

Religion

6.

in Society

Vallás

a társadalomban

Szilárdi Réka – Barcsa Krisztina

A FIKCIÓTÓL A KULTUSZOKIG

**Tanulmányok az alkalmazott
valláskutatás területéről**

A fikciótól a kultuszokig

Tanulmányok az alkalmazott valláskutatás területéről

Szerkesztette:

Szilárdi Réka – Barcsa Krisztina

Sorozatszerkesztő:

Máté-Tóth András

A fikciótól a kultuszokig

**Tanulmányok az alkalmazott
valláskutatás területéről**

Szerkesztette:

Szilárdi Réka – Barcsa Krisztina

Sorozatszerkesztő:

Máté-Tóth András



EMBERI ERŐFORRÁSOK
MINISZTERIUMA

AZ EMBERI ERŐFORRÁSOK MINISZTERIUMA ÚJ NEMZETI KIVÁLÓSÁG
PROGRAMJÁNAK TÁMOGATÁSÁVAL KÉSZÜLT

Tartalom

Szilárdi Réka: A fikciótól a kultuszokig	7
Takács Gábor: Konstruált valóság – A lovecrafti vallási hagyomány kortárs vallástudományi értelmezése	13
Fodor István: Tanulmányok az „ISIS” (Dā‘ish) kutatás témaköréből	65
Nagy Attila: Jizo-kultusz – Kérdések a japán buddhizmus, az abortusz és bioetika összefüggéseiről	113
Szurgyiczki Zsuzsanna: Nemek relativitása a vallási hagyományokban	155
Szalay P. Csongor: Akháj hērőszok	189
Utószó	257

Szilárdi Réka: A fikciótól a kultuszokig

Jelen kötet a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke által szerkesztett *Vallás a Társadalomban* című sorozatának egyik darabja, abból is a *Metszet és perspektíva* című tanulmánygyűjtemény folytatása. Csakúgy, mint az első kötet, ez is egykori hallgatóink különböző megközelítésű esszéit, tanulmányait tartalmazza, a szerkesztési ív pedig ugyancsak folytatja az előző könyv már megkezdett logikáját. A címválasztás ezt a horizontot tükrözi, egyben fölvet izgalmasnak ígérkező kérdéseket is.

Vajon el lehet jutni (és ha igen, hogyan) a fikciótól a kultuszokig? Tekinthesek-e a vallások fiktív természetűnek? Hogyan reprezentálódik a valóság egy vallási kontextusban? Miként jelenítődik meg a vallási kontextus a valóságban? Olyan sajátos kérdések ezek, amelyekre a diszciplináris korlátok miatt csak részben kaphatunk választ. Úgy tűnik, hogy az ezzel kapcsolatban fölmerülő dilemmák inkább érzékeltethetők irodalmi párhuzamokkal, semmint tudományos igényű válaszokkal. Jó példa lehet ennek artikulálására Umberto Eco Foucault-inga című nagyszabású, színes és lehangoló vallási palettát felvonultató regényének központi koncepciója, a „*Hogyan találjunk rá az igazságra egy hamis szöveg pontos rekonstrukciója által?*” (Eco, 1996)

Nehéz felelni arra a felvetésre, hogy vajon mi válhat valósággá az elképzeltből, és vajon a hamisnak minősített szöveg valóban hamisnak minősül-e, amennyiben valóssá válik? Egyáltalán létezik-e olyan pont, amelytől e szövegek megítélése drámaian megváltozik, és ha igen, az mihez köthető?

Ennél a kérdésnél hivatkozhatjuk Serge Moscovici elméletét, aki több munkájában is tárgyalja (1984, 1988) azokat a kollektív, társadalmi kommunikáció révén született diskurzus-halmazokat, amelyek egy adott közösség szociális reprezentációjává válnak. Állítása szerint a reprezentációk keletkezését az emberi természet sajátosságában találhatjuk meg, amelynek során az ember a világot szemléli. Amikor Moscovici a megismerés természetéről ír, illetve a konszenzuális és dologiasított világ megkülönböztetése mellett érvel, találóan Eliade szent és profán kettéosztására reflektál, és annak ellenére, hogy a szakrális dimenziót nem juttatja kiemelt szerephez, a kettéosztás funkcióját végeredményben nem változtatja meg.

Eliade úgy érvel, hogy míg a profán világ kaotikus és ismeretlen, addig a vallási nézőpontban a szent az, ami értelemmel bír, ami a káoszból kozmoszt csinál, ami ismerőssé teszi az ismeretlent, mind az idő, mind pedig a tér dimenziójában. Az

ünnepi évkörben a teremtés megismétlése zajlik, a káoszból kozmosz, a rendetlenségből rend, az ismeretlenből ismerős lesz, ugyanígy a tér esetében. (Eliade1987)

Mindez Moscovici gondolkísérletében a dologiasított világ és a konszenzuális tér fogalompárjában nyer teret. A dologiasított világ az individualitásra és az identitás hiányára érzéketlen, merev entitások rendszere, s mint ilyen, az ember számára nem „kényelmes”. Ezzel szemben a konszenzuális tér biztonságot kínál, és a benne megjelenő összes esemény a meglévő interpretációk rendszerét erősíti. Ily módon a közösen birtokolt képzetek, ideák és a nyelv az ismeretlennel való megküzdés hatásos eszközei. (Moscovici, 2002)

Alapvető fontosságú látni, hogy a szociális reprezentációk soha nem egyéni termékek, kialakításuk mindig a közösségek tagjai által képviselt diskurzusok eredménye, továbbá mivel a különböző közösségek eltérő reprezentációkat hozhatnak létre, ennél fogva jelentőségük igen számottevő a csoport önazonosságának tekintetében. (Wagner, Mecha, 2003) Formálódásuk szinterei a szociális és a diszkurzív dimenzió; azaz az egyén vagy csoport társadalmi (ideológiai vagy vallási) kontextusa, illetve az a közeg, amelyben e reprezentációk elnyerik manifeszt állapotukat, ezáltal a közösség képes elhelyezni őket és hivatkozni rájuk. Ilyen módon a szociális reprezentációk értelmezhetők úgy is, mint a társadalmi diskurzus mögött álló struktúrák, amelyekben nem kell minden szereplőnek osztoznia (a konstrukcióban a kívülállónak is szerepe van).

Az elmélet hangsúlyozza, hogy mind a gondolkodás, mind pedig a tapasztalás a reprezentációk „valóságos” világaiban zajlik, és minél nagyobb mértékben osztozunk egy ilyen világ reprezentációjában más emberekkel, annál inkább tűnhet úgy, hogy az rajtunk kívül, autonóm módon létezik. A szociális reprezentációk így a „világteremtés módjai.” (László, 2003)

Moscovici ennek megfelelően a reprezentációk alcsoportjainak (hegemonikus, emancipált és polemikus) esetével is foglalkozik. A tény, hogy ugyanazon eseményekről más és más jellegű értelmezés alakulhat ki, három eltérő esetet eredményezhet. A hegemonikus reprezentációkban a társadalom nagy része osztozik, s miután elfogadásuk széleskörű, ennek megfelelően esetükben az egyéni szabadságfoknak meglehetősen korlátozott szerepe van.

Az emancipált típus olyan jellegzetes információknak konstruktuma, amelyek nem teljesen mondanak ellent a hegemonikus reprezentációknak. Létrejöttük oka, hogy a társadalom különböző tagjai eltérő információknak jutnak a birtokába, és ennek következményeként reflektálják a különbségeket egy széles identitás-csoporton belüli egyének vagy alcsoportok között.

Ezzel szemben a polemikus reprezentációk inkongruenciát fejtenek ki: általában társadalmi konfliktus esetén jönnek létre az alcsoportok szintjén; azaz a társadalom egésze, illetve a hivatalos szervek nem osztják az újonnan kialakult nézetet. Társadalmi változás akkor következik be, amikor az emancipált reprezentációk polemikus reprezentációkká alakulnak, lehetetlenné téve az „evidens” hegemonikus reprezentációk létezését.

A vallástudomány olyan leíró tudományág, amely nem formál véleményt, nem dönt egy vallási jelenség kimondott igazságtartalmáról, hanem elemzi egy vagy több adott vallási entitás jelenlétét, fennálló körülményrendszerét vagy kapcsolódási pontjait, viszonyrendszerét. Ennélfogva az említett szociális reprezentációk is részét képezik az értékítélet nélküli alkalmazott valláskutatásnak. És jóllehet a kötetben szereplő tanulmányok nem ezt, hanem más kurrens elméleteket vesznek alapul megközelítéseikben, mégis jól érzékelhetően megjelenik, hogy a vizsgálni kívánt témák az interpretálhatóság problematikájának területén helyezkednek el.

A kezdőtanulmány (Takács Gábor) hiánypótló és izgalmas fölütéssel kezd: hogyan lehet egy bizonyítottan fikciós eredetű vallási csoportot vallástudományilag értelmezni? A szerző egyrésztől nagyon innovatív szemlélettel a populáris kultúra elméleteit érintkezteti a kortárs vallástudományi kontextussal, másrésztől bemutatja egy fikción alapuló vallási csoport gyökereit, jelenlegi működését, mindezt komparatív módon, és olyan újszerű vallástudományi elméleti paradigmába ágyazva, amelyek jelenleg egyelőre alulreprezentáltak a hazai valláskutatásban.

A második tanulmány (Fodor István) a kortárs iszlám-interpretációk rendkívül turbulens problémakörével foglalkozik, azon belül is az ISIS argumentációinak ambivalens és téves értelmezéseit vizsgálja meg a vallásfilológia eszközeivel, miközben pontos, és részletesen adatolt képet ad a fanatizmus átmediatizált jelenségéről.

A kötet harmadik esszéje a vallás és bioetika területébe nyújt bepillantást, azon belül is a művi abortusz kérdéskörét járja körül egy Japánban népszerű buddhista rítus kapcsán. Amellett, hogy a hazai szakirodalomban egyelőre kevés az ilyen jellegű kérdésfelvetés, a tanulmány rendelkezik más értékekkel is: egyrészt részletesen foglalkozik a rítus leírásával is, valamint további hozadéka, hogy feltárja a mögötte húzódó történeti-kulturális-vallási előzményeket, szempontrendszereket, emellett a jelenkori társadalmi szükségletek és igények vonatkozó horizontját is megvilágítja.

A tanulmányok sora a vallási normateremtés és normaszegés jelenségével és funkciójával foglalkozó írással folytatódik (Szugyiczki Zsuzsanna). A munka újdonsága egyrészt, hogy a szerző kortárs gender-elméleteket tárgyal, illetve vet össze klasszikus és jelenkori vallástudományi elméletekkel, másrészt, hogy témájához konkrét, részletesen bemutatott vallási illusztrációt fűz három, egymástól radikálisan eltérő vallási tradícióból.

Végül a kötet záró darabja (Szalay P. Csongor) az antik kultúrkör, azon belül a műkenéi görögök héroszkultuszának jelentőségét tárgyalja alapvetően klasszika-filológiai megközelítésében. A tanulmány precíz hivatkozásokkal mutatja be a kulturális, társadalmi kontextust, az irodalmi környezetet valamint rendkívül impozáns forráshivatozással tárja fel a műkenéi túlvilágképzetét és komparatív módon, más mítosz- és folklórkincre támaszkodva komparatív megállapításokat tesz arra vonatkozólag, hogy milyen viszonyban áll egymással az ember, a (megistenült) halott és az antropomorf istenség az ógörög kultúra vizsgált periódusában.

Utolsó bekezdésként szeretném megköszönni hallgatóink lelkesedését és kitartó munkáját, tudományos fegyelmét és elköteleződését a tanszék minden munkatársa

nevében. Bízunk abban, hogy általuk az elkövetkező években is tovább színesedik az alkalmazott valláskutatás szegedi műhelye, és újabb, hasonló kötetekkel tudunk hozzájárulni a vallások tudományos diskurzusához. Minden olvasónak, hallgatónak és kollégának izgalmas elmélyedést kívánunk a valláskutatás széleskörű és tarka világában!

Irodalomjegyzék

- Abric, J. C. (2001). A structural approach to social representations. In Deaux, Kay; Philogène, Gina (Ed.), *Representations of the social: Bridging theoretical traditions*. Malden: Blackwell Publishing
- Eco, U. (1996). *A Foucault-inga*. Európa Könyvkiadó.
- Eliade, M. (1987). *A szent és a profán*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- László, J. (2003). History, identity and narratives. In. László J. & Wagner, W.(Eds.), *Theories and controversies in societal psychology*. Budapest: New Mandate.
- Moscovici, S. (1984). „The phenomenon of social representations”. *Social Representations*
- Moscovici, S. (1988). „Notes towards a description of social representations”. *Journal of European Social Psychology*. 18 (3)
- Moscovici, S. (2002). *Társadalomlélektan*. Budapest: Osiris.
- Wagner, W.; Mecha, A. (2003) *On Discursive Construction, Representation and Institutions: A Meta-Empirical Study*. In. , J. Laszlo & Wagner, W. (Eds.), *Theories and Contraversies in Societal Psychology*. Budapest: New Mandate.

Takács Gábor: Konstruált valóság – A lovecrafti vallási hagyomány kortárs vallástudományi értelmezése

„Mert én azt hiszem, hogy léteznek. Mint minden más. Gondoljanak bele! Luke Skywalker vagy a Mikulás nem hatott jobban bárkire, mint itt akár melyik élő ember? És tök mindegy, hogy Jézus élő vagy sem, több követője van a világon, mint bármelyikünknek. És ugyanezt elmondhatjuk Tapsi Hapsiról vagy Supermanről, Harry Potterről. Engem ők alakítottak. Ők szabályozták a tetteimet a Földön. Nem elég ez ahhoz, hogy létezzenek? Jó, persze, kitaláltak meg minden, de sokunknak fontosabbak, mint az élők. Sőt még akkor is létezni fognak mikor mi már rég nem. Egyszóval: szerintem valóságosabbak, mint itt néhányan.”

(South Park: Imaginationland, 2007)

„A fantázia és a fantasztikum irodalma, különösen a tudományos-fantasztikus irodalom manapság nagyon népszerű, de még nem ismerjük bensőséges viszonyát a különböző okkult hagyományokkal. Hesse Utazás Keletre (1951) című művének földalatti divatja az ötvenes években előre jelezte az okkult újjáéledését a hatvanas évek végén. De ki fogja értelmezni számunkra a Rosemary's Baby [Rosemary gyermeke] és a 2001 elképesztő sikerét? Én csak a kérdést teszem föl.”

(Mircea Eliade¹)

Ha a vallással kapcsolatos diskurzusokat elemzünk, legtöbbször a téma valamilyen speciális „szféraként” jelenik meg előttünk. Szent dolgok, erkölcsi és morális igazságok, a hétköznapi világtól elkülönülő jelenségek jutnak eszünkbe, amelyek

¹ Az eredetileg 1974-ben elhangzott előadás szövegének forrása: Eliade, 2002, 85-86.

változatlanak tűnnek. Gyakran hajlamosak vagyunk elfelejteni, hogy a vallás az emberi kultúra dinamikusan alakuló része, azaz nem független a civilizáció többi szegmensétől. Ugyanúgy hatnak rá ezek a területek, mint ahogy a vallás is hatást gyakorol például a politikára vagy a hétköznapiakra. Egy-egy vallási rendszer vizsgálata sok mindent elárul az adott korról és kultúráról. A társadalmi berendezkedés, a földrajzi környezet, a történelmi fordulópontok, de még akár a járványok vagy természeti csapások is alakíthatják a vallási képet, válhat az istenkép egy szerető atyából haragvó úrrá, a szertartás hálaadásból könyörgéssé.

Minden korunknak megvan a maga vallása, mondhatnánk. Ha az ókori embernek is megvolt a sajátja, akkor a mi korunknak is megvan. Az alkalmazott vallástudomány – más, nem kevésbé fontos kérdések mellett – azt a célt tűzte ki, hogy korunk vallásos nézeteit, a kortárs csoportokat és az egyének vallásosságát vizsgálja, így a XX. században megjelent új vallási jelenségek is fontos kutatási tárgyát képezik, melynek segítségével fontos információkhoz juthatunk korunk vallási képével kapcsolatban.

Ugyanakkor korunkról sok mindent elárul a tömegkultúra is. Szállóigévé vált filmidézetek, plakátok, reklámok, hírességek, sikerkönyvek, megannyi elem, ami körülvesz bennünket, és mélyen meghatározza identitásunkat. A kezdeti elgondolás, amely a popkultúrára mint a tömegek alsóbbrendű, csupán az öncélú szórakoztatást szolgáló jelenségére tekint, az elmúlt néhány évtizedben átalakult. Ahogy egyre több vizsgálat kezdett el foglalkozni a témával, nyilvánvalóvá vált, hogy a populáris kultúrából legalább annyit megállapíthatunk saját korunkról, mint más, jelentősebbnek hitt szegmensből. A popkultúra mindent áthat, a társadalom egészében jelen van – és mindent felhasznál. A XXI. század elejére kezd természetessé válni, hogy olyan, a „magas kultúra” körébe tartozó elemeket is „beépít magába”, mint a komolyzene vagy akár a vallás. Ezért egyre többen kutatják, vajon milyen módon kapcsolódik össze a populáris kultúra a vallással.

Ennek az összefonódásnak talán az egyik legérdekesebb jelensége a tanulmányban bemutatásra kerülő „fikciós alapú vallásosság” és az ehhez kapcsolódó közösségek. Ezek a csoportok, amelyek jól dokumentáltak, a tömegkultúra kánonjába tartozó fikciós irodalmi vagy audiovizuális művekre mint vallási alapra reflektálnak, izgalmas vallástudományi kérdéseket vetnek fel. Mi állhat e folyamat mögött? Miként vizsgálhatóak egyáltalán a csoportok? Az alkalmazott vallástudomány teoretikusai ezen jelenség értelmezésével csupán az elmúlt két évtizedben kezdtek behatóbban foglalkozni, ennél fogva (különösen magyar nyelvterületen) a róluk folyó tudományos diskurzus meglehetősen kezdeti stádiumban van, azaz számos ellentmondás, hiányosság és kérdés merülhet fel velük kapcsolatban.

A továbbiakban igyekszem bemutatni ezt a diskurzust, az eddig tett kísérleteket használható elméletek megalkotására, illetve azokat a kortárs feltevéseket, amelyek valamilyen módon ide kapcsolhatók, új perspektívát adhatnak egy átfogóbb elméleti keret létrehozására. Természetesen mindehhez nélkülözhetetlen, hogy kontextualizáljuk a témát, amire szintén ki fogok térni. Végezetül pedig be kívánom

mutatni azt a vallási jelenséget, ami egyáltalán elindított arra, hogy foglalkozzam a „fikciós alapú vallásosság” kérdésével, vagyis a H. P. Lovecraft életművén alapuló vallási hagyomány. Nem célom, hogy teljes mélységében elemezzem az ide vágó csoportokat és vallási irányzatokat, csupán fel szeretném villantani, mennyire sokszínű csupán ez az egy témakör is, és hogy mennyire nincs könnyű dolguk azoknak, akik át akarják látni egy-egy fikciós mű vagy popkulturális szerző vallási hatását.

Elméleti kontextus: a vallástalanságtól a vallásalapításig

A vallási szféra

Egyetlen, korunk vallási világával foglalkozó munka sem kerülheti meg azt a gondolatot, mely az elmúlt két évszázadban uralta az európai gondolkodást, és lett folyamatosan vita tárgya. A *szekularizáció*nak nevezett gondolatrendszer ugyan nincs teljesen és tökéletesen kidolgozva – ellenben rengeteg teoretikus foglalkozott a kérdéssel, és próbált meg átfogó elméletet kidolgozni –, mégis ez a legerőteljesebb paradigma, amihez a valláskutatók és szociológusok viszonyítanak, és ennek a tanulmánynak a fő témája szempontjából is érdemes röviden foglalkozni vele.

A szekularizációt legkorábban úgy magyarázták, mint a vallás² háttérbe szorítását, végső soron az eltűnését. Ez azonban egy igencsak durva és leegyszerűsítő állítás, amely az elmúlt évszázadok vallási változásainak tükrében nem állja meg a helyét. A tanulmány nem kívánja kifejteni a szekularizációs tézis különféle képviselőinek (csak a teljesség igénye nélkül például Peter Berger vagy Karel Dobbelaere) és kritikussainak (Mary Douglas, Jeffrey K. Hadden vagy Thomas Luckmann) nézeteit, azonban néhány, a megértése szempontjából kulcsfontosságúnak számító gondolatot meg kell említeni.

A szekularizációs tézis alapgondolataként az elméletalkotók a tudományos világnézet előtérbe kerülését jelölik meg. A felvilágosodás (az „ész kora”) Európájában a tudományos vívmányok, az empirikus gondolkodás előretörése alapjaiban kérdőjelezte meg az uralkodó vallásos világmagyarázatot.³ A XIX. század során az egyházak sorra veszítettek el korábban hozzájuk tartozó területeket, mint például az oktatás vagy az egészségügy monopóliuma. Csökkent a templomba járók aránya, a városi lakosság körében egyre kisebb szerepe lett az egyháznak. A kor társadalomtudósai úgy gondolták, hogy a társadalmak modernné válásával párhuzamosan a vallási formák elveszítik jelentőségüket, így a vallás előbb-utóbb végleg eltűnik, vagy jelentéktelenné válik. Az egyház elvesztette exkluzivitását, amelyet a világ je-

2 Több teoretikus is megjegyzi, hogy a szekularizációs tézis megítélésekor nagyon sokat számít, milyen vallásdefinícióval dolgozunk. A vallásdefiníció kérdéséhez a tanulmány később, igaz, nem mélyrehatóan, vissza fog térni.

3 Egyes elméletalkotók a szekularizáció kiindulópontját még korábbra, a reformáció folyamatába helyezik, sőt, Peter Berger 1973-as, *The Social Reality of Religion* című munkájában a szekularizációs tendenciát magában a kereszténységben véli felfedezni.

lenségeinek magyarázatára épített ki, a tudományos megfigyelés és a tudományosan alátámasztható (vagy legalábbis megvédhető) tények és elméletek vették át a vallási világnépek helyét. Ez a folyamat, a világ „vallástalanodása” (weberi terminussal élve „varázstalanodása”) azonban nem hirtelen és nem is ugyanolyan módon zajlott le a társadalom különböző szintjein. Larry Shiner a szekularizáció hat különböző szintjét különítette el: a vallásos szimbólumok, doktrínák, egyházi intézmények háttérbe szorulása; a természetfelettiről az evilági életre helyeződik át a hangsúly; a vallás magánéleti kérdéssé válik, kivonul a társadalmi szférából; a vallásos elképzelések és intézmények nem-vallási formát öltenek; deszakralizáció, vagyis a vallás elveszíti privilégiumát a világ jelenségeinek megmagyarázására; végezetül pedig jelentheti a szakrálisról való elfordulást, vagyis az egyén döntéseit a racionalitás vezérli (Hamilton, 1998).

Ez és az ehhez hasonló többretegű szekularizáció-elméletek lehetőséget adnak arra, hogy egyaránt igazuk legyen a szekularizáció híveinek és ellenzőinek. Ugyanis, bár az intézményi kereteken belüli vallásosság láthatóan csökkent, de más területeken, főleg az egyéni és a kiscsoportos szférában éppen hogy a vallásosság virágzásának lehetünk tanúi (Tomka, 1996). De ugyanez igaz a nyugat-európai (és észak-amerikai) elterjedt területekre is, mint a volt kommunista országok (Tomka, 1997). Sőt, Robert Bellah egyenesen azt állítja, hogy a szekularizáció valójában egy mítosz, amely sokkal inkább tekinthető vallásos meggyőződésnek, mint tudományos doktrínának (Hamilton, 1998).

Azokban a szekularizációs szintek közül az egyik, a tradicionális egyházak viszszafejlése, a társadalomban való „térvesztésük” – amely végső soron magát a szekularizációs elméletet is szülte – megállja a helyét, és fontos alakítója a XIX-XX. század vallástörténetének. Azzal, hogy az „egyházi szigor” csökkent a társadalomban, két, egymással összefüggő eredmény született. Egyrészt az egyén szabadon eldönthette, mit hisz – vagy esetleg hogy nem hisz –, mely vallás doktrínáit tartja mérvadónak, „igaznak”, melyet pedig „hamisnak”. Azonban nem csak a már meglévő vallások közül választhattak a hívek: a vallási palettán ugyanis változások következtek be. Sorra alakultak a különféle nagy egyházakon belül a kisebb vallási közösségek, amelyek nem egyszer kiváltak saját anyaegyházaikból (Tomka 1996). Másrészt nőtt az egyéni vallásosság szerepe, sokan az egyházszervezetet nem igénylő, vagy az eddigiektől különböző vallások felé fordultak. Nőtt az okkultizmus iránti érdeklődés és megjelentek olyan új csoportok, amelyek alig kötődtek az Európában és Észak-Amerikában lévő nagy vallási narratívákhoz (kereszténység, zsidóság). A tradicionális vallások tehát kénytelenek voltak szembesülni új kihívóikkal.

Mint oly sok minden a vallástudomány területén, a fent vázolt új vallási jelenségeknek sincs konszenzuális megítélése. Az okkultizmus iránti érdeklődés, az ezekkel foglalkozó különféle titkos páholyok, a (sokszor csak névleg) keleti vallási jelenségek, az 1960-as évek New Age mozgalmi és az azokhoz kapcsolódó vallások, spirituális csoportok, guruk, titokzatos „kultuszok”, a modern sámánok és boszorkányok hogyan vizsgálhatóak? Lehet-e közös módon kezelni őket, vagy valamilyen

tendenciát felállítani, esetleg jellemzőket felfedezni? Vagy hogyan csoportosítható-
ak? Ugyan ez egy hosszú monográfiát is megtöltő téma, a későbbi érthetőség miatt
foglalkozni kell ezekkel az új vallási jelenségekkel.

Nagyon sok elmélet létezik ezekkel az első látásra hasonló jelenségekkel kapcsola-
latban. A kutatók azonban még az oly egyszerűnek tűnő megnevezést is, mint az „új
vallási az mozgalmak”, gyakran egymástól teljesen különböző módon használják.
Vannak, akik már olyan „új vallásokat” is ide sorolnák, mint a Mormonok⁴, vagy
olyan csoportokat, amelyeket inkább a keresztény szekta kifejezéssel illethetünk
(Hamilton, 1998; Saliba, 2003). Általában azonban, ahogy Eileen Barker, a téma
egyik legismertebb kutatója is kifejti, a második világháború után létrejött vallási
csoportokra használják az új vallási mozgalmak fogalmát (Barker, 1985). A második
világháborút, de főleg az 1960-as éveket követő spirituális „forrongást”, az új hitek
megjelenését és elterjedését is több módon próbálják magyarázni. Egyesek a modern
világ válságát látják ezekben, a kor emberének csalódását a tudományos világma-
gyarázatokban, egyfajta posztmodern attitűdöt. Az Egyesült Államokban sokáig a
vietnámi háborút és annak traumáit látták a háttérben egyes kutatók. Elterjedt az a
nézet is, hogy a világháború utáni nemzedék „elidegenedése”, a klasszikus társadal-
mi formákban való csalódása lenne az ok. Az biztos, hogy érdemes foglalkozni az
ekkoriban történő társadalmi és szemléletmódbeli változások és az új vallási moz-
galmak közötti kapcsolattal, de túl egyszerű lenne csak ezzel magyarázni a jelensé-
get (Robbins, 1996). A különféle mozgalmakkal kapcsolatban számtalan tanulmány
született, amelyek ugyan igyekeztek általános jellemzőket felállítani, de inkább azt
mutatták meg, hogy ez majdhogynem lehetetlen, és csupán különböző kategóriákat
lehet kialakítani több változó (társadalomhoz való viszony, tagság összetétele stb.)
mentén.⁵

Az új vallási mozgalmaktól mindenképpen érdemes elkülöníteni az ún. okkultis-
ta csoportokat és jelenségeket, bár az új vallási mozgalmak és az okkultizmus közti
kapcsolat nem tagadható. Edward Tiryakian szerint az okkultizmus olyan „praktiká-
kat” és „eljárásmódokat” foglal magába, amelyek merítenek a titkos természeti és
kozmoszusi erőkből. Ezen praktikáknak tapasztalati eredményeik is vannak, olyan tu-
dásra lehet szert tenni általuk, amely aztán továbbadható. Ezen ismeretek rendszerét
szokás okkult tudományoknak nevezni. Az okkultizmussal szorosan összekapcsoló-
dik az ezotéria fogalma: az ezotérikus ismeretek az okkult tudás alapját képezik,
lényegében a kozmoszról alkotott ismereteket jelölik. Az okkult vallásosság iránti
érdeklődés a XIX. században kapott nagy lendületet, amikor Franciaországban és
Angliában sorra jelentek meg a témával foglalkozó könyvek és jöttek létre különféle
csoportok, páholyok (Eliade, 2002). Az egyik leghíresebb ilyen az Arany Hajnal

4 Az Utolsó Napok Szentjeinek Jézus Krisztus Egyháza (The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints) 1830-ban jött létre Joseph Smith vezetésével, ismertebb nevét szent irata, a *Mormon Könyve* (*The Book of Mormon*) után kapta (Clarke, 2006).

