

A SZENT ÉS A PROFÁN

Mircea Eliade¹

BEVEZETÉS

Rudolf Otto: Das Heilige. A «szent» tapasztalata a numinos, az „egészen más”: *mysterium tremendum et fascinans*.

☞ A *homo religiosus* mint a hatalom keresőjének rövid jellemzése: LEEUW, GERARDUS VAN DER: *A vallás fenomenológiája*. (Ford. Bendl Júlia, Dani Tivadar, Takács László) [»Osiris Tankönyvek«] Osiris Kiadó, Bp., 2001., 589. skk.

A «szent» megnyilatkozik

[GuardiniRel; A Szent megtapasztalása...] Az ember azért tud a «szent»-ről, mert az megnyilatkozik, és a profántól tökéletesen különbözök bizonyul. A «szent» megnyilatkozása a hierofánia. A vallások története a hierofániák története. Az «egészen-más» azonban a mi világunkban mutatkozik meg, tehát fában, kőben, természeti tárgyakban, jelenségekben. A szóban forgó tárgyak nem önmagukban fontosak, nem önmagukban tárgyai a vallásos tiszteletnek, hanem a «szent» megnyilatkozási helyeként: a «szent» révén természetfölötti valósággá alakulnak át:

„A Szent Jobb nem mumifikált emberi kéz, amelyből a különböző országok múzeumaiban sok található.” (ANDRÁS SÁNDOR: *Heidegger és a szent*. [»Horror metaphysicæ«] Osiris-Századvég, Bp., 1994., 27. o.

A «szent» megmutatózási helyeként a tárgy kivételeg tárgyi összefüggésrendszeréből (alábbi idézetben: „dologiság”-ból), és szentté válik:

„A szakralizálás egy-egy tárgy dologiságát abban az értelemben is átfunkcionálja, hogy állandósítja, a fajtaszerű dolgot kiemeli a változásból, és egyetlen érinthetetlen tárgyként helyezi örök rendbe. A szakrális tárgy ott mintegy együttesen veszíti el tárgyi mivoltát és dologiságát (miközben nem lesz sem eszköz, sem mű). (i. m. uo.)

A vallásos ember arra törekszik, hogy szent univerzumban éljen. A teljesen deszakralizált világ, kozmosz az emberi szellem történetében új felfedezésnek számít. (9)

„Az archaikus társadalmak embere arra törekedett, hogy a szentben vagy a megszentelt tárgyak közösségében éljen ... mert számára a szent egyet jelentett az erővel és végső soron a *valósággal*. A szent: valami, ami léttel telített.” (8-9)

A világban-lét két fajtája

Szakadék választja el egymástól a vallásos tapasztalást a profántól.

„A szent és a profán a világban-lét két módja, két egzisztenciális helyzet, amelyeket az ember történelme során alakított ki.” (10)

Bár az ember mint ember bizonyos antropológiai sajátosságokkal rendelkezik, de azért tévedés úgy gondolni, mint Tylor és Frazer, akik feltételezték, hogy az emberi szellem mindig egyféleképpen reagál a természeti jelenségekre.

„A kultúretológia és a vallástörténet azóta megmutatta, hogy ez nem mindig van így: ‘az embereknek a természettel szembeni reakcióit’ gyakran sokkal inkább a kultúra, végső soron tehát a történelem határozza meg”. (12)

¹ Ford. Berényi Gábor. Európa, Bp., 1987.

Ezért a «homo religiosus» más «ember», mint a homo areligiosus (feltéve, hogy ez utóbbi valóban létezik).

A «szent» és a történelem

A vallások történelmileg különböznek egymástól, de van egy közös elemük, ami a mai ember életétől gyökeresen eltér: mindegyik egy megszentelt kozmoszban él, szemben a modern ember egzisztenciális helyzetével, aki deszakralizált kozmoszban tapasztalja magát. (13)

I. A SZENT TÉR ÉS A VILÁG SZAKRALIZÁCIÓJA

A tér homogenitása és a hierophánia

A vallásos ember számára a tér nem homogén: létezik szent, vagyis erővel feltöltött, jelentéssel teli, és létezik nem szent tér; az előbbi a valóságosan létező.

„A térnek ezt az inhomogenitását ... úgy éli meg, mint a szent, vagyis az egyedül valóságos, valóságosan létező tér és minden egyéb közötti ellentétet, ami azt mint formátlan tágasság veszi körül.” (15)

Ez nem elméleti következtetés eredménye, hanem élmény, amely megelőz minden elméleti reflexiót:

„Mivel a szent hierophánia révén ad jelt magáról, nemcsak a tér homogenitásában következik be törés, hanem ezen túlmenően egy *abszolút valóság is megnyilatkozik*, amely ellentétben áll a körülötte lévő végtelen tágasság *nem-valóságával*. A szent megnyilatkozásával alapozódik meg ontológiailag a világ. Az ismertetőjegyek és tájékozódási lehetőség nélküli, határtalan, homogén térben a hierophánia egyfajta abszolút ‘szilárd pontot’, ‘középpontot’ tár fel.” (16) (Vö. A vallás mint „nyitott létezés” 155-6.)

A világ azáltal válik valóságossá, hogy megalapítja a «szent». Az alapítás helye a középpont, ahonnan a tájékozódás kiindul. A megalapítás a teremtés.

A profán ember számára a tér homogén és semleges:

„Ebben a térben lehetetlen az *igazi* tájékozódás, mert a ‘szilárd pont’ ontológiailag már nem egyértelműen megalapozott: a mindenkori esetleges feltételek szerint jelentkezik és tűnik el. Tulajdonképpen tehát már nincs is ‘világ’, csupán egy széttört univerzum töredékei léteznek, végtelenül sok, többé vagy kevésbé semleges ‘hely’ formátlan tömege, amelyek között az ember ... kötelezettségeitől hajtva ide-oda mozog.” (18)

[GCSL] Heidegger elemzése szerint az átlagos mindennapiság világban való létében a tér minőségileg tagolt, s a homogén tér csupán természettudományos elvonatkoztatás, amelyet nem szabad a tér észlelés normájának tekinteni, mert elszegényedik a világban való létezés. Eliade is megjegyzi:

„Azonnal tegyük hozzá, hogy valójában nincs *teljesen* profán létezés. A profán élet mellett döntő embernek, bármennyire deszakralizálja is a világot, sohasem sikerül teljesen megszabadulnia a vallásos viselkedéstől.” (17)

Theophániák és jelek

Az inhomogenitást példázza a templom és a ház küszöbe: a templombelsőbe vezető ajtó, kapu arra utal, hogy itt megtörik a térbeli folytonosság; a két tér közötti emelkedő küszöb a két létezési mód, a profán és a vallásos közötti szakadékot jelzi (vö. a ház küszöbének átlépést kísérő rítusokkal).

Minden szent térhez valamilyen hierophánia kapcsolódik: itt tör be a profán létezésbe a «szent»; betör és feltöri a profán teret: éppen azáltal szentel meg valamit, hogy felfelé „nyitottá teszi”. Sokszor valami jel adja tudtul a hely szentségét.

„A jel, amelyben vallásos jelentőség lakozik, valami abszolútumot hordoz, és véget vet a viszonylagosságnak és zavarodottságnak. Parancsoló módon hírt ad magáról valami nem evilágról való szentként, és ezzel irányt szab, bizonyos viselkedést ír elő.” (21)

Ha sehol nem mutatkozik jel, akkor ráolvasással előteremtik (pl. az állatokra bízzák, a vadállatot üldözőbe veszik, és ahol elejtik, ott a szent hely). Végső soron tehát az ember nem választhatja, hanem csak keresheti és jelek segítségével megtalálhatja. Ezzel szemben a profán-autonóm ember maga alapozza meg helyét a világban és a maga alkotta törvények szerint rendezi be életét.

[GCSL] A vallásos ember érezte, hogy a törvények csak olyan törvényhozótól származhatnak, aki létében meghaladja a szabályozásra szoruló ember létét (az ember nem mentheti meg önmagát).

A «szent» — és nem maga az ember — a létezés garanciája, a biztonsága, azaz a valóságosság forrása:

„A szent ... az egyáltalán *valóságos* hatalom, hatóerő, az élet és a termékenység forrása. A vallásos ember kívánsága, hogy *szentségben éljen*, azt jelenti, hogy az objektív valóságban kíván élni, nem akar a szubjektív élmények végtelen viszonylagosságának foglya maradni. ... Ez az igény készíti, hogy *tájékozási technikákat* alakítson ki, amelyek voltaképpen a szent tér *létrehozására* szolgálnak. Ne higgyük azonban, hogy ebben *emberi* művet lát, hogy erőfeszítései révén az *ember* szentté tehet valamilyen teret. A rituálé, amelynek révén szent teret hoz létre, csak annyiban hatásos, amennyiben az *istenek művét idézi fel.*” (22-23)

Összefoglalva:

„...a vallásos ember számára minden ‘világ’: ‘szent világ’”. (23)

[GCSL] Az újkorban a «szent» helyét átveszi a ráció, mely egyszersmind a «szent» rendező, valóságartikuláló funkcióját is öröklí. Hasonlóképpen kötelező, de a «szent»-től eltérően általános és nyilvános. Éppen ez az előnye a «szent»-tel szemben: belátható és világos. A «szent» többnyire akaratot jelenít meg és közöl, a «szent» akarata pedig nem világítható át teljes egészében az értelem által, az akaratban mindig van valami végső, az értelem számára hozzáférhetetlen elem: maga az akarat. A «szent» helyébe lépő újkori ráció kiküszöbölni látszik ezt az irracionális maradékot. Idővel azonban az újkori ember megtapasztalja egyrészt az értelem pervertálódását, a ráció instrumentalizálódását, illetve azt a hatalmat, ami éppen azáltal használja fel az értelmet, hogy instrumentalizálja: ez pedig nem más, mint az akarat — ám ez az akarat már nem a «szent» kifürkészhetetlen akarata, hanem az ember saját, ám önmaga számára kifürkészhetetlen akarása, ami megelőz minden értelmi működést.

