsősorban a nagykereskedelem ellen, amilyen támadásokra korábban csak néhány középkori szerzőnél találunk példát. Ezt a gyakorlatban természetesen nem lehetett megvalósítani, és Luther tételei is, amint bekerültek az őt követők teológiai etikájába, sokkal mérsékeltebbé váltak. A lutheri vallásosság azonban soha nem ösztönözte az erős gazdasági fejlődést, és az egyre szűkebbé váló német viszonyok között soha nem is került sor komolyabb fejlődésre. A lutheri vallás gazdasági hatása tehát csupán az államhatalom megerősítésére szorítkozott, és ezzel közvetve támogatta a merkantilizmust, valamint hozzájárult az alázatos és türelmes munkásság fölneveléséhez, amely jól beleilleszkedett a lovagi birtok rendjébe, és az egyre terjedő iparosítást és a kapitalizmust még a 19. század elején is ellátta ellenállást nem tanúsító munkásanyaggal. Valóban kimutatható, hogy a németországi protestáns lakosság gazdaságilag erősebben fejlődött, erre azonban elsősorban más magyarázatot kell találnunk; ezt a fejlődést nem magyarázhatjuk a vallással, és a tényleges okokat csak támogathatták a lutheri etika következtében kialakult jellemvonások, a munkakedv, a szorgalom és a takarékoság, valamint a tudatosabb individualizmus, és a nagyobb igyekezet a művelődés területén.

Sokkal nagyobb jelentősége van ebben a kérdésben a kálvinizmusnak. A kálvinizmus, miként a politikában, ebben a kérdésben is közelebb áll a modern élethez. Ugyanis mindig hangsúlyozták, hogy Kálvin és követői elvetették az egyházi kánon által előírt kamattilalmat, kifogásolták, hogy a vagyon járadékára vonatkozó előírások rendkívül körülményesek, és Genfben a Vénéralbe Compagnie támogatásával a református egyház létrehozott egy bankot, és több iparúzó tevékenységet is támogatott, a kálvinista országokban és településeken tehát mindenütt tapasztalható az iparosodás és a kapitalizmus föllendülése. Csak hogy ezzel még nem merítettük ki azt a kérdést, hogy tulajdonképpen mekkora jelentősége volt a kálvinizmusnak a modern gazdasági fejlődésben, amelynek a csúcsa a kapitalizmus nagy, immár mindent átfogó rendszere; a választ erre a kérdésre sokkal mélyebben kell keresnünk. Újabban Max Weber foglalkozott ezzel, aki a kapitalizmus lényegének és

⁴⁰⁸ Lásd erről Weingarten: *Revolutionskirchen Englands*. 1868; Gooch: *History of English Democratic Ideas*. 1898, valamint *Soziallehren...* című könyvemet. Loof ellenvetéseiben (15. p.) van igazság; korábban túlságosan Weingarten gondolatait követtem.

keletkezésének kérdését kutatva fölvetette a kérdést, hogy mi alkotja ennek a rendszernek a szellemi, etikai, világnézeti előfeltételeit. Egy ilyen rendszer nem jöhet létre jelentős szellemi háttér nélkül, vagy ahogyan Sombart fogalmaz, akit ugyanez a kérdés foglalkoztatott: annak az embercsoportnak, amely létrehozta ezt a rendszert, vagyis az alapítóknak a külső ösztönzőkön, kényszereken és indítékokon kívül egy bizonyos gazdasági hajlandóságot kell képviselniük. A „kapitalista szellem”-et meg kell különböztetnünk a kapitalista rendszertől, kapitalista szellem nélkül ugyanis soha nem jutott volna uralomra a kapitalista rendszer. Ebben a szellemben találunk ugyanis valamit, ami teljesen ellentétes az élvezet és a nyugalom utáni vágygal, azzal, hogy csupán azt kell megszerezni, ami a létezésünkhöz szükséges; a kapitalista szellem nyughatatlanságot és határtalan vágyat mutat, öncéllá teszi a munkát és a szerzést, az ember pedig a munka kedvéért végzett munka rabszolgájává válik; az ember egész életét és minden tevékenységét egy abszolút racionalista-szisztematikus számítás keretében foglalja, összekapcsolja az összes eszközt, kihasznál minden percet, fölhasznál minden erőt, s azzal, hogy fölhasználja és összekapcsolja a tudományos technikát és a mindent összekapcsoló számítását, átláthatóan kiszámíthatóvá és absztrakt módon pontosná teszi az életet. Weber szerint ez a szellem nem származtatható csupán az ipari felfedezésekből, a találmányokból és a kereskedelmi haszonból; ez a szellem nem alakult ki sem a késő középkori pénzforgalom idején, sem a reneszánsz kapitalizmusban, sem pedig a spanyol gyarmatosítás korában, hanem éppen egy ezzel ellentétes szellemmel, a katolikus neveltetésű lelkiismerettel kellett megküzdenie, azzal kellett kompromisszumokat kötnie. Weber tehát megfogalmazta a sejtést: abból a tényből, hogy a kapitalizmus virágzására éppen a kálvinizmus talaján került sor, arra következtethetünk, hogy a kálvinizmus vallási-etikai szelleme rendkívül jelentős szerepet játszott a kapitalizmus szellemének kialakulásában. Beható tanulmányainak eredményeként kimutatta, hogy a sajátos kálvinista aszkézis nem magát a kapitalizmust nevelte föl, hanem inkább a kapitalizmus szellemét, megérlelte a kapitalizmus előfeltételeit, megteremtve ezzel azt a lelki helyzetet, amelynek a talaján egyáltalán létrejöhettek és megszilárdulhattak a kapitalizmus, ez a hatalmas és alapjában véve igen természetellenes képződmény, ez azonban semmiképp sem lehet akadálya annak, hogy a kapitalizmus uralma kiterjedjen más emberekre is, akiknek semmi közük sincs a kálvinizmushoz. Ez a magyarázat természetesen nem zárja ki, hogy másféle szellemi hatások is szerepet játszhattak ebben a folyamatban, s ezek között már Weber is elsősorban a zsidóságot említette; később Sombart azt állította, hogy a zsidóság és a kálvinizmus elképzelése a gazdaságról közeli szellemi rokonságot mutat, s ezt azzal a közismert ténnyel magyarázta, hogy a kálvinizmus beépítette gondolatrendszerébe a zsidó etikát; Sombart véleményét nem tartom teljesen alaptalannak, ugyanakkor nem volt tekintettel arra, hogy az összefüggések feltételesen érvényesek és bonyolultak. Mégis a kálvinizmus marad továbbra is a középosztályhoz tartozó polgári-iparos emberek kapitalizmusának a tulajdonképpeni táptalaja. A munkában és a pénzkeresetben megnyilvánuló önmegvalósítás, a modern embernek ez a kényszerű és tudatlan aszkézise, a tudatos és vallásilag megalapozott világban megnyilvánuló, a munkához és a hivatáshoz kapcsolódó aszkézis gyermeke. Az a fajta kötődés a hivatáshoz, amely nem mutat túl a világon, hanem úgy végzi munkáját a világban, hogy a teremtményeket nem tekinti Isten teremtményeinek, vagyis ha a világ iránt érzett szeretet nélkül végezzük a munkánkat, kialakul egy olyan nyughatatlan, rendszeres fegyelemre szoktatott munkakedv, amelyben a munka kedvéért keressük a munkát, azért, hogy megszabaduljunk testi vágyainktól, a munka eredménye pedig nem arra szolgál, hogy élvezetet okozzon és fogyasztást elégítsen ki, hanem arra, hogy a munkát folyamatosan tovább bővíthessük, s hogy a tőkét újra meg újra megforgassuk. Amikor a predestináció tanának agresszív etikája arra kényszeríti a kiválasztottat, hogy teljes egészében bontakoztassa ki Istentől kapott erejét, és ezzel adjon bizonyosságot a kiválasztottságáról, a munka racionálissá és rendszerezetté válik; az aszkézis, azáltal, hogy megtöri a nyugalom és az élvezet iránti ösztönös vágyat, megalapozza a munka uralmát az ember fölött; és ha ennek a munkának a hozadéka semmiféle formában sem tekinthető öncélúnak, hanem a közjót szolgálja, és ha minden olyan jövedelem megszerzésekor, amely meghaladja a létminimumot, úgy érezzük, hogy ez felhívás arra, hogy további értékeket hozzunk létre és dolgozzunk fel, ennek az lesz az eredménye, hogy a munka elvileg korlátlan és végtelenné válik. Ennek a gazdasági felfogásnak a talaján keletkezett a hugenotta, a holland, az angol és az amerikai korai kapitalizmus, és szemmel láthatóan még ma is ezzel függ össze az Amerikában, Skóciában, valamint az angliai disszidentek (nonkonformisták) körében virágzó kapitalizmus. Ugyanilyen fejlődési utat jártak végig azok a pietista csoportok és azok a baptista csoportok is, amelyek a kommunizmustól a protestáns hivatás-etika felé fordultak, és akiknek a gondolatai ebből a vallási-aszketikus szempontból sok tekintetben rokoníthatók a kálvinizmus gondolataival is; s ezek a csoportok mind a gazdasági tevékenység felé fordultak, amikor a közéletből kirekesztették őket, és amikor elvetették az élvezetet mint célt, s ennek következtében vallási parancsba foglalták a termelés érdekében végzett termelést.

Véleményem szerint Max Webernek tökéletesen sikerült ezt bizonyítani, bár erőteljesebben is lehetne hangsúlyozni azt, hogy abban, hogy a reformátusok sajátos munkaaszkézisében bizonyos szerepet játszottak a nyugati üzleti viszonyokra jellemző sajátos feltételek, és különösen nagy szerepet kapott ebben az, hogy a disszidenteket (nonkonformistákat) távol tartották az államtól és az állami kultúrától, s ezzel egyidejűleg a lutheri vallási hagyományokhoz ragaszkodó magatartás csak erősödött Németország gazdaságilag hanyatló időszakaiban. Hogy milyen mértékben származtatható egyes részleteiben is a kálvinizmusnak ebből a kapitalista

szelleméből a kapitalista rendszer, s hogy milyen másféle erők játszottak még szerepet abban, hogy a kapitalista rendszer létrejött és megszilárdult, azt itt nem szükséges tovább vizsgálnunk. Hiszen amúgy is nyilvánvaló, hogy a protestantizmus szerepe a modern gazdasági fejlődésben – és ezáltal világunk egyik legfontosabb jellemzőjének kialakulásában – nem a protestantizmus egészének tulajdonítható, hanem leginkább a kálvinizmusnak, a pietizmusnak és a szektáknak, s ez utóbbiak szerepe is csupán közvetett volt, vagyis nem szándékosan töltötték be ezt a szerepet. Egészében véve a kapitalizmus mai, nagyszabású, ám ugyanakkor szörnyű kibontakozása, amely számító és lelketlen, kizsákmányoló és részvétlen, az öncélú szerzés felé fordul, s ennek érdekében kemény és brutális konkurrencia- harcot folytat, azzal, hogy a végsőig fokozza a sikervágyat és diadalmasan veszi tudomásul a kereskedő hatalmi helyzetét, evilági győzelmi diadalával teljesen elszakad a régi etika talajától, és olyan hatalommá válik, amely éppen ellentétes a valódi kálvinizmussal és a protestantizmussal. Amikor már nem azért dolgoznak a kapitalizmusban, hogy az asketikus munkával Istent is dicsőítsék, hanem azért dolgoznak, hogy az ember hatalmát növeljék a saját dicsősége érdekében, akkor ennek az erősen individualista szellemén kívül már semmi köze sincs a protestantizmushoz, mivel hiányzik belőle a régi kálvinizmus szociális és vallási szellemének ellensúlya. Ez lett a sorsa a világi protestáns askézisnek: elismeri a világban végzett munkát és az életet, mégsem tulajdonít belső, lényegi etikai értéket ennek a munkának, és később már nem képes megszabadulni azoktól a szellemektől, amelyek – miután kiszabadultak az egyszerre elismert és megtagadott világból – a fejére nőnek. A világi askézis magában foglalja az ellentmondást a Föld és a menny között, és ebben az ellentmondásban a Föld lett az erősebb. Így tehát azok az etikai elméletek is, amelyek napjainkban megalapozzák az élet kapitalista rendjét, sokszor a vallási szempontból közömbös utilitariz- mus csapdájábakerülnek. A protestantizmus saját szempontjából azonban minden helyzetben súlyos problémát okoz, hogy ebben a helyzetben milyen etikai álláspontot képviseljen, ezt a helyzetet ugyanis a kapitalizmus hozta létre, a megoldásához azonban a reformáció gazdasági-etikai tanai már csak igen kevés segítséget tudnak nyújtani. Az angolszász-kálvinista talajon is kezd már érezhetővé válni ez a probléma, amely a teljesen világivá vált kapitalizmus túlzott hatalma következtében jött létre. Sőt éppen itt, ahol a fejlődés a leginkább előrehaladt, jött létre először, ennek ellenhatásaként, a keresztény szocializmus.⁴⁰⁹

Ezzel már érintettük is a kulturális élet egyik további, fontos területét, a társadalmi élet és a társadalmi rétegződés kérdését. Köztudott, hogy a modern világ jellegét éppen ezen a területen igen nagy mértékben meghatározza a lakosság rendkívül jelentős megnövekedése, s az, hogy létrejött a modern gazdaság, elkezdődött a demokratizálódás, és kialakultak a katonai-közigazgatási óriásállamok. Vajon jelentős szerepet játszott-e ezekben a változásokban a protestantizmus? Erre egyszerűen válaszolhatunk: közvetlenül nem játszott jelentős szerepet. Ami a protestantizmus hatásának tekinthető, az közvetlen és nem szándékosan előidézett hatás volt, s ez annak volt köszönhető, hogy a protestantizmus megszüntetett régi gátlásokat, és megkönnyítette az egyes emberek már korábban körvonalazott fejlődését. A protestantizmus eleve nem társadalmi, hanem vallási mozgalom volt, annak ellenére, hogy a kialakulását és a megszilárdulását jelentős mértékben befolyásolták a korszak társadalmi és politikai harcai és törekvései. Vagyis nem idézett elő tudatosan és szándékosan társadalmi hatásokat. Csak kis baptista csoportok törekedtek arra, hogy komolyan új társadalmi szerveződések hozzanak létre, s éppen ezért semmisítették meg őket véres harcokban a már korábban kialakult keresztény társadalom képviselői; szabadegyház-jellegű is arra utalt, hogy szét akarják robbantani a szükséges társadalmi egységet. A nagy vallások protestantizmusa azonban társadalmi szempontból lényegében konzervatív volt, és a társadalmi problémák problémajellegét ezek a vallások általánosságban is alig ismerték fel. A genfi „keresztény szocializmus” is csak az adott társadalmi keretek között jelent gondoskodást, mégpedig csupán az addig is használt eszközökkel. Egyébként a protestantizmus a döntő kérdésekben csak eltúrta, hogy a dolgok menjenek a maguk útján, miután szétörté azokat a kereteket, amelyek közé a középkori egyház a dolgokat – egyébként még mindig igen óvatosan és rugalmasan – be akarta szorítani. A családra és a jogra, az államra és a gazdaságra

⁴⁰⁹ Lásd erről Weber már említett tanulmányát, amely ezen a kérdésen túl még sok érdekes tudnivalót tartalmaz a teológus és a kultúrtörténész számára. Weber nézete ellen irányulnak Felix Rachfahl tanulmányai. [„Kalvinismus und Kapitalismus”, Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 3, (1909), 1217-1238, 1249-1268, 1287-1300, 1319-1334, 1347-1366.] Ezekre Weber szintén az Archiv für Sozialwissenschaft lapjain válaszolt: „Antikritisches zum Geist des Kapitalismus”, XXX. évf., ill. „Antikri- tisches Schlusswort zum Geist des Kapitalismus”, XXXI. évf. Amikor Rachfahl kapitalizmusról beszél, lényegében a gazdag emberekre gondol, és azokra, akik szeretnének gazdagok lenni. Ebben nem lát semmilyen problémát, és ahhoz, hogy megértsük ezt a széles körben elterjedt törekvést, szerinte nincs is szükség szellemre, még kapitalista szellemre sem. A vallásra pedig szerinte végképp nincs semmi szükség, hatását ugyanis a valláson kívüli dolgokra igen csekélynek gondolja, és a szellem (lélek) és a vallás megkülönböztetése sem okoz neki gondot; legföljebb negatív értelemben, a tolerancia ugyanis lebontja a vallások közötti válaszfalakat, lehetővé teszi a szabadon zajló cserét, és felszámolja a vallási akadályokat. Rachfahl közben egyáltalán nem gondol arra, hogy minden attól függ, vajon a tolerancia kinek kedvez. A kiknek kedvez, azok többnyire éppen a kálvinisták, a szektákhoz tartozók és a zsidók. Kérdésünk szempontjából azonban fontos még Sombart: Die Juden und das Wirtschaftsleben, 1911. Ebben Sombart igen tanulságos módon alkalmazza Weber módszerét a zsidósággal kapcsolatban. Mégis azt hiszem, hogy azsidóság tényleges jelentőségét erősen túlbecsülik, mivel nem hangsúlyozzák kellőképpen a zsidó kapitalizmus sajátos jellegét, amely leginkább a kereskedelemre és a pénzkölcsönzésre szorítkozik, ellentétben a polgári-ipari kapitalizmussal, és nem ragadják meg elég mélyen a zsidó vallás és a kereskedelmi etika közötti kapcsolatot. Bizonyára hibás az is, ha egy kaptafára húzzuk a puritanizmust, a zsidó vallást és a gazdasági etikát. Az okok mind a két esetben mások, és a következmények, a közöttük lévő kapcsolatuk is igen bonyolultak; lásd Soziallehren... című könyvemet. A protestáns gazdasági etika mai helyzetéről Amerikában lásd Rauschenbusch: Christianity and the social crisis, 1909.

gyakorolt hatásaival, azzal, hogy elismerte az újfajta, önálló államot, a hivatalnoki és a katonai hivatást – ezeket ugyanis a kálvinizmus a saját nagy, nemzetközi politikájában kifejezetten támogatta, és a hősiességet is Isten dicsőségét növelő tényezőnek tekintette –, hozzájárult ahhoz, hogy elismerjék az újonnan kialakuló társadalom rendjét. Mindez azonban csak indirekt, közvetett hatás volt. A társadalmi rétegződés közvetlen változása csak annyit jelent, hogy fölszámolják a szerzetesrendeket és a papságot mint önálló réteget, annak minden társadalmi funkciójával és gazdasági következményével együtt. Az sem volt jelentéktelen változás, hogy a nőtlen, hierarchikusan fölépített papságot fölváltotta a polgári-protestáns lelkészlet, a maga igen jelentős befolyásával. Azt, hogy a protestáns szexuáletika milyen mértékben hatott a népesség számának növekedésére, tudomásom szerint komolyan még nem vizsgálták.

Sokkal jelentősebb módon befolyásolta volna a társadalmi rétegződést, ha helytálló volna az a feltételezés, hogy a művelt osztály kiemelkedését a népesség tömegének egészéből, a modern társadalomtörténetnek ezt a fontos jellemzőjét, összefüggésbe hozhatjuk a protestantizmussal. A műveltség közös intellektuális színvonalat hoz létre, a közös iskolai képzés, a művelődés közös nyelve áthidalja a legkülönbözőbb, a régi osztálykülönbségekből fakadó eltéréseket, és ez valóban alkalmas arra, hogy a közös intellektuális képességekre támaszkodva létrejőjön egy teljesen új társadalmi csoport, s ez a jelenség új a társadalomban; mivel ezt az intellektuális színvonalat számtalan különféle ok következtében csak ez a korlátozott kör érheti el, éppen ettől nyílik egy tág, a középkorban ismeretlen szakadék a műveltek és a műveletlenek között. Valóban szólnak érvek egy ilyen összefüggés mellett. Egy olyan hitvallásnak, amelynek a lényege nem egy olyan szertartás, amely a fantáziát mozgatja meg, hanem a hit világos gondolata, a tudást és a műveltséget az emberek közös ügyévé kell tennie, és az erre épülő közösség alapján törekednie kell arra, hogy le tudja győzni a másféle különbségeket. Ebben az értelemben a protestantizmus valóban megkötötte a maga szerződését egy egyházivá vált humanizmussal, és nagyszabású tetteket vitt véghez az iskolalapítás területén, a protestáns nevelés pedig komolyabb és individuálisabb tevékenységekre serkentette a különböző népek szellemét. Csakhogy mindez lényegében mégis az iskolázott, hivatással rendelkező rétegeknek kedvezett, azoknak, akik társadalmilag már amúgy is különváltak, és tulajdonképpen az egész művelődésnek csak az volt a célja, hogy annak segítségével közvetíteni lehessen a vallás utasításait, és hogy formálisan biztosítsák az olvasni tudást. Az olvasmányok amúgy is többnyire latin nyelvűek voltak és nem voltak népszerűek. Ezért nem szabad túlbecsülnünk az ilyen jellegű hatását. Azzal, hogy az emberideál áthelyeződött a felvilágosult, nagykorú, tudással rendelkező emberre, s hogy a tudás közösségének a segítségével át lehetett hidalni minden különbséget, s a nép azáltal, hogy a tudás segítségével fölemelték, maga is a kultúra egészének a részévé vált – mindez mégis elsősorban a felvilágosodásnak köszönhető; a felvilágosodás ugyanis éppen azáltal kapott sajátos jelentőséget, hogy a pusztán vallási közösséget felváltották a műveltség eszközei, a műveltség birtoklása pedig intellektuális jellegűvé vált. Persze az, hogy a felvilágosodás később iskolás jellegűvé vált, és osztályokat hozott létre, különösen Németországban függött össze azzal, hogy a protestantizmus műveltségét iskolában és gondolatok útján terjesztették, míg a katolikusok által lakott területeken a felvilágosodást és a műveltséget inkább a szépirodalom és a személyes kapcsolatok útján terjesztették.⁴¹⁰

Külön kérdés, hogy mi volt a jelentőségük a protestáns szektáknak, a keresztelők vallásának, amelyből később létrejött a baptista vallás, mi volt a kvékerek, a metodisták, a pietizmus szerepe, egészen a modern szektáig és közösségeikig abban, hogy fölemelték a társadalom középső és az alsó rétegeit, hogy demokratikus eszmékkel töltötték meg őket, modern gazdasági felfogást alakítottak ki bennük, milyen szerepet játszott az, hogy kialakult az egyesületi és a társasági lét, egyáltalán rugalmassá vált a társadalom abban, hogy a tömegek följebb kerüljenek és hatékonyan működő önkéntes csoportokba tömörüljenek. Eredeti radikalizmusuk polgárivá vált azáltal, hogy később nagy létszámú közösségeket hoztak létre, az állam pedig elismerte és megtúrta őket; kétségtelen, hogy Angliában és Amerikában komoly szerepet játszottak a polgári középosztály kialakulásában. A szekták ilyen irányú hatása az európai kontinensen is mindmáig igen jelentős. Mégis lehetetlen megállapítani ennek a hatásnak a mértékét és a jellegét. Először a kérdéseket kell föltenni, és a válaszokban csak a legnagyobb általánosságokat fogalmazhatjuk meg.⁴¹¹

Tehát a protestantizmus hatása a társadalmi rétegződésre és az osztályok kialakulására, amennyiben egyáltalán beszélhetünk ilyen hatásról, többnyire közvetett és nem tudatos. Egy lényegében vallási mozgalom esetében ez nem lehet meglepő, és érvényes ez általában a kereszténységre is. Más kérdés azonban az elvi-etikai és metafizikai társadalomfelfogás, különösen a közösség és az individuum, a szervezet és a szabadság közötti viszony kérdése. Itt található valamely vallási mozgalom társadalmi jelentőségének az igazi területe, és itt ragadhatjuk meg a protestantizmus jelentős hatásait is. A protestantizmusról mondták már azt is, hogy a modern

⁴¹⁰ Vö. Wittich: Deutsche und französische Kultur im Elsass. Strassburg, 1900; ebben igen árnyalt megjegyzéseket olvashatunk a katolikus és a protestáns kultúráról.

⁴¹¹ Erre vonatkozó utalásokat találunk Weber említett tanulmányában, valamint „Kirchen und Sekten in Nordamerika” című írásában: Christliche Welt, 1906.

világra jellemző individuum atyja. Elhangozhatott ez mint vád, de csodálatot is fejezhetett ki. Csakhogy ez a kérdés is igen bonyolult. Kétségtelen, hogy a protestantizmus hatalmas, egyébként ebben a tekintetben a késő középkori misztikát és laikus vallásosságot csak folytató vallási individualizmusának rendkívül nagy jelentősége volt abban, hogy kialakult a modern individualizmus, és hogy sikerült szétzúzni a római egyház szervezeti tekintélyét, amely intézményrendszerével kiterjedt az egész világra; amikor pedig a saját problémáival küszködött, hogy kialakítsa a saját egyházi tekintélyét, szétzúzta a tekintélyelvű világszemlélet prototípusát. Csakhogy a protestantizmus alapvető nézetei az egyén és a közösség viszonyáról semmiképp sem tekinthetők tiszta individualitásnak, és nem hiányzik belőle a tekintélyelv sem. Inkább azt mondhatnánk, hogy ezek a nézetek minden fontos kérdésben meglepően konzervatívak. Sehol sem ismeri – eltekintve a keresztelők radikális csoportjaitól – az egyenlőség eszméjét, és azt sehol sem hirdeti, hogy az individuumok tetszés szerint, szabadon formálhatják a társadalmat. Ha egyáltalán létezett valamikor a protestantizmusban az egyenlőség elve, ez csak a paradicsomi őszállapotban lehetett. A bűnös világban mindenesetre szó sem esik erről. Isten előtt persze mindenki egyenlő, de csak mint bűnös vagy mint feloldozott, és az egyenlőség érzése csakis a vallási alapézésre terjed ki. Egyébként a társadalom természetes folyamatainak során keletkezett egyenlőtlenségek Isten szándéka szerint jöttek létre, s ezek arra szólítanak fel, hogy kölcsönösen gondoskodjunk a bizalom és a gondoskodás fenntartásáról, s ezek éppen a keresztény etika tulajdonképpeni sarokpontjai. A tekintély és hatalom természetessé vált képződményei úgyszintén Isten szándéka szerint jöttek létre, és ezek fontos eszközök a bűnös önfajosság és az önzés elleni harcban. A forradalmi szellemet a kálvinizmus szigorúan elveti. A hazugsággal és a gonoszsággal csak akkor kell szembeszállni, ha Isten becsületéről van szó. Ebből kiindulva a kálvinizmus természetesen megtalálta az utat az ellenálláshoz, a forradalom jogához és a népszuverenitáshoz, és megtalálta végül a racionális állam és társadalom megalkotásának az alapelvét is. Mégis csupán az istentelen és erkölcstelen hatalmak ellen hirdetett harcot, és a szentség legfőbb garanciáival vett körül minden olyan rendet, amely ezeknek a helyén létrejött. A kálvinizmus szerint a szabadságnak az a feltétele, hogy tiszteljük a törvényt, fenntartsuk a rendet és a szervezet rendjébe illeszkedjünk. Azok a demokráciák, amelyek ezen a talajon állnak, konzervatívak. A lutheranizmus az ellenállás jogát végképp csak mint passzív jogot ismerte el, mint kötelezettséget arra, hogy elviseljük a szenvedést és tűrjünk, a tekintéllyel szemben pedig kifejezetten a legpasszívabb álláspontot alakította ki. Az individualizmus lényegében mindenütt vallási individualizmus marad, olyan módon, hogy emberi tekintély nem érintheti a személyes meggyőződést és a bizonyosságot, az embernek pedig kötelessége, hogy inkább Istennek engedelmességen, mint az embereknek. Csak a baptista körökben jelentkezett az egyenlőség gondolatával együtt a forradalom ösztöne is, az a gondolat, hogy az individuumok érdekeiből kiindulva újjá lehetne építeni a társadalmat, de ez annyira utópikus-rajongó formában vetődött föl, hogy nem válhatott átütő erejűvé és jelentőssé – csupán az angol forradalom radikális partjaiban öltött világi formákat. Másrészt a spirituális misztika következményeként létrejött valamiféle korlátlan szubjektívizmus, amely a történelmet és a közösséget csupán ösztönző eszköznek tekinti ahhoz, hogy ő maga felismerésekhez jusson, ám ez a szubjektívizmus a vallás szféráján belül maradt, és csak néhány helyen billent át individuális racionalizmusba, azáltal, hogy a szellemet egy szintre helyezte az ésszel megközelíthető természeti törvényekkel; mindezt leginkább az angol forradalom idején került sor.

Az individualista racionalizmus, amely az egyének érdekeiből kiindulva hozta létre a társadalmat, nem a protestantizmus teremtménye, akkor sem az, ha vannak olyan szálak, amelyek a protestantizmustól, pontosabban a kálvinizmustól és a spiritualizmustól az individualista racionalizmus felé vezetnek. A felvilágosodás és a racionális szellem teremtménye ez, és abból indul ki, hogy mindenki egyformán képes az ésszerűség felismerésére, és úgy gondolja, hogy a tudomány segítségével létrehozható a társadalom célszerű szerkezete. A szabad tudományos felismerés alapján pedig létrejöhet a teljes egyetértés. Inkább a katolikus és a latin népek értelmezték és alakították ki ilyen módon a társadalom eszméjét, nem a protestáns és a germán népek, és ez olyan okokból történt így, és ennek során olyan eszközöket alkalmaztak, amelyekkel itt nem foglalkozhatunk részletesen. Az idő múlásával azután a két gondolatkör természetesen keveredett, és ebből a keverékből jöttek létre később a modern társadalomelméletek, amelyek kiigazítják az elvont individualizmust. Ezekben a társadalomelméletekben bizonyosan tovább él, ahogyan a protestantizmus individualizálta a lelkiismeretet és a személyiséget. A vallási eszmék azonban ezekben az elméletekben már egyáltalán nem döntő jelentőségűek, ezek az elméletek ugyanis már túlságosan bonyolultak ahhoz, hogy a tisztán ideológiai alapján dönteni lehessen róluk.⁴¹²

Ezzel már érintettük is a protestantizmus és a tudomány közötti viszonyt. A protestantizmust ezen a területen talán még inkább a modern világ úttörőjének szokták tekinteni, mint bármilyen más területen. Csakhogy itt minden azon múlik, hogy helyesen értelmezzük, mit jelent az úttörő szerep. Arról ugyanis nem beszélhetünk, hogy a protestantizmus szabad utat engedett volna a tudomány szabadságának, a gondolkodásnak, a sajtónak; és arról sincs szó, hogy az ellenőrzése és a cenzúrája alatt álló tudománynak legalább új, egységes ösztönzéseket

⁴¹²Lásd Soziallehren... című könyvem, valamint „Politische Ethik und Christentum” (1903) című írásomat.

adott volna, és ezzel az eredeti, új felfedezésekre jutott volna. Mégis az a legfontosabb, hogy megrendítette az addigi egyházi tudomány uralmát, világivá tette a képzés összes addigi intézményét, legalábbis jogi értelemben, és a cenzúrát más, állami hatóságok felügyelete alá helyezte, amelyben a teológusoknak csak képviselőik voltak. Ezáltal lehetségessé vált, hogy az állam a saját érdekei szerint műveltesse a tudományt, és önállóan járjon el, amikor valamelyik tudományos nézet vagy vélemény már nem esett egybe az egyházi nézettel, ellentétben a korábbi időkkel, amikor a tudomány még a valláshoz kötődött. A protestantizmus kialakította továbbá azt a történeti-kritikai szellemet, amely szigorú szemmel és bizalmatlanul vizsgálta a katolikus egyház hagyományait és az egyháztörténetről kialakított szokásos képet; ezzel egyrészt erősítette az egyéni vizsgálódás szellemét általában, másrészt kivonta a történetek jelentős részét a legendák és a dogmák köréből, és ezáltal megtanulta, hogy lehet ezeket a kérdéseket természetes-pszichológiai módszerekkel is vizsgálni. Végül pedig attól az igénytől vezérelve, hogy ehhez a kritikához segédeszközöket szerezzen, és mivel szüksége volt tudományos erőkre is az új, skolasztikaellenes bibliai teológiához, átvette a humanizmus hagyományát, és ezzel átvette a filológiai kritikának és tisztességnek legalábbis a csíráit. Mindenekelőtt pedig kétségtelenül intellektuálisabbá tette a vallást, annak ellenére, hogy minduntalan hangsúlyozta az akarat és a bizalom, valamint az iskolai megismerés és a tanulás fontosságát. Ennek köszönhető, hogy a protestantizmus egy olyan elvű vált, amelynek az alapja a gondolati tisztaság és a tudatos reflektáltság, és ez a vallási középpontból kiindulva tovább terjedt más területekre is. Csakhogy ezzel végére is értünk a protestantizmus közvetlen hatásai felsorolásának, és a további, közvetett hatások elé egyelőre akadályt gördített a tekintélyről szóló tanítás kemény, sőt fokozott szupranaturalizmusa, valamint az, hogy a benne rejlő humanista elem szigorúan hagyománytisztelő és kialakítása is formai normák szerint történt. Ez utóbbi vonását semmiképp sem hagyhatjuk figyelmen kívül. A protestantizmus emelte ki először teljesen a Bibliát minden hagyományból, és ezzel megszüntette a lehetőségét annak, hogy a Bibliát valamilyen emberi alkotással állítsák párhuzamba; csak a protestantizmus zárta le a kánont, és határolta el azt élesen a pusztán emberi irodalomtól; a Bibliára vonatkozó tanításában korábban és határozottabban megoldotta a tévedhetetlenség kérdését, mint a katolicizmus; a humanizmust az eleganciára, a stilsztikára, a poétikára, valamint a formállogikára és a gondolkodás művészetére korlátozta, a reál tudományokban pedig megkövetelte, hogy ugyanolyan szolgáló módon kövessék az ókor világi tekintélyeit, mint amilyen szent és megkérdőjelezhetetlen tekintély a teológiában a Biblia. A filológusok nagy leydeni iskolája olykor összeütközésbe került a protestantizmussal; J. Scaliger eszméi bizonyára levegőt talált a protestantizmusba, de talajra nem lelt. Hugo Grotius például az erasmusi, elvi megfontolásból a felekezeteken túllépő álláspontot képviselő körökből származik, Francis Bacon pedig a reneszánsz műveltség felszín alatti, az egyházi folyamatokkal párhuzamosan megjelenő áramlataiból merített. A protestantizmus tudománya humanizmussal felfrissített skolasztika volt; történeti kritikája pedig az abszolút igazság és az ördögi csalás között folyó vita volt; tudásának tartalma olyan sokirányú és enciklopedikus tudás, amelyet ókori ismeretekből és mindenféle érdekességből állítottak össze; jog- és államtudományában a *lex naturae* régi katolikus tanítását alakította át, és kapcsolódott még a *lex Mosishoz* is, amely pedig azonos volt a *lex Christivel*. Igaz ugyan, hogy a reformált iskolák itt is nagyobb és tágasabb szellemtől tettek tanúságot, ennek oka azonban a nyugati kultúra volt, valamint a francia és az olasz reneszánsz erősebb hatása. A protestantizmus éppen a tudomány tekintetében egyáltalán nem különbözik alapvetően a vele egykorú katolicizmustól, inkább azt mondhatnánk, hogy a katolicizmus, az erősebb reneszánsz hagyományoknak köszönhetően, tudományos szempontból olykor finomabban és eredményesebben dolgozik. A korszak nagy tudományos felfedezései, az új matematika és fizika a reneszánszból nőnek ki, s ennek a reneszánsznak a platónizmusa még Keplert is konfliktusba keverte az egyházi hatóságokkal; az új antiarisztotelianus filozófia alapvonalait a katolikus Descartes rajzolta meg, a politikai és társadalmi tudományok újjáalakítása Machiavelli, Bodin és Hobbes nevéhez kapcsolódik, ők pedig mindenféle vallástól független szellemek voltak.

Amikor a protestantizmus, természetesen a saját területein és az iskoláiban, elsősorban a Németalföldön (ennek a területnek a lakossága egyébként vallási szempontból vegyes), valamint az egyházi harcokba belefáradt Angliában lassanként magához igazította ezt az új tudományt, és végül Locke és Leibniz után megtanulta, hogy miképpen kapcsolhatja és ötvözheti össze a saját legbensőbb eszmevilágát ezzel a tudománnyal, akkor ez természetesen rendkívül nagy jelentőségű folyamat volt, amely tartósan biztosította a protestáns népek tudományos túlsúlyát, és először a francia szellem kritikai fejlődéséhez adott erős impulzusokat. Csakhogy ez a folyamat, amely a tulajdonképpeni régi protestantizmus igen heves tiltakozása mellett zajlott, semmiképp sem volt egyszerű, és csak akkor vált lehetségessé, amikor megjelentek a protestantizmus új vallási elemei, s persze az is lehet, hogy mindez fordítva történt, azután, hogy megbénult a vallási szellem és megcsömörlött a vallási korszaktól. Ebben a zavaros folyamatban, amelyet ma sokan úgy mutatnak be, mintha úgyszólván magától értetődően ment volna végbe a tudományos, kritikai és protestáns vallási szellem egységessé válása, a protestantizmus egész fogalma döntő mértékben újjá formálódott és átalakult, erről azonban csak később beszélhetünk, amikor majd a tulajdonképpeni vallási fejlődését mutatjuk be. A személyes meggyőződés protestáns vallási individualizmusa egygyé olvadt a tudományos lelkiismerettel és a gondolat szabadságával. Ez pedig a kezdeti állapothoz képest magát a protestantizmust is alaposan megváltoztatta. Ráadásul ez a lehetőség

eleve benne is rejtett. De ahhoz, hogy megvalósulhasson, először még meg kellett születnie a modern, autonóm tudománynak. A modern tudomány pedig nem a protestantizusból keletkezett, hanem csak összeolvadt vele, és a protestantizmust az összeolvadás első pillanatától kezdve súlyos harcokba keverte, és ezekről a harcokról máig sem állíthatjuk, hogy befejeződtek volna.

Ezért tehát főként azokban a filozófiákban törnek felszínre manapság sokszor protestáns vallási elemek, amelyek ebből a keverékből származnak. Rendkívüli mértékben érezhető a vallások közötti különbség az angolszász és a német tudományos-filozófiai fejlődés eltérő vonásaiban. Az angolszászok ugyanis éppoly kevésbé voltak természetüknél fogva tisztán empiristák, ahogyan a többi ember sem tisztán empirista, és ezt igen világosan láthatjuk is reneszánsz költészetükben és teológiai platonizmusukban. Csak az üzlet, a politika és a kálvinizmus tette őket empiristává, ezek között pedig megint csak szoros összefüggés van. A kálvinizmus, amely felszámolta Isten abszolút jóságát és ésszerűségét, s az isteni cselekedeteket akaratlagos, különálló tettekre bontotta, s ezeket nem kapcsolja össze sem belső szükségyszerűséggel, sem a metafizikai szubsztancia egységével; a kálvinizmus tehát eleve az egyes ember és a valóban létező dolgok elvét hangsúlyozza, lemondva a kauzalitás és az egység abszolút fogalmáról, mindent gyakorlati és szabad, haszonelvű és spontán szempontok alapján ítél meg. Kétségtelen, hogy leginkább ennek a szellemnek a hatására alakultak ki az angolszász szellem empirista és pozitivistá hajlamai, s az angolszász szellemnek ezek a hajlamai olyan jól illeszkednek az erős vallásossághoz, az etikai fegyelemhez és az erős intellektuális hajlamhoz, mint egykor a kálvinizmushoz. Másrészt a német metafizika fejlődésében, s itt említhetjük Leibniz és Kant, Fichte és Schelling, Hegel és Fechner nevét, felismerhetjük a lutheri alapot, amely a gondolkodást a dolgok egységére és összefüggéseire irányítja, továbbá az istenfogalom belső racionalitására és zártságára, az általános elvekre, a meggyőződések eszmei irányzataira, valamint arra, hogy az istennek érzelmileg jelen kell lennie az ember lelki világában. Ez az alap nyilvánvalóan és észrevehetően jelen van Goethe és Schiller gondolatvilágában is, pedig ők teljes egészében a nem protestáns új-humanizmus szellemét képviselték, s ez a humanizmus később rendkívül ellentmondásos kapcsolatokban bukkan föl, s ezek a feszültségek és összeolvadások manapság is a belső élet legsúlyosabb problémái közé tartoznak. Esztétikai etikájában Schiller nem ok nélkül gondolta úgy, hogy a hitet igazoló lutheri tanítás (Rechtfertigungslehre) egyik kulcsgondolatát képviseli, Goethe pedig kísérletet tett arra, hogy a szenvedés metafizikája tiszteletének szentelt vallás hármassága – a bűntudat, a megváltás vigasza és az Istennel terhes személyiség – mellett a természet költészete és a humanitás racionális etikája is helyet kapjon, s ez is bizonyítja, milyen mélyre nyúlnak a lutheranizmus gyökerei a német metafizikában, de bizonyítja azt is, hogy milyen nehezen egyeztethető össze Luther vallása a modern világgal.⁴¹³

Ezért aztán a protestantizmus tudományára vonatkozó kérdésből következik egy következő kérdés is, s ez arra vonatkozik, hogy milyen szerepet játszott a protestantizmus a modern művészet kialakulásában. Első pillantásra úgy tűnik, mintha a protestantizmus ellentétben állna a modern művészettel. Romantikusok és klasszikusok egyaránt elítélték a kálvinizmus képrombolását, és a lutheránus vallással kapcsolatban is érezték, hogy csak azért van szüksége művészetre, hogy az pihentessen, szórakoztasson, tanítson, és kiszolgálja a reprezentációs igényeket, valamint a szertartást, de a lutheránus vallás alig ismeri el azt, hogy a művészet önmagában is érték lehet. Az pedig kétségtelen, hogy a katolicizmus hajlamosabb elfogadni a művészetet, az aszkézis katolikus fajtája ugyanis az érzékek fölötti dolgok mellett teret enged az érzékeknek is, s a katolikus szertartás nem annyira a gondolkodást foglalkoztatja, inkább az érzelmeket és a szemet, ezzel ellentétben pedig a protestáns aszkézis minden érzéki dolgot közvetlenül az örök üdvösség szolgálatába állít, és a protestáns szertartás a prédikáció és a tanítás szertartása. Az is kétségtelen, hogy a katolicizmus könnyebben elfogadja a szó legtágabb értelmében vett érzékiséget, mint a protestantizmus. A reneszánsz művészettel is sokkal mélyebben és erőteljesebben összeolvadt a katolicizmus, mint a protestantizmus. Ez utóbbi ugyanis megölte azt a legendát és csodát, amely az Újszövetségen kívül jelentkezik, és a józan tárgyilagosság szellemét ápolta. Különösen érvényes ez a kálvinizmusra, és nem tarthatjuk a kálvinizmus szellemi termékének sem a holland festészetet, amely teljes egészében nem puritán, sem Milton reneszánsz költészetének költői elemeit, Rembrandt művészete pedig végképp nem a kálvinizmus szellemi terméke, ő ugyanis inkább a misztikus-spirituális körökhöz állt közel. A kétségtelenül erős vallási hangsúlyok ellenére sem sorolhatjuk Shakespeare-t egyoldalúan azok közé, akik a protestáns művészethez tartoznak; ez ellen szól az is, hogy a költő egyértelműen gyűlölte a puritánokat. A kérdésnek azonban van egy másik oldala is; ebben különösen a lutheri és a misztikus-spirituális köröknek van komoly alkotói jelentőségük. Annak következtében, hogy a protestantizmus szakított a katolikuságnak a kegyelemről alkotott képével és a katolikus szertartással, teljesen megváltozott a művészet anyaga, és a protestantizmus azt a feladatot tűzte a művészet elé, hogy új területeket hódítson meg. Új szellemet vitt a művészetbe is, s ennek a szellemnek végső soron a reneszánsz nagy, nyilvános, patetikus művészetével kellett szembefordulnia, és keresnie kellett a meghitten személyes-individuálist, vagy a karakteresen nagyszerűt. Részé

⁴¹³ Vö. az angolszász praktícizmus és az antiracionalizmus William Jamesnél olvasható jellemzésével, *Varieties of religious experience*; F. J. Schmidt: „Kapitalismus und Protestantismus”. *Preussische Jahrbücher*, 1905; az egész kérdéstről lásd a jelenkori kultúrával foglalkozó írást a *Kultur der Gegenwart* című kötetben.

van tehát a protestantizmusnak abban, hogy az északi művészet az élet realista kifejezése, a karakteres és bensőséges dolgok felé fordult. És volt még egy ennél is nagyobb szerepe. A protestantizmus középpontjából, akulturális áttörésből indult ki a meggyőződés és az érzület személyes vallásának nagyszabású művészi kifejezése, igaz ugyan, hogy erre éppen a nem érzéki művészeti ágakban, a vallási költészetben és a zenében került sor. És rendkívül nagy jelentősége van, különösen Rembrandtnál, a jellemábrázoló művészet és a tiszta fényhatás ellentétének, amelyből egy teljesen új, belső élet szól hozzánk, ellentétben a tiszta reneszánszsal, amely a katolikus valláshoz kötődik, ezért aztán K. Neumann joggal vállalkozhatott arra, hogy Rembrandt bemutatásakor aművészetűj, jellegzetesen modern elvét vázolja föl. Hasonlóképpen tekintik a zenészek rendszerint Bachot a modern művészet gyűjtő- és kiindulópontjának, pedig az ő műveltségében a protestantizmusnak mindenképpen komoly szerepe volt. Bach művészetében egy olyan vallásosság találta meg a legnagyobb kifejezését, amely a történelemből is merített és ugyanakkor egészen személyes is volt.

Az a protestantizmus, amely csupán a saját eredeti eszméjét követte, csak egyet nem tett meg, és nem is tehetett meg, ez az egy pedig rendkívül fontos a protestantizmus és a modern világ közötti viszony megértéséhez: nem emelte világnézeti, metafizikai és etikai motívummá a művészi érzéseket. Nem tehetette meg ezt, mert a protestantizmus aszkézise és abszolút metafizikai kettőssége ezt nem tette lehetővé; nem tudta elviselni a művészetnek azt a magyarázatát, amely szükségképpen ahhoz az elvhez kapcsolódik, amely öncélúnak tekinti a művészetet, az Isten és a világ megismerése felé vezető sajátos útnak, és nem tudta elviselni azt sem, ami nem kevésbé kapcsolódik ehhez az elvhez, hogy az érzékiség megdicsőüljön és a világot harmóniaként lehessen megélni. Ezért utasította el a protestantizmus a reneszánszt is. A modern művészet kezdete tehát mindenütt egyúttal a protestáns aszkézis végét is jelenti, ez az elv ugyanis ellentmond a protestantizmus lényegének. Lessingnek például, aki Németországban első ízben képviselte a művészi világlátás és életvitel jogait, meg kellett vívnia szabadságharcát a teológiával, s Albrecht von Haller például kénytelen volt fájdalmasan megosztani az életét e két erő között. Ezért aztán a klasszicizmus és a romantika, amennyiben szándékai tisztán művésziek, teljes egészében idegen a protestantizmustól, és azzal semmiféle bensőséges viszonyt sem tud kialakítani; Shelleyt és Byront tehát kiveti magából az angol élet, s ezért csak Ruskin és a modern Anglia esztétizálása vet véget a puritanizmusnak. Az európai kultúra rendszerének augustinizmusa, s lényegében ide tartozik a protestantizmus is, átadja a terepet ezzel egy olyan új szellemi hatalomnak, amely a modern világot egyszer s mindenkorra elválasztja a régi protestantizmustól. Ezen a ponton a legnyilvánvalóbb az elválasztás. Bizonyára fölbukkan majd újra a modern világban is a megváltás szükségességének az eszméje, a túlvilág és az érzékek fölötti eszméje, ám ennek az örök jelszava nem az immanencia lesz, de nem is az optimizmus. Biztos az is, hogy ismételen újra fogják értelmezni a művészet közeget is. A világ költői dicsőítéséből azonban továbbra is marad benne valami, és biztosan nem tér vissza többé a protestantizmus dogmáihoz. Nagy és teljesen új feladatok állnak még a modern világ előtt; fel kell még dolgoznia ezeket a művészi motívumokat, és egyúttal valamiféle, kellőképpen erős vallási szellemet és fölényt kell sugallnia, ha ugyan van ennek a modern világnak egyáltalán saját és valódi lényege.⁴¹⁴

Bendl Júlia fordítása

Forrás: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. 5. kiadás, München-Berlin, Verlag R. Oldenburg, 1928, 46-85.