5 Az új vallási mozgalmak ilyen kutatásairól jó összefoglalót nyújt a Lorne L. Dawson szerkesztette *Cults and New Religious Movements* (2003) című munka.

Hermetikus Rend⁶, egy 1887-ben alapított ezoterikus csoport, amellyel a korszak számos ismert figurája tartott fenn kapcsolatot, és később más vallási csoportok is kialakultak belőle. Természetesen az okkultizmus is folyamatosan alakult, változott az évtizedek során (Clarke, 2006).

A harmadik kategória az ún. neo- vagy újpogányság. Ez a kategória is, csakúgy, mint az előző kettő, nehezen megragadható, és sok különböző csoportot foglal magába, amelyek esetleg csak a közvélekedés miatt kerülnek ide. Az okkultizmushoz sok szállal kötődő újpogányság olyan csoportokat jelöl, amelyek alapvetően politeisták, természetközpontúak, visszanyúlnak több évezreddel ezelőtti tradíciókhoz és igyekeznek feleleveníteni régi kultuszokat, hiedelmeket. Az egyik legnagyobb újpogány irányzat a Wicca⁷, aminek története az 1930-as években indult. Ennek a boszorkányságot és az ősi termékenységkultuszt újjáélesztő csoportnak a középpontjában az Istennő kultusza áll. Érdemes megemlíteni, hogy az újpogánysággal szokták összefüggésbe hozni az ún. sátánista csoportokat, azonban ez az összevonás nem minden esetben állja meg a helyét (Clarke, 2006; Szilárdi és Szilágyi, 2007).

A röviden bemutatott három jelenségcsoport között sok kapcsolódási pont fedezhető fel, a tanulmány szempontjából azonban egy fontos tulajdonságot érdemes megemlíteni: ezek a mozgalmak, egyházak, „okkult körök” ugyan a felszínes vizsgáló számára egyértelműen valamilyen korábbi vallási hagyomány örökösei, ám hitelveik, szertartásaik stb. gyakran nem csak ezekből táplálkoznak. A legtöbb új vallási jelenség vagy csoport a legkülönbözőbb elemeket építi be „hagyományába”, ám ezt legtöbbször csak a közelebbi vizsgálódások deríthetik ki.

Az új vallási jelenségek a legkülönbözőbb helyről merítenek tanításaikhoz, hitelveikhez. Gyakran valamely keleti vallás tanait értelmezik újra, ilyenek például a Krisna-tudatúak⁸, akadnak köztük magukat kereszténynek valló, nem az anyaegyházból kiváló szerveződések, mint a Család⁹, vannak olyanok, amelyek keresztény tanításokat értelmeznek át valamely helyi sajátosság okán, vagy különböző vallási hagyományokat „gyúrnak össze” stb. (Hamilton, 1998). Az ezoterikus hagyomány is remek forrás lehet, ugyanúgy, ahogyan a kereszténység előtti vallási rítusok és hiedelmek az újpogány csoportok esetében (Szilágyi és Szilárdi, 2007). Mellettük még egy sor olyan mozgalom is létezik, amely nem hivatkozik kapcsolatra valamely korábbi vallási tradícióval, kvázi sajátot teremtve (például a Szciantológia¹⁰). A legtöbb vallásos csoport ennek ellenére magát valamely vallási hagyományból eredezteti.

6 Hermetic Order of the Golden Dawn.

7 Church and School of Wicca.

8 Több Krisna-hívó közösség létezik, legfontosabb ezek közül az ISKCON (International Society for Krishna Consciousness), a Krisna-tudatú Hívók Nemzetközi Szervezete. A Hare Krisna néven is ismert mozgalmat az 1880-as években alapította egy bengáli misszionárius (Clarke, 2006).

9 A mozgalom hivatalos elnevezése a Független Missziós Közösségek Szövetsége (The Fellowship of Independent Missionary Communities), de ismert még Isten Gyermekai (The Children of God) és a Szeretet Családja (The Family of Love) néven is. Központi tanításukban elsősorban a keresztény Bibliára (illetve annak hibás voltára) építenek (Clarke, 2006).

10 Szciantológia Egyház (Church of Scientology), a tanulmány később részletesebben foglalkozik vele.

Azonban a vallástudományi kutatások bebizonyították, hogy ezek a szálak sokszor a valóságban nagyon gyengék, nem is léteznek.

Már a XIX. században találhatunk szemléletes példát arra, hogy valamilyen vallási hagyomány vagy jelenség nem az, aminek látszik. 1894-ben egy bizonyos Nicolas Notovitch kiadott egy könyvet *Jézus Krisztus ismeretlen élete (Unknown Life of Jesus Christ)* címmel. Notovitch azt állította, hogy egy himalájai kolostorban akadt rá egy tibeti kézíratra, amit csak *Szent Issa élete (The Life of Saint Issa)* néven emlegetett, és ebben volt szó Jézus eddig ismeretlen ázsiai útjáról. Természetesen az orosz úriember felismerte a szöveg fontosságát és le is fordította azt. Balszerencséjére a neves valláskutató, Max Müller is felfigyelt a szövegre, és részletesen megvizsgálta annak eredetiségét. Nem elég, hogy Müller kimutatta, hogy a Notovitch által kiadott szöveg nem eredeti, de még egy levelet is kapott egy asszonytól, aki megjárta az állítólagos kolostort, ahol semmit sem tudtak sem Szent Issáról, sem Notovitch-ról. Ugyanakkor, annak ellenére, hogy a tudományos vizsgálódás bebizonyította, hogy a könyvvel kapcsolatos állítások hamisak, az folytatta saját útját, és még napjainkban is erősen él több vallási csoport hitében (Lewis és Hammer, 2011). Ugyan ez csak egy kiragadott példa, de számos egyéb esetet említhetnénk, amikor a későbbi vizsgálódás cáfolta a „konstruált” vallási entitást. Eric Hobsbawm brit történész 1983-ban kiadott, Terence Rangerrel közösen szerkesztett *The Invention of Tradition* (2003) című munkájához köthető az ún. *invented tradition*, vagyis durva fordítással a „konstruált hagyomány”¹¹ elmélete. Hobsbawm elsősorban nemzetek és népek kapcsán beszél erről a jelenségről, de gyakorlatilag bármilyen csoportra alkalmazható az elmélet. Az alap gondolatot a következőképpen foglalja össze: „*az összes kreált hagyomány, amennyire csak lehetséges, arra használja a történelmet, hogy legitimálja a csoport cselekvéseit és erősítse az összetartozás érzését a tagok között.*”¹² (Hobsbawm, 2003, 12.) Vagyis valamely csoport a történelmi eseményekből, korábbi hagyományokból, szimbólumokból saját céljainak megfelelően hoz létre egy koherens egységet, amelyet aztán a csoport tagjai illetve a külvilág számára valóságnak mutat. Azonban idővel a konstruált hagyomány valóssá válik, ugyanis ahogy múlik az idő, a gyakorlati alkalmazás és a hit a tradíció valóságosságában olyan mértékben beleépül a csoport öntudatába, hogy a valóság alap mellékessé válik azzal a funkcióval szemben, amelyet betölt.

Ami korábban szilárd volt, a modern életben már levegővé válik, vagyis minden megkérdőjeleződött – már ami a hagyományokat illeti. Ez a vallásokra is igaz, sőt, maga a vallástudományi kutatás is erőteljesen kivette a részét abból, hogy a korábbi hagyományok megkérdőjeleződjenek. A Biblia szövegeként történő elemzése,

11 Sajnos az „invented” kifejezés magyar megfelelői számos problémát rejtnek magukban. Mind a „kitalált”, a „feltalált” vagy a „konstruált” fordítások rejtnek magukban olyan többlettartalmakat, amelyek nem szerencsések a vázolt fogalom használata során. A továbbiakban, a könnyebb érthetőség kedvéért, nem megfelelően kifejezés többletjelentéséről, a „konstruált” szót használok ennek a fogalomnak a fordításaként.

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

a különböző, Európán kívüli vallások bemutatása, sőt, a korábban említett vallási mozgalmak megjelenése mind-mind tovább erősítették ezt a bizonytalan légkört. Bármiről bebizonyosodhatott, hogy hamis, és bármi válhatott igazzá. Ugyanakkor a korábban már többször említett érdeklődés a nem keresztény vallási narratívák iránt azt eredményezte, hogy egyre többen kezdtek el kutatni ismeretlen, vagy már elfeledettnek hitt, esetleg háttérbe szorult vallási tradíciók, szövegek után. A fő cél az volt, hogy az újonnan feltárt ismereteket az új generáció szolgálatába állítsák (Lewis és Hammer, 2011). Ez a már-már túlbuzgó vágy a „titkos” és „ősi” tudásra sokszor kritikátlan elfogadást eredményezett, aminek következtében számos, valójában hamis szöveg vagy hagyomány – mint *Jézus Krisztus ismeretlen élete* – terjedt el. Hogy ezek a kitalációk szándékosak voltak-e? Feltételezhetően voltak egyszerű félreértések, a hallomás útján terjedő ismeretek félreértelmezése, rossz rögzítése, de egy jelentős részben a jelenségek létrehozói tisztában voltak cselekedetükkel, még ha kitalációjuk későbbi életútjával és hatásával nem is. A kitaláció pedig nem állt meg az egyéni szinten. Több vallási csoport alapját olyan hitelvek illetve tézisek képezik, amelyek nyíltan vagy rejtetten, de nem létező vagy félreértelmezett hagyományokból építkeznek. A nyugati világban elterjedt újpogány csoportok a kereszténység előtti „pogány” hagyományokat keresték, de sokszor éppen a keresztény egyház által fennmaradt „értelmezésekre” hagyatkoztak, vagyis nem az „őseredeti formát” élesztették fel. Sőt, egy korai vallástudományi munka, Margaret Murray *The Witch-Cult in Western Europe* című 1921-es könyve is forrásként szolgált sok csoport számára (Eliade, 2002; Szilágyi és Szilárdi, 2007). Sokan nyúltak olyan témákhoz, mint a földönkívüliek, amelyek nagyon sok szállal kötődnek a második világháborút követő UFO észlelésekhez, végső soron pedig a XX. század első felében népszerűvé váló science fiction történetekhez és filmekhez.¹³ Az egyik leghíresebb ilyen csoport a tragikus történetű Heaven’s Gate, de ide tartozik a Raelianus Egyház és az Aetherus Közösség is.¹⁴ Mellettük pedig sok olyan csoport létezik, amely sokkal nyíltabban merít a populáris kultúrából.

A populáris kultúra

A populáris kultúra – vagy tömegkultúra, „alacsony kultúra” – fogalmát általában ellentétpárjával, a magas vagy elit kultúrával szokták vizsgálni. Van, aki a populáris kultúrát azonosítja a népi kultúrával, előbbit az utóbbi „modern”, „városi”

¹³ Ennek egyik szemléletes példája lehet az 1950-es évek több sci-fijében feltűnő „idegen messiás” alaptípusa, mely nagy hatással lehetett a korabeli nézőkre. Ilyen figura pl. az 1951-es *The Day the Earth Stood Still* Klaatu-ja (Etherden, 2005).

¹⁴ A Heaven’s Gate mozgalom akkor tett szert tragikus hírnévre, amikor 1997-ben harminckilenc tagja követett el öngyilkosságot abban a reményben, hogy lelküket az ekkor Földközébe érkező Hale-Bopp üstökös elviszi a Földről. A Raelianus Egyház (Raelian Church) és az Aetherus Közösség (Aetherus Society) sokkal nyitottabb és békésebb csoportok, melyek hittételeikben fontos szerepet tulajdonítanak a fejlett technológiájú idegen lényeknek, akik korábban már ellátogattak bolygónkra (Clarke, 2006).

formájának tekinti, ami lényegét tekintve azonos, csupán bizonyos apróságokban tér el tőle (Povedák, 2004). Azonban ez a nézet nem veszi figyelembe az alapvető különbségeket a kultúra két szintje között. Nagyon szemléletes példával él Bruce David Forbes, ami alapján el lehet különíteni ezt a három szintet: „*a magas kultúra az ingyencfalatokból álló étel, a népi kultúra a nagymama főzti, a populáris kultúra pedig egy McDonald's-os hamburger.*”¹⁵ (Forbes, 2005, 2.) A három „kultúra” közötti különbséget abban találhatjuk, hogy milyen módon terjednek, illetve jutnak el a közönségükhöz, valamint hogy mekkora a befogadó közönség. Az elitkultúra általában írott formában terjed, viszonylag szűk közönség számára, amelynek tagjait valamilyen „szofisztikált” érdeklődés vezérli. A népi kultúra főleg szójhagyomány útján terjed, a közönség pedig egy kisebb csoport (család, falu), éppen a szóbeli terjedés korlátozott hatékonysága miatt. A populáris kultúra alapvetően összekapcsolódik a tömegmédiák megjelenésével (széles körben terjesztett újságok, magazinok, mozi, televízió, szórakoztató irodalom, újabban az internet és a közösségi média), a közönsége pedig a társadalom teljes rétegét felöleli (Forbes, 2005; Possamai, 2007; Povedák, 2004).

Természetesen ez a megkülönböztetés is hagy maga után kívánni valót, amint arra egyes elméletalkotók rámutatnak. Ray Browne például úgy definiálja a populáris kultúrát, mint ami magában foglalja azt, hogyan is élnek az emberek, és ez szerinte már a modern tömegmédiá előtt is létezett – erre példának hozza fel a görög komédiákat és azok közönségét, az athéni polgárokat, akik a kor „tömegét” jelentették. Ez ugyan hasonlít a korábban kritikusan kezelt népi és populáris kultúra összemérésére, de a hangsúly a modern formák archaikus megjelenésén van. Russel Nye, a populáris kultúra kutatásának másik fontos alakja ezzel szemben a tömegmédiák kialakulásához és a tömeges közönség kialakulásához (végső soron a demokrácia elterjedéséhez) köti a vizsgált jelenség létrejöttét. Állítása szerint a nyugati civilizációban a XIX. század előtt nem beszélhetünk populáris kultúráról. Sőt, arról sem szabad elfeledkeznünk, hogy gyakran változik egy-egy jelenség megítélése, például a középkori misztériumjátékok tekinthetőek a populáris kultúra részeinek (legalább is egyes megközelítések szerint), de napjainkban, amikor egyetemi színjátszó körök adják elő őket, már inkább tartoznak az elit kultúrához.

A populáris kultúra reflektál saját korára, ezért megérdemli a tudományos figyelmet. A szórakoztató irodalom tendenciái, az éppen sikeres televíziós sorozatok vagy mozifilmek, a zene, de akár egy népszerű személy vagy jelenség vizsgálata különféle, a kortárs viszonyokkal kapcsolatos megállapításokhoz vezethet. Hiszen a populáris kultúra, már csak nevéből adódóan is, a társadalom széles rétegét szólítja meg, és annak ízlése, nézetei, elképzelései alakítják. Az ötvenes évek inváziós filmjei például a hidegháborús félelmeket jelenítették meg, a beat-nemzedék zenéje a kor fiatalságának lelkivilágát és az őket foglalkoztató kérdéseket tükrözték stb. (Forbes

15 „[...] *high culture is a gourmet meal, folk culture is grandma's casserole, and popular culture is a McDonald's hamburger.*”

2005). És mivel a populáris kultúra a társadalom minden szegmenséből merít, a társadalom vallási hiedelmei, jelképei, nézetei sem maradhatnak ki a vizsgálatokból.

A vallás és a populáris kultúra viszonya hatalmas kutatói terep. Az elmúlt évtizedekben több komoly munka látott napvilágot, folyóiratok foglalkoznak a témával, több kutató szenteli figyelmét ebbe a tárgykörbe tartozó kérdéseknek.¹⁶ Nem csoda, hogy ilyen nagy tudományos érdeklődés övezi ezt a kérdéskört, hisz a vallás a populáris kultúra majd minden szintjén megjelenik. A két társadalmi/kulturális szféra kapcsolatának három formáját vázolhatjuk fel: vallási elemek megjelenése a popkultúrában, a popkultúra egyes jelenségeinek esetleges vallástudományi vizsgálhatósága, illetve a popkultúra beszivárgása a vallási szférába.¹⁷

A vallási elemek nagyon sok formában megjelennek a populáris kultúrában, a vallással foglalkozó filmekről kezdve, a képregényhősökkel vonható vallási párhuzamokon keresztül az okkult elemekkel operáló regényekig és tévéorozatokig (Dyrendal, 2008). Ennek a megjelenésnek alapvetően explicit és implicit formája létezik, amelyet legegyszerűbben a filmekben tudunk megvizsgálni. A vallás megjelenésének explicit formái például az olyan művek, mint a *Tízparancsolat* (*The Ten Commandment*, r. Cecil B. DeMille), a *Ghandi* (r. Richard Attenborough) vagy a nagy vihart kavart *A passió* (*The Passion of the Christ*, r. Mel Gibson). A populáris kultúra olyan alkotásairól beszélünk, amelyek témáiban központi helyet kap a vallás vagy egy vallási figura, próféta, rabbi, imám stb. Ezzel szemben az implicit megjelenés esetén vizsgálható, hogy egy esetleges fiktív vallás milyen létező vallással mutat rokonságot, egyes szereplők milyen vallási alakokkal hozhatók párhuzamba stb. Ennek legismertebb formája az ún. monomitosz kutatása, ami Joseph Campbell 1949-es *Az ezerarcú hős* (*The Hero with a Thousand Faces*) című munkájához köthető. Campbell megállapítja, hogy léteznek olyan „mintázatok”, amelyek a legtöbb kultúra történeteiben megtalálhatóak, mint például a főhős születése körüli csodás események, az utazás és fejlődés motívuma, a különféle próbák stb. Ezek fellelhetők vallási szereplők élettörténetében (például Jézus, Buddha, Zarathusztra), a görög-római mitológiában (Héraklész), illetve a népmesékben és más történetekben. A XX. század során a populáris kultúrában is megjelent a monomitosz. Különböző szerzők munkáiban bukkant fel, mint Frank Herbert *Dűne* (*Dune*), Alfred Bester *Tigris! Tigris!* (*The Stars My Destination*) vagy Daniel Keyes *Virágot Algernonnak* (*Flowers for Algernon*) című könyve. Mozifilmekben is gyakori alap, ilyen mű például az 1960-as *Időgép* (*The Time Machine*, r. George Pal), a *2001: Űrodüsszeia* (*2001: A Space Odyssey*, r. Stanley Kubrick), a *Terminátor – A halálosztó* (*The Terminator*, r. James Cameron) vagy a *Mátrix* (*The Matrix*, r. Wachowski-testvérek). A legismertebb példa a monomitosz használatára a *Star Wars*, amelynek alkotója, George Lucas diákévei alatt hallgatta Campbell előadásait. Mindazonáltal a monomitosz még

16 Mint a Torontói Egyetem gondozásában működő *The Journal of Religion and Popular Culture* (Letöltés ideje: 2012. 02.21. Cím: <http://www.usask.ca/relst/jrpc/>).

17 Egyes elméletalkotók megemlítenek egy negyedik kapcsolódási pontot, nevezetesen a vallásról való vélekedés és közbeszéd kérdését a populáris kultúrában, de ezzel most nem foglalkozunk.

napjainkban is rengeteg történetben fellelhető és alapjaiban határozza meg többek között a filmkészítést is (Palumbo, 2008).

A vallás és a populáris kultúra másik említett kapcsolódási pontja sokkal problémásabb. Az egész kapcsolat lényege, hogy a populáris kultúra vagy annak egyes elemei olyan funkciót töltenek be az egyén vagy egy csoport számára, mint a vallás. Ez a vizsgálati módszer természetesen csak akkor működhet, ha a kutató valamilyen funkcionális vagy formális vallásdefiníciót alkalmaz a popkultúra jelenségeinek kutatása során. Továbbra sem belemélyedve a vallásfogalom mélyebb vizsgálatára, itt ki kell térni a definíciók három csoportjára. A szubsztantív definíciók lényege, hogy a vallások, hitrendszerek téziseit vizsgálják, és ezek alapján próbálnak általános vallásdefiníciót adni. A funkcionális definíciók a vallásnak a társadalomban betöltött funkcióit veszik alapul. A formális definíció pedig a vallásos formák (rítusok, mítoszok, hiedelmek) meglétét és jellemzőit vizsgálja (Hamilton, 1998). Ez alapján a popkultúra számos olyan szegmenssel rendelkezik, amelyre tekinthetünk vallástudományi szemszögből. A két leggyakoribb ilyen szegmens a sport és a televízió. Előbbire jó példa a futball körüli rajongás, egyes játékosok már-már vallási imádata, a különféle rituálék stb., utóbbit pedig leggyakrabban a *Star Trek* című sci-fi sorozathoz kapcsolódó kultusszal szokták illusztrálni (Porter, 2009). Hasonlóan tekinthető vallási jelenségnek a populáris kultúra különböző ikonjainak kultusza, de akár az olyan jelenségekről is beszélhetünk, mint az Elvis Presley köré kiépült legendák (Turnau, 2008). Ugyanakkor tény, hogy ez a fajta, a populáris kultúra és a vallás közötti kapcsolatra vonatkozó elmélet számos kritikát von maga után, mindazonáltal ezek nem elhanyagolható jelenségek, amelyeket vétek lenne a vallástudományi vizsgálódás köréből kivonni.

A populáris kultúra a tömegek kultúrája, és a vallásgyakorlók, akik benne élnek a popkultúrában, felhasználják annak egyes elemeit. Nem ritka, hogy vallási eseményeken a popzene hangjai csendülnek fel, esetleg a populáris kultúra ikonjait vagy eszközeit használják fel vallási szervezetek. A televíziós prédikátorok, illetve a televízió szerepe a kortárs vallási szférában kiemelt szerepet foglal el a populáris kultúrával kapcsolatos kutatásokban. Neil Postman szemléletesen fejezi ki a helyzetet: „*nem az a veszély fenyeget, hogy a vallás válik a televíziós show-műsorok részévé [...] ,hanem a show-műsorok válnak a vallás részévé.*”¹⁸ (Forbes, 2005, 13.) Forbes szerint érdemes elgondolkodni azon, vajon mit jelent, ha egy-egy vallási jelenség (például a gospel) szórakoztató műsorrá vagy akár piaci terméké válik, vagy hogyan értelmezhető, ha a keresztény ifjúsági zene stílusa átalakul és hard rock vagy heavy metal stílusúvá válik. Mivel a popkultúra és a vallás ilyen kapcsolatával foglalkoznak a legkevésbé a kutatók, csak találgatni lehet, milyen folyamatok játszódnak le ezeknek a jelenségek a hátterében (Forbes, 2005).

A vallás és a populáris kultúra szorosan fonódik össze és rengeteg különböző aspektusból vizsgálható. Ezekkel összekapcsolódó, sőt, valamilyen módon a korábban

18 „*The danger is not that religion has become the content of television shows, [...] but that television shows may become the content of religion.*”

felvázolt mindhárom irányból vizsgálható egyik érdekes jelenség, hogy a populáris kultúrában létrehozott fikció vallási entitássá alakul át. A továbbiakban kifejezetten azzal a jelenséggel foglalkozik a tanulmány.

A „fikciós alapú vallások”

Az előzőekben látható volt, hogy a 19-20. század során feltűnő új vallási jelenségek, csoportok hogyan próbálnak kötődést kialakítani különféle hagyományokhoz, vallásokhoz, hitelvekhez, illetve hogy a populáris kultúra és a vallás milyen sokrétűen kapcsolódik össze. A két problémakör közös aspektusa, hogy különféle vallási csoportok saját hagyományukba illesztenek be olyan elemeket, amelyeket vallásos háttérüként, úgy is mondhatnánk, vallási szöveggként állítanak be, de azok valójában a populáris kultúra részei. Ezek a vallási szövegek olyan irodalmi vagy filmes alkotások, amelyeknek alkotói ismertek, és semmilyen vallásos indíttatás nincsen létrehozásuk körülményében. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy ezek nem tartalmaznak vallási elemeket, vagy a történetükben nincsenek párhuzamok korábbi vallási jelenségekkel – más szóval ezekben a vallás implicit módon jelenik meg.

Az ilyen, jobb híján fikciós alapúnak nevezhető vallási csoportok igen változatosak. A jól felépített, komoly egyházi hierarchiával működő felekezetektől az egymáshoz lazán kötődő spirituális csoportokon át a fél-vallási mozgalmakig terjednek, sőt, egyes esetben nem is lehet könnyen eldönteni, valóban egy hitrendszerről van-e szó, nem pedig egy jól kitalált médiaheccről. Bár korábban már érintőlegesen előkerült a vallásdefiníció, ahhoz, hogy behatóbban foglalkozhassunk a fent ismertetett jelenséggel, a következőkben komolyabban is foglalkoznunk kell azzal a kérdéssel, hogy mit tekintünk vallás(i)nak.

A vallás definíciója

Korábban elhangzott, hogy három csoportba oszthatóak a különféle *vallásdefiníciós* próbálkozások. Ennek ellenére a vallással foglalkozó tudományos szakma, legyen szó szociológusokról, valláskutatókról, teológusokról, nem képes tökéletesen megfogni azt a bonyolult és szerteágazó valamit, amit jobb híján vallásnak nevezünk. „*A »vallással« foglalkozva egészen pontosan az az érzésünk támadhat – írja Malcolm Hamilton –, hogy egy sor különböző dologgal van dolgunk: filozófiai rendszerekkel, kozmológiákkal, erkölcsi rendszerekkel, sőt a dráma, az irodalom, és egyéb szimbolikus ábrázolások különféle formáival.*” (Hamilton, 1998, 33.) A tanulmánynak nem tárgya, hogy ezt a bonyolult kérdéskört teljes egészében feltárja, hisz nem a vallás definiálása a cél, hanem olyan jelenségek vizsgálata, amelyek a vallás ernyője alá esnek. Ugyanakkor ki kell emelni, hogy ha a vallással foglalkozunk,

egyetlen munka sem tud kibújni a szubjektivitás alól. El kell fogadni, hogy általában mindenki azt a vallásdefiníciót tartja a legjobbnak, amely a legközelebb áll céljaihoz.

Azon valláskutatók, akik a „fikciós alapú vallásokkal” illetve az ehhez hasonló, populáris kultúra és vallás kapcsolatával foglalkoznak, főleg funkcionális és formális definíciókat használnak. Ugyanakkor más valamit vallásnak nevezni, és más vallástudományból ismert módszerekkel vizsgálni azt. Nyilvánvaló, hogy egy sportklub nem tekinthető vallási közösségnek. De nevezhető-e annak, vagy akár csak kvázi-vallásinak, ha olyan elemek is megjelennek, amelyek túlmutatnak az „empirikus realitáson”? Ez egy alapvető kérdés, amely mentén megoszlanak a kutatók álláspontjai. Vizsgálható, miből ered ez a hit, milyen jellemzői vannak, és mint a tanulmány középpontjában álló csoportoknál, megállapítható, hogy fikciós munkákból erednek. De ez nem szabad, hogy kisebbitse, háttérbe szorítsa ezeket a jelenségeket. Nem lesz egy nagy vallási hagyomány magasabb rendű csak azért, mert nagyobb múltra tekint vissza és több követővel rendelkezik. A tudományos hozzáállás megköveteli, hogy azonos platformon kezeljünk minden vallási jelenséget, fenntartva az esetleges differenciálást – de nem az értékítéletet. Éppen ezért a vallásdefiníciónak is ezt kell szem előtt tartania.

A téma szempontjából a legjobban használható ilyen definíció az, amit Markus Davidsen, a „fikciós alapú vallásokkal” foglalkozó egyik kutató is használ: „*A vallás egy (1) olyan kulturális tradíció, (2) amely egy sor szociális kapcsolatba ágyazódik be. (3) E kapcsolatok ideái és érdeklődési területei (4) egy posztulált meta-empirikus valóságra történő hivatkozással fogalmazódtak meg, (5) és lehetőséget biztosítanak rituálisan fenntartott kapcsolatra a mindennapi világ és e meta-empirikus valóság között.*”¹⁹ (Davidsen, 2011, 1-2.) Eszerint tehát a vallás a kultúra része, és a vallásos emberek természetesnek veszik a fizikai tapasztaláson kívüli világ létét, illetve hogy képesek valamilyen kapcsolatot fenntartani ezzel a tapasztaláson túli valósággal. Ez elfogadhatónak tűnik, hisz középpontjában a hívő áll, ugyanakkor igyekszik megragadni ennek a jellegzetességeit, azt, hogy mitől különülhet el a vallás az ideológiától. A továbbiakban ezt a vallásdefiníciót fogom használni.

Invented religion, fiction-based religion és hyper-real religion

A populáris kultúra és a vallás viszonyával már évtizedek óta foglalkoznak a kutatók. Az olyan *vallásokkal*, amelyek fikciós művekből sarjadtak ki vagy ezeket használták, szintén foglalkoztak már korábban is, hisz a második világháború óta folyamatosan jelennek meg újabb és újabb ilyen csoportok. Azonban kifejezetten olyan elmélettel, ami pont a fikciós alap kapcsán csoportosítható jelenségek által felvetett kérdésekkel foglalkozik, csupán néhány éve találkozhatunk. Maguk az elmé-

¹⁹ „*A religion is a (1) cultural tradition (2) embedded in a set of social relations whose (3) ideas and interests are formulated with reference to (4) a postulated meta-empirical reality and (5) which provides possibilities for ritually maintaining contact between the everyday world and this meta-empirical reality.*”

letek pedig olyannyira frissek, hogy még a különféle elnevezések mögött álló elképzelések is különböznek egymástól. A három kiemelhető elmélet a Carole M. Cusack nevével fémjelzett *invented religion* („konstruált vallás”), a Markus Davidsen által használt *fiction-based religion* („fikciós alapú vallás”) és az Adam Possamai által megalkotott *hyper-real religion* („hiperrealista vallás”).