Káosz és kozmosz

A terület, amelyen a vallásos ember él, a „világ” (a „mi világunk”), a kozmosz. A többi már nem kozmosz, hanem egyfajta „másik világ” („másvilág”), az idegen kaotikus tér, amelyben kísértetek, démonok, a halottak lelkei laknak. A lakott terület azért „kozmosz”, mert előzőleg az istenek műve, akik megszentelték, azaz megalkották vagy *megalapították*. Így könnyű belátni, hogy

„...a vallási mozzanat már magában hordozza a ‘kozmológiai mozzanatot’: a szent nyilvánítja ki az abszolút valóságot, és ezáltal tájékozódást tesz lehetővé, amennyiben határokat szab, és így létrehozza a világrendet, *megalapítja a világot.*”

☞ A bibliai teremtéstörténet tehát nem korabeli természettudományos elmélet, amelyet a modern fizika immár megcáfolt, hanem vallási kijelentés a világ megalapításáról.

Amikor az emberek akár megműveletlen földet művelés alá fognak, akár idegen területet meghódítanak, rituálisan kell birtokba venniük, ami az eredeti kozmogónia megismétlésével azonos, vagyis újraterezték a valóságot (oltárt emelnek, az izlandi telepések az istenek teremtését ismételték meg, a spanyol konkvisztádorok Krisztus nevében hódítottak stb.)

A hely megszentelése a kozmogónia megismétlése pl. a szent karó világoszlop emelésének segítségével. Ez biztosítja a nyílást a transzcendencia felé. Egy nomád nép letelepedése súlyos döntés, amely egzisztenciális választást feltételez,

„mégpedig annak az univerzumnak a választását, amelyet ‘meg akarnak teremteni’ és ezáltal önmagukra vállalni. Ez az ‘univerzum’ azonban mindig annak a példaszzerű univerzumnak az utánzása, amelyet előzőleg az istenek már megteremtettek, és amelyben maguk is lakoznak: az emberi univerzum részesül tehát az isteni műszentségében.” (28-28)

A „világ középpontja”

A hagyományos társadalmak világrendszere:

- valamilyen szent hely megtöri a tér homogenitását;
- ezt a törést valamely ‘nyílás’ szimbolizálja, amely lehetővé teszi az egyik kozmikus régióból a másikba való átmenetet (az égből a földre és onnan az alvilágba);
- az éggel való kapcsolat különböző képekkel fejezhető ki, amelyek mindegyike az *axis mundi*-ra vonatkozik: oszlop, léte (Jákob létrája), hegy, fa, inda stb.;
- e világtengely körül terül el a ‘világ’, következésképpen a tengely ‘közepén’, a ‘föld köldökén’ található a mi világunk, s ez a világ közepe. (31)

Pl. Meru hegy Indiában, Gerizim (a „föld köldöke”) Palesztinában, Golgota;

Példák a középpont jelrendszerére:

- a szent városok és szentélyek a világ középpontjában találhatók;
- a templomok a kozmikus hegy utánzatai és ezek alkotják a köteléket föld és ég között (a zikkurat Mezopotámiában);
- a templomok alapja mélyen lenyúlik az alvilági régiókba (a jeruzsálemi templom a tehóm-ba (תהום) nyúlt.

A szikla, amely a „tehóm száját” lezárja jelzi azt a helyet, ahol a *virtuális* átmege az *alakítottba*, a halál az életbe.

A „mi világunk” mindig a középpontban van. A szent hely az *imago mundi*, a világ tükröképe (vö. a jeruzsálemi templom szimbolikája Josephus Flavius leírásában). A vallásos ember a lehető legközelebb akart élni a világ középpontjához, amit egyszersmind a valóság forrásának tartott. Ez a „létéhség” jellemzi a homo religiosus-t. Csak a rendezett kozmoszban érezte magát otthon, amely fölfelé nyitott volt a transzcendencia felé. A középpontban következik be a síkok áttörése, itt válik a tér szentté, azaz valóságossá. A világ teremtése minden emberi alkotás archetípusa.

„A legkülönbözőbb kultúrákban ugyanazt a kozmológiai sémát és rituális megjelenítést találjuk: *a letelepedés a világalapítással lesz azonos.*” (41)

Város-kozmosz

A „mi világunk” a kozmosz, minden külső támadás a káosz visszatérésével fenyeget:

„Minden városrombolás visszaesés a káoszba. Minden győzelem istennek a támadó, a sárkány (vagyis a káosz) felett aratott példaadó győzelmét ismétli meg.” (42)

A sárkány a tengeri szörny, az őskígyó a sötétség és káosz jelképe (Tehóm, Tiamat, a kígyó mint kísértő).

A szimbolikus gondolkodás számára az ellenség a káosszal azonos, amely nem-létet eredményez. A szimbólum — e gondolkodás számára — nem pusztán kép, jel, hanem valóságot tartalmazó jel (vö. „reális szimbólum” a katolikus teológiában).

A ház és lakás mint a világ teremtésének megismétlése

Míg az eszményi modern ház „célszerű”, addig a vallásos ember számára a lakás léttel telített történés, amelyet az istenek szavatolnak.

[GCSL] Tkp. mindent az istenek szavatolnak, mert a vallásos ember mélyen átérzi kontingenciáját [vö. a vallás mint „Kontingenzbewältigungspraxis”]. Mivel a lakás szakrális történés, nem történhet akárhol, hanem csak megszentelt helyen. A modern ember mobilitása a tér deszakralitásával függ össze: haza, otthon, elveszítették archaikus szerepüket, ma bárhol lehet élni, dolgozni: bárhol, azaz sehol sem igazán. A létezésnek immár nincs mértéke, hanem az ember mindennek mértéke, miközben a mértékvétel alapja homályban marad, mondja Heidegger.

A letelepedés döntés, és meg kell teremteni a kozmoszt, ami az istenek műve.

„...a lakás mindig szent, mert a világ tükörképe, a világ pedig isteni alkotás.” (46)

A lakóhely különbözőképpen tehető kozmikus (a kozmogóniáknak megfelelően)

- a) a négy horizontot valamely középpontból kivetítik (pl. falualapításkor, vö. *Roma quadrata*), vagy szimbolikus *axis mundi*-t állítanak föl (családi ház építéskor);
- b) építési szertartás révén megismétlik a teremtés (a káosz legyőzésének) példaszerű isteni tette (házszentelés)

A hajlék, a ház *imago mundi*:

„Minden lakóhely az *axis mundi* mentén helyezkedik el, mert a vallásos ember csak a középpontban, vagyis az abszolút valóságban képes élni.” (48)

„A nagyszámú ... világközepont nem jelent nehézséget a vallásos gondolódnak, itt ugyanis nem geometriai, hanem egzisztenciális és szent térről van szó, amelynek tökéletesen más a szerkezete, és végtelenül sok áttörést és transzcendens kapcsolatot tesz lehetővé.” (51)

Kozmogónia és építésáldozat

A sarokkő a világ középpontjában van; az alapkőletétel a kozmogónia aktusát ismétli meg: minden új építkezés megismétli az istenek példaszerű teremtő győzelmét a káosz fölött. ezért minden lakóhely birtokbavétele új élet kezdete, amit meg kell szentelni, hiszen maga az élet is szent, amennyiben istenek ajándéka.

Az építésáldozat eredete:

„ahhoz, hogy valamilyen építmény fennmaradjon, elevennek kell lennie, vagyis életet és lelket kell tartalmaznia.”

☞ Kőműves Kelemen.

Templom, bazilika, katedrális

A templom kozmológiai szent hely, amely megszenteli a világot, újraszenteli a világ egészét. A templom szentségét nem érinti az evilági romlás, mert építésének terve az istenek műve, és ezért az isteneknél, vagyis az égben található. A jeruzsálemi templom az égi Jeruzsálem mintájára épült, azt pedig Isten a paradicsommal egyidőben, *in æternum* teremtette.

Véggövetkeztetések

A «szent» megjelenése teszi valóságossá a világot. A világ annyiban fogható fel kozmosznak, amennyiben mint szent világ nyilvánul meg.