11. Emile Durkheim (1858–1917)

⁴¹⁴ Jakob Burckhardt: Weltgeschichtliche Betrachtungen. 1905, 153. sk. p.; Karl Neumann: Rembrandt. 1905; Wolfrum: J. S. Bach. (Musik, szerk. R. Strauss, XIII. és XIV.); Wittich: Deutsche und französische Kultur im Elsass. Strassburg, 1900, 76-81. p.; Goldstein: „Ästhetische Weltanschauung”. Deutsche Rundschau, 1906.



Durkheim a francia szociológia igazi megalapítója, aki úttörő és céltudatosan felépített munkásságán, jelentős tanítványain (köztük olyanok, mint Lévy-Bruhl, Maurice Halbwachs, Marcel Mauss, Célestin Bouglé) és nagy hatású folyóiratán, a *L'année sociologique*-on keresztül évtizedekig meghatározta Franciaországban a tudomány alakulását. A Durkheimtől (különösen a német tudományossággal szemben) francia szociológiának nevezett tudomány általa kidolgozott módszerei és tárgyválasztása pontosan tükrözték a 19. századi francia fejlődés sajátosságait. A 18. század a descartes-i alapvetés nyomán a szellem emancipációját és a ráció diadalát próbálta – a francia forradalom bábáskodásával – megvalósítani, ám hamar kiderült, hogy a nagy reményekből úgyszólván semmi nem valósult meg. A forradalom abszolutizmusba és restaurációba, majd két újabb forradalomba fordult, hogy azok egy újabb császárságnak adják át a helyüket. Úgy tetszett, a felvilágosodás és a forradalom a társadalmi és egyéni haladást fogják elindítani Franciaország szellemi túlsúlyával, ám a 19. század utolsó harmadában egyértelmű lett, hogy az igazi nyertesek Anglia és Németország lesznek, s a századforduló után már fölsejlett Tocqueville hajdani jóvendülésének lehetősége, vagyis Amerika és Oroszország meghatározó szerepe. A porosz-francia háború megrázó vereségébe torkolló sorozatos kudarcélmények megregették a bizalmat a 18. században egyértelműnek látszó racionalizmus mindenhatóságában. A 18. században, tudjuk, három alapvető világlátás uralta az európai gondolkodást, amely három nép sajátos fejlődéséhez kötődött: az egyik a gazdaságilag uralomra jutott, s politikailag is legitimizált 17-18. századi angol polgári fejlődés empirizmusa és szenzualizmusa, amelynek világlátása – a „dicsőséges forradalom” társadalmi kompromisszumának filozófiai következményeként – a szabad, individuális és jogilag egyenlő polgárok posztulátumára épült; a másik a gazdaságilag már erős, ám a politikai hegemoniáért még harcoló francia polgár felvilágosodásának a racionalizmusa, amely a még nem uralom alá vetett valóság gyanús voltából következően az általános törvény elsődlegességét vallotta; végül volt a – Lucien Goldmann által „tragikus világlátásnak” nevezett – szemlélet, amely a „beteg” német polgári fejlődés – művészetben, irodalomban és filozófiában kifejeződő – világlátása volt. Az utóbbi az individuum és a közösség, s a szubjektum és az objektum antinómikus viszonyát helyezte vizsgálódása középpontjába (lásd L. Goldmann, *Introduction à la philosophie de Kant*, Paris, 1967:36-59). Az előbbi kettő és az utóbbi világlátás között lényeges különbség van a történeti események jelentésének a felfogása terén: az előbbieket ismeretelméleti pozícióját E. Lask, ismeretes módon, analitikus logikáinak, az utóbbiét emanációs logikáinak jellemezte, ami végső soron az egész és a részek, az individuum és az emberi közösség kapcsolatára adott válaszok radikálisan különböző voltát jelenti, s vitájuk végigkísérte az utóbbi kétszáz év filozófiai gondolkodását „a racionalista dogmatizmus” és „a szkeptikus empirizmus” kanti bírálatától a múlt század hatvanas éveinek látványos nyugatnémet Positivismusstréitjéig.

A francia társadalomtudományok 19. század végi fejlődésében a descartes-i és voltaire-i racionalizmus megrendülése majd minden területen kimutatható, s noha az egyénnel szemben az egész, a szubjektummal szemben a struktúra elsőbbsége megmarad, a racionális megközelítést különböző egyéb szempontok színezik (gondoljunk H. Bergson élan vitaljára és *L'évolution créatrice*-ében az intuíció előtérbe lépésére; George Sorel álláspontjára, amely egyenesen a racionalitást teszi meg a dekadencia okának vagy Gustave le Bon /Durkheim talán legfőbb ellenfele a tudományos életben/ álláspontjára az érzelmek, szokások, eszmék túlsúlyára az értelemhez képest stb.), s ami ugyancsak fontos: majd minden megközelítésben túlteng az erkölcsi szempontok érvényesítése (Weberrel szemben Durkheim nem törekedett az értékítéletek és tényítéletek szigorú elválasztására).

Émile David Durkheim 1858. április 15-én született Épinalban egy elzászi zsidó családban. Felmenői között több rabbi található. Apját (aki maga is rabbi volt) korán elvesztette. Iskoláit szülővárosában kezdte, középiskoláit kitüntetéssel végezte. E korszakban egy katolikus tanítója hatására rövid ideig tartó misztikus krízisen ment

keresztül, ám hamar kilábalta ebből, s élete végéig meggyőződéses ateista maradt. Evans-Pritchard szerint (A History of Anthropological Thought, 1981:157) nemcsak hitetlen, hanem harcos ateista lett volna, akimunkásságával kifejezetten harcolt volna a vallás ellen. Ez nyilvánvalóan túlzás, Durkheim alkatánál fogva elhárította a szélsőségeket. Tudjuk, a későbbiekben éppen úgy ellene volt a Comte által hirdetett dogmatikus pozitívizmusnak, mint Bergson – miszticizmussal vegyített – emocionizmusának. Az École Normale Supérieure-t előkészítő stúdiumait a párizsi Louis-le-Grand liceumban folytatta, ahol baráti viszonyba került Jean Jauressel. 1879-1882 között az École Normale Supérieure diákja volt, ahol (a vallás társadalmi meghatározottságát valló nézetei kialakulásában döntő szerepet játszó) történész és vallástörténész, Fustel de Coulanges, továbbá a filozófus Émile Boutroux előadásait hallgatta. Végzése után (filozófiából kapott diplomát) gimnáziumi tanár lett a Párizs környéki Sens-ban és Saint-Quentin-ben. 1885-ben egyéves ösztöndíjat kapott német egyetemek látogatására. Az 1870-71-es német-francia háború katasztrofális francia veresége arra indította az oktatásügy felelőseit, hogy tehetséges, egyetemet végzett fiatalokat küldjenek posztgraduális képzésre német egyetemre a német tudományosság és az oktatási módszerek mélyebb megismerésére. Durkheim a lipcei, marburgi és a berlini egyetemeket kereste fel. Legmélyebb hatást a kitűnően előadó jeles filozófus és pszichológus Wilhelm Wundt (1832-1920) tette rá, aki 1879-ben a lipcei egyetemen az első „Seminar für experimentelle Psychologie”-t hozta létre. Éppen Durkheim ott-tartózkodása idején, 1886-ban jelent meg Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens című munkája, amely metafizikai alapon próbált morálfilozófiát kidolgozni, s ezt nem személyiség-, hanem néplélektannal támasztotta alá. A munka, s egyáltalán Wundt munkássága jelentős hatást gyakorolt Durkheimre a maga – sokféle tudományt szervesíteni igyekvő – társadalomtudományának kidolgozása során, noha ezt később megpróbálta kisebbiteni. E hatás kifejezésre is jutott hazaérkezése után, 1887-ben megjelent cikkeiben („Les études récentes de science sociale”, „La philosophie dans les universités allemandes”, „La science positive de la morale en Allemagne”). Wundt egyébként Németországban meglehetősen ismeretlen volt akkor, s a német értelmiségiek sokszor Párizsban Durkheimtől hallottak róla. Mindenesetre, a Gesamtwissenschaftra törekvő Wundt hathatott Durkheim jövődől szociológia-elképzelésére, amelyben az összehasonlító jogtörténettől kezdve a mitológiáig, a gazdaságtanig, az ethnológiáig és a földrajztudományig, mindennek az egységes társadalomtudományt kellett szolgálniuk. Később, amikor a fellángoló németellenesség éveiben az általa megalapított szociológiát a német indíttatás vádjá érte, egy 1897. november 8-án közzétett nyílt levelében elhárította a Wundttól származó hatásokat, s akkor fogalmazta meg az angolszász vallástörténészek és antropológusok, különösen W. Robertson Smith szerepét vallási nézeteinek alakulásában (valójában az utóbbit csak Frazer révén és a századforduló után tanulmányozta alaposabban). Az utóbbitól különösen a kétféle (a privát és a csoporthoz kötött, nem választott) vallás megkülönböztetését vette át (az utóbbin alapulnak a nyilvánosság társadalmi intézményei) – ezt a megkülönböztetést Robertson Smith 1889-ben fogalmazta meg.

1887-ben miniszteri rendelettel kinevezték a pedagógia és a társadalomtudomány előadójává a bordeaux-i egyetem bölcsészkarára. Az általa elindított kurzus volt Franciaországban az első szociológiai jellegű tantárgy. 1893-97 között jelentette meg három nagyszabású munkáját: 1893-ban védte meg doktori disszertációját, a De la division du travail social-t (a doktori fokozat megszerzéséhez a kísérő értekezése egy latin nyelvű munka volt: Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit címmel – ez utóbbi 1937-ben jelent meg franciául: Montesquieu, sa part dans fondation des sciences politiques et de la science des sociétés címmel), 1895-ben jelent meg a Les règles de la méthode sociologique, és 1897-ben látott napvilágot a Le suicide című munkája. 1896-ban alapította meg a durkheimi és egyáltalában a francia szociológia nagy hatású folyóiratát, a L'année sociologique-ot. A lenyűgöző terjedelmű és színvonalú kötetek szerkesztésének szentelte főképpen élete következő tizenöt esztendejét (1898 és 1913 között 12 vaskos kötet jelent meg). A folyóirat alapvetően, noha nem teljesen, alapos és mélyreható referátumokat tartalmazott a mindinkább nemzetközivé váló és egyre terebélyesebb szociológiai kutatásokról. Az első kötetekben még külföldi cikkeket is közölt (az elsőbe ő maga kért és fordított le egy tanulmányt Georg Simmeltől), ám hamarosan egy szorosán összetartó – közel negyven tagból álló – munkatársi gárdát sikerült létrehozni tanítványai és nézeteit osztó munkatársai köréből, s e durkheimien szociológusok írták aztán a kor talán legjelentősebb szociológiai folyóiratának anyagát. Maga Durkheim is ide írta tanulmányai nagy részét, így a korai számokban jelentette meg első vallástörténeti tanulmányait is („La prohibition de l'inceste et ses origines” és „La définition des phénomènes religieux”, majd 1900-ban jelent meg „Sur le totémisme” című cikke, amely már sokban előlegezte 1912-es alapvető könyve legfontosabb gondolatait). 1896-ban nevezték ki a bordeaux-i egyetemen „professeur de science sociale”-nak, ami valójában az első szociológiai professzúra volt Franciaországban. 1902-ben hívták meg a Sorbonne pedagógia tanszékére, ahol 1906-ban a pedagógia rendes professzorává nevezik ki (a pedagógia mellett párhuzamosan szociológiát is tanít). 1912-ben jelent meg vallásszociológia alapműve, a Les formes élémentaires de la vie religieuse. Az általa művelt szociológia hivatalos elismerését mutatta, hogy tanszékét 1913-ban „Chaire de sociologie de la Sorbonne”-nak nevezték el. 1916-ban esett el a balkáni fronton egyetlen fia, André. Ezt a csapást nem tudta kiheverni. 1917. november 15-én halt meg 59 éves korában.

Személyiségével kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy hivatásának élő tudósként távol tartotta magát a politikától, s vizsgálását a napi politikától talán csak két alkalommal függesztette fel. Először a Dreyfus-ügy perújrafelvétele kapcsán, amikor az értelmiségellenes hecckampány idején 1898-ban „L’individualisme et les intellectuels” címmel egy rendkívül világos és bátor írást jelentetett meg, amelyben a szabadon választó és véleményformáló értelmiségi jogait védte meg az állammal szemben. Másodszor az első világháború idején (fia halálát követően) jelentetett meg két, nacionalista hangvételű, németellenes pamfletet a német hatalmi aspirációk ellen („L’Allemagne au-dessus de tout. La mentalité allemande et la guerre” és „Qui a voulu la guerre? Les origine de la guerre d’après les documents diplomatiques” – ezeket már Bolgár Elek nekrológiájában /Huszadik Század, 1918:35-38/ elhibázott írásoknak nevezte).

Durkheim vallásszociológiai nézeteinek vizsgálatához elengedhetetlen néhány szót szólni a társadalmi kohézióról vallott elméletéről, amit alapvetően „A társadalmi munkamegosztásról” szóló munkájában fejtett ki. Durkheim a társadalmi együttélésnek két alapformáját különböztette meg. Az egyik a mechanikus szolidaritás, amely „a homogén szegmensek rendszereként” működő tradicionális társadalmakra volt jellemző: ezekre az alacsony, nem differenciált munkamegosztás, közös értékrend, kollektív tudat, s azonos hiedelmek vallása jellemző, a kollektív normákat pedig represszív szankciók biztosítják. E társadalmakat a népességnövekedés, az érintkezés felgyorsulása, s a gazdasági tevékenység fokozódó specializálódása megszünteti, egyre bonyolultabb munkamegosztás alakul ki, heterogén társadalmi csoportok és intézmények jönnek létre, amelyek immár a magántulajdonnal és a privátszférával fonódnak össze. A mechanikus szolidaritás közös hiedelemrendszerét felváltja az organikus szolidaritás kölcsönös függése. Durkheim véleménye szerint a korai társadalmakban a társadalmi élet vallásilag volt meghatározva, s a változások során a társadalmi lét mozzanatai sorra leváltak a vallási szféráról. Eredetileg, mondja, „minden társadalmi jelenség vallási, a két világ szinonim. Később azonban fokozatosan a politikai, a gazdasági és a tudományos funkciók eloldozódnak a vallási funkcióktól, külön tételezik magukat, és egyre inkább elismert világi jelleget öltenek. Az isten, aki először minden emberi viszonylatban jelen volt, fokozatosan visszahúzódik azokból, s átengedi a világot az embereknek és viszályaiknak.” Az, hogy kezdetben minden vallásilag fogalmazódott meg, az Durkheim posztulátuma. Ismeretes, hogy például Max Weber a gazdaságilag értelmezett mindennapos cselekvésekből eredezteti a vallási jelenséget (lásd *Gazdaság és társadalom* 1/2, 1992: 109sq). Bírálát érte őt azért is, mert véleménye szerint a represszív igazságszolgáltatás biztosítaná e társadalmakban a szükséges szolidaritást, ez a jogi alkalmazás azonban ezekre a társadalmakra kevésbé érvényes, annál inkább a kialakuló birodalmakra, s valóban például inkább ezekből meríti.

Vallásszociológiája egy másik jellemzője, hogy határozottan elhárítja a társadalmi jelenségek individuális vagy lélektani értelmezését. Az individuumot és az önállóan egzisztáló társadalmat mereven szembeállította egymással. Véleménye szerint a nyelv, az eszközök, a jogszokások, s a tudásanyag mind öröklött dolgok, amelyeket nem az éppen fellelhető nemzedékek hoztak létre, ugyanakkor azok szerint kell élniük. E felfogás alapján definiálja Durkheim az emberi lény kettős természetét: „Az ember kettős. Két létezés (être) található benne: egy egyéni létezés, amelynek az alapja a szervezetében található, s amelynek cselekvési köre ennél fogva igen korlátozott, és egy társadalmi létezés, amely intellektuális és erkölcsi téren a legmagasabbrendű valóságot képviseli bennünk, amit csak megismerhetünk a megfigyelés révén, ami is a társadalom. Természetünk e kettősségének gyakorlati téren az a következménye, hogy az erkölcsi eszményt nem lehet levezetni hasznossági indítékból (mobile utilitaire), és a gondolkodás terén a ráció nem vezethető le az egyéni tapasztalásból. Amilyen mértékben az egyén részese a társadalomnak, annyiban haladhatja meg természetesen önmagát, akkor és amikor gondolkodik, s akkor is, amikor cselekszik” (*Les formes élémentaires*, 1985:23).

Durkheim vallásfelfogására különösen két előd munkássága gyakorolt jelentős hatást. Az egyik, tanára, Fustel de Coulanges (1830-1889) volt, akinek klasszikus munkája, a *La cité antique* a vallásszociológia egyik fontos alapvetésének tekinthető. Véleménye szerint a korai görög-római időkben a társadalmi lét alapját az őskultusszal összefogott, kiterjesztett pat- rilineáris nagycsalád adta, amelynek a feje papként is működött. Az őskultusz jegyében alakultak a különböző társadalmi intézmények, a házassági szokások, a monogámia, a válás és a cölibátus tilalma, a leszármazás szabályozása, az örökösödés, apaterfamilias auctoritása, a kalendárium, a rabszolgaság és a klientéla, s minden egyéb. Később az őskultusz átadta a helyét a természet istenítésének, s ezzel párhuzamosan a nagycsaládot fölvaltotta a polisz elsődlegessége.

A másik jelentős hatást William Robertson Smith (1846-1894) gyakorolta, aki barátja, John McLennan 1869-ben megjelent tanulmányában, a „Worship of Animals and Plants”-ban kifejtett gondolatát (eszerint a totemkultusz lett volna a vallás ősi formája, és szorosan összekapcsolódott az exogám nemzetségi rendszerrel) fejlesztette tovább 1889-ben kiadott klasszikus munkájában, a *Religion of the Semites*-ben. Ebben és másik munkájában, a *Kinship and Marriage in Early Arabiában* (1885, második-Goldziher jegyzeteivel bővített kiadása: 1903) összekötötte a matrilineáris nemzetséget a totemkultusszal, s továbbmenve: a nemzetségtagok és a totemállat között rokonsági viszonyt tételezett. Ez a felfogás már tartalmazta a nemzetség vallásilag tételezett

istenítését – mégpedig a totemmel kapcsolatos áldozat révén, amely egyfajta egyesülést teremtett az istenivel. Robertson Smithnek a feltételezett arab gyakorlatból (ennek föltehető jellegéhez lásd T. Nöldeke mélyreható bírálatát Smith könyvéről: ZDMG XL, 1886:148-187) általánosított teóriája, mondta Evans-Pritchard, „egyképpen félrevezette (misled) Durkheimet is, Freudot is” (1966:52). Az antropológiai kutatások azóta bebizonyították, hogy számos vadász-gyűjtögető törzsnél nem mutatható ki áldozati rítus, másoknál pedig, noha van ilyen, az nem közösségi lakoma jellegű. Az mindenestre igaz volt, hogy a rítus megelőzte a vallási hiedelmeket (ahogy megfogalmazta: „a vallás nem a lelkek megmentését, hanem a társadalom megőrzését és jólétét szolgálta”).

Durkheim munkája bizonyult a továbbiakban talán a legnagyobb hatású vallásszociológiai teljesítménynek, annak ellenére, hogy anyagának a túlnyomó részét másoktól vette át, továbbá totemizmus-elmélete több mint kérdéses (az utóbbi alapos bírálatát alig tíz évvel a mű megjelenése után a kitűnő antropológus, Alexander A. Goldenweiser elvégezte, lásd Early Civilization. An Introduction to Anthropology, London-Calcutta-Sidney, 1921:283291, 360-380, lásd korábbi alapvető tanulmányát is: „Totemism. An Analytical Study”: Journal of American Folklore, 23, 1910:79-293; lásd továbbá Lévi-Strauss 1962-ben megjelent Le totemisme aujourd’hui című munkáját; az újabb kutatásokat lásd Eliade, ERE, v. 14:573-576 – Roy Wagner). Durkheim a maga evolúciós alapállásából – Tylorhoz és Frazerhez hasonlóan – a vallás korai formáit akarta szemügyre venni, s McLennant és Robertson Smitht követve a totemizmussal összefonódott ausztráliai nemzetség rítusaiban találta azokat meg. Módszertani megjegyzései során mind a tapasztalatot megelőző gondolat elsőbbségét valló apriorisztikus, mind a tapasztalat elsőbbségét elfogadó megközelítést elveti, a maga módszerét a kettő között állónak tekinti. Véleménye szerint a valóság megismerését szolgáló kategóriák nem az egyéni tapasztalat, hanem az évszázadok során fölhalmozott társadalmi fejlődés eredményei. Magának a vallásnak a definiálása során igen gondosan jár el (ez munkája első fejezete, 1985:31-66), s megpróbálja azt a legáltalánosabb módon megközelíteni. A lényegét a szentséggel való kapcsolatban találja meg: „Minden ismert vallási hit, legyenek egyszerűek vagy összetettek, egy közös jellegzetességet mutatnak fel: feltételezik az emberek által megfogalmazott valóságos vagy ideális dolgok osztályozását két – egymással ellentétben álló – osztályra, amelyeket általában két különböző terminussal jelölnek, ezeket jól adják vissza a profán és a szent szavak” (1985:50) A maga vallásmeghatározása aztán így hangzik: „Egy vallás a szent – vagyis elkülönült, tiltás alá vont – dolgokra vonatkozó hiedelmek és gyakorlati cselekvések összefüggő rendszere, olyan hiedelmek és gyakorlati cselekvések, amelyek mindazokat, akik csatlakoznak ezekhez, egyazon, Egyháznak nevezett, erkölcsi közösségben egyesítik” (1985:65). Ennek alapján Durkheim a vallást – morális és kultikus – közösségi jelenségnek tekinti, míg például a vallástól élesen megkülönböztetett mágiát egyéni praktikának tartja (ahogy mondja: „Nem létezik mágiával összekötött Egyház”, p.61). Az így felfogott vallás „elemi formájaként” az ausztrál őslakosok totemizmusát elemzi mélyrehatóan, s von le fontos tanulságokat a korai társadalom totemisztikus vallási tételezéséről.

E társadalmak, Durkheim szerint, speciális kultuszcsoportokból állnak, amelyek szilárdságát a csoport beavatottjai biztosítják a szentnek tekintett totemközpontoknál végzett rituális cselekedeteikkel. E szent központok szentségét olyan ősök szellemei biztosítják, akik az idők kezdetén, az „álomidőben” rögzítették egyszer s mindenkorra a világ rendjét. Ezt idézik föl a rituális cselekedetek. Mindegyik totemcsoport rendelkezik természetfölötti erővel bíró – kőből vagy fából készült – rituális tárggyal (csuringa stb.). Ezek a totemösköket szimbolizálják, s általában rávésik a csoport totemjelvényét. E tárgyakat nők és be nem avatottak nem láthatják vagy érinthetik. Minden csoport, nemzetség tehát kapcsolatban van egy meghatározott totemmel (állat, növény vagy természeti jelenség), amelyekkel szemben különböző táplálkozási megszorításokat kell betartaniuk. Durkheim a totemtárgy ceremóniális, rituális elfogyasztása kapcsán Robertson Smith teóriáját követi (vagyis a szakramentalizált totemtárgy elfogyasztása a közösség megújulását célozza). Durkheim tehát a totemmel kapcsolatos hiedelmeket és rituális cselekedeteket a közösség teljes életét átfogó egységes rendszernek tekintette.

Utaltunk a korábbiakban, hogy kevés elmélet kapott annyi bírálatot, mint Durkheim vallásszociológiájának a totemizmussal kapcsolatos része, ugyanakkor kevés elmélet gyakorolt olyan maradandó hatást a következő évtizedekben (főleg a funkcionalista és strukturalista kutatásokban), mint az ő teóriája. Ehhez nagymértékben hozzájárult ritka iskolateremtő emberi és tudósi alkata, továbbá tanítványainak, kollégáinak és utódainak a tevékenysége. Elég, ha utalunk unokaöccsére, Marcel Maussra, vagy tanszéke későbbi vezetőjére, C. Lévi-Straussra.

11.1. Bibliográfia

EB IV:294sq (H. M. Peyre); Eliade, ERE , IV:517-519 (S. Luke – szakszerű bibliográfiával); Eph, I:437-440 (Peter Winch); Evans-Pritchard 53-69 (mélyreható, alapos elemzés); EWB, 3:494sq

(Frederick Cheyette); HL 103-119, 372-377 (Hans G. Kippenberg – alapos, sokoldalú portré);

Morris 106-122; Sharpe 82-86; Waardenburg, I:301-324, II:49-56.

Művei franciául

(Csak a szorosán vett vallástörténeti munkákra utalunk.)

„De la définition des phénomènes religieux”: *L'Année sociologique*, 2 (1897-88), 1-28 (magyarul in: *A társadalmi tények magyarázatához*, ford. Ádám P., 1978:219-252).

„De quelques formes primitives de classifications collectives”: *L'Année sociologique*, 6 (1901-1902), 1-72.

Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie (Paris, Alcan, 1912, 1985⁵, az általunk használt kiadás: Paris, Quadrige/PUF, 1985).

Durkheim on Religion: A Selection of Readings with Bibliographies and Introductory Remarks. Ed. by W. S. F. Pickering (Boston, 1975 -hasznos válogatás Durkheim vallásszociológiai munkáiból, más szerzők rávonatköző kritikái írásaival együtt).

Néhány fontosabb magyarul megjelent munkája

Az öngyilkosság. Ford. Józsa Péter (Budapest, KJK, 1967; Osiris, 2000).

Az iskola szociológiai problémái (Budapest, KJK, 1974).

A társadalmi tények magyarázatához. Válogatott tanulmányok. Ford. Léderer P. és Ádám P. (Budapest, KJK, 1978).

A társadalmi munkamegosztásról. Ford. Csákó M. (Budapest, Osiris, 2001).

írások Durkheimről magyarul

Bolgár Elek, „Durkheim szociológiája”: *Huszdik Század* (1918), 257-273.

Idem, *Durkheim tanainak ismeretelméleti alapjai* (Budapest, Athenaeum, 1918).

Némedi Dénes, *Durkheim. Tudás és társadalom* (Budapest, Áron Kiadó, 1996).

Idem, „Utószó”, in *A társadalmi munkamegosztásról*, 2001:405-435.

írások Durkheimről idegen nyelven

Annales de l'Université de Paris, „Centenaire de la naissance d'Émile Durkheim” (1960, no.1).

Bellah, R. N., „Durkheim and History”: *The American Sociological Review*, XXIV (1959), 447-461.

Bierstedt, Robert, *Emile Durkheim* (New York, Dell Publ. Co., 1966).

Davy, Georges, „Émile Durkheim”: *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXVI (1919), 181-198 („L'homme”), XXVII (1920), 71-112 („L'oeuvre”).

Duvignaud, Jean Augier, *Durkheim. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie* (Paris, PUF, 1965).

Europe. „L'oeuvre sociologique d'Émile Durkheim”, v. XXII (1930), 281-304 (C. Bouglé, G. Davy, M. Granet, R. Lenoir és R. Maublanc írásai). Goldenweiser, Alexander A., „The views of Andrew Lang and J. G. Frazer and E. Durkheim on totemism”: *Anthropos*, X-XI (1915-16), 948-970.

Gurvitch, Georges, „La science des faits moraux et la morale théorique chez Émile Durkheim”: *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, VII (1937), 18-44.

Halbwachs, Maurice, *Les origines du sentiments religieux d'après Durkheim* (Paris, Librairie Stock, 1925, angol fordítás 1962).

Lévi-Strauss, Claude, „Ce que l’ethnologie doit à Durkheim”: *Annales de l’Université de Paris*, 1960, no. 1, 45-50.

Lukes, Stephen, *Emile Durkheim. His Life and Work* (London, Allen and Unwin, 1973).

Nisbet, Robert A., *Emile Durkheim. With Selected Essays* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1965 – H. Alpert, Robert N. Bellah, Morris Ginsberg, Robert K. Merton és Hanan C. Selvin írásaival).

Pickering, W. S. F., *Durkheim and Religion* (London, Routledge and Kegan Paul, 1974).

Seger, Imogen, *Durkheim and his Critics on the Sociology of Religion* (New York, Columbia Univ., Bureau of Applied Research, 1957).

Wolff, Kurt H. (Ed.), *Emile Durkheim, 1858-1917. A Collection of Essays and a Bibliography* (Columbus, Ohio State University Press, 1960).

11.2. A VALLÁSI ELET ALAPFORMAI – Bevezetés

11.2.1. A kutatás tárgya – Vallásszociológia és ismeretelmélet

Könyvünkben a jelenleg ismert legprimitívebb és legegyszerűbb vallást fogjuk tanulmányozni, elemezni, majd kísérletet teszünk a magyarázatára. Egy vallási rendszerről akkor mondjuk, hogy a megfigyelhetők közül a legprimitívebb, ha megfelel a következő két feltételnek: elsősorban olyan társadalmakban kell előfordulnia, amelyek szervezete a lehető legegyszerűbb⁴¹⁵; ezen kívül pedig meg kell tudnunk magyarázni anélkül, hogy bármilyen korábbi vallásból kölcsönzött elemet hívnánk segítségül.

E rendszer berendezkedését olyan pontossággal és hűséggel törekszünk leírni, ahogyan a néprajzkutató vagy a történész tenné. Feladatunk azonban nem korlátozódik mindössze ennyire. A szociológia más problémákat vet föl, mint a történelem vagy a néprajztudomány. Nem csupán azzal a céllal igyekszik megismerni a civilizáció elavult formáit, hogy tudjon róluk, és rekonstruálja őket. A szociológia célkitűzése, mint minden pozitív tudományé, mindenekelőtt egy hozzánk közel álló, következésképpen gondolatainkat és tetteinket érintő aktuális realitás magyarázata: ez a realitás pedig nem más, mint az ember, különösen a mai ember, mivel alapos ismerete ugyancsak érdekünkben áll. A szóban forgó igen archaikus vallást tehát nem pusztán furcsaságai és különlegességei kedvéért fogjuk tanulmányozni. Azért választottuk kutatásunk tárgyául, mert az összes többinél alkalmasabbnak tűnt arra, hogy általa megértessük az ember vallási természetét, vagyis hogy feltárja előttünk az emberlét egyik lényegi és állandó aspektusát.

Ez az állítás azonban heves ellenvetéseknek lehet kitéve. Különösen tetszik, hogy a mai emberiség megértését azzal kell kezdeni, hogy elfordulunk tőle, és visszamegyünk a történelem kezdeteihez. A minket foglalkoztató kérdés esetében ez az eljárás mód különösen paradoxnak látszik. A vallásokról azt tartják, hogy nem egyformán értékesek és nemesek; általában azt mondják, nincs mindegyikben ugyanannyi igazság. Úgy látszik tehát, hogy a vallási gondolkodás legmagasabbrendű formáit nem lehet összevetni a legalacsonyabbakkal anélkül, hogy az utóbbiak szintjére ne nyomnánk azokat vissza. Ha például elfogadjuk, hogy az ausztrál törzsek bárdolatlan kultuszai segítségünkre lehetnek a kereszténység megértésében, ezzel nem azt feltételezzük-e, hogy emezt is ugyanolyan gondolkodásmód jellemzi, vagyis hogy ugyanolyan babonákat melenget, és ugyanazokon a tévelygéseken alapszik? Azt, hogy a primitív vallásoknak némelyek elméleti jelentőséget tulajdonítottak, mások a szisztematikus vallástalanság jelének tekinthették, amely előítéleteivel jó előre megmértelyezi a kutatási eredményeket.

Itt nem kell azt kutatnunk, akadtak-e valóban olyan tudósok, akiket megérdemelten illettek ezzel a szemrehányással, s akik a vallástörténetből és -etnográfából a vallás ellen irányuló hadigépezetet fabrikáltak. A szociológus szemlélete semmi esetre sem lehet ilyen. A szociológia egyik alaptétele az, hogy emberi intézmény nem nyugodhat tévedésen és hazugságon: ez esetben nem lehetne tartós. Ha nem a dolgok természetében gyökerezne, a dolgokon belül olyan ellenállásokba ütközne, amelyek fölött nem volna képes győzedelmeskedni. Amikor tehát a primitív vallások tanulmányozásába fogunk, azzal a biztos tudattal tesszük, hogy a valóshoz kapcsolódnak és azt fejezik ki; az elkövetkezendő elemzések és fejtegetések során ez az alapelv szüntelenül vissza fog térni, s azon iskoláknak, amelyekről elhatárolódunk, épp azt rójuk föl, hogy azt nem ismerték el. Kétségtelen, hogy ha szó szerint vesszük ezeket a vallási hiedelmeket és praktikákat, olykor megdöbbenőnek

⁴¹⁵ Ugyanebben az értelemben e társadalmakat primitívnek fogjuk nevezni, s primitívnek nevezzük e társadalom emberét is. A kifejezés kétségkívül pontatlan, de nehéz kikérülni, egyébként pedig, ha jelentését gondosan meghatároztuk, nem okoz gondot.

tetszhetnek, és kísértést érezhetünk arra, hogy valami mélyen gyökerező beteges torzulásnak tulajdonítsuk azokat. A szimbólumon keresztül azonban el kell jutnunk a realitáshoz, amelyet ábrázol, s amely megadja valódi jelentését. A legbarbárabb vagy legfurcsább rítusok, a legkülönösebb mítoszok is valamilyen emberi szükségletet, s az egyéni vagy a társadalmi lét valamely vonatkozását fejezik ki. Az okok, amelyekkel a hívő a maga számára igazolja őket, lehetnek tévesek, sőt többnyire azok is; ám az igazi okok ettől még léteznek; a tudomány dolga földeríteni őket.

A vallások közt tehát, alapjában véve, nincs hamis. A maga módján mind igaz: más-más módon ugyan, de mindegyik az emberi lét adott feltételeire válaszol. Kétségtelenül nem lehetetlen hierarchikus sorba rendezni őket. Egyeseket magasabb szintűeknek nevezhetünk a többinél, abban az értelemben, hogy magasabb szintű mentális funkciókat működtetnek, gondolat- és érzelmgazdagabbak, több fogalom és kevesebb érzület vagy kép van bennük, rendszerezettségük tudományosabb. Bármennyire is igaz legyen azonban e nagyobb összetettség és magasabb fokú eszmeiség, mindez nem elég ahhoz, hogy ezeket a vallásokat külön osztályokba soroljuk. Ezek mind vallások, ahogy minden élőlény élőlény, a legegyszerűbb növényi szintestecskétől az emberig. Tehát amikor a primitív vallásokhoz fordulunk, nem azzal a hátsó gondolattal tesszük, hogy a vallást általában lebecsüljük, ezek a vallások ugyanis nem kevésbé tiszteletreméltóak, mint a többi. Ugyanazokra a szükségletekre adnak választ, ugyanazt a szerepet töltik be, ugyanazon okok függvényei; épp oly jól szolgálhatnak tehát arra, hogy bennük a vallási élet természete kifejeződjék, s következésképpen arra, hogy megoldják a problémát, amelyet itt tárgyalni kívánunk.

De miért tulajdonítunk nekik valamiféle kiváltságot? Miért választjuk a többiek rovására épp ezeket kutatásunk tárgyául? – Kizárólag módszertani okokból.

Először is, a legújabb keletű vallásokat csak úgy sikerülhet megértenünk, ha fokozatos kialakulásuk mikéntjét nyomon követjük a történelemben. A rájuk alkalmazható egyedüli magyarázó elemzési módszer a történelem. Egyedül a történelem teszi lehetővé, hogy egy-egy intézményt alkotóelemeire bontsunk, ugyanis megmutatja, amint az idők során egymás után megszületnek. Másfelől, az elemek mindegyikét a körülmények azon együttesébe illesztve, amelyben létrejöttek, a történelem kezünkbe adja az egyedüli eszközt a létrejöttüket kiváltó okok meghatározására. Valahányszor tehát egy meghatározott pillanatban tekintett emberi dolog magyarázatára vállalkozunk – legyen szó akár vallási hiedelemeiről, akár erkölcsi szabályról, jogi előírásról, esztétikai eljárásról vagy gazdasági berendezkedésről –, azzal kell kezdenünk, hogy visszamegyünk legprimitívebb és legegyszerűbb formájáig, megpróbálunk számot adni azokról a jellegzetességekről, amelyekkel létezésének abban a szakaszában meghatározható, majd ki kell mutatnunk, hogyan vált apránként egyre fejlettebbé és bonyolultabbá, hogyan lett belőle az, aminek a vizsgált pillanatban ismerjük. Nem nehéz belátnunk viszont, hogy a folyamatos magyarázatok e sorozatában mekkora jelentősége van azon kiindulópont meghatározásának, amelytől függenek. Karteziánus alapelv volt, hogy a tudományos igazságok láncolatában az első láncszem elsődleges fontosságú szerepet tölt be. Arról persze szó sem lehet, hogy a vallástörténet alapjává karteziánus módon kidolgozott alapismeretet, tehát egy logikai kategóriát, pusztán a szellem erejével létrehozott lehetséges tiszta fogalmat tegyünk. Olyan konkrét realitást kell találnunk, amelyet egyedül a történelmi és etnográfiai megfigyelés tárhat föl a számunkra. Ám ha másféle eljárásokkal kell is szert tennünk erre a sarkalatos fogalomra, ettől még továbbra is igaz, hogy a tudomány által fölállított további kijelentések összességére jelentős hatást kell gyakorolnia. A biológiai fejlődést egészen másként fogták föl attól a pillanattól kezdve, amikor kiderült, hogy léteznek egyséjtű élőlények. A vallási jelenségek egyes részleteit hasonlóképpen más-más módon magyarázzák, attól függően, hogy a fejlődés kiindulópontjává a naturizmust, az animizmust vagy valamelyik másik vallási formát teszik-e. Ha nem érik be egy pusztán az ismeretektől függő feladattal, ha meg akarják kísérelni az elemzett tények megértését, még a legszűkebb területre szakosodott tudósok is kénytelenek kiválasztani e hipotézisek valamelyikét, s abból meríteni ihletet. Ha akarják, ha nem, a föltett kérdések a következő formát öltik: miképpen dőlt el, hogy a naturizmus vagy az animizmus itt vagy ott épp ilyen sajátos arculatot öltön, ilyen vagy amolyan módon gazdagodjék vagy szegényedjék? Minthogy tehát nem kerülhető el, hogy e kiinduló probléma vonatkozásában állást foglaljunk, s minthogy a rá adott megoldás szükségképpen a tudomány egészét érinti, szembe kell néznünk vele. Ennek megtételére vállalkozunk.

E közvetett hatásokon kívül a primitív vallások tanulmányozása egyébként önmagában is közvetlen, mégpedig rendkívül jelentős haszonnal jár.

Valójában, ha hasznos tudnunk, miben áll egy-egy sajátos vallás, még inkább fontos azt kutatnunk, mi is a vallás, általánosan nézve. Ez a probléma mindig is ébren tartotta a filozófusok érdeklődését, nem ok nélkül, hiszen az egész emberiséget érinti. Sajnos a megoldásához általában használt módszer tisztán dialektikus: a filozófusok arra szorítkoztak, hogy a vallásról kialakított elgondolásukat elemezzék, leszámítva azt, amikor e mentális elemzés eredményeit az eszményüket leginkább megvalósító vallásokból vett példákkal illusztrálják. Ha ezt a módszert el is kell vetnünk, a probléma még teljes egészében megmarad, s a filozófia azzal tett nagy

szolgálatot, hogy megakadályozta, hogy a tudósok megvetése teljesen kiszorítsa azt. Ám más utakon is meg lehet közelíteni. Mivel minden vallás összehasonlítható, lévén mind egy nembe tartozó faj, szükségképpen vannak olyan lényegi elemeik, amelyek közösek. Ezen nem egyszerűen azokat a külső és látható jellegzetességeket értjük, amelyek ugyancsak mindegyik vallásban jelen vannak, s amelyek lehetővé teszik, hogy már a kutatás kezdetén ideiglenes meghatározással éljünk; e látható jelek fölfedezése viszonylag könnyű, mert az ehhez szükséges megfigyelésnek nem kell a dolgok felszínénél mélyebbre hatolnia. Ezek a külső hasonlóságok azonban másokat, mélyebbeket is föltételeznek. Minden hiedelemrendszer és minden kultusz legmélyén kell, hogy legyen néhány alapvető képzet és rituális magatartás, melyek objektív jelentése a formák sokfélesége dacára mindenütt ugyanaz, és mindenütt ugyanazt a funkciót töltik be. Ezek az állandó elemek alkotják azt, ami a vallásban örök és emberi; ezek adják objektív tartalmát annak a gondolatnak, amit akkor fejezünk ki, ha általában vallásról beszélünk. Hogyan lehet tehát eljutni hozzájuk?

Biztosan nem úgy, hogy azokat az összetett vallásokat figyeljük meg, amelyek a történelem folyamán megjelennek. Ezek mindegyike elemek olyan változatosságából épül föl, hogy nagyon nehéz megkülönböztetnünk a másodlagosat az alapvetőtől és a lényegit a mellékestől. Nézzük csak akár az egyiptomi, az indiai vagy a klasszikus ókori vallást! Mindegyik számtalan kultusz kusza gomolya, s helyek, templomok, nemzedékek, dinasztiák, inváziók szerint változnak. Népi babonák keverednek bennük a legkifinomultabb hittételekkel. A hívek tömegén belül sem a vallási gondolkodás, sem az aktív részvétel eloszlása nem egyenletes; a hiedelmeket és rítusokat emberektől, közegektől, körülményektől függően más-más módon élik át. Emitt papok, amott szerzetesek, másutt a világiak; vannak misztikusok és racionalisták, teológusok és próféták stb. Ilyen körülmények között nehéz észrevenni azt, ami mindenütt közös. Meg lehet találni a módját, hogy e rendszerek egyikén vagy másikán keresztül hasznosan tanulmányozzunk valamely sajátos jelenséget, amely ott különösképpen fejlett, mint például az áldozat vagy a prófétizmus, a szerzetesség vagy a misztériumok; de hogyan fedezzük föl a vallási élet közös alapját a burjánzó vegetáció alatt, mely elfödi? A teológiák nyomása, a rítusok változatossága, a csoportok sokfélesége, az egyének különbözősége mögött hogyan találjuk meg az általánosságában tekintett vallásos mentalitás alapvető, jellegzetes állapotait?

Az alacsonyabb szintű társadalmakban egészen másképpen van. Az egyéni sajátosságok kisebb mérvű fejlettsége, a csoport korlátozottabb kiterjedése, a külső körülmények egységes volta egyaránt hozzájárul ahhoz, hogy a különbségek és változatok száma a minimumra csökkenjen. A csoport rendszerint olyan intellektuális és erkölcsi egyöntetűséget valósít meg, amilyenre a haladottabb társadalmakban csak ritkán akad példa. Minden közös. A mozdulatok rögzültek: ugyanazon körülmények között mindenki ugyanazokat végzi el, s a viselkedésnek ez az egyöntetűsége csak a gondolkodás egyöntetűségét fejezi ki. Minthogy minden tudatot egyazon áramlat sodor, az egyéni típus szinte összekeveredik az általános típussal. S miközben minden egyforma, egyszersmind minden egyszerű. Mi sem nyersebb, mint ezek az egy és ugyanazon, vég nélkül ismétlődő témából álló mítoszok, pár, unalomig ismételt gesztusból álló rítusok. A népi vagy papi képzeteknek se ideje, se módja nem volt még arra, hogy kifinomítsa és átalakítsa a vallási eszmék és gyakorlat alapanyagát, ez tehát pőrén mutatkozik, s a megfigyelő legkisebb erőfeszítése mellett is magától kínálkozik a felfedeztetésre. A mellékes, a másodlagos, a fényűzést szolgáló alakulások még nem rejtik el azt, ami a fő.⁴¹⁶ Minden a nélkülözhetetlenre szorítkozik, arra, ami nélkül nem lehetne vallás. A nélkülözhetetlen azonban egyben a lényeg is, vagyis az, amit mindenekelőtt meg kell ismernünk.

A primitív társadalmak tehát kiváltságos, mert egyszerű esetek. Ezért van az, hogy a néprajztudósok megfigyelései a jelenségek valamennyi körében gyakorta igazi revelációk voltak, amelyek megújították az emberi intézmények tanulmányozását. Például, a 19. század közepéig mindenki meg volt győződve róla, hogy a család leglényegesebb eleme az apa: el sem tudták képzelni, hogy létezhet olyan családi szerveződés, melynek tartópillére nem az atyai hatalom. Bachofen felfedezése megdöntötte ezt az ósdi felfogást. Egészen a közelmúltig nyilvánvalónak tekintették, hogy a rokonságot alkotó erkölcsi és jogi kapcsolatok csupán a leszármazás közös voltából eredő élettani kapcsolatoknak egy másik aspektusát jelentik; Bachofen és követői, Mac Lennan, Morgan és sokan mások még ennek az előítéletnek a hatása alatt álltak. Mióta azonban ismerjük a primitív klán természetét, tudjuk, hogy épp ellenkezőleg, a rokonság nem határozható meg a vérségi kapcsolatokkal. A vallásra visszatérve: mivel kizárólag a számunkra ismerős vallási formákat vették figyelembe, sokáig úgy vélték, hogy az istenfogalom minden vallásosságra jellemző. Attól a vallástól viszont, amelyet lentebb tanulmányozni fogunk, az istenség bármiféle eszméje nagyrészt idegen; azok az erők, amelyekhez a rítusok fordulnak, nagyon különböznek azoktól, amelyek modern vallásainkban a főhelyen állnak, mégis segítségünkre lesznek az utóbbiak megértésében. Mi sem igazságtalanabb tehát, mint az a megvetés, amellyel

⁴¹⁶ Ez nyilván nem azt jelenti, hogy a primitív kultuszok minden fényűzést nélkülöznenek. Épp ellenkezőleg, látni fogjuk, hogy minden vallásban vannak olyan hiedelmek és gyakorlatok, amelyek semmiféle szorosán vett haszonelvű célt sem szolgálnak. A fényűzés azonban nélkülözhetetlen a vallási élethez; egyenest a leglényegéhez tartozik. Az alacsonyabb szintű vallásokban egyébként sokkal kezdetlegesebb, mint a többiben, ez teszi számunkra lehetővé, hogy létezésének okát majd pontosabban meghatározzuk.

ma még túl sok történész tekint az etnográfusok munkájára. Epp ellenkezőleg, bizonyos, hogy a szociológia különféle területein végbement legtermékenyebb forradalmakban a néprajztudomány meghatározó szerepet játszott. Ugyanezért alakította át egyébként az egysejtű lények felfedezése, amiről az imént beszéltünk, azt az elgondolást, amelyet korábban az életről általában alkottak. Minthogy ezeknél az igen egyszerű élőlényeknél az élet a leglényegesebb vonásaira korlátozódik, e vonásokat nehezebb félreismerni.