Carole Cusack gondolata mögött az a fő kérdés áll, hogy lehetséges-e, sőt, egyenesen természetes-e, hogy az emberek konstruálnak, illetve csatlakoznak egy vallási csoporthoz, amiről tudható, hogy nem valós, ám később azt tapasztalják, hogy számukra valóssá vált. Cusack nem keveri bele azt a kérdést, hogy az alapítók milyen szándékkal hozzák létre az adott vallást, hiszen annak – véleménye szerint – végső soron nincs jelentősége. Az számít, hogy a kezdeti fikció hamarosan valósként kezd el funkcionálni (Cusack, 2010). Ez egyértelműen rezonál a konstruált hagyomány tézisére és a *Jézus Krisztus titkos életére*: hiába bizonyosodik be egy vallási jelenségről, hogy nem valós, a jelenség már olyan mértékben beágyazódott a kultúrába, hogy tovább éli saját életét (Lewis és Hammer, 2007). Azonban Cusack tovább megy, és leszűkíti az általa vizsgálandó csoportok körét. „*A vallás nagymértékben másról sem szól, mint egy elbeszélésről, illetve egy történet sikerességéről. [...] A XX. században azok a történetek, amelyek leginkább rezonáltak a nyugati kultúrában, spekulatív jellegűek voltak, gyakran tartalmaztak olyan elemeket, amelyeket egy irodalomkritikus a science fictionnel azonosítana. Az 1950-es évek volt az az évtized, amikor »az SF magazinok álmai elkezdtek a fizikai valóság és az érett fogyasztói kultúra részévé válni«²⁰ és a vallás reagált erre a változásra a korai UFO és idegen lényeket középpontjukba helyező teológiák megjelenésével egy időben.*”²¹ (Cusack, 2010, 4.) Cusack tehát olyan vallási jelenségeket sorol az *invented religion* fogalma alá, amelyek ebből a „science fictionnel átítatott kultúrából” merítenek. Ahogy írja, a vallások megmutatják, milyen a korszak, amiben léteznek, tehát egy sci-fivel teli korban óhatatlanul megjelennek olyan vallások, amik sci-fi elemekkel telítettek.

Ehhez nagyon hasonló a Markus Davidsen által leírt terminus magyarázata. „*A fikciós alapú vallások [fiction-based religions] emberi lények által gyakorolt vallásos hitek és gyakorlatok, de ezek fiktív vallásokon alapulnak, amelyek fikciós művekben szerepelnek (pl. könyvek, filmek, TV sorozatok vagy számítógépes játékok). Fikciós alapú vallások akkor alakulnak, amikor a fiktív vallások (vagy azok elemei) elszakadnak a fikciós keretüktől és érvényességet kezdenek nekik tulajdonítani az*

20 Cusack itt Thomas M. Disch science fiction irodalmár *The Dreams Our Stuff is Made Of: How Science Fiction Conquered the World* (1998) című munkáját idézi.

21 „*Religion is, to a large extent, about narrative and the success of the story. [...] In the twentieth century the stories that resonated most in Western culture were speculative, often containing elements that a literary critic would identify as science fiction. The 1950s was a decade in which »the dreams of the SF magazines began to be translated into the physical realities of the mature consumer culture«, and religion reflected this shift, with early UFO and alienbased theologies developing at the same time.*”

*empirikus világban.*²² (Davidsen, 2011, 2.) Ebben a meghatározásban benne foglal-
tatik, hogy csupán olyan művek válhatnak „spirituális alapanyaggá”, amelyek vala-
milyen vallási tartalommal dolgoznak a fikciós világon belül. Mindazonáltal ez nem
jelent azt (bármennyire is ezt sugallja a meghatározás), hogy csak akkor beszélhe-
tünk fikciós alapú vallásokról, ha egy kitalált vallás lesz valós, hiszen akkor csupán
maroknyi csoporttal foglalkozhatnánk. A vallás a forrásként funkcionáló művekben
explicit és implicit módon is megjelenhet: beszélhetünk fiktív vallásról, amely a
valóságban nem létezik (de mint minden invenció, a valóságban meglévő elemekből
kreálódik, tehát kapcsolódik létező vallási hagyományokhoz), illetve bizonyos tör-
ténetsémák, alkotóelemek vallási magyarázatáról, vallási párhuzamokról (elég, ha a
korábban ismertetett monomitoszra gondolnunk) (Davidsen, 2011).

A három elmélet közül Adam Possamai hyper-real religion terminusa a legko-
rábbi. Hogy érthetővé váljon, már maga az elnevezés is magyarázatot igényel, ám
már ebből kiderül, mire is gondol a szerző. A hiperrealitás fogalma Jean Baudrillard
névéhez fűződik. Lényege, hogy a valóság és az imaginárius (a nem valós) közti
megkülönböztetés lehetetlenné válik. „*Rengeteg jel és szimbólum bombáz minket,
melyeket oly mértékben használunk, hogy szinte lehetetlen megmondani, mi is a va-
lóság a jelekből felépülő rendszer mögött.*”²³ (Possamai, 2007) Ez a szimulákrum,
a jelekből és szimbólumokból felépülő rendszer pedig már sokkal valóságosabb a
realitásnál is, éppen ezért válik lehetetlenné a megkülönböztetés. Possamai ezt az
elméletet igyekszik használni a vallásokkal kapcsolatban is: a vallás és a populá-
ris kultúra elemei oly mértékben összekeveredtek, hogy lehetetlen szétválasztani
őket. A fikció valóságossá válik, a vallási szférában egyenrangú lesz más vallási
elemekkel. Így azon vallásokat, amelyek a populáris kultúrából – elsősorban termé-
szetesen a fikciós munkákból – merítenek, a szerző hiperrealista vallásoknak nevezi
(McAvan, 2010; Possamai, 2005).

Bár vannak bizonyos különbségek a különféle elnevezések és elméletek között, a
fő tárgykör mindhárom esetben azonos: olyan vallási csoportok és jelenségek, ame-
lyek a fikció területéről szerzik alapjukat. Ilyenekből a XX. század során igen sok
jött létre, hogy érzékeljük, mennyire változatos csoportokról beszélünk, az alábbiak-
ban röviden bemutatok néhányat.

Diszkordianizmus (Discordianism): az 1957-ben létrehozott vallás Gregory Hill
és Kerry Wendell Thorney nevéhez fűződik, később több más csoportot inspirált
(Church of All Worlds, SubGenius). A vallás Erisz, a káosz görög istennője köré szer-
veződött, és igen népszerűvé vált az irodalomban (például a szintén diszkordiánus
hívó Robert Anton Wilson *Illuminatus!* trilógiájában), a szerepjátékos klubokban, a
science fiction rajongók között és az internetes közösségekben. A diszkordianizmus

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

23 „[...] we are bombarded by so many signs and symbols that are being exchanged between each others
to such an extent that it becomes impossible to find the reality behind this economy of signs.”

kezdetben nem volt több, mint egy vicc az azt létrehozók számára. Hamarosan azonban olyan nagy népszerűsége tett szert, hogy elkezdett valós vallásként működni, hívei elfogadták hitelveit (amely a populáris kultúrában felhígult vallási jelenségek-ből állt) és napjainkban valós hitrendszerként létezik (Cusack, 2010).

Church of All Worlds: a mozgalmat 1962-ben alapította két főiskolás, Tim Zell és Richard Lance Christie. A CAW már nevében utal fikciós eredetére, az alapját Robert A. Heinlein amerikai sci-fi író *Angyali üdvözlés (Stranger in a Strange Land, 1961)* című regénye képezi. A CAW eredetileg a könyv főszereplője, egy Marsról visszatért, különleges képességekkel rendelkező férfi által alapított egyház, amely egyesíti a vallások legjobb hitelveit. Heinlein könyve más vallási utalásokkal is át van szöve, valamint a hatvanas évek lázadó, „beat nemzedékére” jellemző elemeket vonultat fel (mint a szexuális szabatosság), ami miatt amolyan „hippi-biblia” lett.²⁴ A két főiskolás által alapított CAW az *Angyali üdvözlés* mellett merített még más science fiction és fantasy írásokból, valamint azokból a mitológiákból, amelyekről az alapítók akkoriban összeolvastak. A jelenleg is létező szervezet az újpogány csoportok közé tartozik (Aldiss és Wingrove, 1994; Cusack, 2010).

Church of SubGenius: ez a csoport, akárcsak a diszkordianizmus, eredetileg csupán vallásparódiaként jött létre, pontosabban feltehetően a szcientológia paródiájaként. Az „eredetmítosz” szerint az egyházat 1953-ban (vagyis egy évvel L. Ron Hubbard Szcientológia Egyháza előtt) alapította J. R. „Bob” Dobbs, aki egyfajta istenként kezelt prófétá. A SubGenius tanításában több helyen fedezhető fel direkt utalás is a szcientológiára. A SubGenius „mítosz” igen bonyolult és szerteágazó, több szállal beágyazott a popkultúrába. Megtalálhatóak benne: „idegenek és űrhajók, a genetikailag módosított SubGenii (ami egy részben ember; részben yeti mutáns faj), mely eltűnt Atlantisz elsüllyedésekor, Bob azon képessége, hogy megszámlálhatatlanul sokszor képes legyen újjászületni, a Jehovah-1 nevű idegen istenség, az »Ősi Istenek«²⁵ és az ügynökeik, a Figyelők, és az ún. Pangás hatalma.”²⁶ (Cusack, 2010, 83.) A SubGenius egyértelműen merít a sci-fiből, az UFO észlelésekből, a különféle összeesküvés elméletekből és a popkultúra más aspektusaiból. Ugyanakkor, bár akadnak, akik valós hitként fogadják el és gyakorolják a SubGenius téziseit, a jelenség lényegében napjainkig megmaradt paródiavallásnak, így csupán részben kapcsolódik a fent ismertetett elméletekhez (Cusack 2010).

Tolkieni csoportok: ezzel a gyűjtőnévvel, vagy, ahogy Markus Davidsen fogalmaz, a „tolkien mielő” fogalmával illethetőek azok a csoportok, amelyek J. R. R.

24 Sajnálatos módon a regényt a Manson család tette híressé, mikor azt használták útmutatóul az életmódjukhoz, egyesek szerint a későbbi brutális gyilkosságaikhoz is. Utóbbiról bebizonyosodott, hogy nem igaz.

25 Az Elder Gods (Ősi Istenek) alakjai a később tárgyalandó lovecrafti irodalmi hagyományból – de nem Lovecraft műveiből – lettek beemelve a SubGenius mítoszba.

26 „[...] aliens and space ships; the genetic engineering of the SubGenii (a mutant race that are part human and part Yeti) which brought about the fall of Atlantis; 'Bob's' ability to die and be resurrected innumerable times; the alien god Jehovah-1, the 'Elder Gods' and their agents the Watchers; and the power of 'Slack' [...].”

Tolkien brit filológus és író műveit (amit Legendáriumnak neveznek), *A Babó* (más címen *A hobbit*, *The Hobbit*, 1937), *A Gyűrűk Ura* (*The Lord of the Rings*, 1954), *A szilmarillok* (*The Silmarillion*, 1977) című munkákat, illetve a 2001 és 2003 között készült filmváltozatokat tekintik vallási útmutatóul. Több ilyen közösség alakult, a hatvanas évek spirituális kommunáitól és a különféle újpogány csoporton át, amelyeket az első hullámhoz sorolhatnánk, egészen az olyanokig, mint a magukat *középföldi pogányoknak* (*Middle-earth Pagans*) nevező csoport vagy az *Ilsulante Valion*. Ezek a közösségek a Tolkien munkáiban fellelhető elemek és a pogány hagyomány között állítanak fel párhuzamokat (Davidsen, 2012).

Otherkin: a kilencvenes években létrejött csoport tagjai – saját bevallásuk szerint – embernek néznek ki, de valójában „természetfeletti entitások”. Érdeklődésük középpontjában az elfek, farkasemberek, vámpírok és hasonló lények állnak, és azok popkultúrában megjelenő formáit is beillesztik hitelveikbe. Forrásaik között például Tolkien is felfedezhető (Sandstorm, 2012).

Jedik (*Jediism*): szintén egy szerteágazó csoport, ami a George Lucas által készített *Star Wars* filmekben alapul. A „jediizmus” 2001-ben tűnt fel, amikor egy e-mail-kampány hatására az akkori népszámlálás során néhány országban, többek között Nagy-Britanniában, Kanadában, Csehországban, Ausztráliában és Új-Zélandon mintegy ötszázezer ember²⁷ vallotta magát a Jedi vallás valamelyik formáját gyakorlónak (Jedi, Jedi lovag, Sith stb.). Ezt követően sorra szerveződtek a különféle Jedi egyházak, amelyek főleg az interneten tevékenykednek. Minden ide tartozó mozgalomra jellemző, hogy a filmekből merítve felhasználnak többek között zen buddhista, keresztény és taoista hitelveket. A „jediizmus” követői három csoportba oszthatóak: vannak, akik ténylegesen iránymutatóként tekintenek ezekre a tanokra, mások csupán azért jelölik meg magukat Jediként a felméréseken, hogy fricskát mutassanak a többi vallásnak, míg akadnak olyanok, akik csupán jó mókát látnak abban, hogy szeretett filmjükre hivatkozhatnak (Davidsen, 2011).

Mátrixizmus (matrixism): a *Mátrix* című 1999-es film nyomán kialakult, első-sorban filozófiai rendszer, másodsorban spirituális irányzat (a korábban bemutatott „jediizmus” is inkább ennek tekinthető, bár ott valamiféle egyházasulás is megfigyelhető). Az először 2004-ben feltűnő mátrixizmus valójában a Bahá'í hithez²⁸ nyúl vissza, pontosabban az alapító fiának, Abdul Bahának a szövegeihez, amelyekben többször megjelenik a „mátrix” kifejezés. Anélkül, hogy részletesen belemélyednénk a Bahá'í hit és a mátrixizmus kapcsolatába, csupán egy párhuzamot érdemes kiemelni: a „mátrix” Abdul Bahá írásaiban az a hely, ahol az ember embrióként létezik élete kezdetén. Ez rezonál a *Mátrix* filmben látottakkal, ahol az embereket a gépek anyaméh szerű tárolókban tartják és számukra egy virtuális teret hoznak létre (ez felfogható a „valós létezés előtti állapotként” is). A mátrixizmusban központi

27 Pontos számadatokról lásd a Wikipedia szócikkét: Cím: http://en.wikipedia.org/wiki/Jedi_census_phenomenon, Letöltés ideje: 2012. 04. 03.

28 A Bahá'í hit a XIX. században jött létre a Közel-Keleten. Misszionáriusaik eljutottak Amerikába és Nyugat-Európába, napjainkban a Bahá'í a legnagyobb vallási kisebbség Iránban (Clarke, 2006).

helyet kapott a Messiásban való hit, ám amíg ő elérkezik, addig a hívőknek be kell tartaniuk valamely vallás erkölcsi szabályait (Morehead, é. n.).

Abból a szempontból, hogy ezek a közösségek miként tekintenek a forrásként használt munkákra – ez főleg olyan csoportoknál igaz, ahol egy konkrét szerző munkássága áll a középpontban, mint Tolkien vagy a később tárgyalandó H. P. Lovecraft –, két típust különböztethetünk meg. Az első az ún. *mitokozmológikus* (*mytho-cosmological*), ahol az adott forrást csak mint egy metaforát használják, az abban leírtakat nem tekintik szó szerint igaznak. Ezzel szemben a *mitohistorikus* (*mytho-historical*) csoportok a műveket egy korábbi világ leírásaiként fogadják el. Tolkiennél maradván: az előbbi csoport csak egy metaforát lát Középföldében, utóbbiak azonban tényleg hisznek benne, hogy valamikor tündék és hobbitok népesítették be a világot (Davidsen, 2012).

Érdeemes tenni egy kitekintést egy olyan vallásra, amelyről könnyen azt hihetnénk, ezek közé a csoportok közé sorolható, de valójában ez nincs így. Az 1954-ben alapított Szcientológia Egyház nem vallásnak indult. L. Ron Hubbard a negyvenes években sci-fi íróként tevékenykedett, és kidolgozta az ún. Dianetika rendszerét²⁹, ami egyfajta önfejlesztő technika, segítségével az ember megszabadulhat a negatív érzéseitől. Azonban hamarosan a Dianetika köré egy sor vallási előírást és mítoszt épített ki, és így létrejött a szcientológia (Clarke, 2006). A szcientológia hitelvei között olyan elemek is helyet kaptak, amelyek akár egy science fiction regényben is szerepelhetnének. És bár Hubbard nem kevés science fiction regényt írt³⁰, ezek közül egyik sem szerepel a szcientológia szent szövegei között. Hubbard kifejezetten a szcientológia számára is írt szövegeket (bár vannak olyan nézetek, hogy nem mindegyik Hubbard műve) (Rothstein, 2011). Így tehát a szcientológia – amelyet a science fiction és a vallás kapcsolatának egyik első számú példájaként szoktak említeni – esetében nem beszélhetünk olyan fikciós alapról, mint amit a korábban ismertetett elméletek felvázolnak. Ugyanakkor a szcientológia hitelvei miatt a sci-fivel való kapcsolat vitathatatlan.

Kapcsolódó elméletek

Az elmúlt években több olyan elmélet és kutatás született, amely a fikciós alapot vizsgálta, de nem kimondottan azzal a céllal, hogy teljes körű elméleti keretet hozzon létre. Ezek a vizsgálatok ugyanakkor felhasználhatónak tűnnek a „fikciós alapú vallások” kérdéskörével kapcsolatban, kiegészítőként, vagy az elméletek finomítá-

²⁹ John W. Cambell, Jr. közreműködésével, aki a híres *Astounding Science Fiction* című lap főszerkesztője volt.

³⁰ Köztük a sci-fi irodalom talán egyik leggrandiózusabb művét, a tízkötetes *Földi küldetés* (*Mission Earth*) sorozatot, aminek legtöbb kötetét Hubbard 1986-os halála után adták ki (Aldiss és Wingrove, 1994).

saként. Ezek lényegében azt vizsgálják, milyen módon válhatott a populáris kultúra illetve annak elemei a vallási színtér alkotórészévé.

Egyes szerzők a mitológiának a vallásokban betöltött szerepéből indulnak ki. John Morehead a mátrixizmust vizsgálva Irving Hexam és Karla Poewe munkájára³¹ hivatkozik, amely az új vallási mozgalmak megértésének kulcsává a mítoszokat teszi. A mítosz fogalmát többféleképpen is definiálhatjuk, de Hexam és Poewe olyan történetet ért alatta, amely meghatározza az emberek életét. A mítosznak nem a története, hanem a funkciója a betöltött fontos, amit betölt, vagyis maga a mítosz tartalma lehet tudománytalan vagy olyasmi, ami sohasem létezett, nem ez számít. A XX. századra megfigyelhetővé vált, hogy a „nagy közös mítosz” (használhatjuk a narratíva kifejezést is) megszűnt: az emberek az eddig uralkodó kereszténységben már nem találják meg azokat a mítoszokat, amelyek segítenének nekik a világban elfoglalt helyük megértésében. A nagy mítosz széttöredezett, apró „darabkák” keletkeztek, amely darabokat az egyén felszedegetheti, kiválogathatja, amire szüksége van, és összeillesztheti más mítoszdarabokkal. Ezt a két szerző „dobozmítosz készítésnek” nevezi, lényegében egy mítosz létrehozása a mítoszon belül, és az egyén saját, személyes mítoszával kapcsolódik az új „nagy mítoszhoz”. Ezek a mítoszdarabok azonban nem mindig korábbi vallások darabkái, hanem esetenként áltudományos tézisek vagy a populáris kultúra elemei. Az UFO észlelések, a science fiction világok és fantasztikus történetek alapul szolgálhatnak ehhez. Hexam és Poewe ugyanakkor megjegyzi, hogy a sci-finek az a „felhígult” változata lett mítoszdarab, amelyet a televízió hozott létre: ez leegyszerűsítette és az egyszerű néző számára megérthetővé, „fogyaszthatóvá” tette a felvázolt tudományos világképet. Ezzel a sci-fi érdekes módon kvázi saját áltudományos inverzévé vált, átkötővé a racionális és az irracionális vagy természetfeletti mítoszok között (Morehead, é. n.).

Colin Campbell *kultuszmielő (cultic milieu)* elmélete elsősorban az okkultista és újpogány mozgalmak tipologizálásával foglalkozik, de érinti azok forrásainak kérdését is. Alapvetően abból indul ki, hogy ezek a mozgalmak nem kizárólagosságot hirdetnek, vagyis az egyén különböző módokon elérheti a vágyott (vallásos) tudást. Ennek következtében ezeket a csoportokat a szinkretizmus jellemzi. Campbell szerint ez a kultikus környezet, ahonnan hitelveiket „felszedegethetik” a hívők, túllép a puszta okkultista vagy más vallási tanokon. Az olyan helyszínek is beletartoznak a milióbe, mint a különféle vallási magazinok, könyvek, találkozók, előadások, szórólapok stb., ahol lényegében a különféle hitekről és gyakorlatokról folyik a diskurzus. Ezek a kommunikációs színterek viszont nem korlátozódnak kizárólag a hitelvekre, nyitottak és bármilyen, ide valamilyen formában kapcsolható téma felbukkanhat. Így fordulhat elő, hogy irodalmi, illetve filmes szövegek is feltűnnek, beleolvadva ebbe a milióbe, illetve az olyan áltudományos nézetek, mint az UFO észlelések, a parapszichológia vagy a földön kívüli messiások, angyalok is a milió részeivé válnak. Továbbá jellemzi ezt a kommunikációs közeget, hogy nemcsak az adott kö-

31 *New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred* (1997)

zösség nézetei, de más kultuszok, csoportok hangjai iránt is nyitottak, reflektálnak egymásra, feldolgozzák az őket érő kritikákat, ismertetnek más nézetrendszereket stb. Ebben az elméletben is az egyéni vallásosság, a „kereső ember” áll a középpontban, aki a saját egyéni kérdéseire próbál válaszokat találni. A kultuszmielő egy olyan közeg, amibe belépve a kereső igen gyorsan jut „nagy választékhoz”, amely nem feltétlenül „vallásos” eredetű – vagyis nem az okkultizmusból vagy más nagy vallási narratívákból merít, hanem például a sci-fi és a fantasy „mitológiájából” (Campbell, 2002). A populáris kultúra folyamatosan táplálja ezt a kultuszmielőt, előbbiből újabb és újabb elemek épülnek be a korábban bemutatott diskurzusba, hiszen sok kereső már gyerekkorában találkozik ezekkel a popkulturális elemekkel, amelyeket eltárolnak magukban. Sci-fi világok, szuperhősök, sárkányok, ezek mind fontos részeivé válnak az identitásnak, és így később hivatkozási alapként funkcionálnak a vallásos útkeresésben (Dyrendal, 2008).

A harmadik idekapcsolódó elmélet az ún. *posztmodern szentség* (*postmodern sacred*). A korábban már említett posztmodern egy szerteágazó, leginkább elméletcsoportként vizsgálható paradigma, ami a művészetekből kiindulva az irodalomelméleten keresztül begyűrűzött a társadalomtudományokba, és az egész világról való gondolkodás egyik meghatározó, és nehezen megfogható elemévé vált. Úgy is mondhatnánk, a posztmodern egy szemszög, amivel a világ vizsgálható. En McAvan ezt a szemszöget használja a vallás és a populáris kultúra kölcsönhatásának vizsgálatához. Ő a posztmodernnek azt az aspektusát emeli ki, hogy a valóságot, az egyén érzékelését a média és a tömegkommunikáció jelentős mértékben átalakította. Mivel a posztmodernben minden csak „nézőpont kérdése”, ezért a média által létrehozott valóság válik az egyik legfontosabb vonatkozási ponttá. „*A virtuális világában élünk, amelyben a média áthat mindent és mindenkit.*”³² (McAvan, 2010, 2.) Mindent ellepnek a különféle jelek és szimbólumok – ahogy az a hiperrealitás kapcsán már látható volt –, a közvetítő közeg válik az értelmezés központi elemévé. A populáris kultúra, mint a korra reflektáló közeg, tökéletesen illeszkedik ebbe a mediatizált valóságba, a különféle jelek integrálódnak a popkulturába, és az egyén azon keresztül is kialakíthat egy saját valóságot. A posztmodern szentség abból indul ki, hogy a populáris kultúra a vallási szféra elemeit is magába olvasztja. Azáltal, hogy a vallási elemek megjelennek a populáris kultúrában, az is vallási szintérré válik, állítja McAvan. Az egyén, éppen azért, mert a médiából (itt használhatnánk akár a populáris kultúra kifejezést is) merít saját valóságának megkonstruálásához, a vallási elemeket is innen válogatja össze. Ezáltal a populáris kultúra – a posztmodern szentség színtere – válik a vallási keresők egyik első számú forrásává. A szerző külön kiemeli, hogy a leginkább a népszerű tematikák, a science fiction, a fantasy és a természetfeletti horror hatnak az egyénre, ennek külön elnevezést is ad, „fantasztikus posztmodern szentségnek” (*fantastic postmodern sacred*) nevezi (McAvan 2010).

32 „*We live in a world of the virtual, in which media permeates everything and everyone.*”

A fenti három elmélet sokban hasonlít, lényegében az eltéréseket az okozza, hogy más irányból közelítenek a populáris kultúra és a vallás kapcsolatának kérdéséhez. Két további kutatást kell még megemlíteni, amelyek amolyan támpilléreként szolgálhatnak ezeknek az elméleteknek. A két kutató, Maria Beatrice Bittarello és Asbjørn Dyrendal arra fókuszál, hogy valóban van-e valamilyen bizonyítható kapcsolat a kortárs újpogány illetve sátánista csoportok és a populáris kultúra között, vagy az eddigiek csupán elméletek, megalapozottság nélkül.

Bittarello *Shifting Realities* című cikkében azt vizsgálja, milyen kapcsolat fedezhető fel a populáris kultúra, konkrétan a science fiction és egyes újpogány közösségek között. A szerző több vizsgálatot is idéz, amely már bizonyította, hogy különféle csoportok felhasználtak bizonyos műveket. Idézi Graham Harvey-t, aki megállapítja, hogy a fantasy irodalom azért kiváló „alapanyag”, mert hasonló világot mutat be mint azok hitelvei, és a regények szerzői sokszor azonos alapból merítenek, mint ezek a csoportok, továbbá nem elhanyagolható tény, hogy a köztudatban terjesztik a „pogány világképet”. Bittarello arra a következtetésre jut, hogy a fantasztikus műfajok egyfajta „közvetítőként” működnek az olyan elképzelésekkel kapcsolatban, amelyek még nem terjedtek el a köztudatban. Az újpogányok ezeket nem tudományos szaklapokból, hanem sci-fi filmekből és könyvekből ismerik meg, és ezekből emelik be saját világképükbe, ilyen elképzelés a virtuális valóság vagy a Gaia elmélet³³ (Bittarello, 2008).

A magukat sátánistáknak vallók szocializációjával kapcsolatban Dyrendal írásában (*Devilish Consumption*) a populáris kultúra szerepét vizsgálja. Megállapítja, hogy azon kísérletek, hogy a gyakorló, kiforrott sátánistákat – amely inkább egyfajta kisebbség, a többség, Dyrendal szavaival élve, „tinédzser sátánista”, akik inkább csak a ruházzkodásban, zenei ízlésben stb. kötődnek ide – a kultuszmielővel próbálják összekapcsolni, nem állják meg a helyüket, ezért Christopher Partidge *okkultúra* (*occulture*) kifejezését használja. Az okkultúra kiküszöböli azt a problémát, hogy nagyon sok sátánista magát ateistának, istentagadónak vallja, ám érdeklődik az okkult tanok iránt, a kultuszmielő viszont külön hangsúlyt fektet a spiritualításra, amely nem foglalkoztatja a sátánistákat. Mindenesetre a szerző megállapítja, hogy bár a sátánizmus jellemzőinek kialakításakor szerepet játszottak a középkori keresztény leírások, mégis inkább a populáris kultúra és a média által közvetített torzított kép funkcionált forrásként.

Fontos kérdés, hogy a populáris kultúra milyen szerepet játszik az egyéni szocializációban. Denis McQuail médiakutatóra hivatkozva kifejti, hogy a popkultúra mintákat mutat, amelyeket a mediatisált világban felnövő fiatalok a magukévá tehetnek. És mivel a sátánizmusról is közvetít egyfajta képet, ezért a sátánizmus iránt érdeklődők ezt a mintát fogják követni. A populáris kultúra viszont magában foglal olyan fantasy regényeket, amelyekben szerepelnek sátánisták vagy olyan elemek,

³³ Dr. James Lovelock nevéhez köthető elmélet szerint a Föld élőlényei egyetlen komplex rendszert alkotnak, mely képes fenntartani magát. Az elmélet fontos alapját képezi a modern ökológiai mozgalmaknak.

amelyek hozzájuk köthető. A tanulmány témájául szolgáló Lovecraft írásai is ebbe a csoportba esnek, de ugyanígy szolgálhatnak alapanyagul különféle horror és fantasy regények, képregények, az ötvenes évek Hammer horrorjai³⁴ vagy a black metal együttesek zeneszövegei is (Dyrendal, 2008).

