

Horváth Pál

Vallásfenomenológia

Phenomenology of Religion

Fenomenológiai bevezetés a vallás világába A leíró és összehasonlító vallástudomány rendszere Előzetes összefoglalás

Amikor a vallás - valamilyen értelemben mindannyiunk által ismert és értett - fogalmát akarjuk értelmezni, gyorsan kiderül, hogy nagyon is nehéz feladattal kerülünk szembe. Magának a szónak a jelentését világosan értjük ugyan, ám szinte azonnal a bőség zavarával szembesülünk, ha azt kell meghatároznunk, hogy mi is 'a vallás'. E kérdésre felelni akarva először is igen nehezen tudunk eltekinteni attól, hogy 'vallás' alatt mindig, szinte akaratlanul valamely konkrét vallási rendszert vagy a vallásosság egy adott formáját értjük. De legalább ennyire bizonytalanná tesz, hogy nehezen igazodunk el a vallás fogalmához társuló jelenségek és fogalmak kusza sokaságában: a szó elhangzásakor istenekre, istenhitre éppúgy gondolunk, mint hitélményre, tanításra, szertartásokra és vallási közösségekre, intézményekre és szervezetekre. Joggal tűnik úgy a számunkra, hogy mindezek egyaránt fontos, lényeges elemei annak a valóságnak, amelyet a vallás, vallásosság kifejezéssel jelölünk, és amely, úgy látszik, természetes módon és ősi időktől fogva van jelen az ember gondolkodásában és mindennapi életében.

A vallási jelenségek világában rendet teremteni akaró és a vallás fogalmát egyszerű és világos definícióba sűrítő szándékok többnyire sikertelenek maradtak az elmúlt évszázadokban. Ha a teológia, a filozófia, a szociológia vagy a pszichológia módszerét egyedüli útként választva közeledünk a vallási világhoz, csak egyoldalú képet tudunk adni tárgyunkról, ha viszont a valóságban létező vallási rendszerek történeti leírásával próbálkozunk, nem jutunk túl az adatok és tények már-már áttekinthetetlen halmazán. Ezeknek a nehézségeknek a kiküszöbölésére a 20. századi vallástudomány egyetlen - bár nem tökéletes, de járható - utat ismer: az érték- és értékelésmentes leíró és rendszerező módszer, a *vallásfenomenológia* segítségével próbálja meg feltárni azt a 'vázat' és 'szerkezetet', amely a világ egykori és mai vallásaiban - az egyedi jegyeiktől, a történeti változandóságtól és a struktúra különféle arányaitól vagy aránytalanságaitól eltekintve - még a legkielégítőbben mutatja meg a számunkra, hogy mi a vallás lényege, mik a vallások közös építőkövei, morfológiai és szerkezeti sajátosságai, az emberi kultúrában adott 'közös vallási minimum' ismérvei. A fenomenológiai módszert, amelynek alkalmazásával alábbi vázlatunk is készült, a századelőn a német **R. Otto** alapozta meg, szisztematikus kidolgozásának munkájában pedig a holland **G. van der Leeuw**, a svéd **G. Widengren**, az utóbbi évtizedekben a román származású, Franciaországban és Amerikában dolgozó **M. Eliade** és az osztrák **R. Heiler** szerzett elévülhetetlen érdemeket.



1. A Szent és a profán világa

Bármennyire értékmentes és szigorúan leíró, tényrögzítő módszer is a vallásfenomenológia, nem mentesülhet annak szellemi kockázatától, hogy maga is valamilyen hallgatóságos lényeg-meghatározásból és valamilyen vallás-keletkezési elgondolásból induljon ki. Ennek a kényszernek jó példája **R. Otto** 1917-ben megjelent munkája, 'A Szent', amelyben a szerző az ember ősi, elementáris tapasztalatának és élményének, a világ két részre osztottságának feltételezéséből indul ki. Az ember ősi, elemi tapasztalata ugyanis, hogy a világ, amelyben él és amelyben titokzatos, de felismerhető módon 'nincs egyedül', az két elemből, részből áll. Az egyik ezek közül az ember közvetlen, számára áttekinthető és általa uralható környezete, hétköznapi élettere, a *profán világ*. A valóság tágabb köre azonban idegen, hatalmas, ellenséges és kiismerhetetlen realitásként öleli körül az embert. Ez a csak erejében, hatásában megmutatkozó világ az ember számára titok, misztérium. Létezése a mindennapi tapasztalat számára is világos, természete azonban nem kézzelfogható, kiismerhető és uralható: ez a *Szent* világa, a *numinosum*, a titokzatos és félelmetes külvilág és túlvilág, amely egyszerre tárgya az ember vonzalmának és kíváncsiságának, de félelmének és visszatorpanásának is. A Szent tartalma szerint '*mysterium tremendum*', 'elborzasztó titok', amelynek tartalma mindaz, ami az embertől elválasztott, számára elrejtett, miközben hat rá, megmutatkozik neki, sőt fenyegető hatalmával uralkodik is felette. Ez a titokzatos Szent egyszerre áldott és átkozott, vonzó és jóságos, de félelmetes és elrettentő is. Gyakorlati birtokbavételének egyedül lehetséges módja a mágikus cselekvés, a rituális praxis, amelynek gyakorlatában az ember egyszerre engesztel, lekenyerez és követel is. Kiegészíti ezt a Szent megértésének, megismerésének 'praktikája': itt a mítosz és a teológia nyelvén, a hit ereje által kíséri meg az ember, hogy a Szent 'elrejtett' valóságáról, amennyire lehet, fellebbentse a fátylat és bepillantást nyerjen egy nála hatalmasabb, félelmetes világba.