A primitív vallások azonban nemcsak a vallás alkotóelemeinek fölfedezését teszik lehetővé, hanem az a nagy előnyük is megvan, hogy megkönnyítik a magyarázatot. Minthogy a tények egyszerűbbek, a tények közti összefüggések is áttekinthetőbbek. Azokat az okokat, amelyekkel az emberek cselekedeteiket magyarázzák, nem dolgozta ki és nem torzította el tudományos okoskodás; közelebbi rokonságban állnak azokkal a mozgatókkal, amelyek a cselekvéseket valóban meghatározzák. Az önkívület helyes megértéséhez és a legmegfelelőbb kezelés alkalmazásához az orvosnak tudnia kell, mi volt a kiindulópont. Márpedig ezt az eseményt annál könnyebb fölfedezni, a kezdetéhez minél közelebbi szakaszban figyeljük meg az önkívületet. Minél több időt hagyunk viszont a betegségnek, hogy kifejlődjék, annál nehezebb megfigyelni; ezért aztán menet közben mindenféle értelmezések merülnek föl, amelyek hajlamosak visszaszorítani a tudattalanba az eredeti állapotot, és másokkal helyettesíteni, amelyeken keresztül olykor igen bajos visszatalálni a legelsőhöz. Egy szisztematizáló önkívület és az azt kiváltó első hatások közt gyakran jelentős távolság van. A vallásos gondolkodással ugyanez a helyzet. Ahogyan a történelem során fejlődik, azok az okok, amelyek létre hívták, továbbra is működnek ugyan, de az őket eltorzító értelmezések nagyszabású rendszerén keresztül egyre kevésbé átláthatóak. A népi mitológiák és kifinomult teológiák elvégezték munkájukat: az őseredeti érzelmek fölébe nagyon is más érzelmeket helyeztek, amelyek az elsőkhöz kapcsolódnak ugyan, lévén ezek kidolgozottabb formái, ám az előbbieket eredeti természetét csak igen tökéletesen engedik átszűrődni. Az ok és az okozat, a látszólagos ok és a tényleges okozat közötti pszichológiai távolság jelentősebbé és a szellem számára nehezebben áthidalhatóvá vált. Könyvünk a továbbiakban e figyelemre méltó metodológia illusztrálásával és igazolásával foglalkozik majd. Látni fogjuk, hogyan viseli magán eredetének látható nyomát a vallási tény a primitív vallásokban;

az eredet kikövetkeztetése pusztán a fejlettebb vallások figyelembevételével sokkal nehezebb lett volna.

Tanulmányunkban tehát arra vállalkozunk, hogy ismét, de új feltételek között, elővegyük a vallások eredetének ősi problémáját. Bizonyos, hogy ha eredetben egy abszolút ősz-kezdetet értünk, akkor a kérdés teljesen tudománytalan, és határozottan félre kell tolnunk. Nincs olyan meghatározó pillanat, amikor a vallás létezni kezdett, és nem arról van szó, hogy találjunk egy útvonalat, amely lehetővé tenné, hogy a gondolat segítségével oda visszataláljunk. Mint minden emberi intézmény, a vallás se kezdődik sehol. Az ilyesféle spekulációkat teljes joggal szokás elutasítani: ezek csak szubjektív és önkényes rendszerekben létezhetnek, amelyek semmiféle kontrollt nem foglalnak magukban. Egészen más az a probléma, amelyet itt fölvetünk. Mi arra törekszünk, hogy fölfedjük azokat a mindig jelenlévő okokat, amelyektől a vallási gondolkodás és gyakorlat leglényegesebb formái függenek. Az imént taglaltak értelmében viszont ezek az okok annál könnyebben figyelhetők meg, minél kevésbé bonyolultak a megfigyelt társadalmak. Ezért iparkodunk tehát a kezdetekhez közelíteni.⁴¹⁷ Nem azért, mintha az alacsonyabb szintű vallásoknak különleges érdemeket tulajdonítanánk. Épp ellenkezőleg: ezek a vallások bárdolatlanok és kezdetlegesek; szóba sem jöhet, hogy valamiféle mintaképet fabrikáljunk belőlük, amelyet a későbbi vallásoknak csak utánozni kéne. Azonban épp kezdetlegességük miatt tanulságosak: megannyi kézenfekvő kísérletnek tekinthetők, ahol a tényeket és összefüggéseiket könnyebb észrevenni. A fizikus az általa tanulmányozott jelenségek törvényeinek feltárása érdekében iparkodik a jelenségeket leegyszerűsíteni, megszabadítani másodlagos jellegzetességeiktől. Ami az intézményeket illeti, a természet a történelem hajnalán spontán módon ugyanilyen típusú egyszerűsítéseket végez. Csupán hasznosítani akarjuk őket. Kétségtelen, hogy ezzel a módszerrel csak igen elemi tényekhez közelíthetünk. Ezért miután ezekről lehetőségeink szerint számot adtunk, a fejlődés során később létrejött mindenféle újdonságokra nem adunk magyarázatot. Eszünkben sincs tagadni azon problémák jelentőségét, amelyeket fölvetnek, de úgy véljük, a maguk idejében majd terítékre kerülnek, és jobb csak azok után érinteni őket, amelyeknek tanulmányozására most vállalkozunk.

11.2.2. II.

Kutatásunk azonban nem csupán a vallástörténet szempontjából érdekes. Minden vallásnak van ugyanis olyan oldala, amely a szó szoros értelmében vett vallási eszmék körén túlmutat, s emiatt a vallási jelenségek

⁴¹⁷ Látható, hogy a „kezdetek” szónak, mint a „primitív” szó esetében tettük, teljesen relatív értelmet tulajdonítunk. Nem abszolút kezdetet értünk alatta, hanem a jelenleg ismert legegyszerűbb társadalmi állapotot, azt, aminél távolabbra jelenleg nem áll módunkban visszanyúlni. Amikor tehát a történelem vagy a vallásos gondolkodás eredetéről, kezdetéről beszélünk, a kifejezéseket ilyen értelemben kell felfogni.

tanulmányozása segítségünkre lehet olyan problémák újrafogalmazásakor, amelyeket mindeddig csak filozófusok szoktak egymás közt megvitatni.

Régóta tudjuk, hogy az embernek a világról és önmagáról alkotott első képzetrendszeri vallási eredetűek. Nincs olyan vallás, ami ne lenne kozmológia és egyben az istenire vonatkozó spekuláció. A filozófia és a tudományok azért születtek a vallásból, mert a vallás maga kezdetben a tudományokat és a filozófiát pótolta. Kevesebb figyelmet kapott azonban, hogy a vallás nem korlátozódott csupán arra, hogy a korábban kialakult emberi szellemet néhány gondolattal gazdagítsa; magának a szellemnek a kialakításához járult hozzá. Az emberek nemcsak ismereteik jelentős részét köszönhetik neki, hanem a formát is, melynek nyomán ezeket az ismereteket kidolgozták.

Ítéleteink legmélyén van néhány lényegi fogalom, amelyek egész intellektuális életünket uralják; ezeket a filozófusok Arisztotelész óta az értelem kategóriáinak nevezik: ilyen az idő, a tér,⁴¹⁸ a nem, a szám, az ok, a szubsztancia, a személyiség fogalma stb. Ezek a dolgok legáltalánosabb sajátosságainak felelnek meg. Szilárd keretek közé szorítják a gondolkodást, amely nem léphet túl rajtuk önmaga lerombolása nélkül, hiszen, úgy tűnik, nem tudunk elgondolni olyan tárgyakat, amelyek ne lennének az időben vagy a térben, ne lennének megszámlálhatók stb. Más fogalmak bizonytalanok és mozgékonyak, vagyis hiányozhatnak egy-egy emberből, társadalomból, korszakból; ezek szinte elválaszthatatlannak tűnnek az elme normális működésétől. Olyanok, mint az értelem csontváza. Amikor módszeresen elemezzük a primitív vallási hiedelmeket, menet közben természetesen találkozunk e kategóriák közül a legfontosabbakkal. A vallásban és a vallásból születtek; a vallásos gondolkodás termékei. Ezt a megállapítást munkánk során többször is meg kell majd tennünk.

Ez a megfigyelés némiképp már önmagában is érdekes; igazi horderejét azonban a következők adják.

Könyvünk általános végkövetkeztetése, mint majd olvasható lesz, az, hogy a vallás elsődlegesen társadalmi jelenség. A vallásos képzetek kollektív képzetek, amelyek kollektív realitásokat fejeznek ki; a rítusok olyan cselekvésmódok, amelyek csak egybegyűlt csoportokon belül jönnek létre, s amelyek rendeltetése e csoportok bizonyos mentális állapotainak előidézése, ébrentartása vagy újraalkotása. Am ha a kategóriák vallási eredetűek, akkor osztozniuk kell minden vallási tény közös természetében, vagyis a társadalmi dolgoknak, a kollektív gondolkodás termékeinek kell lenniük, de legalábbis – mert az e tárgyban rendelkezésünkre álló ismeretek jelen állapotában őrizkedniük kell bármiféle radikális és kizárólagos tétel kimondásától – joggal feltételezzük, hogy bővelkednek társadalmi elemekben.

A kategóriák némelyikénél egyébként ez már most is belátható. Próbáljuk meg például elképzelni, milyen lenne az idő fogalma, ha megfosztanánk azoktól az eljárásoktól, amelyekkel objektív jelek segítségével felosztjuk, mérjük, kifejezzük; milyen lenne az az idő, amely nem évek, hónapok, hetek, napok, órák egymásutánja volna! Ez eléggé elgondolhatatlan dolog lenne. Az időt csak azzal a feltétellel tudjuk felfogni, ha különálló pillanatokat különböztetünk meg benne. No de mi az eredete ennek az elkülönítésnek? Kétségtelen, hogy azok a tudatállapotok, amelyeket már megtapasztaltunk, ismét fel tudnak ötni bennünk, ugyanabban a sorrendben, ahogyan eredetileg lefolytak; így múltunk darabjai ismét jelenvalóvá válnak, miközben spontán módon különböznek a jelentől. Ámde bármilyen fontos is ez a különbségtétel személyes tapasztalatunk szempontjából, az idő fogalmának vagy kategóriájának létrehozásához korántsem elegendő. Az idő fogalma nem egyszerűen eltelt életünk részleges vagy teljes felidőzéséből áll. Elvont és személytelen keret ez, ami nem csupán a mi egyéni létezésünket, hanem az emberiségét is magában foglalja. Olyan ez, mint egy határtalan kép, melyen a szellem tekintete előtt ott húzódik az egész tartam, s amelyen szilárd és meghatározott támpontokhoz viszonyítva minden lehetséges esemény elhelyezhető. Nem az én időm van ekképpen megszervezve; ez az idő, úgy, ahogyan egyazon civilizáció valamennyi embere objektíven elgondolja. Ez önmagában is elegendő annak bizonyításához, hogy egy ilyenfajta szerveződésnek kollektívnek kell lennie. És a megfigyelés valóban azt mutatja, hogy e nélkülözhetetlen támpontokat, amelyekhez viszonyítva az időben mindent osztályozunk, a társadalmi életből kölcsönözték. A napokra, hetekre, hónapokra, évekre stb. osztás a nyilvános rítusok, ünnepek, szertartások szabályos ismétlődésének felel meg.⁴¹⁹ A naptár a kollektív tevékenység ritmusát fejezi ki, miközben feladata e ritmus szabályosságának biztosítása.⁴²⁰

⁴¹⁸ Azért nevezzük a teret és az időt kategóriáknak, mert nincs semmi különbség aközött, amit ők jelentenek a szellemi életben és a nem és okság által betöltött szerep között (lásd erről a kérdéstről Hamelin: *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, Alcan, 63. és 76.).

⁴¹⁹ Ezen állítás alátámasztására lásd H. Hubert és M. Mauss: *Mélanges d'histoire religieuse* (Travaux de l'Année Sociologique), „La représentation du temps dans la religion” [„Az idő képzete a vallásban”] című fejezetben. (Paris, Alcan.)

⁴²⁰ Itt látható a különbség érzékletek és képek komplexuma (amely a tartamban való eligazodásunkat szolgálja) és az idő kategóriája között. Az előbbieket egyéni tapasztalatok eredményei, amelyek csak arra az egyénre érvényesek, aki átélte őket. Az idő kategóriája viszont a csoport közös idejét, ha fogalmazhatunk így: a társadalmi időt fejezi ki. Az időkategória maga is valóságos társadalmi intézmény. Ezenkívül pedig az ember sajátja: az állatnak nincsenek ilyenfajta képzetei.

A térrel ugyanez a helyzet. Mint Hamelin kimutatta,⁴²¹ a tér nem olyan bizonytalan és behatárolatlan közeg, amilyennek Kant képzelte: tisztán és abszolút módon homogénnek, ami semmire se szolgál, de még a gondolkodás számára sem kínál kapaszkodót. A térképzet lényegében az érzéki tapasztalat adatainak első rendezése. Ez a rendezés azonban lehetetlen volna, ha a tér részei minőségileg egyenértékűek lennének, ha valóban helyettesíteni lehetne az egyiket a másikkal. Ahhoz, hogy a dolgokat a térben elrendezhessük, tudnunk kell különbözőképpen elhelyezni őket: az egyiket jobbra, a másikat balra, ezt föl, amatt le, észak vagy dél felé, keletre vagy nyugatra stb., ugyanúgy, ahogy a tudatállapotok időbeni rendezéséhez is meghatározott dátumokhoz kell tudnunk kötni őket. Ez azt jelenti, hogy a tér sem lehetne önmaga, ha éppúgy, mint az idő, nem lenne felosztva és differenciálva. De honnan kerülnek bele ezek az alapvető felosztások? Önmagában nincs se jobb, se bal, se fönt, se lent, se észak, se dél. Mindezek a különbségtételek nyilvánvalóan az egyes területeknek tulajdonított különféle érzelmi értékekből fakadnak. És minthogy egyazon civilizáció minden embere ugyanúgy képzelel el a teret, ezeknek az érzelmi értékeknek és a tőlük függő különbségtételeknek ugyancsak közösnek kell lenniük; ez majdhogynem szükségképpen magában foglalja azt is, hogy társadalmi eredetűek.⁴²²

Vannak egyébként olyan esetek, amikor ez a társadalmi jelleg nyilvánvalóvá válik.

Ausztráliában vagy Észak-Amerikában vannak olyan társadalmak, ahol a teret óriási kör formájában gondolják el, mert a tábor maga kör alakú,⁴²³ a térbeli kört pedig a törzsi kör képére, pontosan ugyanúgy osztják föl. Annyi égtáj van, ahány klán a törzsben, és a területek irányát a klánoknak a táboron belül elfoglalt helye mutatja. Az irányokat annak a klánnak a totemével határozzák meg, amelyikhez tartoznak. A zuniknál például a pueblo hét lakónegyedből áll; e negyedek mindegyike egy-egy klán-csoport, amelyek azelőtt egy egységet alkottak: eredetileg minden valószínűség szerint egy-egy klánról volt szó, amelyek azután tovább tagozódtak. A térnek viszont ugyancsak hét iránya van, és a világ e hét negyede szorosan összetartozik egy-egy pueblo-negyeddal, vagyis egy-egy klán-csoporttal.⁴²⁴ „Így tehát – mondja Cushing – az egyik negyedre úgy tekintenek, hogy északhoz kapcsolódik, a másik nyugatot képviseli, megint másik délhez tartozik stb.”⁴²⁵ A pueblo minden negyedének megvan a maga jellegzetes színe, amely jelképezi is; és minden iránynak is megvan a magáé, ami pontosan ugyanaz, mint a megfelelő negyedé. A történelem során az alapvető klánok száma változott; a térbeli tájak száma is ugyanúgy változott. Így tehát a térbeli szerveződésnek a társadalmi szerveződés volt a mintaképe, annak mintegy lenyomatává vált. A jobb és a bal megkülönböztetését is ide értve, ami egyébként korántsem tartozik az általánosságban vett emberi természethez, egy sincs közöttük, ami ne lenne nagyon valószínűen vallási, következőképp kollektív képzetek terméke.⁴²⁶

Lentebb hasonló bizonyítékokat találunk majd anem, az erő, a személyiség, a hatékonyság fogalmához kapcsolódóan. Még azt a kérdést is föltehetjük, hogy az ellentmondás fogalma nem függ-e ugyancsak társadalmi feltételektől. Azért vagyunk hajlamosak erre a vélekedésre, mert a gondolkodásra gyakorolt hatása az időben és társadalmak szerint változott. A tudományos gondolkodást ma az azonosság alapelve uralja; léteznek azonban hatalmas képzetrendszerek, amelyek az eszmetörténetben jelentős szerepet játszottak, ám ezt az alapvetet gyakran nem ismerik vagy félreértik: ezek pedig a mitológiák, a legkezdetlegesebbektől a legtudósabbakig.⁴²⁷ Ezekben szüntelenül szó kerül olyan lényekről, amelyek egyidejűleg viselik a legellentétesebb tulajdonságokat, egyszerre egyek és többek, anyagi és szellemi természetűek, a végtelenségig osztódhatnak, anélkül, hogy bármit is elvesztenének önmagukból; a mitológia egyik sarktétele, hogy a rész egyenértékű az egészsel. Azok a változások, amelyeken a mai logikánkat uralni látszó szabály a történelem során keresztülment, bizonyítja, hogy távolról sincs egyszer s mindenkorra bevésve az ember szellemi alkotába, hanem, legalábbis részben, történeti,

Az időkategória és a megfelelő érzékletek közötti különbségtételt a tér vagy az ok kapcsán is megtehetnénk. Ez talán segítene eloszlatni egyes félreértéseket az e kérdésekről folyó vitákban. A témára könyvünk záró fejezetében még visszatérünk.

⁴²¹ I. m. 75. skk.

⁴²² Ha nem így lenne, akkor ennek az egyetértésnek a magyarázatához el kellene fogadnunk, hogy a tér különböző részei minden egyént, szervezeti-lelki alkatuk jóvoltából, spontán módon ugyanúgy érintenek: ez annál valószínűtlenebb, minthogy a különféle területek önmagukban valójában közömbösek. A tér felosztásai egyébként társadalmanként változóak; ez bizonyítja, hogy nem kizárólag az ember veleszületett természetén alapulnak.

⁴²³ Lásd E. Durkheim és M. Mauss: „De quelques formes primitives de classification” [Néhány primitív osztályozási formáról], *Année Sociologique* VI, 47. skk.

⁴²⁴ Uo. 34. skk.

⁴²⁵ F. H. Cushing: „Zuni Creation Myths”, 13th Report of the Bureau of American Ethnology, 367. skk.

⁴²⁶ Lásd M. Hertz: „La prééminence de la main droite. Etude de polarité religieuse”. *Revue Philosophique* 1909 december. A térképzetek és a közösségi forma összefüggéseinek ugyanezen kérdéséről lásd F. Ratzel: *Politische Geographie*, „Der Raum im Geist der Völker” című fejezet.

⁴²⁷ Nem azt akarjuk mondani, hogy a mitológiai gondolkodás nem ismeri az azonosság alapját, hanem azt, hogy gyakrabban és nyíltabban tér el tőle, mint a tudományos gondolkodás. És megfordítva: ki fogjuk mutatni, hogy miközben aggályosabban igazodik hozzá, mint a vallás, a tudomány sem tudja nem megszegni. Tudomány és vallás között ebből a szempontból, mint megannyi más szempontból is, csupán fokozatbeli különbségek vannak; ezeket, ha eltúlozni nem is szabad, fontos megjegyeznünk, mert jelentőségteljesek.

következésképp társadalmi tényezőktől függ. Nem tudjuk pontosan, melyek ezek – de létezésüket feltételezhetjük.⁴²⁸

Ha ezt a hipotézist elfogadjuk, a megismerés problémája új fogalmakkal vetődik föl.

Mostanáig csupán két doktrína volt jelen. Egyesek szerint a kategóriák nem eredeztethetők a tapasztalatból: logikailag megelőzik és meghatározzák azt. A kategóriákat megannyi egyszerű és tovább nem egyszerűsíthető, az emberi szellemenben – veleszületett alkata jóvoltából – eleve benne rejlő adottságnak tekintik. Ezért azt mondják róluk: a priori léteznek. Mások szerint épp ellenkezőleg, a kategóriák konstruáltak, darabkákból és alkotórészekből vannak, s ennek az elgondolásnak az egyén a létrehozója.⁴²⁹

Azonban mindkét megoldás súlyos nehézségeket vet föl.

Fogadjuk el az empirista tézist? Ekkor a kategóriákat meg kell fosztanunk minden sajátos jellegzetességüktől, amivel egyetemességük és szükségszerűségük miatt különböznek minden más ismerettől. A kategóriák a lehető legáltalánosabb fogalmak, hiszen az egész valóságra alkalmazhatók, s miközben nem kötődnek egyetlen sajátos tárgyhoz sem, függetlenek minden egyéni alanytól is: ez az a közös pont, ahol minden elme összetalálkozik. Ráadásul szükségképpen össze is találkoznak, hiszen az értelem, ami nem más, mint az alapkategóriák együttese, olyan hatalommal bír, amittől nem tudunk kényünk-kedvünk szerint megszabadulni. Ha megpróbálunk föllázadni ellene, megpróbálunk túllépni e lényegi fogalmak némelyikén, heves ellenállásba ütközünk. Tehát ezek nemcsak hogy nem függenek tőlünk, de egyenest uralnak bennünket. – A tapasztalati adatok viszont homlokegyenest ellentétes jellegzetességeket mutatnak. Egy érzéklet vagy kép mindig egy meghatározott tárgyhoz vagy ugyanolyan fajta tárgyak együtteséhez viszonylik, és az egyedi tudat pillanatnyi állapotát fejezi ki: lényegét tekintve egyéni és szubjektív. Az ilyen eredetű képzetekkel viszonylag szabadon is rendelkezhetünk. Amikor érzéleteink aktuálisak, ténylegesen kétségtelenül ránk kényszerülnek. Elvileg azonban szabadságunkban áll másnak felfogni őket, mint amilyenek, lezajlásukat más sorrendben elképzelni, mint ahogy történt. Ha más természetű megfontolások közbe nem lépnek, velük szemben semmi nem kót minket. Kétféle megismeréssel van dolgunk tehát, mintegy a megértés két pólusaként. Ilyen körülmények között, ha az értelmet a tapasztalatra vezetjük vissza, ezáltal megsemmisítjük, hiszen az értelmet jellemző egyetemességet és szükségszerűséget pusztá látszattá, illúzióvá redukáljuk, amely gyakorlati szempontból kényelmes lehet ugyan, de a dolgokon belül semminek nem felel meg: ezzel következképpen tagadjuk, hogy a logikai életnek, melynek szabályozása és szervezése a kategóriák feladata, bármiféle objektív valósága lenne. A klasszikus empirizmus irracionalizmusba torkoll, sőt talán egyenest annak is kellene nevezni.

Az aprioristák, a címkéhez általában kapcsolódó jelentés ellenére, jobban tisztelik a tényeket. Mivel nem fogadják el magától értődő igazságnak, hogy a kategóriák ugyanazokból az elemekből tevődnek össze, mint érzéki képzeink, nem kényszerülnek arra, hogy folyamatosan elszegényítsék, minden valós tartalomtól megfosszák, verbális tákolmányokká redukálják őket. Epp ellenkezőleg: minden sajátos tulajdonságukat meghagyják. Az aprioristák racionalisták: úgy vélik, hogy a világnak van logikus aspektusa, amit az értelem kiválóan kifejez. Emiatt azonban az elmének bizonyos képességet kell tulajdonítaniuk a tapasztalat meghaladására, arra, hogy hozzátegyen ahhoz, ami közvetlenül adott a számára; erre az egyedülálló képességre azonban nem adnak se magyarázatot, se igazolást. Az ugyanis nem magyarázat, ha arra szorítkozunk, hogy kijelentjük: ez a képesség beletartozik az emberi intelligencia természetébe. Ki kellene mutatni azt is, honnét vesszük ezt a meghökkentő előjogot, és hogyan tudunk észrevenni a dolgok közt olyan összefüggéseket, amelyek a dolgok látványából nem derülhetnek ki. Ha azt mondjuk, hogy maga a tapasztalat is csak ezzel a feltétellel lehetséges, ezzel talán odébb toltuk a problémát, de nem oldottuk meg. Pontosán azt kellene ugyanis megtudnunk, mitől van az, hogy a tapasztalat nem elegendő, hanem rajta kívül álló és előzetes feltételekre van szükség, s hogyan történik, hogy ezek a feltételek a kellő pillanatban és módon meg is valósulnak. E kérdések megválaszolása érdekében az egyéni értelem fölé olykor odaképzelték egy magasabbrendű és tökéletes értelmet, amelyből az előbbieket kisugárzódtak, s amelytől valami misztikus összetartozás révén megkapták csodálatos képességüket: ez az isteni értelem. Ez a hipotézis azonban legalább azzal az egy súlyos kényelmetlenséggel jár, hogy semmiféle kísérleti ellenőrzésnek nem vethető alá; tehát nem tesz eleget a tudományos hipotézisektől megkövetelt feltételeknek. Ráadásul az emberi gondolkodás kategóriái sohasem

⁴²⁸ Ezt a hipotézist már a Völkpsychologie megalapítói is fölvetették. Utalást találunk rá például W. Windelband egyik rövid cikkében: „Die Erkenntnislehre unter dem Völkpsychologischen Gesichtspunkte”, Zeitschrift für Völkpsychologie VIII, 166. skk. Vö. Steinthal egy megjegyzésével ugyanerről a témáról, uo. 178. skk.

⁴²⁹ A kategóriák még H. Spencer elmélete szerint is az egyéni tapasztalat révén születnek. Ebből a szempontból a közönséges és az evolucionista empirizmus között az egyetlen különbség az, hogy az utóbbi szerint az egyéni tapasztalatok eredményei az átöröklés során megszilárdultak. Ez a megszilárdulás azonban semmi lényegeset nem tesz hozzájuk: összetételükbe egyetlen olyan elem sem kerül, amely ne az egyéni tapasztalatból eredne. Ebben az elméletben az a szükségszerűség is, amellyel a kategóriák ma uralnak minket, egy illúzió szülötte csupán, babonás előítélet, amely az organizmusban mély gyökeret vert, ám a dolgok természetében nincs alapja.

rögzültek egy meghatározott formában: szüntelenül létrejönnek, megszűnnek, újjászületnek, helytől és időtől függően változnak. Az isteni értelem viszont változhatatlan. Hogyan adhatna számot ez a változhatatlanság e szüntelen változékonyságról?

E két elgondolásnak az ütközete folyik évszázadok óta; s a vita azért örökkévaló, mert az egymással szemben felsorakoztatott érvek valójában nagyon is egyenértékűek. Ha az értelem csupán az egyéni tapasztalat egyik formája, nincs többé értelem. Másfelől viszont, ha elismerjük azokat a képességeket, amelyeket önmagának tulajdonít, de nem adunk rájuk magyarázatot, akkor úgy tűnik, a természetén és a tudományon kívülre helyeztük. E szembenálló ellenvetések közepette az elme továbbra is bizonytalan. – Ha viszont elfogadjuk, hogy a kategóriák társadalmi eredetűek, akkor új hozzáállás válik lehetővé, ami véleményünk szerint megszabadíthat bennünket ezektől az egymásnak ellentmondó nehézségektől.

Az apriorizmus egyik alapvető állítása az, hogy a megismerés kétfajta, egymásra visszavezethetetlen elemekből áll, mint két különálló, egymásra helyezett réteg.⁴³⁰ Hipotézisünk ezt az alapvetet teljes egészében fenntartja. A tapasztalatinak nevezett ismeretek, az egyedüliek, amelyeket az empirizmus teoretikusai az értelem megalkotásához valaha is felhasználtak, valóban azok, amelyeket a tárgyak közvetlen működése hoz létre az elménkben. Ezek tehát egyéni állapotok, melyek teljes egészükben magyarázhatók⁴³¹ az egyén pszichikai természetével. Ezzel szemben ha a kategóriák, mint gondoljuk, lényegében kollektív képzetek, akkor mindenekelőtt a közösség állapotait tolmácsolják: a közösség létrejöttének és megszerveződéésének módjától, alakjától, vallási, erkölcsi, gazdasági intézményeitől függenek. E kétfajta képzet között ott van tehát az egyénit a társadalmitól elválasztó távolság, és az előbbieket éppúgy nem lehet az utóbbiakból eredeztetni, mint ahogyan nem származtathatjuk a társadalmat az egyénből, az egészt a részből, a bonyolultat az egyszerűből.⁴³² A társadalom sui generis realitás; megvannak a saját tulajdonságai, amelyeket a világban másutt nem, vagy abban a formában nem találunk meg. A képzeteknek tehát, amelyeket kifejez, egészen más tartalmuk van, mint a tisztán egyéni képzeteknek, s előre biztosak lehetünk benne, hogy ez utóbbiakhoz hozzá is tesznek valamit.

Még kialakulásuk mikéntje is oda vezet, hogy különbözzenek. A kollektív képzetek óriási együttműködés eredményeképpen jönnek létre, amely nemcsak térben, de időben is messzire nyúlik; megalkotásukhoz különféle elmék sokasága társult, keveredett, kombinálta elgondolásait és érzéseit; mezedékek hosszú sora halmozta föl bennük tapasztalatát és tudását. Igen sajátos, az egyéninél sokkalta gazdagabb és összetettebb intellektualitás összpontosul hát bennük. Ezáltal válik érthetővé, honnan van az értelemnek az a képessége, hogy túllépjen a tapasztalati ismeretek hatókörén. Nem valamiféle titokzatos hatóerőnek köszönheti, hanem egyszerűen annak a ténynek, hogy – az ismert megfogalmazás szerint – az embernek kettős természete van. Két lény lakozik benne: egy egyéni, amely szervezetében gyökerezik, s amelynek hatóköre épp ezért igen szűkre szabott, és egy társadalmi lény, amely az intellektus és a morál körében a megfigyelés útján megismerhető legmagasabb szintű realitást, úgy értem: a társadalmat képviseli bennünk. Természetünk e kettősségének gyakorlati téren az a következménye, hogy az erkölcsi eszmény nem vezethető vissza a hasznossági mozgatóra, a gondolkodás terén pedig az, hogy az értelem nem vezethető vissza az egyéni tapasztalatra. Amint részt vesz a társadalomban, az egyén természetesen túllép önmagán, akkor is, ha gondolkodik, akkor is, ha cselekszik.

Ugyanez a társadalmi jelleg teszi lehetővé hogy megértsük, miért van szükség a kategóriákra. Egy gondolatról akkor mondjuk, hogy szükségszerű, ha valamiféle belső erővel rákényszerül az elmére, anélkül, hogy bármiféle bizonyíték kísérné. Van tehát benne valami, ami ellentmond az értelemnek, ami azt eredményezi, hogy előzetes vizsgálat nélkül elfogadjuk. Az apriorizmus előfeltételezi ezt az egyedülálló hatékonyságot, de magyarázatot nem ad rá; ha ugyanis azt mondjuk, hogy a kategóriák azért szükségszerűek, mert nélkülözhetetlenek a gondolkodás működéséhez, akkor egyszerűen csak elismerteltük, hogy szükség van rájuk. Ha azonban az az eredetük, amit mi tulajdonítunk nekik, akkor hatásukban nincs semmi meglepő. A dolgok közötti lehető legáltalánosabb összefüggéseket fejezik ki; mivel kiterjesztésük minden más fogalomét meghaladja, urálják

⁴³⁰ Meglepőnek tűnhet, hogy az apriorizmust nem a veleszületettség hipotézisével határozzuk meg. Ez az elgondolás azonban valójában csak másodlagos szerepet játszik benne. Ez csupán egyszerűbb módja annak, hogy képzetet alkossunk az értelmi ismeretek tapasztalati adatokra való visszavezethetetlenségéről. Az előbbiekről azt mondani, hogy velünk születettek, csupán pozitív kifejezése annak, hogy nem a tapasztalat termékei, a tapasztalatot úgy tekintve, ahogyan általában elgondoljuk.

⁴³¹ Legalábbis amennyiben vannak egyéni és következőképpen teljes egészükben tapasztalati képzetek. Ott azonban, ahol ez a két elem nem jár szorosan együtt, valószínűleg nincsenek.

⁴³² Ezt az egymásra visszavezethetetlenséget egyébként nem kell abszolút értelemben venni. Nem azt akarjuk mondani, hogy az empirikus képzetekben semmi nem utal a racionális képzetekre, sem pedig azt, hogy az egyénben ne lenne semmi, amire mint a társadalmi élet előhírnökére tekinthetnénk. Ha a tapasztalattól tökéletesen idegen lenne mindaz, ami racionális, az értelem nem lenne alkalmazható rá; s ugyanígy, ha az egyén pszichikai természete abszolút módon ellenkezne a társadalmi étellel, nem lehetne társadalom. A kategóriák teljes körű elemzésének tehát az egyéni tudatig kellene vezetnie a racionalitás e csíráinak kutatását. Véggkövetkezéseinkben egyébként erre még visszatérünk. Itt mindössze annyit kívánunk leszögezni, hogy az értelem ezen elkülönültlen csírái és a szó szoros értelmében vett értelem közötti távolságot az élő ásványi alkotóelemeinek tulajdonságait a már létrejött élet jellegzetes tulajdonságaitól elválasztó távolsághoz lehet hasonlítani.

intellektuális életünk minden részletét. Ha tehát az emberek az idő bármely pillanatában nem értettek volna egyet ezekben a lényegi eszmékben, nem lett volna egységes felfogásuk az időről, a térről, az okról, a számról stb., akkor lehetetlen lett volna bármiféle egyetértés az értelem között, és, következésképpen, lehetetlen lett volna bármiféle közös élet is. A társadalom sem szolgáltatathatja akategoriákat az egyes emberek kényekedvére anélkül, hogy önmagát is ne szolgáltatná ki. Ahhoz, hogy élhessen, a társadalomnak nem csupán elegendő morális szabálykövetésre van szüksége; a logikai szabálykövetésnek is van egy minimuma, ami nélkül nem lehet meg. Emiatt teljes tekintélyével nehezedik tagjaira, hogy figyelmeztessen a kihágásokra. Egy elme tündetőleg kivonja magát minden gondolkodás e normái alól? A társadalom nem tekinti többé a szó teljes értelmében vett emberi elmének, és eszerint bánik vele. Ezért van az, hogy amikor akár csak lelkünk mélyén megpróbálunk szabadulni ezektől az alapfogalmaktól, érezzük, hogy nem vagyunk teljesen szabadok, hogy bennünk és rajtunk kívül valami ellenáll. Rajtunk kívül ott a közvélemény, amely elítél bennünket; ráadásul azonban, minthogy a társadalom bennünk is képviselve van, saját magunkon belül is szembeszegül ezekkel a forradalmi ágálásokkal; az a benyomásunk, hogy nem tudunk megszabadulni tőlük anélkül, hogy gondolkodásunk ne szünnék meg valóban emberi gondolkodás lenni. Úgy tűnik, ez az eredete annak az igen különös tekintélynek, amely az értelem szerves része, s ami miatt bizalommal fogadjuk sugallatait. Magának a társadalomnak a tekintélye ez⁴³³, amely bizonyos gondolkodási módokon keresztül nyilvánul meg, ezek pedig mintegy elengedhetetlen feltételei bármiféle együttes cselekvésnek. Az a szükségszerűség tehát, amellyel a kategoriák uralnak minket, nem egyszerű megszokás eredménye, melynek igáját kis erőfeszítéssel lerázhatnánk; nem is fizikai vagy metafizikai szükségszerűség, hiszen a kategoriák a hely és az idő függvényében változnak; hanem egy sajátos erkölcsi szükségszerűség-fajta, ami az intellektuális élet számára ugyanaz, mint az akarat számára az erkölcsi kötelesség.⁴³⁴

De ha a kategoriák eredetileg csupán társadalmi állapotokat fejeztek ki, nem következik-e ebből az, hogy a természet többi részére csak a metafora jogcímén alkalmazhatók? Ha kizárólag azért jöttek létre, hogy társadalmi dolgokat fejezzenek ki, más területekre, úgy tűnik, csak a konvenció útján lennének kiterjeszhetőek. Így amennyiben arra szolgálnak, hogy a fizikai vagy a biológiai világról gondolkodjunk, csupán mesterséges szimbólumokként lehetne értékelni őket, amelyek gyakorlatilag talán hasznosak, de semmi közük a valósághoz. Más úton, de a nominalizmushoz és az empirizmushoz érkeznénk vissza.

Ám ha így értelmezzük egy szociológiai ismeretelméletet, akkor megfeledeztünk arról, hogy a társadalom sajátos realitás ugyan, de nem állam az államban; a természet része és annak legmagasabbrendű megnyilvánulása. A társadalom világa természetes világ, amely a többitől csak nagyobb mérvű összetettségében különbözik. Az viszont lehetetlen, hogy a természet, abban, ami a leglényesebb benne, itt és ott gyökeresen különbözzék önmagától. A dolgok közötti alapvető viszonyok – pontosan azok, amelyeket a kategoriák hivatottak kifejezni – nem lehetnek tehát területenként lényegesen különbözőek. Ha, olyan okok miatt, amelyeket kutatnunk kell,⁴³⁵ a társadalom világában szembetűnőbben mutatkoznak, lehetetlen, hogy másutt ne legyenek meg, ha burkoltabb formában is. A társadalom nyilvánvalóbbá teszi őket, de nem kiváltságos birtokosuk. Így lehetnek segítségünkre a társadalmi dolgok mintájára kidolgozott fogalmak a más természetű dolgokon való gondolkodásban. Legalábbis, ha az elsődleges jelentésüktől ekképpen eltérített fogalmak bizonyos értelemben szimbólum-szerepet töltenek be, akkor ezek jól megalapozott szimbólumok. Ha csupán amiatt, hogy konstruált fogalmakról van szó, kerül is beléjük mesterségeség, ez a mesterségeség szorosan a természet nyomdokain jár, és egyre közelebb próbál kerülni hozzá.⁴³⁶ Abból, hogy az idő, a tér, a nem, az ok, a személyiség kategoriái társadalmi elemekből épültek föl, nem szabad tehát arra következtetésre jutni, hogy semmiféle objektív értékük sincs.⁴³⁷

⁴³³ Sokszor megfigyelték, hogy a társadalmi zavarok hatásaként megsokasodnak a mentális zavarok. Ez is azt bizonyítja, hogy a logikai fegyelmesség a társadalmi fegyelmesség egy sajátos aspektusa. Az előbbi meglazul, ha az utóbbi gyengül.

⁴³⁴ E logikai szükségszerűség és az erkölcsi kötelesség között megfelelés van, de azonosság, legalábbis jelenleg, nincs. Ma a társadalom másként kezeli a bűnözőket, mint azokat az egyéneket, akiknek egyedül az értelmük nem normális; ez bizonyítja, hogy a logikai normáknak tulajdonított tekintély, valamint az, amelyik az erkölcsi normák szerves része, a jelentős hasonlóságok ellenére sem ugyanolyan természetű. Egyazon nem két különböző fajáról van szó. Erdekes lenne kutatni, miben áll és honnan ered ez a különbség, ami valószínűleg nem elsődleges, hiszen a köztudat hosszú ideig nehezen tett különbséget az elmebeteg és a bűnöző között. A kérdésre itt csupán utalunk. Ebből a példából is látszik, milyen sok problémát vet föl e fogalmak elemzése, amelyeket általában eleminek és egyszerűnek szokás tartani, de amelyek valójában rendkívül összetettek.

⁴³⁵ A kérdést a Végkövetkeztetésekben érintjük.

⁴³⁶ A szociológiai ismeretelmélet szerves részét alkotó racionalizmus tehát közvetítőként szolgál az empirizmus és a klasszikus apriorizmus között. Az előbbi számára a kategoriák tisztán mesterséges képződmények; az utóbbi szerint épp ellenkezőleg, természeti adottságok; szerintünk pedig bizonyos értelemben művészi alkotások, ám ez a művészet korlátlanul és egyre növekvő tökéletességgel utánozza a természetet.

⁴³⁷ Például az idő kategoriájának alapja a társadalmi élet ritmusa; ha azonban a társadalmi életnek van ritmusa, akkor bizonyosak lehetünk benne, hogy az egyén életének, általánosabban a világmindenség életének is van. Az előbbi csupán markánsabb és látványosabb, mint az utóbbiak. Ugyanígy látni fogjuk, hogy a nem fogalma az emberi csoport fogalma alapján alakult ki. Ha azonban az emberek természetes csoportokat alkotnak, föltehető, hogy a dolgok között is léteznek megfelelő és egyszersmind különböző csoportok. A dolgok e természetes csoportjai a nemek és a fajták.

Az ekképpen megújított ismeretelmélet tehát, úgy tetszik, arra hivatott, hogy hátrányaik nélkül egyesítse a két vetélytárs-elmélet egymásnak ellentmondó előnyeit. Megtartja az apriorizmus minden lényeges alapelvét; ugyanakkor azonban abból a pozitív szellemből merít ihletet, amivel az empirizmus iparkodott eleget tenni a követelményeknek. Meghagyja az értelem sajátos hatóerejét, de magyarázatot ad rá, mégpedig anélkül, hogy kilépne a megfigyelhető világból. Valósnak tartja értelmi életünk kettősségét, de megmagyarázza, még hozzá természetes okokkal. A kategóriákat nem tekinti többé őseredeti és elemezhetetlen tényeknek; ám ezek mégis olymértékben összetettek maradnak, hogy a rájuk adott leegyszerűsítő magyarázatok, amilyenekkel az empirizmus beérte, nem lehetnek helytállóak. Ekkor ugyanis már nem tűnnek olyan roppant egyszerű fogalmaknak, amiket az első jöttment kihámozhat saját személyes tapasztalataiból, csak a népi képzelet vesztünkre bonyolulttá tett, hanem épp ellenkezőleg, a gondolkodás tudós eszközeinek, amelyeket emberek csoportjai évszázadok során gondos munkával kovácsoltak ki, s amelyekben szellemi tőkék legjavát halmozták egybe.⁴³⁸ Mintegy az emberiség történetének egy-egy teljes szakasza van összefoglalva bennük. Ez azt jelenti, hogy megértésükhöz és megítélésükhöz más eljárásokhoz kell folyamodnunk, mint az eddig használatosak. Ahhoz, hogy megtudjuk, mi tételezi ezeket a fogalmakat, amelyeket nem mi magunk alkottunk, nem elég, ha a tudatunkat faggatjuk; önmagunkon kívülre kell tekintenünk, a történelmet kell megfigyelniünk, egész tudományt kell teremtenünk, összetett tudományt, mely csak lassan, közös munkával haladhat előre, s amelyhez könyvünk próbaképpen nyújt némi töredékes hozzájárulást. Anélkül, hogy ezeket a kérdéseket vizsgálatunk közvetlen tárgyává tennénk, minden kínálkozó alkalmat kihasználunk arra, hogy születésük pillanatában érzünk tetten néhányat azon fogalmak közül, amelyek eredetüknél fogva vallásiak ugyan, mégis az emberi gondolkodás alapjai kellett hogy maradjanak.

Saly Noémi fordítása

Forrás: E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, QuadrigePUF, 1985⁷, 1-28.

11.3. VÉGKÖVETKEZTETÉSEK

Munkánk elején jeleztük, hogy a vallás, amelynek vizsgálatára vállalkoztunk, magában foglalja a vallási élet legjellegzetesebb elemeit. Most igazolhatjuk állításunk pontos voltát. Bármilyen egyszerű is az itt tanulmányozott rendszer, fölleltük benne mindazon nagy eszméket és főbb rituális attitűdöket, amelyek még a legfejlettebb vallások számára is alapul szolgálnak: a dolgoknak szentre és profánra történő különválasztását, a lélek, a szellem, a mitikus személyiség, a nemzeti sőt a nemzetközi istenség fogalmát, negatív kultuszt, annak végsőkig fokozott formáját alkotó aszketikus gyakorlatokkal, felajánlási és áldozási rítusokat, utánzó, megemlékezési és engesztelő rítusokat – semmi lényeges nem hiányzik. Megalapozottan remélhetjük tehát, hogy kutatásunk eredményei nem csupán a totemizmusra igazak, hanem azt is segíthetnek megértenünk, hogy mi a vallás általában.

Ellenvetésképpen azt fogják majd mondani, hogy egyetlen vallás, bármekkora legyen is az elterjedési területe, szűkös alap egy ilyen indukcióhoz. Álmunkban sem tagadnánk, mekkora tekintélyt kölcsönözhet egy elméletnek a széleskörű igazolás. Nem kevésbé igaz azonban, hogy ha egy törvényt egyetlen, jól elvégzett kísérlettel igazolunk, az a bizonyítás ugyancsak általános érvényű. Ha egy tudósnak, akár egyetlen egyedülálló esetben, sikerülne tetten érnie az élet titkát, legyen az bár az elképzelhető legegyszerűbb protoplazmikus lét esete, az így kapott igazságok minden élőlényre, a legfejlettebbekre is alkalmazhatóak lennének. Ha tehát a fentebb tanulmányozott rendkívül szerény társadalmakban sikerült felfedeznünk néhányat azokból az elemekből, amelyekből a legalapvetőbb vallási fogalmak állnak, semmi okunk arra, hogy kutatásunk legáltalánosabb eredményeit ne terjesszük ki más vallásokra is. Valójában elképzelhetetlen, hogy egyazon okozat a körülményektől függően hol ennek, hol meg amannak az oknak legyen köszönhető, hacsak az a két ok alapján véve nem azonos. Ugyanaz a gondolat nem fejezheti ki itt az egyik realitást, amott meg a másikat, hacsak a kettősség nem puszta látszólagos. Ha egyes népeknél a szent, a lélek vagy az istenek eszméje szociológiailag magyarázható, tudományosan föl kell tételeznünk, hogy ugyanaz a magyarázat elvileg érvényes mindazon népekre, akiknél ugyanazok az eszmék ugyanazon lényegi jellegzetességekkel megtalálhatók. Föltéve tehát, hogy nem tévedtünk, következtetéseink közül legalábbis néhány joggal általánosítható. Itt a pillanat, hogy ezeket előtárjuk. És egy ilyen természetű indukció, melynek alapja egy jól definiált kísérlet, kevésbé önkényes,

Elég sok elme számára azért tűnik úgy, hogy a kategóriáknak nem tulajdoníthatunk társadalmi eredetet anélkül, hogy minden spekulatív értéküktől meg ne fosztanánk őket, mert a társadalomról még túlságosan gyakran vélik, hogy nem természetes dolog; ebből arra következtetnek, hogy a képzetek, amelyek kifejezik, a természetből semmit sem fejtenek ki. De ez a következtetés csak annyit ér, amennyit az alapelv.

⁴³⁸ Ezért hasonlíthatjuk jogosan szerszámhoz a kategóriákat; a szerszám ugyanis felhalmozott anyagi tőke. A szerszám, a kategória és az intézmény fogalma egyébként közeli rokonságban áll egymással.

mint sok sommás általánosítás, amelyek – anélkül, hogy bármely sajátos vallás elemzésére támaszkodnának – egy csapásra próbálják megragadni a vallás lényegét, erősen kockáztatva ezáltal azt, hogy a semmibe torkollnak.