„A vallásos ember csak megszentelt világban képes élni, mert csak az ilyen világnak van része a létben, és ezáltal csak ez *létezik valóban*. A vallásos ember *létre* szomjúhozik.” (58)

„Ez a sokféleképpen megnyilvánuló ontológiai szomjúság különösen egyértelműen nyilatkozik meg a vallásos embernek abban a törekvésében, hogy a valóság magában, a világ középpontjában telepedjék le, tehát ott, ahol a kozmosz keletkezett és ahonnan a négy égtáj felé kezdett kiterjedni, ott, ahol kapcsolatban lehet az istenekkel...” (59)

„Mivel azonban a valahol való letelepedés, a tér belakása a kozmogónia megismétlésével és azáltal az istenek művének utánzásával azonosul, a vallásos ember számára minden, őt térbelileg rögzítő egzisztenciális döntésben egyúttal egy vallásos döntés is rejlik. ... A vallásos ember mély honvágyat érez az ‘isteni világ’ után, olyan házra vágyik, amely az ‘istenek házára’ hasonlít, miként később a templomok és a szentélyek. Ebben a vallásos honvágyban az a kívánság fejeződik ki, hogy a kozmosz, amelyben él, olyan tiszta és szent legyen, amilyen kezdetben volt, amikor a teremtő kezéből kikerült. — A szent idő élménye teszi a vallásos ember számára lehetővé, hogy időről időre újból megtalálja azt a kozmoszt, amilyen az *in principio*, a teremtés mitikus pillanatában volt.” (59-60)

II. A SZENT IDŐ ÉS A MÍTOSZOK

Profán időtartam és szent idő

A vallásos ember számára a térhez hasonlóan az idő sem homogén, hanem vannak szent intervallumok, az ünnepek ideje, és vannak profán szakaszok. A rítusok segítségével az egyikből át lehet lépni a másikba. Természetesen a szent idő számít léttel telített, valóságos időnek, amikor valóban „történik” valami.

„A szent idő lényegénél fogva visszafordítható, *voltaképpen mitikus ősidő, amelyet újból jelenvalóvá tesznek.*” (61)

Az ünnep az a pillanat, amikor átlépünk a mitikus ősidőbe, a szent időbe, amikor a kezdeti időben lezajlott szakrális eseményt ismét jelenvalóvá tesszük, vagyis visszalépünk a múltba, ami egyben az igazi lét örök jelene.

„A szent idő ... végtelenül gyakran ismételhető ... nem ‘folyik’, hanem valaminő ‘tartam’ ... mindig ugyanaz marad, nem változik és nem múlik el. ... Ez az istenek által teremtett és megszentelt idő akkor keletkezett, amikor az istenek éppen azokat a gesztusokat tették, amelyek a szóban forgó ünnep során ismét jelenvalóvá válnak. Más szavakkal: az ünnepben visszatalálunk a *szent idő első jelentkezéséhez*, ahogyan az *ab origine, in illo tempore* beteljesedett. Mert a szent idő, amelyben ez az ünnep lejátszódik, az ünnepben megtisztelt isteni gesztusok előtt még nem létezett. Midőn az istenek megteremtették azokat a valóságokat amelyekből világunk áll, *egyúttal a szent időt is megalapították*, mert azt az időt, amelyben teremtés ment végbe, éppen az istenek jelenléte és tevékenysége szentelte meg.” (61-62)

A vallásos ember idővel szembeni viszonyát is a lét iránti szomjúsága szabályozza: menekül a jelenből, amely pillanatnyi átmenet; ő

„nem hajlandó teljesen — modern nyelven kifejezve — ‘történelmi jelenben’ élni; azon fáradozik, hogy egy olyan szent időben legyen része, amely bizonyos szempontból az ‘örökkévalósággal’ azonosítható.” (62)

A modern ember is ismeri az idő diszkontinuitását, a pihenés, szórakozás idejét, de a vallásos ember mégis különbözik tőle, mert

„ismer ‘megszentelt’ időtartamokat, amelyeknek semmi közül a szokásos időbeli folyamatokhoz, más a szerkezetük és más az ‘eredetük’ ... a nem vallásos embertől idegen a liturgikus időnek ez az emberfeletti minősége. Számára tehát az időben

nincs törés, és az időnek nincs 'titka'. ... A vallásos ember számára ... a szent, a nem történelmi idő közbelépése a profán időtartamot időszakonként 'feltartóztatja'. Ez a szent idő olyan mértékben nevezhető nem történelminek, amilyen mértékben nem tartozik a történelmi jelenhez. Miként a templom más szintet jelöl a modern város profán terében, éppúgy jelent törést a profán időtartamban a templom falkái között zajló istentisztelet." (63)

Vö. A katolikus felfogás szerint a mise a golgotai áldozat valóságos megismétlése, tehát kilépés a profán jelenből.

A kereszténység sajátos pozíciója: a történelmi idő hangsúlyozása, de ez az idő az üdvösségtörténelem révén szent idővé válik a maga egészében:

„A keresztény liturgia olyan történelmi időben zajlik, amelyet isten fiának testet öltése szentel meg.” (64)

Ez különbözik a pogány vallások időképzetétől:

„A kereszténység előtti ... vallásnak szent, időszakonként újból jelenné váló ideje mitikus, tehát őseredeti, a történelmi múltban nem fellelhető idő. Eredeti abban az értelemben, hogy egy csapásra keletkezett, nem előzte meg semmilyen más, hiszen a mítoszban elbeszélte valóság megjelenése előtt nem is létezett idő.” (64-65)

Templum — tempus

Hermann Usener igazolta, hogy templum és tempus között etimológiai rokonság áll fenn: mindkét szót a „metszés, keresztelkedés” fogalmából magyarázza. A templum a térbeli, a tempus az időbeli kifejezést jelenti egy tér-időbeli látótérben. Az ősi kultúrák vallásos embere számára a világ minden évben megújul, minden új évben visszanyeri eredeti szentségét, vagyis olyanná válik, amilyenként alkotója kezéből kikerült.

A kozmogónia évenkénti megismétlése

Babiloni újévi szertartás, az Enuma elis elszavalása. Az eposz elmondja Marduk és a tengeri szörny Tiamat harcát, mely véget vetett a káosznak. Marduk Tiamat feldarabolt testéből alakította ki az univerzumot. Az elmondás és a játék révén a mitikus esemény újból jelenvalóvá válik. Az antik ember szerint az idő elhasználja az embert, a társadalmat, a kozmoszt. Ez a romboló idő a profán idő, amit meg kell szüntetni, hogy újra helyreálljon a mitikus pillanat. Az elmúlt idő megsemmisítéséhez rítusok szolgálták egyfajta világ vége megjelenítését: kialvó tűz, eltávozott lelkek visszatérése, társadalmi kasztoz összekeveredése (szaturnália), erotikus szabadság, orgia — mindezek a kozmosz káoszba való visszatérését szimbolizálják. Ennek a kaotikus visszatérésnek az értelme:

„...az év minden 'bűn'-ét, mindazt amit az idő bepiszkított és elhasznál, a szó fizikai értelmében semmisítették meg — [az ember] minden újév alkalmával szabadabbnak és tisztábbnak érezte magát, mert megszabadult hibái terhétől. Újból a teremtés ... idejében, egy szent és 'erős' időben érezte magát.” (71-72)

Ismét igaz:

„A vallásos ember a valóságra szomjazik. Minden elérhető eszközzel arra törekszik, hogy helyet szorítson magának az őseredeti valóság forrásánál, vagyis visszatérjen abba az időbe, amikor a világ a kialakulás állapotában volt.” (72)

Megújulás az őseredeti időbe való visszatérés révén

A szent idő az eredet ideje, az ember ennek közelébe törekszik.

„A szent és erős idő az *eredet* ideje ... amelyben valamely valóság megteremtődött és első esetben nyilvánult meg teljesen; ezért az ember azon fáradozik, hogy újból és újból belépjen ebbe az őseredeti időbe. Minden szent naptár alapja annak az időnek a rituális megjelenítése, amelyben valamely valóság első ízben nyilvánult meg. A ünnepen nem valamely mitikus ... esemény emlékét ülik meg, hanem az eseményt *újból megjelenítik*.” (73)

Az ünnep lényege ennek az időnek a megjelenítése.

„Az eredet idejére térnek tehát vissza, és a visszatérés terápiás célja a létezés újbóli elkezdése: szimbolikus újjászületés. Ez ... a következő elképzelésen alapul: az élet nem 'javítható' meg. A kozmogónia szimbolikus megismétlésével kell újrateremteni, mert a kozmogónia mindenfajta teremtés mintája.” (75)

Pl. a gyógyító növények hatásához el kell mesélni eredetüket, mert ezáltal felidézük azt a mitikus időt, amikor valamely szentnek sikerült a szóban forgó növényvel legyőznie valamilyen betegséget.

Vö. Az eredet, a logosz, a név, ami az érthetőség alapja.