A Szentnek természetéből és az embert meghaladó léptékéből adódó sajátossága, hogy teljes valóságában soha nem tárul fel a fürkésző pillantás előtt. Csupán megmutatkozik, érzékelteti, jelzi jelenlétét. A Szent látszása, a *hierophania*, mint elemi élmény a vallás alapténye: az ember érzékeli egy nála hatalmasabb erő közelségét, észleli működésének nyomát profán világában vagy annak határain, tevékenységét pedig folyamatosan igazítja hozzá ehhez a hatalmas és titokzatos jelenléthez. Magának a Szent világának közvetlen szemlélése ugyanakkor lehetetlen és veszedelmes: ha az ember szemtől szembe kerülne ezzel a hatalmas, lényegét tekintve felfoghatatlan és befogadhatatlan valósággal, az pusztulását jelentené. A Szent és a profán megkülönböztetése és az a kényszer, hogy a Szent bűvkörében az embernek valamiképpen 'viselkednie kell', szüli az emberi létezés profán világán túltekintő cselekvés és gondolkodás technikáit, amelyek az ember történetének folyamatában a vallás, a vallások alakját öltik magukra. A vallásfenomenológia ebben a közegben nem tehet egyebet, mint azt, hogy leírja, miképpen reagál az ember a világ ilyen sajátos kettéosztottságára, hogyan dolgozza fel a Szent jelenlétét, akár a cselekvés, akár a gondolkodás eszközei segítségével. A

fenomenológia számára az nem megválaszolható kérdés, hogy valójában van-e, létezik-e a Szent: abból indul ki, hogy az emberre hat, az ember számára látszik az a titokzatos valóság, amelyet a Szent fogalmával jelölünk, amit pedig vizsgálhatunk, az nem más, mint annak számbavétele, hogy hol és hogyan mutatkozik ez a Szent Valóság az emberi világban. A fenomenológiai vallásszemlélet éppen ennek az utóbbinak a vizsgálatát tekinti feladatának: a konkrét vallási formák gazdagságától elvonatkoztatva, de a történeti anyagot egyben általánosítva is, a vallás világát abból a szempontból kísérel meg leírni, hogy benne vagy általa a Szent milyen módon és formában, milyen tartóalanyok által közvetítve jelenik meg és milyen hatásokat vált ki szemlélőjében, az emberben.



2. A Szent tere

A Szent létezésének és az ember előtti megmutatkozásának egyik legelemibb formája az, hogy teret igényel magának, az ember számára is reális térben mutatkozik meg. A Szent saját tere persze nem azonos az ember világával, hanem - amint azt a latin 'sacer' vagy a héber 'kadós' kifejezés eredetileg jelenti is - szigorúan *elválasztott* attól. Elválasztott már abban az értelemben is, hogy a valóságos, emberi tér valamely darabja, egy szent hegy, egy távoli sziget ad otthont a számára, de elképzelhető az is, hogy a Szent birodalma az ég magasságában van a föld mélyében lelhető meg. Szélsőséges esetben azután ez a szent tér kívül is kerülhet a tapasztalati világon: olyan más dimenzióban lévő mennyországgá, túlvilággá, alvilággá formálódik, amely a köznapi emberi érzékelés számára mindig vagy általában láthatatlan, elérhetetlen marad.

A Szent világával való találkozás azonban megkívánja a szent és a profán tér legalább alkalmi egybeesését vagy találkozását is. A vallás világában erre két lehetőség kínálkozik. Az egyik az, amikor az ember - még életében, de méginkább halála után - keresi fel saját otthonában a Szent világát, az istenek, a szellemi erők birodalmát, annak kockázatát is vállalva, hogy erről az útról nincs számára visszatérés. Az említett jelenség szorosan összekapcsolódott a világ vallási kultúráiban a lélekről alkotott képzetek megszületésével, a halál élményének feldolgozásával, a túlvilági, a Szent világában kiteljesedő élet gondolatával, reményével. A találkozás másik módja nem az emberlét határhelyzeteihez kötődik, hanem azokat az alkalmakat jelenti, amikor maga a Szent mutatkozik meg - időlegesen, alkalmilag - az ember világában, profán terében. Az ember legkorábbi történetétől fogva ismerünk olyan tereket, amelyek arra szolgálnak, hogy ott a Szent megjelenjen, az ember által - megfelelő körülményeket teremtve és alkalmas mágikus technikák segítségével - megidézhető legyen. Ez utóbbiak, a rituális, kultikus terek a vallás gyakorlásának színhelyei. Barlangok, szent ligetek, valamilyen értelemben rendkívüli, de lényegüket tekintve természetes helyek, terek azok a legkorábbi környezetek, ahol emberösünk biztosan számíthatott arra, hogy alkalmá lesz találkozni a Szent világával. A lét titokzatos, magasabbrendű valóságával találkozni akaró ember hamarosan mesterséges tereket is alkotott, hogy ott láthassa vendégül a Szent erőit. Így született meg az a mesterséges, ember által alkotott rituális-liturgikus tér, amelyet - alapesetét tekintve - szent

helynek, *szentély* nek nevezhetünk. Küllemét tekintve ez a tér sokféle lehet: barlang, kunyhó vagy sátor ugyanúgy, mint monumentális, fényűzően berendezett épület. A szentély funkciói tekintetében is többféle: a régi kultúrák zömében, a világ vallásainak többsége esetében a szentély a Szent szállása, az isten, az istenek otthona, amelyet a vele találkozni akaró ember csak alkalmilag látogat vagy egyenesen be sem léphet az építmény szakrális terébe. E térben áll a Szent megjelenítését szolgáló istenszobor, bálvány és itt van az a hely, az oltár, ahol az emberi közösség hódolni tud a Szent világa előtt, ahol ajándékait, áldozatát felvonultathatja, bemutathatja, istenének szentelheti.

A világ vallásainak jelentős hányadában a szentély és az azt körülvevő szentélykörzet az emberi 'világ', a falu vagy város központja, amely sajátos architektúrájával magát a világot jeleníti meg, annak modelljeként szolgál. Középpontban a szentély, a 'Szentek szentje' áll, körülötte pedig oltárok, csarnokok, kertek, vízmedencék, a szent szolgálatra rendelt személyek (papok) lakhelyei és a közösség gyülekezésére, tisztálkodására alkalmas helyek találhatóak - ahogyan azt az ókori keleti kultúrákban vagy az amerikai civilizációkban, de egyszerűbb formák között a trópusi népeknél is megfigyelhetjük. Némileg módosul mindez, amikor a szent tér az imaház (zsinagóga, mecset, gyülekezeti terem) alakját ölti, elsősorban a nyugati világ monoteista vallásaiban. A forma módosulása mögött itt az áll, hogy a Szent világával való találkozás lényege most nem az áldozat, hanem az ismeretszerzés, a tanulás, a közös gondolkodás és elmélkedés, amely feltételezi azt is, hogy a Szent tiszteletteljes magányát a vele találkozni akaró közösség jelenléte és együttléte váltja fel - amint azt a legklasszikusabban az iszlám világában vagy a kereszténység reformált egyházainak mindennapjaiban tapasztalhatjuk. A katolikus és ortodox kereszténység a szent terek vonatkozásában az előbbiekhöz képest köztes formát teremtett. Temploma egyszerre Isten intim jelenlétének színhelye, az áldozatbemutató tere, de egyben a közösség egybegyűjtésének, a vallásos tanulásnak és kommunikációnak a terepe is.