11.3.1. I.

Azok a teoretikusok, akik racionális fogalmakkal próbálták magyarázni a vallást, többnyire elsősorban egy meghatározott tárgynak megfelelő eszmerendszert láttak benne. Ezt a tárgyat sokféleképpen fogták föl: természetnek, végtelennek, megismerhetetlennek, eszményinek stb.; ezek a különbségek azonban keveset számítanak. A vallás leglényegesebb elemének minden esetben a képzeteket, a hiedelmeket tekintették. Ami a rítusokat illeti, ebből a szemszögből csupán a belső értékkel rendelkezőnek tekintett lelkiállapotok külsődleges, esetleges és materiális kifejeződésének tűnnek. Ez a felfogás annyira elterjedt, hogy a vallás témakörében folyó viták központi kérdése az esetek többségében az, hogy vajon kibékíthető-e egymással a vallás és a tudomány, vagyis hogy a tudományos megismerés mellett van-e hely a gondolkodás egy másik formája számára, amely esetleg sajátosan vallásos.

Ám a hívő emberek, akik a vallásos életet átélik, s így közvetlenül érzékelik, mi is az, e látásmóddal szemben azt az ellenvetést teszik, hogy nem felel meg mindennapi tapasztalatuknak. Valójában érzik: a vallás igazi funkciója nem az, hogy gondolkodtasson bennünket, hogy a tudománynak köszönhető képzeleteinkhez másféle eredetűeket és más jellegűeket adjon hozzá, hanem az, hogy cselekvésre késztesse, hogy segítsen élnünk. Az istenével egyesült hívő nemcsak olyan ember, aki új igazságokat lát, melyekről a hitetlen mit sem sejt, hanem olyan is, aki többre képes. Több erőt érez magában az élet nehézségeinek akár az elviseléséhez, akár a leküzdéséhez. Mintegy fölülemelkedett az emberi nyomorúságon, mivel fölülemelkedett emberi létén; bármilyen formában fogja is föl a rosszat, úgy érzi, megmenekedett tőle. Minden hitvallás legelső cikkelye a hit általi megváltásba vetett hit. Nemigen érthető viszont, hogyan lehet egy egyszerű gondolat ennyire hatékony. A gondolat voltaképpen csak önmagunknak egy elem; hogyan ruházhat föl bennünket nagyobb hatalommal, mint amekkorát a természetünknek köszönhetünk? Bármennyire bővelkedjék is hatóerőkben, semmit sem tudna hozzátenni saját természetes vitalitásunkhoz, hiszen a bennünk lévő mozgatóerőket csak felszabadítani tudja, létrehozni vagy növelni nem képes. Abból, hogy egy tárgyat szeretetre vagy kutatásra méltónak képzelünk, nem következik, hogy erősebbnek éreznénk magunkat; arra van szükség, hogy az adott tárgyból a rendelkezésünkre állóknál nagyobb energiák szabaduljanak föl, s hogy ezeket ráadásul képesek legyünk valamiképpen bejuttatni önmagunkba és belső életünkhöz vegyíteni. Ehhez viszont nem elég, ha elgondoljuk őket: az is elengedhetetlen, hogy ezeket az energiákat tevékenységi körükbe helyezzük, arrafelé forduljunk, amerről a legjobban érezzük a hatásukat; egyszóval cselekednünk kell, s az ily módon szükséges cselekvéseket annyiszor kell ismételnünk, ahányszor hatásuk megújításához erre szükség van. Ebből a szemszögből nézve látható, miképpen válik fontossá a kultusz általános rendszeresen ismételt cselekvés-együttes. Bárki, aki valóban gyakorolt egy vallást, jól tudja, hogy örömeink, belső békének, derűnek, lelkesedésnek azt az érzését, amely a hívő számára hite gyakorlati bizonyítékát alkotja, a kultusz váltja ki. A kultusz nem pusztán jelek rendszere, amelyek révén a hit külsődlegesen is megmutatkozik, hanem azoknak az eszközöknek az együttese, amelyek révén a hit létrejön és periodikusan megújul. Akár kézzelfogható, akár mentális műveletekből áll, mindig a kultusz az, ami hat.

Egész tanulmányunk azon az alapfeltételezésen nyugszik, hogy az, amit minden idők hívői egy emberként éreznek, nem lehet tisztán illuzórikus. Egy közelmúltbeli hitvédelmezőhöz⁴³⁹

hasonlóan mi is elfogadjuk tehát, hogy a vallásos hit egy sajátos tapasztalaton alapul, amelynek bizonyító értéke nem marad alatta a tudományos tapasztalaténak, jóllehet attól különbözik. Mi is úgy véljük, „gyümölcséről ismerni meg a fát”,⁴⁴⁰ s termékenysége a legjobb bizonyíték arra, hogy mit érnek a gyökerei. De abból, hogy létezik úgymond „vallási tapasztalat”, s hogy ez valamilyen módon megalapozott – létezik-e egyébként olyan tapasztalat, ami nem? – egyáltalában nem következik, hogy a realitás, amely megalapozza, objektív módon megfelel annak az elgondolásnak, amelyet a hívek kialakítanak róla. Maga az a tény, hogy e realitás felfogásának módja az idők során végtelenül változatos volt, elegendő bizonyíték arra, hogy e felfogások egyike sem fejezi ki adekvát módon. Ha a tudós axiómaként feltételezi, hogy az ember meleg- vagy fényérzete valamilyen objektív oknak felel meg, abból nem következett arra, hogy az az ok olyan, amilyennek az érzékek számára tűnik. A hívek benyomásai hasonlóképpen nem képzelgések ugyan, de mégsem kivételesen megérezések; semmi okunk azt gondolni, hogy jobb felvilágosítással szolgálnak tárgyak természetéről, mint a közönséges érzetek a testek és tulajdonságaik természetéről. Ahhoz, hogy felfedezzük, miben is áll ez a tárgy, olyan módon kell tehát eljárunk, mint amikor a világ érzéki képzele helyébe tudományos és fogalmi képzetet állítottak.

⁴³⁹ William James: *The Varieties of Religious Experience*.

⁴⁴⁰ James, i. m. a francia fordításban 19. o.

Pontosan ezt próbáltuk tenni, s láttuk, hogy az a realitás, amit a mítoszok megannyi különböző formában ábrázolnak, de ami a vallási élményt alkotó sui generis érzetek objektív, egyetemes és örök oka: a társadalom. Kimutattuk, milyen morális erőket fejleszt ki, s miképpen kelti azt a támasz-, védőbástya-, gyámolító oltalom-érzetet, amely a hívőt kultuszához fűzi. A társadalom emeli az embert önmaga fölé, sőt: a társadalom teszi az embert. Az embert ugyanis az intellektuális javak együttese teszi, ami a civilizáció, márpedig ez a társadalom műve. S ezzel magyarázható a kultusz elsődleges szerepe minden vallásban, bármilyen legyen is. Arról van szó, hogy a társadalom csak akkor érezhető hatását, ha cselekvés, cselekvésnek viszont csak akkor cselekvés, ha a társadalmat alkotó egyének egyesültek, és közösen cselekszenek. A társadalom a közös cselekvés által vesz tudomást önmagáról és így létesül; a társadalom mindenekelőtt tevékeny együttműködés. Mint megállapítottuk,⁴⁴¹ még a kollektív eszmék és érzelmek is csak az őket szimbolizáló külsődleges mozgások jóvoltából lehetségesek. A vallási életet tehát a tevékenység uralja, pusztán amiatt, hogy forrása a társadalom.

Az elgondolásunk igazolására felhozott okokhoz hozzátehetünk még egyet, amely az egész műből kiviláglik. Menet közben azt a tételt állítottuk föl, hogy a gondolkodás és következtetésképp a tudomány alapvető kategóriái vallási eredetűek. Láttuk, hogy ugyanez a helyzet a mágiával és így a belőle származó különféle technikákkal is. Másfelől, régóta tudjuk, hogy az erkölcs és a jog szabályai a fejlődés egy viszonylag kései szakaszáig nem váltak külön a rituális előírásoktól. Összefoglalva aztmondhatjuk tehát, hogy szinte minden nagy társadalmi intézmény a vallásból született.⁴⁴² Ahhoz viszont, hogy elmondhassuk: a közösségi élet főbb aspektusai eleinte csupán a vallási élet különféle aspektusai voltak, a vallási élet természetesen az egész közösségi élet legkimagaslóbb formája és mintegy rövidített kifejeződése kell hogy legyen. Ha mindaz, ami a társadalomban lényeges, a vallásból született, ez azért van, mert a társadalom eszméje a vallás lelke.

A vallási erők tehát emberi erők, morális erők. Ez kétségtelenül így van, hiszen a kollektív érzelmek csak külső tárgyakra rögzülve szerezhetnek tudomást önmagukról, nem jöhetnek létre, ha nem vesznek át a dolgoktól egyes jellegzetességeket: így egyfajta fizikai természetre tettek szert; ezen a címen keveredtek az anyagi világ életébe, s az emberek általuk vélték magyarázhatónak azt, ami abban történik. Ha azonban a vallási erőket csak erről az oldalról és ebben a szerepkörben vizsgáljuk, csupán a felszínt látjuk. Lényegi alkotóelemeiket valójában a tudattól kölcsönözték. Általában úgy tűnik, hogy csak akkor van emberi jellegük, ha emberi formában vannak elgondolva;⁴⁴³ de még a legszemélytelenebbek és legnévtelenebbek is csupán objektívált érzelmek.

A vallások igazi jelentését csak azzal a feltétellel fedezhetjük fel, ha ebből a szemszögből nézzük őket. Ha megmaradunk a látszatonál, a rítusok gyakran csupán manuális műveleteknek tűnnek: ilyen a megkenés, a megmosás, az étkezések. Ahhoz, hogy egy dolgot megszenteljünk, valamilyen vallási energiaforrással kell kapcsolatba hoznunk, épp úgy, ahogyan ma egy testet hő- vagy áramforrással kötünk össze, ha fel akarjuk melegíteni vagy villamossággal feltölteni; az egyik és a másik esetben alkalmazott eljárás közt nincs lényegi különbség. A vallásos technika ebben az értelemben egyfajta misztikus mechanikának tűnik. Ezek a kézzelfogható eljárások azonban csak a külső burkot jelentik, amely alatt mentális műveletek rejtőznek. Végül is nem arról van szó, hogy valamiféle fizikai kényszert gyakoroljunk vak és – egyébként – képzeletbeli erőkre, hanem arról, hogy tudattartamokat érzünk el, s ezeket fölerősítsük vagy szabályozzuk. Az alacsonyabbrendű vallásokról olykor azt szokták volt mondani, hogy materialisták. Ez a megfogalmazás pontatlan. Bizonyos értelemben minden vallás, még a legbárdolatlanabb is, spiritualista: mert azok az erők, amelyeket működésbe hoznak, mindenekelőtt spirituálisak, másfelől pedig fő funkciójuk az, hogy a morális életre hassanak. Így érthető, hogy amit az ember a vallás nevében tett, nem tehette hiába: mert szükségképpen az emberek társadalmá, az emberiség élvezte gyümölcseit.

No de, teszük majd föl a kérdést, milyen is valójában az a társadalom, amelyet ilyenénképpen a vallási élet alaprétegévé tettünk? A valódi társadalomról van-e szó, ahogyan a szemünk előtt létezik és működik, azzal az erkölcsi, jogi szerveződéssel, amelyet a történelem során szorgos alapossággal kidolgozott? De hisz az csupa fogyatékos és tökéletlenség! A jó tőszomszédságában ott a rossz, a jogtalanság gyakran diadalt ül, az igazságot lépten-nyomon elhomályosítja a tévedés. Hogyan sugallhatná egy ilyen ormótlanul összetakolt a szeretet vagy a lángoló lelkesedés érzését, az önmegtagadás szellemét, amit minden vallás megkövetel híveitől? Az istenek, amilyen tökéletes lények, nem kölcsönözheték vonásaikat ilyen közepszerű, sőt olykor alantas realitástól.

⁴⁴¹ Lásd fentebb, a II. rész VII. fejezetének 5. szakaszát.

⁴⁴² Látható, hogy gazdasági és vallási érték között kell lennie valamilyen kapcsolatoknak. Azt a kérdést azonban, hogy milyen természetűek is ezek a kapcsolatok, még nem tanulmányozták.

⁴⁴³ Ezért helyezi a személytelen vallási erőket J. G. Frazer, de még K. T. Preuss is a valláson kívülre, de legalábbis a vallás küszöbére, hogy inkább a mágiához kapcsolják őket.

Vagy épp ellenkezőleg, a tökéletes társadalomról lenne szó, ahol igazság és igazságosság uralkodik, ahonnan a rossz minden formáját gyökerestül kiirtották? Nem vitatható, hogy szoros kapcsolatban van a vallási érzéssel; mert, mint mondják, a vallások ennek a megvalósítására törekkenek. Csakhogy ez a társadalom nem definiált és megfigyelhető tapasztalati adat, hanem délibáb, álom, amelybe az emberek nyomorúságukat ringatták, de a valóságban sohasem éltek át. Pusztá idea ez, amely a tudat számára lefordítja többé-kevésbé homályos törekvéseinket a jóra, a szépre, az eszményire. E törekvések gyökere viszont bennünk van; sőt létünk mélységeiből erednek; rajtunk kívül nincs tehát semmi, ami számot adhatna róluk. Egyébként már önmagukban is vallásosak; az eszményi társadalom tehát feltételezi a vallást, de korántsem képes magyarázatot adni rá.⁴⁴⁴

Ám először is, önkényesen leegyszerűsítjük a dolgokat, ha a vallást csak idealista oldaláról nézzük: a maga módján ugyanis realista. Nincs az a fizikai vagy erkölcsi rútság, nincs olyan bűn vagy rossz, ami ne vált volna istenivé. Voltak istenei a lopásnak és a ravaszságnak, a bujaságnak és a háborúnak, a betegségnek és a halálnak. Maga a kereszténység is, bármilyen magasrendű eszmét alkotott is magának az istenségről, mitológiájában kénytelen volt helyet szorítani a gonosz szellemének. A Sátán a keresztény rendszer lényeges eleme; egyébként, ha tisztátalan lény is, profánnak nem profán. Az ellen-isten is isten, igaz, hogy alacsonyabb rendű és alárendelt, de mégis széleskörű hatalommal rendelkezik, sőt, rítusok, legalábbis negatív rítusok tárgya. A vallás tehát korántsem veszi semmibe a valós társadalmat és nem is absztrahálja: képe annak, és minden aspektusát, még a legközönségesebbeket és a leg- visszataszítóbbakat is visszatükrözi. Minden megvan benne, s azért látjuk legtöbbször, hogy a jó legyőzi a rosszat, az élet a halált, a fény hatalmai a sötétség hatalmait, mert a valóságban sincs másként. Ha ugyanis e szembenálló erők viszonya megfordulna, lehetetlen volna az élet; márpedig az élet valójában fennmarad, sőt fejlődni törekszik.

Ám ha a mitológiákon és teológiákon keresztül világosan látjuk is a realitást, bizony igaz, hogy csak megnövekedve, átalakulva, idealizálva jelenik meg. Ebből a szempontból a legkezdetlegesebb vallások nem különböznek a legújabb keletűektől és a legkifinomultabbaktól. Láttuk például, hogyan állítanak az arunták az idők kezdetére egy mitikus társadalmat, melynek szerveződése pontos reprodukciója a ma létezőének; ugyanazokat a nemzetségeket és frátriákat foglalja magában, ugyanannak a házassági szabályrendszernek engedelmessé válik, ugyanazokat a rítusokat gyakorolja. A személyek azonban, akikből ez a társadalom áll, idealizált lények, olyan erőkkel és erényekkel, amilyenekről a halandók közössége nem is álmodhat. Természetük nemcsak magasabb, de más is, hiszen az állatisághoz és az emberséghez egyaránt hasonlít. A gonosz hatalmak ugyanilyen alakváltozáson mennek át: maga a rossz is mintegy szublimálódik és idealizálódik. Az a kérdés, miből is fakad ez az idealizálódás.

Erre azt szokták válaszolni, hogy az embernek természetes képessége van az idealizálásra, vagyis arra, hogy a realitás világát egy másikkal helyettesítse, ahová gondolatban jut el. Ezzel azonban a problémát csupán átfogalmaztuk, meg nem oldottuk, de még csak előbbre sem vittük. Ez a szisztematikus idealizálás a vallások egyik lényegi jellegzetessége. Ha az idealizálás veleszületett képességével magyarázzuk őket, akkor egy szót egész egyszerűen egy vele egyenértékű másik szóval helyettesítettünk; olyan ez, mintha azt mondanánk, hogy az ember azért hozta létre a vallást, mert vallásos természete van. Az állat azonban csupán egy világot ismer: azt, amit belső és külső tapasztalatai által észlel. Az ideálisat elgondolni és hozzátenni a valósághoz csak az ember képes. Honnan hát ez az egyedülálló kiváltság? Mielőtt őseredetű tény, a tudomány számára megfoghatatlan, titokzatos erényt csinálnánk belőle, meg kell bizonyosodnunk arról, hogy nem függ empirikusan meghatározható feltételektől.

A vallásra általunk kínált magyarázatnak pontosan az az előnye, hogy választ ad erre a kérdésre. A szentség ugyanis azzal határozható meg, hogy ráadásaként járul a valóshoz; márpedig az ideális is megfelel ugyanezen meghatározásnak: nem magyarázhatjuk tehát az egyiket a másik nélkül. Láttuk, hogy a közösségi élet az intenzitás bizonyos fokát elérve azért ébreszti föl a vallásos gondolkodást, mert olyan, forrongó állapotot determinál, amely megváltoztatja a pszichikai tevékenység feltételeit. A vitális energiák rendkívüli módon felfokozódnak, a szenvedélyek hevesebbek, az érzetek erősebbek; még olyan is van, ami csak ilyenkor támad föl. Az ember nem ismer magát; úgy érzi, mintha átalakult volna, következképpen átalakítja a környezetet, amely körülveszi. Hogy számot adjon magának ezekről az igen sajátos benyomásokról, a vele legközvetlenebb kapcsolatban álló dolgokat olyan tulajdonságokkal ruházza föl, amilyenekkel azok nem rendelkeznek, olyan kivételes hatóerőkkel és erényekkel, amilyenek a hétköznapi tapasztalat tárgyainál nem léteznek. Egyszerűen a profán életének keretétől szolgáló való világ fölé odahelyez egy másikat, amely bizonyos értelemben csak gondolatban létezik, de amelyet az előbbinél nemesebbnek tart. Ez tehát kétszeresen is eszményi világ.

Az eszmény létrejötte tehát nem a tudomány számára megfoghatatlan, semmire visszamenőleges vezethető dolog; olyan feltételektől függ, amelyeket igenis meg lehet figyelni; a társadalmi élet természetes produktumáról van

⁴⁴⁴ E. Boutroux: Science et religion (Paris 1908), 206. skk.

szó. Ahhoz, hogy a társadalom tudomást vehessen önmagáról, és önnön létének érzetét az intenzitás megfelelő fokán tartsa, össze kell gyűlnie és koncentrálnia kell. Ez a koncentráció viszont az erkölcsi élet föllendülését eredményezi, ami ideális koncepciók együttesének formájában mutatkozik meg, ezekben rajzolódik ki az új élet; e koncepciók megfelelnek a pszichikai erők összegződésének, melyek ekkor azután hozzáadódnak a lét hétköznapi teendőihez rendelkezésünkre álló erőkhöz. A társadalom nem teremtheti meg és nem is teremtheti újjá önmagát anélkül, hogy ugyanakkor ne teremtené ideálisait is. Ez a teremtés a társadalom számára nem valamiféle utolsó simítás, amellyel már létrejövve teljessé teszi azt, hanem az az aktus, amellyel létrehozza és periodikusan újra- meg újraalkotja önmagát. Továbbá: amikor az eszményi társadalmat és a valós társadalmat úgy állítjuk be, mintha homlokegyenest ellenkező irányba vezetnének bennünket, akkor is absztrakciókat realizálunk és ütköztetünk. Az eszményi társadalom nem a valós társadalmon kívül helyezkedik el, hanem része annak. Szó sincs arról, hogy az eszményi és a valós társadalom két, egymást taszító pólusként szakítana bennünket kétfelé: egyikhez sem tartozhatunk, ha a másikhoz nem tartozunk. A társadalmat ugyanis nem egyszerűen a beletartozó egyének tömege, az általuk elfoglalt föld, a használatos dolgok és a végrehajtott mozgások alkotják, hanem mindenekelőtt az az elgondolás, amelyet önmagáról kialakít. És kétségtelenül előfordul, hogy habozik: milyen módon is fogja fel önmagát, hiszen úgy érzi, mintha különböző irányokba cibálnák. Ezek a konfliktusok azonban, ha kitörnek, nem az eszményi és a valóság, hanem különböző eszmények: a mai és a tegnapi, a hagyomány tekintélyével rendelkező és az épp csak létesülni kezdő eszmény között törnek ki. Bizonyosan helyénvaló dolog azt kutatni, miért is fejlődnek az eszmények; de bármilyen megoldást adjunk is erre a problémára, mit sem változtat azon a tényen, hogy minden az eszmények világában zajlik.

A vallással kifejezett kollektív eszmény tehát korántsem az egyén valamiféle veleszületett képességének köszönhető: sokkal inkább a kollektív élet iskolájának, amely életet az egyén megtanulta idealizálni. A társadalom által kidolgozott eszményeket elsajátítva vált képessé az eszményi felfogására. Azáltal, hogy az egyént tevékenységi körébe vonta, a társadalom fogadtatta el vele annak szükségességét, hogy a tapasztalat világa fölé emelkedjék, ez a világ pedig ugyanakkor megadta az eszközöket egy másik világ elgondolásához. Az új világot ugyanis a társadalom alkotta, önmaga megalkotásával, minthogy az előbbi a társadalmat fejezi ki. Így tehát az idealizálás képességében sem az egyén, sem a csoport esetében nincs semmi titokzatosság. Ez nem valamiféle fényűzés, ami nélkül meglehetne az ember, hanem létének feltétele. Nem lehetne társadalmi lény, tehát nem lehetne ember, ha nem tett volna szert erre a képességre. Kétségtelen, hogy a kollektív eszmények az egyéneknél megtestesülve hajlamosak egyénitődni. Ki-ki a maga módján érti őket, rájuk nyomja saját bélyegét; elemeket választanak le róluk és másokat adnak hozzájuk. A személyes eszmény így abban a mértékben különül el a társadalmi eszménytől, ahogyan az egyéni személyiség fejlődik, és a cselekvés önálló forrásává válik. Ha azonban meg akarjuk érteni az embernek azt a látszólag egyedülálló képességét, hogy a valóságon kívül éljen, elegendő, ha azokhoz a társadalmi feltételekhez kötjük, amelyekről függ.

Ebben a valláselméletben tehát semmi szín alatt nem szabad a történelmi materializmus fölmelegítését látni: ez elgondolásunk teljes félreértése lenne. Azzal, hogy a vallásban egy lényegileg társadalmi dolgot mutatunk fel, korántsem akarjuk azt állítani, hogy pusztán a társadalom anyagi formáinak és közvetlen létszükségleteinek más nyelvezetre fordítására korlátozódik. Kétségtelenül magától értődnék tartjuk, hogy a társadalmi élet függ az alapjától és magán viseli bélyegét, ugyanúgy, ahogyan az ember mentális élete is függ az agyától, sőt egész szervezetétől. A kollektív tudat azonban más, mint morfológiai alapjának egyszerű kísérő jelensége, éppúgy, ahogyan az egyéni tudat is más, mint az idegrendszer egyszerű kivirágása. A kollektív tudat megjelenéséhez az egyéni tudatok sui generis szintézisének létrejöttére van szükség. Ennek a szintézisnek a hatásaképpen viszont érzelmek, gondolatok, képek egész világa bukkan föl, amelyek, ha egyszer megszülettek, saját törvényeiknek engedelmeskednek. Egymást hívják elő vagy taszítják el, összeolvadnak, tagozódnak, bur- jánzanak anélkül, hogy mindezeket a kombinációkat a mélyükön lappangó valóság állapota közvetlenül irányítaná vagy szükségessé tenné. Sőt az ekképpen támadt élet elég nagy önállóságot élvez ahhoz, hogy olykor még céltalan, bármiféle hasznosságot nélkülöző, pusztán önnön megerősítésének örömeért való megnyilvánulásai is legyenek. Pontosan azt bizonyítottuk, hogy a rituális tevékenység és a mitológikus gondolkodás esetében gyakran ez a helyzet.⁴⁴⁵

Ám ha a vallás társadalmi okok eredménye, hogyan magyarázható az egyéni kultusz, illetve egyes vallások univerzalista jellege? Ha in foro externo született, hogyan jutott az egyén lelkiismeretének legmélyére, s hogyan verhetett ott egyre mélyebb gyökeret? Ha meghatározott és individualizálódott közösségek műve, hogyan szakadhatott el tőlük olyannyira, hogy immár az emberiség közös ügyének tekintjük?

⁴⁴⁵ Lásd fentebb, a III. rész IV. fejezetének 2. szakaszát. Vö. ugyanezen kérdésről cikkünket: „Représentations individuelles et représentations collectives”, Revue Métaphysique, 1898. május.

Kutatásunk során találkoztunk az egyéni vallás és a vallási kozmopolitizmus első csíráival, s láttuk, hogyan alakultak ki; rendelkezésünkre állnak tehát a kettős kérdésre adható válasz legáltalánosabb elemei.

Kimutattuk, hogy az egyéni tudatokban megtestesülve hogyan egyénitődik maga a klánt mozgató vallási erő is. Így jönnek létre a másodlagos szent lények; mindegyik egyénnek megvannak a saját képére alkotott, saját belső életéhez társuló, saját sorsához tartozó lényei: ilyen a lélek, az egyéni totem, az oltalmazó ős stb. Ezek olyan rítusok tárgyai, amelyeket egyedül, bármiféle csoporton kívül is be lehet mutatni; ez tehát az egyéni kultusz egyik ősformája. Persze ez még csak igen kezdetleges kultusz: minthogy az egyéni személyiség ekkor még egyáltalán nem túl markáns, és csekély értéket tulajdonítanak neki, az a kultusz se lehet nagyon fejlett, amely kifejezi. Ám ahogy az egyének egyre inkább differenciálódtak és a személyek értéke megnövekedett, a kapcsolódó kultusz is egyre nagyobb helyet foglalt el a vallási élet egészében, miközben egyre hermetikusan kívülre is zárult.

Az egyéni kultuszok létezésében nincs tehát semmi olyasmi, ami ellentmondana a vallás szociológiai magyarázatának vagy azt zavarná: azok a vallási erők, amelyekhez az egyéni kultuszok fordulnak, csupán a kollektív erők egyénített formái. Így tehát a vallás eleven, tápláló forrása akkor is a társadalomban van, ha úgy tűnik, mintha teljes egészében az egyén lelkiismeretének legmélyén volna. Most mérhetjük fel igazán, mennyit ér az a szélsőséges individualizmus, amely a vallást tisztán egyéni kérdéssé akarja tenni: fogalma sincs a vallási élet alapfeltételeiről. Azért maradt meg mind a mai napig megvalósítatlan elméleti törekvésnek, mert nem lehet megvalósítani. Filozófia remekül kidolgozható az elmélyült elmélkedés csöndjében, de hit nem. Mert a hit mindenekelőtt izzás, élet, rajongás; amentális tevékenység szárnyakat kap, az egyén magán kívülre kerül. Ha nem lépne ki önmagából, hogyan tudna hozzátenni a rendelkezésére álló energiákhoz? Hogyan léphetne túl önmagán a saját erejéből? Az egyetlen sugárzó tűzhely, ami mellett erkölcsileg fölmelegedhetünk: felebarátaink közössége; az egyedüli erkölcsi erők, amelyekből a magunkéit táplálhatjuk és növelhetjük, azok, amelyeket a másik ember kölcsönöz. Sőt fogadjuk el, hogy valóban léteznek olyan lények, akik többé-kevésbé olyanok, mint amilyeneket a mitológiák bemutatnak. Ahhoz, hogy a lel- kekre azzal az üdvös hatással legyenek, ami létük értelmét adja, hinni kell bennük. Márpedig a hit csak akkor működik, ha többen osztoznak benne. Fönn lehet ugyan tartani egy ideig egyéni erőfeszítéssel, de nem így születik és nem így sajátítódik el; még az is kétséges, hogy ilyen körülmények között egyáltalán fönnmaradhat-e. Valójában az az ember, akinek igazi hite van, leküzdhetetlen szükségét érzi, hogy terjessze; emiatt kilép elszigeteltségéből, közeledik a többiekhez, megpróbálja meggyőzni őket, s az általa keltett meggyőződés heve erősíti a sajátját. Ha egyedül maradna, ez a hév hamar kihunyna.

A vallási univerzalizmussal ugyanaz a helyzet, mint az individualizmussal. Ez korántsem kizárólag néhány nagyon nagy vallásra jellemző: megtaláltuk az ausztrál rendszerben is, ha nem is az alapjánál, de a csúcán. Bunzsil, Daramulun, Bajame nem egyszerű törzsi isten; mindegyiküket különböző törzsek sokasága ismeri el. Kultuszuk bizonyos értelemben nemzetközi. Ez a koncepció tehát igen közel van ahhoz, amelyet a legújabb keletű teológiákban találunk. Egyes szakírók emiatt úgy is vélték, hogy hitelességét, bármennyire vitathatatlan is, tagadniuk kell.

Ki tudtuk viszont mutatni, hogyan alakult ki.

Egyazon civilizációhoz tartozó szomszédos törzsek nem nélkülözhetik a többiekkel való állandó kapcsolatot. Erre mindenféle alkalom kínálkozik: a kereskedelmen kívül, amely ekkor még kezdetleges, ott vannak a házasságok: a törzsek közötti házasságok ugyanis Ausztráliában nagyon gyakoriak. E találkozások során az emberek természetesen ráébrednek az őket egyesítő erkölcsi rokonságra. Ugyanolyan a társadalmi szervezettük, ugyanúgy oszlanak frátriákra, klánokra, házassági osztályokra; azonosak a beavatási rítusaik, vagy teljesen ugyanolyan rítusokat gyakorolnak. Ezeket a spontán hasonlóságokat kölcsönös átvételek vagy megállapodások tovább erősítik. Azok az istenek, amelyek az ennyire látványosan azonos intézményekhez kötődnek, bajosan maradhatnának az agyakban továbbra is elkülönülve. Minden csak egyre közelebb vitte őket egymáshoz, s a továbbiakban, még ha föltételezzük is, hogy minden törzs függetlenül dolgozta ki a fogalmukat, szükségképpen afelé haladtak, hogy összekeveredjenek. Valószínű egyébként, hogy eleinte a törzsközi gyűléseken fogadták el őket. Ugyanis elsősorban a beavatás isteneiről van szó, s a különböző törzsek általában képviseltetik magukat a beavatási szertartásokon. Azok a szent lények tehát, amelyek egyetlen, földrajzilag behatárolt társadalomhoz sem kötődnek, nem azért alakultak ki, mintha társadalmon kívüli eredetük lenne, hanem azért, mert e földrajzi csoportosulások fölött már léteznek mások is, melyek körvonalai még határozatlanok: nincs kijelölt határunk, de mindenféle, többé-kevésbé szomszédos és rokon törzset magukban foglalnak. Az ebből kibontakozó igen sajátos társadalmi élet tehát egy határozott korlátok nélküli területen terjed egyre tovább. Az ennek megfelelő mitológiai személyek teljesen természetesen ugyanilyen jellegűek: hatáskörüket nem korlátozza semmi; ott lebegnek az egyes törzsek és a tér fölött. Ezek a nagy közösségek közötti istenek.

Ebben a helyzetben nincs semmi olyasmi, ami csak az ausztrál társadalmakra volna jellemző. Nincs olyan nép, olyan állam, melyet ne fűzne kötelék egy másik, többé-kevésbé nyitott közösséghez, amelyik magában foglalja mindazokat a népeket és államokat, melyekkel az előbbi közvetlen vagy közvetett kapcsolatban áll; nincs olyan nemzeti élet, amit ne uralna nemzetközi természetű társadalmi élet. Ahogyan előre haladunk a történelemben, úgy válnak ezek a nemzetközi csoportalakulatok egyre fontosabbá és kiterjedtebbé. Ebből látható, hogyan fejlődhetett az univerzalista hajlam egyes esetekben egészen odáig, hogy már nemcsak a vallási rendszer legmagasabb rendű eszméit érintette, hanem azokat az alapelveket is, amelyeken nyugodott.

11.3.2. II.

A vallásban tehát van valami örök, ami arra rendeltetett, hogy túlélje mindazokat a sajátos szimbólumokat, amelyekbe a vallási gondolkodás az idők során burkolózott. Nem létezhet olyan társadalom, amely ne érezné szükségét, hogy szabályos időközönként ápolja és megerősítse az egységét és egyéniségét biztosító kollektív érzelmeket és eszméket. Ez az erkölcsi megújulás viszont csak olyan összejövetelek, gyűlések, társulások révén érhető el, ahol az egymáshoz szorosan kötődő egyének együttesen erősíthetik meg közös érzelmeiket; innen erednek azok a szertartások, amelyek tárgyuknál, elért eredményeiknél és az alkalmazott eljárásoknál fogva természetükben nem különböznek a szó szoros értelmében vett vallási szertartásoktól. Milyen lényegi különbség van a Krisztus életének főbb eseményeiről megemlékező keresztény gyülekezet, az Egyiptomból való kivonulást vagy a Tízparancsolat kihirdetését ünneplő zsidók és egy új erkölcsi törvény életbelépéséről vagy a nemzeti élet valamilyen nagy eseményéről megemlékező polgárok gyűlése közt?

Manapság azért okoz talán némi nehézséget elképzelni, milyenek is lesznek a jövőben ezek az ünnepek és szertartások, mert átmeneti és alacsony erkölcsi színvonalú időszakot élünk. A múltbéli nagy dolgok, amelyek apáinkat lelkesítették, bennünk már nem gyújtanak akkora lángot: vagy azért, mert olyannyira közkeletűvé váltak, hogy tudomást sem veszünk róluk, vagy azért, mert már nem felelnek meg mai törekvéseinknek; mégsem jött létre semmi, ami helyettesítené őket. Nem tudunk már lelkesedni azokért az alapelvekért, amelyek nevében a kereszténység azt parancsolta a gazdáknak, hogy bánjanak emberségesen rabszolgáikkal, másfelől viszont az emberi egyenlőségről és testvériségről kialakított eszme ma túl tág teret enged az igazságtalan egyenlőtlenségeknek. Az elesettek iránti irgalmassága túl platonikusnak tűnik; hatékonyabbat szeretnénk, de sem azt nem látjuk még világosan, hogy milyenek kellene lennie, sem azt, hogyan is valósulhatna meg a tényekben. Egyszóval, a régi istenek kiöregszenek vagy meghalnak, de nem születtek újak. Emiatt volt hiábavaló Comte próbálkozása, hogy vallást szervezzen mesterségesen fölélesztett, ősi történelmi emlékekből: eleven kultusz csak magából az életből születhet, halott múltból nem. A bizonytalanság és zavaros zaklatottság időszaka azonban nem tarthat örökké. El fog jönni a nap, amikor társadalmaink megint az alkotó lángolás óráit élik majd, melynek során új eszmények bukkannak föl, új megfogalmazások bontakoznak ki, s egy darabig utat mutatnak az emberiségnek; és ha ezt megélték, az emberek spontán módon szükségét fogják érezni, hogy gondolatban újra átéljék, vagyis hogy a gyümölcseit rendszeresen újra meg újra megtermő ünnepek segítségével fönntartsák az emlékezetét. Láttuk már, hogyan tett intézményessé a francia forradalom egy egész ünnepkört, hogy az örök ifjúság állapotában tartsa azokat az alapelveket, amelyek ihlették. Az intézmény azért hanyatlott le olyan gyorsan, mert a forradalmi hit csak egy ideig tartott; a lelkesedés első pillanatát gyorsan követték a csalódások és az elbátortalanodás. Ez az alkotás, jóllehet kudarcba fulladt, lehetővé teszi számunkra, hogy elképzeljük, más feltételek között mivé lehetett volna, s minden arra a gondolatra bátorít, hogy előbb vagy utóbb újra fog kezdődni. Nincs halhatatlan evangélium, és semmi okunk azt hinni, hogy az emberiség mostantól képtelen újabbakat felfogni. Ami azt illeti, hogy milyenek lesznek azok a szimbólumok, amelyekben az új hit kifejezésre jut, hasonlítanak-e majd a régiekhez vagy sem, jobban megfelelnek-e annak a realitásnak, amelyeket közvetíteniük kell, ez a kérdés meghaladja az ember pontosságra való képességét, egyébként pedig nem is tartozik a dolgok lényegéhez.

Ám az ünnepek, a rítusok, egyszóval a kultusz nem a vallás maga egészében. A vallás nem csak gyakorlati rendszer: eszmerendszer is, melynek célja az, hogy kifejezze a világot; láttuk, hogy még a legeggyűbbeknek is megvan a maguk kozmológiája. Bármilyen kapcsolat legyen is a vallási élet e két eleme között, nem lehetnek nagyon eltérőek. Az egyik a cselekvés felé fordul, amelyet serkent és szabályoz; a másik a gondolkodás felé, amelyet gazdagít és szervez. Nem ugyanazoktól a feltételektől függenek tehát, következésképp föl kell tennünk a kérdést: vajon az utóbbi ugyanannyira egyetemes és állandó szükségletekre válaszol-e, mint az előbbi?

Aki a vallásos gondolkodásnak sajátos természetet tulajdonít, aki úgy véli: az a funkciója, hogy a csak rá jellemző módszerekkel kifejezze a valóságnak egy olyan aspektusát, amely a hétköznapi megismerés és a tudomány számára egyaránt megfoghatatlan, az természetesen azt sem hajlandó elfogadni, hogy a vallást valaha is meg lehet fosztani spekulatív szerepétől.

A tények elemzése azonban szerintünk nem bizonyítja ezt a sajátosságot. A vallás, amelyet tanulmányoztunk, egyike azoknak, amelyekben az alkalmazott szimbólumok a józan ész számára a leginkább zavarbaejtők. Itt minden rejtélyesnek tűnik. Ezek a lények, amelyek a legkülönfélébb dolgokat uralják, sokasodnak, miközben továbbra is egyesek maradnak, apró- zódnak, anélkül, hogy kisebbednének, első látásra mintha a miénktől teljesen eltérő világhoz tartoznának; egyesek odáig mentek, hogy kijelentették: annak a gondolkodásnak, amely ezeket létrehozta, fogalma sincs a logika törvényeiről. Ész és hit ellentéte talán soha nem volt ennél árulkodóbb. Ha tehát valaha is volt olyan pillanat a történelemben, ahol össze nem illő voltuknak nyilvánvalóan ki kellett derülnie, hát ez az a pillanat. Mi viszont a látszat ellenére megállapítottuk, hogy a realitások, amelyekre itt a vallásos spekuláció irányul, ugyanazok, mint amelyek később a tudósok gondolkodásának célpontjává szolgálnak: a természet, az ember, a társadalom. Az ezeket övező látszólagos rejtély teljesen felszínes, és a mélyebb vizsgálat nyomán eloszlik: elég föllebbenteni a fátylat, amellyel a mitologikus gondolkodás befedte őket, hogy annak mutatkozzanak, amik. A vallás arra törekszik, hogy ezeket a realitásokat érthető nyelvre fordítsa, amely természetét tekintve nem különbözik a tudomány által alkalmazott nyelvtől; mindkét esetben arról van szó, hogy a dolgokat egymáshoz kapcsoljuk, belső összefüggéseket teremtsünk, osztályozzuk, rendszerezünk őket. Azt is láttuk, hogy a tudományos logika lényegi fogalmai vallási eredetűek. Természetesen a tudomány átdolgozza őket, hogy használni tudja: megtisztítja minden jövevény-elemtől; általában minden eljárása során a vallás számára ismeretlen kritikai szellemet honosít meg; körülbástyázza magát óvintézkedésekkel, hogy „elkerülje az elhamarkodottságot és az elfogultságot”, távol tartsa az érzelmeket, az előítéleteket és mindenféle szubjektív befolyást. Ezek a módszertani javítgatások azonban nem elegendőek ahhoz, hogy a tudományt megkülönböztessék a vallástól. Ebben az összefüggésben mindkettőnek ugyanaz a célja; a tudományos gondolkodás csupán a vallási gondolkodás tökéletesebb formája. Természetesnek tűnik tehát, hogy az utóbbi fokozatosan elhalványul, abban a mértékben, ahogyan az előbbi egyre alkalmasabbá válik feladata betöltésére.

S valójában az sem kétséges, hogy ez a háttérbe szorulás a történelem folyamán történt. A tudomány, amely a vallásból ered, a kognitív és értelmi funkciók tekintetében mindenben a helyébe akar lépni. Ezt a helycserét az anyagi természetű jelenségek rendjében már a kereszténység véglegesen szentesítette. Azzal, hogy az anyagban látta a profán dolgok netovábbját, megismerését könnyedén ráhagyta egy idegen tudományra, tradidit mundum hominum disputationi; így jöhettek létre a természettudományok, s ismertethették el tekintélyüket különösebben nagy nehézség nélkül. A lelkek világát azonban nem tudta ilyen könnyen kiengedni a kezéből, hiszen a keresztények istene elsősorban a lelkeken akar uralkodni. Ezért tűnt sokáig egyfajta szentségtörésnek az a gondolat, hogy a lelki életet is tudományos kutatás tárgyává kell tenni; ezt még ma is sok gondolkodó találja visszataszítónak. A kísérleti és összehasonlító lélektan mégis létrejött, s ma számolnunk kell vele. A vallási és az erkölcsi élet világa azonban továbbra is tiltott terület maradt. Az emberek nagy többsége ma is azt hiszi, hogy ott a dolgoknak olyan rendje van, amelybe a szellem csak nagyon különleges utakon tud behatolni. Ebből ered az a heves ellenállás, amelybe minden alkalommal beleütközünk, ha a vallási és erkölcsi jelenségeket tudományos módon próbáljuk kezelni. A próbálkozások azonban az ellenkezések dacára ismétlődnek, sőt ez a kitarítás arra utal, hogy végül ez az utolsó korlát is le fog omlani, s a tudomány még ezen a fenntartott területen is át fogja venni az uralmat.

Itt rejlik a tudomány és a vallás konfliktusa. Erről gyakran alakul ki pontatlan kép. Azt szokták mondani, hogy a tudomány elvileg tagadja a vallást. A vallás azonban létezik; adott tények rendszere: egyszóval realitás. Hogyan tagadhatna a tudomány egy realitást? Ráadásul, minthogy a vallás cselekvés, az emberek éltetésének egyik módja, a tudomány nem léphet a helyébe, hiszen ha kifejezi is az életet, teremteni nem teremti; megpróbálhatja megmagyarázni a hitet, de éppen ezáltal fel is tételezi. Konfliktus tehát csak egy behatárolt ponton van. A két funkcióból, amelyet a vallás eredetileg betöltött, van egy, de csak egy, amely egyre inkább kicsúszik a kezéből: a spekulatív funkció. A tudomány nem a vallás létjogosultságát vitatja, hanem azt a jogát, hogy dogmatizálja a dolgok természetét, azt a fajta sajátos illetékeséget, amelyet az ember és a világ megismerésében magának tulajdonít. A vallás valójában önmagát sem ismeri. Nem tudja sem azt, hogy miből áll, sem azt, hogy milyen szükségleteket elégít ki. A vallás maga a tudomány tárgya, nemhogy törvényt szabhasson a tudomány számára! Másfelől pedig, mivel a vallási spekulációnak azon a valóságon kívül, amelyre a tudományos gondolkodás irányul, nincs saját tárgya, nyilvánvaló, hogy a jövőben nem játszhatja már ugyanazt a szerepet, mint a múltban.

Mégis úgy tűnik, inkább átalakulásra, semmint eltűnésre hivatott.

Azt mondtuk, hogy a vallásban van valami örök: a kultusz, a hit. Az emberek azonban nem mutathatnak be olyan szertartásokat, amelyeknek nem látják létjogosultságát, és nem fogadhatnak el olyan hitet, amit semmilyen módon nem tudnak megérteni. Ahhoz, hogy terjeszthető vagy egyszerűen csak fenntartható legyen, igazolni kell, tehát meg kell alkotni az elméletét. Egy ilyesfajta elmélet, attól a pillanattól fogva, hogy a különféle tudományok léteznek, kétségkívül kénytelen támaszkodni rájuk: először is a társadalomtudományokra, mivel a vallásos hit a társadalomból ered; a lélektanra, mivel a társadalom az emberi

tudatok szintézise; végül pedig a természettudományokra, mivel az ember és a társadalom a világmindenség függvénye, és attól csak mesterségesen vonatkoztatható el. Bármilyen jelentősek legyenek is azonban a már létrejött tudományokból vett kölcsönzések, nem lehetnek elegendők: mert a hit mindenekelőtt a cselekvés lendülete, a tudomány pedig, bármilyen messzire vezessük is, mindig bizonyos távolságban marad a cselekvéstől. A tudomány töredékes, hiányos; csak lassacskán halad előre, és soha nem zárul le véglegesen; az élet viszont nem várhat. Az éltető, a cselekvésre ösztönző szerepre rendeltetett elméletek tehát kénytelenek a tudományt megelőzni és előzetesen kiegészíteni. Ezek az elméletek csak akkor válnak lehetővé, ha a gyakorlat követelményei és a létszükségletek, amelyeket érzünk ugyan, de elkülönítve nem fogunk fel, a gondolkodást előrelendítik, túl azon, aminek az igazolását a tudomány lehetővé teszi. Így még a legracionálisabb és a leginkább elvilágiasodott vallások sem lehetnek meg, se most, se a jövőben, egyfajta igen sajátos spekuláció nélkül, amelynek ugyanazok a tárgyai, mint magának a tudománynak, mégsem lehet tisztán tudományos: az érzékelés és az érzelem homályos megérzései gyakran átveszik benne a logikai megokolások helyét. Ez a spekuláció tehát egyfelől hasonlít ahhoz, amivel a múlt vallásaiban találkozunk, másfelől azonban különbözik is tőle. Miközben fenntartja magának a jogot a tudomány túllépésére, azzal kell kezdenie, hogy megismeri és ihletet merít belőle. Ha egyszer a tudomány tekintélye megszületett, akkor azzal számolni kell; a szükségletek szorításában messzebbre lehet menni nála, de belőle kell kiindulni. Nem lehet állítani magunkat, amit tagad, tagadni, amit állít, olyasmint mondani, ami nem támaszkodik közvetlenül vagy közvetve azokra az alapelvekre, amelyeket átveszünk belőle. Innentől kezdve a hit nem gyakorol már olyan egyeduralkodást azokra a képzetekre, melyeket továbbra is vallásosnak nevezhetünk, mint hajdanán. Egy rivális hatalom áll vele szemben, amely most már kritikának és ellenőrzésnek veti alá. S minden azt sejteti, hogy ez az ellenőrzés mind szélesebb körűvé és hatékonyabbá fog válni, miközben jövőbeli befolyásának korlátait nem lehet kijelölni.