Mindkét vizsgálat csak megerősíti azt, hogy a fikció erősen formáló erővel hat a modern vallási térben, illetve hogy a korábban ismertetett három elmélet (dobozmítoszok, kultuszmielő, posztmodern szentség) használható ebben a kérdésben. Jól ki-rajzolódik továbbá az is, hogy a fantasztikum tematikáinak (science fiction, fantasy, horror) kiemelkedő szerepe van ezekben a jelenségekben. A „fikciós alapú vallások” ismertetésénél is kitűnt, hogy a legtöbb ilyen csoport az ide tartozó művekből merített (a *Mátrix* sci-fi, *A Gyűrűk Ura* fantasy, a *Star Wars* pedig science fantasy³⁵). Ezek mellett a XIX-XX. század során népszerűvé és elterjedté váló pszeudo-tudományos vagy áltudományos tézisek is igen fontos szerephez jutottak. Érdemes megvizsgálni, vajon mi is lehet az oka annak, hogy ezek a területek ilyen fontos szerepet foglalnak el ebben a kérdéskörben.

Modern mitológiák

A *science fiction* definiálása körül rengeteg vita és elméleti diskurzus alakult ki az elmúlt évtizedekben, legalább annyi, mint a vallás körül. Darko Suvin horvát teoretikus megfogalmazása a legismertebb és legelfogadottabb sci-fi definíció. Ő azt állítja, hogy a *science fiction* egyik legfontosabb tulajdonsága, hogy egy fiktív világot teremt az író invenciója, az ún. *novum* segítségével. Ez a *novum* valami olyan ötlet, ami racionális, nem áll ellentmondásban a megismerhető világgal. Ugyanakkor a sci-fi „elidegenít” olyan értelemben, hogy elszakítja a befogadót az általa ismert világtól, még ha a *science fiction* mű teremtett világa a befogadó jelenében is gyökerezik. A *science fiction*ben a *science*, a tudományos elem gyakran olyasmiről, ami nem megvalósítható – a hangsúly ugyanis nem azon van, hogy az adott tudományos ötlet megvalósítható, hanem hogy hihető legyen. Éppen ezért gyakran olvashatunk sci-fi történetekben félig tudományos szövegeket egy-egy tudományos-technikai megoldás taglalásáról (Roberts, 2008).

Annak, hogy a *science fiction* egyfajta „vallási alapanyaggá” váljon, valószínűleg két tényező állhat a háttérben: a világteremtés illetve a különféle félig tudományos magyarázatok. A mítoszok, visszautalva a korábban leírtakra, valamilyen fiktív eseményt írnak le, és ennek az eseménynek a segítségével magyaráznak egy jelenséget vagy problémát. A sci-fi alapvetően egy történetet mesél el – amely általában a leg-
alapvetőbb sémákat használja, például a monomítoszt –, és mivel a kortárs világban gyökerezik, egyes művek a jelen egy-egy problémás kérdését helyezik a középpont-

34 A Hammer Film Production az ötvenes és hetvenes évek között számtalan horrorfilmet készített, melyekből többet a műfaj klasszikusának tartanak.

35 A *science fiction* és a *fantasy* elemeinek keveredéséből kialakult típusa a fantasztikumnak.

ba. Ez általában valamilyen tudományos-technikai kérdésnek a társadalomra vagy az egyénre való hatása, de sokszor a fiktív ötlet analógia egy, az adott korszakban jelen lévő kérdésre (például túlnépesedés, információs társadalom, elidegenedés, faji kérdések stb.). Ugyanakkor még mindig ott marad az alapvető ellentmondás, hogy a sci-fi művek tudományos, de mindenképpen racionális alapra épülnek, ami elsősorban nehezen összeegyeztethető a transzcendenssel. Ennek több feloldása is lehetséges. Egyrészt, mint a *Mátrix* esetében, az adott mű inkább csak mondanivalójában, moráljában, spirituális alapként élhet tovább egy adott vallási jelenségben, így az eredeti mű tudományos-racionális alapállása nem lényeges. Általában a korábban említett invenciók állnak a háttérben: a tudományosnak beállított magyarázat valójában sosem teljes mértékben tudományos, mindig van benne valamennyi az írói invencióból. Ezt az invenciót pedig, bármennyire is igyekszik racionális maradni, alapjaiban nem köti a realitás, és mint ilyen rokon a vallások mítoszaival (utóbbiakat az adott közösségek a saját rendszerükön belül kvázi „racionálisként” kezelik). Sőt, sokszor előfordul, hogy a magyarázatok csak részlegesek, így teret engednek a befogadónak, aki saját tartalommal töltheti fel a hiányzó helyeket. Ez pedig akár vallási gyökerű magyarázat is lehet. Így válnak az idegenek angyalokká vagy démonokká, esetleg istenekké stb. Történelmi analógiákat is találunk, amikor egy fejlettebb jelenség vallásos magyarázatot kap, elég csak a spanyolokat isteneknek képzelő indiánokra gondolni.³⁶ Nem hiába jegyzi meg Michel Butor francia sci-fi teoretikus, hogy „*a science fiction korunk mitológiájának megszokott formája.*” (Butor, 1967, 38.)

A *fantasy* körül kialakult diskurzus sokkal kisebb, mint a sci-finél, noha nem kevésbé szerteágazó. Gyökerei sokkal jobban kapcsolódnak a különféle mítoszokhoz és mondákhoz, modern ága rokon a gótikus horrorral. A legtöbb definíció kiemeli az irracionálisitást: a *fantasy* a Suvin-féle kognitív világképet is elveti, öntörvényű, nem kötődik olyan szorosan a racionális világhoz. Jellemzően középkorias környezetbe helyezi cselekményét (persze akadnak kivételek), amelyet mágikus lények, varázslók és különféle mitikus szörnyek (sárkányok, tündérek vagy elfek, törpék, egyszarvúak stb.) népesítenek be (Erdei, 2003).

A valláshoz való kötődése pont a mágikus vonulat miatt szoros, illetve akár a mitikus múlttal való kapcsolata miatt fontos lehet. A *fantasy*re is jellemző a világteremtés, itt viszont sokkal erősebb – Darko Suvin terminusával élve – az „elidegenítés,” a befogadó sokkal jobban elszakad a reális világtól. A modern *fantasy* kialakulásában nem kis szerepe volt a vallások iránti tudományos érdeklődésnek: nagyon sok, a *fantasy* klasszikusának számító szerző merített mitológiákból, régi hiedelmekből. (Példának hozható Tolkien, aki a skandináv-germán mítoszokat vette alapul, vagy Lord Dunsany, aki szintén sokat merített az európai mítosz- és mesekincséből.) A *fantasy* művek gyakran ugyanazokból a forrásokból merítettek, mint az új vallási jelenségek, így a sok hasonlóság, amit egyes művek és az okkultista illetve újpogány hagyomány között fellelhető, egyáltalán nem véletlen. Az *invented tradition* me-

36 Arthur C. Clarke sci-fi író híres mondása például arról szól, hogy egy kellően fejlett technika megkülönböztethetetlen a varázslástól.

chanikájára gondolva nem nehéz elképzelni, hogyan váltak fantasy művek vallási alappá, vagy legalább is amolyan „reklámmá” a mágia, ezotéria és az okkultizmus számára. Sok újpogány csoport, még ha nem is hivatkozik nyíltan a kortárs fantasy alakjaira (például Ursula K. Le Guin vagy Marion Zimmer Bradley írónőkre), de olvasmányélményeik között szerepelnek műveik (Bittarello, 2008; Davidsen, 2012; Sárközy, 2003).

A különféle áltudományos nézetek körülbelül a 19. században kezdtek elterjedni. Ide azok a később megcáfolt elméletek tartoznak, amelyek a cáfolatuk után is hosszú ideig népszerűek maradtak. Az ilyen tézisek között persze akad olyan is, ami nem cáfolható meg teljes mértékben, de egyértelmű, hogy a valóságalapjuknak sincs semmilyen bizonyítéka. Sokszor könnyen kimutatható, hogy az ilyen elképzelések a science fictionből vagy korábban megcáfolt tudományos elméletekből építkeznek. A különféle elstüllyedt kontinensek, az emberiséget történelme kezdetén meglátogató idegen lények, ember előtti civilizációk alkotják ezt a hatalmas területet, de ide tartoznak a modern kori UFO észlelések és hasonló történetek is. „*Az áltudományos elméletek örökké népszerűek lesznek, részben azért, mert az olyan szerzők, mint Eric von Däniken, széles olvasóközönséggel rendelkeznek, ami túlmutat bármelyik archeológus vagy tudós közönségén. Másrészt viszont azért, mert az olvasók képesek elfogadni az olyan magyarázatokat, mint például hogy az idegenek teremtették a homo sapienst (inkább, mint a darwini evolúció elméletét), vagy azt, hogy minden kultúra az ősi Egyiptomból eredeztethető (inkább, mint bonyolult elméleteket a független fejlődésről), azért, mert ezek a magyarázatok kulturális jelenségeket tulajdonítanak konkrét hatóerőknek, így funkciójukat tekintve ezek hasonlóak a vallásos magyarázatokhoz.*”³⁷ (Cusack 2010, 24.) Az idegenek átvették az istenek szerepét, és a különféle, Dänikenhez hasonló szerzők egy, az átlagember számára könnyebben megérthető, az eddigi vallási alapsémákhoz sokkal közelebb álló magyarázatot szolgáltatnak. Emiatt az olyan csoportokat, mint a korábban már említett UFO-hívóket vallástudományi szempontból is érdemes lehet vizsgálni (Colavito, 2005; Cusack, 2010).

Kritika

A „fikciós alapú vallások” elméleti rendszere még nagyon új, éppen ezért könnyen található benne az ember kritikus pontokat. Maguk az elméletalkotók is reflektálnak egymásra, igyekeznek rámutatni, az adott elméleti megfontolás melyik részét látják problémásnak.

³⁷ „*Pseudo-scientific theories are perennially popular, partly because authors like Erich von Däniken have an extensive readership that goes well beyond that of any academic archaeologist or scientist, but partly because there is a willingness to accept explanations such as ‘aliens created homo sapiens’ (rather than the Darwinian theory of evolution) or ‘all culture had its origins in ancient Egypt’ (rather than complicated theories about independent invention), because these explanations attribute cultural phenomena to specific agents, and are thus functionally equivalent to religious explanations.*”

Carole Cusack saját maga idézi Lonnie Kinner 1981-es munkáját, amelyben a szerző kifejti, hogy lényegét tekintve minden vallási hagyomány kitaláción alapszik. Ennek nyomán a Cusack által invented religionnek nevezett csoport semmivel sem tekinthető kevesebbnek vagy kutatásra érdemtelennek. Ugyanakkor ezt a gondolatot érdemes más aspektusból is megvizsgálni. Cusack az invented szót használja, Kinner pedig azt mondja, hogy minden vallás konstruált (invented). Ezzel maga a fogalom veszíti el értelmét. Bár Cusack kifejti, hogy mit is ért a terminus alatt, de az elnevezés okozhat problémákat, illetve éppen emiatt könnyen olyan vallási jelenségeket is ide sorolhatnak a kutatók, amelyek nem tartoznak ebbe a kategóriába. Például Cusack foglalkozik a Repülő Spagetti Szörny Egyházával³⁸ is, ami nem szoros értelemben vett „fikciós alapú vallás”, nem egy már létező műből merített, ráadásul kérdéses, mennyire tekintik az „egyház” hívei magukat valóban hívőnek. Ez pedig azt sugallja, hogy ez a terminus mást jelöl, mint a másik két fogalom (Cusack, 2010).³⁹

A legtöbb kritika azonban Adam Possamai elméletét éri. A hyper-real religion problémáira mind Cusack, mind Davidsen rámutat. Cusack arra hívja fel a figyelmet, hogy a hyper-real kifejezés egy igen erős negatív konnotációba kerül az eredeti jelentésében. Baudrillardnál a hiperrális összekapcsolódik azzal, hogy az egyén már képtelen megkülönböztetni a valódit a szimulákrumtól, és ez egyértelműen probléma. Possamai ezt nem veszi figyelembe, amikor a hyper-real terminust használja: ő csupán azt a jelenséget írja le vele, amikor a vallások a populáris kultúrából merítenek. Tény, jegyzi meg itt Davidsen, hogy ez a jelenség annyiban a hiperreálshoz kapcsolható, hogy ezek a vallások is létrehozhatnak egy elképzelt világképet, ami „legyőzi” az empirikus valóságot, vagyis a hívő személy elfogadja, hogy ami a populáris kultúra része, az ebben a rendszerben igaz, de végső soron itt is az kerül elő, hogy minden vallás hasonlóan működik. Minden vallás létrehoz egy érzékelésen túli valóságot, emiatt viszont minden vallást a hyper-real religion ernyője alá lehetne venni. Davidsen egy másik aspektusából is bírálja ezt az elméletet. Possamai azt állítja, hogy a populáris kultúra fikciója csupán metaforikus módon szolgál alapul ezeknél a vallási csoportoknál. Ezzel szemben Davidsen rámutat, hogy például a Tolkien műveit alapul használó közösségeknél kezdetben a használat nem merült ki a metaforikus módban (a korábban említett mitokozmologikus szint), hanem túlmutatnak ezen (mitohistorikus). Természetesen ez jelentheti azt is, mint ahogy megjegyzi, hogy a tolkien csoportok nem tartoznak a hyper-real religion kategóriájába, de inkább hajlik arra, hogy érdemes újragondolni ezt a fogalmat (Davidsen, 2012). Jelenleg tehát inkább arról van szó, hogy három elméletről beszélhetünk, amelyek sok területen érintkeznek, de mégsem fedik teljesen egymást.

38 The Church of Flying Spaghetti Monster egy paródiavallás, amit 2005-ben hozott létre egy oregoni diák, tiltakozásul azért, mert az egyetemen az ún. intelligens tervezés elméletét kezdték el oktatni. A mozgalom mára a valláskritika egyik meghatározó jelenségévé vált.

39 2015-ben jelent meg a *The Problems of Invented Religions* című kötet Carole M Cusack és Steven J. Sutcliffe szerkesztésében. A fülszöveg szerint ez a kötet igyekszik feltérképezni az invented religion elképzelés határait és problémáit. Sajnos mindeddig még nem sikerült hozzájutnom a szöveghez.

Mivel a tanulmány magyar nyelven íródott, mindenképpen érdemes kitérni a jelenséget leíró magyar fogalom megalkotásának kérdésére. Jelenleg, ahogy eddig is látható volt, Davidsen fiction-based religion kifejezésének fordítását használtam. Ezt nem érheti kritika, ha angolul vizsgáljuk a kifejezést. Az angol *fiction* szónak, amellett, hogy általában a fikciót jelöli, van egy másodlagos, műfaji jelentése is: az irodalomban (és a filmművészetben) a *fikciós történetű műveket* jelölik ezzel a szóval. Ilyen értelemben az elnevezés fedi a fent ismertetett vallástudományi jelenséget. A magyar fordításnál azonban probléma adódik. A magyar *fikció* szónak nem ilyen erős a másodlagos, irodalomelméleti jelentése, viszont ha csupán így használjuk, könnyen érheti az a kritika, hogy „minden vallás fikció”. Használható a „*fikciós műveken alapuló vallások*” kifejezés, de érdekesebb lenne hosszú távon egy rövidebb és egyszerűbb kifejezést találni. Ugyan a továbbiakban is a „*fikciós alapú vallások*” könnyen támadható kifejezést fogom használni, de érdemes lenne a későbbiekben esetleg – Adam Possamai elméletének mintájára – egy másik tudományterületről kölcsönözni egy fogalmat, és azzal leírni ezt a jelenséget.

Lovecraft és életműve

A „fikciós alapú vallások” között a legkülönfélébb csoportok találhatóak, és több módon is csoportosíthatjuk őket. Egyesek az alapján próbálnak meg valamilyen rendszert felállítani, hogy az adott jelenségek milyen műből merítenek. Vannak olyan közösségek, amelyek egy szerző műveire fókuszálnak, ilyenek például a Tolkien írásait felhasználó csoportok. Azonban a leghíresebb és talán a legnagyobb hatású szerző nem a brit nyelvészprofesszor volt, hanem egy új-angliai, a XX. század elején élt ponyvaszerző, akinek írásai olcsó magazinokban láttak napvilágot, és széleskörű elismertséget is csupán korai halála után szerzett. H. P. Lovecraft életműve a populáris kultúra egyik fontos építőeleme, ő pedig a modern horror és sötét tónusú fantasy egyik ősatya, a science fiction kezdeteinek érdekes alakja. És amennyire nagy hatása volt a populáris kultúrában, annyira fontos elemévé vált az új vallási jelenségeknek.

Lovecraft azon alkotók közé tartozik, akiket életében nem ért el a siker, haláluk után azonban rengeteg szerző tekinti példaképének. Művek százai készültek az ő ihletésére, és munkássága mélyen beleépült a (populáris) kultúrába. Egyszerre tartják a horror, a fantasy és a science fiction nagy klasszikusának.⁴⁰ Ahhoz, hogy vizsgálható legyen a vallási szférára gyakorolt hatása, elsőként érdemes elhelyezni személyét és életművét a populáris kultúrában.⁴¹

⁴⁰ A XX. század elején, Lovecraft korában ezek a tematikák még nem váltak szét teljesen, erre egészen a negyvenes évekig várni kellett.

⁴¹ A szerző életművét lásd a Függelékben.

Kortársai közül főleg a *Weird Tales* című magazinban publikáló egyéb szerzők, mint Clarke Ashton Smith, Robert Bloch vagy Augusth Derleth, illetve mások tekinthetők az ún. „követők” csoportjába: az írótasak és Lovecraft között különös kölcsönhatás, sajátos kooperáció állt fenn. Az alkotók műveikben utaltak egymás írásainak eseményeire vagy az azokban felbukkanó helyszínekre, könyvekre, nevekre. Lovecraft halála után az őt tisztelők, élükön Derleth-szel, kiadatlan írásaival együtt összegyűjtötték Lovecraft műveit, és az általuk alapított Arkham House kiadónál megjelentették ezeket. A kötetek nem fogytak valami jól, Derleth azonban, mint a hagyaték kezelője, kitartóan igyekezett elismertetni Lovecraftet a közönséggel, ami végül sikerült is. Ugyanakkor az önzetlen barát, ahogyan ezt minduntalan megjegyzi a Lovecraft életművel foglalkozó kutatók, legalább annyi kárt is okozott a „New England-i remete” reputációjának: Derleth saját maga fejezett be több Lovecraft-töredéket, ezek pedig korántsem voltak olyan kiemelkedőek, mint az eredeti történetek. Ráadásul saját írásait Lovecraft neve alatt jelentette meg, és nagyon sokáig nem is sikerült szétválasztani az eredeti és a „társszerzővel íródott” történeteket⁴² (Houellebecq, 2005; Kornya, 2003).

Azonban vitán felül áll, hogy Lovecraft életműve halála után indult hódító útjára. Első körben a „követői” tették ismertté, az elmúlt több mint fél évszázadban számos novelláskötet látott napvilágot, amelyben a szerzők Lovecraft világában játszódó történeteket jelentettek meg. Olyan írók munkáiban fedezhető fel a lovecrafti hatás, mint a már említett, később a *Psycho*-val híressé vált Robert Bloch, Clive Barker vagy Stephen King. Az ún. „lovecrafti horror” önálló tematikává vált, és még az olyan, első látásra ide nem sorolható filmek is beletartoznak, mint *A nyolcadik utas: a Halál* (*Alien*, 1979., r. Ridley Scott) vagy *A dolog* (*The Thing*, 1982, r. John Carpenter)⁴³. Irodalomtörténeti vonalon sokan kulcsfontosságúnak tartják Jorge Luis Borges 1975-ös novelláját (*There are more things*), ami Lovecraft előtt tiszteleg. Ezzel, érvelnek többen, Lovecraft a „magas irodalom” felől kapott elismerést. Ugyancsak fontosnak tartják *Michel Houellebecq* kortárs francia szerző Lovecraftról szóló 1991-es esszéjét (2005). Természetesen Lovecraft a fantasy-ben is megkerülhetetlen viszonyítási ponttá vált, mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy az egyik leghíresebb kortárs alkotó, Neil Gaiman több novelláját a lovecrafti hagyományból építi fel. A képregényekben is gyakoriak az életműből átvett elemek, elég csak a Batman képregények Arkham Elmegyógyintézetére gondolnunk, ami Lovecraft egyik fiktív városának nevét viseli. De maga a lovecrafti univerzum is több filmes és képregényes feldolgozást kapott, ilyen például az 1985-ös *Reanimátor* (*Re-Animator*, r. Stuart Gordon), ami a *Herbert West, az újjáélesztő* (*Herbert West – Reanimator*, 1922) alapötletére épül, illetve a 2001-es *Dagon* című film (r. Denis Paoli), ami az Árnyék

42 Az első magyar Lovecraft kiadások – a *Galaktika* magazin és a kilencvenes évek több válogatáskötete – is szép számmal tartalmaztak nem Lovecraft által írt, de az ő neve alatt futó történeteket.

43 *A dolog* eredetije, az 1938-as *Who Goes There?* (magyarul először *Az ízé* címen jelent meg) John W. Campbell Jr.-tól az antarktisi jégben talált idegennel alapötletében hasonlóságot mutat Lovcraft *Az őrtület hegyei* (*The Mountains of Madness*) című 1936-os írásával.

Innsmouth fölött (*The Shadow Over Innsmouth*, 1936) történetén alapul. A lovecrafti világvégből továbbá fontos ihletője különféle zenekaroknak (például az 1960-as években tevékenykedő, a szerző nevét viselő *H. P. Lovecraft*nek) és szerepjátékoknak (legismertebb a *Call of Cthulhu*, ami a *Cthulhu hívása* című 1928-as novella címét vette fel) (H. Nagy, 2003; Kisantal, 2007; Kurdi, 2007).

A Cthulhu-mítosz

Bár Lovecraft nem alkotott regényt, és soha nem törekedett nyíltan egy hatalmas világ leírására – ami a sci-fi és fantasy művek sajátja –, mégis kialakított egy sajátos „kvázi-mitológiát”, amit ő maga csak Yog-Sothoth-mítosznak nevezett, ma pedig általában Cthulhu-mítoszként ismernek. A szerzőnek korántsem minden műve tartozik a mítoszt felhasználó írók csoportjába, sőt, egyes művekről nem is lehet egyértelműen eldönteni, hogy ide tartoznak-e. Lovecraft alkotói évei során alakította ki mitológiáját, és korábban írt, a mítoszhoz nem kapcsolódó történeteinek folytatásaiban már megjelennek annak alkotóelemei (személyek, lények, helyek stb.). Az ún. Álom-ciklus korai részei például nélkülözik a mítosz jellemzőit, inkább szürreális látomások leírásai, azonban az alkotó később már a főszereplő, Randolph Carter – aki Lovecraft alteregója – utazásait a mítosz magyarázatára, bővítésére használta fel. Mindazonáltal az ezekben a történetekben – főleg a *Zarándokút Kadathba* (*The Dream-Quest of Unknown Kadath*, 1926) és az *Ezüstkulcs kapuin át* (*Through the Gates of the Silver Key*, 1934, E. Hoffman Price-szal közös munka) címűekben – adott magyarázatok összeegyeztetése a mítosz törzanyagával bonyolult és nem mindig tökéletesen kielégítő.

A szűk értelemben vett Yog-Sothoth/Cthulhu-mítosz érdekes keveréke a science fiction realista, tudományos alapú és a fantasy mitológikus világvégből. Ezekben a művekben a szereplők rendszerint tanult emberek, tudósok, egyetemi professzorok vagy diákok, sokat látott utazók, akik az adott események után már vagy megbomlott elmével vagy rettegéssel kénytelenek tovább élni. A mítosz alapja ugyanis egy szörnyű titok, amit ezek az emberek felfedeznek. A titok általában valami olyan entitás jelenléte – vagy korábbi jelenlétének nyoma és visszatérésének lehetősége –, ami teljesen idegen az emberi világtól, ezáltal félelmet kelt. A lovecrafti történetekben a Földön jóval az ember, sőt, a földi élet megjelenése előtt más csillagrendszerekből származó entitások éltek, hatalmas városokat hozva létre. A bolygónkon több különböző faj létezett, ilyenek voltak a Vének (Elder Things) és a Nagy Öregek (Great Old Ones) néven emlegetettek, akik közt még háború is folyt. Mellettük más lények is léteztek, amelyek ezek teremtményei, mint a shoggothok vagy az ún. Mélységalakók.⁴⁴ Rajtuk kívül is olvashatók leírások különféle entításokról, ezek hol evilágiak, hol „más dimenziókban” léteztek. Ezek a lények ugyan nagyhatalmú-

⁴⁴ Lovecraft utal rá, hogy esetleg az egész földi élet is csupán ezen a lények „teremtő szeszélyének” köszönhető.

ak, tudományuk és erejük felfoghatatlan az ember számára, mára már eltűntek a föld színéről. Vagy hatalmas városaik romjaiban „alszanak” a világ eldugott zugaiban, az Antarktisz jégmezői alatt, az arab sivatagban, sötét hegyek között, elsüllyedt kontinenseken, vagy visszahúzódtak más létsíkokba. Mindeközben pedig arra várnak, hogy valahogy visszatérhessenek, vagy befurakodhassanak a világunkba.

Ezek a Föld fiatal korában létező entitások, főleg a Nagy Öregek, nem tűntek el nyom nélkül. Nem csak elfeledett városaik romjai őrzik emléküket, de különös kultuszok és vallások is. Az emberiség történelme során újra és újra feltűnő csoportok groteszk bálványokat imádnak, amelyekben az általuk istenként tisztelt Öregekre ismerhet a kutató, ép ésszel felfoghatatlan rítusokat üznek és furcsa, az emberi nyelv számára idegen varázsigéket kántálnak. Ezek azonban nem egyszerű babonás hívők: mind az emberek, mind pedig más lények, mint a Mélységlakó vízi lények képesek megidézni az Öregeket vagy azok szolgáit. A *Rémület Dunwichben* (*The Dunwich Horror*, 1929) című történetben például az egyik szereplő arra törekszik, hogy kaput nyisson egy másik világba, hogy onnan valami átjöhessen. A *Cthulhu hívásában* egy furcsa kultusz világon szétszórt követőinek kántálása kelti életre a tengerből kiemelkedő sziget szörnyetegét. Számos esetben mágikus módszer kerül elő, hol racionális magyarázat nélkül, hol azonban utalva rá, hogy ezek mögött valami okkult tudás vagy természettudományos jelenség áll (így kvázi racionális alapra helyezve a történeteket). A *Charles Dexter Ward esetében* (*The Case of Charles Dexter Ward*, 1929) olvashatjuk például, hogy az embert a halálból „bizonyos sókkal” még évszázadokkal később is vissza lehet hozni. A lovecrafti mágusok és okkultisták nem feltétlenül a természetfelettiinek köszönhetik hatalmukat, sokkal inkább ismeretlen tudományoknak, olyan dimenzióknak, amelyekről – lovecrafti fordulattal élve – nem lenne szabad tudnia az embernek.

Ennek a tudásnak nem kizárólag „szentségtelen” okkultisták és tébolyodott kultuszhívők vannak birtokában. A kutatók gyakran rátalálhatnak olyan feljegyzésekre és könyvekre, amelyek nemcsak útmutatóul szolgálnak az okkult praktikák között, de leírásokat tartalmaznak az Öregekről, a Vénekről és a hozzájuk hasonló entitásokról is. A leghíresebb ilyen könyv a lovecrafti világban a *Necronomicon*, a „*Holtak Törvényének Képe*”. Ez az okkult kódex vagy grimoire⁴⁵ Lovecraft szerint annyira veszélyes, hogy szinte minden olvasóját az örületbe kergeti. Magára a lejegyzőjére, Abdul Alhazredre is csak úgy hivatkoznak, mint „az örült arab”, aki a VIII. században vetette papírra a könyvet. A *Necronomicon* szinte minden fontosabb könyvtárban megtalálható, ám szigorúan őrzik, és még a tanult, babonákban nem hívő tudósok között is nyomasztó légkör lengi körül a nevét. Aki helyesen tudja olvasni ezt a könyvet és más, hasonló munkákat (mint a *De Vermis Mysteriis*-t vagy

45 A francia eredetű grimoire szó varázskönyvet jelöl, ami különféle mágikus tudást tartalmaz. Gyakran maguknak a grimoire-oknak is varázserőt tulajdonítanak. A grimoir-ok fontos részét képezik a különféle okkultista tanoknak.

az *Unaussprechlichen Kultent*⁴⁶), az képes feltárni azt a titkot, amivel a világra szabadíthatja a különféle entitásokat.