Az evilági szent terek másik fontos típusát a temetők, a holtak otthonai jelentik. Ennek alapja az az ősi meggyőződés, hogy a halál tényével az emberek maguk is a Szent rendjének lesznek részeseivé. Otthonuk - a láthatatlan 'holtak országában', de a folyó túloldalán vagy a falu szélén lévő temetőben is - immár a világ ama másik, titokzatos és félelmetes rendjéhez tartozik, ahonnan vagy nincs visszatérés, vagy ha - kísértetek, ártó szellemek formájában - mégis van, az egyenesen veszedelmet jelent az eleven emberek, a közösség számára. Ebből egyenesen következik, hogy az a hely, ahol a holtak porhüvelye nyugszik, maga is szent, 'isten-közeli' tér, a lelkek otthona, amely egyszerre hordozza a Szent ártó és gyámolító, fenyegető és vigasztaló erejét. Egyiptom homokjában a Királyok Völgye szinte példaértékű megjelenítője ennek a gondolatnak, szent nekropoliszokat azonban a világ minden táján találunk.



3. A Szent ideje

A Szent megtapasztalása az ember természetes tudása szerint mindig az *időben* - vagy éppen az idő korlátainak látványosan fittyet hányva - történik, amiből természetesen következik, hogy a világ vallásaiban a Szent időben is mutatkozik. Ez az idő részben a saját, az emberétől radikálisan különböző ideje: ez az 'örökkévalóság', a 'végtelenség', a 'halhatatlanság', amely fogalmak közös értelme, hogy a Szent világot kiemelik az emberi lét, a profán világ reális - 'hétköznapi' idejéből. Az idő, mint szakrális időtlenség, ott húzódik meg a vallási eszmélődések többségének mélyén, reális jelentésével azonban az ember többnyire nem tud mit kezdeni. Sokkal kézzelfoghatóbb számára, amikor a Szent, az isteni az ember reális idejében mutatkozik meg, megszentelve és kitüntetve az időfolyamat egyes, kisebb vagy nagyobb szakaszait. Így már eleve a Szent idejét hozza az ember világába az időszámítás, a kalendárium, amely az abszolút időfolyamatot tömöríti és tagolja reális idővé, a planéták mozgását vagy a vegetációs periódusokat téve meg a Szent megmutatkozásának alkalmává, világot fenntartó hatalmának bizonyosságává.

Az idő megszentelésének legkézenfekvőbb alkalmi mégis az *ünnepek*. Ezek sorában a legarchaikusabbak a természet történéseiben megmutatkozó szentség előtti tisztelgés alkalmi, olyanok, mint a tavaszünnepek, a napfordulók, az aratás, a szüret vagy az áradás alkalmi. Más szent idők egy-egy nép 'szent' történetét idézik: Róma alapítása, az egyiptomi kivonulás, Jézus születése vagy Mohamed medinai 'futása' egy-egy vallási rendszernek, egy teljes 'szent időrendnek' is az alapja. Minden valamirevaló vallási közösség kiegészíti ezeket a szent liturgikus idő ciklikusan ismétlődő pillanataival: a Szent rejtett történetének eseményeit idéző 'mítikus' emlékidőkkkel, a pihenés és az öröm 'szent' napjaival, az ősökre, a holtakra, a szentekre való emlékezés alkalmi. Szent idők kapcsolódnak az egyén és a közösség hétköznapi életének alkalmihoz is: így 'szent' a születés és a halál, a felnőtté avatás vagy a nász, a böjti és vezeklési idők pedig a Szent világgal való találkozás előkészítésének, az önmegtartóztató tilalmi időknek a típusát hordozzák. A Szent 'jelenvaló elválasztottságát' mutatják ezek a szent idők is: ilyenkor megszakad az emberi hétköznapi 'normális' egyformasága, hogy helyette megálljon a munka, benépesüljön a szentély sa földöntúli hatalom árnyékában maga az emberi tevékenység is mágikus, liturgikus, örvendező vagy vezeklő, de mindenképpen rendkívüli formát öltön.



4. Szent tárgyak

A Szentnek a profán világban való jelentését eszközök, tárgyak sokasága közvetíti vagy hordozza. A *fétis* ek és a rájuk kimondott szent tilalom, a *tabu* világában természetesen szent minden olyan természetes vagy mesterséges tárgy, amely a Szent tulajdona, amely tőle való vagy amire igényt formál. Így a Szent tárgyai lehetnek égből aláhullott kövek, fák, források, ligetek, de ugyanígy szentek az asztrális kultuszokban a csillagok, máskor meg azok a természeti erők és jelenségek, amelyek a világ magasabbrendű erőinek jelenlétére utalnak. Az előbbieknél is világosabban ebbe a körbe tartoznak azok a tárgyak, amelyek a Szent hordozására, megjelenítésére hivatottak:

azok a szobrok és képek, amelyek az istenek világát teszik az ember számára kézzelfogható tárgyi valósággá, vagy azok az amuletek és más 'varázstárgyak', amelyekben az 'Erő' lakik. A szent valóság megjelenítésének kitüntetett hordozói a kultikus és a fogadalmi tárgyak. Az áldozókés vagy a kehely, a papi ruházat vagy a sámán dobja maga is a Szent bűvkörében van: mindezeket azért készíti az ember, hogy az isteneknek szentelje vagy a velük való találkozásban használja őket.