11.3.3. III.

De ha a tudomány alapfogalmai vallási eredetűek, hogyan jöhettek létre a vallásból? Első megközelítésre nemigen látszik, milyen összefüggések lehetnek a logika és a vallás között. Sőt mivel a vallásos gondolkodás által kifejezett realitás a társadalom, a kérdés a következő fogalmakkal is föltehető, ami még jobban rávilágít az egész nehézségére: mi tette a társadalmi életet a logikai élet ilyen fontos forrásává? Úgy tűnik, semmi nem jelölte ki eleve erre a szerepre, hiszen az emberek nyilvánvalóan nem spekulatív szükségletek kielégítése érdekében társultak egymással.

Talán vakmerőnek fognak tartani, hogy ennyire összetett problémát érintek. Ahhoz, hogy megfelelőképpen kezeljük, jobban kellene ismernünk a megismerés szociológiai feltételeit, mint ahogyan most ismerjük: ezekből csak most kezdünk átlátni néhányat. A kérdés azonban olyan súlyos, és oly közvetlenül benne foglaltatik az előzőekben, hogy meg kell próbálnunk megválaszolni. Egyébként most már talán nem is lehetetlen lefektetni néhány olyan alapelvet, amelyek legalább természetüknél fogva rávilágíthatnak a megoldásra.

A logikai gondolkodás anyagát fogalmak alkotják. Ha tehát azt kutatjuk, hogyan játszhatott szerepet a társadalom a logikai gondolkodás létrejöttében, akkor azt a kérdést tesszük föl, hogyan vehetett részt a fogalmak kialakulásában.

Ha a fogalomban, mint legtöbbször szokták, csupán egy általános eszmét látunk, a probléma megoldhatatlannak tűnik. Az egyén képes arra, hogy saját eszközeivel összehasonlítsa észleléseit vagy képeit, kibontogassa, ami közös bennük, egyszóval hogy általánosítsa. Nehéz tehát átlátni, hogy az általánosítás miért csak a társadalomban és a társadalom által lehetséges. De először is: elfogadhatatlan az a nézet, mely szerint a logikai gondolkodást kizárólag az jellemezné, hogy a képzetek, amelyekből áll, szélesebb körre terjednek ki. Ha az egyedi gondolatokban semmi logika nincs, miért lenne másként az általános gondolatok esetében? Az általános csak az egyediben létezik: az általános a leegyszerűsített és elszegényedett egyedi. Az előbbinek tehát nem lehetnek olyan erényei és kiváltságai, amelynek az utóbbinak nincsenek. Es megfordítva, ha a fogalmi gondolkodás alkalmazható a nemre, a fajra, a változatra – bármilyen korlátozott legyen is az -, akkor miért ne lehetne kiterjeszteni az egyénre, tehát arra a korlátra, ami felé a képzet halad, abban a mértékben, ahogy kiterjesztése csökken? Es valóban, nagyon is léteznek olyan fogalmak, amelyeknek egyedek a tárgyai. Az istenek mindenfajta vallásban egymástól különböző egyéniségek, pedig az emberek nem észlelik, hanem elgondolják őket. Történelmi vagy mondabeli hőseit valamilyen, korok szerint változó módon minden nép elképzeli; ezek a képzetek fogalmiak. Végezetül, mindannyian alkotunk magunknak valamilyen képzetet azokról az egyénekről, akikkel kapcsolatban állunk: a jellemükről, a küllemükről, fizikai és erkölcsi természetük jellegzetességeiről, s ezek a képzetek igazi fogalmak. Kétségtelen, hogy általában eléggé elnagyoltak; de hát a tudományos fogalmak között sok olyan van-e, amely tökéletesen megfelel a tárgynak? Ebből a szemszögből nézve a két fogalomtípus között csak fokozati különbségek vannak.

A fogalmat tehát más jellemzőkkel kell meghatároznunk. Bármiféle érzéki képzetrel – érzetekkel, észlelésekkel vagy képekkel – a következő tulajdonságai miatt áll szemben.

Az érzéki képzetek folyamatos áramlásban vannak; úgy torlódnak egymásra, mint a folyó hullámai, s még amíg tartanak, addig sem hasonlítanak önmagukhoz. Mindegyik annak a meghatározott pillanatnak a függvénye, amelyikben sor kerül rá. Soha nem lehetünk biztosak benne, hogy egy észlelést még egyszer ugyanolyanok találhatunk, mint amilyenek a legelső alkalommal tapasztaltuk; mert ha az észlelt dolog nem változott is, mi már nem vagyunk ugyanazok. A fogalom viszont mintegy kívül áll az időn és a változáson; ki van kapcsolva ebből a nyüzsgésből; azt mondhatnánk, hogy a szellemnek egy másik, békésebb és nyugalmasabb területén helyezkedik el. Nem mozdul magától, belső, spontán fejlődés révén: épp ellenkezőleg, ellenáll a változtatásnak. Olyan gondolkodási mód ez, amely minden időpillanatban rögzült és kristályos.⁴⁴⁶ Amennyiben az, aminek lennie kell, akkor változhatatlan. Ha változik, nem azért változik, mert ilyen a természete, hanem mert valami tökéletlen fedeztünk föl benne, s ezért kiigazításra szorul. A hétköznapi életben azzal a fogalomrendszerrel gondolkodunk, amelyet anyanyelvünk szókészlete kifejez: ugyanis minden szó egy-egy fogalmat takar. A nyelv viszont rögzült; csak nagyon lassan változik, következésképpen ugyanez áll arra a fogalmi szerveződésre is, amelyet kifejez. Ugyanilyen helyzetben van a tudós, saját tudományterülete sajátos terminológiájával és következésképp azzal a sajátos fogalomrendszerrel szemben, amelynek az adott terminológia megfelel. Kétségkívül újíthat, ám újításai mindig a bevett gondolkodásmódok valamiféle megsértését jelentik.

Miközben viszonylag mozdíthatatlan, a fogalom, ha nem is egyetemes, de egyetemessé tehető. A fogalom nem a sajátom: másokkal közösen használom, vagy legalábbis átadhatom nekik. Egy érzést lehetetlen átjuttatni az én tudatomból a másik tudatába: szorosan kötődik az én szervezetemhez és személyiségemhez, s ezektől nem lehet elválasztani. Mindössze annyit tehetek, hogy odahívom a másikat, helyezkedjék szembe ugyanazzal a tárggyal, és engedje, hogy hasson rá. A beszélgetés, az emberek intellektuális kommunikációja ellenben fogalmak cseréjéből áll. A fogalom lényegében személytelen képzet: általa egyesülnek az emberi értelemek.⁴⁴⁷

Az így meghatározott fogalom természete árulkodik az eredetéről. Ha mindenki számára közös, az azt jelenti, hogy a közösség alkotása. Minthogy egyetlen sajátos tudat bélyegét sem viseli, arról van szó, hogy egyetlen értelem dolgozta ki, amelyben az összes többi találkozik, s amelyből valamiféleképpen táplálkoznak. Azért szilárdabb az érzelmeknél vagy a képeknél, mert a kollektív képzetek szilárdabbak az egyéniéknél; míg az egyén a belső vagy külső környezetében bekövetkező kismértékű változásokra is érzékeny, a társadalom mentális alapjait csak kellő súlyú események érinthetik. Valahányszor olyan gondolkodás- vagy cselekvéstípussal⁴⁴⁸ van dolgunk, amely egyformán hat az egyedi szándékokra vagy értelemre, az egyénre gyakorolt nyomás a közösség beavatkozásáról árulkodik. Egyébként az imént mondtuk, hogy folyamatosan gondolkodni azokkal a fogalmakkal gondolkodunk, amelyeket a szókészlet tárol. Az viszont nem kétséges, hogy a nyelv, és következésképp az a fogalomrendszer, amit kifejez, kollektív kidolgozás eredménye. A nyelv azt a módot fejezi ki, ahogyan a társadalom, a maga egészében, képzeteket alkot a tapasztalati tárgyokról. A nyelv különböző elemeinek megfelelő fogalmak tehát kollektív képzetek.

E fogalmaknak még a tartalma is ugyanerről tanúskodik. Valójában nemigen akad olyan szó, még a leghétköznapiabb módon használatosak között sem, amelynek fölfogása többé-kevésbé ne ütköznék bele személyes tapasztalatunk korlátaiba. Egy-egy szó gyakran olyan dolgot fejez ki, amit sose észleltünk, olyan élményt vagy tapasztalatot, amiben sose volt részünk, sose voltunk tanúi. Még ha ismerünk is néhányat azokból a tárgyakkól, amelyekre vonatkozik, ezek csak egyedi példaként világítják meg a gondolatot, de a létrehozásához önmagukban soha nem lettek volna elegendők. A szóba tehát egész tudomány van belesűrítve, amelynek létrehozásában nem vettem részt, tudomány, amely több, mint egyéni; s ez oly mértékben meghalad engem, hogy nem is tudom minden eredményét teljességgel elsajátítani. Ki ismeri közülünk minden szavát a nyelvnek, amelyet beszél, és ki ismeri minden egyes szó kimerítő jelentését?

Ez a megfigyelés lehetővé teszi, hogy meghatározzuk, milyen értelemben is mondjuk, hogy a fogalmak kollektív képzetek. Az, hogy egy egész társadalmi csoport számára közösek, nem azt jelenti, hogy a megfelelő egyéni képzetek egyszerű átlagát adják; mert akkor intellektuális tartalmuk tekintetében azoknál szegényebbek

⁴⁴⁶ James, William: *The Principles of Psychology*, I, 464.

⁴⁴⁷ A fogalomnak ezt az egyetemességét nem szabad összekeverni az általánosságával: ezek nagyon különböző dolgok. Egyetemességnek a fogalom azon tulajdonságát nevezzük, hogy elmék sokaságának, sőt elvben minden elmének átadható; ez az átadhatóság viszont kiterjesztésének mértékétől teljesen független. Egy egyetlen tárgyra alkalmazott fogalom, amelynek kiterjesztése következésképp minimális, egyetemes lehet abban az értelemben, hogy minden értelem számára ugyanazt jelenti: ilyen például egy istenség fogalma.

⁴⁴⁸ Azonban csak hajlam arra, hogy egy cselekvést vagy gondolatot automatikusan megismételjünk minden alkalommal, amikor azonos körülmények fölbresztik; azt nem foglalja magában, hogy a gondolat vagy cselekedet a szellem vagy az akarat számára ajánlott vagy rájuk kényszerített mintapéldát alkotna. A társadalmi cselekvést csak akkor lehet és kell lehetségesként feltételezni, ha egy ilyenfajta típus előzetesen már létrejött, tehát egy szabály, egy norma intézményessé vált.

lennének, miközben valójában az átlagos egyénekét meghaladó tudást hordoznak. Ezek nem elvonatkoztatások, amelyeknek csak az egyéni tudatokban lenne realitásuk, hanem éppen olyan konkrét képzetek, mint amilyeneket az egyén alkothat saját személyes környezetében: annak a módnak felelnek meg, amely szerint ez a különleges lény, a társadalom gondolja el a dolgokat a saját tapasztalata szerint. A fogalmak azért valóban többnyire általános gondolatok, azért fejeznek ki inkább kategóriákat és osztályokat, mint sajátos tárgyakat, mert a létezők egyéni és változó jellemzői a társadalmat csak ritkán érdeklik; éppen kiterjedése miatt nemigen érintheti más, mint az általános és állandó tulajdonságok. Figyelmét tehát ebbe az irányba fordítja: természetéből fakad, hogy a dolgokat többnyire nagy tömegben lássa, olyannak, amilyenek általában. Ez azonban nem feltétlenül szükségszerű, s ezek a képzetek, még ha általánosító természetűek is, mint legtöbbször, akkor is a társadalom alkotásai, és bővelkednek tapasztalataiban.

Éppen ebben rejlik a fogalmi gondolkodás érdeme. Ha a fogalmak csupán általános gondolatok lennének, nemigen gazdagítanák a tudatot; mert az általános, mint mondottuk, semmivel sem tartalmaz többet, mint az egyedi. Ha viszont mindenekelőtt kollektív képzetek, akkor ahhoz, amit saját személyes tapasztalatunkból tanulhatunk, hozzáteszi mindazt, amit a közösség bölcsességéből és tudásból az évszázadok során felhalmozhatott. Fogalmakkal gondolkodni nem egyszerűen azt jelenti, hogy a valóságot a legáltalánosabb oldaláról nézzük, hanem azt, hogy az érzetre olyan fény vetül, amely megvilágítja, belehatol és átalakítja. Ha egy dolgot fogalmilag ragadunk meg, akkor nemcsak jobban fölfogjuk lényegi elemeit, hanem egyúttal behelyezzük egy együttesbe is; minden civilizációnak megvan ugyanis a rá jellemző fogalmakból szerveződött, saját rendszere. Az egyéni szellem a fogalmak rendszerével szemben ugyanolyan helyzetben van, mint Platón nousz-a az ideák világával szemben. Elsajátításukra törekszik, mert erre szüksége van ahhoz, hogy kommunikálni tudjon felebarátaival; ám az elsajátítás sohasem tökéletes. Ki-ki a maga módján látja őket. Vannak olyanok, amelyeket egyáltalán nem tudunk megragadni, látókörünkön kívül maradnak; és vannak olyanok, amelyeknek csak egyes aspektusait vesszük észre. Ugyanígy igaz, méghozzá nagyon is igaz, hogy amikor elgondoljuk őket, el is torzítjuk; ugyanis mivel természetüknél fogva kollektívak, csak retusálva, módosítva, következőképpen meghamisítva egyénítődhetnek. Ebből fakad, hogy olyan nehezen értjük meg egymást, hogy akaratlanul hazudunk, sőt gyakran hazudunk egymásnak: mert ugyanazokat a szavakat használjuk, de nem ugyanazt értjük rajtuk.

Most már látható, milyen része van a társadalomnak a logikai gondolkodás létrejöttében. Ez csak attól a pillanattól fogva lehetséges, amikor az ember az érzéki tapasztalatnak köszönhető, futólagos képzetei fölött már képes fölfogni szilárd eszmények egész világát, az értelem közös területét. Logikusan gondolkodni bizonyos mértékig valóban annyit jelent, mint személytelenül, sub specie aeternitatis gondolkodni. Személytelenség, szilárdság: ez az igazság két jellemzője. Márpedig a logikai élet nyilvánvalóan feltételezi, hogy az ember legalább homályosan tudja: létezik egy igazság, amely különbözik az érzéki látszatoktól. De hogyan juthatott erre a felfogásra? Többnyire úgy okoskodnak, mintha spontán módon tüstént el kellett volna képzelnie, amint a szemét a világra nyitotta. A közvetlen tapasztalat azonban egyáltalán nem ezt sugallja, sőt minden ellentmond neki. A gyerekek és az állatok sejtelve sincs róla. A történelem egyébként azt mutatja, hogy évszázadokba telt, mire kibontakozott és kialakult. Nyugati világunkban a nagy görög gondolkodókkal ébredt először világos öntudatára és az ezzel járó következményekre; ez a felfedezés elbűvölő csoda volt, amelyet Platón csodálatos nyelven fejezett ki. Ám ha a gondolat filozófiai megfogalmazásban csak ekkor fejeződött is ki, homályos érzés formájában szükségképpen léteznie kellett már korábban is. A filozófusok megvilágítani próbálták ezt az érzést, de nem ők hozták létre. Ahhoz, hogy gondolkodhassanak róla és elemezhesék, adott kellett hogy legyen a számukra, s azt kell megtudnunk, honnét jön, vagyis miféle tapasztalat alapozta meg. A kollektív tapasztalat volt az. A személytelen gondolkodás először akollektív gondolkodás formájában tárult föl az emberiség előtt; s nem is tudom, hogy ez milyen más úton valósulhatott volna meg. Pusztán attól, hogy a társadalom létezik, az egyéni érzeteken és képeken kívül csodálatos tulajdonságokkal rendelkező képzetek egész rendszere létezik. Segítségükkel az emberek megértik egymást, az értelem egymásba hatolnak. Egyfajta erkölcsi eredetű erő van bennük, melynek jóvoltából rákényszerülnek az egyének elméjére. Az egyén ettől fogva legalább homályosan megérti, hogy a magántermészetű képzetek fölött létezik egy típusfogalom-világ, s gondolatait e fogalmak szerint kell szabályoznia; egész szellemi birodalmat lát, amelybe beletartozik ugyan, de amely meghaladja őt. Ez az igazság birodalmának első megsejtése. Attól a pillanattól kezdve, hogy tudomást szerzett erről a magasabb intellektualitásról, kétségkívül nekifogott kifürkészni a természetét; kutatta, honnan is vették kiváltságaikat ezek a kiemelkedő képzetek, s ahogy kezdte azt hinni, fölfedezte az okokat, ő maga is nekilátott munkába fogni őket, hogy saját erejéből előcsalogassa a bennük rejlő hatásokat; vagyis magának tulajdonította a jogot, hogy fogalmakat alkosson. A fogalomalkotás képessége ekképpen individualizálódott. Ahhoz azonban, hogy az összefüggés eredetét jól megértsük, azokhoz a társadalmi körülményekhez kell kötnünk, amelyekről függ.

Erre azt az ellenvetést fogják tenni, hogy a fogalmat csak egy aspektusán keresztül mutatjuk be, hogy szerepe nemcsak az emberi elmék közötti egyetértés biztosítása, hanem az is, sőt főképpen az, hogy összhangba hozza őket a dolgok természetével. Úgy tűnik, a fogalomnak csak azzal a feltétellel van létjogosultsága, ha igaz, tehát

objektív, s személytelensége csak objektivitásának következménye kell hogy legyen. Az elméknek csak a lehető legmegfelelőbb módon elgondolt dolgokban kellene találkozniuk. Nem tagadjuk, hogy a fogalmi fejlődés legalábbis részben ebbe az irányba halad. A fogalom, amelyet eredetileg azért tartottak igaznak, mert kollektív volt, afelé tart, hogy csak azzal a feltétellel válik kollektívvá, ha igaznak tartják: firtatjuk a jogcímét, mielőtt hitelt adnánk neki. Ám először is nem szabad szem elől téveszteni, hogy az általunk használt fogalmakat igen nagy általánosságban ma sem módszeresen hozzuk létre; a nyelvnek, vagyis a kollektív tapasztalatnak köszönhetjük őket, és nem voltak alávetve semmiféle előzetes kritikának. A tudományosan kidolgozott és elbírált fogalmak még mindig elenyésző kisebbségben vannak. Ráadásul köztük és azok között, amelyek tekintélyüket egyedül annak köszönhetik, hogy kollektívak, csupán fokozati különbségek vannak. Egy kollektív képzet, mivel kollektív, máris biztosítékot kínál az objektivitásra; nem ok nélkül válhatott ugyanis általánossá és maradhatott fenn kellő szilárdsággal. Ha nem lenne összhangban a dolgok természetével, nem szerezhetett volna széleskörű és tartós uralmat az elmék fölött. A tudományos fogalmakba vetett bizalom alapjában véve annak köszönhető, hogy módszeresen ellenőrizhetők. Márpedig egy kollektív képzet szükségképpen a végtelenségig ismétlődő ellenőrzésnek van alávetve: az emberek, akik elfogadják, saját tapasztalatukkal igazolják. Nem lehet tehát, hogy tárgyának egyáltalán ne feleljen meg. Kétségtelenül kifejezheti tökéletlen szimbólumokkal; de a tudományos szimbólumok maguk is mindig csupán megközelítők. A vallási jelenségek tanulmányozásakor használt módszerünknek pontosan ez az elv az alapja: axiómának tekintjük, hogy a vallási hiedelmeknek, látszatrabármilyen furcsák is legyenek olykor, megvan amaguk igazsága, amit föl kell tárni.⁴⁴⁹

Es megfordítva, a fogalmak, még ha a tudomány minden szabályának betartásával hozzák is létre őket, tekintélyüket azért nem kizárólag objektív értéküknek köszönhetik. Ahhoz, hogy higgyenek bennük, nem elég, ha igazak. Ha nincsenek összhangban a többi vélekedéssel, a többi véleménnyel, egyszóval a képzetek összességével, akkor tagadni fogják őket; az elme elzárkózik előlük, következésképp mintha nem is léteznének. Manapság ahhoz, hogy egyfajta kiváltságos hitelük legyen, általában azért elegendő, ha magukon viselik a tudomány bélyegét, mert a tudományban hiszünk. Ez a hit azonban lényegét tekintve nem különbözik a vallásos hittől. A tudománynak tulajdonított érték nagyjából attól az elgondolásunktól függ, amelyet természetéről és az életben betöltött szerepéről közösen alkotunk; vagyis a közvélemény állapotát fejezi ki. A közvéleményt természetesen kutatás tárgyává lehet tenni, s meg lehet alkotni a tudományát; főként ebből áll a szociológia. A közvélemény tudománya azonban nem hoz létre közvéleményt: csak megvilágíthatja, tudatosabbá teheti. Egyúttal, igaz, arra is rábíthatja, hogy megváltozzék; ám a tudomány még akkor is a közvéleménytől függ, ha úgy néz ki, mintha az szabná meg a törvényét; mert, mint kimutattuk, a közvéleménynek köszönheti az erőt, mely ahhoz szükséges, hogy hasson rá.⁴⁵⁰

Ha azt állítjuk, hogy a fogalmak azt a módot fejezik ki, ahogyan a társadalom képzelettel a dolgokat, ezzel azt is állítjuk, hogy a fogalmi gondolkodás egyidős az emberiséggel. Nem vagyunk hajlandóak tehát egy többé-kevésbé újkeletű kultúra termékét látni bennük. Az az ember, aki nem fogalmakkal gondolkodna, nem lenne ember: mert nem lenne társadalmi lény. Csak egyéni észleléseire szorítkozna, ezáltal nem különbözne az állattól. Ezzel ellentétes állítás csak azért volt fenntartható, mert a fogalmat nem a leglényegesebb jellemzőivel határozták meg. Az általános eszmével, mégpedig egy világosan behatárolt és körülírt általános eszmével azonosították.⁴⁵¹ Ilyen körülmények között úgy tűnhetett, hogy az alacsonyabb szintű társadalmak a szó szoros értelmében vett fogalmat nem ismerik, mivel csak kezdetleges általánosító eljárásaik vannak, s a fogalmak, melyeket használnak, általában nincsenek meghatározva. De hát a mi jelenlegi fogalmaink ugyanilyen meghatározatlanok; a vitákon és tudományos munkákon kívül nem is igen törekszünk a meghatározásukra. Másfelől láttuk, hogy a fogalomalkotás nem általánosítás. A fogalmi gondolkodás nem egyszerűen bizonyos számú tárgy közös jellemzőinek elkülönítését és csoportosítását jelenti, hanem azt, hogy a változót alárendeljük az állandónak, az egyéni a társadalmi. S minthogy a logikai gondolkodás a fogalommal kezdődik, ebből következik, hogy fogalom mindig létezett; sose volt olyan történelmi korszak, amikor az emberek idült zavarodottságban és ellentmondásban éltek volna. Igaz, hogy nem lehet eléggé hangsúlyozni azokat a különféle ismertetőjegyeket, amelyek a logikát a különböző történelmi pillanatokban jellemezték: a logika úgy fejlődik, ahogy maguk a társadalmak. De bármily valóságosak legyenek is a különbségek, nem feledtethetik a hasonlóságokat, amelyek nem kevésbé lényegesek.

11.3.4. IV.

⁴⁴⁹ Láthatjuk, mennyi kell ahhoz, hogy egy képzetnek ne legyen objektív értéke pusztán amiatt, hogy társadalmi eredetű.

⁴⁵⁰ Lásd könyvünk VII. fejezetének 2. szakaszát.

⁴⁵¹ *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 131-138.

Most érinthetjük utolsó kérdésünket, amely már a bevezetőben is fölvetődött,⁴⁵² s amely munkánkban kimondatlanul mindvégig ott lappangott. Láttuk, hogy a kategóriáknak legalábbis némelyike társadalmi természetű dolog. Arról van szó, hogy megtudjuk, honnan ez a jellegzetesség.

Mínt hogy a kategóriák maguk is fogalmak, nem nehéz megérteni, hogy a közösség alkotásai. Nincs is olyan fogalom, amelyik ilyen fokon mutatná a kollektív képzet ismertetőjegyeit. A kategóriák csakugyan annyira szilárdak és személytelenek, hogy gyakran abszolút egyetemesnek és változhatatlannak tartották őket. Egyébként minthogy az emberi elmék közötti egyetértés alapfeltételeit fejezik ki, nyilvánvalónak látszik, hogy csak a társadalom dolgozhatta ki őket.

Ám ami magukat a kategóriákat illeti, a probléma ennél összetettebb: ezek ugyanis más értelemben és mintegy másodfokon társadalmiak. Nemcsak hogy a társadalomból erednek, hanem azok a dolgok is társadalmiak, amelyeket kifejeznek. Nemcsak hogy a társadalom vezette be őket, hanem tartalmukat is a társadalmi lét különféle aspektusai alkotják: a nem [genus] kategóriája eleinte elválaszthatatlan volt az embercsoport fogalmától; az idő kategóriájának a társadalmi élet ritmusa szolgált alapul; a tér fogalmának alapanyagát a társadalom által elfoglalt terület szolgáltatta; az okság kategóriájának egyik lényeges eleme, a hatóerő fogalmának prototípusa pedig a kollektív erő volt. A kategóriák mégsem csupán arra születtek, hogy a társadalmi területén alkalmazzák őket: az egész valóságra kiterjednek. Hogyan kölcsönözhatték hát a társadalomtól azokat a modelleket, amelyek alapján létrejöttek?

Arról van szó, hogy ezek olyan, kimagasló fogalmak, amelyek főszerepet játszanak a megismerésben. Funkciójuk valójában az, hogy uralják és magukba foglalják az összes többi fogalmat: a kategóriák adják a szellemi élet állandó kereteit. Márpedig ahhoz, hogy egy ilyen tárgyat befogadhassanak, nekik maguknak is ugyanilyen tág realitás alapján kellett kialakulniuk.

Nem kétséges, hogy azok az összefüggések, amelyeket kifejeznek, kimondatlanul léteznek az emberek tudatában. Az egyén az időben él, s mint mondtuk, van bizonyos érzéke az időben való eligazodáshoz. A tér egy meghatározott pontján helyezkedik el, és alapos okkal feltételezhető, hogy minden érzetünkben van valami térbeli.⁴⁵³ Az embernek van érzéke a hasonlóságokhoz; a hasonló képzetek előhívják egymást, közelítenek egymáshoz, s az e közeledésből kialakuló új képzetnek már van némi általános jellege. Ugyancsak érzékünk bizonyos szabályosságot a jelenségek egymásra következésének rendjében; erre még az állatok is képesek. Csakhogy mindezek az összefüggések az érintett egyénre személyesen vonatkoznak, következésképpen a fogalom, amelyre ezáltal szert tehet, semmi esetre sem mutathat túl saját szűk szemhatárán. Azok az általános képek, amelyek egymáshoz hasonló képek összeolvadása révén kialakulnak a tudatomban, csak azokat a tárgyakat ábrázolják, amelyeket közvetlenül észleltem; nincs itt semmi olyasmi, ami az osztály fogalmával, tehát azzal a kerettel szolgálhatna, amely az ugyanazon feltételeknek megfelelő lehetséges tárgyak összességének teljes csoportját képes magában foglalni. Ehhez először rendelkezniünk kellene a csoport eszméjével, amit belső életünk látványa önmagában nem képes életre kelteni bennünk. Legfőképpen azonban nincs olyan egyéni tudat, bármilyen nagy kiterjedése legyen is térben és időben, amely akár csak a gyanúját fölébreszthetné egy totális, a lények ösz- szességét magában foglaló nemnek, amihez képest a többi nem csak egymás mellé rendelt vagy egymásnak alárendelt faj lenne. Az egésznek ez a fogalma, amely ott van minden hivatkozott osztályozás alapjánál, nem származhat az egyéntől, aki az egészhez képest maga is csak rész, s a valóságnak csak egy végtelenül kicsiny töredékét képes elérni. És mégis: talán nincs is ennél lényegesebb kategória; mert mivel a kategóriák szerepe az, hogy magukba fogadják az összes többi fogalmat, a kategóriák kategóriája maga a teljesség fogalma kell hogy legyen. Az ismeretelmélettel foglalkozó tudósok általában eleve feltételezik, mintha teljesen magától értődő lenne, holott határtalanul meghaladja minden egyes, külön-külön tekintett egyéni tudat tartalmát.

Ugyanezen okból, az a tér, amelyet érzékeimmel megismerem, melynek középpontjában állok és ahol minden hozzám képest helyezkedik el, nem lehet az a totális tér, amely minden egyedi kiterjedést magában foglal, s ahol ezek ráadásul személytelen, minden egyén számára közös támpontokhoz képest rendeződnek. Ugyanígy, az a konkrét időtartam, amelyet magamban és velem együtt érzek lefolyni, nem szolgálhat a totális idő eszméjével: az előbbi csak egyéni életem ritmusát fejezi ki; a második egy olyan élet ritmusának kell hogy megfeleljen, ami a külön-külön tekintett egyének közül senkié, de amelyben mindenki részt vesz.⁴⁵⁴ Végezetül, azoknak a szabályszerűségeknek, amelyeket érzeteim egymásra következésének mikéntjében észrevehetek, nagyon is értékesek lehetnek a számomra: magyarázatot adnak arra, hogy ha egy korábban már szilárdnak tapasztalt

⁴⁵² Lásd a Bevezetés 2. szakaszát.

⁴⁵³ James, William: Principles of Psychology, I, 134.

⁴⁵⁴ A térről és az időről gyakran úgy beszélnek, mintha csak a konkrét kiterjedésről és tartamról lenne szó, ahogyan az egyéni tudat érzi őket, csak hogy az absztrakció miatt elszegényedve. Valójában ezek teljesen másfajta képzetek: más elemekből, egészen más tervet követve és ugyancsak eltérő célok érdekében születtek.

jelenségpárból adott számomra az előzmény, miért vagyok hajlamos arra, hogy a következményt is várjam. Ezt a személyes várakozás-állapotot azonban nem szabad összetéveszteni az egyetemes egymásra követke- zési rend fogalmával, amely az elmék és események összességét uralja.

Mínt hogy a fogalmak totális rendszerével kifejezett világ, nem más, mint az, amelyikről a társadalom képzetet alkot, egyedül a társadalom biztosíthatja azokat a legáltalánosabb fogalmakat, amelyeket követve a világnak ábrázolódnia kell. Ilyen tárgyat csak az összes egyedi alanyt magában foglaló alany képes átlátni. Mínt hogy a világmindenség csak annyiban létezik, amennyiben el van gondolva, a maga teljességében pedig csak a társadalom gondolja el, ezért a társadalmon belül foglal helyet, belső életének elemévé válik, s így lesz a társadalom az a totális nem [genus], amin kívül nincs semmi. A teljesség fogalma csupán a társadalom fogalmának absztrakt formája: ez az az egész, amely mindent magában foglal, a legmagasabb osztály, amelybe az összes többi osztály beletartozik. Ezen a mélyben meghúzódó alapelven nyugszanak azok a primitív osztályozások, ahol a mindenféle világokba tartozó lényeket ugyanazon a címen helyezik el és osztályozzák a társadalmi keretek között, mint az embereket.⁴⁵⁵ Ha viszont a világ a társadalomban van, akkor a tér, melyet elfoglal, eggyé válik a totális térrel. S valóban, láttuk, hogy is van meg minden egyes dolognak társadalmi téren a saját kijelölt helye; s azt, hogy mennyire különbözik ez a totális tér azoktól a konkrét kiterjedésektől, amelyeket érzékeinkkel felfogunk, az mutatja, hogy ez a lokalizáció teljesen eszményi, és semmiben sem hasonlít ahhoz, amit egyébként az érzéki tapasztalat diktálna.¹⁸ Ugyanemiatt a kollektív élet ritmusa uralja és magában foglalja a belőle fakadó összes elemi életet; következésképpen az idő, amelyet kifejez, uralja és magában foglalja az összes egyéni tartamot. Ez a totális idő. A világtörténelem sokáig csak a társadalom történetének egyik aspektusa volt. Az egyik a másikkal kezdődik: az előbbi korszakait az utóbbi korszakai határozzák meg. Ami ezt a személytelen és globális tartamot méri, ami a támpontokat, melyekhez képest tagozódik és szerveződik, kijelöli, az a koncentrálódó vagy szétszóródó társadalom mozgása; általánosabban szólva, a kollektív megújulás periodikus szükségletei. Ezek a kritikus pillanatok azért kötődnek többnyire valami anyagi természetű jelenséghez, például egy égítést megjelenéséhez vagy az évszakok változásához, mert ahhoz, hogy ez a lényegében társadalmi szervezet mindenki számára érzékelhetővé váljék, objektív jelekre van szükség. Ugyanez a helyzet az oksági viszonytal is, attól a pillanattól fogva, hogy a csoport kollektív módon rögzíti, s így függetlenné válik minden egyéni tudattól: az összes emberi elme és egyedi esemény fölött lebeg. Személytelen értékű törvényté lett. Kimutattuk, hogy valószínűleg így született.

Egy másik ok is magyarázza, hogy a kategóriák alkotóelemeit a társadalmi életből kellett átvenni: az, hogy az általuk kifejezett összefüggések csak a társadalomban és a társadalom révén válhattak tudatossá. Ha bizonyos értelemben immanensek is az egyén életében, az egyéneknek semmi oka és semmilyen módja nem volt arra, hogy fölfogja, átgondolja, megmagyarázza és önálló fogalomként emelje őket. Ahhoz, hogy személyesen tájékozódjunk a térben, hogy megtudjuk, mely pillanatokban kell eleget tennie a különféle organikus szükségleteknek, semmi szükség nem volt arra, hogy egyszer s mindenkorra megalkossuk az idő vagy a tér fogalmi képzetét. Sok állat képes megtalálni az ismerős vidékre visszavezető utat; a megfelelő pillanatban térnek vissza, anélkül, hogy bármiféle kategóriával rendelkeznének; az érzetek elegendőek ahhoz, hogy irányítsák őket. Az embernek is elegendő lennének, ha mozdulatainak csak egyéni szükségleteket kellene kielégíteniük. Ahhoz, hogy rájövünk, egy dolog hasonlít egy másikhoz, amit már megtapasztaltunk, semmi szükség rá, hogy nemekbe és fajokba soroljuk őket: az a mód, ahogyan a hasonló képek előhívják egymást és egybeolvadnak, elegendő a hasonlóság érzéséhez. A *déja vu*, a *déja éprouvé* [már látott, már megtapasztalt dolog] érzete semmiféle osztályozást nem foglal magában. Ahhoz, hogy a keresendő dolgokat megkülönböztessük a kerülendőktől, csupán logikai kapcsolatot kell teremtenünk az okok és az okozatok között – abban az esetben, amikor csupán egyéni igényeinkről van szó. Az akarat számára ugyanilyen biztos kalauzként szolgálnak a tisztán tapasztalati alapú, a konkrét képzetek erős kapcsolatából fakadó eredeztetések. Nemcsak az állatoknál nincs másféle, de gyakran saját, magántermészetű gyakorlatunk sem kíván ennél többet. Ösztönösen értelmes embernek azt nevezzük, akinek nagyon világos megérzése van arról, hogy mit kell tennie, de többnyire képtelen lenne törvény formájában megfogalmazni.

A társadalommal másként áll a dolog. Társadalom csak akkor lehetséges, ha az egyének és a dolgok, amelyek alkotják, különféle csoportokra tagozódnak, tehát osztályozódnak, s osztályozódnak egymáshoz képest maguk a csoportok is. A társadalom tehát tudatos önszerveződést igényel, ami nem más, mint osztályozás. A társadalom e szerveződése természetesen áttevődik a térre is, amelyet elfoglal. Bármiféle ütközést elkerülendő, minden egyes külön csoportnak kell hogy legyen egy saját, meghatározott terület-darabja, más szóval az egész teret is fel kell osztani, differenciálni, tájolni, és ezeket a felosztásokat és tájolásokat minden elmenek ismernie kell. Másfelől, bármiféle ünnepre, vadászatra, katonai expedícióra való felhívás magában foglalja, hogy az időpontok rögzítettek, megállapodás szerinti, következésképpen már létrejött egy olyan közös idő, amelyet mindenki

⁴⁵⁵ Alapjában véve a totalitás fogalma, a társadalom fogalma és az istenség fogalma valószínűleg csupán egyazon fogalom három különböző aspektusa.

azonos módon fog föl. Végezetül, több ember együttműködése egy közös cél érdekében csak akkor lehetséges, ha a cél és az elérését lehetővé tevő eszközök összefüggését tekintve egyetértés van közöttük, vagyis ha a vállalkozásban együttműködők valamennyien ugyanazt az oksági viszonyt fogadják el. Nem meglepő tehát, hogy a megfelelő kategóriák mélyén a társadalmi idő, a társadalmi tér, a társadalmi osztályok és a kollektív okság húzódik meg, hiszen az emberi tudat a különféle összefüggéseket először társadalmi formájukban ragadta meg némi világossággal.

Összefoglalva: a társadalom korántsem az az illogikus vagy a logikát teljesen nélkülöző, összefüggéstelen és szeszélyes valami, amit oly gyakran szoktak látni benne. Épp ellenkezőleg, a kollektív tudat a lelki élet legmagasabb rendű formája, mivel ez a tudatok tudata. Mivel az egyéni és helyi esetlegességeken kívül és ezek fölött helyezkedik el, a dolgoknak csak állandó és lényegi aspektusát nézi, amelyet közölhető fogalmakban rögzít. Miközben főntről szemlél, egyszersmind távolról is: minden időpillanatban átfogja az ismert valóság egészét; ezért egyedül ez a tudat képes a szellem számára olyan kereteket szolgáltatni, amelyek a dolgok összességére alkalmazhatók, és lehetővé teszik, hogy gondolkodjunk róluk. Ezeket a kereteket nem mesterségesen alkotja: önmagában találja meg; nem tesz egyebet, mint hogy tudatosítja őket. Olyan módon jelennek meg, ahogyan ez a valóság minden szintjén előfordul, de teljes világossággal csak a csúcson válik láthatóvá, mert az ott zajló lelki élet rendkívüli összetettsége a tudat nagyobb mérvű fejlettségét teszi szükségessé. Ha tehát a logikai gondolkodásnak társadalmi eredetet tulajdonítunk, ezzel nem alacsonyítjuk le, nem kisebbitjük az értékét, nem korlátozzuk pusztán mesterséges kombinációk rendszerére; épp ellenkezőleg, olyan okkal hozzuk összefüggésbe, amelynek természetes velejárója. Ezzel természetesen nem azt mondjuk, hogy az ilyen módon kidolgozott fogalmak tüstént teljesen meg fognak felelni tárgyuknak. A társadalom az egyénhez képest egyetemes dolog, ám emellett egyéniség is, amelynek megvan a saját, személyes külső kinézete és idioszinkráziája; sajátos alany, amely ennek következtében sajátossá teszi azt, amit gondol. Tehát a kollektív képzetek is tartalmaznak szubjektív elemeket, s ezeknek fokozatosan le kell tisztulniuk, hogy közelebb kerüljenek a dolgokhoz. Ám akármilyen elnagyoltak voltak is kezdetben, a társadalommal akkor is egy új gondolkodásmód csírája jelent meg, olyan gondolkodásmódé, amelynek magasába az egyén soha nem lett volna képes a saját erejéből fölkapaszkodni; immár nyitva állt az út a szilárd, személytelen és szervezett gondolkodáshoz, amelynek azután csak tovább kellett fejlesztenie saját természetét.

Egyébként úgy tűnik, hogy a fejlődést meghatározó dolgok nem különböztek specifikusan azoktól, amelyek a kezdeti csírákat létrehozták. A logikai gondolkodás nem azért iparkodik egyre inkább megszabadulni azoktól a szubjektív és személyes elemektől, amelyeknek terhét kezdetben hordozta, mert társadalmon kívüli tényezők léptek közbe, hanem sokkal inkább azért, mert egy újfajta társadalmi élet fejlődött egyre erősebben. Arról a nemzetközi életről van szó, melynek már az a hatása, hogy a vallási hiedelmek egyetemessé válnak. Ahogy ez terjed, a kollektív látóhatár egyre tágul; a társadalom már nem tűnik az egész netovábbjának, hanem egy sokkal nagyobb egész részévé válik, melynek határai nincsenek megszabva, és szüntelenül tovább tágulhatnak. Ennek következtében a dolgok nem maradhatnak a társadalmi keretek között, ahová eredetileg sorolták őket; a rájuk sajátosan jellemző alapelvek szerint kell szerveződniük, így aztán a logikai szerveződés elkülönül a társadalmiától, és önállóvá válik. Úgy tűnik, a gondolkodást a meghatározott kollektív egyénnel eleinte összekötő kapocs így válik egyre lazábbá, majd egyre személytelenebbé és általánosabbá. A valóban és sajátosan emberi gondolkodás nem őseredeti adottság: a történelem terméke, olyan eszményi határ, amelyet egyre jobban megközelítünk, de minden valószínűség szerint soha nem fogunk tudni elérni.

Így tehát egyfelől a tudomány, másfelől pedig a vallás és az erkölcs között távolról sincs olyasfajta ellentmondás, amelyet gyakran vélnek: az emberi tevékenység e különféle módozatai valójában egy és ugyanazon forrásból fakadnak. Ezt értette meg Kant, s ezért tette a tiszta ész és a gyakorlati ész egyazon képesség két különálló aspektusává. Egységüket az ő gondolatmenete szerint az adja, hogy mindkettő az egyetemes felé törekszik. A racionális gondolkodás az értelemmel bíró lényekre kényszerülő törvényt követő gondolkodás; a morális cselekvés pedig azon alapelvek szerinti viselkedés, amelyek ellentmondás nélkül kiterjeszthetők az akaratok összességére. Más szóval, a tudomány és az erkölcs magában foglalja, hogy az egyén képes saját nézőpontja fölé emelkedni, és személytelen életet élni. Valóban nem kétséges, hogy ez a gondolkodás és a cselekvés minden magasabbrendű formájának közös jellemzője. Kant filozófiája azonban azt nem magyarázza meg, hogy honnét származik az az ellentmondásféle, amely az emberben ezáltal megvalósul. Miért kénytelen ereszakot tenni magán, hogy meghaladjá egyéni természetét, és megfordítva, miért kell a személytelen törvénynek megrendülnie, amikor az egyéneken megtestesül? Azt mondják, hogy két, kibékíthetetlenül ellentétes világ létezik: egyfelől az anyagé és az érzékeké, másfelől pedig a tiszta és személytelen értelemé, és az ember mindkettőhöz tartozik? De hát ezzel csupán szinte ugyanazokkal a szavakkal ismételtük el a kérdést; hiszen pontosan azt kellene megtudnunk, miért is kell egyszerre kétféle, egymással versengő létezésben élnünk. Miért nem marad kívül egymáson ez a két, egymásnak ellentmondani látszó világ, s mi teszi szükségessé, hogy antagonizmusuk dacára kölcsönösen át- meg átjárják egymást? Az egyetlen válasz, amit erre az egyedülálló szükségszerűségre valaha adtak, a bűnbeesés hipotézise, a velejáró összes nehézséggel,

amelyeket itt fölösleges elővonnunk. Minden rejtély szertefoszlik azonban abban a pillanatban, amint felismerjük, hogy a személytelen értelem csupán a kollektív gondolkodás másik neve. Kollektív gondolkodás ugyanis csak az egyének csoportba szerveződésével lehetséges; feltételezi tehát az egyéneket, s az egyének is feltételezik amazt, hiszen csak csoportként maradhatnak fenn. A személytelen célok és igazságok uralma csak egyéni szándékok és érzékenységek versengő együttműködése révén valósulhat meg, s a részvétel értelme pontosan az az értelem, amelyért küzdenek. Egyszóval, azért van bennünk személytelen, mert van társadalmi, s minthogy a társadalmi életbe mind a képzetek, mind a szokások beletartoznak, ez a személytelenség természetesen a gondolatokra és a tettekre egyaránt kiterjed.

Talán meglepő, hogy az emberi mentalitás legmagasabbrendű formáit a társadalommal hozzuk összefüggésbe: ahhoz az értékhez képest, amelyet az okozatnak tulajdonítunk, az ok roppant szerénynek tűnik. Az érzékek és az érzéki vágyak világa, illetve az értelem és az erkölcs világa között akkora a távolság, hogy úgy tűnik, az utóbbi csak egy teremtő aktus következtében adódhat az előbbihez. – Azzal azonban, hogy a társadalomnak tulajdonítjuk ezt az elsődleges fontosságú szerepet természetünk létrejöttében, nem tagadjuk a teremtést; a társadalom ugyanis éppen hogy olyan teremtő erővel rendelkezik, amivel egyetlen megfigyelhető élőlény sem vetekedhet. Minden teremtés – hacsak nem a tudomány és az értelem számára megfoghatatlan, misztikus beavatkozásról van szó – szintézis eredménye. Márpedig ha a minden egyes egyén tudatában létrejövő egyedi képzetek szintézisei már önmagukban is eredményeznek újdonságokat, mennyivel hatékonyabbak azok a hatalmas, teljes tudatszintézisek, amelyeket a társadalmak hoznak létre! A társadalom fizikai és erkölcsi erőknél a természetben megfigyelhető leghatalmasabb halmaza. Sehol nem található a különféle alap- anyagokilyen gazdagsága, a koncentrációnak ezen a fokán. Nem meglepő tehát, ha magasabb szintű élet bontakozik ki belőle, ami visszahat azokra az elemekre, melyekből származik: magasabbrendű létformára emeli és átalakítja őket.

Így a szociológia hivatása az, hogy új utat nyisson az embertudomány számára. Mostanáig a következő választás előtt álltunk: az ember magasabbrendű és sajátos képességeit vagy magyarázzuk úgy, hogy visszavezetjük őket a lét alacsonyabb szintű formáira – az észet az érzékekre, a szellemet az anyagra -, ami specifikus voltuk tagadásával egyenértékű; vagy pedig kössük őket valamiféle tapasztalaton túli valósághoz, amit föltételezünk, de amelynek létezését semmiféle megfigyelés nem támasztja alá. A szellem számára az okozta a zavart, hogy az egyént finis naturae-nek [a természet végpontjának] tekintették: úgy tűnt, azon túl már nincs semmi, legalábbis semmi olyasmi, amit a tudomány megragadhatna. Attól a pillanattól azonban, hogy fölismertük: az egyén fölött ott van a társadalom, s az nem egy névleges és képzeletbeli lény, hanem működő erők rendszere, az ember magyarázatának új módja válik lehetségessé. Ahhoz, hogy megtartsuk megkülönböztető jegyeit, nem kell többé a tapasztalaton kívülre helyoznunk őket, vagy legalábbis, mielőtt eddig a szélsőségig jutnánk, meg kell vizsgálnunk, hogy mindaz, ami az egyénben az egyént meghaladja, nem abból az egyén feletti, de tapasztalatilag adott realitásból származik-e, ami a társadalom. Igaz, azt most nem tudjuk megmondani, hogy meddig terjedhetnek ki ezek a magyarázatok, s hogy természetsszerűleg megszüntetnek-e minden problémát. Ám ugyanilyen lehetetlen előre kijelölni azokat a határokat, amelyeken nem fognak tudni túllépni. A hipotézist ki kell próbálni, a lehető legmódszeresebben alávetni a tényekkel történő ellenőrzésnek. Ezt próbáltuk megvalósítani.