A lovecrafti univerzumban legnagyobb szerepük az Öregeknek van. A Vének csak kevés történetben jelennek meg, az ő városuk az Antarktiszon fekszik. Az Öregek azonban állandó veszélyt jelentenek az emberre – noha nem gonoszak, csak teljesen közömbösek, éppen ezért az embert inkább állatként kezelik. A legfontosabbak közülük Cthulhu (aki R'lyeh elsüllyedt városában várja visszatértét), Shub-Niggurath („az erdők fekete kecskéje, ezer ivadékkal”), Nyarlathotep („a kúszó káosz”, aki képes más alakot öltve elvegyülni az emberek között) és Dagon (aki egy halszerű tengeri lény). Fontos entitás Yog-Sothoth is, aki „a kulcs és a kapu”, az ő közvetítésével tudnak visszatérni az Öregek a mi világunkba. Említést érdemel még Azathoth, „a vak idióta isten” vagy „nukleáris káosz”, aki a világegyetem közép-pontjában járja „örült táncát”. Lovecraft, mivel igyekezett összeforrasztani az Álomciklust a Cthulhu-mítosz íásaival, ezért később hierarchiába is rendezte ezeket a lényeket. Yog-Sothoth és Azathoth lettek a legfőbb lények, alattuk állnak az olyan entitások, mint Cthulhu, Shub-Niggurath vagy Nyarlathotep. Őket követik az ún. Nagyok, az emberiség istenei, majd a különféle más teremtmények, az emberek, emberfélék és nem emberfélék, mint a Mélységlakók. Itt már Lovecraft metafizikai oldalról közelítette meg a mítosz entitásait, már nincs nyoma a korábbi tudományos magyarázatoknak. Ezek a lények nem idegen bolygók szülöttei, hanem más dimenziók lakói, amelyeket mágiával el lehet érni. A Cthulhu-mítosz éppen ezért nehezen megfogható egység: tekinthetünk rá úgy, mint természettudományos alapokon álló, ősi idegen lények istenként való hitéből felépülő kvázi-mitológia, vagy egy bonyolult, filozofikus és metafizikai magyarázatokkal ellátott „álomvilág” – ahogy Randolph Carter egyik álomutazása keretében kifejti a szerző.

A mítosz Lovecraft halála után nem maradt változatlan. Világa vonzotta a különféle alkotókat, így születtek olyan írások is, amelyek csak tovább gazdagították ezt a mitológiát. A legfontosabb hatást August Derleth gyakorolta (maga a Cthulhu-mítosz elnevezés is tőle származik), sokak szerint nem pozitív értelemben.⁴⁷ Derleth, mivel úgy érezte, jogosult a lovecrafti életmű „kiteljesítéséhez”, a Cthulhu-mítoszt is saját képére formálta. A keresztény háttérű szerző legfontosabb változtatása, hogy egyes lényeket jóként, másokat gonoszként pozicionált, az egész mítoszt pedig e két tábor harcává tette. A Vének lettek a jók, míg a Nagy Öregek a gonoszak. Ezzel nem csak leegyszerűsítette a lovecrafti mitológiát, de antropomorfizálta is. Aki elolvast néhányat Lovecraft ebbe a körbe tartozó művei közül, láthatja, hogy nála ezek az entitások se nem gonoszak, se nem antropomorfak. Derleth továbbá új lényeket is kreált, és mindet valamilyen elemhez (föld, víz, tűz, levegő) rendelte: a lábasfe-

46 Mindkettő kitaláció, noha nem Lovecrafté: az elsőt Robert Bloch, a másikat Robert E. Howard történeteiből kölcsönözte.

47 Derleth egy levélre hivatkozott, melyben Lovecraft leírta, milyennek is képzelte valójában a mítoszt, követője pedig saját bevallása szerint csak eszerint járt el. A hetvenes években, mikor Lovecraft kéziratait és levelezését feldolgozták, semmilyen hasonló tartalmú levelet nem találtak, így Derleth írásait nem fogadják el „hivatalos” kiegészítésként (Kisantal, 2007).

jüekre emlékeztető Cthulhu például víz elemű, míg Nyarlathotep földelemű lény lett. Azonban bármennyire is távol áll ez a fajta kép az eredeti lovecrafti invenciótól, Derleth mítosza igen elterjedté vált, a legtöbb szubkultúra erre hivatkozik (a Cthulhu-mítoszlól lásd még: Haanegraaf, 2007; Kurdi, 2007; Tarr, 1994).

A mítosz forrásai

Lovecraft kiterjedt levelezésének és műveinek „leíró”, részletező stílusa miatt jól dokumentálható, milyen forrásokból táplálkozott nem csak a Cthulhu-mítosz megírásakor, de egész életművének megalkotása során. Legfőképpen tudományos világnézete és materializmusa szolgált alapul írásaihoz, ugyanakkor vonzódása a misztikushoz, a rémületeshez, a nem mindennapihoz érdekes ötvözetet alkot ezzel. Folyamatosan igyekezett követni korának új tudományos eredményeit és felfedezéseit, amelyeket beleépített fikcióiba. A tudományos tárgyú olvasmányai mellett utazásai során is hozzájutott különféle ismeretekhez, főleg a folklór területéről, amelyeknek köszönhetően hitelesen tudta megalkotni írásainak helyszíneit és szereplőinek jellemét (Evans, 2005).

Alapvetően azonban ez csupán a forma és a történet szempontjából érdekes. A háttér ennél sokkal összetettebb alapra épül. „[Lovecraft] *abban hitt, hogy sors vagy véletlen nem létezik, és minden lehetséges történést az anyag fizikai, az élet biológiai és az ember kulturális folyamatai határoznak meg – tökéletesen determinált és megváltoztathatatlan módon.*” (Kurdi, 2007, 26.) Ez meghatározó szempont akkor, amikor a forrásait vizsgáljuk. Lovecraft magáévá tette a darwinizmust, az evolúciós fejlődés elméletét, és éppen ezért a korszak olyan antropológusainak munkái közel álltak hozzá, mint Edward Tylor és James Frazer, akik az ember természetfelettibe vetett hitét materialista szükségletekkel támasztották alá, illetve a vallások fejlődését evolucionista alapra helyezték. Frazer egyik leghíresebb munkáját, *Az aranyágot (The Golden Bough, 1890)* Lovecraft cím szerint is említi. Bár maga nem volt vallásos, mégis igen gyakran épített vallási elemeket műveibe. Az *Ezeregyéjszaka meséi* az iszlám misztika felé fordította, a görög-római mitológia a klasszikus politeista világgépet tárta fel előtte, és rengeteget olvasott a középkori misztikáról, ezotériáról, illetve boszorkányságról is. Legtöbbet Margaret Murray könyvére hivatkozik, amelyről korábban már szó volt, mint a Wicca újpogány csoportjának forrása. Írásaiban több okkultizmussal és démonológiával foglalkozó alakot megemlít, mint Albertus Magnust vagy Eliphas Levit. Hivatkozik a XIX század áltudományos munkáira is, mint William Scott-Elliot *Atlantisz és az elveszett Lemuria (The Story of Atlantis and the Lost Lemuria, 1925)* című írására a tengerbe süllyedt kontinensekről. Lovecraftnek további fontos forrásai voltak azok a szerzők, akik fikcióikban kötődtek a középkori mágiához, felhasználták az okkultista tanokat vagy egyszerűen régi, nem keresztény vallási hagyományokból kreáltak újakat. Legfontosabb ezek közül Lord Dunsany, akit Lovecraft Poe után a legnagyobb példaképének tekint,

de ide sorolható például Algernon Blackwood vagy Arthur Machen is (Haanegraaf, 2007; Kurdi, 2007; Sárközy, 2003).

Lovecraft műveinek vizsgálatai során a legérdekesebb kérdés az, hogy milyen hatással voltak rá korának vallási jelenségei, az okkultizmus iránti megélt érdeklődés és az újpogány mozgalmak. „*Nem – sohasem olvastam a hivatalos »okkultizmus« zsongorját – írja 1925-ben –, mivel mindig is úgy vélekedtem, hogy a fantasztikus írások hatásosabbak, ha kerülnek az elcsépeelt babonáságokat és a népszerű kultuszok varázsigéit. Tulajdonképpen, tényleges hit tekintetében abszolút materialistának tekintem magam; a legkevésbé sem hiszek bármiféle természetfeletiben – vallásban, spiritualizmusban, transzcendentalizmusban, lélekvándorlásban vagy halhatatlanságban. Elképzelhető viszont, hogy kiváló ötletek csiráira lelek a tébolyult spiritualista szélsőségek felkapott locsogásában; már sokszor fontolgattam, hogy beszerzek valamennyit azokból a sületlenségekből, amit a 46. utca okkultista üzletében árulnak.*” (Lovecraft, 2005, 499.) Bár a művek alapján könnyen kijelentheti a felületes Lovecraft-olvasó, hogy a szerző korának okkultistáit vette alapul, ne feledjük el azt a tényt, hogy az okkultisták is régebbi, vélt vagy valós hagyományokat vettek alapul. Így inkább mondhatjuk azt, hogy Lovecraft és az okkultisták azonos alapból merítettek. Noha a Cthulhu-mítosz történeteiben feltűnnek igazi okkult kötetek és valóságban is létezett személyek nevei, a szerző csupán színesítésként használta fel azokat, nem a kortársak hitéből kölcsönözte őket. Természetesen azon sem kell csodálkozni, ha a XIX-XX. század híres okkult figuráinak nevei olykor felbukkannak egy-egy történetben: ez csak Lovecraft tájékozottságát és „alkotói szabadságát” mutatja (Haanegraaf, 2007).

A lovecrafti vallási hagyomány

1929-ben Lovecraft egy Clark Ashton Smithnek írt levelében az alábbi esetről számolt be: „[...] a Rémület Dunwichben óta semmit sem alkottam. Ha már szóba került – e történetnek köszönhetően felettébb érdekes levelet kaptam egy furcsa bostoni öreg hölgytől, a salemi Mary Easty egyenes ági leszármazottjától, akit 1692. aug. 19-én akasztottak fel a Gallows Hillen. Különös képességekre és szokásokra utaló megjegyzéseket tesz, melyek nemzedékről nemzedékre hagyományozódnak a családjában, és arról érdeklődik, tudomásomra jutottak-e bizonyos ősi új-angliai boszorkányságok titkai. Ezenkívül azt is tudakolta, vajon Dunwich és Arkham valószínű helyek-e! Válaszolni fogok a levelére, és meglátom, sikerül-e rávennem az agg lelket, hogy elmeséljen nekem néhány suttogva terjedő boszorkányhagyományt! Egy vén boszorkányivadéktól származó, tényleges »belső információk« alapján megírt salemi rémhistoria megdöbbentő újdonság lehetne!” (Lovecraft, 2005, 512-513.) Ez a levél igencsak nagy meglepetést okozhatott a materialista és vallásellenes, a babonáságot és mindenféle varázslatba vetett hitet elutasító szerzőnek: a salemi bo-

szorkányper⁴⁸ egyik áldozatának leszármazottja az ő írásában valami olyasmit látott meg, ami csupán a „boszorkányivadék” elképzeléseiben létezett. Ugyanakkor nem ez volt az egyetlen eset, amikor Lovecraftet azzal kapcsolatban keresték meg, nem rendelkezik-e valami titkos információval okkult praktikákról, rejtélyes grimoire-okról, vagy hogy a műveiben leírtak nem állnak-e kapcsolatban valós – vagy annak vélt – eseményekkel.

Nem okozhat meglepetést, hogy a korszak vallási érdeklődése Lovecraft műveivel kapcsolatban is előkerült, hiszen a boszorkányságban, okkult tudományban és hasonlóknak hívó emberek joggal gondolhatták, hogy a történetek szerzője is vagy hisz ezekben, vagy valami olyan forrásból dolgozott, ami az ő számukra is fontos lehet. Az író halála után lassan elhomályosult az írásokban megjelenő események fiktív volta, és egyre többször hivatkoztak rájuk úgy, mint valós, megtörtént eseményekre vagy analógiákra, valamilyen ismeret burkolt bemutatására. Az okkultista szubkultúra – a kultuszmielő, illetve az okkultúra – a legkülönfélébb magyarázatokat talált a Lovecraft munkáiban fellelhető vallási elemekre. Innen pedig már csupán egy lépés volt, hogy sokan azokból merítsenek és arra alapozzák személyes hitüket, vagy akár egész vallási rendszert dolgozzanak ki. A lovecrafti hagyomány nagy hatást gyakorolt a különféle okkultista csoportokra, elsősorban a szerző leghíresebb invenciójának, a *Necronomicon*nak köszönhetően.

1924-ben jelent meg *A kutya (The Hound)* című, két évvel korábban írt Lovecraft történet, amelyben először jelent meg a *Necronomicon*. A fiktív grimoire ezután a szerző több írásában feltűnt, majd más írók is hivatkoztak rá munkáikban. A kötet szerzője egy bizonyos Abdul Alhazred – ez volt Lovecraft gyerekkori „muzulmán neve”, amit több levelében megerősít –, akire először az 1923-as *A névtelen város (The Nameless City)* lapjain hivatkozik. A *Necronomicon* név eredetét állítólag Lovecraftnek egyik álmában jutott eszébe, valószínű azonban, hogy az *Astronomicon* című, i. sz. I. századból való költemény az ihlető forrás. Maga a *Necronomicon* a szerző szerint görög szó. Mivel ő maga nagyon jól tudott görögül, ezért nem esett nehezére megadni a fordítást, ami nagyjából „a holtak törvényének képe”, de a későbbi Lovecraft-komentátorok saját fordításokat is megadnak: „útmutató a holtak világához” vagy „a halál törvényének könyve”. A különféle novellákban és kisregényekben ugyan olvashatóak részletek a *Necronomicon*ból, de a teljes szöveg soha nem készült el. Ez persze nem akadályozta meg abban, hogy papírra vesse *A Necronomicon történetét (History of the Necronomicon)* 1927-ben (de csak halála után, 1938-ban adták ki). Ebben olvasható, hogy a 730 körül keletkezett mű eredeti címe *Al Azif* – „az azif szó az arab nyelvben ama (rovarok keltette) éji zajt jelöli, me-

48 Az új-angliai Salem városában a XVII. század végén több boszorkányper is lefolytattak, amelyekben a vádlottakat a Sátánnal való lepaktálás miatt ítélték el. A város azóta a boszorkányság szinonimája lett, a köznyelvben is „The Witch City” (a boszorkányváros) néven hivatkoznak rá. A legismertebb feldolgozása az eseményeknek Arthur Miller *A salemi boszorkányok (The Crucible)*, 1952.) című drámája. Maga Lovecraft is feldolgozta a boszorkányperek témáját, Arkham kitalált városa pedig sokban hasonlít Salemre.

lyet démonok üvöltésének hittek”⁴⁹ –, szerzője pedig „más hitekre is nyitott muzulmán volt”. Alhazred bejárta Arábiát, ősi és titkos városokat fedezett fel, és mélyen a sivatag alatt egy ember előtti faj „megrázó krónikáira és titkaira lett”. Az *Al Azifot* Damaszkuszban írta, majd 738-ban eltűnt, más források szerint meghalt.⁵⁰ Lovecraft röviden felvázolja a könyv további sorsát is. A 10. században, mikor már igen elterjedt volt, *Necronomicon* címen lefordítják görögre. Többször betiltották, a latin fordítást IX. Gergely pápa indexre helyezte, ám az évszázadok alatt sorra bukkantak fel példányai. Állítólag Dr. John Dee, Erzsébet királynő alkímistája készített egy angol nyelvű fordítást, illetve a latin szöveg előkerült Salemben is a boszorkányperek idején. A fikció szerint a *Necronomicon* egy-egy példányát őrzik a British Museumban, a párizsi Bibliothèque Nationale-ban, a Harvard Widener Könyvtárban, a Buenos Aires-i Egyetemen, illetve az arkhami Miskatonic Egyetemen is (Harms és Gonce, 2003; Lovecraft, 2003).

Bár nem a *Necronomicon* volt az egyetlen kötet, amire az író hivatkozott, mégis ez vált a legnépszerűbb „lovecrafti grimoire-rá”. Népszerűsége olyan nagy volt, hogy maga Lovecraft is célzott rá, egyszer megpróbálkozik egy hosszabb szöveg létrehozásával, bár ezt igen nehéz feladatnak tartotta. Ezt írta 1932-ben Robert E. Howardnak: „*Ami a Necronomicon megírását illeti – bárcsak lenne energiám és ötletem hozzájárulni! Attól tartok, nem kis munka lenne, tekintetbe véve a különféle részleteket és burkolt célzásokat, amiket az idők során a könyvnek tulajdonítottam! Elképzelhető viszont, hogy közreadok egy rövidített Necronomicon-t – ami az olyan részeket tartalmazza, melyek kellően biztonságosnak tekinthetők ahhoz, hogy az emberiség tudomására jussanak! Amikor Juntz Fekete Könyve és Justin Geoffrey költeményei⁵¹ piacra kerülnek, kétségtelenül meg kell fontolnom majd a vén Abdul halhatatlanná téételét!*” (Lovecraft, 2005, 526-527.) Érdekes, hogy eszerint maga a szerző is úgy gondolta, az embereket érdekelheti egy grimoire szöveg, illetve aki esetleg később – a hetvenes, nyolcvanas években – olvasta ezt a levelet, akár arra is gondolhatott, hogy Lovecraft mégiscsak valami titkos tudás birtokában volt. Más levéltörédek is alátámaszthatják ezt a feltételezést, és ezek lehetnek a Lovecraft halála után kialakult elméletek alapjai. Maga az író tisztában volt vele, hogy ha tovább növekszik a *Necronomicon* körüli kultusz, akkor az emberek nem fogják elhinni neki, ha rámutat, hogy ez csupán kitaláció.⁵² Egyesek szerint Lovecraft birtokában volt a *Necronomicon*nak, csak nem akarta rászabadítani a gonosz az emberekre – vagy nagyapja könyvtárában talált rá, vagy sokat utazó apjától jutott hozzá –, esetleg csupán pénzhétségből butította le a könyv tartalmát. Megint mások úgy gondolják,

49 Az idézetek forrása: Lovecraft, 2003, 439-442.

50 „[...] fénnyel nappal elragadta, majd a rettenettől megdermedt sokaság szeme láttára felfalta egy láthatatlan szörnyeteg” – írja Lovecraft.

51 A *Fekete Könyv* a korábban említett *Unausprechlichen Kulte*n, Justin Geoffrey örült költő alakjával együtt Howard invenciói.

52 Egy 1936-os levelében azt írja, nem örül annak, ha valaki arra pazarolja az idejét, hogy könyvtárakban a grimoire után érdeklődjön – ekkor már nem támogatta a Howardnak 1932-ben felvetett „rövidített expurgált” szöveg közlését, mert az csak összezavarja a folklór után érdeklődő diákokat.

Lovecraftnek álmában sugallták az Öregek az *Al Azif* szövegét – és az egész mítoszt –, vagy valahol látta a könyvet, esetleg egy titkos kultusszal kapcsolatban hallott róla. A szerző halála után egyre többen keresték a *Necronomicon* könyvesboltokban és könyvtárakban. Sőt, a könyv körül kialakult kultusz odáig terjedt, hogy tréfás kedvű emberek egy „Abdul Alhazred – *Necronomicon*” feliratú kártyát is elrejtettek a Yale könyvtárának katalógusába. Az ilyen és ehhez hasonló akciók, a grimoire állandó feltűnése a populáris kultúrában, mind csak erősítették a keresletet, amire hamarosan kínálat is kezdett kialakulni (Clore, 2006b; Kurdi, 2007).

Először L. Sprague De Camp Lovecraft biográfus és író neve alatt jelent meg egy *Necronomicon* 1973-ban. De Camp saját bevallása szerint Irakban, titokzatos körülmények között jutott hozzá a szöveghez, amit ugyan egy diák megpróbált lefordítani, de szörnyű halált halt közben, így ez a verzió nem angol nyelvű. A figyelmes szemlélő azonban felfedezheti, hogy mindössze egy nyolc oldalas szöveg variálódik. Maga De Camp is elismeri a csalást, tréfának nevezve azt. A következő, komolyabb munka Colin Wilson, George Hay, Robert Turner és David Langford nevéhez kötődik. Wilson és Hay voltak az ötletgazdák, akik Langford egyik novellájából indultak ki. A novellában egy számítógépes program bizonyítja a *Necronomicon* valós voltát, ez a fiktív számítógépes analízis kiegészítőként bele is került a kiadványba. Az okkultista Turner egy nem kifejezetten érdekes okkult szöveggel járult hozzá a mű létrejöttéhez, amiben feltűnnek a Cthulhu-mítoszból ismert nevek. A könyv tartalmaz továbbá két esszét, az egyik Lovecraftról és Abdul Alhazredről, a másik pedig a lovecrafti tájakról. Ebben a kiadványban – amit a készítők szintén felvállalnak, mint hamisítványt – tűnik fel először legenda Lovecraft apjának szabadkőművességéről, és hogy ő jutott hozzá az *Al Azif*hoz egyiptomi útja során.

A legismertebb *Necronomicon* szöveg a magát csak Simonnak nevező ismeretlen szerző 1977-es munkája.⁵³ Hogy kit rejt az álnév, nem tudni, egyesek olyan alakokat sejtenek mögötte, mint Wilson, De Camp, L. Ron Hubbard vagy Sandy Pearlman dalszövegíró. A legtöbbször szerint a szerző vagy Herman Slater, egy New York-i okkultista könyvesbolt tulajdonosa, vagy egy ismeretlen mágus, akinek pénzre volt szüksége. A legenda szerint Simon az anyagot sötét úton szerezte be, megalkotásakor olyanok is jelen voltak, akik akkor már „nem voltak az élők között”, és a kiadás körül is rengeteg titokzatos és megmagyarázhatatlan jelenség történt, UFO észlelések, halálesetek stb. Ez az első *Necronomicon*, ami önmagát autentikusnak tekinti, sem a titokzatos szerző, sem a kiadó nem hajlandó elismerni, hogy az *Al Azif* ezen kiadása nem valós. Dan Clore állítása szerint ez a verzió bizonyos mezopotámiai szövegek és vallási figurák, és a híres mágus, Aleister Crowley írásainak és Lovecraft Cthulhu-mítoszáinak keverékéből jött létre, nyilvánvaló ferdtésekkel és pontatlanságokkal. Simon szövegén látszik az, ami szinte az összes *Necronomicon*ra jellemző, vagyis hogy a Derleth által kitalált mitológiát használják, a jó Vének és a gonosz Öregek szembenállását, nem pe-

53 Magyarul is ez a kiadás jelent meg először 1995-ben az Európai Taktikai Centrum gondozásában, később a Hermit Kiadó többször újra kiadta. 2005-ben ugyanitt jelent meg a Wilson-Hay-Turner-Langford-féle szöveg is.

dig az eredeti lovecrafti mítoszt. Mindenesetre a Simon-féle *Al Azif* hatalmas népszerűsége tett szert, alapját képezi több más szövegváltozatnak, illetve a közbeszédben is ezt a szöveget értik *Necronomicon* alatt.

A három kiadáson kívül még kb. féltucatnyi különböző mű létezik *Necronomicon* címmel. Léteznek olyanok, amelyek magukat autentikusnak tüntetik fel, másokról még a szerzők is elismerik, hogy semmilyen valóság alapjuk nincs. Az okkultista szubkultúrában keringenek még különféle legendák olyan *Necronomicon*okról, amelyek a valóságban nem is léteznek. A szöveget a legkülönfélébb könyvekkel hozzák összefüggésbe, *Salamon Kulcsától*⁵⁴ kezdve Aleister Crowley írásaiig, és egy kalandos történetet is kreáltak mellé, olyan történelmi alakokkal, mint Leonardo da Vinci, Cervantes, Sztálin, és olyan eseményekkel, mint a keresztes háborúk vagy a Titanic tragédiája⁵⁵ (Clore, 2006a; *Necronomicon*, é. n.).

A fiktív *Necronomicon*ok, bár mindről bebizonyítható, hogy nem autentikusak, mégis fontos részét képezik a mágikus hiedelmeknek. A különféle újpogány mozgalmakban gyakran előkerül a grimoire használhatóságának kérdése, és legtöbbször maguk a vallási csoportok vezetői szentelnek oldalakat annak, hogy bebizonyítsák az *Al Azif* hamis voltát.⁵⁶ Azonban akadnak, akik elfogadják, hogy ha nem is olyan mértékben, mint egy valós varázskönyv, de a különféle szertartások, meditáció stb. során használható valamelyik szövegváltozat.⁵⁷

Lovecrafti csoportok

A lovecrafti életmű hatása a kortárs vallási színtérre nem merült ki a *Necronomicon*-jelenségben. Sokan, akik valamilyen formában gyakorolják az okkultista praktikákat és a mágiát – főleg az ún. káosz mágiát⁵⁸ –, előszeretettel merítenek Lovecraft műveiből. A Cthulhu-mítosz sokaknak mutat valamiféle allegóriát

54 A *Clavis Solomonis* vagy *Clavicula Salomonis* egy, a XIV-XV. században keletkezett reneszánsz grimoire.

55 Egy kifejezetten érdekes kronológia olvasható a *Necronomicon* fiktív történetéről ebben a dokumentumban: Cím: <http://promdrive.p8.hu/downloads/feketemagia.pdf> Letöltés ideje: 2012. 04. 20.)

56 Erre két példa, az egyik a magyar Wicca csoport egyik internetes kiadványában olvasható cáfolat (Cím: <http://berkano.wicca.hu/arnyak/pdf/arnyak5.6.pdf>, Letöltés ideje: 2012. 04. 20.), a másik pedig a *Pagan Weblog Hungary* oldalon található összegzés a *Necronomicon*ról és Lovecraft ilyen témájú leveleiről (Cím: http://pwh.freeblog.hu/archives/2008/12/05/Az_osi_es_gonosz_Necronomicon/, Letöltés ideje: 2012. 04. 20.). Ennek ellenére több helyütt olvasható, hogy a hívek nehezen tudnak dönteni abban, mi is az igazság, pl. a Wicca közösség egyik fórumán (Cím: <http://www.wicca.hu/index.php?mod=forum&akcio=uzenetlista&temaid=261>, Letöltés ideje: 2012. 04. 20.).

57 „Bár a könyv csupán kitaláció, a sátáni mágiában az arra fogékonyak mégis hasznosíthatják az intellektuális felszabadító kamrában inspirációként, hiszen ezen a helyen és szellemi állapotban, amikor a mágus a szertartás idejére tudatosan félre teszi a racionális értékrendjét, gyakorlatilag minden és bármilyen fantáziaserkentő erejű lehet, az egyéni érdeklődési körnek és az elérni kívánt célnak megfelelően.” (Cím <http://scythe.hu/necronomicon-es-tarsai>, Letöltés ideje: 2012. 04. 20.)

58 A káosz mágia (Chaos Magick) az okkultizmusban gyökerezik, legfontosabb jellemzője a hedonizmus és az egyén belső útkeresése. Legfontosabb alakjának Aleister Crowley-t tekintik, akinek életműve hivatkozási pont a káosz mágiában (Clarke, 2006; Szilágyi és Szilárdi, 2007).

a modern világban, több mágus pedig a fiktív varázskönyveket kutatva – vagy használva valamely hamis kiadást – próbál titkos tudás birtokába jutni. Mindazonáltal, bár az okkultizmus és a káosz mágia alapvetően individuális foglalatosság, több csoport létezik, ami az okkultizmusból merít, és felhasználja a lovecrafti mítoszt is. A káosz mágiára alapuló sátánizmus is épít elemeket hitelveibe és szertartásaiba a Cthulhu-mítoszból.

Sok kisebb-nagyobb olyan kultusz, vallási „műhely” és okkultista kör létezik, amely nyíltan felvállalja lovecrafti ihletését – emellett természetesen még olyan csoportok is léteznek, amelyek nem ennyire nyíltan, de merítenek a mítoszból.⁵⁹ Előbbiek közül a legismertebbek: *Order of the Trapezoid*: az 1957-ben megalapított Rend a hírhedt *Church of Satan* előzménye. Az alapítók közt található a „Sátán egyházának” későbbi vezetője, Anton Szandor LaVey. A csoport individualisták közössége, amelynek tagjai – a Lovagok – különböző kisebb egységekbe – Házakba (Houses) illetve Kunyhókba (Lodges) – tömörülnek, ezek közül némelyik lovecrafti nevet visel (R’lyeh). A Rend tagjai középpontba helyezik a Cthulhu-mítoszt és Lovecraft munkásságát, és olyan, lovecrafti témákat dolgoznak fel hitelveikben, mint a földön kívüli hatalmas istenségek. A Rend elfogadja a Church of Satan elveit és rituáléit.⁶⁰

The House of Stary Wisdom: az Order of the Trapezoidon belüli egyik Ház. Nevét Lovecraft *A sötétség lakója* (*The Haunter of the Dark*, 1935) című novellájában szereplő kultusztól vette (a fiktív vallás középpontjában Nyarlathotep áll). Céljai közt elsősorban a „csillagközi szimbólumok” vizsgálatát, az univerzum és az emberiség keletkezésének és rendeltetésének kutatását illetve különféle asztronómiai jelenségek felhasználását jelöli meg, ezzel is kapcsolódva a lovecrafti „csillagközi mitológiához”. Alapvető hitelveiben nem tér el az előbbi csoporttól.⁶¹

Esoteric Order of Dagon: a Lovecraft egyik novellájában, az Árnycék Innsmouth fölöttben szereplő kultusz nevét viselő, a crowleyánus hagyományokat követő csoport alapítójaként Randolph Cartert jelöli meg. Tézisei szerint Carter hosszú időn át egy párhuzamos létsíkban várakozott, amelybe az álmok útján lehetett belépni, míg végül a hatvanas években az eddig csak „tudati formaként” létező személy megjelenhetett a valóságban. Egy bizonyos Steven Greenwood vette fel a Randolph Carter nevet, és 1981-ben kiadta a *Manifesto of the Aeon of Cthulhu* című munkát. Ekkor alapította a *Temple of Dagon*t, amiből később az EOD vált. Lovecraft a csoport tagjai számára olyasvalakí, aki nem volt képes befogadni az igazságot, ezért csak fikciós munkáin keresztül mutatta meg azt a világnak. Az EOD az egyik legfontosabb

59 Sőt, a lovecrafti entitások a paródiavallások kedvelt alakjai is lettek, ilyen paródiavallás például a *Cthulhu Salvation Program*, ami Cthulhu eljövételét hirdeti (Cím: <http://kuoi.com/~kamikaze/Religion/salvation.php>, Letöltés ideje: 2012. 04. 20.).