Alkalmanként a hétköznapi élet közönséges tárgyai is megszentelődhetnek: az áldozati vagy fogadalmi ajándék azáltal válik a Szent világának részesévé, hogy azokat az ember mintegy 'átengedi' a magáéból, vagy egyszerűen csak 'beszenteli', mint a földműves a maga szerszámaint vagy otthonát, hogy a továbbiakban a Szent oltalma és hatalma alatt használja őket. Természetesen ennél is közvetlenebbül van jelen a Szent azokban az áldozati tárgyakban, amelyeket - az ételektől az ékszerekig terjedő kínálattal - az ember a Szent erői, az istenek világa használatára vagy tiszteletére rendel. A legősibb ilyen tárgy maga az eleven ember: az emberáldozatban ez még egészen nyilvánvaló, de még a nem nagyon távoli múltban is nyilvánvaló volt, hogy például a halálraítélt bűnöst - a kivégzési rituáléban - a közösség az isteneknek adja, a Szent világ rendelkezésére szánja.

További lehetőség, hogy a Szent tárgyakba költözik, amelyek azután a belőle áradó erő hordozóivá és közvetítőivé lesznek. Alapesetként ilyenek a fétisek: a megölt ellenség skalpjától "kínálatuk" a szentek tisztelettel megőrzött relikviáikig terjed. Valójában a vallások világában alapvető jelentőségű, hogy az ember ilyen szent tárgyakkal veszi körül önmagát: a szélvédőre akasztott rózsafűzér vagy a nyakba akasztott csodatévő amulett egyaránt a Szent állandó jelenlétét és a rá való odafigyelés szakadatlanosságát hivatott garantálni. Ráadásul ezek a tárgyak kitűnően alkalmasak arra, hogy a Szent félelmetes hatalmát, be- és átláthatatlan titokzatosságát az ember által könnyen birtokolható érzéki valósággá formálják, megadva annak az érzetét, hogy a Szent titokzatos hatalmát birtokolni, 'megszelidíteni', használni is képesek vagyunk és félelmetes végtelenségét képesek vagyunk az állandóan körülöttünk lévő valóság dolgaiban megőrizni és megjeleníteni.



5. Szent cselekedetek

Elméletileg közeledve hozzá, a Szentre irányuló emberi cselekedetek legősibb formája a félelem, az alázat és a függőség, a kiszolgáltatottság 'érzelmi tette', amely valamilyen értelemben minden vallási magatartás lélektani alapja és forrása. A Szent élményével szembesülve az ember érzelmileg stimulált állapotba kerül, amely cselekvésre, a világ szent rendjével szembeni 'viselkedés' technikáinak kialakítására ösztönzi. A Szent felé forduló emberi cselekvések egyik legősibb formája azután a tisztelgés, a hódolat és az ebből fakadó áldozat, vagyis az ember értékeinek felajánlása vagy átengedése egy földöntúli hatalom számára. Amikor a legkorábbi, ősrégészeti eszközökkel is vizsgálható emberi múltra visszatekintünk, ezt az áldozatbemutató gyakorlatot már működőnek találjuk - akár a barlangi festészet rituális rendeltetésére, akár

a korai temetkezési szokások világára gondolunk. Az áldozat ősi elve is jelen van már ebben a régi időben: a *"do ut des"*, az *"adok, hogy te is adj"* logikája a profán és a Szent világa közötti sajátos "csereügylet" formájaként nem csupán e két világ kapcsolattartásának alapesete, de a vallás létezésének egyik fundamentuma is. Annak az embernek a számára, aki meg akarja nyerni a félelmetes Szent jóindulatát, valódi természetének kiismerésére, lényegének megértésére azonban képtelen, nem marad más lehetőség, mint egyfajta 'cselekvő kommunikációban' érné el, hogy a túlvilág titokzatos erői semlegesíthetők vagy egyenesen megnyerhetők legyenek.

Az áldozat ebben az értelemben nem más, mint az adás, az átadás, az átengedés emberi gesztusa egy magasabbrendű hatalom számára. Célja, jelentése is meglehetősen világos: szelíd és tiszteletteljes kényszer kíván lenni annak érdekében, hogy a Szent erői az ember kedve szerint, az ember érdekében bontakoztassák ki energiáikat. A régi kultúrákban általánossá vált forma a véres áldozat: mindenekelőtt a legértékesebb ajándék, maga az ember, akit Polinéziában szent lakomán fálnak fel, Mexikóban oltárokon ajánlanak az isteneknek. Uralkodói temetéskor Úrban vagy éppen a sztyeppei népeknél szolgák kísérik urukat a halálba, de még Róma falainak építését is Remus vére pecsételi meg sa Bibliában csak az angyal fogja le a fiát feláldozni akaró Ábrahám kezét. Későbbi időkben is javarészt véres áldozatokat mutat be az ember: a világ legkülönbözőbb tájain állatokat ölnek le és hamvasztanak el szent tűzön, vagy adnak ételként az istenek asztalára, máshol viszont termények, illatszerek hordozzák a közösség hódolatát.

Az áldozat formája lehet maga a szent tűz is, amelyet Rómában Vesta papnői őriznek, a perzsáknál pedig az oltárokon lobogó láng, amely Ahurá Mazdá közelségét jelképezi. Földműveskultúrákban bevett szokás a terményáldozat: terményei javát engesztelés és hálaaként az isteneknek ajánlja az ember, kieszközölni akarva azt is, hogy a föld termékenysége megmaradjon, de alig különbözik ettől az a jámbor szokás, hogy a parasztember szüretkor néhány fűrtöt a tőkén hagy 'a madaraknak', keresztet rajzol a megvágandó kenyérre, pálinkája, bora első cseppjét pedig a földre lötytyinti. Ha mesterséges tárgy az, amit az ember az isteneknek szán, az már fogadalmi ajándék: a megölt ellenség zsugorított koponyájától az oltárra akasztott feliratos márványtábláig terjed ezek választéka. Ám bármi legyen is az áldozat tárgya, annyi világos, hogy az ember az áldozatban nem szabad és öncélú ajándékot ad, hanem megadja a Szentnek azt, ami jogszerűen amúgy is az övé, ezen a módon is tisztelegve a világ szent rendje előtt.