Saly Noémi fordítása

Forrás: op. cit. 593-638.

12. Marcel Mauss (1872–1950)



M. Mauss a durkheimi iskola talán legtehetségesebb tagja, úttörő, máig ható tanulmányok szerzője, akinél sajátos eltolódás figyelhető meg eredeti és sok későbbi kutatást inauguráló munkásságának súlya és jelentősége és mélységesen szerény, rokonszenves személyiségének ismertsége között. Lévi-Strauss írja róla szóló fontos portréjában, hogy „Egészében véve, Marcel Mauss életműve és gondolkodása inkább a vele rendszeres vagy alkalmi kapcsolatban álló munkatársak és tanítványok közvetítésével hatott, semmint közvetlenül, szavak vagy írások formájában”. A beavatottakon kívül „az írott életmű túlságosan szétszórt és gyakran nehezen megközelíthető maradt” (2000:11). Ezen a helyzeten kétségkívül segített az 1950. évi fontos válogatás (*Sociologie et anthropologie*), majd munkáinak háromkötetes kiadása, amelyet V. Karády rendezett sajtó alá (*Oeuvres*, I—III, 1968-1969), ám kérdés, hogy ezek a gyűjtemények vajon nem túl későn tették-e hozzáférhetővé Mauss alapvető szociológiai, szociálanropológiai és vallástörténeti munkáit? E bonyolult és sokrétű munkásság nagyobb ismertségét maga Mauss sem könnyítette meg. Mindenekelőtt, amíg a *L'Année sociologique* első 12 kötete 1898 és 1913 között megjelent (majd a húszas években a folyóirat feltámasztási kísérletei során összesen még két kötet jelent meg 1925-ben és 1927-ben), Mauss energiái nagy részét a szerkesztésre és a recenziókra fordította. Ismeretes, hogy a 12 kötetből álló első sorozat mintegy 10 000 oldalnyi anyagának közel egynegyedét (ezek főleg kritikai recenziók) Mauss írta. Másrészt munkái egy nem jelentéktelen részét közösen írta valaki mással (így például Durkheimmel: „De quelques formes primitives de classifications”: *L'Année sociologique* 6,1903,1—72; H. Hubert-rel: „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”: uo. Vol. 2, 1899, 29—138, „Esquisse d'une théorie générale de la magie”, uo. Vol 7, 1904, 1—146, „Introduction á l'analyse de quelques phénomènes religieux”: *Revue de l'histoire des religions* 58, 1908, 162—203; P. Fauconnet-val: „Sociologie”, in *La Grande Encyclopédie*, vol. 30, 1901, 165—176; H. Beuchat-val: „Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo”: *L'Année sociologique*, 9, 1906, 39—132). Ezenkívül áldozatosan közreműködött mások munkáinak az elkészültében és kiadásában, így közismerten nagymértékben részt vett Durkheim *Les formes élémentaires-jének* anyaggyűjtésében, továbbá ő adta ki R. Hertz több vallásantropológiai munkáját. Mindezek dacára Mauss több olyan úttörő munkát hozott létre, amely nemcsak az etnográfát és a szociológiát gazdagította, hanem a nyelvészetet, a lélektant, a vallástörténetet és az orientaliztika számos későbbi kérdésfelvetését és kutatási irányát is befolyásolta (lásd Lévi-Strauss elemzését, 2001:12—34).

Marcel Mauss 1872. május 10-én született a Vogézekben lévő Épinalban Gerson Mauss és Rosina Durkheim gyermekeként (anyja É. Durkheim nővére volt). Anyja tudvalévően rabbi családból származott, s őt is ilyen szellemben próbálta nevelni. Ennek ellenére, nagybátyjához hasonlóan, a zsidó vallást 18 éves kora után nem gyakorolta. Az épinali líceum elvégzése után 1890-ben a bordeaux-i egyetemre ment, ahol nagybátyja tanított. Itt alapozódott meg az a szoros tanítványi, majd munkatársi együttműködés, ami miatt Durkheim később egy alkalommal a maga alteregójának nevezte Mausst. Bordeaux-i tartózkodásától datálódik baloldali elkötelezettsége is (e téren jelentősen különbözött az apolitikusságát ritkán feladó Durkheimtől), s ebben bizonyos szerepet játszott ismeretsége Marcel Cachin-nal (1869— 1958), aki 1918-tól haláláig a L'Humanité szerkesztője volt, s 1935-ben ő volt az első kommunista képviselő. Marcel Mauss később is megőrizte baloldali elkötelezettségét, és ezt kifejezésre is juttatta. E téren, és más vonatkozásban is, nagybátyjától eltérő habitusát, találón jellemezte Karády Viktor: „Durkheim a köztársasági éra első nagy egyetemi és politikai generációjának tagja. Alapító nemzedék ez, a teljes szekularizációt megvalósító Harmadik Köztársaság intézményeinek tulajdonképpeni megteremtője, melyet ennek megfelelően aszkétikus beállítottság, szigorú munkamorál, határozott teljesítményorientáltság, a polgári-liberális politikai rend feltétlen tisztelete, az intézményes méltóságok elismerése, s ezek elnyerésére való igény jellemez. Az utánuk jövők beleszülettek a Köztársaságba,

kapcsolatuk a berendezkedéssel lazább, olykor azt 'balról' megkérdőjelező... Az idősebbek szigorúan polgári életvitelét és erkölcsi beállítottságát, a republikánus állammal való egyértelmű azonosulást, valamint az egyetemi karrier követelményeinek való maximális megfelelést ők szívesebben váltják fel szabadabb életmóddal, parttalanabb tudományos és ideológiai útkereséssel (nevezetesen a szocialista mozgalom felé), többirányú szellemi érdeklődéssel. Mauss tipikus tagja ennek az új nemzedéknek" („Utószó.” In M. Mauss, 2000:504sq).

Az 1894—95-ös tanévben tartotta Durkheim az ő számára azt a kurzust („Les origines de la religion”), amely a vallást társadalmi jelenségként tárgyalta, s döntő jelentőségű lett Mauss szemléletének a formálásában. 1895-ben az École pratique des hautes études 4. Szekciójának (történeti és vallási stúdiumok) hallgatója lett. Itt a nagy indológus, az elzászi zsidó családból származó Sylvain Lévy (1863—1935) lett egyik legfontosabb tanára, aki meghatározó szerepet játszott sokoldalú és mélyreható indológiai tanulmányaiban („Sylvain lett kezdettől fogva végig a másik nagybátyám”, írta róla Mauss, „neki köszönhetem pályafutásom új irányát”). Egyetemi éveiben a Parti ouvrier socialiste révolutionnaire-hoz csatlakozott. 1896-ban találkozott és szoros barátságot kötött Henri Hubert-rel („tudományos ikertestvérének” nevezte őt), akivel több munkát közösen írtak (talán legjelentősebb „A mágia általános elméletének vázlat”, magyarul 2000:51—191). Ebben az évben kezdte első tudományos munkáit közzétenni, s szervezi a L'Année sociologique majdani munkatársait (a folyóiratban különösen a vallásszociológiai részt szerkeszti). A folyóirat első számában még (Durkheim és Célestin Bouglé fordításában) egy Georg Simmel-tanulmány is megjelent (a társadalmi csoport önfenntartásáról) — jelezvén, hogy ekkor Durkheim még nemzetközi tekintélyt akart adni a folyóiratnak. A második számtól azonban — az időközben megszervezett durkheimianus gárda révén — kialakult a folyóirat francia jellege (minthogy Durkheim szándéka szerint az általa kialakított szociológia par excellence francia tudomány akart lenni). Ebben a számban jelent meg Durkheim fontos cikke a „De la définition des phénomènes religieux” (magyarul in A társadalmi tények magyarázatához, KJK, 1978:219—251) és Mauss—Hubert tanulmánya az áldozatról. Durkheim különben az 1912-ben megjelent opus magnumban, a Les formes élémentaires de la vie religieuse-ben éppen munkatársai (Mauss, Hubert és R. Hertz) munkáinak hatására sok vonatkozásban módosította 1897/98-as tanulmányának gondolatait. Mauss (és Hubert) áldozatfelfogása elvetette az elődök (Tylor, Robertson Smith és Frazer) értelmezését, s az áldozatot — Durkheim nézetének megfelelően — vallási kategória helyett összetett társadalmi kategóriaként értékelték (ezt a felfogást folytatják majd tovább G. Bétéille, R. Caillois és M. Leiris vonatkozó írásaikban). Felfogásuk szerint az áldozattal (sacrificium) és az áldozati aktussal (sacrum facere) tételezi az adott társadalmi csoport a magaérvényes (elfogadott és elfogadandó) normarendszerét. A victime feláldozása köti össze a szent és a profán szférákat a maga kettős aktusával (a rend pillanatnyi felfüggesztésével és tartós újratételezésével). Később továbbfejleszti majd ezt a gondolatot, és összeköti a társadalmi erőszak ritualizált mederben tartásával.

Mauss egyetemi tanulmányai befejezése után nem kezdett tanítani valamelyik középiskolában, hanem először — ösztöndíjakkal és családja segítségével — külföldön (Angliában és Hollandiában), illetve Párizsban folytatott elmélyült kutatómunkát. 1901-ben kap kinevezést az École Pratique de Hautes Études — kutatást és kutatóképzést szolgáló — ötödik szekciójában, ahol a „civilizáció nélküli népek vallástörténetét” tanította. Pályafutása később is tulajdonképpen a hivatalos egyetemi curriculum perifériáján maradt: 1926-ban a Sorbonne akkor alapított Etnológiai Intézetében tanított, majd 1931 után a valójában állami szabadegyetemként működő (és diplomát nem adó) Collège de France-ban oktatott a neki létrehozott szociológiai tanszéken (itt lett aztán utóda C. Lévi-Strauss).

A maussi életmű egyik paradoxona az, hogy noha nem írt összefoglaló szintéziseket és önálló könyveket, egyedül vagy társszerzőkkel írt tanulmányai új tudomány szemléletükkel (a durkheimi szociológia jegyében egyfajta Gesamtwissenschaftként fogtak össze számos rokontudományt: folklórt, etnográfát, földrajzot, történelmet, pedagógiát, lélektant és vallástudományt), s az időközben megsokasodó és egyre megbízhatóbb recens etnológiai anyag adekvát felhasználásával (1899-ben az „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice” még csak alapvetően az indiai és a zsidó irodalmi anyagra épült, az 1904-ben megjelent „Esquisse d'une théorie générale de la magie” azonban már bőven merített az ausztráliai, óceániai és amerikai indiai etnológiai kutatások eredményeiből, lásd Mauss, 2000:55sq) évtizedekre megtermékenyítették egy sor tudomány vonatkozó kutatását. A gyakran igen terjedelmes tanulmányok az archaikus társadalmak kulcsfontosságúnak tekintett mozzanatait (mágia, ajándék, vallási ünnepek stb.) a durkheimi iskola akkor kialakított új szemléletével vizsgálták — ez utóbbi formálásában Maussnak Durkheim mellett döntő szerepe volt. A vallási mozzanat kivételes szerepét vallotta a korai társadalmakban, és szoros kapcsolatot tételezett föl a többi mozzanat (gazdaság, jog, népsűrűség, egyáltalán az anyagi lét újratermelése) és a vallási szféra között. Ebből következett az, hogy a régi írott forrásokból, a régészeti adatokból és a recens etnológiai kutatások eredményeiből rekonstruálható vallási rendszerek alapján a társadalmi totalitás egyéb mozzanataira is lehetett következtetni, hiszen homológ mozzanatokról volt szó. Ez a megközelítés továbbá nem fogadta el a magas kultúra és a népi kultúra közötti éles határmegvonást, ami a korai társadalmakban valóban nem tételezhető: „civilizáció nélküli

népek nincsenek. Csak különböző civilizációval bíró népek vannak. A 'természeti' ember feltételezését végképp fel kell adni" (idézi Karády V., 2000:544). Egy további posztulátuma e megközelítésnek (ez már nem annyira evidens, és a történészek, vallástörténészek egy jelentős része nem is fogadja el) az, hogy az egyszerűbb és összetett társadalmak hasonló elvek szerint működnek, s ezért tudományos megismerésük módszerének (ez lenne a szociológia) is azonosnak kell lennie.

E megközelítés jegyében készült Mauss (H. Hubert-rel együtt írt) talán legjelentősebb munkája, „A mágia általános elméletének vázlata” (*L'Année sociologique*, v. 7, 1904, 1—146, lásd hozzá különösen H. Mürmel elemzését). A kisebb monográfia terjedelmű tanulmány (magyarul, 2000:51—191) mesterien felépített, a konkrét, jól kiválasztott tudományos anyag és az elméleti általánosítás ritka színvonalas egységét megvalósító munka, amelynek az ideálisan felépített (s ezért sehol nem létező) vallástörténeti oktatás kötelezően olvasott és elemzett alapulmányaihoz kellene tartoznia, amelyből egy szerteágazó és rendkívül vitatott problémakör paradigmatis feldolgozása lehetne tanulmányozni. A korábbi kutatás számbavétele után (ez minden tisztességes kutatás elemi követelménye) a második fejezetben (2000:58—64) először még elméleti kiindulásként tesznek kísérletet a meghatározására, amelynek során mélyrehatóan bírálják Frazer korábban javasolt kritériumait (a mágikus rítus szimpátián alapuló jellegzetességét és a mágia önmagától ható kényszerítő erejét szembeállítva a vallás imádással és kiengeszteléssel leírható voltát). Az ő, egyelőre ideiglenes, (hiszen még kellően nem bizonyított) meghatározásuk szerint mágiának „nevezünk minden olyan rítust, amely nem tartozik egyetlen szervezett kultuszhoz sem, amely magánjellegű, titkos, rejtélyes és amely tiltott rítusok mint határ felé tendál” (2000:65). A tanulmány végén, a mágiára vonatkozó tudományos anyag osztályozása és elemzése után ezt aztán konkrétan fogalmazhatják meg immár, miután a mágia társadalmi funkcióinak, hordozóinak, rítusainak és a hozzá fűződő képzetek aprólékos és szakavatott elemzése révén szigorúan külön lehetett választani a hozzá különböző módon kapcsolódó (a kutatás nagy részében elmosódottan kezelt) határterületektől (leginkább a jog és a vallás szféráitól). A munka végén tehát így fogalmazzák meg a mágia sajátosságát: „Míg a vallás a metafizika felé közelít, és ideális képek teremtése köti le a figyelmét, a mágia ezernyi repedésen át kilép ebből a misztikus életből, amelyből erejét meríti, hogy elmerüljön a világi életben, és ott szolgáljon. A konkrétéhoz közelít, mint ahogy a vallás az elvonthoz. Olyan értelemben munkálkodik, ahogy a mi technikáink, iparágaink, orvostudományunk, kémiánk, mechanikánk stb. is munkálkodik. A mágia lényegében a teremtés művészete, a varázslók szakértelmüket, jártasságukat, kezűgyességüket gondosan használták fel. A mágia a tiszta, ex nihilo alkotás területe: szavakkal és mozdulatokkal ugyanazt éri el, amit a technikák munkával” (2000:184). Ennek alapján fogalmazhatják meg meggyőzően (és itt az igazságnak tartoznak azzal, hogy e gondolattal az általuk egyébként sokszor bíralt Frazer alapvetését folytatják, aki a mágiát primitív tudománynak tartotta) a mágia, s a kialakuló technika és tudomány kapcsolatát: „A mágia egyszerre opus operatum mágikus szempontból, és opus inoperans technikai szempontból. Valóban: a technikák történetéből tudjuk, hogy genealógiai kapcsolatban állnak a mágiával. Joggal fogalmazhatunk úgy, hogy az orvostudomány, a gyógyszerészet, az alkimia és az asztrológia a mágiából fejlődött ki. Görögországban, akárcsak Indiában és máshol, az alkimista varázslók, a csillagjós varázslók, a gyógyító varázslók voltak a csillagászat, a fizika, a kémia, a természettudományok megalapítói és művelői” (2000:185sq). A mágia sajátos voltának pontos megragadásánál tehát nem a vallással rokonítható esetleges rítusok és hiedelmek számítanak (a mágia tehát nem valami „lesüllyedt” és alámerült korábbi vallás), hanem a gyakorlati létben gyökerező társadalmi funkció, a közösség egészségének elvárásai és a közösség életében játszott (az eredményességtől nagyban meghatározott) szerepe. Ez valóban a durkheimi vallásszociológiai iskola, Mauss által meggyőzően kidolgozott, hozadéka volt, s nem véletlen a funkcionalista és strukturalista vallásantropológiai irányzatokra gyakorolt pozitív hatása. Ez a módszer természetesen nem csodaszer. Van olyan tanulmánya Maussnak, amelynek a tanulsága — noha az érvelés és az elemzés tudományosan kifogástalan — már-már banalitásnak tetszik, noha, mint Evans-Pritchard ironikusan megjegyzi, még annak is csak hipotézisszámba mehet, hiszen az általa elemzett nuereknél nem ez volt a helyzet (*Theories of Primitive Religion*, 1966:70). Gondolunk itt a — H. Beuchat-val írt — „Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo” című tanulmányra (*L'Année sociologique*, IX, 1904—1905., magyarul: „Tanulmány az eszkimó társadalmak évszakonkénti változásairól”, 2000:449—536). E tanulmány szerint az eszkimók társadalmi élete két, kontinenszoros szembeállítható szférában zajlik: a nyári vadászat ideje, amikor szétszóródva, családonként vadásznak a jégtagaró nélküli tengerben és ennek megfelelően szervezik az életüket, illetve a téli időszak, amikor hosszú közösségi házakban, új közösséget formálva töltik el az évet ezt a felét. Ekképpen „kétféle csoportosulási módjuk van, s ennek a kétféle csoportosulási módnak két jogrendszer, két erkölcs, kétféle családi gazdaság és vallási élet felel meg. A téli sűrű agglomeráció valódi eszme- és érdekközösségével, a nagymérvű vallási és erkölcsi gondolkodási egységgel szemben a nyári szétszéledéskori elszigeteltséget találjuk, társadalommorzsákat, szélsőséges erkölcsi és vallási elszegényedést” (2000:529).

1908 után Mauss már nem foglalkozott szorosan vett vallástörténeti kutatásokkal. Utolsó ilyen munkája a torzóban maradt (eredetileg államdoktori tézisnek készült) *La priere I. Les origines*, amelynek csak mintegy

egynegyedét tette közzé, mintegy privát módon és provi- zórikusan, 1909-ben, s amely teljes formájában csak 1968-ban látott napvilágot (Oeuvres, vol. I:357—477), s ekképpen igazi hatást már nem gyakorolt a téma további kutatására. Míg korábban (Durkheimet követve) nem választotta el az etnológiát a szociológiától, a további évtizedekben mindinkább maga is tevélegesen hozzájárult az előbbi önállósodásához, s e tárgykörben írta másik nagy munkáját, az „Essai sur le don”-t (L’Année sociologique, n. s. I, 1925:30—186, magyarul, 2000:195—338).

Tudományos pályájának voltaképpen a második világháború vetett véget, amikor (1940 őszén) megfosztják katedrájától, és sárga csillag viselésére kötelezik, s még a lakásától is megfosztják. Élete utolsó éveit betegen tölti. 1950 februárjában halt meg (a nap nem ismeretes) Párizsban. Nemcsak szimbolikus jelentősége van annak, hogy ugyanabban az évben vette át tanszékét Claude Lévi-Strauss.

12.1. Bibliográfia

Mauss művei

Oeuvres, I—III, présentation de Victor Karády (Paris, Éditions de Minuit, 1968—1969). 1. Les repré- sentations sociales du sacré (1968), 2. Représentations collectives et diversité des civilisations (1968), 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie (1969). Az utolsó kötet végén részletes bibliográfia található (III:641—694, összeállította V. Karády és Marie Th. Gardella).

Sociologie et anthropologie (Paris, PUF, 1950, 1993 — ez utóbbiból készült a 2000. évi magyar kiadás). Manuel d’ethnographie (Paris, Payot, 1947).

Magyarul

„Az imádság”, ford. Lakatos Mária, in Ferge Zs. (szerk.), A francia szociológia (Budapest, KJK, 1971), 132—160.

Szociológia és antropológia, ford. Saly Noémi és Vargyas Gábor (Budapest, Osiris, 2000).

Szakirodalom Maussról

L’Arc (Numéro spécial: Mauss) 48 (1972 — 13 szerző tanulmánya, köztük: L. Dumont, E. E. Evans- Pritchard, V. Karády, P. Birnbaum stb).

Cazeneuve, Jean, Mauss (Paris, PUF, 1968). Idem, La sociologie de Marcel Mauss (Paris, PUF, 1968).

Centlives, Pierre, „Marcel Mauss (1872—1950)”, in W. Marshall (Hrsg.), Klassiker der Kulturanthro- pologie (München, C. H. Beck, 1990), 171—195.

Condomines, George, „Marcel Mauss, pere de l’ethnologie frangaise”: Critique 28 (1972), Nr.297: 118—138; Nr.301:487—504.

Fournier, Marcel, Marcel Mauss (Paris, Fayard, 1994 — ennek végén /pp. 769—825/ „Bibliographie des oeuvres de Marcel Mauss”).

Isambert, François-André, „L’élaboration de la notion du sacré dans l’école durkheimienne”: Archives des sciences sociales des religions 42 (1976), 35—56.

Karády, V., „Présentation de l’édition”, in M. Mauss, Oeuvres, I:I—LIII.

Lévi-Strauss, Claude, „L’Introduction á l’oeuvre de Marcel Mauss”, in M. Mauss, Sociologie et anthropologie, 1950:IX-LII (magyarul: 2000:11—47).

Mürmel, Heinz, Das Magieverstandnis von Marcel Mauss. Univ. Diss. Leipzig, 1985. Idem, „Frazer oder Mauss: Bemerkungen zu Magiekonzeptionen”: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Reli- gionen, 75 (1991), 147—154.

Ritter, Henning, „Die ethnologische Wende: Über Marcel Mauss”: Neue Rundschau, 92 (1981), 98—116.

12.2. AZ IMÁDSÁG – Részletek

12.2.1. I. Általános bevezetés

A vallási jelenségek között nagyon kevés van, amelyik már kívülről szemlélve olyan közvetlenül létszerű, gazdag és bonyolult képet nyújtana, mint az imádság. Az imádságnak csodálatra méltó története van: egészen mélyről indult, de lassacskán a vallási élet csúcspontjára emelkedett. Végtelen hajlékonysága révén a legváltozatosabb formákat öltötte; hol hódoló volt, hol kényszerítő, hol alázatos, hol fenyegetődző, hol száraz, hol meg képekben gazdag; változatlan és változó, mechanikus és szellemi. A legkülönbözőbb szerepeket töltötte be: itt nyers kérelem, ott parancs, másutt szerződés, hittétel, vallomás, könyörgés, dicsőítés, hozsanna. Néha egyazon fajtája ment keresztül az összes változaton: az egyik kezdetben teljesen üres volt, és egy szép napon megtelt érzellemmel, a másik egészen magasztos volt eredetileg, de lassan mechanikus pszalmódiává lett.

Érthető, hogy egy ilyen összetett és próteuszi jelenség tanulmányozása, valamennyi változatának végigkövetése rendkívüli érdeklődést kelt. Az imádság vizsgálata különösen kedvező alkalom, hogy megmutassuk, mennyire eltérő funkciókra tehet szert ugyanaz az intézmény, milyen sokféle alakot ölthet ugyanaz a létező anélkül, hogy megváltoztatná a természetét. A vallási és társadalmi dolgok e kettősségét igen gyakran félreismerik. Néha csak absztrakt egyszerűségű fogalmakat látnak bennük, amelyekben az értelem nehézség nélkül mozog. Mások kétségbeejtő bonyolultságot tulajdonítanak nekik, amely kivonja őket az értelem felügyelete alól. Valójában minden, ami társadalmi, egyszerre bonyolult és egyszerű. A szociológus konkrét és mozgásteli anyagra alkalmazza — és joggal alkalmazza — absztraháló tevékenységét. Az imádság vizsgálata hasznunkra válik ennek az elvnek a szemléltetésében.

De az imádság nem csupán e külsődleges szempontok alapján, hanem mindenekelőtt nagy belső fontossága révén hívja fel magára a figyelmet. Nem egy tekintetben a vallási élet középponti jelenségei közé tartozik. Először is számos vallási jelenség találkozási pontja. Egyszerre részesedik — sokkal inkább, mint a vallás tényeinek bármilyen más rendszere — a szertartás és a hit természetéből. Az imádság szertartás, mert nem más, mint a szakrális dolgokkal szembeni magatartás és cselekvés. Az istenséghez fordul, hogy befolyásolja őt; materiális mozgásokból áll, amelyektől az emberek eredményt várnak. De ugyanakkor minden imádság mindenkoron bizonyos fokig Credo is. Még ott is, ahol a szokás megfosztotta értelmétől, kifejezi a vallási eszméknek és érzelmeknek legalább a minimumát. Az imában a hívő cselekszik és gondolkodik. A cselekvés és a gondolat egyesülnek; ugyanabban a vallásos mozzanatban, ugyanabban az időben fakadnak föl. Ez a találkozás egyébként tökéletesen természetes. Az imádság beszéd. Márpedig a beszéd mozgás, amelynek célja és következménye van; alapjában véve mindig a cselekvés eszköze. De úgy működik, hogy közben eszméknek és érzelmeknek ad kifejezést, amelyeket a szavak külsővé tesznek és megszilárdítanak. Beszélni annyi, mint egyszerre cselekedni és gondolkodni: ezért tartozik az imádság egyszerre a hithez és a kultuszhoz.

Az imádság kettős természete megkönnyíti a kutatók dolgát. Tudjuk, milyen nehéz megmagyarázni egy szertartást, amelyik nem több pusztán szertartásnál vagy egy nagyjából tiszta mítoszt. Egy mítoszt valójában csak akkor magyaráztunk meg, ha megmondtuk, milyen mozgásokkal, milyen szertartásokkal függ össze, milyen gyakorlatokat ír elő. A mítosz egyfelől nem valóságos, ha nem kapcsolódik a kultusz egy meghatározott szokásához; és egy szertartás másfelől értéktelen, ha nem bizonyos hiedelmek működésbe hozása. Egy vallásos fogalom elválasztva a gyakorlatoktól, amelyekben működik, elmosódott és homályos dolog; és egy gyakorlat, amelynek nem ismerjük biztos forrásból az értelmét, a tudomány számára nem több hagyományos mozdulatok mechanikus sorozatánál, amelynek szerepét csak teljesen hipotetikusan lehet megállapítani. Az összehasonlító mitológia és ritológia általában éppen az egymástól elválasztott mítoszokat és szertartásokat vizsgálja. Csak most kezdik tanulmányozni az olyan tényeket, amelyekben reprezentáció és cselekvés bensőségesen utalnak egymásra, és amelyek elemzése oly termékeny lehetne. Az imádság éppen ezek egyike; a szertartás benne egyesül a hittel. Telve van jelentéssel, akár egy mítosz; gyakran éppoly gazdag eszmékben és képekben, mint egy vallásos elbeszélés. Csupa erő és hatékonyság, mint egy szertartás; gyakran éppoly hatalmas alkotóerőket képvisel, mint egy szimpatikus ceremónia. Nincs benne semmi vak, semmi tudattalan — legalábbis elvben —, amikor létrehozzák; sohasem passzív. Az imádkozás szertartása ily módon egyetlen egészet alkot, amely egyaránt tartalmazza a megértéséhez szükséges mitikus és rituális elemeket. Sőt, azt lehet mondani, hogy magában foglalja — gyakran tiszta formában kifejezve — az igazolására szolgáló érveket is. Míg a többi szertartásban az eszmék és érzelmek rendszerint homályos állapotban maradnak, a nyelv sajátosságainak köszönhetően az ima gyakran maga határolja körül elmondásának körülményeit és motívumait. Az imádságot tehát könnyebb elemezni, mint a legtöbb vallásos jelenséget.

Az imádság vizsgálata ugyanezért lehetővé teszi azt is, hogy némileg megvilágítsuk a szertartás és a mítosz közti viszony annyira vitatott kérdését. A vitára az adott okot, hogy mindkét iskola — a ritualisták is és a mitológisták is — axiómának tekintette azt, hogy e két elem közül az egyiknek meg kellett előznie a másikat. Következésképpen az egész probléma arra redukálódott, hogy a kettő közül melyik testesíti meg a per excellence vallási elvet. Mármost minden szertartás szükséggéppen valamilyen — többé-kevésbé homályos —

fogalomnak felel meg; és minden hiedelem mozgásokat vált ki, bármilyen gyengék legyenek is ezek. De a tények e két sorának együvé tartozása legnyilvánvalóbban az imádság esetében ötlük a szemünkbe. Itt a rituális oldal és a mitikus oldal a szó legszorosabb értelmében nem egyéb, mint egy és ugyanazon cselekedet két arca. Egyszerre jelennek meg, elválaszthatatlanok. A tudomány persze elvonatkoztathatja őket egymástól a pontosabb tanulmányozás kedvéért; de az elvonatkoztatás még nem elválasztás. És főképpen nem lehet arról szó, hogy az egyiknek vagy a másiknak valamiféle elsőbbséget tulajdonítsunk.

Az imádság továbbá abban az értelemben is középponti jelenség, hogy egyike a legjobb jeleknek, amelyek mutatják egy vallás előrehaladását. Mert a fejlődés egész folyamán az imádság sorsa és a vallás sorsa szorosan összefügg. Csaknem minden más szertartás története folyamatos visszafejlődés. Bizonyos fajtái szinte teljesen eltűntek: például a táplálkozási tilalmak rendszere. Az elemi vallásokban ez igen fejlett, de néhány protestáns hitvallásban már nem maradt több belőlük egy vékonyka maradványnál. Ugyanez a helyzet az áldozattal, amely ugyan hozzátartozik a fejlődés egy bizonyos fokára eljutott vallásokhoz is, de elvesztette minden igazán rituális élettelségét. A buddhizmus, a judaizmus, az iszlám már egyáltalán nem ismeri, a kereszténységben csupán mitikus és szimbolikus értelemben maradt fenn. Az imádságnak, épp ellenkezőleg, kezdetben csak bizonytalan csírái vannak meg (rövid és szokványos formulák, mágikus-vallásos énekek, melyekről alig mondható, hogy imádságok volnának), és végül meghódítja a szertartások egész rendszerét. A szabadelvű protestantizmusban magába olvasztotta csaknem az egész vallási életet. Az a csodanövény volt tehát, amely kezdetben a többiek árnyékában fejlődött, s végül vastag ágaival megfojtotta azokat. Az ima fejlődése részben maga a vallási fejlődés, az ima haladása részben a vallás haladása.

Az imádság fejlődésén keresztül nyomon követhetjük mindazon nagy áramlatokat is, amelyek a vallási jelenségek egészére hatottak. Tudjuk, hogy a vallás kettős fejlődésen ment keresztül. Mindenekelőtt egyre inkább átszellemiesült. Miközben elvileg mechanikus, materiális és pontosan körülírt szertartásokból, szorosan megfogalmazott, csaknem kizárólag érzéki képeket tartalmazó hiedelmekből áll, története során mind nagyobb teret ad az öntudatnak. A szertartások inkább lelki, mint testi magatartásokká váltak, szellemi elemekkel, érzelmekkel és eszmékkel gyarapodtak. A hiedelmek intellektualizálódnak, egyre kevésbé materiálisak és részletezettek, néhány egyszerűbb dogmára redukálódnak, melyek ugyanakkor jelentésben egyre gazdagabbak és változékonyabbak.

A vallás átszellemiesülése közben egyszersmind individualizálódik is. A szertartások kezdetben többnyire kollektív jellegűek; csak az egybegyűlt csoport végzi őket. A hiedelmek többsége kizárólag tradicionális formában létezik; szigorúan kötelezőek vagy legalábbis közősek lévén, az egész közösségben olyan egyformasággal terjednek el, amelynek szigorúságát nehezen tudjuk elképzelni. Az egyének öntevékenysége a vallási fogalmak és cselekedetek területén abban az időben a legszűkebb határok között mozgott. A fejlődés megfordította az arányokat, s végül a csoport tevékenysége szorult korlátok közé. A vallási gyakorlatok többsége valóban individuálissá vált. Valamely vallási aktus pillanata, helye, körülményei és formái mind kevésbé függenek társadalmi okoktól. Amennyiben mindenki csaknem tetszés szerint cselekszik, annyiban — a lehetséges határok között — a maga hitének alkotója. Még bizonyos protestáns szekták (például az arminianusok) is elismerik az egyház minden egyes tagjának dogmatikai autoritását. A leghaladottabb vallások „benső istene” egyszersmind az egyének istene is.

Ez a két folyamat különösen világos az imában. Sőt, az ima e kettős fejlődés egyik legfontosabb tényezője volt. Kezdetben teljesen mechanikus, csak a kiejtett hangok által hat, s végül teljesen belsővé és szellemivé válik. Eredetileg csak minimális teret ad a gondolkodásnak, míg végül már semmi más, mint gondolkodás és a lélek kiáradása. Először szigorúan kollektív jelenség, csak közösen vagy legalábbis csak a vallási közösség által szigorúan rögzített szabályok szerint mondják (néha egyenesen tilalom alá esik), majd az egyén és az Isten közötti szabad párbeszéd birodalmává lesz. Ha hozzá tudott idomulni e kettős átalakuláshoz, ezt orális természetének köszönheti. Míg a manuális szertartásokat természetesen sokkal inkább a létrehozandó anyagi hatás alakítja, mint az őket kiváló szellemi állapot, az imádság, lévén beszéd, már ezáltal közelebb áll a gondolkodáshoz. Ezért a vallási dolgok anyagtalannabbá és transzcendensebbé válásával egyidejűleg az imádság is képes volt abszt- rahálódni és átszellemiesülni. Másrészt alkotórészei, a szavak, maguk is viszonylag hajlékonyak. Plasztikusabbak, mint amilyenek a személytelen gesztusok valaha is lehetnek. Az imádság így követni tudta az egyéni tudatok változatait és árnyalatait, és következésképpen a legnagyobb szabadságot hagyhatta a magánkezdeményezésnek. Így történhetett, hogy miközben hasznát húzta a vallás fejlődéséből, egyszersmind e fejlődés egyik legfontosabb tényezője is volt.

Látjuk az imádság kérdésének egész jelentőségét. Nyilvánvalóan nem lehet arról szó, hogy egy ilyen általános és ilyen összetett intézmény megnyilvánulásainak teljességét alapjaiban és történetében vizsgáljuk. Rangsorolni kell a problémákat és nehézségeket, el kell választani egymástól egy hosszú fejlődés különböző mozzanatait, egy alapvető szertartás sokféle vonatkozását és számos funkcióját.

Abból, amit az imádság eredetére és fejlődésére irányuló kutatás kettős jelentőségéről mondtunk, az következik, hogy egy átfogó vizsgálatnak legalább három részből kell állnia.

Az elsőnek azt kellene kutatnia, hogyan alakult ki az imádság az elemi vallásokban. Ily módon szemmel kísérhetnénk, ha nem is a kezdeteit, legalább első dadogásait. Megkereshetnénk szerény eredeteit, amelyek ugyanakkor sokkal gazdagabb és csiszolatlanabb orális szertartásoknak adhatnak formát, mint amelyeket sajátosképpen imának — más szóval az isteni, vagy legalábbis szellemi lényhez intézett kérelemnek — szoktunk nevezni. Ezáltal amennyire lehetséges, megközelíthetnénk a csírákat, amelyekből az imádság kifejlődött, a csírákat, amely külsőre éppoly távol állhat első megvalósulásaitól, amilyen kevéssé hasonlít a mag a fára. Ezután az imádság első átalakulásait, első megállapodott, sajátos formáit kellene tanulmányoznunk. E célból azokat a vallásokat kellene szemügyre vennünk, amelyek még elég közel állnak az első vizsgált vallásokhoz, de ugyanakkor elég fejlettek is ahhoz, hogy a részletekig kidolgozott kérelmező szertartásai legyenek. Ez arra készítené, hogy magyarazatot adjunk az átmenetre, megkeressük a tényezőket, amelyek az imádságot kiemelték kezdetleges állapotából.

Ha az imádság néhány fontos alakjában már előttünk van, akkor az a feladat, hogy a jelzett két irányban nyomon kövessük a fejlődését. Hogy meghatározhatjuk, milyen szabályok, vezették az imádság átszellemiesülését, találnunk kellene egy hosszú történettel bíró vallást, amelynek tanulmányozása során, kiindulva a primitív vallás kezdetben vizsgált legfejlettebb formáival egyenértékű állapotból, kronológiai és logikai megszakítás nélkül emelkedhetnénk fel a szellemi működés legmagasabb, legtisztább, legredukáltabb formáihoz. E vizsgálat számára egyetlen társadalom sem szolgáltat kedvezőbb talajt, mint a régi India. A védikus szertartásrend minden bizonnyal olyan állapotból indul ki, amely a legfejlettebb polinéziai szertartásokra emlékeztet. És mégis köztudott, hogy messze meghaladta ezt a szintet. A bráhma iskolák egyszerű mantrájától, a szabályszerű Védáktól vagy a mágusok Védájától megszakítás nélkül, anélkül hogy elhagynánk a védikus irodalmat, áttérünk a mitikus, morális, majd filozófiai, teozófiai himnuszokra, onnan a belső imádságra, a gondolat misztikus koncentrálására; amely fölötté áll minden szertartásnak, sőt, fölötté áll az isteneknek is: az aszkéta dhyánaja ez, amely vagy a buddhisták Nirvánájához, vagy az orthodox iskolák legfelsőbb brahmanjai individuális öntudatának megsemmisüléséhez vezet. Az imádság e fajtái nemcsak időben épülnek logikailag egymásra, ami lehetővé teszi szabályos egymásba kapcsolódásuk nyomon követését, hanem India vallásos intézményeinek minden forradalmában — különböző arányokban — együtt is léteznek az organikus liturgiákban, harmonikusan kapcsolódnak egymáshoz a hiedelmek és gyakorlatok egységes tömegében.

Egy harmadik vizsgálat tárgyát kellene képezze a fejlődés, melynek során az imádság egyre individuálisabb szertartássá vált. A tipikus példát itt Szíria és Palesztina szemita vallásai és az első évszázadok keresztény vallása szolgáltatják. Míg egy adott időpontban a szentélyek többségében az egyszerű hívő, a laikus imája úgyszólván tiltott dolog volt, eljött az idő, amikor már formálisan előírták. A közösen – vagy akár a nép, akár az áldozattevő nevében a pap által – mondott, szigorúan liturgikus és tradicionális imát számos esetben lépésről lépésre kiszorította a szabad imádkozás, amelynek formáját maga a hívő választja meg, érzelmeitől és a körülményektől függően. Sőt, egy figyelemre méltó visszahatás következtében még a régi, kollektív, mechanikus imádság is, a maga változtathatatlan fordulataival, kötelező recitálásaival, változáson ment keresztül: ebből sem marad több az individuális lélek egyik – költőisége révén alkalmas – kifejezési eszközénél.

Az imádság fejlődése azonban nem töretlenül ívelt felfelé. Voltak visszafejlődési szakaszai is, amelyekről szintén számot kell adnunk, ha fel akarjuk vázolni ennek az intézménynek az életét. Gyakran olyan imák, amelyek teljesen szellemiek voltak, minden személyességtől megfosztott pusztá recitálás tárgyaivá lesznek. Visszaesnek a manuális szertartások szintjére; az imádkozó úgy mozgatja az ajkait, ahogy a végtagjait szokta mozgatni. A szüntelenül ismételt imák, az idegen nyelven mondott imák, az értelmüket veszített formulák, melyeknek szavai a felismerhetetlenségig elhasználódtak, mind szembeszökő példái e visszaközásnak. Sőt mi több, bizonyos esetekben a legszellemibb imákat látjuk oly mértékben lesüllyedni, hogy nem marad belőlük több egyszerű anyagi tárgyaknál: a rózsafüzér, az imamalom, az amulett, a talizmánok, a mezúzák, a szöveges medaillon, a skapulárék, az ex votok mind igazi materializálódott imák. Azokban a vallásokban, amelyekben a dogma elvált minden fetisz- mustól, az imádság maga válik fétissé.

Munkánk e négy rész közül csak az elsőt tárgyalja. Hogy a fejlődés egész folyamatát megérthessük, előbb ismernünk kell az elemi formákat. Sorrendben akarunk haladni, a tények természetét követve; mint abiológus, aki az egysejtű szervezetek megismerésével kezd, hogy azután át tudjon térni a többsejtű, nemmel rendelkező stb. szervezetek vizsgálatára. Úgy véljük, hogy a szociológiában a csiszolatlan formák tanulmányozása még hosszú ideig érdekesebb feladat lesz akár a fennálló tények megértése szempontjából is, mint a jelenlegi állapotot közvetlenül megelőző formák vizsgálata. Nem mindig az időben legközelebbi tények az általunk ismert tények legmélyebb okai. Így a görög és római imarendszerek, amelyekről egyébként nagyon kevés tudomásunk van, s amelyek az úgynevezett szinkretizmust megelőzően minden jel szerint igen szegényesek

voltak, csak gyenge hatást gyakoroltak a keresztény egyházak rendszereire. De ha akarnánk sem követhetnénk más utat. Hiszen az olyan barbár szertartások, mint a védikus rítusok tényei is, annyira bőségesek, annyira kuszáak, hogy még a bráhmanokhoz hasonlóan tudatos teológusok segítségével sem volnánk képesek eligazodni köztük, ha nem állna a rendelkezésünkre néhány irányító hipotézis, melyeket csak az elemi formák analízise adhat meg.

12.2.2. II. Az imádság mint társadalmi jelenség

Annak, hogy a teoretikusok eddig nem mentek túl az általánosságokon, az a magyarázata, hogy már kérdésfeltevésük módja által meghátráltak a kérdés megválaszolásához nélkülözhetetlen adatok elől. Az imádság számukra alapjában individuális jelenség, amely a lélek belső világához tartozik: a szellemi személyiség műve, lelkiállapotának megnyilatkozása.

Ami az általa öltött formákat illeti, ezekben egyfajta kudarcot látnak; szerintük az ima valami külsődleges és mesterséges dolog, egyfajta nyelv, melyet a papi autoritás, vagy egy költő, egy specialista talált fel a hívő kényelmére, s amely csak a segítségével kifejezésre jutó személyes érzelmek által nyer értelmet. Ilyen körülmények között az imádság megragadhatatlan jelenséggé válik, amelyet csak úgy ismerhetünk meg, ha önmagunk, vagy az imádkozók belső tapasztalatai után kérdezzük. Nem marad más lehetséges módszer, mint az introspekció, azzal az egyedüli kontrollal, amelyet más introspekciók, a teológiai irodalom által feljegyzett ún. vallásos tapasztalatok nyújtanak. Mármost akár a személyes introspekciót választjuk, akár a napjainkban oly divatos pszichológiai statisztikákhoz folyamodunk, ezen az úton csak azt tudjuk meghatározni, hogy ilyen vagy olyan emberek, ilyen vagy olyan számban, miképpen látják a saját imádkozásukat. De állandóan végrehajtnak olyan tetteket, melyek indítékait, értelmét, horderejét, valódi természetét képtelenek vagyunk átlátni; erőfeszítéseink, hogy tisztába jöjjünk a helyzettel, gyakran csak azt eredményezik, hogy hamis képet alkotunk önmagunkról. Még megszokott cselekvésmódjainkról is csak olyan eszméket tudunk kialakítani, amelyek teljesen inadekvát módon fejezik ki ezeket. Egészen más dolog az az empirikus ismeret, mellyel egy nyelvről akár egy költő vagy drámaíró rendelkezik, mint a filológus, vagy a nyelvész tudása. Hasonlóképpen más dolog maga az imádság, mint az arep- rezentáció, amelyet a rendelkezésünkre álló eszközökkel akár a vallásos és művelt elmék képesek alkotni róla.

Ha létezik olyan tény, amelynek föltárására a belső önmegfigyelés tökéletesen alkalmatlan, úgy az imádság az. Távrolról sem mondható el, hogy teljes egészében az egyéni tudat műve volna, s hogy következképpen könnyedén fel tudnánk fogni a belső tekintet segítségével; valójában telve van mindenfajta elemmel, amelyek eredete és természete egyaránt kívül esik a hatókörünkön. A mítoszok és szertartások egész világa találkozik benne. Elemezzük például a legegyszerűbb vallási formulák egyikét, az áldást: „In nomine patris stb.” Szinte az egész keresztény dogmatika és liturgia kombinálódik ebben. „In nomine”: maguknak az áldásosztó szavaknak, s az isten nevének tulajdonított erő, s a formulát kimondó személynek tulajdonított sajátos erő, ami az egész papi szervezetet feltételezi, ha az áldást pap mondja, s a vallás individualizációját feltételezi, ha laikus személy mondja stb. „Patris”: az atya neve, melyet az egyetlen istennek adnak, tehát monoteizmus, a belső isten koncepciója stb. „Filius”: a fiú, Jézus dogmája, messianizmus, az isten feláldozása stb. „Spiritus sanctus”: a Szellem, a Logos, a Szentháromság dogmája stb. S végül az imádság egésze mindenekelőtt a dogmát és szertartást szervező Egyház jegyét viseli magán. És lehetetlen, hogy ma fel tudjuk fogni mindazt, amit egy látszólag ily egyszerű kifejezés tartalmaz. Nemcsak a benne szereplő elemek száma teszi bonyolulttá, de minden egyes elemnek önmagában is hosszú története van, amelyet az egyén értelme természetszerűleg nem foghat át. Egy olyan felkiáltás, amilyennel az áldó ima kezdődik, századok munkájának a gyümölcse. Az ima nem pusztán egy lélek kiáradása, egy érzelm kiáltása, hanem egy vallás alkotórésze. Formulák egész sorát halljuk visszhangozni benne; egy irodalom darabja ez, emberek és nemzedékek felhalmozódott erőfeszítésének a terméke.

Ezzel azt mondtuk, hogy az imádság mindenekelőtt társadalmi jelenség, mivel a vallás társadalmi jellege elégséges bizonyítást nyert. Egy vallás kollektív fogalmak és gyakorlatok szerves rendszere, amely az általa elismert szakrális lényekkel van kapcsolatban. Az imádság még akkor sem tartalmaz egyebet, mint szentesített kifejezéseket, még akkor sem szól másról, mint szakrális — tehát társadalmi — dolgokról, amikor individuális és szabad, amikor a hívő kedve szerint határozza meg a helyet és időpontot. Még a belső imában is, ahol, a formula szerint, a keresztények a szellemre hagyatkoznak, a szellem, amely uralja őket, az egyház szelleme, az eszmék, amelyeket felidéznek, szektájuk dogmatikájának eszméi, az érzelmek, amelyek az egész folyamatot kísérik, csoportjuk moráljának az érzelmei. A buddhisták aszkétikus meditációikban és gyakorlataikban egészen másképpen viszonyulnak önmagukhoz, mert imájukban egy egészen más vallás fejeződik ki.