60 Cím: <http://www.trapezoid.org/> (Letöltés ideje: 2012. 04. 20.). Lovecraft fontosságáról lásd: *When The Stars Come Right Again* (Cím: <http://www.trapezoid.org/thought/when.html>, Letöltés ideje: 2012. 04. 20.).

61 Cím: <http://www.trapezoid.org/loдges/starry.html> (Letöltés ideje: 2012. 04. 20.)

lovecrafti vallási „gyűjtőszervezet”, tagja volt Kenneth Grant, a *Typhonian Rend* vezetője, több okkultista illetve a lovecrafti szubkultúra képviselői is.⁶²

Miskatonic Alchemical Expedition: a már nevében a lovecrafti életműhöz kapcsolódó csoport – a Miskatonic-völgy Lovecraft invenciója, itt található Arkham városa – 1988-ban alakult több különféle okkultizmussal foglalkozó ember összefogásából (például Phil Hine, volt EOD tag is közreműködött). Alapja az Esoteric Order of Dagonon és Typhonian Renden át Crowley-ig visszanyúlik. A lazán felépülő szervezet amolyan „ezoterikus műhely”, célja elősegíteni az egyén belsőjének feltárását, saját ismeretlen tartalékainak aktivizálását. A lovecrafti mitológiában a kozmikus tudást, a magasabb létsíkok lehetőségét találták meg.⁶³

Ebből a rövid áttekintésből is látható, hogy a különféle csoportok között sok azonosságot fedezhetünk fel, nem kevésbé annak köszönhetően, hogy tagságukban is nagy az átfedés. A lovecrafti hagyományt jellemzően erősen átértelmezik. Legjobban ez az átértelmezés olyan nagy szervezeteknél vizsgálható, amelyek eléggé jól dokumentáltak és a popkultúrában is kiemelt helyet foglalnak el. Ebből a szempontból a következőkben az *Ordo Templi Orientis (OTO) Typhonian Rendje*, a *Church of Satan* és a *Cult of Cthulhu* ismertetésén keresztül vizsgálom meg, hogy milyen módon viszonyulnak a lovecrafti életműhöz (Bolton, é. n.; Morrison, é. n.).

OTO Typhonian Rend

Az eddigiekben már többször olvasható volt Aleister Crowley neve, mint akinek munkássága alapjaiban határozta meg a modern okkultizmust. Mivel a lovecrafti hagyomány szempontjából is kulcsszerepe van, ezért mindenképpen szükséges részletesen foglalkozni a személyével.

Edward Alexander Crowley 1875-ben született Angliában. A Fenevad, ahogyan magát nevezte, már fiatalon elfordult a kereszténységtől. Főiskolai évei alatt kezdte el használni az Aleister nevet, ekkor ismerkedett meg a különféle misztikus művekkel és fordult érdeklődése az okkultizmus felé. Későbbi hedonizmusát is ekkor alapozta meg, kicsapongó hetero- és homoszexuális viszonyokkal. Kapcsolatba került az Arany Hajnal Hermetikus Renddel, aminek hamarosan teljes jogú tagja lett. Itt több ceremóniális varázslatban részt vett, illetve megismerkedett különféle drogokkal. Mivel érdekelt minden, ami a varázslattal és az ezotériával kapcsolatos, ezért rengeteget utazott, járt Mexikóban, Indiában, Japánban, Egyiptomban és Kínában. Kiforrott elképzeléseinek első fontos állomása Kairó volt, ahol 1904-ben egy természetfeletti entitás kapcsolatba lépett vele és annak sugalmazására megírta a *Liber AL vel Legis*, vagyis a *Törvény könyvének* szövegét, ezzel megteremtve a Thelema mágikus filozófia alapjait. Crowley hite szerint egy új korszak eljövetele közeleg, amikor az istenek újra visszatérnek a Földre. Hamarosan saját mágikus szervezet

62 Cím: <http://www.esotericorderofdagon.org/index.html> (Letöltés ideje: 2012. 04. 20.)

63 Cím: http://www.philhine.org.uk/writings/ktul_maexp.html (Letöltés ideje: 2012. 04. 20.)

megalapítását határozta el, ez volt az „A·A·A·” (Argentum Astrum, azaz Ezüst Csillag), ami sokat átvett az ekkor már széthullóban lévő Arany Hajnal Rendtől. Megírta a Thelema szent könyveit, amelyekben kifejtette fő elképzeléseit és rítusait. 1912-ben csatlakozott az Ordo Templi Orientishez, ami egy német gyökerű okkultista Rend volt, hamarosan pedig az angliai ág vezetője lett. Crowley következő fontos lépése az ún. Thelema Kolostor létrehozása volt Szicíliában. Ezt egy olyan utópisztikus közösségként képzelte el, amelynek tagjait nem kötik szabályok, csupán vallási cselekedeteket kell végrehajtaniuk, illetve tanulmányozniuk Crowley műveit. 1923-ban a hatalomra került Mussolini rezsim megszüntette a Kolostort, Crowley-t pedig kiutasították Olaszországból. A híres mágus ezután lassan egyre rosszabb anyagi helyzetbe került, míg egy elvesztett becsületsértési pert követően csődbe jutott. Mint okkultistát nagy tisztelet övezte, többekkel levelezett, de 1947-ben viszonylag elfeledetten hunyt el (Melton, 2001).

Crowley rendszerében, ami érdekes ötvözete a filozófiának és az okkult tudományoknak, központi helyet foglal el a szexuális mágia, vagyis a testi érintkezés útján „felszabaduló energiák” használata a mágikus szertartások során. Crowley úgy hitte, az új korszakban – amit ő csak *Aeon of Horus*nak nevezett – az emberek (tanítványai) képesek lesznek szellemi értelemben szabadok lenni, törvények nélkül élni, miközben tisztában vannak saját energiáik használatával. Crowley, az okkultizmus hagyományát továbbgondolva azt hirdette, hogy minden mögött megtalálható valamilyen tudományos magyarázat, legyen az vallási vagy valami elsőre megmagyarázhatatlan jelenség. Hitvallását műveinek kulcsmondataiban lehet legkönnyebben tetten érni. „*Tégy, amit tenni akarsz, ez legyen a törvényed egésze.*” „*A Törvény a szerelem, a szerelem az akaratnak alávetve.*”⁶⁴ Ez a két alapelv, illetve Crowley egész rendszere meghatározó a XX. század második felének okkultista hagyományában, a különféle újpogány csoportokban és hatása a New Age mozgalmakban is felfedezhető, főleg a szexualitás és a drogfogyasztás hangsúlyozása miatt⁶⁵ (Nagy és Nagy, 2005; Szilágyi és Szilárdi, 2007).

Az OTO Crowley belépése után egyre jobban az ő elképzeléseinek színtere lett, és miután 1922-ben a Rend vezetőjévé vált, minden eszközt meg is kapott elvei terjesztéséhez. Halála után az OTO vezetése Karl Germer kezébe került, és a Rendszer hamarosan szakadás mutatkozott, mivel Crowley egyik tanítványa, Kenneth Grant egyre inkább szembekerült Germerrel. Grant volt a londoni OTO vezetője, és ilyen minőségében kezdett saját csoport szervezésébe, ami oda vezetett, hogy Germer 1955-ben kizárta Grantet az OTO-ból. A kivált csoport ezt követően önállóan, tagjainak hite szerint a Crowley által megkezdett úton haladt tovább. Miután 1962-ben Germer meghalt, már nem maradt senki, aki megkérdőjelezhette volna Grant autoritását: a korábban Germer vezette OTO lassan elvesztette szerepét, helyébe a Grant-féle Typhonian Rend lépett (Clarke, 2006; Melton, 2001).

64 „*Do what thou wilt shall be the whole of the Law.*” „*Love is the Law, Love under Will.*”

65 Halála után Crowley a populáris kultúra részévé vált, Neil Gaiman *Sandman* képregényének első füzetében (1988) például az Álom bebörtönzőjét a Fenevadról mintázták.

Alapelveit, felépítését és rituáléit tekintve a Typhonian Rend nem tér el a többi OTO szervezettől: a crowleyánus hermetikus filozófiát, káosz mágiát és szexuális mágiát alkalmazzák. Emellett fontos szerepet tulajdonítanak a különféle földönkívüli értelmeknek és az UFO észleléseknek. Grant Crowley munkásságában több jelét találta annak, hogy a mágus ténylegesen kapcsolatba került ilyen lényekkel. Állítása szerint Crowley 1917-ben egy ilyen entitás képét hozta nyilvánosságra. A Lam nevű lény alakja valójában ismert a mai ember előtt, állította Grant, ugyanis a filmekben és a legtöbb leírásban hozzá nagyon hasonló idegenkép jelenik meg. A Rend Lam és társai tanulmányozásával, különféle mágikus praktikák segítségével próbálja megfejteni, milyen lehetőségei vannak az embereknek a csillagközi, „asztrális” lények között, az emberiség hogyan válhat minél hasonlatosabbá ezekhez az entitásokhoz. A földönkívüliekkel kapcsolatban pedig egy másik okkultista hagyományt is felhasznált a Typhonian Rend, ami nézetük szerint sok hasonlóságot mutat azzal a rendszerrel, amit a *Törvény könyve* leír, ez pedig a Cthulhu-mítosz (Hilton, é. n.).

Kenneth Grant leghíresebb munkája az ún. *Typhonian-trilógia*, ez az 1972-es *The Magical Revival*, az 1973-as *Aleister Crowley and the Hidden God* és az 1975-ös *Cults of the Shadow* című írásokból áll. Mivel azonban Grant műveinek átfogó elemzése szétfeszítené a tanulmány kereteit, ezért csak a Cthulhu-mítosz szempontjából legfontosabb részeket érintem, ahogyan ezt a másik két vizsgált csoport esetében is teszem.

Grant abból indul ki, hogy a XX. század elejének alkotói, mint Arthur Machen, Algernon Blackwood és H. P. Lovecraft, valójában valamilyen módon, még ha nem is nyíltan, kapcsolatba kerültek azokkal a fensőbb hatalmakkal, amikkel Crowley. Erre tökéletes bizonyíték, hogy Machen és Blackwood is tagja volt az Arany Hajnal Rendnek, így könnyen érthette őket olyan hatás, mint Crowley-t. A gyenge láncszem Lovecraft, aki nem hogy tagja nem volt semmilyen okkultista szervezetnek, de még el is utasított mindenféle vallást. Ugyanakkor tény, hogy közvetetten kapcsolatba kerülhetett a Rend egyes elképzeléseivel, mert például Machen és Blackwood műveit, amelyben minden bizonnyal jelentek meg ilyen témák, olvasta és nagyra értékelte. Grant azonban ennél tovább megy. Azt állítja, hogy miután megvizsgálta a lovecrafti mitológiát, arra jutott, hogy Lovecraft álmain keresztül szerezte meg ama tudást, amit Crowley elsajátított és közzétett írásaiban. Tény, hogy Lovecraft többször hivatkozott álmaira, mint műveinek és az azokban megjelenő neveknek, helyeknek a forrására. Grant azt írja, hogy bár Lovecraft művei egyértelműen tanúskodnak a tudás megismeréséről, mégis nyilvánvaló, hogy a szerző nem jutott el a „beavatottság” megfelelő fokára, visszatartotta neveltetése és a beleivódott racionális szemlélet. Lovecraft mágus volt, mindössze ő maga nem volt ennek tudatában. A Cthulhu-mítosz éppen ezért nem más, mint egy valós, mögöttes igazság megjelenése, lényegében ugyanaz a rendszer, mint Crowley-é, és mindkettő mögött a káosz mágia áll.

Grant több hasonlóságot vél felfedezni a lovecrafti mitológia és Crowley tanításai között. Az egyik ilyen hasonlóságot a két mágikus könyv, a *Necronomicon* és a

Liber AL vel Legis között találja meg. Egyes elképzelések szerint a két könyv valójában egy korábbi írás egy-egy változata. Anélkül, hogy mélyebben belemennék a vizsgálódásba, annyi megállapítható, hogy Grantet elsősorban a két rendszerben előforduló elnevezések közti hasonlóság vezette az összekapcsolásban. A *The Magical Revival*-ben egy táblázatban be is mutatja, amely fogalom minek felel meg.⁶⁶ Például ami Lovecraftnál „Great Old Ones” az Crowley-nál „The Great Ones of the Night of Time”, Yog-Sothoth utóbbinál Sut-Toth vagy Sut-Typhon, Nyarlathoteph, az „örült pánsípos” alakjára Crowley egyik frázisában jelenik meg utalás („*Magányomba egy furulya hangja szüremlik be.*”⁶⁷). A Nagy Cthulhu, aki egyszerre halott és álmodik R’lyeh városában, megfelel a crowleyánus alvó isteneknek, Azatoth pedig a mágus szövegeiben Azoth. A sor még folytatható, Grant a lehető legtöbb módon igyekszik megfeleltetni Lovecraft ötleteit Crowley mítoszának. A Typhonian Rend vezetője vélhetően azért próbálta meg összekapcsolni a két személyt, hogy ezzel is alámassza Crowley rendszerének igazságát, illetve hogy az okkult szubkultúrában közkedvelt lovecrafti életművet is ebből eredeztesse – ez azért is lehetett fontos, mert a Cthulhu-mítosz az egyik legkoherensebb és legnagyobb hatású fiktív mitológia. A Lovecraftet felületesen ismerő embereket ez a hasonlóság meg is győzheti az író mágikus tudásáról, különösen akkor, ha megjegyezzük, hogy a két személy sosem találkozott egymással, Lovecraft nem is hallott a mágus nézeteiről, mégis ahhoz hasonló mítoszt alkotott. Természetesen nem zárható ki teljesen, hogy az új-angliai rémtörténetíró tudott Crowley létezéséről, már csak azért sem, mert felesége, Sonia Greene még a házasságuk előtt kapcsolatba kerülhetett a mágussal. Azonban szinte kizárt, hogy Lovecraft merített volna a Fenevad mágiájából (Grant, 1972; Grant, 1973).

A Typhonian Rend kísérlete, hogy Crowley-t és Lovecraftet összekapcsolja, olyan sikeres lett, hogy a későbbi okkult hagyományt is gyökeresen meghatározta, a Simon-féle *Necronomicon* is ebből az elképzelésből és a *The Magical Revival*-ből merít. A két figura az okkultúrában menthetetlenül összekapcsolódott, körük számos legenda épült. Ilyen legenda, hogy Crowley saját *Necronomicon*-példánnyal is rendelkezett. Szinte valamennyi, az OTO-ból illetve Crowley hagyományából kisarjadó vagy arra hivatkozó csoport, mint a következőkben tárgyalandó két szervezet – és a korábban említett kisebbek – is hangsúlyos szerepet tulajdonít a Cthulhu-mítosznak és Lovecraft személyének (Bolton, é. n.; Davis, 1995; Morrison, é. n.).

66 A továbbiakban a fogalmakat a könnyebb érthetőség és a szemléletesség miatt angol eredetiben közlöm.

67 „*Into my loneliness comes the sound of a flute.*”

A sátánizmus talán a média által legtöbbet emlegetett új vallási jelenség. A különféle, sátánizmussal foglalkozó írások általában kiemelik, hogy milyen ártalmasak a társadalomra ezek a csoportok, és hogy mennyire veszélyesek a fiatalokra nézve a „Sátán-imádó szekták”. Valójában a sátánizmus egy viszonylag kicsi, jól körülhatárolható csoport, ami inkább csak a populáris kultúrában elfoglalt szerepe miatt tűnik elterjedtnek.

A Sátán, mint a gonoszság princípiuma, a jóságos Isten ellentétpárja, valószínűleg a perzsa zoroasztrianizmus közvetítésével került a zsidó-keresztény vallási hagyományba. A Sátán imádása már a középkorban is megjelent, mint a különféle eretnek csoportok illetve boszorkánymozgalmak ellen felhozott legsúlyosabb vád. A modern sátánizmus egyfajta kicsavart kereszténység, építkezik a gnosztikus hagyományokból⁶⁸ és az okkultizmusból is. A Sátánt, mint az „itt és most” istenét, a hús és a szexualitás hangsúlyozóját tiszteli, a hedonizmust és az egyént helyezi a középpontba (szemben a középkori gnosztikusokkal) (Szilágyi és Szilárdi, 2007).

A legfontosabb és legreprezentáltabb sátánista csoport az Anton Szandor LaVey által létrehozott Church of Satan. LaVey 1930-ban született Chicagóban, fiatalon vonzódott az okkultizmus és a metafizika iránt, életrajzírói pedig kiemelik Bram Stoker, Mary Shelley⁶⁹ és Lovecraft hatását. Megismerkedett a *Weird Tales* több szerzőjével, így Clarke Ashton Smith-szel is. Már az ötvenes években érdeklődni kezdett a sátánizmus iránt, de igazán a hatvanas években merült bele a témába, előadásokat tartott az okkultizmusról és a különféle rituálékról, hamarosan pedig fontos alakjává vált San Francisco ezoterikus szubkultúrájának. Végül 1966 boszorkányszombatján⁷⁰ megalapította a Church of Satant. A Fekete Pápa, ahogyan követői nevezték, hitelveit 1969-es *The Satanic Bible* című munkájában fejtette ki, ehhez 1972-ben kiegészítésül megjelentette a *The Satanic Rituals* kötetét. A Sátán az ő olvasatában a természetben megjelenő motiváló erő – olvasható úgy is, hogy maga a természet –, az emberben legbelül meglévő személyiséget megtestesítő „Fekete Láng”. A lázadó Sátán az individualizmus archetípusa, a szabályokat nem ismerő entitás, éppen ezért a sátánisták szélsőségesen individualisták, céljuk a lehető legnagyobb személyes kiteljesedés. Fontos szerepet kap még hitelveikben a szexualitás is (Mathews, 2009).

LaVey egy interjúban egyszer azt nyilatkozta, hogy Lovecraft művei már csupán hangulatuk és mondanivalójuk miatt is predesztináltak arra, hogy kultuszok építsék bele elveik közé. Szerinte Lovecraft egy saját tudását fel nem ismerő mágus volt. LaVey sose tagadta, hogy sokat merített a gótikus horror és az ennek a hagyománynak a folytatójaként számon tartott Lovecraft írásaiból. Dyrendal – ahogy az egy ko-

68 A középkori gnosztikus hagyományban a Sátán az anyagi világ teremtője, mely világ bűnnel teli, éppen ezért tartózkodni kell pl. a szexualitástól és a húsevéstől.

69 Előbbi a *Drakula*, utóbbi a *Frankenstein* szerzője.

70 A boszorkányszombat – németül Walpurgisnacht – április 30. vagy május 1. éjszakájának ünnepe, a hiedelem szerint ekkor boszorkányok és varázslók gyűlnek össze különféle rituálék véghezvitele céljából.

rábbi fejezetben már olvasható volt – arra a következtetésre jutott, hogy a sátánisták számára a populáris kultúra jelenti az elsődleges szocializációs forrást. Valószínűleg a LaVey-kör tagjai közt is sokan a populáris kultúrából merítettek sátánizmusukhoz, Lovecraft pedig központi helyet foglal el ebben a kulturális miliőben (Bugbee és Bugbee, 1999; Dyrendal, 2008).

Ugyan LaVey is Lovecraft-rajongó volt, a Cthulhu-mítosz bekerülése a sátánista hagyományba Michael Aquino munkásságának köszönhető, aki közreműködött a *The Satanic Rituals* megírásában.⁷¹ Aquino két szertartásában, a *The Ceremony of the Nine Angles* és a *Call of Cthulhu* elnevezésűekben (mindkettő a *The Metaphysics of Lovecraft* részben található) fejt ki Lovecraft mítosza és a sátánizmus közti kapcsolatot. Aquino szerint az író történetei azt mutatják be, hogyan hajszolja az emberiség a tudást, és ez végül hogyan okozza vesztét. Az ember egyszerre teremtő és pusztító – ezt olvassa ki a Cthulhu-mítoszból, és ez a sátánizmus egyik alaptézise is. Lovecraftet Milton Sátánjához hasonlította, aki inkább lesz úr a Pokolban, mint szolgál a Mennyben, ezért választotta a gonoszság és a pusztítás krónikásának szerepét. Bár Aquino elfogadja azt, hogy a mítosz szörnyetegei se nem gonoszak, se nem jók, kiemeli, hogy visszatérjük pusztítással járna. Ugyan a lovecrafti szövegekben sok kultuszt megemlíti a szerző, mégis viszonylag kevés szertartás jelenik meg ezekben. Ellenben a *The Satanic Rituals* szerint, ami feltűnik, annak utalásai arra engednek következtetni, hogy Lovecraft ismert ókori és középkori rítusokat – forrásokat használhatott ezekhez, de lehetséges, hogy valamilyen tudatalatti befolyás is közrejátszott, ezt nem jelenti ki egyértelműen Aquino –, és ezeket írta le műveiben. A sátánista szerző szerint érdekes az a párhuzam, ami a vízparti városok, mint San Francisco és Lovecraft képzelte városai – főleg Innsmouth, de Arkham is ide tartozik – között található: a föld és a víz határvidéke szerinte vonzza a titkos tudás keresőit, maga Cthulhu is mint vízelemű entitás jelenik meg és a „Call of Cthulhu” rítusát is ajánlott víz közelében elvégezni.⁷²

A két lovecrafti szertartásban az Öregek közül több megjelenik – Azathoth, Nyarlathotep, Yog-Sothoth, illetve Cthulhu a nevét viselő szertartásban –, a mítoszt pedig úgy jellemzi Aquino, mint „a jövő emberi mentalitásának árnyképét”. A szertartások szövegeiben a Yuggoth nyelvén is elhangzanak részletek. A Yuggoth a Naprendszer fiktív kilencedik bolygója – mikor Lovecraft kitalálta, még a Plútót nem ismerték, csak azt tudták a csillagászok, hogy kell még egy bolygónak léteznie –, ahonnan idegen lények látogattak el a Földre. A Yuggoth ősi nyelve K. R. Bolton szerint itt olyan funkciót tölt be, mint más ősi, kihalt nyelvek, vagy akár a latin a

71 Aquino és néhány társa, amikor a hetvenes években a Church of Satan inkább már csak médiaszenzáció volt, semmint valós vallási csoport, kiváltak a lavey-i mozgalomból és megalapították a Temple of Set nevű szervezetet 1975-ben (Lewis, 2001).

72 Aquino 1972-ben, a *The Satanic Rituals* megjelenésekor a Church of Satan hírlevelében közzétett egy cikket, amelyben R’lyeh helyét igyekezett meghatározni. Az elsüllyedt szigetet valahová Polinéziába helyezte, abba a régióba, ahonnan az Árnyék Innsmouth felett egyik figurája, Abed Marsh elhozta Új-Angliába Dagon imádatának hagyományát. A lovecrafti szövegkorpuszban viszont nincs utalás arra, hogy a két régiónak köze lenne egymáshoz.

keresztény szertartásokon. A legtöbb résztvevő számára nem a jelentés, hanem a hangulat, a megteremtett légkör fontos (Bolton, é. n.; LaVey, 1972).

A *The Satanic Rituals*ben foglaltak Kenneth Grant elképzeléseihez viszonyítva hűségesebbek az eredeti lovecrafti invencióhoz, az azonban látszik, hogy Aquino is megpróbálja saját elképzelései szerint alakítani azt. Cthulhu vízeleműsége arra enged következtetni, hogy itt is megjelenhetett forrásként a derlethi mítoszvariáns. A szertartások leírásai során Lovecraft rítusait baccháns és egyéb valós szertartások elemeivel egészítik ki, ezzel próbálva megteremteni a kontinuitást a lovecrafti hagyomány és a sátánizmus – vélt vagy valós – vallási hagyománya között. Morrison cikkében kiemeli, hogy bár a sátánisták szerint Lovecraft is azt állítja, a világ rossz és pusztulásra ítéltetett, valójában az író szereplői – már ha van rá lehetőségük – minden tőlük telhetőt megtesznek a pusztulás elkerülésére, és az alkotó is az ő oldalukra helyezkedik. Végezetül fontos megemlíteni, hogy a sátánizmusban a mítosz inkább metaforaként van jelen, nem valós háttérként, mint Grantnél (Bolton, é. n.; Morrison, é. n.).

Cult of Cthulhu

A LaVey-féle sátánizmusnak legalább akkora hatása volt az okkultista szubkultúrára, mint Crowley-nak és Lovecraftnek. A hetvenes évek óta sorra jöttek létre különféle csoportok, amelyek magukat sátánistának vagy sátánista gyökerűnek vallják. Ezek között találjuk a Cult of Cthulhu nevű szervezetet⁷³, amit 2005-ben hozott létre Darrick Dishaw, aki korábban is gyakorló sátánista volt, ám már hosszú ideje alkalmazta a Cthulhu-mítoszt, mint a sátánizmussal felcserélhető elemek gyűjteményét. Dishaw, mikor úgy döntött, saját irányzatot alapít, felvette a Venger Satanis nevet, és 2007-ben megírta a *Cthulhu Cult* című rövid füzetet. A Cult of Cthulhu akkor kapott nagy figyelmet, amikor 2010-ben besorolták az 501(c)(3) adózási kódszám alá, amelyet többek között oktatási, vallási és karitatív szervezetek kapnak meg az Amerikai Egyesült Államokban. Mint sátánista szervezet, a Cult fontos szerepet tulajdonít a szexualitásnak és nyíltan elismeri LaVey és Crowley hatását.

A csoport abból indul ki, hogy a lovecrafti Nagy Öregek a mi világunk gonoszának megtestesítői. Satanis szerint a sátánizmusban és a Cthulhu-mítoszban alapvetően azonos elemek vannak. „*Én a Sátán és Yog-Sothoth mögé akarok látni*” – nyilatkozta Satanis. A mítoszban fellelhető örült varázslók, akik ősi és elfeledett tudás birtokában vannak, szintén nem idegenek a sátánista – de inkább az okkultista – hagyománytól. Lovecraft Satanis olvasatában olyasvalaki, aki saját hitét írta meg, ám mivel saját korában nem fogadták volna el nézeteit, azokat fikciós formában hozta nyilvánosságra. „*Nincs valóság. Amit az emberi elme valóságnak hív, nem létezik. Elismerem, hogy a legtöbb ember eléggé kényelmesen él az Általánosan Elfogadott*

73 Cím: <http://www.cultofctulhu.net/> (Letöltés ideje 2012. 04. 22., azóta megszűnt)

Valóságnak nevezett paradigmában. De személy szerint én sosem lennék erre képes. Változtatnom kell a dolgokon.”⁷⁴ (Satanis, 2007, 12.) És ha nincs valóság, honnan veszik az emberek, hogy Lovecraft nem az igazat írta le? Miért ne lehetnének a Nagy Öregek valóságosak? Erre az alapra építi fel Satanis egész hitrendszerét, ami a Cthulhu-mítosz motívumait használja fel. A változás az új kor eljövételében rejlik, az igazság felszínre kerülésében, ami a Nagy Öregek visszatérésekor köszönt be. A csoport célja, hogy felébresszék „*az Alvót, aki Smaragd Hullámokon túl álmodik*” – ez maga Cthulhu. Satanis szerint a Cult of Cthulhu csupán egy eszköz, mellyel az emberiséget tökéletesíthetik, hogy minél hasonlatosabb legyen a Nagy Öregekhez. Mint mondja, a különféle szertartásokkal előhozható az emberből az a része, ami az Öregektől származik, így egy magasabb fejlettségi állapotba léphet. Satanis ugyan elveti a Simon-féle *Necronomicont*, de nem ítéli el azt, akinek az segít eligazodni (Mathews, 2009; Satanis, 2007).