Az áldozat bemutatása szent térben zajló, szent időt teremtő cselekedet. Külsőségeit, a rítus, a liturgia kellékeit és teendőit ősi hagyomány és pontos előírás szabályozza. Mindez érvényes a hétköznapok világában is, fokozottabban azonban az ünnepi alkalmak, szertartások eseteiben. Maga a szertartás általában a valóságot idéző, de a Szent világa felé irányuló imitáló tevékenység: mozgás, munkavégzés, zene, tánc, gesztusok sokasága, amelyeket vagy az arra 'szakosodott' papok, vagy a teljes közösség végez el,

lényege azonban minden esetben a Szent világának való teljes átadottság vagy annak legalább a jelzése.

A Szent jelenlétének, a vele való találkozásnak sajátos útja a verbális cselekvések világa. A szent szó, a szent beszéd maga is a vallási lét mindennapjainak eszköze. Legősbibb formája a Szent 'megszólítása', a ráolvasás, a *szómágia*, későbbi változataiban az *ima*. Az esetek többségében ez utóbbi szövegismétlő monotóniájával kísérli meg áthidalni a változó emberi mindennapok és a Szent örök és állandó világa közötti szakadékot, természete szerint pedig arra is szolgál, hogy az ember figyelmét a valóságán túli valóságra összpontosítsa. Maga az ima lehet kérés, dicséret, hálaadás vagy akár átok is, amely egyszerre hordozza a hit megvallását az emberi közösség és kinyilvánítását az isteni tekintély számára. Ha külső, a közösség előtt elhangzó szó, akkor a hitélmény kongitív megerősítését szolgálja, ha pedig belső, meditatív aktus, a 'magányos lélek beszélgetése Istennel', akkor a személyes önmeghatározás céljának engedelmeskedik. Ide tartozik jellegét tekintve az áhitat, a szent csend is, amely a világ vallásainak többségében kitüntetett pillanat, a buddhizmusban azonban alapvető magatartásforma, a szellemi kitárulkozás lényege is. E szent tetteket szent gesztusok is kísérik: imapózok, a leborulás, a meditáció vagy éppen a felfokozott szellemi aktivitás táncos-zenés formái egyaránt a Szent előtti hódolat tárházához tartoznak.



6. Szent személyek

A Szent az emberi közösségben szinte mindig személyek által közvetített módon van jelen. Olyan személyekről van szó ebben az esetben, akik a Szent megnyilatkozásait funkcióként hordozzák, akik a Szent tulajdonában vannak vagy arra alkalmasak, hogy vele kapcsolatot teremtve közvetítsenek a világ és a szent túlvilág között. Ősi időktől fogva sajátos hivatás ez: a közvetítői szerep, amely privilégiumokkal, különös adottságokkal, az öltözködés, a magatartás egyedi formáival társul. E szent emberek az esetek többségében különleges tudással, karizmatikus képességekkel bírnak, tevékenységüket hivatásszerűen gyakorolják és mással sem törődnek, mint azzal, hogy "rövidre zárják" az ember világa és a szent világ közötti kapcsolatokat. A közösség munkamegosztási rendjében akár állandó, akár csupán alkalmi feladatuk a Szent kultuszának irányítása vagy gyakorlása, ez többnyire privilegizált helyzetet, kiemelkedő tekintélyt kölcsönöz nekik.

A szent embereinek legősbibb típusa alighanem a *varázsló*. Törzsi társadalmakban ő az, aki mértékadó módon ismeri a szent világgal való kapcsolattartás technikáit, a mágikus szertartásokat és a mítikus hagyományt. Tevékenységének sikerét munkálkodásának határfoka, eredményessége igazolja: ha működése sikertelen, az személyi alkalmatlanságát tanúsítja, amely elegendő ok lehet arra is, hogy elűzzék, megöljék. Tevékenységének kellékei között speciális eszközök, de rendkívüli képességek is szerepet kaphatnak: a varázsló "szent betegsége" vagy testi rendellenessége egyaránt gyakori. A varázsló közösségének szellemi irányítója: ő a legfőbb törvénytudó, a szent hagyományok őre, az erkölcsi normák letéteményese, esetleg bíró is. A

varázsló "mágikus munkáját" végző személyek önálló, főleg Észak-Ázsia népei körében felbukkanó típusa a *sámán* (a *táltos*), akinek alakjában és tevékenységében különösen erős totemisztikus vonások, az égi állatösökkel való kapcsolattartásra képesítő jegyek bukkannak fel. A sámán feladata szent révületben közvetíteni a közösség és a szellemvilág között. Munkáját, amelyet a világfán az égbe kapaszkodva vagy az alvilágba ereszkedve végez, állatmaszkok, "sámánkesztyűk", szent zene és tánc segíti és alakjának fontos velejárója, hogy sok kultúrában ő a *halottlátó* is.

A világ vallásainak zöme nagy jelentőséget tulajdonít a Szent szándékai kifürkészésének, a jövő megismerésének. Az a szent ember, aki erre a feladatra hivatott, a *jós*, a *látó*, a világ törvényeinek és az istenek akaratának előjelekből dolgozó ismerője. A jóslás világa maga is igen változatos: Kínában tűzrevetett csontokból jövendöltek, a csillagjósok viszont a planéták mozgását figyelték. A jóslás komoly mesterséggé fejlődött, amelyet, mint a májjóslást Mezopotámiában, külön iskolákban tanítottak. A mediterrán világban állati belsőségből, Rómában a madarak röptéből jósoltak, a görög jósdákban révülő jövőlátók adtak betekintést az elkövetkező eseményekbe, a régi Izraelben pedig sorsvetéssel is jövendöltek. Fontos események idején szinte kötelező volt előjeleket kérni: a népi vallásosság világában ezt a hagyományt még a kereszténység és az iszlám is megőrizte.