„A ráolvasás gyógyító hatása abban rejlik, hogy az, rituálisan előadva az 'eredet' mitikus idejét, a világ, a fogfájás és a fogfájás meggyógyításának eredetét jeleníti meg.” (77)

Az ünnep és az ünnepek szerkezete

„Mivel azonban e valóság 'első megnyilvánulása' egybeesik azzal, hogy isteni vagy félisteni lények megteremtik ezt a valóságot, ezért ahhoz, hogy újból ráleljenek az eredet idejére, meg kell ismételni az istenek aktusát. Az istenek által *in illo tempore* végzett teremtő tettek megjelenítése alkotja a szent naptárt, az ünnepek összességét. Az ünnep mindig az eredet idejében játszódik, és éppen az eredetidőnek ez azt újbóli fellelése okozza, hogy az ember másként viselkedik az ünnepek alatt, mint azok előtt vagy azok után. ... [A] vallásos ember hisz abban, hogy ilyenkor más időben él, és valóban újra fellelte 'ama mitikus időt'.” (77-8)

„A vallásos ember tehát bizonyos napokon az istenek kortársává válik ... A primitív kultúrákban emberfeletti mintája van mindennek, amit az ember tesz; cselekedeteiben tehát az ünnep idején kívül is az istenek és a mitikus ősök példaszzerű műveit utánozza. Ez az utánzás azonban mindig pontatlan lehet. A minta eltorzulhat, sőt feledésbe is merülhet. Az isteni tettek periodikus megjelenítése, vagyis a vallási ünnepek, újból ráébresztik az embereket a minták szentségére.” (80)

„A szent időről elmondható, hogy az mindig ugyanaz, 'örökkévalóságok sora'”. (80)

Az ünnep során az ember kilép a változékony és instabil profán időből:

„... tehát abból az időből, amely a profán, személyes és személyek közötti események összességét veszi körül, és visszatalál abba az őseredeti időbe, amely 'nem folyik', mert nem része a profán időtartamnak, s lényege a végtelen gyakran elérhető örök jelen.” (81)

„Az ünnepben az ember számára teljes gazdagságában tárul fel az élet szent dimenziója; az ünnepben az ember a létezés szentségét mint isteni alkotást éli meg. A másik időben az a veszély fenyeget, hogy a fő dolog feledésbe megy: az, hogy a létezés nem annak az 'ajándéka', amit a modern ember 'természetnek' nevez, hanem ama másik, isteni vagy félisteni lényeknek az alkotása.” (82)

Vajon ez a menekülés a történelmi időből és az állandó visszatérés, nem akadály-e az ember fejlődésének, növekedésének, a haladásnak? Az isteni tettek állandó utánzása nem rombol-e le bármiféle emberi spontaneitást? Eliade: A legprimitívebb ember sem utasítja el a „haladást”, csak éppen isteni eredetet tulajdonít neki:

„Mindazt, ami modern szempontból — társadalmi, kulturális vagy technikai — haladásnak 'látszik', a primitív társadalmak hosszú történelmük során mindmégannyi új isteni kinyilatkoztatásként fogadták el.” (83)

☞ Vö. Kerényi: Az ünnep lényege. in: Uő: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok, 1918-1943.* Magvető, Bp., 1984. 333-351; átdolgozott változat: Vom Wesen des Festes. in: *Antike Religion.* [»Karl Kerényi — Werke in Einzelausgaben«] (Hrsg. von Magda Kerényi) Klett-Cotta, Stuttgart, 1995. 33-51 (Az elején rövid összefoglalással a görög vallás lényegéről.)

Időről időre az istenek kortársává válni

Vajon ez az állandó kilépés a történelemből, nem menekülés-e? A modern pszichológus hajlik arra, hogy ezt a magatartást a kockázattól való félelemmel, az igazi, a történelmi létezés elutasításával azonosítsa. Eliade figyelmeztet: ez nem az igazi létezés felelősségének elutasítása. Ellenkezőleg: az archaikus ember

„bátran vállalja a súlyos felelősséget például azért, hogy részt vesz a világ teremtésében, saját világa létrehozásában, a növények és állatok életének biztosításában stb. Ez azonban a felelősségvállalásnak más fajtája, mint amit mi, modern emberek valószínűleg és érvényesnek tartunk: kozmikus síkon történő felelősségvállalás ... A profán létezésen belül az ember csak az önmaga és a társadalom előtt való felelősséget ismeri. Az ő szemében a világmindenség nem valóságos kozmosz, nem eleven, tagolt egység, hanem egyszerűen a földünkön fellelhető anyagkészletek és természeti energiák összessége, és fő gondja az, hogy ügyetlenségből ne merítse ki ezeket az energiaforrásokat. A primitív ember ezzel szemben mindig kozmikus összefüggésbe helyezkedik.” (86)

„[Ezért] nincs jogunk a szent idejéhez való időszakonkénti visszatérést úgy értelmezni, mint a valóságos világ visszautasítását ... Ellenkezőleg, mintha ebben is az ... ontológiai *megszállottság* mutatkozna meg ... Az *eredet idejébe* való visszatérés kívánsága azt a kívánságot is jelenti, hogy újból felleljék isten *jelenlétét*, s azt a vágyat is, hogy visszalépjenek abba az *erős, friss és tiszta világba*, amely az idők kezdetén létezett. Egyszerre szomjúhozás a *szentre*, és honvágy a *lét* után. Egzisztenciális síkon ez annak bizonyosságában nyilvánul meg, hogy az ember újból és újból a lehető legtöbb 'eséllyel' kezdheti újra az életet. Ebben nem csak a létezés optimista szemlélete, hanem a lét korlátlan igénylése is rejlik. A vallásos ember egész magatartásával azt hirdeti, hogy semmi másban nem hisz, mint a létben, és a létben való részvétel számára azt az őskinyilatkoztatást nyújtja, amelynek ő az őrizője. Az őskinyilatkoztatások összességét viszont mítoszai tartalmazzák.” (86-7 vö. 72)

A mítosz mint példaadó minta

A mítosz a valóság megalapozása: annak kinyilvánítása, ami valóságosan van:

„A mítosz szent történetet beszél el mint őseredeti eseményt, amely az idők kezdetén, *ab initio* zajlott le. A szent történet azonban misztérium felfedésével egyenértékű, mert a mítoszban szereplő személyek nem emberi lények: istenek vagy kultúrateremtő hősök, *tetteik* ezért misztériumok, amelyeket az ember nem lenne képes tapasztalni, ha nem tárulnának fel előtte. A mítosz tehát arról szóló történet, ami *in illo tempore* következett be, beszámoló arról, hogy mit tettek [volt] az istenek és a hősök az idő kezdetén. 'Mítoszt előadni' azt jelenti, hogy tudtul adni, mi történt [volt] eredetileg. Míhelyt a mítoszt egyszer már 'elbeszélték', vagyis feltárult, támadhatatlan igazsággá válik: abszolút igazságot alapoz meg.” (87-8)

A mítosz szent valóságot mond el, hiszen csak az a tulajdonképpeni valóságos. A profánt ontológiailag nem alapozza meg semmiféle mítosz, és nincs példaadó mintája.

„A szántás az istenek vagy a kultúrateremtő hősök által kinyilvánított rítus és ezáltal egyszerre *valóságos és jelentékeny* tett. [Ezzel szemben] a deszakralizált társadalomban ... a profán, kizárólag a nyereség által igazolt tevékenységnek vált részévé: a földet azért művelik ... hogy kiaknázzák, nyereségre és táplálékra tegyenek szert belőle. Vallási szimbólumrendszerétől megfosztva a mezei munka 'áthatalmatlan tényező' [undurchsichtig] és idegörlővé válik. Már nem tárul fel benne semmifajta jelentőség, nem teszi lehetővé a 'nyitást' az egyetemes, a szellem világa felé. Az istenek és a kultúrateremtő hősök sohasem nyilvánították ki profán cselekedetet. Mindaz, amit az istenek és az ősök tettek, tehát minden, amit a mítoszok teremtő tevékenységükről elbeszélnek, a szent szférájába tartozik, és ezért része van a *létben*. Ezzel szemben mindaz, amit az emberek saját kezdeményezésükre, mitikus minta nélkül tesznek, a profán szférájába tartozik, ennél fogva hiú és illuzórikus, végső soron pedig irreális cselekedet. Minél vallásosabb az ember, cselekedeteiben annál több mintát követ ... annál jobban illeszkedik a valóságoshoz, és annál kevésbé fenyegeti a veszély, hogy nem példaszerű, 'szubjektív' ... cselekvésbe vesszék.” (88-9) (vö. 100. o.)