A Cult of Cthulhu és Főpapja (High Priest) bevalottan érdeklődik a populáris kultúra más területei iránt, többek között a szerepjátékok iránt. Satanis maga is készített szerepjátékot, sőt, a Venger név is egy szerepjátékban szerepelt. A csoport igyekszik minél nagyobb nyilvánosságra szert tenni, Cthulhu találkozókat is szerveznek. Hitelveik a sátánizmus, a Cthulhu-mítosz – inkább a lovecrafti, semmint a derlethi változat – és a posztmodern kételkedés sajátos keverékei. Satanis jó érzékkel ragadja meg azt a bizonytalanságot, ami a kor vallási szféráját jellemzi. Elismeri, hogy elsőre furcsának tűnhet, amit mond, de szerinte a sátánizmus illetve a kereszténység is ugyanolyan furcsa. Mint a legújabb lovecrafti vallási csoportot, a Cult of Cthulhut nehéz behatárolni, és bár mindenképpen érdekes megfigyelések tehetőek a szervezet vizsgálatával, még kevés tudományos munka foglalkozott Venger Satanis szervezetével, amiről újdonsága miatt még azt sem lehet megállapítani, nem egy kérészéletű konstrukció-e.⁷⁵

Összegzés

Az előzőekben először a „fikciós alapú vallás” jelenségével foglalkozó nagyobb elméleteket, az azokhoz kapcsolódó más tudományos elképzeléseket és a téma tágabb tudományos keretét ismertettem. Ezt követően, mint az egyik legszemléletesebb példát, a H. P. Lovecraft hagyományának vallási hatását és az abból kisarjádó közösségeket jártam körül, kiemelve három csoportot, az Ordo Templi Orientis Tyhponian Rendet, a Church of Satant és a Cult of Cthulhut. Ezeknél a szervezeteknél azt kívántam vizsgálni, milyen módon használják fel Lovecraft Cthulhu-

74 „*There is no reality. What the human mind calls reality does not exist. I admit that most people can live quite comfortably inside a paradigm called Generally Accepted Reality. But for me personally, I could never do that. I have to change things.*”

75 További információk olvashatóak a Cult of Cthulhuról és Venger Satanisról ebben a 2010-es interjúban: Cím: <http://lovecraftnewsnetwork.blogspot.com/2010/02/cult-of-cthulhu-is-now-501c-3-interview.html> (Letöltés ideje: 2012. 04. 28.).

mítoszát, illetve hogyan reflektálnak forrásuk alaposan dokumentált fikciós voltára. Ezek a csoportok a szerzőt valamilyen okkult tudás birtokosaként tüntették fel, aki vagy nem volt tudatában saját ismereteinek, vagy szándékosan adta azt közre rejtetten fikciós műveiben. Jól tetten érhető, hogy a hitelvekben a lovecrafti hagyomány erősen átalakították, és igyekeztek meglévő hagyományokhoz – Aleister Crowley rendszeréhez, illetve a sátánizmushoz – kötni. Természetesen nem szabad megfeledkezni a csoportok vizsgálata során arról sem, hogy a közösségek között több esetben a lovecrafti hagyomány használatán kívül is találunk kapcsolódási pontokat, gyakran tagságuk egy része is fedi egymást. A lovecrafti hagyomány főleg az okkultista szubkultúrában jelentkezik erőteljesen, de más vallási közösségnél is előfordulhat (mint például néhány kortárs pogány csoport esetében).

Hogy mi lehet az oka annak, hogy Lovecraft életműve ilyen nagy hatást gyakorolt vallási téren, nem ragadható meg teljesen. Egyrészt mindenképpen fontos az a tény, hogy Lovecraft olyan tematikában – a horror, de említhetjük akár a fantasy-t vagy a science fictiont – alkotott, amely mind a „fikciós alapú vallási csoportoknak”, mind az okkultista szubkultúrának forrásként jelenik meg. Az, hogy művei, lényei, az általa megteremtett tematika – a „ kozmikus horror ” – hivatkozási ponttá vált az irodalomban, elősegítette, hogy életműve a filmművészetben és hasonló médiumokban is átszövege a kultúrát. De nem csupán ez játszhatott szerepet a jelenség kialakulásában. Markus Davidsen Tolkien vallási hatását vizsgálva jegyzi meg, hogy az olyan sajátos írói magatartás, mint a valóság kombinálása a fikcióval, fiktív újságszövegek felhasználása vagy az egyes szám első személyű narráció elősegítheti, hogy a szöveget vagy az elmondott eseményt valósnak fogadjassák el az emberek (Davidsen, 2012). Ami pedig a történetek tartalmát illeti, a vallási elemekkel operáló Lovecraft művei könnyen válhattak egy okkultizmus iránt érdeklődő ember kiindulópontjává.

Bár maga a lovecrafti vallási hagyomány is érdekes és értékes részét képezi a tanulmánynak, vallástudományi szempontból sokkal fontosabb a „fikciós alapú vallás” jelensége, amely nagy valószínűséggel Magyarországon eddig teljesen ismeretlen, és a nemzetközi szinten is csupán nemrég kezdtek el vele foglalkozni. Éppen ezért, mivel ezek az elméletek igen újak, számos eltérés található bennük. Ennek egyik oka, hogy nem teljesen ugyanazt a kérdést teszik fel. *Carole M. Cusack* paródiavallásokat is vizsgál monográfiájában (2010), *Markus Davidsen* elméletében fiktív vallások megjelenéséről beszél (2012), holott egy másik tanulmánya ennek a tézisnek mond ellent (2011), *Adam Possamai* pedig nem vesz tudomást számos, forrását nem csupán metaforaként kezelő közösségről (2005). A tanulmánnyal igyekeztem ezekre az eltérésekre rávilágítani és felvetni egy későbbi összefoglaló elmélet szükségességét, azonban erre a téma kiforratlansága és kutatottságának alacsony szintje miatt még várni kell.

A vallástudományi relevancia kérdését tekintve tehát összegzésként elmondható, hogy a fikciós alapú vallásosság több szempontból is érdekes lehetőségeket rejt magában a tudományág számára. Egyrészt vizsgálható az a folyamat, amelyben fikció vallásivá válik, másrészt feltérképezhető, hogy ebben a folyamatban milyen

sémák/mintázatok, illetve esetleges „stádiumok” fedezhetők fel. Ha pedig még tovább akarunk menni, úgy arra is jól használható ezen csoportok vizsgálata, a „fikció valóssá válásának” elemzése, hogy többet megtudjunk a vallások kialakulásáról, a szent szövegek és hitelvek alakulásáról. Bármennyire is csupán viszonylag kicsi a „fikciós alapú vallások” köre, fontos jellemzői a XX-XXI. századi vallásosságnak és a modern ember vallási képének.

Irodalomjegyzék

- Aldiss, B. és Wingrowe, D. (1994): *Trillió éves dáridó*, II. kötet. Szukits Kiadó, Szeged
- Barker, E. (1985): *New Religious Movements: Yet Another Great Awakening?* In: Hammond
- P. E. (szerk.): *The Sacred in a Secular Age*. University of California Press, Berkley and Los Angeles, CA. 36-57.
- Bittarello, M. B. (2008): *Shifting Realities? Changing Concepts of Religion and the Body in Popular Culture and Neopaganism*. In: *Journal of Contemporary Religion*, 23. No. 2. 215-232.
- Bolton, K. R. (é. n.): *The Influence of H. P. Lovecraft on Occultism*. In: *Irish Journal Of Gothic and Horror Studies*. Letöltés ideje: 2012. 04. 22. Cím: <http://irishgothichorrorjournal.homestead.com/LovecraftOccultism.html>
- Butor, M. (1967): *A science-fiction válsága*. In: *Új Írás*. 7. 9. sz. 35-40.
- Campbell, C. (2002): *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*. In: Kaplan, J. and Lööw, H. (szerk.): *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*. AltaMira Press, Walnut Creek, CA. 12-25.
- Clarke, P. B. (2006, szerk.): *Encyclopedia of New Religious Movements*. Routledge, London & New York.
- Clore, D. (2006a): *Fake Necronomicons*. Letöltés ideje: 2012. 04. 22. Cím: <http://www.reocities.com/clorebeast/necfake.htm>
- Clore, D. (2006b): *The Lurker on the Threshold of Interpretation: Hoax Necronomicons and Paratextual Noise*. Letöltés ideje: 2012. 04. 22. Cím: <http://www.reocities.com/clorebeast/lurker.htm>,
- Colavito, J. (2005): *The Cult of Alien Gods: H. P. Lovecraft and Extraterrestrial Pop Culture*. Prometheus Book, Amherst, New York.
- Cusack, C. M. (2010): *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith*. Ashgate Publishing, Ltd., Farnham.
- Davidson, M. (2011): *Fiction-based Religion: From Star Wars to Jediism*. Kéziratban.
- Davidson, M. (2012): *The Spiritual Milieu Based on J.R.R. Tolkien's Literary Mythology*. In: Possamai, A. (szerk.): *Handbook of Hyper-real Religions*. Brill, Leiden & Boston. 185-204.
- Davis, E. (1995): *H. P. Lovecraft's Magick Realism*. Letöltés ideje: 2012. 04. 22. Cím: <http://www.levity.com/figment/lovecraft.html>
- Dyrendal, A. (2008): *Devilish Consumption: Popular Culture in Satanic Socialization*. In: *Numen: International Review for the Hystory of Religions*. 55. 68-98.
- Eliade, M. (2002): *Okkultizmus, boszorkányság és kulturális divatok*. Osiris Kiadó, Budapest.

- Erdei Pálma (2003): Észjáték vagy csodavárás? A science fiction jelenség szociológiája. Letöltés ideje: 2012. 04. 28. Kéziratban. Cím: http://doktori.tatk.elte.hu/2009_Erdei.pdf
- Evans, T. H. (2005): A Last Defense against the Dark: Folklore, Horror, and the Uses of Tradition in the Works of Lovecraft. In: *Journal of Folklore Research*. 42. No. 1. 99-135.
- Etherden, M. (2005): The Day the Earth Stood Still: 1950's Sci-Fi, Religion and the Alien Messiah. In: *The Journal of Religion and Film*. 9. 2. sz. Letöltés ideje: 2012. 04. 28. Cím: <http://www.unomaha.edu/jrf/Vol9No2/EtherdenEarthStill.htm>,
- Forbes, B. D. (2005): Introduction: Finding Religion in Unexpected Places. In: Forbes, B. D. and Mahan, J. H. (szerk.): *Religion and Popular Culture in America*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London. 1-20.
- H. Nagy Péter (2003): Imaginárium IV. – Gaiman Lovecraft-újraírásai. In: *Prae*. 5. 1. sz. Letöltés ideje: 2012. 04. 28. Cím: http://www.prae.hu/prae/journals.php?menu_id=39&jid=43&jaid=237
- Haanegraaf, W. J. (2007): Fiction in the Desert of the Real: Lovecraft's Cthulhu Mythos. In: *Aries*. 7. No. 7. 85-109.
- Hamilton, M. B. (1998): *Vallás, ember, társadalom*. AduPrint, Budapest
- Harms, D. and Gonce, J. W. (2003): *The Necronomicon Files*. Red Wheel/Weiser, LLC, Boston.
- Hobsbawm, E. (2003): Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbawm, E. és Ranger, T.(szerk.): *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge. 1-14.
- Houellebecq, M. (2008): *H. P. Lovecraft – Against the World, Against Life*. Gollancz, London.
- Joshi, S. T. (2001): *A Dreamer and a Visionary: H. P. Lovecraft in his Time*. Liverpool University Press, Liverpool.
- Kisantal Tamás (2007): Fantasztikum, horror és töredékesség H. P. Lovecraft szövegeiben. In: H. Nagy Péter (szerk.): *Idegen univerzumok*. Liliium Aurum, Dunaszerdahely. 37-57.
- Kornya Zsolt (2003): Előszó: A New England-i remete öröksége. *Howard Philips Lovecraft összes művei*. I. kötet. Szukits Kiadó, Szeged. 5-11.
- Kurdi Péter (2007): *Az angolszász természetfölötti horror-fantasy a 20-as évektől napjainkig – H. P. Lovecraft és a többiek*. Kéziratban. Letöltés ideje: 2012. 04. 17. Cím: <http://www.scribd.com/doc/38161047/Lovecraft-szakdolgozat>
- Lewis, J. R. (2001): *Satanism Today: An Encyclopedia of Religion, Folklore, and Popular Culture*. ABC-CLIO, Inc., Santa Barbara, CA.

- Lewis, J. R. and Hammer, O. (2011): Introduction. In: Lewis, J. R. és Hammer, O. (szerk.): *The Invention of Sacred Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge. 1-17.
- Mathews, C. (2009): *Modern Satanism: Anatomy of a Radical Subculture*. Praeger Publisher.
- McAvan, E. (2010): The Postmodern Sacred. In: *Journal of Religion and Popular Culture*. 9. No. 22(1). Letöltés ideje: 2012. 04. 27. Cím: [http://www.usask.ca/relst/jrpc/art22\(1\)-PostmodernSacred.html](http://www.usask.ca/relst/jrpc/art22(1)-PostmodernSacred.html)
- Melton, J. G. (2001, szerk.): *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology*. I-II. kötet. Gale Group, Inc., Farmington Hills, MI.
- Morehead, J. W. (é. n.): „*A world without rules and controls, without borders and boundaries.*”: *Matrixism, New Mythologies, and Symbolic Pilgrimages*. Kéziratban.
- Morrison, T. J. B. (é. n.): *Debunking the Lovecraftian Occult*. LNN. Letöltés ideje: 2012. 04. 21. Cím: <http://lovecraftnewsnetwork.blogspot.com/2010/10/debunking-lovecraftian-occult.html>
- Nagy Melinda és Nagy Tamás (2005): *A Fenevad Mágiája*. Tuan Kiadó, Budapest
- Palumbo, D. (2008): The Monomyth in James Cameron's *The Terminator*: Sarah as Monomythic Heroine. In: *Journal of Popular Culture*. 41. No. 3. 413-427.
- Porter, J. (2009): Implicit Religion in Popular Culture: The Religious Dimensions of Fan Communities. In: *Implicit Religions* 12. No.3. Equinox. 271-180.
- Possamai, A. (2005): *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*. Peter Lang Publishing, Inc., Brüsszel.
- Possamai, A. (2007): *Jediism, Matrixism and „Hyper-Real” Spiritualities*. Letöltés ideje: 2012. 04. 28. Cím: <http://www.theofantastique.com/2007/10/31/adam-possamai-jediism-matrixism-and-hyper-real-spiritualities/>
- Povedák István (2004): Népi kultúra vagy populáris kultúra? (Birkózás a fogalmakkal). In: *Tiszatáj*. 58. 8. sz. 84-88.
- Robbins, T. (1996): Az új vallási mozgalmak és a társadalom: elméletek és magyarázatok. In: *Replika*. 7. 21-22. sz. 173-208.
- Roberts, A. (2008): *Science Fiction*. Routledge, London & New York.
- Rothstein, M. (2011): Scientology, scripture, and sacred tradition. In: Lewis, J. R. és Hammer, O.: *The Invention of Sacred Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge. 18-37.
- Saliba, J. A. (2003): *Understanding New Religious Movements*. AltaMira Press, Walnut Creek, CA.
- Sandstorm, O. (2012): *Otherkin Timeline: The Recent History of Elfin, Fae, and Animal People*. Kéziratban. Letöltés ideje: 2012. 04. 27. Cím: <http://orion.kitsunet.net/time.pdf>
- Sárközy Bence (2003): Lord Dunsany, az istenek kései prófétája. In: *Átjáró*. 2. 1. sz. 74-76.
- Szilágyi Tamás és Szilárdi Réka (2007): *Istenek ébredése*. JatePress, Szeged.

- Tarr, D. (1994): *The Cthulhu Myth*. Letöltés ideje: 2012. 04. 24. Cím: <http://www.tarrdaniel.com/documents/Hermetika/cthulhu.htm>
- Tomka Miklós (1996): A vallásszociológia új útjai. In: *Replika*. 7. 21-22. sz. 163-171.
- Tomka Miklós (1997): A vallás modernizálódó társadalmunkban. In: *Korunk*. 21. 10. 25-34.
- Turnau, T. A. (2008): Popular Cultural „Worlds” as Alternative Religions. In: *Christian Scholars Review*. 37. 3. sz. 323-345.
- Források
- Anushavan (2007): *Fekete Mágia*. Letöltés ideje: 2012. 04. 20. Cím: <http://promdrive.p8.hu/downloads/feketemagia.pdf>
- Bugbee, A. and Bugbee, S. (1999): *The Doctor is in...* Letöltés ideje: 2012. 04. 21. Cím: <http://www.churchofsatan.com/Pages/MFInterview.html>
- Grant, K. (1972): *The Magical Revival*. Kéziratban.
- Grant, K. (1973): *Aleister Crowley and the Hidden God*. Kéziratban.
- Hilton, S. (é. n.): *The Typhonian Tradition*. Kéziratban. Letöltés ideje: 2012. 04. 23. Cím: <http://www.scribd.com/doc/21549974/Simon-Hinton-Typhonian-Tradition>
- LaVey, A. Sz. (1972): *The Satanic Rituals*. Kéziratban.
- Lovecraft, H. P. (2001): *Howard Philips Lovecraft összes művei*. I. kötet. Szukits Kiadó, Szeged.
- Lovecraft, H. P. (2003): *Howard Philips Lovecraft összes művei*. II. kötet. Szukits Kiadó, Szeged.
- Lovecraft, H. P. (2005): *Howard Philips Lovecraft összes művei*. III. kötet. Szukits Kiadó, Szeged.
- Necronomicon* (é. n.). Kéziratban. Letöltés ideje: 2012. 04. 26. Cím: <http://www.scribd.com/doc/258576/Aleister-Crowley-The-Necronomicon>
- Necronomicon, A Halott Nevek Könyve* (2005). Hermit Kiadó, Onga.
- Necronomicon – Kitab al-Azif* (2000). Hermit Kadó, Onga.
- Usuman (2003): A Necronomicon cáfolata. In: Árnjak – KWHE kiadvány *beavatot-taknak*. 5. 6. sz. 2-8. Letöltés ideje: 2012. 04. 20. Cím: <http://berkano.wicca.hu/arnyak/pdf/arnyak5.6.pdf>
- Satanis, Venger (2007): *Cthulhu Cult*. Kéziratban.

Fodor István: Tanulmányok az „ISIS” (Dā‘ish) kutatás témaköréből

Napjainkra igen meghatározóvá szélesedett az „ISIS” (a továbbiakban Dā‘ish)⁷⁶ szervezetének a nemzetközi médiában betöltött helye és szerepe, a terrora építő entitás ellentmondást nem tűrő kegyetlenkedései okán a globális média megkerülhetetlen tényezőjéről, sokan, sokféleképpen mernek nyilatkozni, számos esetben óvatlanul és felkészületlenül (Saifi, 2016; MPAC, 2012).⁷⁷ Pontosan eme körülményekből kiindulva igyekszem széles körűen megvilágítani a Dā‘ish tényleges apokaliptikus természetét, annak következetes komplexitásával karöltve igyekszik az iszlám kontextusában feltérképezni a szervezet ideológiai pilléreivel kapcsolatos anakronisztikus és téves argumentációkat, amely folyamat elengedhetetlen eszköze, hogy a muszlim tudósok reakcióit is tüzetes áttekintés alá vegyük. A Dā‘ish mozgalmának az általános, globális – de ugyanakkor szelektív – jellegű észlelését két fő tényezőre lehet lebontani. Az egyik a már említett bestiális kegyetlenkedések, a másik faktor pedig az az állítás, miszerint az iszlám megközelítőleg 1400 éves történelmében hosszú időkre meghatározó (szunnīta) kalifátusi rendszert élesztettek fel hamvaiból (és deklaráltak 2014.06.29-én), amely által a globális muszlim közösség feletti politikai és vallási autoritás legitimitációját hirdetik (Pregill, 2016).

A Dā‘ish a demagóg propagandagépezetében megjelenő politikai kommunikációjában önmagát az iszlám hiteles megújulásának igyekszik beállítani, ugyanakkor mi sem állhatna távolabb a realitástól, ahogy ezt többek között az Aḥmadiyyah közösség spirituális vezetője is megnevezte: *„Az iszlám az extrémizmus és a terrorizmus mindenféle formáját tiltja, így az öngyilkos merényleteket, a lefejezéseket, az ártatlanok lemészárlását is. Ezek a tettek egyértelműen szembemennek az iszlám*

76 A Dā‘ish (ejtsd: dá‘is) elnevezés etimológiai értelmezéséről és okáról lásd: *A fanatizmus tudatlansága* című fejezetben leírtakat.

77 Dilettáns, iszlamofób és xenofób körökben különösen kedvelt az iszlám, a migráció és a terrorizmus fogalmainak súlyos összekeverése és egybemosása. Az MPAC által közre adott tanulmány az iszlámmal kapcsolatos – elsősorban negatív – diskurzusok formálói között (az áltudósok mellett) egy bizonyos *validators*, azaz érvényesítők csoportját is megnevezi. Ezen egyének közé többnyire olyan személyek sorolhatóak, akiknek valamilyen jellegű kapcsolata van/volt az iszlámmal/muszlimokkal, például muszlim többségű országban élt, esetleg ők maguk is (ex-)muszlimok sátobbi, ezáltal pedig az iszlámról és a muszlimokról, mint közvetlen ismeretekkel rendelkezőkként igyekeznek nyilatkozni, véleményt formálni. Többek között ide sorolható: Ayaan Hirsi Ali, Azar Nafisi, Nonie Darwish stb. Ezek az egyének az iszlámmal/muszlimokkal kapcsolatos preconcepciók állításait a közvetlen ismeretre hivatkozva igyekeznek reliábilisként interpretálni.

tanításaival” (Kentish, 2016⁷⁸; Dar al-Iftaa, 2016A⁷⁹; Dar al-Iftaa, 2016B; Yusuf, 2014). A neves damaszkuszi tudós Shaykh Muḥammad al-Ya‘qūbī pedig az egyik (2016. novemberi) genfi béketárgyaláson megtartott prezentációjának kezdő sorai-
ban arra hívta fel a figyelmet, hogy a különféle szélsőséges entitások milyen gátlátal-
anul használják fel az iszlámot, mint eszközt (ahogy ezt a folyamatot bármelyik
másik vallás esetében is megfigyelhető azok történelme során) annak érdekében,
hogy az erőszak alkalmazásával próbálják megvalósítani bigott s materiális céljai-
kat. Előadásában hivatkozás alá vette egy 13. században élt neves jogtudós teológus,
Ibn al-Qayyim szavait: „*Bármilyen olyan szabályozás vagy vallási szellemiségű ta-
nítás, amely az iszlámra hivatkozik, de egyúttal szembehelyezkedik az irgalommal,
a bölcsesség és az élet megóvásával s védelmezésével, az nem tartozik az iszlámhoz.
Ezek a megközelítések sosem reprezentálhatják Isten útmutatásait, mivel ezen meg-
közelítések során az ember által végrehajtott félreértelmezéseket, mesterséges be-
toldásokat és torzításokat azonosíthatjuk, amelyek vallási köntösbe lettek bújtatva*”
(al-Yaqubi, 2016).

Ahhoz, hogy tudományos alapokon nyugvó ismeretek tükrében megértsük ezt a
roppant mód összetett, a laikus közönség számára (érthetően) obskúr kérdéskört,
amelyet az „ISIS” entitása jelent, ahhoz bizonyos, hogy az iszlamológiai tudomány-
területek korreláló eredményeivel, ismereteivel tisztában kell lenni, hogy az érv-
rendszerünkben a dilettantizmus és az előítéletesség mindenféle negatív hatását ki
tudjuk zárni. Számos kutató egyértelműen felhívja arra a figyelmet, hogy a szélsősé-
gesek ideológiája alapvetően politikai természetű (Fodor, 2015A; De Pascale, 2016;
Barber, 2013).⁸⁰ Ezért minden iszlámmal kapcsolatos hivatkozási megnyilvánulá-
sukat a tudomány erejével kell megvizsgálni, hiszen másként nem tudunk árnyalt
képet kapni többek között arról, hogy mit is jelent a šarī‘ah (شريعة) szellemisége,
a Qur‘ān exegézis, a *tafsīr* (تفسير) értelmezés adekvát megközelítése vagy éppen

78 A viszonylag nem túl távoli múltra visszatekintő (alapítása 1889-ben), de a béke univerzális értékét
hirdető Aḥmadiyyah közösség spirituális vezetője egy 2016. októberi előadásában (Torontóban) fogal-
mazta meg eme szavait, amikor a szélsőségesek iszlám-ellenességét prezentálta. A eseményen mintegy
25 ezer – az Aḥmadiyyah közösséghez tartozó – érdeklődő vett részt.

79 Az 1895-ben alapított Dār al-Iftā‘ al-Miṣriyyah egy jelentős egyiptomi tudományos vallási-oktatási
intézmény és egyben kormányzati szerv is, amelynek céltételezése, hogy az iszlám jogi aspektusairól
folytasson kutatásokat. Hamza Yusuf napjaink egyik legbefolyásosabb amerikai muszlim tudósa, aki a
Berkeley Egyetemen működő *Center for Islamic Studies at the Graduate Theological Union* szakértő
tanácsadója is.

80 Az olasz iszlamológus Massimo Campanini (2016) szerint a kortárs radikalizációnak több összetevő-
je van, így a nyugati neokolonizációs törekvésektől kezdve, az elhibázott Bush háborúk, Szaúd-Arábia
reakciós politikája, a válság utáni gazdasági lehetőségek, a szegénység egyaránt figyelembe vevendő
szempontok, de azt is hangsúlyozza, hogy a szélsőségesedés motíváló tényezői inkább politikai termé-
szetűek, mint vallásiak. Lásd: „*L’Occidente ha le sue colpe col neocolonialismo e le disgraziate guer-
re dei Bush, l’Arabia Saudita le sue nel finanziare i movimenti più reazionari, la crisi economica e la
povertà esasperano le reazioni. Motivazioni comunque più politiche che religiose.*” Az iszlámra hivatko-
zó extrémisták alatt érte többek között a nigériai *Boko Haram*, a szómáliai *Ḥarakat ash-Shabāb*, vagy
éppen a szíriai *Jabhat an-Nuṣrah* szélsőségeit is. Ugyanakkor mindegyik nagy vallási hagyományra
hivatkozó szélsőséges csoportok esetében azonosíthatjuk a politikai motivációkra öltött indoktrinált
vallásos formákat.

egy autentikus kalifátusi struktúra? Tovább árnyalva a kérdéskör összetettségét fel kell tennünk a kérdést, hogy ki mit is ért az iszlám megnevezés alatt, hiszen a teoretikai és empirikus kutatásokból egyértelműen tudjuk, hogy nem kezelhetjük az iszlámot – így a muszlimokat – sem egy monolit egészként. Tehát látni kell azt is, hogy ki milyen, olykor anomáliákkal és anakronizmussal terhelt koncepciókat vagy gyakorlatokat társít a – sokszor materiális és tudatlan – iszlám értelmezéséhez, és ebből kifolyólag különösen releváns, hogy a tudósok felhívják a figyelmet erre a sokrétű árnyaltságra, és érzékeltessék azt is az „ISIS” doktrínáival kapcsolatban, hogy a szervezet kijelentései nem csak jogtalanok, de egyértelműen iszlám-ellenesek is. Ezt pontosan tudjuk jól az iszlám szakrális forrásainak és azok kommentárjaiban tükrében (Dar al-Iftaa, 2016A; Dawn, 2016; Ibn Baiya, 2014; Asim, 2015; De Pascale, 2016).

Kéttoldalú szélsőség: a gyűlölet ereje a Dā'ish ideológiájától a nyugati iszlamofóbiáig

A Dā'ish propagandájának két fő vonulata van, amit meg kell érteni. Egyrésztől igrkeznek kihasználni a posztmodern világ identitásválsággal szenvedő fiatal generációinak bizonytalan identifikációs útkereséseit, ennek érdekében használják fel eszközként (1.) az iszlámot mint vallást, és (2.) a médiát, mint megnyilvánulási színteret (Bennis, 2016; Mohamed, 2016; Baumi, 2016).⁸¹ Másrésztől pedig, az „ISIS” szisztematikusan törekedik arra, hogy Európában és az Egyesült Államok szerte is (ezáltal globálisan) el tudja plántálni a félelem érzetét (Brons, 2016 vö. Pillar, 2016).⁸² Eszközként lásd például a nemzetközi merényleteket, amelyeknek logikai következménye, hogy a nyugati világ kormányai és társadalmi között egyre erőteljesebb hangot kapnak a különféle szélsőjobbaldali populisták politikai lözöngök,

81 A fiatal korosztályokat, különösképpen a gyermekeket veszélyezteti a Dā'ish propagandája, mivel ők sokkalta inkább ki vannak szolgáltatva a szélsőséges eszmék indoktrinációjának.