Az eddig említett szent tevékenységek folytatói az idők során a társadalom zárt papi csoportjaivá, szervezeteivé formálódtak. Sok esetben viszont a közösség politikai és katonai irányítói is helyet kapnak a világ szent rendjében: ők az istenek gyermekei vagy földi megtestesülései, képmásai, az állami kultusz őrei és bemutatói. Így van ez Sumer papkirályai, az egyiptomi fáraók vagy a kínai császárok esetében, a későrómai császárkultuszban vagy abban a tényben is, hogy a kalifa, Mohamed utóda egyszerre vallási és világi vezetője az igazhitű közösségnek. A világi elem szerepe a kereszténységben közvetettebb, de ne felejtsük el azt, hogy Róma (Bizánc) keresztény császárai 'a világi ügyek püspökei', a középkori keresztény államok élén pedig gyakran 'szent', 'karizmatikus', 'csodatévő' királyok állnak.

Mindezekkel együtt a szent emberek legjobban körvonalazott, a világ vallásainak zömében meghatározónak bizonyuló típusát az *áldozatbemutató pap* jelenti. Ő a szent terek gondozója, a szent idők számontartója, a szent cselekmények végzője. Legfontosabb feladata az égieknek szánt áldozatok bemutatása, a szertartások végzése, az ima, a Szent tudományának őrzése és továbbadása. Életmódja, ruházata, táplálkozása igen gyakran eltér a többiekétől: böjtöl, nem visel fegyvert, önmegtartóztató életet él. A szentély papsága többnyire hierarchikusan tagolt kis társadalom, amelynek tagjai hosszú tanulási, kiképzési folyamatban válnak alkalmassá feladataik elvégzésére. Végül, de nem utolsóként ők a szent hagyomány, a szent iratok őrei, a mitológiai és teológiai tudás letéteményesei.

Némileg más a helyzet azokban a vallásokban, amelyekből az áldozatbemutató ritus hiányzik. Az ilyen vallások papja inkább *tanító* és *pásztor* (lelkipásztor),

akinek a tanítás továbbadása a legalapvetőbb feladata. Ebbe a csoportba sorolhatjuk a rabbit a késői zsidó kultúrában, de a muszlim vallásjogászt vagy a reformált kereszténység lelkipásztorát is. A katolikus és az ortodox kereszténység papi rendje esetében viszont az imént említett két funkció együtt van jelen: a liturgikus és a lelkipásztori szerep sajátos egységet alkot.

Igen gyakori - a kereszténységtől a buddhizmusig előforduló - az is, amikor a szent embere szolgálatát nem a közösségben, hanem annak háttáfordítva, a világból kivonulva végzi. Így az *aszkéta*, a *remete*, a *szerves* típusát a Szent világával való magányos szembenézés, a meditáció, az ima és a magány jegyeivel jellemezhetjük. Az ilyen emberek világból való kivonulása lehet időszakos vagy végleges, alapja lehet misztikus élmény vagy hódoló, netán engesztelő fogadalom, önértelmezése szerint azonban az ilyen ember, közösség már-már magában a Szent közelében, világában él, személyes példájával figyelmeztetve a közösséget a felette uralkodó szent valóságra.

Valláslélektani értelemben az előbbivel rokon, életmódja és közösségi szerepe tekintetében viszont éppen az ellentettje ennek az a szent ember, akit *prófétának* nevezünk. A próféta a Szent világának, Isten üzenetének hordozója, tolmácsa, közvetítője. Az ennek a jelenségnek a legnagyobb szerepet adó zsidó, keresztény és muszlim vallási világban a próféta az önmagát kijelentő, kinyilatkoztató Isten szavának megszólaltatója. Amit beszél vagy ír, Isten nevében, 'Isten helyett' szólítja meg a közösséget: hittételeket, törvényt, erkölcsi parancsokat ad, szent könyveket helyez a közösség asztalára. Személye a Szent verbális megmutatkozása az ember világában, amelyet sajátos parancsoló, korholó és fenyegető stílusú 'prófétai beszédek' közvetítenek és közölnek. A 'prófétálás' otthonos számos vallási kultúrában, a legmeghatározóbb azonban a sémi népek körében. Ebből a vallási háttérből bukkan fel azután Izajás, Jeremiás és a többi ószövetségi próféta tanító munkálkodása és ez a forma él tovább Jézus és az apostolok vagy éppen Mohamed "vallásalapító" működésében.



7. Szent könyvek

A világ fejlettebb kultúráiban, vallásaiban a Szent és a profán találkozásáról beszámoló, a szent és isteni szférával összefüggő hagyományokat nem csupán verbálisan őrizték meg, hanem írásban is rögzítették. Ennek a sajátos irodalomnak a legkorábbi állapota a mítoszok, az istenek világáról beszámoló történetek, a szertartási szabályok és erkölcsi parancsok alkalmankénti lejegyzése lehetett. A sumer *Enuma elis* a világteremtés elbeszélése, az egyiptomi *Halottak könyve* beszámoló a túlvilágról. Szent könyvek bizonyos értelemben a legkorábbi törvénygyűjtemények, olyanok, mint *Hammurabi kódexe*, de azok a régi szertartási szövegek is, mint a *Védák* vagy az *Aveszta*. A Szent jegyében őrzi meg a hívő emlékezet egy-egy nép hősi régmúltjának eseményeit is, ahogyan azt például a *Mahabharata*, az *Iliász* vagy a perzsa *Sah-name* mutatja, Kína szent irodalmában viszont az erkölcsnemesítő, moralizáló elemek túlsúlya figyelhető meg. A szent iratok ezen körének közös vonása viszont, hogy a művek témája, tartalma magasztos és szent ugyan, ám

ez magukat az írásokat nem teszi a hit normatív, végleges és kötelező alapjáivá, végső és kimerítő forrásává és többnyire a művek tartalma sem terjed ki a hívő lét teljes világára.

Néhány vallási rendszer fejlődése a szent irodalom egy másik, átmeneti típusa irányába mutat. Már olyan művek is, mint az *Upanisádok* Indiában vagy Egyiptomban a *Memphiszi Teológia*, arra tesznek kísérletet, hogy az átfogó teljesség és véglegesség igényével foglalják össze a hit egészére vonatkozó isteni útmutatást és emberi töprengést. Néhány 'vallásalapító' irat is ebbe a körbe tartozik, olyanok, mint a *Tri-pitaka*, Buddha rendszerbe fogott és zárt, végleges gyűjteménybe rendezett tanítása.