A mítosz nem csak megalapozza, hanem meg is magyarázza a valóságot:

„Mikor elbeszéljük, *miként* keletkeztek a dolgok, meg is magyarázzák őket, és közvetve arra a kérdésre is válaszolnak, hogy *miért* keletkeztek ... mert annak elbeszéléssel, hogy *miként* keletkezett valamely dolog, a szentségnek a világba való betörését és ezáltal minden valóságosan létező végső okát nyilatkoztatják ki.” (90)

A teremtés végső értelme a lét túlaradása:

„Minden teremtés valamiféle gazdagságból tör elő. Az istenek a túlaradó hatalomból, az energia túlcordulásából teremtenek. A teremtés az ontológiai szubsztancia fölöslegéből ered. Emiatt a mítosz, amely ezt a szent ontophaniát, a létező gazdagság e győzelmes megnyilatkozását beszéli el, minden emberi tevékenység példászerű mintájává válik.” — „A mítosz fő funkciója, hogy megadja minden rítus és minden emberi ténykedés (táplálkozás, szexualitás, munka, nevelés) példaadó modelljét. Az ember mint felelősségteljes lény az istenek példászerű tetteit utánozza ... függetlenül attól, hogy milyen fiziológiai funkcióról ... a táplálkozásról van-e szó, avagy társadalmi, gazdasági, kulturális vagy katonai tevékenységről.” (90-1)

A vallásos ember részesedik a szentből, egyszersmind pedig meg is jeleníti azt a profánban:

„Az isteni példaképek e pontos ismétlésének kettős hatása van: az ember, amikor az isteneket utánozza, helyet biztosít magának a szentben, s ezáltal a valóságban; másfelől, a példászerű isteni tettek szakadatlan újramegjelenítésével megszenteli a világot. Az ember vallási viselkedése hozzájárul ahhoz, hogy megőrződjék a világ szentsége.” (92)

A vallás lényege a többletlét:

„A vallásos ember olyan emberlétre vállalkozik, amelynek emberfeletti, transzcendens példaképe van. Csak annyiban ismeri el magát valóságos embernek, amennyiben az isteneket, a kultúrateremtő hősöket és a mitikus ősokeket utánozza. Tehát valami más akar lenni, mint ami a profán létezésének síkján lehet. A vallásos ember nem kész adottság: az isteni mintákhoz közelítve hozza létre magát. ... [Ezért] éppúgy a történelem *termékének* tekinti magát, mint a profán ember, ám számára egyedül a mítoszokban megnyilatkozó *szent történelem*, tehát az istenek története fontos. A profán ember viszont csak azt akarja, hogy az emberi történelem alakítsa, tehát ... azoknak a cselekedeteknek az összessége, amelyek a vallásos embert nem érdeklik, mert nincsenek isteni mintái. ... *Igazi emberré csak az válik, aki azonosul a mítoszok tanításával, tehát az, aki az isteneket utánozza.*” (92-3)

A *imitatio dei* felelősséggel jár: ennek pontosságán múlik az élet értéke és eredményessége. ☞ rituális kannibalizmus (95).

Szent történelem, történelem, historicizmus

A vallási ünnep valamely őseredeti eseményt ismétel meg: a szent történelmet. A kalendárium időről időre újjáéleszti az időt. Az ünnep vallásos élménye, a szakrálisban való részvétel az embernek lehetővé teszi, hogy ismét az istenek jelenlétében éljen.

„A vallásos ember annyira él az eredet idejében, a mitikus időben, amennyire isteneit utánozza ... kilép a profán tartamból, és rálel egy 'mozdulatlan időre, az 'örökkévalóságra'.” (98-9)

Összefoglalás: 99-100.

Az eredetből való részesedés optimizmust sugall:

„A primitív és az ősi társadalmak vallásos embere számára a példászerű cselekedetek örökös megismétléséből, ugyanazon, az istenek által megszentelt mitikus eredetű időkkel való örök táplálkozásból korántsem következik valamiféle pesszimista életszemlélet; ellenkezőleg, az ő szemében ez és a valóság forrásaihoz való 'örökös visszatérés' menti meg az emberi létezést a semmitől és a haláltól.” (100)

Mi történik azt idővel a vallásosság visszaszorulásával?

„Alapvetően megváltozik ez a távlat, mihelyt a *kozmosz* vallásosság értelme *elhomályosul* ... amikor a ... társadalmakban a szellemi elit egyre inkább eltávolodik a ha-

gyományos vallás 'mintáitól'. Az idő periodikus megszentelése jelentésnélkülivé és fölöslegessé válik. ... A vallási tartalmában kiüresedett ismétlés azonban szükségképpen pesszimista létszemlélethez vezet. A ciklikus idő, amely már nem vezet vissza valamilyen kezdeti helyzethez, az istenek titokzatos jelenvalóságához, tehát a *deszakralizált* ciklikus idő rémületes kilátással fenyeget: olyan körré válik, amely szakadatlanul önmagába tér vissza, örökösen önmagát ismétli." (100)

Pl. India — a karma-tan kialakulása: 101-2. — A görögök is ismerték; Platón szerint az idő a mozdulatlan örökkévalóság mozgó képe, amely az örökkévalóságot körkörös mozgásában utánozza.

A B hozott alapvető változást: az idő lineáris: kezdete van és végső állapot felé halad.

„Jahve ... nem a kozmikus, hanem egy megfordíthatatlan *történelmi időben* nyilvánul meg ... egyetlen új megnyilvánulása sem vezethető vissza valamilyen korábbi-ra. ... Tettei *személyes beavatkozások* a történő történelemben; mély értelmük egyedül *az ő népe*, az általa *kiválasztott nép* számára tárul fel. A történelmi esemény ezzel új dimenziót nyer: teophániává válik." (104)

A kereszténység még tovább ment a történelmi idő értékelésében. A kereszténység nem a történelem filozófiájához, hanem a történelem teológiájához vezet el.

Hegel deszakralizálja a keresztény felfogást: az egyetemes szellem állandóan megnyilatkozik a történelmi eseményekben; így a történelem az abszolút szellem megvalósulása.

A *historizmus* a kereszténység bomlásterméke: döntő jelentőséget tulajdonít a *történelmi eseménynek*, ám teljesen lehetetlennek tartja, hogy abban bármiféle szoteriológiai, történelemfeletti értelem nyilatkozzék meg. (106)

III. TERMÉSZETI SZENTSÉG ÉS KOZMIKUS VALLÁS

A vallásos ember számára a természet, amennyiben van, a szentséget nyilvánítja ki, jelentőséggel telített.

„Ezt könnyű megérteni, hiszen a kozmosz isteni alkotás ... ezért egyszer s mindenkorra meg van szentelve. Nem csupán istenektől közvetlenül kölcsönzött szentségről van szó, mint például valamely hely vagy tárgy esetében, amelyet az isteni jelenlét szentelt meg. Az istenek ennél többet tettek: *a szentség különböző modalitásait már a világ és a kozmikus jelenségek szerkezetében kinyilvánították.*" (107)

A vallásos ember a világban felfedezi ezeket a formákat, amelyeket a világ léte nyilvánít ki: hiszen

„a világ létezik, van és strukturált; nem káosz, hanem kozmosz; ezáltal teremtménynek, az istenek művének mutatkozik." (107)

„A kozmosz mint egész az egyszerre *valóságos, eleven és szent* organizmus: a lét és a szentség modalitásai nyilvánulnak meg benne. Az ontophánia egybeesik a hierophániával." (108)

„A vallásos ember számára a 'természetfeletti' elválaszthatatlanul összekapcsolódik a 'természettel', hiszen a természetben mindig valami olyasmi fejeződik ki, ami túlhalad rajta." (108)

A kő önmagában nem szent, hanem megnyilvánítja a szentséget, s ezt a megnyilvánulót tiszteli az ember. Sőt:

„A kő létmódjában megnyilvánuló szakralitás a kő valódi lényege." (108)

Eliade helytelennek tartja a 19 sz.-i értelemben vett „naturalizmus” vagy „természeti valóság” kifejezést, mert

„a világ 'természeti' oldalain keresztül a vallásos ember 'a természetfelettit' ragadja meg." (108)

Égi szentség, égi istenek

„Már az ég pusztá szemlélete is vallásos élményt vált ki ... A 'magasság', a földöntúli, a végtelen transzcendens kategóriája az egész embernek — értelmének éppúgy, mint lelkének — nyilatkozik meg.” (108-9)

Ha e természeti jelenségek nevet kapnak, ez nem azt jelenti, hogy a természeti jelenségeket megszemélyesítették volna:

„Nem 'naturalizmusról' van itt szó. Az égi istent nem az éggel azonosítják, hiszen mint a kozmosz teremtője, ő teremtett meg az eget is ... Az égi isten személy, és nem égi jelenség. Am az égben lakik, és időjárási jelenségekben ... nyilatkozik meg. A kozmosz bizonyos kiváltságos struktúrái — az ég, a légkör — a legfőbb lény kedvenc epiphániái; jelenléte abban nyilvánul meg, ami különösen a sajátja, a végtelen fenségében, a vihar idegborzolásában.” (111)

☞ Eliade nézetétől a görög istenek vonatkozásában eltér Kerényi, aki jóval árnyaltabban fogalmaz. Eliade fogalmazása a keresztény teológia nyomait viseli magán. Kerényi szerint Zeus nem az égben lakik, hanem maga az ég Zeus: A bibliai és a görög isten-tapasztalat közötti különbség szembeötlő: a görög **θεός** csak azt jelenti, ami a világban megtörténik és semmi többet: a **θεός** nem a világon túlról tör be a világba. Itt és most *isten történik*. Ha a görög istenek nem „történtek”, halottak voltak. (Vö. KERENYI.DOC)

A messi isten (deus otiosus)

Vallástörténeti megfigyelés szerint az uránikus struktúrájú legfőbb lények többnyire eltűnnek a kultusból, „eltávolodnak” az emberektől, visszahúzódnak az égbe, *dei otiosi*-vá válnak. Hátrahagyják fiukat vagy valamilyen *demiurgos*-t, aki befejezi a teremtés művét. Helyüket fokozatosan más isteni alakok, mitikus ősök, az anyaistenségek, a termékenység istenei foglalják el. (112)

Jól megfigyelhető ez a legtöbb afrikai népnél. A nagy égi isten, a legfőbb lény csak jelentéktelen szerepet játszik a vallási életben. Túl messi van, vagy túl jó ahhoz, hogy valódi kultuszra lenne igénye, és csak a legnagyobb szükséghelyzetben hívják.