Az imádság nemcsak tartalma révén társadalmi jelenség, hanem formájában is. Formái kizárólag társadalmi eredetűek. Nem létezik egy szertartásrenden kívül. Hagyjuk a primitív formalizmusokat, amelyeken túlságosan

könnyű volna kimutatni tételünk érvényességét. Még a fejlettebb vallásokban is, amelyek mindenkit ugyanarra az imára hívnak, a hívők tömege kizárólag jóváhagyott imádságos könyveket használ. A szöveg nem csupán tradicionális, de materializálódik is egy könyvben, a Könyvben. Másfelől az imádkozás körülményei, helye és időpontja, az imádkozó kötelező magatartása, mind szigorúan rögzítettek. Még azokban a vallásokban is, amelyek a legnagyobb teret adják az individuális cselekvésnek, az imádság mindig a vallási közösség által jóváhagyott szertartásos beszéd. Olyan szavak sora, melyeknek értelme meg van határozva, és amelyek a csoport által orthodoxnak elismert egymásutánba vannak rendezve. Hatása az, amit a köz tulajdonít neki. Azért hatékony, mert a vallás hatékonynak nyilvánítja. Kétségtelen tény, hogy bizonyos vallásokban az egyén néha azért imádkozik, hogy kivonja magát a kívülről rákényszerített formák uralma alól. De ez igen ritka eset; a belső elmélkedés nem vált általános gyakorlattá. Sőt, bármilyen szabadon imádkozzék is a hívő, mindig számol a szertartások általános elveivel, amennyiben nem sérti meg őket. Tudatosan vagy sem, de igazodik bizonyos előírásokhoz, olyan magatartást vesz fel, amely megfelelőnek számít. S a belső beszédet a szertartásos kifejezések elemeiből építi fel. Az egyén tehát nem tesz egyebet, minthogy személyes érzelmeihez sajátít egy nyelvet, amelyet egyáltalán nem ő alkotott meg. Még a legegényibb ima alapja is a szertartásrend marad.

Különösen jól mutatja az imádság alapvetően társadalmi jellegét, hogy léteznek vallások, amelyekben csak a csoport vagy a vallási autoritás mondja őket. Az is előfordul, hogy pontos szabály tiltja az imádkozás minden más módját. A bráhmánok, mint a szó is mutatja, hivatásos imádkozók: a brahman – a szakrális szó – képviselői. Senkivel sem osztják meg ezt a funkciójukat. Ez a tény annál is figyelemre méltóbb, mert a kollektív áldozat és általában minden népi és nemzeti vagy városi ceremónia látszólag eltűnt a voltaképpen bráhmanizmusból. Mindig valamilyen egyén, sohasem egy közösség a szertartások megrendelője. De a megbízó nem szerzője a szertartásoknak: nincs joga végezni őket, s következként nincs joga arra sem, hogy az imákat mondja, hacsak nem pap ő maga is. Mindenesetre, ha részt vesz a vallási műveletben, csak a pap felszólítására és szigorúan előírt formák között teheti ezt. Csupán ismétli a mantrát, amit felmondhatnak vele. És ez is csak a felsőbbrendű kasztok tagjai számára engedélyezett. Bár „kétszer születtek”, még ők is csak a vallási közösség által kizárólagosan felhatalmazott személy közvetítésével imádkozhatnak. Az alsóbbrendű kasztok pedig csak elrettentik a nagy isteneket, akik meg sem hallgatják őket.

A hébereknél nem találkozunk az egyéni ima kifejezett tilalmával. De kizárólag olyan imák szövegét ismerjük, amelyek lényegük szerint kollektívak. Ezek elsősorban vallásos himnuszok, amelyeket vagy az összegyűlt nép, vagy a Jeruzsálembé tartó zarándokok csapatai, vagy az igazak és szegények gyülekezetei énekeltek (ezekben a gyülekezetekben keletkezett a himnuszok jó része); ezenkívül találunk kifejezetten nyilvános elmondásra szánt liturgikus szövegeket is. Többségük már külsőre elárulja levitikus és papi jellegét: vagy tartalmaznak egy részt, amely meghatározza hasznukat a templom szolgálatában, vagy szerkesztésmódjuk mutatja, hogy a kántorok kara adta elő őket; egy harmadik csoport tisztán népdalokat tartalmaz, amelyeket akkor jegyeztek fel, amikor már nem beszélték a hébert — eredeti jelentésükkel együtt, a vallásos éneklés számára (Énekek éneke). Végül következnek az ősi minták utánzatai. Még a legújabb szövegek is, mint Salamon imája, mindenekelőtt egy nép imájáról beszélnek. Végül a judaizmus egész fejlődése, a hosszú harc a Templom és a Zsinagóga között, a nehéz küzdelem, amelyben a zsinagógabeli imádkozás polgárjogot nyert, noha még kollektív tevékenység volt, mindez egyértelműen bizonyítja, hogy az imádság kezdetben a Templom számára, a Templomban összegyűlt nép számára, a Jahvéhoz papjai kíséretében közelítő, imáját vagy vezeklését így végző hívő számára volt fenntartva.

Igaz, ez csupán két különös eset, egy egyház és egy vallás esete; a magyarázat talán abban található, hogy két papi kaszt rátette a kezét a kultuszokra. De annyit mindenesetre bizonyítanak, hogy az imádság lehet sajátosképpen társadalmi jelenség. E lehetséges fejlődésnek mindenképpen mély okai vannak. Módunk lesz rá, hogy nyomon kövessük az elemi vallásoknál; itt elvileg csak kollektív imákat, vagy legalábbis csak szigorúan kollektív formájú imákat találunk. Kétségkívül nem állapíthatjuk meg, hogy az egyéni imádkozást formálisan tiltanák. De először is, mivel maga a szertartásrend sincs pontos szabályokba sűrítve, nem várhatjuk, hogy ilyen tilalommal fogunk találkozni. Mi több, az effajta tilalmak hiánya könnyen következhet abból, hogy egyszerűen hiányzik az egyéni imádkozás gondolata. Végezetül, bárhog is álljon a dolog ezen a ponton, pusztán abból, hogy két fontos és jelentőségteljes esetben az imádság lényegét tekintve társadalmi jelenségnek mutatkozott, megalapozottan következtethetünk arra, hogy nem lényege szerint individuális jelenség.

Az imádság kollektív természetének bizonyítását a többi kollektív jelenséghez fűződő kapcsolatai teljesítik be. Egy sor nyilvánvalóan társadalmi tény létezik ugyanis, amelyek szoros rokonsági viszonyt tartanak fenn vele. Ezek a jogi és erkölcsi formulák. Az imádság elmélete bizonyára nem lesz haszontalan azok számára, akik az esküt, az ünnepélyes szerződést, az etikett fordulatait (legyen szó akár főnökökről, akár királyokról, akár bíróságokról vagy parlamentről), vagy az udvarias megszólításokat akarják megérteni. Mindezek a tények olyan közel állnak az imához, hogy később külön meg kell majd különböztetni őket egymástól. A katolikus vallás legtöbb szakramentális imádságának és bíróságaink ítélethirdetéseinek bevezető formulája szinte vonásról vonásra fedik egymást. Az *In nomine patris* stb. rituális kifejezésnek megfelelnek A francia nép nevében stb.

szentesített szavai. Egyik is, másik is felidéző erővel bír, s az ünnepélyes alkalmat védelme alá helyezi egy lénynek, akit megnevez és jelenvalóvá tesz. És formulái révén az imádság minden formalizmussal általános kapcsolatba kerül. Következésképpen segít megérteni azokat. Még a társadalom által az egyéni tevékenységre kényszerített formulák alkotó jellege is az imádságban mutatkozik meg a legvilágosabban. E formulák sui generis képessége, a cselekvésre nyomott sajátos bélyegük jobban megmutatkozik az imában, mint bármilyen más intézményben. Mert az imádság csakis a szavak által működik, és a szó a legformálisabb dolog a világon. A formula hatalma tehát sehol sem ilyen jelenvaló. Az ige által teremteni annyi, mint ex nihilo teremteni.

Nincs olyan szférája a társadalmi életnek, ahol az imádság ne játszana, vagy ne játszott volna valamilyen szerepet. A család intézményével a beavatásban, a házasságkötésben stb. érintkezik. Szövetségeket, örökbefogadásokat erősít meg. Az egész jogi életnek részesévé válik az eskü révén. A morállal a gyónásban, a vezeklő imában találkozunk. Még gazdasági funkciói is vannak. Gyakran igazi érték, hozzájárul a papi osztályok gazdagságának megteremtéséhez. Sőt, egész civilizációinkban a közvetlen termelési tényezők közé tartozik. Nem kisebb hatékonyságot tulajdonítanak neki, mint a munkának vagy a mechanikai szaktudásnak. Számos ausztráliai törzs a táplálékul szolgáló állatfajok reprodukciójának legjobb eszközét bizonyos ceremóniák elvégzésében, bizonyos énekek előadásában látja.

Azzal, hogy az imádság társadalmi jelenség, nem akarjuk azt mondani, hogy a legkisebb mértékben sem individuális jelenség. Aki így érti, az félreérti tételünket. Nem gondoljuk azt, hogy a társadalom, a vallás, az imádság rendkívüli dolgok, hogy felfoghatóak az egyének nélkül, akik átéltek őket. De úgy véljük, hogy bár az egyén elméjében realizálódik, az imádság mindenekelőtt társadalmi léttel bír, az egyéneken kívül, a szertartások, a vallási konvenciók szférájában. Valójában csak megfordítjuk a sorrendet, amelyben a két összefüggést szokás vizsgálni, de nem tagadjuk egyiket sem. Ahelyett, hogy az egyéni imában látnánk a kollektív ima elvét, a másodikat tesszük az első elvévé. Ily módon elkerüljük azt a kényelmetlen következményt, hogy az egyszerűből kelljen levezetnünk a bonyolultat, az egyén spontán imájából az egyház kanonizált imáját. De nem tekintünk el ennek érdekében az individuális tényező jelentőségétől. Nem tudjuk, hogy kezdetben mindenkinek tehetségében és szabadságában állott-e a maga módján imádkozni – erre vonatkozóan nincs bizonyítékunk, és nehéz is volna kielégítő bizonyítékot találni. De magunk szögezzük le, hogy kezdettől fogva léteztek emberek, akik imákat találtak ki. Csakhogy az a szerep, amelyet a kollektív tevékenységekben az egyén szükségképpen játszik, mit sem változtat ezek kollektív természetén. Ahogy mindenkinek megvan a maga beszédstílusa, noha a nemzeti nyelvet beszéli, mindenki alkothat imát önmagának anélkül, hogy az imádság ezzel megszűnne társadalmi intézmény lenni. Ami az egyének által alkotott, de a szertartásrendbe bekerült imákat illeti, ezek attól a perctől fogva, hogy befogadták őket, már nem individuális jelenségek. Különben is, ha általánosság a kötelezővé válhattak, ez először is azért volt lehetséges, mert eleget tettek a konstituált szertartásrend követelményeinek, továbbá azért, mert a vallási újítás kollektív szükségletére válaszoltak. Végül pedig sikerüket annak az autoritásnak is köszönhetik, amellyel a közvélemény ruházta fel szerzőiket. Ezek nem valamiféle poéták, hanem papok, próféták, látnokok, vagyis olyan személyek, akiket a közösség az istenekkel kapcsolatban állónak vél. Az istenek szólnak ajkukon keresztül. Nem közönséges egyének, hanem társadalmi erők megtestesülései.

12.2.3. III. Előzetes definíció

Mindenekelőtt ideiglenes definíciót kell találnunk az imádság jelenségére. Meg kell határozunk valamilyen külső, objektív jelét, amelynek segítségével az imádság tényei felismerhetők. Mert értsük meg jól: nem törekszünk többre a tények rendszerezésénél. Amikor „imádságról” beszélünk, nem arra gondolunk, hogy létezik valahol egy társadalmi entitás, amely erre a névre érdemes és amelyről közvetlenül elmélkedhetnénk. Egy intézmény nem oszthatatlan egység, nem különbözik a tényektől, amelyekben megnyilatkozik: semmi több, mint e tények rendszere. Nemcsak a vallásról mondhatjuk el, hogy nem létezik, mert csak különös vallások léteznek, de e különös vallások külön-külön sem egyebek, mint a vallási hiedelmek és gyakorlatok többé-kevésbé szervezett együttesei. Ugyanígy az imádság szó is csak egy név; olyan jelenségek összességét jelöljük vele, amelyek mindegyike önmagában egy-egy imádság. Csupán az köti őket össze, hogy mindegyiken megtalálható valamilyen sajátlagos tulajdonság, melyet egyedül az elvonatkoztatás segítségével fedezhetünk fel. Összefoglalhatók tehát egy és ugyanazon név segítségével, amely valamennyit — de csak őket — jelöli.

Bár e fogalom megalkotásában nem kötnek az imádságra vonatkozó közkeletű nézetek; arra sincs szükség, hogy feleslegesen megsértsük ezeket. Egyáltalán nem az a cél, hogy teljesen új értelmet adjunk egy kifejezésnek, amelyet mindenki használ, hanem hogy a zavaros köznapi fogalom helyébe világosabb és határozottabb fogalmat állítsunk. A fizikus nem torzította el a bõ szó jelentését, amikor a kiterjedés segítségével határozta meg. Hasonlóképpen a szociológus sem torzítja el az imádság szó jelentését, amikor terjedelmét és referenciáját körülhatárolja. Kizárólag arra törekszik, hogy a személyes benyomásokat egy objektív jellel helyettesítse, amely eloszlatja a többértelműségeket és zavarokat, és neologizmusok alkalmazása nélkül elejét veszi a szójátékoknak.

Ám definiálni annyi, mint osztályozni, vagyis elhelyezni egy fogalmat más, előzőleg már definiált fogalmak között. A vallás tudománya azonban eddig nem törekedett arra, hogy módszeresen osztályozza az általa tárgyalt tényeket, s következésképpen nem is kínál olyan definíciókat, amelyekhez kapcsolódnunk tudnánk. Tehát magunknak kell definiálnunk ajelen- ségeket, amelyek vonatkozásában az imádságot meghatározhatjuk. Magától értetődően nem lehet többről szó, mint e jelenségek — köztük az imádság — ideiglenes definíciójáról.

A. Szertartás

Az imádságot rendszerint a vallási szertartások közé sorolják, s ez már megadja a definíció első elemét, legalábbis, ha ez a besorolás elfogadhatónak bizonyul. De hogy megállapíthassuk, eljárásunk milyen mértékben tekinthető megalapozottnak, ahhoz mindenekelőtt tudnunk kellene, mi az, amit szertartásnak neveznek. Mivel a szót általában anélkül használják, hogy szabályosan definiálták volna, magunknak kell hozzáfognunk a definiálásához. Egyébként még ha a közkeletű osztályozás be is igazolódna, csak abban az esetben járulhatna hozzá az imádság sajátosságainak megvilágításához, ha a szertartás sajátosságai előzőleg már meg volnának határozva.

Hogy a szertartás cselekedetekből áll, ezzel mindenki egyetért. A nehézség annak megállapításában rejlik, hogy miféle cselekedetek ezek.

A vallási élet cselekedetei között vannak tradicionálisak, amelyeket a közösség, vagy egy elismert autoritás által jóváhagyott formában végeznek. Mások — például az aszkétizmus egyéni gyakorlatai — szigorúan személyesek, nem ismétlődnek és nincsenek semmiféle szabályozásnak alávetve. (Nem tudjuk, mivel nem tanulmányoztuk a kérdést, hogy az egyéni gyakorlat milyen mértékben kerül ellentétbe a szekta, vagy a rend szabályaival, sem azt, hogy lehetséges-e aszkétizmus, amely nem követ szabályokat. Mindenesetre kevésbé valószínű, hogy így volna.) Azok a tények, amelyeket a mindennapi életben a „szertartás” név alá sorolnak, nyilvánvalóan az első kategóriába tartoznak. Még akkor is marad bennük valami szabályozott, amikor a legnagyobb teret hagyják az egyéniségnek. Így a keresztény egyház első időinek ismeretlen nyelvű szövegeiben az egzaltált neofita szabadjára engedte a kiáltásait; beszéde szaggatott és misztikus volt. De ez a beszéd beilleszkedett a mise szertartásrendjébe, sőt, annak integráns részét alkotta; meghatározott időpontban kellett következnie, s ezért maga is szertartás volt.

De nem minden tradicionális cselekedet szertartás. Az udvariassági szokások, az erkölcsi élet szokásai éppolyan szilárd formákat követnek, mint a legjellegzetesebb vallási szertartások. És valóban, gyakran össze is tévesztették az előbbieket az utóbbiakkal. Ez a felcserélés egyébként nem volt teljesen megalapozatlan. Bizonyos, hogy a szertartás a közbeeső jelenségek folyamatos során át kapcsolódik a közös szokáshoz. Ami egyhelyütt szokás, az másutt gyakran szertartás, ami szertartás volt, pusztá szokássá válik stb. Így az egész Európában elterjedt egyszerű „jó napot!” igazi, világosan megfogalmazott kívánság, és mégis kizárólag konvencionális jelentéssel bír. Viszont a Manu törvénykönyvében az udvariassági szabályok szigorúan meghatározott szertartások, amelyek a személyek vallási rangja szerint változnak. De a szertartást megkülönbözteti a szokástól, hogy az udvariassági, viselkedési stb. szokásokban a cselekedet nem önmagában hatékony. Persze nem arról van szó, mintha nem volnának valóságos következményei. Csakhogy hatása belső tulajdonságai helyett elvileg vagy kizárólag az előírás tényéből következik. Például ha nem köszönök, megsértek valakit, s kiteszem magam a közvélemény megrovásának; ha köszönök, megkímélem magam az összes kellemetlenségtől. De ez a biztonság, ez a megrovás, ez a sértés nem abból adódik, hogy a köszöntés ilyen és ilyen mozgásokból áll, hanem abból, hogy meghatározott körülmények között köszönöm kell. Viszont például a mezőgazdasági rítusok a közfelfogás szerint végzésük természetéből következően hatnak. A szertartás következtében a növények fejlődésnek indulnak. Hatását nem csupán abból meríti, hogy egy adott szabálynak megfelelően végzik, hanem ezenfelül és mindenekelőtt önmagából. Egy szertartás tehát igazi anyagi hatóerővel bír. Röviden, a morális élet szokásai minden szempontból a hagyományos játékok, énekek, a gyermeki és felnőtt táncok szokásaihoz hasonlíthatók (melyek jó része különben nem más, mint ősi rítusok maradványa). Persze van köztük annyi különbség, hogy az egyik esetben komolyan cselekszünk, míg a másokban játszunk; de mindkettőre igaz, hogy a cselekvésnek nem azért adunk ilyen vagy olyan formát, mert ez a forma önmagában sajátos képességekkel bír, hanem egyszerűen azért, mert a szabályok így írják elő. Az ausztráliaiak bámulatra méltó élességgel húzták meg ezt a különbséget. Bizonyos törzsekben, amikor egy lokális csoport találkozik egy másikkal, korroborit, vagy pontosabban, altértát végeznek, egy sor szórakozást és táncot, amelyeknek gyakran totemisztikus jellege is van. De az ilyenfajta ünnepeket a bennszülöttek sohasem keverik össze a totemisztikus csoport intikjumájának nagy ceremóniáival, sem a beavatási ceremóniákkal, bár az egyik és másik között szoros hasonlóság van. Az intikjuma esetében azért tartják be a szokást, hogy hatást gyakoroljanak bizonyos dolgokra, növeljék a táplálék mennyiségét, a virágok termékenységét stb. A kor- robori esetében azért tartják be a szokást, hogy betartsák. A rítus tehát hatékony tradicionális cselekvés.

Néhány tradicionális cselekedet legalább annyira kollektív, mint a szertartás, ezek hatékonysága talán még szembetűnőbb, ám ezeket az eljárásokat mégis meg kell különböztetni tőle. Ezek az ipari technikák. Nem kell bizonygatnunk hatékonyságukat — másfelől semmi sem kollektívabb náluk. A mindenkori társadalomban használatos eszközök, a gazdasági munkamegosztás állapota stb. határozza meg őket. Tudjuk, hogy a társadalmakat talán még inkább materiális civilizációjuk jellemzi, mint nyelvük, jogi struktúrájuk, vallásuk. Például az a mód, ahogyan a halászok megosztják egymás között a feladatokat és tevékenységeiket kombinálják, a materiális mesterségek fejlettségétől, a lakóhelytől, a vallási és mágikus hiedelmektől, a tulajdon formájától, a család felépítésétől stb. függ. Mindezeket a tényeket annál is fontosabb megkülönböztetni a rítustól, mert a gyakorlatban szorosan összefüggnek. Így a vadászatban, halászatban, mezőgazdaságban a rítus és a technika hatása oly mértékben összekeveredik, hogy nem különböztetik meg a közös eredményben. A tavaszi áldozat ugyanúgy hozzájárul a magok kicsirázásához, mint a munka. (Így például a védikus India szóma-áldozatairól a Rigvéda azt mondja, hogy többet érnek, mint hét eke munkája.) A szertartás néha egyszersmind technika is. A kókuszpálma csúcsára vonatkozó tabut Polinéziában bizonyára teljesen anyagi, gazdasági motívum hatására vezették be. Másfelől a zsidó sehitá nem csupán az állatok leölésének módja, hanem áldozat is.

A tények e két sorát nem a cselekedetek és valódi hatásuk természete szerint különböztethetjük meg egymástól. A rítusról e tekintetben mindössze azt tudnánk mondani, hogy alkalmatlan a neki tulajdonított hatás előidézésére. Ily módon nem tudnánk megkülönböztetni egymástól a szertartást és a téves technikai eljárásokat. És mégis, jól tudjuk, hogy egy téves eljárás még nem rítus. (Klasszikus példa a téves eljárásra, hogy Tahiti lakói elültették a Cooktól kapott szögeket; azt képzelték, hogy ezek magvak, amelyeket csak el kell ültetni, és szaporodni fognak.) Tehát nem magában a hatékonyságban, hanem a hatékonyságról alkotott felfogásban találhatjuk meg a differencia specifikát. Mármost a technika esetében az eredményt teljes egészében a mechanikai munkának tulajdonítják. És joggal, mert a civilizáció törekvése részben abban állott, hogy az ipari technikák és az alapul szolgáló tudományok számára sajátítsa ki azt a gyakorlati értéket, amelyet korábban a szertartásnak és a vallási fogalmaknak tulajdonítottak. A rituális gyakorlat esetében viszont egészen más okok közre-játszásától várják az eredményt. A házépítési áldozat műveletei és a ház szilárdsága között, melyet ezek állítólag biztosítanak, még az áldozatvégző szemében sincs semmiféle mechanikai kapcsolat. A szertartásnak tulajdonított hatékonyság tehát semmiféle kapcsolatban sincs amateriálisan végzett cselekedetekhatékonyságával. Ez valami tökéletesen sajátos hatékonyságként tükröződik az elmékben, mivel az emberek úgy vélik, hogy teljes egészében sajátlagos erők műve, amelyeket a szertartás képes működésbe hozni. Még ha a tényleges eredményt valójában a végrehajtott műveletek hozzák is létre, e műveleteket rítusnak vagy szertartásnak nevezzük, ha a hívó a hatást más okoknak tulajdonítja. Így a toxikus anyagok beszívása fiziológiai úton vezet az extázis állapotához, de azok számára, akik ezt az állapotot nem valódi okainak, hanem sajátosképpeni hatásoknak tudják be, a beszívás művelete rítus.

Ezeknek az erőknek a természetétől függően még egy megkülönböztetést kell tennünk. Bizonyos esetekben a hatóerők magában a rítusban lakoznak. A szertartás teremti őket, a szertartás alkot. Belső képességénél fogva, közvetlenül kényszeríti a dolgokat. Megáll egymagában. Így a varázsló egyedül a ráolvasás, a szimpatikus aktusok stb. segítségével csinál esőt, állít el vihart, ad és vesz el életet, lendít fel és tesz tönkre sorsokat stb. Valamilyen belső hatalom, egyfajta szellemi hatóerő mintegy életet önt a szertartásba. Lélek, vagy inkább – mint Melanéziában mondják – mana lakik benne (a lélek szó túlságosan is pontos, hogy megfelelően adja vissza az alkotóerőnek ezt a homályos fogalmát). Azokat a szertartásokat, amelyek csupán az említett jellemvonásokat mutatják, teljes joggal nevezzük mágikus rítusnak. De vannak másfajta rítusok is, s ezek csak olyan hatalmak közreműködésével hatnak, amelyeket a közhiedelem a szertartáson kívül létezőnek tekint. Ezek a szakrális, vagy vallási hatalmak, a személyes istenek, a vegetáció általános elvei, a totemisztikus fajok meghatározatlan lelkei stb. A közhit szerint a rítus rájuk hat – és rajtuk keresztül hat a dolgokra. Nem mintha elveszítené sajátos hatóerejét, de ezenkívül más sui generis erők is közrejátszanak az eredményben, melyeket a rítus mozgásba hoz. Néha ezeket a hatalmakat illeti meg a legfőbb alkotóerő, s a szertartásnak csak annyi a szerepe, hogy cselekvésre készíti őket. Az ilyen szertartások számára tartjuk fenn a vallási rítus megnevezést. A mágikus rítusoktól a hozzájuk tapadó többlet révén különböznek; rendelkeznek a rítus sajátosképpeni hatóerejével, de egyszerre hatnak önmagukban és a vallási lények közvetítésével, akiket megszólítanak. Így a hindu mágikus szertartást végez, amikor vadászatra indulóban egy követ helyez egy fa meghatározott magasságában levő részére, abban a hitben, hogy ily módon meg tudja állítani a napot, és Józsua vallási szertartást végzett, amikor — hogy ugyanazt a napot megállítsa — a mindenható Jahvéhoz fordult.

Vannak egyébként más, kiegészítő, külső jegyek is, amelyek segítségével a kétfajta szertartás megkülönböztethető egymástól. Az előbbi gyakran ellenállhatatlanul fejti ki a maga hatását, kényszerít, egy bizonyos determinizmussal váltja ki az eseményeket. Az utóbbiban viszont többnyire van valami esetlegesség. Áldozataival és kéréseivel inkább ösztönöz. Ugyanis amikor egy istenre, vagy akár csak egy személytelen erőre (például a vegetáció princípiumára) hatnak, a lény, amelyre a hatást gyakorolják, nem tehetetlen, mint a

vadállatok a rájuk kivetett sors előtt. Mindig ellenállhat a rítusnak, tehát számolni kell vele. A kétfajta gyakorlat közti különbség érzékeltetését az teljesíti be, hogy nem ugyanazok a személyek végzik őket. A mágia általában a varázsló, a sámán műve; a szakrális dolgok kultusza elsősorban az együttesen vagy képviselői közvetítésével cselekvő vallási csoportra tartozik. S ez a különbség a legegységibb társadalmaktól kezdve mindenütt megtalálható.

Most a mágiát és a vallást a szertartások két fajtájának jellemzése céljából szélsőséges formáikban vettük szemügyre. Valójában ezek ugyanannak a nemnek különböző fajtái, amelyek között átmenetek folyamatos sora helyezkedik el. A tisztán profán és a tisztán szakrális dolgok között a közvetítő tagok egész sorát találjuk: démonokat, szellemeket, tündéreket stb. Ezek a kétértelmű lények a vallási hatalmak bizonyos vonásaira emlékeztetnek, de alacsonyabb rendűek amazoknál. A varázslónak hatalma van fölöttük, éppen úgy a maga szolgálatába kényszeríti őket, mint a profán dolgokat. Ha tehát a megfelelő szertartások bizonyos hasonlóságot mutatnak is a vallás rítusaival, azért még nem kevésbé mágikus jellegűek. A vallás és a mágia nemcsak az átmenetek sorozatán keresztül kapcsolódik egymáshoz, de gyakran nem is választhatók szét másképpen, mint a szertartásrendben elfoglalt helyük révén, mivel hatásmódjuk teljesen megkülönböztethetetlen. Bizonyos vallási lények néha éppolyan kényszerítő hatásnak vannak kitéve, mint a démonok, vagy a profán dolgok. És megfordítva: vannak démonok, amelyeket a tulajdonképpeni kultuszról kölcsönzött eljárásokkal közelítenek meg. A kenguru klán szimpatikus mágiával kényszeríti szaporodásra totemjét, a kengurut. Viszont bizonyos szellemeket áldozattal és dicsérettel igyekszik jóindulatra hangolni. Máskor meg azt látjuk, hogy egy mágikus szertartás, teljesen megőrizve eredeti természetét, belefoglalódik egy vallási ceremónia fonalába, vagy megfordítva. A legnagyobb brahmanikus áldozat közben állandóan igazi mágikus szertartások zajlanak: az ellenség haláláért, a nyájak szaporodásáért, a nők terméketlensége ellen. Nem követhetjük tehát Frazer tanácsát, amely szerint a mágiát teljes egészében a vallási jelenségek körén kívül kell elhelyezni. De miközben megállapítjuk a kapcsolatokat, nem feledkezhetünk meg a különbségekről, amelyek a mágiát és a vallást elválasztják egymástól. A vallási szertartásoknak van egy megkülönböztető vonása, amely az általuk felidézett erők kizárólagosan szakrális természetével függ össze. Összegzésül tehát így definiálhatjuk őket: A vallási szertartások szakrálisnak tekintett dolgokra irányuló tradicionális és hatékony cselekedetek.

A. Az imádság

Most már ki tudjuk mutatni, hogy a tények egy számottevő csoportja, melyet mindenki az imádság névvel jelöl, az iménti definíció szerint értelmezett vallási szertartás valamennyi vonásával rendelkezik.

Először is az imádság mindig cselekedet. Nem pusztán álmodozás a mítoszról, és nem is pusztán elmélkedés a dogmákról – mindig feltételez bizonyos fizikai és erkölcsi erőfeszítést, energiakifejtést, meghatározott eredmények kiváltása céljából. Az imádság még akkor is megmarad mozgásnak, a lélek aktív magatartásának, amikor tisztán gondolati síkon mozog, amikor egyetlen szó kiejtésére sem kerül sor, amikor minden gesztus szinte tökéletesen eltűnik.

Mi több, az imádság tradicionális cselekvés, amennyiben a szertartásrend része. Láttuk, hogy még ott is köti a hagyomány, ahol a legszabadabbnak tűnik. Mindenesetre, ha találunk olyan vallási aktusokat, amelyek, bár bizonyos tekintetben hasonlítanak az imára, a konformizmus legcsekélyebb jelét sem mutatják, az ilyen lényeges különbség arra kényszerítene bennünket, hogy külön osztályba soroljuk és külön névvel illessük őket.

Az imádság egyszersmind hatékony cselekvés, méghozzá sui generis hatóerővel rendelkezik, mivel az ima szavai a legendakívülibb jelenségeket képesek előidézni. Az első időkben néhány rabbi a vizet tűzzé tudta változtatni az e célból mondott beraka segítségével; a nagy királyok az istentelen brahmanokat bizonyos formulák alkalmazásával férgékké tudták változtatni, amelyek felfalták a hangyabollyá változott településeket. Az imádság még akkor is megőrzi a hatékonyságát, amikor úgy tűnik, hogy a pusztán imádással változott imából eltűnt minden hatóerő, amikor úgy tűnik, hogy minden hatalom az isten előjoga – mint a katolikus, a zsidó, vagy a mohamedán imában -, mert az imádság készíti az istent, hogy így vagy úgy cselekedjék.

Végül az ima hatékonysága a vallási szertartásoké, mert az ima vallási erőkhöz fordul. Ezáltal különül el egy hozzá közelálló tényről, amellyel gyakorta összekeverik: az ígérestől. Az ígézés is hatóerővel bíró beszéd. De a pusztán ígézés elvben egységes és egyszerű, önmagán kívül semmilyen más erre nem hagyatkozik. Egymaga hat; a kimondott sors közvetlenül uralkodik az elvárásolt dolog felett. Lényegében véve tehát mágikus szertartás. A tények e két rendjét igen egyszerű eljárással megkülönböztethetjük meg egymástól. Azt mondjuk, hogy feltehetően mindannyiszor imával van dolgunk, amikor olyan szöveg áll előttünk, amely expressis verbis utal a vallási hatalmakra. Ha ez az utalás elmarad, még mindig ugyanazt a megnevezést használhatjuk, amennyiben a szertartás helye, körülményei, szereplői vallási jelleggel bírnak, vagyis amennyiben a szertartást szakrális

helyen, egy vallási ceremónia során vagy egy vallási személy közreműködésével végzik. A többi esetben tiszta vagy kevert formájú mágikus igézésről beszélünk.

Ám az igézés és az imádság között – mint általában a mágia és a vallás szertartásai között – egy sereg fokozat található. Bizonyos imák bizonyos tekintetben nem egyebek valódi igézésnél. Például a felszentelésre szolgáló imák szükségszerűen eredményezik a szentség állapotát. És megfordítva, bizonyos igézések magasztalva és rábeszélően szólítják meg az isteneket és démonokat, akikhez fordulnak. Néha egészen magas rangú isteneket kérnek, hogy egészen másodrendű mágikus rítusokhoz adják a jóváhagyásukat. Indiában Varna isten játszik közre a vízkór gyógyításában. A legősibb indiai misztikus imádság az Atarva Védában, a ráolvasások Védájában található; a Rigvédában az imádság egy szimpatikus jellegű szoláris szertartást szolgált, és egyaránt értelmezhető misztikus felsorolásnak vagy talalós kérdések sorozatának. Néha az imádságok rendszere válik igézéssé. Az Atarva Veda, miután sokáig kizárták a Védák köréből, végül bekerült közéjük, maga is vallási formulák gyűjteményévé vált, egyikévé a pilléreknak, amelyeken a hiedelem szerint a világ nyugszik. Végül ami imádság az egyik egyházban, gyakran válik mágikus receptté egy másik egyház hívői számára.

Mivel a szertartások két sora ezen a ponton szomszédos egymással, mivel állandó érintkezés van köztük és mintegy a folytonos ozmózis állapotában tartózkodnak, előre lehet látni, hogy tanulmányunk során nem sikerülhet radikálisan elkülönítenünk őket. Sőt, arra is számítanunk kell, hogy egy sor kétértelmű tényre bukkanunk, amelyek semmilyen pontos besorolást nem tesznek lehetőséggé. Ha ragaszkodunk ahhoz, hogy kizárólag a szigorú értelemben vett imádságot vegyük tekintetbe, akkor kitesszük magunkat a veszélynek, hogy minduntalan olyan imákba botlunk, amelyeknek nem tudjuk az eredetét, mások pedig kisiklanak a látókörünkől anélkül, hogy meg tudnánk mondani, hova tűntek. Különböző is, mivel a vallás és a mágia tényei egy adott társadalomban ugyanazon rendszerbe tartoznak és feltehetően egyazon forrásból is erednek, az összehasonlító vizsgálat jelentősége tagadhatatlan. Mindazonáltal nem kevésbé fontos, hogy valamilyen objektív ismerv segítségével megkülönböztessük egymástól a vallást és a mágiát; csak így válik lehetőséggé, hogy kijelöljük az igézés és az ima helyét anélkül, hogy elmulasztanánk meghatározni a kapcsolatokat, amelyek egyesítik őket.

A vallási szertartások egészét két nagy csoportra kell osztani: manuális és orális szertartásokra. Az előbbieket a test mozdulataiból és tárgyak áthelyezéséből állnak, az utóbbiak rituális fordulatokból. Érthető, hogy a beszédnek egészen más kifejezőerő jut, mint a gesztusnak, s hogy az előbbi, nem lévén tárgyi művelet, csak pusztán szó, egészen más okoknak köszönheti a hatását, mint az utóbbi. Az imádság nyilvánvalóan orális szertartás. Nem mintha nem léteznének bizonyítatlan esetek, amelyekben a besorolást nehéz végrehajtani. Így például bizonyos fokig jogos az az állítás, hogy a néma, belső imában nincs semmi verbális elem. De valójában a belső beszéd is beszéd; a nyelv működéséhez nincs szükség a szavak materiális kiejtésére. A beszéd mindig értelmi aktus. Másfelől vannak egyértelműen szimbolikus manuális szertartások, amelyeket imának lehetne nevezni, mivel valójában nem egyebek taglejtés-nyelvnél (például minden vallási dramatizálás, amely az istenek magas tetteit, a démonok elleni harcukat stb. hivatott megjeleníteni, egyenértékű az imádságos énekekkel, amelyek elmesélik az isteneknek a tulajdon történetüket, és erő kifejtéseik megújítására sarkallják őket). De ezek az imádságnak csak a határmezsgyéjéhez tartoznak, ahogy a taglejtés-nyelv is a tagolt nyelv mezsgyéjéhez tartozik, s következésképpen nem vesszük fel őket a definíciónkba. Ezzel szemben vannak olyan orális szertartások, amelyeket imának fogunk tekinteni, bár egy sor degradáción keresztül manuális szertartásokká váltak – ezt neveztük az imádság visszafejlődésének. Eredetük mindig orális, hatalmukat a szavak erejének köszönhetik.

Nem minden orális vallási szertartás imádkozás: például az eskü, a vallási szövetség szóbeli megkötése, a kívánság, az áldás és a rontás, a fogadalom, az orális felszentelés stb. nem az. Egy alapvető vonás különbözteti meg őket az imától. Elsődleges hatásuk abban áll, hogy megváltoztatják egy profán dolog állapotát, amelynek vallási jelleget kell adni. Egy eskü, egy rituális szerződés mindenekelőtt arra szolgál, hogy szentesítse, a megidézett istenek szankciója alá helyezze az adott szót. A kívánság révén egy esemény olyan erőre tesz szert, amely biztosítja a megvalósulását. Az áldás és a rontás egy személyt áld vagy ront meg. A fogadalom vagy a felszentelés, az ígéret vagy felmutatás egy dolgot a szakralitás szférájába visz át. Mindeme rítusok kétségkívül vallási hatalmakat hoznak mozgásba, s e hatalmak hozzájárulnak ahhoz, hogy a kijelentett, kívánt, megfogadott dolog új minőségre tegyen szert. De az aktus végcélja nem a vallási dolgokra gyakorolt hatás, hanem a profán tárgy állapotának megváltoztatása. Az imádság ellenben mindenekelőtt a szakrális lények befolyásolásának eszköze; rájuk hat, az ő állapotukat módosítja. Nem mintha híján volna a mindennapi világra gyakorolt visszahatásnak; feltehetően nincs olyan rítus, amelyik valamiképpen ne szolgálna a hívő javát. Aki imádkozik, általában valami eredményt vár az imától, ha nem is a maga, de valaki vagy valami számára. Ám ez csak visszahatás, amely nem uralkodik a szertartás mechanizmusa fölött. Ez utóbbi teljes egészében a megszólított vallási hatalmak felé fordul, és csak másodlagosan, csak az ő közvetítésükkel érinti a profán lényeket. Néha minden gyakorlati eredménye az imádkozó pusztán lelki megnyugvására korlátozódik, míg csaknem egész hatóerejét az istenek világa emészti fel. Mindenesetre az ima és a többi orális vallási szertartás különbsége nem

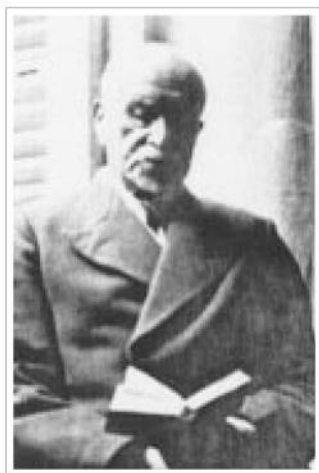
olyan éles, hogy pontosan meg tudnánk mondani, hol kezdődik az egyik, és hol ér véget a többi. Az ima szolgálhat eskü gyanánt; a kívánság ima formáját öltheti. A könyörgés beleszövődhet az áldásba. Lehet az isten előtt megfogadni valamit egy tisztán kérlelő formula útján. De ha a vallási élet e két területét bizonytalan határok választják is el egymástól, azért ezek nem kevésbé különböznek, és nem mulaszthatjuk el a különbség megjelölését, ha elejét akarjuk venni az esetleges zavaroknak.

Végül tehát az imádságot a következőképpen definiálhatjuk: *Az imádság orális vallásiszertartás, amely közvetlenül a szakrális dolgokra irányul.*

Lakatos Mária fordítása

Forrás: M. Mauss, Oeuvres. I. kötet. Párizs, Editions de Minuit, 1969, 357—415.

13. Lucien Lévy-Bruhl (1857—1939)



L. Lévy-Bruhl a korai társadalmak – mentalitást, világlátást, kollektív és egyéni magatartást meghatározó – vallási struktúrájának egyik legnagyobb hatású kutatója volt, akinek ugyan minden következtetése, mint Evans-Pritchard mondta, „éveken át élénk viták tárgyát képezte, és a kor legtöbb antropológusa úgy érezte, hogy ütnie kell egyet rajta” (felt constrained to take a swipe at him, 1965:78), hatása a későbbi kutatásokra (nemcsak az antropológiára, hanem Piaget révén még a gyermeklélektanra is) mégis vitathatatlanul nagy volt. Több kézikönyv (így például C. C. J. Webb, *Group Theories of Religion and Individual*, 1916: 13,41) Durkheim körébe sorolja őt, ám, noha valóban többféle hatás érte őt Durkheimtől (leginkább az „egyedit” transzcendáló „kollektív reprezentáció” fogalmát kell kiemelnünk, amiből fakadóan az általa kidolgozott „primitív mentalitás” mindig kollektív csoporttudat), valójában mindig igyekezett magát elhatárolni Durkheimtől és körétől. Vitathatatlan az, hogy Lévy-Bruhl is filozófusként kezdte pályáját, s voltaképpen a durkheimi szociológia hatására fordult az antropológia felé, és első ilyen tárgyú munkája, a *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* 53 éves korában jelent meg 1910-ben, s a későbbiekben is, ahogy Evans-Pritchard mondja, „inkább tiszta és egyenes lelkű filozófus maradt; innen van, hogy inkább érdeklődött az ősi gondolatrendszerek, mint az ősi intézményrendszerek iránt. Úgy tartotta, hogy a társadalmi élet tanulmányozását legitim módon a gondolkodás és nem a viselkedés módjával lehet elkezdni. Azt kell mondanunk, hogy elsődlegesen mint a logika kutatója tanulmányozta azokat, mivel a logika problémáj a alapvető a könyveiben” (1965:78sq). Tárgyának a megközelítése is kétségtélvül rokonítható Durkheimmel. Evans-Pritchard megállapítását talán úgy módosíthatnánk, hogy a logika szempontjai mellett, vagy talán előtt, leginkább morálfilozófiai megfontolások vezették őt a korai társadalmak mentalitásának a vizsgálatához, amit azonban – bármennyire is becsületes és elfogulatlan gondolkodó volt – végső soron az európai jelenkor prizmáján keresztül szemlélt, és a sajátos Lévy-Bruhl-i kategóriák (*expérience mystique et exigence logique, participation sentie et non pensée, appartenance, mentalité primitive, caractere prélogique de la mentalité primitive* stb.) tulajdonképpen a fejlettebbnek tartott európai kategóriák „aszimmetrikus ellenfogalmainak” tekinthetők.

L. Lévy-Bruhl 1857. április 19-én született Párizsban. Itt végezte elemi és középiskoláit (az utóbbit a Lycée Charlemagne-ban, ahol a zenében, a filozófiában és a természettudományokban mélyedt el). Egyetemi tanulmányait filozófia szakon az École Normale Supérieure-ben végezte 1876 és 1879 között. Ő is, mint Mauss, szoros barátságoktöttött Jean Jaureszel (1859—1914), aki a későbbiekben a francia szocialista mozgalom

karizmatikus vezető alakja lett, akit a Maurras és Péguy által vezetett sovinszta, háborús párti erők megbízásból gyilkoltak meg. Lévy-Bruhl írta barátjáról az egyik legőszintébb és legemberibb életrajzot (Jean Jaures. *Esquisse biographique suivie de lettres inédites*. Paris, Rieder, 1916; *Quelques pages sur Jean Jaures*, Paris, Libr. de l'Humanité, 1916). Egyetemi stúdiumai befejezése után több középiskolában tanított (Poitiers-ben: 1879-1882; Amiens-ben: 1882-1883; Párizsban: 1883-1895). Doktorátusát 1884-ben szerezte meg, disszertációját még kantianus szellemben „A felelősség eszméjéről” írta (*L'Idée de responsabilité*, Paris, Hachette, 1885). 1886-ban hívták meg az újonnan alapított *L'École Libre des Sciences Politiques*-hez, ahol a német és az angol politikai filozófiát tanította. Kurzusainak anyagából publikálta *L'Allemagne ne depuis Leibniz. Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne* című munkáját (Paris, Hachette, 1889). A német gondolkodás iránti (hamar feladott) érdeklődéséből fakadt másik német eszmetörténeti munkája F. H. Jacobiról (1743-1819), aki az érzelem és a hit filozófusaként a későbbi irracionalista filozófiai áramlatokat előlegezte (*La philosophie de Jacobi*, Paris, Alcan, 1894). 1895-ben az *École Normale Supérieure*-ben, majd a következő évtől a Sorbonne-ra kap kinevezést, ahol 1904-ben a modern filozófia professzora lett. Ekkor már néhány éve feladta ifjúkori kantianus szimpátiáit, és Comte felé fordul, akiről két munkát is megjelentet (kiadja egy tanulmány kíséretében John Stuart Mill és A. Comte levelezését: Paris, Alcan, 1899, majd a következő évben lát napvilágot Comte monográfiája: *Laphilosophie d'Auguste Comte*, Paris, Alcan, 1900, angolul: 1903, németül: 1902).

Durkheim hatására fordult érdeklődése a századforduló után a szociológia felé, s 46 éves korában megjelent nagyszabású munkája, a *La morale et la science des mœurs* (Paris, Alcan, 1903, 1953-ban tizenötödik kiadását értemeg, angol fordítása: 1905), amely mintegy korábbi filozófiai és későbbi antropológiai munkássága között áll. A nagy visszhangot kiváltó munka egyúttal egyértelmű (noha nem nyíltan kifejezett) bírálata Durkheim – métamorales elméletére alapozott – erkölcsfelfogásának, amely – a szociológiai naturalizmus eszménye alapján – a mindig azonosnak tételezett emberi természetre épült, s alakította ki az emberi kötelességek erkölcsi tanát. Lévy-Bruhl munkája ezzel szemben az abszolút és mindenkire érvényes etika lehetetlenségét állapítja meg, mivel a különböző kultúrák gondolkodásmódjai összemérhetetlenek, s programként tüzi ki azt a feladatot, hogy az eltérő morális rendszereket föl kell térképezni („Empirikusabb és a különbségekre nagyobb hangsúlyt vető vagyok, s mások az elképzeléseim a tudományról, mint Durkheimnek” – idézte tőle G. Davy, „*Pour le centième anniversaire de la naissance*”: *Revue philosophique*, 4, 1957, 471). A munka pozitív fogadtatása fontos szerepet játszott a Sorbonne-ra való meghívásában. 1917-ben a *Revue Philosophique* szerkesztője lett, majd 1925-ben Marcel Mauss-szal és Paul Rivet-vel megalapította a Durkheim emlékének szentelt *Institut d'Ethnologie*-t. 1927-ben vonult vissza hivatalos teendőitől, és teljesen tudományos munkásságának és kiterjedt utazásainak szentelte idejét. 1939. március 13-án halt meg Párizsban.