A szent könyvek kiformalódásának harmadik típusát a zsidó, a keresztény és a muszlim hit alapját és forrását jelentő irodalom jelenti, a *Biblia* (az Ószövetség és az Újszövetség), valamint a *Korán*. Ezek a könyvek illetve gyűjtemények - szemben a korábbiakkal - sugalmazottnak tekintett, kanonizált és normatív foglalatát jelentik az őket megalkotó vallási rendszereknek. A művek szerzője már nem a mégoly jámbor emberi elme és emlékezet, hanem a magát írásban is kijelentő Szent, Isten. Az így felfogott szent irat tehát szükségképpen tévedhetetlen, végleges és teljes is, hiszen tartalmát - sőt formáját is - isteni tekintély szavatolja. A lejegyzők itt is emberek ugyan, ám próféták, akik csak közvetítik az égi üzenetet. A szent könyv itt kánoni is: véglegesen megállapított, tévedhetetlen szöveg, amelynek elfogadása normatív feltétele a hívő közösséghez tartozásnak. A Könyv birtoklása ezekben az esetekben a vallásfejlődés amolyan lezárása is: a közösség általa szent egészé, a Szentnek a profán világban megmutatkozó tulajdonává válik és a fenomenológiailag leírható vallási valóság legkomplexebb jelenségévé, egyházzá szerveződik.



8. A Szent és a személyes

Az a benyomás, jelenség, élmény, amit a bevezetőben Szentnek nevezünk, a legkorábbi időktől valamilyen egyedi, sőt személyes valóságként van jelen az ember hitében. Ebben az értelemben az, amit a fenomenológia Szentnek mond, azonos azzal, amit, akit a vallás Istennek/istennek nevez. Ám az így értelmezett istenfogalomnak is vannak a világ vallási fejlődésében megkülönböztethető típusai. Ezek sorában alighanem a legarchaikusabb az, amikor a szent nem személyes isten, hanem személytelen, de mindenképpen egyedi erő - világtörvény, sors, olyan mint a *jin*, a *jang*, a *dharma*, a *tao*, amelynek megfelelői alatt néha a személyes istenek felett is uralkodó kozmikus rendet, erőt, hatalmat értik.

Máig vitatott, hogy egy ilyen istenségkép korábbi-e, mint a személyes isteneszme, az viszont tény, hogy a Szent ősidőktől személyes létező, létezők alakját ölti a hívő ember számára. Erős leegyszerűsítéssel a személyes istenhit két végletes típusáról szokás beszélni: a politeizmusban a szent világot az istenek sokasága lakja, akiknek vonásait erősen emberszerűen ábrázolja a hívő tudás, a másik oldalon viszont a monoteizmus istenfogalma áll, ahol Isten maga a láthatatlan, ábrázolhatatlan 'Szent Egész'.

Az istenek számos vallásban már-már az érzéki valóságnak is részei: maga a totem, maga a bálvány az isten. A klasszikus politeizmus istenfogalma ennél összetettebb: isten itt inkább szerepet és funkciót, tárgyaiban csak alkalmilag megjeleníthető szellemi valóságot jelent. Az istenvilág lakóiról alkotott kép maga is igen gazdag: istenei vannak az égitesteknek, az időjárás elemeinek, a mesterségeknek, a népeknek, városoknak, a termékenység, a természet, az állat- és növényvilág egyes elemeinek. A klasszikus politeizmus istenvilága hierarchikus: főistenek és kisistenek, isteni generációk élnek együtt benne. Mindennek természetes kísérője a 'gyakorlati henoteizmus és monolátria': a hívő közösség istenek megszámlálhatatlan sokaságának létéről tud esetleg, a maga számára, a saját kultuszélete szempontjából azonban csak néhányat tekint fontosnak, jelentősnek. Az istenvilág ilyen gyakorlati redukciója a 'gyakorlati monoteizmus' irányába mutat, ám nem lép túl azon a határon, ahol kimondaná, hogy valójában - mindig, mindenhol és mindenki számára - csupán egyetlen Isten léteznék.

Az, amit *szigorú monoteizmusnak* nevezünk, valójában csak a zsidó, keresztény és muszlim hitértelmezésben, az úgynevezett 'nyugati vallásokban' létezik. Isten itt világteremtő, mindenható, láthatatlan, az embert végtelenül felülmúló valóság, amelyről csak jelszerűen, közvetetten, vagy magának Istennek önmagát kijelentő tette által szerezhethet az ember tudomást. A sok köztes forma ellenére feltételezhetjük, hogy az istenképek sorában a világ vallási fejlődésének - most nem a teológia vagy a bölcselet, hanem a fenomenológiai leírás szintjén - két pólusa, ha tetszik, két nagy fejlődési iránya figyelhető meg. Az egyik Nyugaton, legvalószínűbben a keresztény isteneszmében ragadható meg, míg a másikat Kelet, jellegzetes módon a buddhizmus képviseli. Mindkét esetben arra kapunk választ ugyanis, hogy mi a hívő meggyőződés, belátás a Szent és Isten viszonya, azonossága vagy különbözősége tekintetében. Itt pedig - szójátékkal fogalmazva - két megoldás adódik: Kelet hitében a Szent bizonyul Istennek (egy, akár személytelen istenfogalomban), Nyugaton viszont Istenről (mint személyes, egyedüli valóságról) derül ki, hogy Ő maga a Szent.

A vallásfenomenológia és a segédtudományok

A vallásfenomenológia vagy a leíró és összehasonlító vallástudomány lényegéhez tartozik az a szándék, hogy a vallási jelenségek teljes komplexitását figyelve, ugyanakkor nem lépve át a tárgyilagos leíró ábrázolás határait, alkalmas számvetést készítsen az emberiség hit- és vallási világában. Ennek a célnak az elérése értelmében tehát tőle különböző tudományok egész sorának segítségére van szüksége, amelyek megállapításai egy-egy fenomenológiai szintézisben gyakran már csak kész tényekként, végeredményekként jelennek meg. Azok a diszciplínák persze, amelyek ebben a megközelítésben 'segédtudományoknak' minősülnek, olyan autonóm, önálló tudományok, amelyek csak annyiban eszközei a vallástudományi kutatásnak, amennyiben tárgyaik, témáik között vallási vonatkozású tárgyak és jelenségek, vallási szempontból is értékelhető történések vagy viszonyok figyelhetők meg, amikor azonban vallásilag nem releváns tárgyakat vagy kérdéseket vizsgálnak,