KÉRDÉS — Vajon nem az a teo-logika áll-e ennek hátterében, hogy az élet *alapját*, a létezés tényét egy teremtő istennek tulajdonítják, ám a *konkrét* létezés, a lét ellentmondásos megvalósulását már nem képesek hozzákapcsolni a legfőbb teremtőhöz, akit mindenekfelett jónak tartanak — elvégre alapjaiban a teremtés mégiscsak *jó* —, s ezért kihelyezik a reális életből? Bonyolult és fejlett teológiai reflexió szükséges ahhoz, hogy valaki a teremtés abszolút jóságát és a konkrét létezés ellentmondásosságát összhangba legyen képes hozni egyetlen istennel. Ebben a nehézségben rejlik a politeizmus teológiai előnye, míg a monoteizmus előbb-utóbb teodíceai problémákkal kerül szembe. S egyébként is roppant bonyolult teológiai struktúrák kidolgozására van szükség ahhoz, hogy a monoteista vallás képes legyen kellő magyarázattal szolgálni az ember nagyon is reális tapasztalatból fakadó kínzó kérdéseire. — Eliade más magyarázattal szolgál:

Az élet vallásos élménye

„'Isten eltávolodásában' valójában az fejeződik ki, hogy az ember egyre nagyobb érdeklődést tanúsít saját vallási, kulturális és gazdasági felfedezései iránt. Mihelyt a primitív embert az élet hierophániái kezdik érdekelní, mihelyt felfedezi a termékeny föld szentségét, és 'konkrétabb' (testi, sőt orgiasztikus) vallásos élmények kezdik izgatni, eltávolodik a transzcendens égi istentől.” (116)

A földművelés felfedezésével új hatalmak, a szexualitás, a termékenység, a nő és a föld mitológiája kerülnek előtérbe.

„Konkrétabbá válik a vallásos élmény, vagyis szorosabban kapcsolódik az élethez. A nagy anyaistennők és termékenységszellemek egyszerűen dinamikusabbak és 'elérhetőbbek' az ember számára, mint amilyen maga a teremtő isten.” (117)

A letelepedő zsidóság is nagy érdeklődéssel fordult a mindennapok istenségeihez, s csak történelmi katasztrófák késztették arra, hogy megtérjen. Kritikus helyzetben elhagyja a normális élet (termékenységi) isteneit, és Jahvéhoz fordul. Miért? Azért, mert a vegetáció istenei csak reprodukcióra képesek, de igazi, eredendő teremtésre nem, márpedig a krízisek, a normális élet megszakadása idején éppen erre van szükség. Eliade szerint ez paradoxon: a vegetáció istenségei látszólag erősek és hatalmasak,

„hiszen vallási aktualitásukat éppen jól megtapasztalható erejüknek, korlátlan élet-erő-tartalékaiknak és termékenységüknek köszönhetnék. [Am ezek] az istenek és istennők csak arra voltak képesek, hogy *reprodukálják és bőségesebbé* tegyék az életet, és ezt is csak normális időkben; kiválóan értettek hozzá, hogy kormányozzák a kozmikus ciklust, ahhoz azonban nem, hogy a kozmoszt és az emberi társadalmat valamilyen válságtól ... *megmentsék.* (118)

[GCSL] Itt rámutathatunk a vallás *fejlődésének* egyik sajátos vonására: A monoteisztikus, a világ felett uralkodó istenség egyrészt felszabadítja az embert a világra, aki azután a világ dolgait, folyamatait, eseményeit és a benne zajló történéseket egyre kevésbé köti össze isteni jelenléttel, s fokozatosan kialakítja a természet immanens szemléletét. (Az Eliade által említett vallási érdeklődés a mindennapos életet éltető termékenységi-kultúristenekhez csupán átmeneti szakasz, hiszen a jelenségekben felfedezett törvényszerűség bármikor értelmezhető „természettudományosan” is, miként ez Nyugaton megtörtént.) Ugyanakkor a transzcendencia tartományába került istenség — ha a fejlődés nem a bálványimádás felé fordul —, fel is erősíti a vallási érzékenységet. Ezt *közvetett* formában teszi, a világ világiságának, önállóságának a kiemelésével. Immár nem kell és nem is lehet minden dologban, a világ minden eseményében, az emberi élet minden történésében isteni erőket tapasztalni — erre csak a politeizmus alkalmas. A világból kivonult istenség világi megtapasztalása nem közvetlenül történik, hiszen így nem is lehetséges, ha egyszer transzcendens, hanem a világ *kontingenciája* által: a monoteizmus úgy erősíti fel a vallási érzékenységet, hogy felerősíti a kontingencia-tapasztalatot, vagyis a világ dolgai — bár működésük immanens törvényekkel leírható — *létükben-alapjukban* továbbra is függenek a teremtő istenségtől. Ezáltal nem csak a filozófiai gondolkodás finomodik — megkülönböztetve a transzcendenciát az immanenciától, a létet a létezésről (*ontológiai differencia*) —, de a teológiai is, mert megjelenik a *kegyelemnek* mint az istenség sajátos létmódjának, a világhoz való viszonyának és a világban való különleges jelenvalóságának a fogalma. A kereszténység egyszerre állítja I transzcenciáját, a természet önértékét, a világ világiságát, s ebben az ember szabadságát és felelősségét — és I kegyelmi jelenlétét. I nem irányítja a természeti folyamatokat, nem avatkozik bele a világ immanens oksági folyamataiba, hanem a világ teremtője.

„A legfőbb lény helyébe lépett istenségek a *legkonkrétabb* és legláthatóbb erőket, mégpedig az élet erőit egyesítették magukban. Am éppen emiatt az 'előállításra' specializálódtak, és hiányoztak belőlük a *teremtő* istenek kifinomultabb, 'előkelő', 'szellemi' erői. Az ember felfedezte az élet szentségét, s felfedezése egyre jobban magával sodorta; átadta magát az élet hierophániáinak, és eltávolodott attól a szakralitástól, amely túlmutatott mindennapi szükségletein.” (118-9)

Az égi szimbólumok továbbélése

Az égi szimbolizmus, a felemelkedés mítoszai és rítusai stb. a szent rendben akkor is megőrizték kiemelkedő helyüket, amikor a vallási életet már nem az égi istenek uralták. Már a kozmosz struktúrája is elevenen tartja a legfőbb égi lény emlékét. Üzenetét a vallási szimbólum akkor is közvetíti, ha az ember tudatosan már nem érti is meg teljes egészében. A szimbólum ugyanis az ember *egész lényéhez* és nemcsak értelméhez szól. (119-120)

A víz jelképrendszere

A víz a lehetőségek összességét szimbolizálja, megelőz minden formát, és *hordoz* minden teremtést. A teremtés ősképe a föld kiemelkedése a vízből; a vízzel való érintkezés újjáéledést, megtisztulást jelent. A víz vallási funkciója mindig ugyanaz:

„Rendeltetése az, hogy megelőzze és újból magába szívja a teremtést, ő azonban nem változtathat saját modalitásán, vagyis nem ölthet semmilyen *formát*. A víz mindig virtuális, csíraszerű és lappangó állapotban marad. Mindaz, ami forma, a víz fölött nyilvánul meg, eltávolodva tőle.” (122)

A keresztség története

123-127

A szimbólumok egyetemessége

Az ősi szimbolika változatlanul továbbél a vallásokban, így a kereszténységben is. A történelem nem alakítja át valamely ősi szimbolizmus szerkezetét, legföljebb új jelentéseket fűz hozzá, ám ezek nem rombolják szét a szimbólum struktúráját.