Mint említettük, az 1903-ban megjelent munkájával fordult a szociálintropológia felé, s a következő évtizedekben írt hat könyvével a „primitív” vagy „archaikus” társadalmak gondolkodásának talán legfontosabb, de mindenképpen a legnagyobb vitákat kiváltó kutatója lett a huszadik század első négy évtizedében (első munkája, a *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* 1910-ben, az utolsó, a *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* halála előtt egy évvel, 1938-ban jelent meg). Kutatási területén még halála után is komoly figyelmet keltett a Maurice Leenhardt-tól 1949-ben kiadott *Carnets*-ja, amelyeket 1938 decembere és 1939 februárja között írt füzetekbe, s amelyeket a háború után idősebb fia talált meg és bocsátott Leenhardt rendelkezésére. Az élete utolsó hónapjaiban kristálytisza elmével, biztos kézzel (egyetlen törlés nélkül) írt naplójegyzetek nemcsak azt tanúsították, hogy a négy évtizeddel korábban elkezdett kutatásai és markáns következtetései élete végéig foglalkoztatták a tudóst, hanem azt is, hogy 80 éves korában is a végtelenül szerény gondolkodó képes volt mélyrehatóan revideálni gondolatait, és lényegében visszavonta a (szubjektum-objektum egységét tételező) *participation*-ból fakadó „prelogikus” mentalitásra vonatkozó oly sokat támadott fontosabb tételeit („Ami a primitív mentalitás 'prelogikus' jellegét” illeti, ezt már 25 éve sok vonatkozásban enyhítettem; az eredmények, amelyekre a legutóbbi időkben szert tettem /a Francia Nyugat-Afrikára vonatkozó recens anyagról van szó – S. R./ ... arra indítottak, hogy elhagyjam ezt a megalapozatlan feltevést”, 1949:60). A szakirodalomban és a (valahai) tudományos köztudatban mindazonáltal első műveinek (az 1910-ben megjelent munka mellett különösen az 1922-ben napvilágot látott *La mentalité primitive*-nek) a sarkított szembeállításai maradtak meg.

E munkákban élesen, diszkontinuus módon szembeállította a „primitív” elmét a „civilizálttal”. A mindkét társadalomban uralkodó mentalitás (s ebben Durkheimet és iskoláját követi) nem az egyén képzetekre és hiedelmeire épül, hanem a „kollektív reprezentációkra”, amelyek meghatározzák a társadalom tagjainak a fogalmi- és hiedelemrendszerét, amely a világ megtapasztalásának a módjaként közös mentalitást hoz létre. A két társadalom két – egymással összeegyeztethetetlen – logika szerint működik: a primitív mentalitás mágikusvallási és prelogikus, a civilizált mentalitás kritikai. A kétféle gondolkodás radikálisan különbözik a kauzalitás, továbbá a tér-idő felfogásban. A „prelogikus” gondolkodásmód szerint az élet eseményei (betegség, halál stb.) sem nem természetesekek, sem nem véletlenek, hanem az időn és a téren kívüli természetfölötti

hatalmak beavatkozása révén jönnek létre. Ezek kifürkészésére és elhárítására az álmoknak, jóspraktikáknak és az ómeneknek nagy szerepet tulajdonítanak. A „prelogikus” mentalitás tehát közvetlen és intuitív, szemben a racionális és logikus nyugati civilizáció induktív gondolkodásával. A L'ame primitive-ben összehasonlítja a kétféle társadalomban kialakuló személyiséget, s véleménye szerint a primitív személyiség egységesebb, erőteljesebb jellegét a szubjektum és a kozmosz szétválás- hetetlen kapcsolata biztosítja. Későbbi munkáiban dolgozta ki a „loi de participation”-t, amely szerint a valóság különböző vonatkozásai a korai társadalmakban egyetlen misztikus egységet alkotnának, ami lehetővé tette a személyek és a dolgok közötti (részleges) azonosságot. E „misztikus partícipálás” a totemizmus révén valósul meg (így, egy papagáj nemzetséghez tartozó bororo indián azt gondolhatja, hogy ő éppúgy ember, mint papagáj, vagy a különböző történetekben valaki egyszerre lehet két helyen is, mutatva, hogy ez a gondolkodás nem törődik az ellentmondásokkal vagy az egymást kizárás logikai törvényével).

A nyomban megfogalmazódó bírálatok joggal hangsúlyozták azt, hogy a modern európai társadalmakat éppúgy jellemzi az irracionizmus és a miszticizmus, mint ahogy a korai társadalmak nem maradhattak volna fenn, ha a társadalmi gyakorlat logikátlan és irracionális lett volna. Lévi Strauss joggal dolgozott ki például a Lévy-Bruhl-i dichotóm társadalomképzeléssel szemben egy olyan etnológiai elképzelést, amelyben számos, saját törvényei szerint működő és azok szerint értékelendő társadalmat kell föltételezni, amelyeket nem lehet egy séma alapján megítélni.

Minden bírálat ellenére Lévy-Bruhl munkásságának számos eleme jelentős hatást gyakorolt a későbbi kutatásokra (Cassirer, Pareto, még J. Piaget is felhasználta őt genetikai pszichológiájában az iskoláskor előtti gyermek „preoperatív” gondolkodásának a jellemzésekor). Amikor a görög gondolkodás történetét a mítosztól a logoszig vezető útként jellemezzük, ebben is felismerhető Lévy-Bruhl hatása. Ez utóbbi gondolatot (vagyis, hogy a mítosz a tudományos logosz előzménye és előkészítője) történetfilozófiailag közismerten G. Vico fogalmazta meg mélyrehatóan a Principi di una scienza nuova-ban (1725, 1744), s Lévy-Bruhl mentalitástipológiája nagyon is beleillik egy olyan folyamatba, amelynek korai kezdeteit Platón mítoszkritikája fogalmazta meg, hogy a kereszténység éles teológiai bírálata után a felvilágosodás vitassa el a mitikus gondolkodástól minden racionalitását. Ugyanakkor a mítosz és a mitikus gondolkodás sajátosságainak jobb megismeréséhez (az érzelmi megalapozottsághoz, a sem teoretikus, sem praktikus, hanem szimpatikus jellegzetességhez, továbbá az élővilág különböző szféráinak mélyeséges összetartozásához, lásd E. Cassirer, An Essay on Man, New Haven, YUP, 1969:79-83) gondos és lelkiismeretes – óriási anyagot felhasználó – munkássága jelentős mértékben hozzájárult.

13.1. Bibliográfia

Részletes bibliográfia található

Rivaud, A., Notice sur la vie et les travaux de Lucien Lévy-Bruhl. Institut de France, Académie des Sciences Morales et Politiques, Paris, 1950.

Lévy-Bruhl főbb etnológiai munkái

Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures (Paris, Alcan, 1910; angol fordítás: 1926; német fordítás: 1921).

La mentalité primitive (Paris, Alcan, 1922; angol fordítás: 1923; német fordítás: 1927)

L'ame primitive (Paris, Alcan, 1927; angol fordítás: 1929; német fordítás: 1930).

Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive (Paris, Alcan, 1931; angol fordítás: 1935).

La mythologie primitive (Paris, Alcan, 1935).

L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs (Paris, Alcan, 1938).

Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl. Préface de Maurice Leenhardt (Paris, PUF, 1949).

Szakirodalom

EB, VII:311; Eph, IV:451 (P. Winch); Eliade, ERE, 8:533sq (C. Riviere); EWB, VI:4 (Regna Darnell); Evans-Pritchard 78-99; Morris 182-86; RGG, 4:339 (E. W. Müller); Waardenburg, I:334-351, II:159-162.

Aldrich, C. R., *The Primitive Mind and Modern Civilization* (London, Kegan Paul, 1931).

Allier, Raoul, *Le non-civilisé et nous (Différence irréductible ou identité foncière ?)* (Paris, Payot, 1927).
Blondel, Charles, *La mentalité primitive* (Paris, Stock, 1926).

Cazeneuve, Jean, *Lucien Lévy-Bruhl. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie* (Paris, PUF, 1963).

Davy, Georges, „Pour le centième anniversaire de la naissance de Lucien Lévy-Bruhl”: *Revue philosophique*, CXLVII (1957), 468-493.

Faye, J.-P., „Lévy-Bruhl et l'inconscient collectif. Du rêve au mythe”: *Revue philosophique*, CXLVII (1957), 539-555.

Gilson, Étienne, „Le Descartes de Lucien Lévy-Bruhl”: *Revue philosophique*, CXLVII (1957), 432—451.

Leeuw, G. van der, *L'homme primitif et la religion. Étude anthropologique* (Paris, 1940, az eredeti holland kiadás: 1937).

Leenhardt, M., „Préface”, in *Les carnets de Lucien Lévy Bruhl*, 1949: V—XXI.

Leroy, Olivier, *La raison primitive (Essai de refutation de la théorie du prélogisme)* (Paris, Geuthner, 1927).

Lévinas, Emmanuel, „Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine”: *Revue philosophique*, CXLVII (1957), 556—569.

Podach, E. F., „Zum Abschluss von L. Lévy-Bruhls Theorie über die Mentalität der Primitiven”: *Zeitschrift für Ethnologie*, LXXXVI (1951), 42—49.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Numéro spécial à l'occasion du Centenaire de la naissance de Lucien Lévy-Bruhl. 82^e Année, tome CXLVII, No.4 (octobre—décembre 1957), 397—569 (20 tanulmány Lévy-Bruhlről).

Rivaud, A., op. cit.

13.2. A TERMÉSZETI NÉPEK VILÁGKÉPE

13.2.1. I.

A természeti népek gondolkodásmódja lényegét tekintve misztikus. Ez az alapvető jellemvonás hatja át egész gondolkodás-, érzés- és cselekvésmódjukat. Innen származik e szellemiség megértésének és nyomon követésének rendkívüli nehézsége. Érzéki benyomásai hasonlítanak a mieinkhez, azonban ezek gondolati feldolgozásában hirtelen más, tőlünk idegen irányba tér el. Könnyen tévútra kerülünk. Nagyon könnyen tévedhetünk, amikor meg akarjuk fejteni, hogy a primitív népek adott esetben miért éreznek vagy cselekednek így vagy úgy, milyen törekvéseknek engedelmessé válnak, vagy melyek azok az okok, amelyek bizonyos szokások tiszteltetésére készítik őket. Találunk valami, többé-kevésbé helytálló magyarázatot, de ez kilencven százalékban hamis lesz.

Az afrikai ordáliák szolgálnak erre példát. Ha úgy interpretáljuk ezeket, mint amelyek célja egy bűnös leleplezés, vagy aközépkori istenítéletekkel, még inkább a hozzájuk közelebb álló antik görög ordáliákkal analóg jogi eljárásoknak tekintjük őket, akkor arra ítéljük magunkat, hogy semmit se értsünk meg belőlük, és eksztázisba essünk, mint ahogy azt a nyugat-afrikai vagy ausztráliai misszionáriusok tették évszázadok óta a szegény négek megmagyarázhatatlan abszurditásaitól. De ha behelyezkedünk a bennszülöttek gondolat- és érzés világába, ha visszanyúlunk egészen azokig a közösségi reprezentációkig és érzésekig, melyekből cselekedeteik származnak, semmi abszurdot nem találunk a magatartásukban. Éppen ellenkezőleg, magatartásuk szemléletmódjuk törvényszerű következménye. Számukra az ordália egyfajta reagens, mely egyedül képes kimutatni, hogy a csoport egy vagy több tagjában valamely rosszindulatú hatalom öltött testet. Egyedül ez a próba rendelkezik e hatalom lerombolásához vagy legalábbis ártalmatlanná tételéhez szükséges misztikus erővel. A primitívek nem mondhatnak le róla, különben a baj és a halottak száma megsokszorozódik; a fehérek heves ellenkezése éppolyan érthetetlen számukra, mint az ő viselkedésük a fehér emberek számára.

Kevésbé tragikus, de nem kevésbé jellemző az a félreértés, melyet az európaiak által a primitíveknek nyújtott orvosi ellátás kapcsán elemeztünk. E félreértés eloszlátása érdekében fel kell fedni azt az elképzelést, melyet a

bennszülöttek alkotnak a betegségről és a gyógyulásról, a „fehér doktor” által előírt gyógyszerekről és az életmódról, az ebből adódó következményekről stb.; a mieinktől olyannyira elütő reprezentációk mögött a primitív szellemiség mélyén rejlő okság és participáció misztikus koncepcióját kell megtalálni.

Ha az ilyen jellegű, bizonyára gyakran felmerülő félreértéseket gondosan tisztázták volna azok az első fehér emberek, akik a bennszülöttekkel együtt éltek, akkor az itt felvázolt tanulmányunk számára értékes adatokkal szolgáltak volna. Ez azonban nem történt meg, és az alkalom jöváthetetlenül elveszett. Azoknak az európaiaknak, akik elsőként kerültek huzamosabb kapcsolatba a primitív közösségekkel, más gondjuk volt, mint a primitívek megfigyelése és az összegyűjtött adatok precíz közreadása. Még ha vállalkoztak volna is erre a hosszadalmas, kényes és bonyolult feladatra, legtöbbjük nem tudta volna betölteni. Az ilyen jellegű munkáknál a siker feltétele a bennszülöttek nyelvének pontos ismerete. Nem elegendő annyi nyelvismeretet szerezni, amennyivel megértetjük magunkat a folyó ügyek lebonyolításában, a kívánságok és a parancsok közlésében vagy a mindennapi életet érintő hasznos információk átvitelében. Sok egyébre is szükség van: a primitív nyelvek gyakran meglepő nyelvtani bonyolultsággal és gazdag szókinccsel rendelkeznek és jellegükben erősen eltérnek a számunkra megszokott indoeurópai és sémi nyelvektől. Ahhoz, hogy érzékelhessük a bennszülöttek reprezentációinak számunkra olykor meglepő finomságait, hogy megértsük ezek egymáshoz való kapcsolódásait a mítoszokban, mesékben és rítusokban, tökéletesen ismerni kell a nyelv szellemét és apró finomságait. Ez a feltétel szinte alig volt adott.

„A bennszülöttekkel való érintkezéseinkben — mondja egy angol gyarmati intéző az új-guineai pápuákkal kapcsolatban, akik még sohasem láttak európaiat — az a legnehezebb, hogy megértessük velük mondanivalónk pontos jelentését, és hogy mi megértsük azt, amit ők mondanak.”⁴⁵⁶ A két gondolkodás annyira idegen egymástól, szokásaik, kifejezési eszközeik oly eltérőek! Az európai ember csaknem gondolkodás nélkül alkalmazza az absztrakciót; az egyszerű logikai műveleteket annyira megkönnyíti számára a nyelve, hogy nem kerülnek különösebb erőfeszítésébe. A primitívek gondolkodása és nyelve csaknem kizárólag konkrét. „Az eszkimók érvelési módja—mondja egy jó megfigyelő — nagyon felszínesnek tűnik, mivel nincsenek hozzászokva ahhoz, hogy a legcsekélyebb mértékben is végigkövessenek egy gondolatot, melyet mi a gondolatmenet meghatározott láncolatának nevezünk, és hogy egyetlen tárgyhoz ragaszkodjanak. Más szóval gondolkodásuk nem jut el az absztrakciók és a logikai formulák szintjéig, ragaszkodik a megfigyelt képekhez és helyzetekhez, melyek számunkra nehezen követhetően váltakoznak.”⁴⁵⁷ Egyszóval a mi gondolkodásunk mindenekelőtt „fogalmi”, míg a másiktól ez alig állítható. Egy európai számára, még akkor is, hajló bírja a bennszülöttek nyelvét, nagyon nehéz, szinte lehetetlen teljesen úgy gondolkodni és beszélni, mint ők.

Amikor a kutatók feljegyezték az intézményeket, szokásokat és hitrendszereket, olyan fogalmakat használtak — lehetett volna másképp? — melyek csak látszólag feleltek meg a valóságnak, amit ki akartak fejteni. De éppen azért, mivel ezek az európai gondolkodásra jellemző logikai atmoszférával körülvett fogalmak voltak, deformálták azt, amit vissza akartak adni. A fordítás egyenlő volt a csalással. Tömegével vannak példák erre. Az élőlény megjelölésére, vagy még inkább azoknak a láthatatlan lényeknek a megjelölésére, akik az élőlény testén keresztül a primitív személyiséget alkotják, csaknem minden megfigyelő a „lélek” szót alkalmazta. Ismertek a tévedések és fogalomzavarok, melyeket az idézett elő, hogy a primitíveknél nem létező fogalmakat használtak. Egy egykor igen közkedvelt elmélet, melynek még ma is megvannak a hívei, azon az implicit posztulátumon nyugszik, hogy a primitíveknél van egy, a miénkhez hasonló „lélek”- vagy „szellem”-fogalom. Hasonlóképpen megvolnának a „család”, „tulajdon”, „házasság” stb. kifejezések is. A megfigyelők kénytelenek voltak ezeket felhasználni a mieinkkel meglepő analógiát mutató intézmények leírásánál. De egy figyelmes kutatómunka ki fogja mutatni, hogy a primitívek kollektív reprezentációi hamissá válnak, mihamar a mi fogalmaink körébe kerülnek.

Maradjunk egy egyszerű példánál, mely nem igényel hosszas elemzést. A megfigyelők általában „pénz”-nek nevezik azokat a kagylókat, melyeket a bennszülöttek bizonyos vidékeken, Melanéziában és másutt, cserékben használnak. Legutóbb Richard Thurnwald kimutatta, hogy ez a Muschelgeld (kagylópénz) nem felel meg pontosan annak, amit mi „pénz”-nek nevezünk. Számunkra valamilyen közvetítőről van szó (hogy fém vagy papír, az lényegtelen), mely lehetővé teszi, hogy valamit cseréljenek valamiért. Ez a pénz univerzális csereszerszöz. De a melanéziaiaknak nemigen vannak ilyen általános jellegű fogalmaik. Reprezentációik konkrétabbak. Szomszédjaik, a Salamon-szigeti bennszülöttek vásárlásaikhoz kagylókat használnak, de mindig meghatározott jelöléssel. „Ez a pénz — írja Thurnwald — lényegében két célt szolgál: 1. egy asszony megvásárlását (házasság); 2. szövetségesek szerzését háborúság esetén és a meggyilkolt vagy a harcokban megölt halottakért járó a kárpótlás kifizetését.”

⁴⁵⁶ Annual Report, 128. (Papua, 1911.)

⁴⁵⁷ H. P. Steensby: Contributions to the Ethnology and Antropology of the Polar Eskimos. (Adalékok a sarki eszkimók etnológiájához és antropológiájához.) Meddelelser om Groenland, XXXIV (1910), 374—375.

Ezáltal érhető lesz, hogy a »pénc« nem kimondottan gazdasági célokat szolgál, hanem bizonyos társadalmi funkciót tölt be. A péncnek tulajdonított rendeltetése azt is megérteti velünk, hogy miért a vezérnek kell elsősorban egy kagylópéncből álló kincstár gyűjtésével és megőrzésével foglalkoznia. »Alaptökéjét« külön erre szánt kunyhóban tartja... és arra használja például, hogy kölcsönadja embereinek, ha azok asszonyt akarnak vásárolni. A kagylópénc »ékszer gyanánt« is szolgálhat. Buinban a pénc mellett a karkötők is fontos szerepet játszanak, mint értékjelek. Choiseulból hozzák őket. Az érték egy másik képviselője a sertés, mely különböző fizetésekre szolgál, különösen a sokféle, különböző alkalmakkor kötelező ünnepi étkezések esetében.

„Ami a kimondott kereskedelmi ügyleteket illeti, itt nem a kagylópéncet használják. Csere útján járnak el, de ezek a cserék specializáltak és ezáltal szabályozottak. A közvetlen termékcsereben – mondja Thurnwald – meghatározott tárgyak csak más meghatározott tárgyakért cserélhetők el, például egy lándzsa egy karkötőért, gyümölcs dohányért, disznó késekért. Szívesen cserélnek fogyasztási cikket: mint például kókuszdiót vagy táró dohányért, fegyvereket díszekért (lándzsákat karkötőkért vagy üvegyöngyökért) stb.”⁴⁵⁸

Vegyünk búcsút Thurnwaldnak a Salamon-szigeti bennszülöttek gazdasági életéről szóló érdekes leírásától. Amit idéztünk, elegendő annak érzékeltetésére, hogy a mi „pénc”-fogal- munk nem felel meg egészen az ott használt „kagylópéncnek”. Ha tehát ragaszkodunk ahhoz, hogy a bennszülöttek „pénczel” rendelkeznek, akkor azt bizonyítjuk, hogy csak valamilyen általános, pontatlan elképzelésük van róla. A kagylópénc speciális rendeltetésének figyelmes, mindenre kiterjedő vizsgálata eredményeképpen azonban bizonyos intézményeket alaposan megismerünk, és egyúttal az is lehetővé válik, hogy jobban megértsük a bennszülöttek gondolkodását, akik nem általános, absztrakt fogalmakat alkalmaznak, és akik „pénc” hiányában meghatározott tárgyaknak meghatározott tárgyakkal történő cseréjét szervezik meg.

Hasonló kritikai módszert lehetne alkalmazni a többi absztrakt fogalmat illetően is, melyeket a primitív közösségek kutatói a primitív népek reprezentációinak magyarázatára és intézményeik leírására felhasználtak.

Ily módon a dolgok tulajdonságából, a nyelvből és a gondolkodásmódból következő szükségszerűségek következtében a primitív gondolkodás kutatóinak rendelkezésére álló dokumentumok legnagyobb része csak nagy körültekintéssel és elmélyült kritikai munkával használható fel. Az első megfigyelők, egyháziak és világiak, teljes jóindulattal, de csaknem mindig deformálták és meghamisították a leírt intézményeket és hitéletet, mivel gyanútlanul felhasználták a számukra megszokott fogalmakat. Az utánuk következők hasonlóképpen jártak el, de még bonyolultabb körülmények között, mert a primitívek intézményeit és hitéletét már összekuszálta a fehérekkel való kapcsolat, és így szellemiségüket és nyelvüket a gyors szétesés fenyegeti. Ugyanakkor hol lehetne ennek a szellemiségnek vitathatatlan nyomait keresni, ha nem azoknak az írásaiban, akik mellettük, velük éltek, akik részesei voltak életük minden olyan szokásának, mint kultikus szertartásaik (ha van szervezett kultuszuk)? A tudománynak nem állnak rendelkezésére más dokumentumok. E dokumentumok elkerülhetetlen tökéletlensége, túl bő vagy túl kevés információtartalma csaknem teljes magyarázatot ad arra, hogy az etnológia fejlődése miért ilyen lassú, és eredményei miért ilyen kétések.

Ám a baj mégsem orvosolható. Súlyosabb vagy kevésbé súlyos formában, de minden olyan tudományban megtalálhatók ezek a problémák, melynek anyaga adatokra épül, és a külső és belső kritika ma már helyesen felállított szabályai az etnográfiai dokumentumokra éppoly hatékonyan alkalmazhatók, mint bármi másra. Ezen túl, ahogy a primitív népek szemléletének vizsgálata előre halad, és olyan eredményeket ér el, amelyek vitathatatlan ismeretekként tarthatók számon, a kutatónak egyre több biztosabb kritérium áll rendelkezésére arégi és az újabb adatok értékének ellenőrzéséhez: jobban meg tudja ítélni, mi felesleges, és mit kell megtartani. Végül is a primitív népek szemlélete lényeges jegyeinek kielégítő ismerete intézményeik szigorúbb és elmélyültebb tanulmányozását segíti elő. Túljutva az első szakaszon, a következőket talán már könnyebb lesz végigjárni, vagy legalábbis megközelíteni.

13.2.2. II.

A primitív gondolkodást — a miénkhez hasonlóan — az események okai izgatják. De ezeket az okokat nem ugyanabban az irányban keresi. A primitív gondolkodás világában sokféle, mindenütt jelenlevő okkult hatalmak működnek, vagy állnak készen a cselekvésre. Minden tény, legyen bármilyen egyedi, egyben e hatalmak manifesztációjának is számít. Az eső abban a percben érkezik, amikor a földek legjobban szomjaznak? Ez azt jelenti, hogy az ősök és a hely szellemei elégedettek, és így tanúsítják jóakarukat. Ha kitartó szárazság perzseli le a termést és pusztítja el az állatokat, talán egy tabut sértettek meg, vagy talán egy ős akarja megbosszulni magát, és az ő haragját kell enyhíteni. Ugyanúgy egyetlen vállalkozás sem járhat sikerrel a láthatatlan hatalmak

⁴⁵⁸ R. T. Thurnwald: Forschungen auf dem Bismarck Archipel und den Salomon Inseln. (Kutatások a Bismarck szigetcsoporton és a Salamon-szigeteken.) III. 38-40.

közreműködése nélkül. Nem indulnak el vadászni vagy halászni, nem utaznak el, nem kezdenek földet művelni, ha nem jelentek meg a kedvező előjelek, ha a társadalmi csoport misztikus pártfogói nem tettek formális ígéretet a segítségre, ha maguk az elejtendő állatok nem egyeznek bele, ha az eszközöket nem szentelték meg és nem ruházták fel mágikus erővel. Egyszóval a látható és láthatatlan világ egységet alkot, a látható világ eseményei állandóan a másik hatalmaitól függenek. Ez a magyarázata annak, hogy a primitívek életében olyan jelentős helyet foglalnak el az álmok, a jóslatok, az ezer formában megjelenő jövődölések, az áldozatok, a varázslatok, a rituális szertartások, a mágia. Ezzel magyarázható az, hogy elhanyagolják az általuk fizikainak nevezett okokat, és figyelmük, mint egyetlen hatóokra, teljes egészében a misztikus okra összpontosul. Ha egy ember szervi betegség vagy kígyómarás következtében meghal, ha agyonüti egy ledőlő fa, széttépi egy tigris vagy egy krokodil, a primitív gondolkodás szerint nem a betegség, a fa, a tigris vagy a krokodil ölte meg. Csakis azért halt meg, mert egy boszorkány „halálra ítélte”, „kiszolgáltatta”. A gyilkos fa és állat csak eszközök voltak. Ha nem az egyik, akkor a másik tölti be ezt a feladatot. Azt mondják, egymás közt felcserélhetők, az őket felhasználó láthatatlan hatalom kedve szerint.

Az ily módon orientálódó elmék számára nem létezik kizárólag fizikai tény. Számukra tehát egyetlen természeti jelenséggel kapcsolatos kérdés sem úgy vetődik fel, mint számunkra. Ha mi meg akarunk magyarázni egy természeti jelenséget, akkor maguknak a jelenségeknek a sorában keressük meg a magyarázathoz szükséges és legendő feltételeket.

Ha ezeket meghatároztuk, nincs több kérdeznivalónk. Megleszünk a törvény ismeretével. A primitív ember egészen másképp jár el. Talán észreveszi az őt érdeklő dolog konstans előzményeit, és a cselekvésben messzemenőig számol ezekkel. A valóságos okot azonban mindig a láthatatlan hatalmak világában, az általunk természetnek nevezett világon túl, a szó szoros értelmében vett „metafizikában” keresi. Röviden szólva, a mi problémáink eltérnek az ő problémáitól, és az övéi idegenek tőlünk. Ezért, ha azt kérdezzük, hogy milyen megoldást ad a primitív gondolkodás a mi problémáinkra, ha azt hisszük és arra tartunk igényt, hogy az ebből levont konzekvenciák esetleg megmagyaráznák ezt vagy azt a primitív intézményt, akkor elkerülhetetlenül zsákutcába jutunk.

Ekként hitte Sir James Frazer, hogy egy totem-elméletet alapozhat arra, hogy a primitívek talán nem ismerik a fogamzás fiziológiai folyamatát. Hosszú vitákat folytattak arról, hogy a primitívek hogyan képzelik el az ember szaporodási funkcióját, és milyen nézetek uralkodnak a terhességről a legalacsonyabb rendű társadalmakban. De talán nem lenne haszontalan előbb felvetni azt a kérdést, hogy vajon a fogamzás problémája a primitív gondolkodás számára olyan módon vetődik-e fel, hogy általa egyáltalán lehetséges az ilyen jellegű viták eldöntése?

Ismerve a primitív gondolkodásmódot, tévedés nélkül megállapíthatjuk, hogy amennyiben figyelme a fogamzásra irányul, nem ennek fiziológiai feltételein fog fennakadni. Akár ismeri ezeket, akár nem, lényegtelenek, mivel minden esetben figyelmen kívül hagyja őket, és az okokat másutt, a misztikus erők világában keresi. Ha másképpen volna, akkor ezt a tényt minden más természeti ténytől eltérő módon kellene megítélnie. Ebben az esetben kivételesen szokatlan módon kellene viselkednie, és hirtelen a fizikai okok iránt kellene érdeklődnie. Ezt viszont semmi sem indokolja. Ha a primitív ember számára a halál sohasem természetes, akkor ugyanazon okoknál fogva, magától értetődően, a születés sem az.

Valóban, egyes természeti népek – például az ausztrálieiak – már a fehérekkel való érintkezés előtt helyesen figyelték meg a fogamzás néhány fiziológiai feltételét, különös tekintettel a nemi aktus szerepére. De ebben az esetben mint egyébkor is, a fizikai okok – a számunkra szükséges és elégséges előzmények – előttünk teljesen másodlagosak maradnak: a valódi ok lényegében véve misztikus. Még ha meg is figyelték volna, hogy a gyermek csak akkor jön a világra, ha megtörtént a megtermékenyítés, nem vonják le belőle a számunkra természetes következtetést. Kitartanak amellett, hogy ha egy asszony terhes, akkor egy „szellem” – általában egy most megszületni akaró, reinkarnálódásra váró őszelleme – szállt belé, amivel természetesen az jár együtt, hogy az asszonynak a szellem klánjához, alkánjához és toteméhez kell tartoznia. Az aruntáknál a terhességtől féltő asszonyok, mivel kötelesek odamenni, ahol ezek a földi életre kijelölt szellemek élnek, igyekeznek megtenni minden óvintézkedést amely megakadályozhatja, hogy e szellemek valamelyike is beléjük szálljon.⁴⁵⁹ Spencer és Gillen nem mondják, hogy ezek az asszonyok tartózkodnak minden nemi kapcsolattól. Ezt, úgy vélik, nem is követi fogamzás, csak ha a „szellem” beleszállt az asszonyba.

Ismeretes-e a fogamzás fizikai oka San Cristovalban, a Salamon-szigeteken — teszi fel a kérdést Fox. „Jelenleg — válaszolja — minden bizonytalansággal. Ha megkérdezik a bennszülötteket, miért szokták a házasság első szülöttét élve elégetni, csaknem mindig azt felelik, azért, mert ez a gyermek valószínűleg nem a férjtől, hanem egy másik

⁴⁵⁹ Spencer—Gillen: The native of Central Australia. (A közép-ausztrálieiak öslakó.) 125.

férfitől van. Bizonyára számos tény van, mely a másik hipotézist támasztja alá. Azt mondják, hogy az embriót egy Hau-di- Ewavi nevű adaro, aki Guadalcanarban él egy hegyen, vagy egy Kauraha nevű kígyószellem helyezi az asszonyok méhében.⁴⁶⁰ — A két hipotézis nem zárja ki egymást. A San Cristoval-i szigetlakók valószínűleg megtudták a fehérektől, vagy saját maguk figyelték meg a nemi aktus szoros összefüggését a fogamzással; de azért nem kevésbé állítják, hogy az igazi ok csak misztikus lehet, egy szellem, aki elhatározta, hogy beleszáll egy asszonyba.

A primitív társadalmak nagy részében, különösen a bantuknál, a feleség meddősége valóságos sorscsapás, és elegendő ok a házasság felbontásához. Egy jól ismert participáció alapján az asszony meddősége terméketlenséggel veszélyezteti a férj ültetvényét; tehát el kell válniuk. A terméketlenség okát mindig az asszonyban keresik. A bennszülöttek persze nem hagyják figyelmen kívül a nemi aktus fiziológiai szerepét. De, mint ahogy valójában nem ettől teszik függővé a terhességet, arra sem gondolnak, hogy a fogamzás elmaradásának a férfi is oka lehet. Bizonyára valami misztikus ok van; azaz egyetlen gyermekszellem sem akar reinkarnálódni az adott asszonyban. Az asszony pedig, elkeseredve meddősége miatt, nem remél másképp gyógyulást, az ősökhez és a láthatatlan hatalmakhoz könyörög, legyenek hozzá kegyesek, megsokszorozza az adományokat és az áldozatokat.

A primitív gondolkodásnak ez a megnyilvánulása megnehezíti annak megismerését, hogy vajon egy adott törzs mit is képzel pontosan arról, amit mi a fogamzás fiziológiai feltételének nevezünk. Minthogy számára ez lényegtelen, az sem szükséges, hogy világos elképzelései legyenek róla, hogy pontosan tudja, mit gondol, mivel figyelmét nem erre irányítja. Egyes társadalmi csoportoknak bizonyára kialakultabb hagyományaik vannak, mint szomszédaiknak, anélkül hogy bármire is következtetni lehetne ebből a különbségből. A megfigyelők adatai eltérhetnek egymástól, és mégis igazak lehetnek. Ugyancsak ebből eredően, ez a szellemiség, mely mint ismert, az ellentmondással szemben gyakran közömbösnek mutatkozik, egyszerre hajlandó elfogadni, hogy a fogamzás rendes feltétele a nemi aktus, és hogy van fogamzás nemi aktus nélkül. A Lucina sine concubito talán kivételes; önmagában semmi rendkívüli sincs benne. Ha egy asszony azt álmodja, hogy egy szellem belésszállt, akkor meg kell fogamzania: gyermek születik. A mesék, a legendák, a mítoszok teli vannak ilyen jelenségekkel, anélkül hogy a primitív gondolkodás ebben bármi meglepőt is találna. Ebből nem kell arra következtetni, hogy figyelmen kívül hagyja a nemi aktus szerepét, de még ha nem is hagyja figyelmen kívül, még ha esetleg van is több-kevesebb fogalma róla,⁴⁶¹ nem hiszi azt, hogy ez a fogamzás feltétele.

13.2.3. III.

A természet jelenségeivel szemben tehát a primitív gondolkodás nem ugyanazokat a kérdéseket veti fel, mint mi, vagy egyáltalán nem veti fel ezeket a kérdéseket. „Ezeknek a vad törzseknek – mondja egy felfedező a Szumátrán élő sakaikról beszélve – egészen csekély az okságszükségletük.”⁴⁶² – Az „okság szükséglete” itt a körülöttünk történő dolgok, jelenségek által „felébresztett érdeklődést” jelenti. A legalacsonyabb rendű társadalmakban, különösen bizonyos dél-amerikai törzseknél, gyakran megfigyelték ezt a látszólagos apátiát és szellemi eltompultságot. Ez könnyen vezethet arra, hogy a primitív szellemiségről általában pontatlan következtetésre jussunk. Ha ezt a tévedést el akarjuk kerülni, akkor mindenképp nem szabad ezekben – akár alacsony, akár némileg magasabb rendű – társadalmakban ugyanazt a típusú „oksági szükségletet” keresnünk, mint a miénkben. Mint ahogy az elemzett tényekből és intézményekből is kitűnik, nekik megvan a saját, rájuk jellemző „okságszükségletük”, melyet a siető és elfogult kutatók könnyen szem elől tévesztenek. Ez a lényegében misztikus és prelogikus gondolkodás a miénktől eltérő irányban, más úton halad. Elegendő csak arra felfigyelni, hogy milyen jelentőségű számára a jóslat és a mágia. Ahhoz, hogy nyomon követhessük ezt a gondolkodásmódot, hogy feltárhassuk elemeit, úgyszólván erőszakot kell tennünk saját gondolkodásunkon, és a természeti népek szellemiségéhez kell alkalmazkodnunk. Csaknem lehetetlen erőfeszítés; de ha kísérletet sem teszünk, valószínűleg megismerhetetlen marad számunkra ez a szellemiség.

Túl azon a csaknem leküzdhetetlen tendencián, mely akarunk ellenére arra készlet, hogy a saját gondolkodásmódunk szerint fogjunk fel minden gondolkodást, egy másik tényező is elfedi előlünk a primitív szemléletmód sajátosságait. A gyakorlatban a primitív emberek könnyen elérhető elképzelések szerint élnek és célokat követnek, e célok elérése érdekében körülbelül úgy cselekszenek, mint ahogy mi tennénk az ő

⁴⁶⁰ C. E. Fox: Social Organization in San Cristoval. (Társadalmi szervezet San Cristovalban.) J. A. I., XLIX (1919), 119.

⁴⁶¹ A Felső-Kongóban élő aznadéknál „a fogamzással kapcsolatos elképzelések – legalábbis az európaiak számára – nagyon furcsák. Úgy képzelik, hogy a magzat nem egyszerre, hanem a pete több, egymást követő megtermékenyítésével kerül a méhbe, bizonyos számú nap alatt”. Harold Reynolds: Note on the Aznade tribe of the Congo. (A kongói aznade törzs ismertetése.) Journal of the African Society, XI. 1904, 239. – Ugyanez az elképzelés megtalálható a Landtman által vizsgált pápuáknál is: „Ha gyereket akarnak, a férjnek szabályosan közöszlennie kell a feleségével, mindaddig, amíg a gyermek fejlődése teljesen befejeződik.” The folk tales of the Kivai Papuans. (Kivai pápuák népmeséi.) Acta societatis scientiarum fennicae, XLVII., 460. jegyzet.

⁴⁶² Moszkowszki: Auf neuen Wegen durch Sumatra. (Új utakon Szumátrán keresztül.) 90.

helyükben. Abból a tényből, hogy bizonyos körülmények között hozzánk hasonlóan cselekszenek, hajlamosak vagyunk azonnal, alaposabb vizsgálat nélkül, arra a következtetésre jutni, hogy szellemi műveleteik általában a mieinkhez hasonlóak. Kizárólag egy alaposabb kutató- és elemző munka hozza napfényre a különbségeket.

A szellemi működések az alacsonyabb rendű társadalmakban című munkánk azt próbálta kimutatni, hogy az ellenmondással gyakran nem törődő primitív gondolkodás hogyan képes elkerülni mégis az ellentmondást, mihelyt a cselekvés szükségletei ezt megkövetelik. Éppígy azok a primitív emberek, akiket látszólag kézenfekvőbb kauzális kapcsolatok sem érdekelnek, a számukra nélkülözhetetlen dolgokban nagyon jól tudják alkalmazni a kauzalitást, például a táplálék megszerzésében vagy valamilyen eszköz készítésében. Valójában alig van olyan alacsonyabb rendű társadalom, ahol ne lenne valamilyen csodálatra méltó ipari vagy művészeti megmunkálási mód, eljárás: pirogok, fazekasmunkák, kosárfonás, szövés, ékszerkészítés stb. Ugyanazok az emberek, akik csaknem minden kultúra híján, a társadalmi fejlődés alsó fokán élnek, bizonyos tárgyak előállításában meglepő ügyességről és pontosságról tanúskodó eredményeket érnek el. Az ausztráliai ember bumerángot készít, a busmanok és a pápuák művészi rajzokat. A melanéziai különösen találékony a halfogásban stb.

A primitív emberek mindennapi munkáinak technológiájára vonatkozó munkák kétségtelenül eredményes segítséget nyújtanak szellemi fejlődésük szakaszainak megállapításában. Mármost, bár a feltalálás mechanizmusai a mi társadalmainkban is kevésbé ismeretesek és a primitíveknél még inkább ismeretlenek, néhány általános észrevételt meg tudunk fogalmazni. A primitívek bizonyos munkáinak és eljárásainak kivételes értéke, mely annyira ellentétes kultúrájuk egyébként kezdetleges jellegével és nyersségével, nem reflexió vagy érvelés eredménye. Ha így lenne, akkor nem állapítanánk meg ilyen óriási eltéréseket, és ez az általános módszer többször ugyanazt a szolgálatot megtenné nekik. Kezüket egyfajta intuíció vezeti, ezt az intuíciót pedig bizonyos, számukra fontos dolgok éles megfigyelése. De túl messzire megyünk. A cél elérésére alkalmas eszközök ügyes elrendezése még nem feltétlenül foglalja magába az értelem gondolkodó tevékenységét, az elemző, általánosító és a váratlan fordulatokhoz jól alkalmazkodó készség birtoklását. Ebben az esetben valószínűleg nem egyébről van szó, mint a gyakorlat által kialakított és kifejlesztett ügyességről, mely igen hasonló annak a biliárdjátékosnak az ügyességéhez, aki minden geometriai és mechanikai ismeret és gondolkodás nélkül elsajátította a golyó adott pozícióba való juttatásának gyors és biztos intuícióját.

Hasonlóképpen hivatkozhatunk a kifinomult észlelésre és élelemzésre, melyről számos primitív nép tanúságot tett. Például von Martius állítása szerint Brazília legalacsonyabb rendű indián törzsei a pálmák minden fajtáját, sőt még azok változatait is meg tudják különböztetni egymástól, és mindegyikre külön elnevezésük van. Az ausztráliai csoportjuk minden egyes tagjának lábnyomát felismerik stb. Gyakran dicsérik jó néhány közösség bennszülötteinek vele született jó beszédkészségét, a velük folytatott beszélgetések alkalmával bebizonyosodó érvelőkészségüket, a vitákban tanúsított támadó és védekező ügyességüket. Meséik, közmondásaik gyakran finom maliciózus megfigyelésről, mítoszaik termékeny, olykor költői képzelőerőről tanúskodnak. Mindezt több ízben feljegyezték olyan kutatók, akik természetesen nem voltak elfogultak a „vadak” javára.

Amikor magunkhoz hasonlónak, olykor még jobb emberismerőnek, lélekelemzőnek és pszichológusnak (a szó gyakorlati értelmében) ítéljük őket, alig elképzelhető számukra, hogy más szempontból csaknem megfejtethetetlen rejtélyt jelentenek, és hogy szellemiségüket mekkora különbségek választják el az övékétől. Azt sem szabad szem elől téveszteni, hogy a hasonlósági pontok mindig olyan értelmi tevékenységmódokra vonatkoznak, melyeknél a természeti népek, hozzánk hasonlóan, közvetlen intuícióval, megértéssel, az észlelt tárgy pillanat alatt történő, gyors interpretálásával járnak el: gondolunk itt olyan esetekre, mint amikor egy ember arcáról le kell olvasni be nem vallott érzelmeit, meg kell találni a másik ember megszólaltatásához szükséges szavakat, egy szituációban vagy egy cselekvésben meg kell ragadni a neveltséget stb. Itt egyfajta szimat vagy érzék vezeti a primitív embereket. A gyakorlat révén ez az érzék finomulhat és továbbfejlődhet, sőt tévedhetetlenné válhat anélkül, hogy bármi köze lenne a kimondottan intellektuális műveletekhez. Mihelyt ezekre a műveletekre kerül sor, egészen nyilvánvalóvá válnak a két gondolkodásmód közötti különbségek. A zavarba került megfigyelő, aki tegnap még virtuálisan azonosra becsülte a természeti ember intelligenciáját a többi emberével, most, mivel úgy látja, hogy a primitívek, a legegyszerűbb gondolkodásra is képtelenek, egyszerűen hihetetlen ostobának tartja őket.

A rejtélyesség benne van a primitív gondolkodás prelogikus és misztikus jellegében. A kollektív reprezentációk előtt, melyekben ez a gondolkodás kifejezésre jut, az őket összekötő előzetes kapcsolatok előtt, valamint az intézmények előtt, melyekben objektívalódnak, a mi logikus és fogalmi gondolkodásunk kényelmetlenül érzi magát, minthogy számára ez a struktúra idegen, sőt ellenséges. A primitív gondolkodás világa voltaképpen csak részben esik egybe a miénkkel. A fizikai okok rendszere, mely számunkra végtelen, itt szinte észrevétlen marad, míg az okkult hatalmak, misztikus cselekedetek, különféle participációk egybevegyülnek az észlelés közvetlen

adataival, hogy egy olyan egységet alkossanak, melyben összekeveredett a valóság és a túlvilág. Ebben az értelemben ez a világ összetettebb a miénknél. Ugyanakkor véges és zárt. A legtöbb primitív ábrázolásban az égbolt harangként borítja be a lapos földet vagy óceánt. Eszerint a világ véget ér a horizonton. A teret sokkal inkább érzik, mint értik; tájékozódásuk jó, és minden tájon otthon érzik magukat. Az idő mennyiségi ábrázolása homályos és bizonytalan: csaknem valamennyi primitív nyelv olyan szegény az időviszonyok kifejezésében, mint amilyen gazdag a térbeli kapcsolatok ábrázolásában. A jövőt, mivel biztosnak tűnik és erős érzelmeket vált ki, jelennek érzik.

Ebben a zárt világban, melynek megvan a miénktől eltérő saját tere, oksága, időszemlélete, a társadalmak szolidárisak a velük élő más (látható vagy láthatatlan) élőlényekkel vagy élőlénycsoportokkal. Minden társadalmi csoport, aszerint hogy vándorló vagy helyhez kötött, kisebb-nagyobb területet foglal el, melynek határait általában világosan rögzítik maguk és szomszédjaik számára. Itt csak a főnöknek van kizárólagos joga a vadászathoz és a gyümölcszedéshez. Hozzá „tartozik” a föld, a szó misztikus értelmében: misztikus kapcsolat fűzi össze élő és holt lakóit különböző okkult hatalmakkal, melyek benépesítik ezt a földet és lehetővé teszik számára, hogy itt éljen; és természetesen senki más jelenlétét nem viselik el. Ugyanígy egy intim participáció alapján, ami közvetlen és állandó kapcsolatban van egy emberrel – ruházata, ékszerei, fegyverei, állata-, az maga az ember; ezért, amikor meghal, ezek a tárgyak gyakran senki máshoz nem tartozhatnak, és elkísérik új körülményei közé. Ugyanígy a földdarab, ahol egy embercsoport él, maga a csoport: nem élhetnek máshol; ha egy másik csoport meg akarná szerezni a területüket és meg akarna telepedni rajta, a legnagyobb veszélynek tenné ki magát.

A szomszédos törzsek között vannak összeütközések, betörésekből, rajtaütésekből, területsértésekből származó háborúságok, de ezek nem kimondott hódítások. Kiirtanak egy ellenséges csoportot, de nem veszik el a földjét. Miért is tennék, hiszen itt mindenféle „szellem” félelmetes ellenségeskedéseivel találnák szembe magukat, melyek minden bizonnyal megbosszulnák a legyőzötteket. Itt élniük nem lehet, itt a biztos halál várja őket. Talán a csoportok vagy alcsoportok és valamely élő faj között fennálló lényegi és lokális participációs viszonyokban találhatjuk meg a legfőbb gyökereit annak, amit totemisztikus rokonságnak nevezünk.

Azok a reprezentációk, melyeket a participációk és misztikus kizárások keveredésében az egyén önmagáról (akár aktuális, akár a halál utáni életéről) vagy csoportjáról alkot, csak távolról hasonlítanak eszmékhez vagy koncepciókhoz. A primitív emberek inkább érzik és átélik, mint gondolják ezeket a reprezentációkat. Sem tartalmuk, sem összefüggéseik nincsenek szigorúan alávétve az ellentmondás törvényének. Ennek következtében az individuális és a társadalmi csoport, a látható és láthatatlan környező világ még ezekben a kollektív reprezentációkban sem „meghatározottak”, amilyenek látszanak, mihelyt a mi fogalmi gondolkodásunk próbálja megragadni őket. A fogalmi gondolkodást semmiképpen sem lehet közönséges „tárgyaival” azonosítani. Ily módon a fogalmi gondolkodás megfosztja ezeket a tárgyakat elemi konkrétságuktól, érzelmi telítettségüktől, erejüktől. Ez teszi olyan nehézé és csaknem mindig bizonytalanná azoknak az intézményeknek a megértését, melyekben a primitív társadalmak inkább misztikus, mint logikus gondolkodásmódja kifejezésre jut.

Lakatos Mária fordítása

Forrás: L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*. Paris, PUF, 1960, 503—522