a vallási világgal és az azt elemző tudományokkal való kapcsolatuk automatikusan felfüggesztődik. Az ilyen tudományszakok sorában magán a teológián, a hittudományon, mint vallási önértelmezések rendszerén túl elsősorban a történeti, az irodalom- és a filológiai tudományok jutnak mindenkinek az eszébe. Ezeknek a tudományoknak a köre azonban jóval tágabb ennél, annyira, hogy még csak felsorolásukra sem vállalkozhatunk. Helyette már-már találomra választunk ki néhány olyan megismerési módot, amely alkalmas annak bemutatására, hogy milyen szakmai eljárások segítenek a vallás világának megismerésében. Választásunk a **régészetre** azért esett, mert a vallási tárgyak és terek, az **etnológiára** pedig azért, mert a szokások és viselkedések tudománya. A **hermeneutika** mellett a vallási hagyományok megértésének jelentősége, a szentkönyves **kutatástörténet** mellett a történeti és filológiai komplexitásának megjelenítése döntött. Mindegyik esetben egy vallásra és egy tudományos témára összpontosítottunk, azaz az előbbi megszorításokon túl egy-egy esettenulmánnyal mutatjuk meg a tudomány hasznát és illetékességét a vallások vizsgálatában.

Vallásfenomenológia

A vallási jelenségek hihetetlenül gazdag világát áttekinteni akaró tudományos szemlélődés két rossz szélsőséggel is szembekerülhet. Ha pusztán egyedi, empirikus és történeti eszközökkel él és minden egyes vallási motívumot fel kíván dolgozni, reménytelenül belevész abba az áttekinthetetlen, értelmetlennek és értelmezhetetlennek bizonyuló adathalmazba, amely az egyes vallások térbeli és időbeli sokféleségéből származik. A fenomenológiai megközelítést nélkülöző vallástörténeti szemlélet ilyen esetekben tipológiai rendezőelveket bevezethet ugyan, ám ennek áráként a vallások szerves fejlődésének megragadásáról kell lemondania. Ám akkor sem jut tovább a kutatás, ha merészen elvonatkoztat az egyes vallások egyedi vonásaitól és tényeitől, hogy egy teoretikusan kigondolt vallás-fogalom bölcséleti általánosságai mentén a vallás olyan jegyeiről fogalmazzon meg állításokat, amelyek a valóságban nincsenek, nem az elmélet megkívánta logikai koherencia szerint vannak vagy előfordulásuk egy-egy hitrendszerben csak részleges, esetleges, véletlenszerű.

A vallások fenomenológiai szemlélete e két rossz véglet között keresi a középutat. Mint *leíró, tárgyi, érték- és értékelésmentes eljárás*, tetszőleges számú vallási jelenséget vesz számításba, önmaga rendszerének kimunkálását pedig azon a módon keresi, hogy vallás-modelljét a leírt egyedi jelenségek "közös többszöröseinek" logikai, fogalmi, tipológiai és történeti rendbe állítása révén alkotja meg. Ebben az értelemben a fenomenológiai eljárás nem más, mint *maga az általános, leíró és összehasonlító vallástudomány*, amelynek koordinátarendszerében tetszőleges számú és természetű vallási tény értelmezhető az egyedi tények világának negligálása nélkül, ám közben egy általánosan érvényes vallás-fogalom és vallás-szemlélet is megalkotható vagy megőrizhető.

Az alábbi rendszer-vázlat elkészítésekor ezt a szándékot és igényt tartottuk szem előtt, a tudományosan mértékadó vallásfenomenológiai szintézisek közül pedig **G. van der Leeuw**, **G. Widengren** és **M. Eliade** rendszerét, fogalmait és módszereit tekintettük használhatónak - bár nem mindig és mindenütt feltétlenül követendőnek. A vallási világ egészének vizsgálata szempontjából tehát - tudatosan a szakmai hagyomány német-holland vonulatához (Religionswissenschaften) igazodva az angolszász felfogás (Religious Studies) ellenében - egy olyan vallásfenomenológiai rendszer vázlatát szeretnénk kínálni az alábbiakban, amely a szó valódi értelmében alaptudomány a vallástudományok (Religionswissenschaften) egész rendszerében: eredményei részben szerves folytatásra egy szisztematikus vallásfilozófiában juthatnak, másrészt módszertani, rendszertani és logikai alapként szolgálhatnak az empirikus vallásismeret tudományai, a vallástörténet és a vallásszociológia (vallás és társadalom) számára is. **R. Otto** és a nyobába lépő vallásfenomenológusok alapján a vallás lényegét a Szent jelenlétének elemi tényéből próbáljuk értelmezni; azokat a kísérletezéseket, amelyek a vallás vizsgálatát a történeti elemzés, a filozófiai elvonatkoztatás vagy a társadalmi tényként való megragadás útján igyekeznek elvégezni, csak egy ilyen fenomenális bevezetés által megalapozottakként tudjuk elképzelni.



Irodalom:

Eliade, Mircea: *Patterns in Comparative Religion*, London, 1958.

Eliade, Mircea: *A szent és a profán*, Budapest, 1987.

Eliade, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza*, Budapest, 1993.

Eliade, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története* 1-3., Budapest, 1994-96.

Glaser, Helmuth: *Az öt világvallás*, Budapest, 1975.

Heiler, Friedrich: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961.

Leeuw, Gerardus van der: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1970. (1932.)

Otto, Rudolf: *A Szent*, Budapest, 1997.

Widengren, Geo: *Religionsphänomenologie*, Berlin, 1974.

A téma bőségesebb, de tankönyvként is felhasználható hazai irodalmából ajánlható:

Hahn István: *Istenek és népek*, Budapest, 1980.

Hahn István: *Hitvilág és történelem*, Budapest, 1982.

Horváth Pál: *Vallásismeret*, Budapest, 1997.

Hunyadi László: *Az emberiség vallásai*, Budapest, 1998.

<http://www.tarrdaniel.com/documents/Vallasfilozofia/vallasfenomenologia.html>