Terra mater - Humi positio és a gyermek földre szülése - Nő, föld és termékenység

A kozmosz megteremtése sok vallásban az égi isten és a Földanya közötti hierogámia eredménye; ezért az emberi házasságot úgy tekintik, mint ennek utánczását. Az esemény jelentését és jelentőségét pedig a mítosz tárja fel:

„A modern társadalmak nem vallásos embere nehezen fogja fel a házastársi egyesülésnek ezt az egyszerre *kozmikus* és *szakrális* dimenzióját. Az ősi társadalmak vallásos embere számára azonban a világ tele van üzenettel. Ezek az üzenetek néha titkosírással íródtak, de vannak mítoszok, amelyek segítenek az embernek megfejteni őket. ... [Az] egész emberi élményvilág azonosítható a kozmikus étellel, és ezzel megszentelhető, mert a kozmosz az istenek legfőbb teremtménye.” (137-8)

A kozmikus fa szimbolizmusa és a növénykultuszok

Az élet nem biofizikai folyamat, hanem szimbólum:

„A vallásos ember számára az élet megjelenése a világ legmélyebb misztériuma. Ez az élet valahonnan e világon kívülről jön, 'és végül újból visszahúzódik, hogy a túlvilágon' folytatódjék, és ott, titokzatos módon, valamilyen ismeretlen, a legtöbb élőlény számára elérhetetlen helyen maradjon fenn. Az emberi életet nem szokás két semmi közötti rövid időbeli tüneménynek érezni. Egy létezés előtti létezés előzi meg, és egy létezés utáni létezés követi. Túl sok nem tudható az emberi élet e két ... szakaszáról, de annyi ... igen, hogy létezik. A vallásos ember számára ezért a halál nem az élet végérvényes befejezése, csupán az ember létezés egy másik formája.” (139)

A vallásos létezés sajátos *herméneutika*:

„Mindez a kozmikus ritmusokban 'rejtjelezve' jelentkezik, és hogy megérthessük az élet misztériumát, csupán azt kell megfejteni, amit a kozmosz a maga sokféle létmódjában kimond. ... Csak a szakrális fed fel a világ legmélyebb struktúráit; a kozmosz csak vallási látószögből 'titkosírás'. (139-141)

Eliade szerint tehát a vallás sajátos létérzékelés, mégpedig sokrétű és finom hallás és látás. Nem az a lényege, hogy mindenütt isteneket észlel, hanem hogy nagyon összetetten képes észlelni a valóságot. A természettudományos világnézet a maga robusztus matematikai apparátusával, a technikai világ a bináris kódjaival nem csak a világot egyszerűsíti le, de nagyobb bajként, hosszabb oktatási-nevelési érvényesülése eredményeként a valóság sokrétű észlelésének képességét is csorbítja.

„Téves lenne azt hinni, hogy az ún. vegetációs kultuszok levezethetők valamilyen profán 'természeti' élményből, amely pl. a tavasszal és a természet ébredésével áll kapcsolatban. Ellenkezőleg: a világ megújulásának ... vallási élménye megelőzi és megalapozza a tavasznak a természet feltámadásaként való értékelését. A kozmosz periodikus újjáébredésének misztériuma kölcsönzött vallási jelentőséget a tavasznak. A vegetációs kultuszokban egyébként nem mindig a tavasz természeti jelensége és a vegetáció megjelenése áll a középpontban, hanem sokszor az a jel, amit a kozmikus misztérium hirdet.” (142)

A természet deszakralizációja

A radikálisan deszakralizált természet új fejlemény, ám az emberiség java részének a természet még mindig „varázslat”, „titok” és „szentség”.

IV. AZ EMBER LÉTEZÉSE ÉS AZ ÉLET MEGSZENTELÉSE

A vallástörténész legfőbb célja a *homo religiosus* viselkedésének és szellemi univerzumának megértése.

Európában főként a kereszténység képviseli a vallást, ám a paraszti folklór őriz ősi elemeket is, amelyek többé-kevésbé beépültek a kereszténységbe.

Megérteni azt kell, hogy a vallásos ember világszemléletében

„a világ azért létezik, mert az *istenek megteremtették*: a világnak már a létezése is 'mond valamit'. A világ nem néma és áttekinthetetlen (undurchsichtig), nem cél és jelentés nélküli élettelen valami. ... [A] kozmosz 'él' és 'beszél'.” (154)

Ha a kozmosz értéktelített, akkor a benne létező ember ennek az értelmességnek a része: mikrokozmosz:

„meghatározott kultúrfoktól kezdve az ember mikrokozmosznak tekinti magát. Ő is egyik része az isteni teremtésnek; ...magában is rálel arra a szentségre, amelyet a kozmoszban ismer fel. A saját életét ennél fogva a kozmikus léttel azonos lényegűnek tartja; ez utóbbi mint isteni mű az emberi létezés példaképévé válik.” (154-5)

A házasság ég és föld hierogámiája, a földművelő társadalmakban a nő a rög, a férfi a mag, a földművelés pedig a házastársi egyesülés stb.

Eliade kiemeli, hogy mindez nem gondolati teljesítmény, hanem elemi-eredendő tapasztalás, amelynek lényege a *létezés nyitottságának megtapasztalása*:

„Próbáljuk megérteni annak az embernek a léthelyzetét, akinek szemében mindezek az azonosítások nem pusztán *gondolatok*, hanem megélt *tapasztalatok*. Életében van egy többletdimenzió: nemcsak emberi, hanem egyúttal 'kozmosz', mert struktúrája emberfeletti. 'Nyitott létezésnek' nevezhetnénk, mert nem egyedül az emberi létmódra korlátozódik. [A vallásos ember] soha sincs egyedül, a világ egy része mindig benne él.” (155-6). (Vö. 16)

Vajon a vallás keretében az ember azonosul a természettel, nem válik külön tőle, azaz nincs öntudata (Hegel)? Eliade szerint az azonosulás ellenére (a dél-ázsiai földműves a 'lak' szóval jelöli a falost és az ást, a magvakat azonosítja a férfi maggal stb.) nagyon is tudatában van önmagának, s tudja, hogy a földműveléshez számos technikai ismeret szükséges. A vallásos létérzékelés nem azonosság, hanem *többlet-érezlés*:

„... a kozmikus szimbólum révén valamely tárgyhoz, tevékenységhez egy új érték járul, de ettől még nem megy veszendőbe annak saját közvetlen értéke.” (156)

Skolasztikus különbségtétellel: a primitív ember különbséget tudott tenni az eszköz-ök és a fő-ök, vagyis a másodlagos és az elsődleges okok között: az eszközök az első, a lét-ökből nyerik hatékonyságukat.

„'A világra nyitott' létezés nem tudattalan, a természetbe temetkező létezés. A világgal szembeni 'nyitottság' a vallásos embert képessé teszi arra, hogy amikor a világot ismeri meg, saját magát ismerje meg — s ez az ismeret, mert vallási jellegű, s mert a létre vonatkozik, drága a számára.” (156)

Az élet megszentelése

A vallásos ember az életet két síkon éli meg: mint emberi létezést és mint valamilyen emberfeletti élet, a kozmosz és az istenek életének részét. Következésképpen számára az egész élet megszentelhető. Ezzel szemben

„a nem vallásos ember számára minden vitális élmény — szexualitás, táplálkozás, munka és játék — deszakralizált. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy ezekből a fiziológiai aktusokból hiányzik a szellemi jelentés és ezáltal a valóban emberi dimenzió is.” (157-8)

A szervek korábban azáltal is vallási értékre tettek szert, hogy különböző kozmikus területekkel és jelenségekkel azonosultak (szem = nap; két szem = nap és hold; koponyatető = telihold; lélegzet = szél; csont = kövek; haj = fűszálak). — A nagy kultúrákban azután teljesen kifejlődik a kozmosz és az emberi test megfelelése. — A testi funkciók (étkezés, szexualitás) szintén kozmikus mintákat követnek, ezért rítus kapcsolódik hozzájuk (ezek még ma is megfigyelhetők, főleg az érkezési szokásoknál).

Test, ház, kozmosz

A vallásos ember, aki nyitott a kozmoszra, olyan helyen igyekszik letelepedni, ahol részesülhet a szentségben, azaz a létben. A ház helyének kijelölése és az építkezés rítusokkal van körülvéve (minthogy a rítus az ember és a szentség találkozásának a szabályozása).

Átjutni a szűk kapun

Minden kozmosz — univerzum, templom, ház, emberi test — felül „nyílással” van ellátva, amely lehetővé teszi az átmenetet az egyik létmódból a másikba. Az „átmenet” minden kozmoszbeli létezőnek elő van írva.

„Az 'átmenet' ... rituáléiban és szimbolizmusaiban az emberi létezés egészen sajátos felfogása nyilvánul meg: azzal, hogy megszületett, az ember még nem készült el; másodszor is meg kell születnie — meghozzá szellemileg. Csak akkor válik egészen emberré, ha egy tökéletlen embrionális állapotból átmegy a tökéletes, 'felnőtt' állapotba. Más szóval, az emberi létezés teljes gazdagsága csak egy sor átmenetrítuson, egymást követő beavatásokon keresztül érhető el.” (170)

„... a beavatás főszerepet játszik az ember vallási alakításában, s mindenekelőtt arra rendeltetett, hogy átalakítsa a neofiták ontológiai berendezkedését. ... kiderül belőle, hogy a primitív társadalmak embere abban a formában, amelyben a természetes létezés síkján 'adva van', még nem tartja magát 'teljesnek'. Ahhoz, hogy igazi emberré váljék, meg kell halnia ezen első (természetes) élet számára, és újjá kell születnie egy magasabb rendűbe, amely egyúttal vallási és kulturális élet is.” (176)

Az átmenet szimbolizmusa mindenütt megvan: a házban (küszöb), az utakon (kereszteződés, elágazás), a hídon. A veszélyes átmeneteket beavatási rítusok uralják. A beavatás, a halál, a mitikus eksztázis, az abszolút megismerés és a hit az egyik létmódból a másikba való átmenetnek felel meg, és mindezek valódi *ontológiai* változást hoznak létre. Az átmenetrítusaiból, beavatási szertartásból kiderül,

„mennyre átértékelődhet vallási és metafizikai síkon a mindennapi létezés és az ahhoz tartozó 'kis világ' [mikrokozmosz]. ... A vallásos ember élményvilágában átalakul a mindennapi élet; mindenütt 'titkosírást' fedez fel. A legszokványosabb cselekedet is szellemi aktust jelölhet.” (172-3)

Átmenetrítusok

Amikor a gyermek megszületik, csupán fizikai létezése van. Csak a közvetlenül a szülést követő rítusok nyomán válik az újszülött a szó tulajdonképpeni értelmében 'élővé'; csak e rítusok révén fogadják be az élők közösségébe. A házasságkötés és a halál is átmenet, amit rítusok artikulálnak. A nem vallásos profán ember számára mindezek csupán az

egyént és a családot érintő események, elveszítik kozmikus-rituális jelentésüket, és csupán önmagukat jelentik.

Ismét bebizonyosodik, hogy a vallásos ember

„*másmilyen akar lenni, mint amilyennek 'természeti síkon' találja magát; és hogy az eszményi, a mítoszokban kinyilatkoztatott képhez hasonlóvá akar válni. A primitív ember vallásos embereszményre törekszik, és ez a törekvés már magában foglalja a fejlettebb társadalmak valamennyi későbbi etikájának csíráit.*” (177)

A beavatás fenomenológiája — Férfiszövetségek és nőszövetségek

182-185 — 177-181

Halál és beavatás

A primitív társadalom ember úgy próbálja legyőzni a halált, hogy

„*átmenetrítussá alakítja ... szemében az ember mindig csak egy nem lényeges létezés, mindenekelőtt a profán létezés számára hal meg. Ez a felfogás egészen addig terjed, hogy a halált a legmagasabb rendű beavatásnak, egy új szellemi létezés kezdetének tekintik. Sőt: a születést, a halált és az újjáéledést (vagyis az újjászületést) egy és ugyanazon misztérium három mozzanatának fogják fel, s az ősi ember egész szellemi erejét arra összpontosítja, hogy e mozzanatok között ne keletkezzék törés. Nem ragadhatunk meg e három mozzanat egyikénél sem. A mozgás és az újjáéledés mindegyre tovább halad.*” (186-7)

„Második születés” és szellemi nemzés

Lényege minden kultúrában azonos: aki el akar jutni a szellemi életbe, az haljon meg a profán létmód számára és ekként szülessék újjá. (191)

Szent és profán a modern világban

A vallásos ember szimbolikus univerzumban létezik, amely abszolút módon valóságos. Ezzel szemben a nem vallásos ember jelentés nélküli világot észlel maga körül:

„*elveti a transzcendenciát, elfogadja a 'valóság' viszonylagosságát, sőt, talán még a létezés értelmében is kételkedik. ... A modern nem vallásos ember új léthelyzetet vállal magára: csakis a történelem alanyának és cselekvőjének tekinti magát. ... Az ember önmaga alkotója, s csak abban a mértékben lehet valóban az, amelyben deszakralizálja magát és a világot. A szakrális áll közte és szabadsága között. Nem képes önmagává válni, amíg teljesen meg nem szabadítja magát a misztikumtól. Nem lehet szabad, amíg meg nem ölte a legutolsó istent is.*” (192-3)

Ebben tagadhatatlanul van némi lázadó hősiesség:

„*a modern, vallástalan ember tragikus létezést vállal magára, s egzisztenciális választása nincs híján a nagyságnak.*” (193)

Az új egzisztencia azonban a régiből jött létre, annak tagadásaként, vagyis valamiként abból táplálkozik. A modern ember a létezés deszakralizációjának a terméke, ezért:

„*a profán ember, akár akarja, akár nem, még mindig őrzi magában a vallásos ember viselkedésének nyomait, csak hogy ezek a nyomok meg vannak fosztva vallási jelentésüktől. Akármit tesz is, örökös. Nem képes végérvényesen kioltani múltját, mert maga is múlt terméke.*” (194)

A profán ember nem képes megsemmisíteni vallásos elődei viselkedésének nyomait, annál is kevésbé, mert az az emberi létezés egyik alapvető síkját jelenítette meg, amelyet a profán-rationális ember sem hagyott maga mögött, hiszen

„*létezése nagyrészt olyan impulzusokból táplálkozik, amelyek lényege legmélyéből fakadnak, abból a tartományból, amelyet tudattalannak neveznek. A tiszta érzem-ber a valóságban sehol sem fellelhető absztrakció. Minden emberi lény tudatos te-*

vékenységből és irracionális élményekből tevődik össze. A tudattalan tartalma és struktúrája pedig meglepő hasonlatosságot mutat a mitológiák képeivel és alakjaival.” (199)

A mítosz tehát a tudattalan megjelenítése? Nem, mondja Eliade:

„a mítosznak ugyanis éppen az a létmódja, hogy *mint mítosz nyilatkozik meg*, tehát azt adja tudtul, hogy *valami példaszerűen nyilatkozott meg*. A mítosz éppoly kevésbé a tudattalan „terméke”, ahogyan a *Bovaryné* sem egy házasságtörésé.” (200)

Akkor miért a hasonlóság a tudattalan és a mítosz között? A tudattalan éppúgy, mint a vallás valami időtlennek és állandóval áll kapcsolatban: a tudattalan tartalmi és struktúrái időtlen, főként kritikus léthelyzetek eredményei, azoknak a léthelyzeteknek a megoldását szervezik, amelyek lényegesek, állandóan visszatérnek, ezért az ember számára döntő, hogy eredményesen megoldja őket. A tudatalatti tehát egyfajta egzisztenciális a priori. A vallás szintűgy: a válsághelyzeteket kezeli:

„...minden egzisztenciális válság újból kérdésessé teszi a világ valóságát és az ember jelenlétét a világban: tehát tulajdonképpen 'vallási' válság, mert ősi kultúrfokon a lét egyet jelent a szakrálissal. Mint láttuk, a szentség élménye alapozza meg a világot, s a legelemibb vallás elsősorban ontológia. ... [A] vallás minden egzisztenciális válság példaszerű megoldása. Nemcsak azért ... mert végtelenül sokszor ismételtető, hanem azért is, mert transzcendentális eredetet tulajdonítanak neki, következésképpen úgy fogadják be, mint egy *másik*, emberfeletti világból származó kinyilatkoztatást.” (200)

Hogyan oldja meg a válságot a vallás? Ha a válság nem más, mint valamely zavar a létben, végső soron léthiány, akkor megoldása csakis léttöbblettel lehetséges. Éppen ezt adja meg a vallás úgy, hogy az embert valami tartóshoz, maradandóhoz, ontológiai forráshoz rendeli:

„A vallási megoldás nemcsak megszünteti a válságot, hanem egyúttal nyitottá is teszi a létezését olyan értékekre, amelyek már nem a véletlentől függenek és nem magánjellegűek; általa tehát az ember túlléphet személyes adottságain és eljuthat a szellemi világba.” (200)

Ezzel szemben a modern ember „magánmitológiai” már nem emelkednek a mítoszok ontológiai rangjára: mégpedig azért nem, mert ezeket nem az *egész ember* éli meg, s ezért nem alakítanak át példaszerű helyzeté valamilyen magánhelyzetet; a modern ember álom- és fantáziaélményei, noha formai értelemben „vallásiak”, már nem állnak össze — mint a *homo religiosus*-nál — világnézetté, és nem alapoznak meg semmilyen viselkedésmódot.

[GCSL] Eliade így is fogalmazhatna: (intellektuálisan) *uralni* akarván a létezését, a modern ember nem elég érzékeny ahhoz, hogy olvassa és észlelje a léte egészét érintő jeleket. A regionális — a tudományra, művészetre, vallásra, stb. — felosztott viszonyulás eltompítja az átfogó és eredendő teljesség iránti érzékenységet. Pedig csak is az egészszel mint egészszel szemben érezheti át az ember azt az *alávetettségét és egyben hozzá rendelődését*, amely a vallási élmények kezdete. A modern ember „felosztásos technikája” (*divide et impera*) azt a benyomást kelti benne, mint uralhatná az egyes régiókat, még a vallást is.

A partikularitásból való kilépés, az itt-és-most meghaladásának eszköze a szimbólum, amely nem csak a világot teszi „nyitottá”, hanem az embert is eljuttatja az egyetemeshoz:

„Segítségével az ember elhagyja privát helyzetét, s 'megnyílik' az általános érvényű és egyetemes előtt. A szimbólumok felélesztik az individuális átélést, és azt szellemi aktussá, a világ metafizikai megragadásává alakítják át. Bármely fa előtt, amelyet a világfa képének és a kozmikus élet képének fog fel, a premodern társadalom embere a legmagasabb szellemiséghez találja meg az utat, mert ha megérti a szimbólumot, *képes az egyetemest átélni*. A világ vallásos szemlélete és az ehhez tartozó ideológia lehetővé teszi, hogy értékelje, s 'kinyissa' az egyetemes felé ezt az egyéni élményt.” (201-2)