82 Külön megjegyzendő Lajos Brons azon megállapítása, miszerint a Dā'ish terrorizmusa nem merül ki annyiban, hogy a félelem érzését kialakítsa, hanem magából a félelemből táplálkozik (*fed by fear*). Továbbá Brons azt is érzékletesen kifejti, hogy a *terror* és a *terrorizmus* fogalmi kereti alapvetően eltérőek, mivel az előbbi jelentésének a megjelenése a haláltól való félelemre reflektál, lásd erre a szerző által is részletezett *Terror Kezelési Elmélet (Terror Management Theory* a továbbiakban TMT) koncepcióját. Ugyanakkor, a TMT egyik fontos szegmense az úgy. *mortality salience*, amely az előbb vagy utóbb, de biztosan bekövetkező – tehát elkerülhetetlen – halállal kapcsolatos tudatos/tudatlan emberi percepcióra utal, amelyet az ember megpróbál valamilyen módon kezelni. Ebben a folyamatban pedig meghatározó (szelektáló erejű) sarokkő az adott egyén vagy közösség világnézete, ideológiája, amelynek során az adott ideológiával azonosulók (*in-group*) és nem azonosulók (*out-groups*) elkülönülő csoportjai formálódnak ki. Az adott világnézethez vagy ideológiához az egyoldalú, túlzott védelmezése pedig a radikalizáció útját közevezi ki, s hogyha ez az ideológia a saját céljai érdekében legitimálja az erőszak alkalmazását a nézetével nem azonosulók (értsd: *out-groups*) irányába, akkor ölt testet a terrorizmus. A terrorizmusnak pedig nyilván számos megjelenési formája lehet és bizonyos tendenciák megfigyelhetők: Azzal a folyamattal párhuzamosan, hogy a Dā'ish egyre jelentősebb harctéri veszteségeket szenved el, prognosztizálható, hogy a szervezet által koordinált nemzetközi terrorista cselekmények száma és intenzitása növekedési pályára fog állni.

diskurzusok, amelyek pontosan ezt a félelem érzetet ragadják meg és használják fel a célközönség befolyásolása érdekében (Ademi, 2016). Ezek a szélsőjobboldali – populista nacionalizmust, kulturális rasszizmust és általában keresztény felsőbbrendűséget hirdető – politikai és nem-politikai szereplők pedig az iszlámmal és a muszlimokkal azonosítják a Dā'ish és más szélsőségesek tetteit, ideológiáját, ezáltal kreálnak egy alkalmazható ellenségképet az iszlám démonizálása és a muszlimok dehumanizálása által (Duss, Taeb, Gude és Sofer, 2015; Bennis, 2016; MPAC, 2012; Dar al-Iftaa, 2016C). Az ellenségkép-alkotás következtében pedig az európai és az észak-amerikai társadalmakon belüli muszlim és nem-muszlim közösségek közötti (illetve azokon belül is) ellenségeskedés, fragmentáció indukálódik.

Azt is mindenképpen szükséges megjegyeznünk, hogy a Dā'ish elsődleges áldozatait, akár kioltott élet, akár kognitív-lélektani vonatkozásban maguk a muszlimok, hiszen például a Szíriában, Irakban, Líbiában, Pakisztánban vagy éppen Afganisztánban rendszeres jelleggel végrehajtott merényletek, retorziók áldozatait között magasan a muszlimok vannak felül reprezentálva (OHCHR és UNAMI, 2014; Obeidallah, 2014; Walid, 2014). Eklatáns példázat, hogy a síita iszlám, de hasonlóképpen a jazidi közösségek képviselőit is válogatás nélkül mészárolják a szélsőségesek (La Nouvelliste, 2016; Giorgio, 2015).⁸³ De hivatkozás alá vehetjük azt a Dabiq propagandalap számot is, amelyben az „apostázia” vádjára hivatkozva 11 nyugati muszlim tudós-imám/közéleti személy bármilyen jellegű meggyilkolására buzdítják híveiket a szélsőségesek (Dabiq, 1437). A szélsőségesedés értelmének másik oldalán pedig az konstatálható, hogy a nyugati világban erdőtűzként terjedő iszlamofóbia egyre nagyobb méreteket ölt, gyakorlatilag exponenciális növekedik (MPAC, 2012; Rashid, 2016, Bail, 2015).⁸⁴ Ezen folyamatok pedig a megőrzésektől, a vegzálásoktól kezdve és egyes esetekben az intézményesített diszkrimináció szinterein

83 Lásd példaként a 2016. július 3-ai bagdadi merényleteket, amelyek részben az iraki főváros (Karrada) kereskedelmi körzetében, illetve a város északi részén lettek végrehajtv. A karradi körzet többségében a shī'ah iszlámhoz tartozó muszlimok lakják, akikkel szemben nyílt genocidiumot folytat a Dā'ish. De gondolhatunk a 2015. november 12-én kivitelezett bejrúti merényletekre is, amelyeknek következtében legalább 40 ember vesztette életét, s a támadás szisztematikusan a shī'ah kisebbség képviselői ellen irányult. 84 Az MPAC tanulmánya 3 fontos, igen súlyos következményt állított fel az iszlámmal/muszlimokkal foglalkozó egyesült államokbeli áltudományos és közéleti megnyilvánulásokkal kapcsolatban, amelyek közül a pragmatikus szegment külön meg kell említenünk: A tanulmány szintén kontra produktívának nevezi az iszlamofób retorikákat, mivel azok szignifikáns jelleggel járulnak hozzá ahhoz, hogy a különféle terrorista entitások radikalizálni tudják az egyéneket. Ezzel a folyamattal kapcsolatban jegyezte meg Qasim Rashid, hogy a pszeudó-tudósok (ide sorolhatjuk többek között Robert Spencer, Bill Warner, *Rashwan Mohamed*, stb.) nem hogy képesek lennének az extrémizmust csökkenteni, hanem szervezen hozzá is járulnak a növekedéséhez. Warner, aki tanulmányait illetően a természettudományok területén szerzett képesítést, azaz semmilyen iszlamológiai előképzettsége sincsen, önmagát az iszlám hiteles ismerőjeként definiálja, nyilatkozatai hemzsegnek a konteó elméletektől és bármelyik munkáját olvasván is hamar megviláglik Warner teljes mértékű képzetlensége és tudatlansága az iszlám tudományok területén. Áltudományos szervezetek-intézetek között megemlíthető például az a *Middle East Research Institute* (MEMRI), amely alapvetően előítéllel viszonyul az iszlámhoz és a muszlimokhoz, s minden olyan közlés, amelyet a honlapjukon közzé tesznek, szisztematikusan úgy vannak kiválogatva, hogy csak és kizárólag negatív vonatkozásban kerüljenek szóba a muszlimok, ahogy szélesebb vonatkozásban minden, ami az iszlámmal kapcsolatos. A MEMRI áltudományos működésének a vizsgálatáról lásd Bail 2015-ös tanulmányát.

keresztül a tényleges tettelegességig, a gyűlölet-bűncselekmény esetekig egyaránt tetet öltenek (CCIF, 2016; Ramadan, 2003; Chakraborti és Zempi, 2012; Donald, Bennett és Leach, 2012; Tell MAMA, 2015; Fodor, 2016).⁸⁵ Ezen tendenciák vonatkozásában Brons is megjegyzi, hogy a szociálisan domináns csoportok által alkalmazott strukturális vagy intézményesített erőszak szervesen hozzájárul a társadalom egyes szegmenseinek a diszkriminálásához és marginalizálódó folyamatához. Ennek következtében a társadalom peremére sodródott egyének sokkalta inkább ki lesznek téve a szélsőséges eszmék hívószavainak, pontosan ezért kontra produktívak a marginalizációt elősegítő (nyugati) állami intézkedések (Brons, 2016; Pregill, 2016.; Iriarte, 2014; De Pascale, 2016).⁸⁶ Ráadásul az egyébként is bizonytalan, még ki nem kristályosodott identitású fiatalok számára különösen nagy veszélyt jelent a Dā'ish demagóg, pszichológiai természetű propagandája, mivel azt a képzelt valóságot hirdetik, hogy a szervezethez való csatlakozással, meg fognak szünni ezek a szociális, kognitív és érzelmi problémák, mivel megadják a választ azokra a kérdésekre, amelyek sorban merülhetnek fel egy fiatal életében (Dar al-Iftaa, 2016C).

Különösen nagy a felelősség abban is, hogy pontosan miként is definiáljuk a Dā'ish szervezetét és milyen tudományos megközelítések szerint tehetjük ezt meg. Egyrészt tisztázni kell a szervezet öndefiníciójának szürrealitását, továbbá a szervezet megnevezésének adekvát formáját vagy formáit, ahogy már egy 2015-ös tanulmányomban is felhívtam az etimológiai kérdések relevanciájára a figyelmet. Másrészt azért is nagy gonddal kell viseltetni a szervezetet elemző tudományos vizsgálódások irányába, mivel önkényes öndefinálásukban az iszlám eredeti formájának – tehát nem valamely ágának, kihajtásának – a XXI. századi manifesztációjaként értelmezik önmagukat, s mindazokat, akik megkérdőjelezzik ezt, a *murtadd* (مرتد), azaz aposztázia, illetve a *kufir* (كافر) / *kāfir* (كفار) tehát a hitetlen vádjával bélyegzik

85 A CCIF (*Kollektív küzdelem a franciaországi iszlamofóbiával szemben*) 2015-ös évre vonatkozó kimutatásai szerint a francia állam 64%-ban járult hozzá az intézményesített diszkriminációkhoz, amelyek a laicitás intenzív erőltetésétől kezdve az iskolai kriminalizálásig számos területen kitapinthatóak. Tariq Ramadan már egy 2003-as cikkében amelletts argumentált, hogy a franciaországi fátyol-kérdés nem más, mint a bal és jobboldal belpolitikai vitájának egyik eszköze, majd feltette a lényegretapintó kérdését, hogy vajon mi értelme is van a fátyol tiltalmáról polemizálni, amikor a francia muszlim közösségek egy része már így is gettósított körülmények között él, ezért prognosztizálható, hogy csak további izolációs folyamatot eredményezne a fátyol tilalma.

86 A bostoni egyetem iszlamológus kutatója, Michael Pregill (2016) szerint: „*This debate is deeply inflected by the larger social and political context in contemporary North America and Europe, in which Islamophobic institutions and ideologues compete for the political capital that accrues to parties that rail loudly against the “Islamic threat.” This has the effect of marginalizing minority Muslim communities in Western societies that struggle to dissociate themselves from ISIS and other radical groups in the public eye, yet are continually subject to the kinds of hostility and discrimination that not only alienates the moderate majority but can radicalize more vulnerable and less assimilated elements at the edges of those communities.*” Vö. Michael W. S. Ryan (2014) a *Jamestown Foundation* elemzőjének azon kijelentésével, hogy azért nagyon veszélyes (mind politikai, mind szociális vonatkozásban) szisztematikusan kirekeszteni és diszkriminálni a muszlimokat, mivel a Dā'ish propagandája pontosan ebből az állapotból keletkező frusztrációt ragadja meg, amelynek segítségével pszichológiailag igyekszik befolyásolni a muszlimokat. „*La selección de frases intenta demostrar que uno de los principales propósitos del Estado Islámico es devolver la dignidad a los musulmanes oprimidos y humillados, un tema también utilizado de forma recurrente por la propaganda mediática de Al Qaeda.*”

meg és üldözik őket. A Dabiq magazin alapvetően ezeket a terminusokat használja a következő distinkció szerint: A *murtadd* jelzővel muszlimokat illetnek dehonesztáló módon, akár egyéni, akár közösségi szinten is. A *kufir* vagy *kāfir* jelzőket nem muszlimokra – hitetlenekre – vonatkoztatva használják. Az utóbbi vonatkozásában rendszeresen előfordul a keresztes (*crusader*) megnevezés is, amelyet megint csak a legszélesebb használatban alkalmazzák a nyugati médiától kezdve, politikai szereplőkön keresztül civil emberek elítélő megbélyegzéseig bezáróan (Dabiq, 1436, Issue 7).⁸⁷

Az ideológiai homogenitásra való törekedéssel kapcsolatban megemlítendő, hogy a különféle extrémista csoportosulásokra általánosságban igaz, hogy saját nézeteiket az igazságosság, a tökéletesség prizmáján keresztül szemlélik, s véleményük szerint minden káros, destruktív folyamat az ideológiával szembehelyezkedők téves viselkedéséből fakad (Kamali, 2015; Pregill, 2016). Azok a jellegű kutatások és tudományos megnyilvánulások, amelyek a Dā‘ish hipokrita és iszlám-ellenes politikai ideológiájának és az úgynevezett *teológiai extrémizmusnak* (*al-tatarruf al-i ‘tiqādi*) a gyarlóságát igyekeznek a tudomány erejével megvilágítani, napjainkra már egyre szélesebb körűek lesznek (Kamali, 2015; Kaleem, 2014; Rashid, 2014; Ibn-Baiya, 2014).⁸⁸

A tanulmány egyik fő céltetelezése, hogy ezeket a tudományos alapokon nyugvó kezdeményezéseket, illetve a mértékadó muszlim szervezetek, közösségek vonatkozó tartalmú reflexióit megvilágítsa (Varagur, 2015; Bennis, 2016). A legrelevánsabb példázatok között megemlítendő a 2014 szeptemberének végén kiadott *Nyílt Levél* (*Open Letter to Al-Baghdadi*), amelyet több mint 120 muszlim vallás és jogtudós szerkesztett globális kooperációban, annak érdekében, hogy 24 ponton keresztül igen aprólékosan világítsák meg a szervezet iszlám-ellenességét az iszlám szakrális forrásainak tükrében. 2015-ben megjelent a *Ḥaḡiqāh* elnevezésű, brit muszlim tudósok által szerkesztett folyóirat, amelynek alapvető célja, hogy a tudomány hozzájárulásával, elérhetővé váljon a muszlim fiatalok oktatása az extrémista mozgalmak valós arculatáról, továbbá, hogy globális értelemben ismereteket közöljön az iszlámról, amely szándék megvalósítása érdekében a vonatkozó tudományterületek szemüvegein keresztül prezentálják az iszlámmal kapcsolatos autentikus tanítá-

87 Szemléltetésként lásd az alábbi példázatot: 2015. január 27-én annál a líbiai Corinthia Hotelnél hajtottak végre támadást a szélsőségesek, amely igen népszerű volt a vezető külföldi politikusok között és korábban az ország miniszterelnöke is hosszabb ideig lakott a hotelben. A Dabiq a következők szerint nyilatkozott: „*In Libya’s Wilāyat Tarābulus, an assault took place in the Corinthia Hotel – known to house the murtadd “prime minister;” Omar al-Hasī and other murtadd “government officials,” frequented by kāfir foreign diplomats, and used by the crusader support mission in Libya (UNSMIL).*”

88 Teológiai extrémizmusról akkor beszélünk, hogyha az adott szélsőséges csoportosulás propagandájában alapvetően hivatkozik az iszlámra, de a valóságban egyaránt szembemegy az iszlám szentírásának *expressis verbis* megfogalmazott utasításaival (így például az ártatlan lélek megölésének tilalma, lásd 5:32), az autentikus ḡadīth irodalomban leírtakkal és a muszlimok általános – globális – konszenzusa (إجماع, *ijmā‘*) által elfogadott nézetekkel. Qasim Rashid a Harvard Egyetemen működő Prince Alwaleed bin Talal School of Islamic Studies képzés meghívott előadója az „IS” mozaikszó jelentését *Ignorant Savages*, tehát *Tudatlan Vadaknak* titulálta.

sokat, értelmezéseket (Imams Online, [é.n.]). 2015 tavaszán a *Pardee School for Global Studies of Boston University* adott otthont egy konferenciának, amely interdiszciplináris jelleggel igyekezett megközelíteni az „ISIS” szervezetét, s az ezen a konferencián elhangzott prezentációkból született meg a *Mizan: Journal for the Study of Muslim Societies and Civilizations* nevű folyóirat. Továbbá az iszlámra hivatkozó extrémista entitások elleni (muszlim) morális küzdelemben a teljesség igénye nélkül megemlítendő Muḥammad Tāhir al-Qādrī negligálhatatlan alkotásai, ahogy Shaykh Muḥammad al-Ya‘qūbī által szerkesztett, s 2015 nyarán publikált mű, a *Refuting ISIS: A Rebuttal Of Its Religious And Ideological Foundations* is, mint a témában meghatározó alkotás. A nemzetközi qur’ānikus kutatásokban pedig úttörő jelentőségű – muszlimok és nem-muszlimok, laikusok és a tudomány képviselői számára egyaránt negligálhatatlan mű – szintén 2015-ben Seyyed Hossein Nasr főszerkesztésében megjelent több mint 2000 oldalas *The Study Quran* hasonlóképpen az elsődleges forrásaink között helyezkedik el, ahogy Angelika Neuwirth elévülhetetlen Qur’ān tanulmányai is (Odaci és Yasin, 2016).

Tekintettel a Dā’ish aktív médiabeli jelenlétére mind a muszlim világon belül, mind azon kívül, elengedhetetlen igény kell, hogy megfogalmazódjon a tudósok reakcióira, amelyeknek egyaránt ki kell terjedni az identitás a vallás és a politika aspektusaira is. Ahhoz kétség sem férhet, hogy milyen nagy szerepe van a kutatóknak-tudósoknak abban, hogy a különféle tévképzetekkel és torzításokkal ellentétben, az objektív tudományos eredmények szemüvegén keresztül diskurzusok kerüljenek a közgondolkodás fókuszba, akár iskolapadon belül, akár nyilvános fórumokon, ezáltal is hozzájárulva a konstruktív, megismerésre törekedő párbeszéd kialakításához.

Érzékeltetésként az egyik közhelynek minősülő logikai zsákutcára szeretném felhívni a figyelmet, amely rendszeresen visszatérő jelenség és polémia a médiában (is), miszerint tendenciózusos jelleggel próbáljuk abszolutizálni az iszlámot, mint a „*béke vallását*” vagy az „*erőszak vallását*” (Schwerin, 2015). Ez a megközelítés, egyértelműen – súlyos – logikai tévedés, mivel semelyik (világ)vallásról sem lehet ilyen jellegű egzakt koncepciókat megfogalmazni, *par excellence* egy adott vallás követőiről különösképpen nem lehet minden korban s historiográfiai körülmények közepette is helytálló feltételezéseket alkotni, mert ennek következtében a történelem folyamatából mesterségesen kiszakítjuk az adott vallást és annak követőit. Mindig szem előtt kell tartani az adott történeti, területiális, szociokulturális vagy éppen nyelvi külső és belső körülményeket, azok formálódásait és hatásait, amelyek természetes jelleggel változnak időben, s térben, ezért óvakodni kell minden jellegű általánosító redukciós prekonceptiótól.

A fanatizmus tudatlansága

A Divinity and Diversity: Building Our Beloved Community Together címet viselő 2015. február 19-én Hilliard városában megrendezett vallás- és kultúraközi

dialógust szorgalmazó eseményen Shaykh Muḥammad al-Ya‘qūbī a következőket nyilatkozta az iszlámra hivatkozó szélsőségekről: „*Nem nevezhetjük őket muszlimoknak, mivel cselekedeteik az iszlámmal ellentétesek*” (Viviano, 2015; De Pascale, 2016). Pontosan ezért a tanulmány során a Dā‘ish elnevezést fogom használni az „ISIS” adekvát megnevezését illetően.

A mozaikszó fordítása azonos (دَوْلَاتُ الْعَرَبِ وَالْإِسْلَامِ) [Dawlat al-Islāmiyya fī al-‘Irāq wa s-Shām’] az „ISIS” jelentésével, de teljesen más a (arab) nyelvészeti kontextus. A Dā‘ish egy lekicsinylő, becsmérlő megnevezést rejt magában, ugyanis 1., a *daes* ígéhez (دَاعَسَ) kapcsolódik, ami annyit tesz, hogy valaki/valami szétzúz/széttapos valakit, vagy valamit (Arefi, 2014; Guthrie, 2015). Ebből fakadóan, ha az arab mozaikszót használom, és a vonatkozó konjugációt alkalmazom, akkor olyan bigott/szélsőséges személyre utal, aki az erőszak útján akarja mindenki más felett a saját nézetét illegitim módon legitimálni, azaz minden más nézetet/véleményt eltapos, eltipor. 2., Továbbá, a preiszlamikus időszak Arábiáját a *tudatlanság korának*’ vagyis az *al-jāhiliyya* (Webb, 2014) időszakának nevezzük, amelyben igen véres küzdelmek sokasága zajlottak le az arab törzsek között, mint például az eléggé ismertté vált *Dāhis wa ‘l-Ghabrā*⁸⁹ – عَرَبٌ غَلَّوْا سِحَادَ – amit megközelítőleg <gonosz-
nak és szemétnek/pornak> szokás fordítani (Hitti, 2002; Arefi, 2014). Összességében elmondható tehát, hogy a Dā‘ish, mint pejoratív elnevezés a tudatlanságra, a barbarizmusra és az erőszakra utal, amely jelző egyben mélységesen elutasítja a szervezet önjelölt deklarációjának feltételezett realitását (az iszlám/állam/kalifátus terminusok vonatkozásában). Pontosan ebből fakad az a tény is, hogy a Dā‘ish elnevezés használatát gyűlöli az „ISIS” és az elnyomása alatt lévő területeken súlyos szankcióval bünteti.

Ahhoz, hogy a Dā‘ish ideológiáját megértsük, szükséges, hogy annak a legkorábbi megjelenési formáját, kvázi szellemi előfutárát, a VII. századi khawārij mozgalom ideológiáját vizsgálat alá vegyük. Az egyik legkorábbi Mohamedre visszavezethető hagyomány így irányozta elő a szélsőségesek leendő karakterisztikáját: „*Ugyan recitálják a Qur‘ān-t, de annak a szavai nem haladnak tovább a torkaiknál, s úgy térnek el attól [az iszlámtól] mint ahogy egy nyíl a vad testén keresztül halad.*”⁹⁰ A khawārij mozgalom a harmadik és a negyedik *khalīfah* (kalifa), ‘Uthmān ibn ‘Affān (644-656) és ‘Alī bin Abī Ṭālib (656-661) uralkodása idején kezdett ténylegesen testet ölteni, s az első olyan deviáns szektává formálódott, amely letért az iszlám útvjáról, hogy a saját politikai érdekeiket az erőszak útján tudják érvényesí-

89 A nevezett csatározás az ‘Abs és a Dhubyān testvér klánok között zajlott Közép-Arábia földjén. A felek közötti hadakozás a 6. század derekán tört ki, s mintegy hét évtizeden keresztül, tehát az iszlám hajnaláig húzódott. A konfrontáció egy lovas verseny következtében indukálódott, amelynek során a Dhubyān klán egyes tagjai igen tisztességtelenül viseltettek az ‘Abs klán irányába, s a két klán vezetőjének lovait nevezték *Dāhis* és *al-Ghabrā*’ néven, innen eredeztethető a *Dāhis wa ‘l-Ghabrā*’ megnevezés erre a hosszú és véres háborúra.

90 Ṣaḥīḥ MUSLIM: Book 005, Number 2316. Feltételezhetően, a Banū Tamīm klánhoz tartozó Dhu‘l-Khuwaysirah személyről szólhatott Mohamed, aki az első szakadárak (vezetői) között volt. vö.: Ṣaḥīḥ AL-BUKHĀRĪ: Book 61, Ḥadīth 117.

teni. Elnevezésük jelentése ezt a devianciát reprezentálja: „*azok, akik kivonulnak/kiválnak*” (Qadhi, 2014) az *umma*-ból, a muszlimok közösségéből, amire a Qur’ān így utal: „Ó ti, akik hisztek! Ne engedjétek a belső köreitekhez olyanokat, akik nem tartoznak hozzátok! Mindent elkövetnek, hogy zavarodottságot okozzanak nektek és szeretnék, ha nehéz helyzetben lennétek. Már a szájukból is a gyűlölet tűnik elő, ám az, amit a lelkük rejt még nagyobb (és még sokkal rosszabb)!” (3:118) Al-Qurtubī (1994) a verssel kapcsolatos egzegézisében (*tafsīr*-jában) a khawārij képviselőit azonosítja, akik permanensen erőszakot szülnek s megvezetésre törekednek.

A különféle vallási tanítások iránt kifejezetten érdeklődő 12. századi történétíró, al-Shahrastānī egyik legjelentősebb vallásfilozófiai munkájában a *Kitāb al-Milal wa al-Nihal* lapjain ekként határozta meg a korai szélsőségesek jellemző vonását: „*Ákárki, aki lázadásban vesz részt egy olyan muszlim kormányzattal szemben, amely a közösség támogatását élvezzi az a khawārij tagjaihoz tartozik. Attól függetlenül is, hogy ez a lázadás a próféta kompániája alatti helyes úton vezérelt uralkodók, vagy az őket követő második generáció tagjai közül kikerült uralkodók, vagy bármely későbbi időszakban uralkodó muszlim vezető ellen irányult is*” (al-Shahrastānī idézi: Grieffel, 2015).⁹¹ A közismert 13. századi al-Nawawī jogtudós szerint: „*A khawārij elitélendő újítók olyan csoportját képezi, akik abban hisznek, hogyha valaki egy súlyos bűnt követ el, akkor az rögtön hitetlenné válik, és örök kárhozatra érdemes a Pokolban.*”⁹² Az egyiptomi Ibn Nujaym jogtudós pedig a szélsőségesek vérontás utáni vágyáról így szólt: „*A khawārij egy olyan csoportosulás, amely erőben és bigottságban telített, s saját értelmezésük szerint lázadnak a [legitim] kormány ellen. Úgy vélik, hogy a kormány téves, hitetlen és kötelezettségszegő, így harcolniuk kell ellene*” (Ibn Nujaym, 1997).

Érdemes megemlíteni azt a történeti párhuzamot is, hogy ezen szélsőséges mozgalom olyan történelmi körülmények közepette született meg, amely a korai muszlim közösség egységének megbomlása és politikai vizálykodása jellemzett, miként kezdetben az Irak és Szíria földjén pestisként teret nyerő s elterjedő Dā’ish formálódása során is a háborús állapotok, a zűrzavar és a nagyhatalmi politikai bal-lépések sokasága volt tetten érhető. Szélsőséges természetükre reflektál a következő *ḥadīth* is, amely szintén Mohamedhez köthető: „*A khawārij a Pokol Tüzének kutyái.*”⁹³ Formálódó ideológiájuk fókuszában a teljes ideológiai homogenitás dühös

91 A vallások és hitelvek jellemzőinek taglalását leíró mű arab nyelvű kiadását sajtó alá rendezte William Cureton, kiadta a *Society for the Publication of Oriental Texts* 1842-ben, London városában. Al-Shahrastānī úttörő szerepet vállalt a vallási folyamatok tudományos, előítéletektől mentes, objektív megközelítésében, így gyakorlatilag a 19. században (többek között Max Müller hatására) formálódásnak indult vallástudomány, mint önálló diszciplína egyik középkori atyjának is nevezhetjük a perzsa tudóst. Al-Shahrastānī egyik ismert kijelentése a saját módszertanáról: „*Elköteleztem magam annak irányába, hogy a vallási közösségek vizsgálata során tartózkodni fogok a kedvezésektől vagy az előítéletektől, nem kívánom megállapítani, hogy melyik jó és melyik nem, hogy melyik igaz és melyik nem.*”

92 AL-NAWAWĪ, Yahyā: *Rawḍat al-tālibīn*. 10:51. Al-Nawawī (1233-1277) szíriai születésű tudós, tanulmányainak és tudományos munkásságának szignifikáns részét Damaszkuszban végezte, ḥadīth összeállító és kommentáló tevékenysége jól ismert.

93 Sunan IBN MAJAH: Vol. 1, Book 1, Ḥadīth 173.

étosza állott, ami azt jelentette, hogy bárki, aki eltért a khawārij által meghatározott követendő (kizárólagos) értelmezésektől az hitetlen (*kāfir*) lett, aki bünt követett el. Ebből fakadóan a hitetlennek bélyegzettekkel szembeni erőszakos-terrorisztikus fellépést (*takfir*) legitimnek és negligálhatatlannak tekintették, s napjainkban ezt a rigid bigottságot láthatjuk a Dā‘ish ideológiájának fókuszában is, amely szintén az iszlámra hivatkozik, de messze eltér annak tanításaitól (Pregill, 2016; Fisk, 2016; Asim, 2014).⁹⁴ ‘A *khawārij* mozgalomnak Alī közösségéből való kiválása az iszlám korai történetében az *umma*h első szakadását – megpróbáltatását, azaz a *fitnah* időszakát indukálta, annak véres harcaival karöltve (Gaiser, 2013).

A khawārij karakterisztikája – akor és most

Azoknak az egyéneknek, akik az iszlámra hivatkoznak, de egyben a szélsőségesedés útjára lépnek nagyon felületes és korlátozott ismereteik vannak az iszlámról (források terén értve ide a Qur‘ān, a Sunnah és a ḥadīth-irodalmat), amelyet a saját leegyszerűsítő imaginációikkal interpretálnak át és torzítanak el. Ezáltal pedig ropant mód távolra kerülnek az autentikus iszlám által lefektetett princípiumoktól, illetve magának az iszlám szakrális előírásainak, útmutatásainak a tanulmányozásától is (Allam, 2014; al-Ya‘qūbī, 2015).⁹⁵ Amennyiben ezen, többségében fiatal – tapasztalat és beható tudással nem rendelkező – személyek megnyilvánulásainak milyenségét, a karakterisztikájuk attribútumait vesszük górcső alá, akkor a már Mohamed által is jelzett deviáns és bigott khawārij szemléletmódot lehet azonosítani. Fontos azt is leszögezni, hogy ezen személyeknek és szervezeteknek semmiféle színterük nincsen az iszlám tudományos elmélkedésében, szellemi törekvésében, pontosan ebből fakadóan az iszlám szakrális forrásaihoz nyúló helytelen eljárást alkalmazó rigid ideológiára épülő politikai céltételezéseikkel az iszlám alapvető tanításait rombolják le. Ebben a fejezetben a khawārij-entitásnak, ideológiának 5 fő markánsan jellemző vonása kerül górcső alá, amelyek között természetesen vannak átfedések, korrelációk, de általánosságban kitapinthatóak a Dā‘ish szélsőséges ideológiájában és retorikájában (Asim, 2015).

1., Általában olyan személyeket (többségében fiatalokat) ölel magához a khawārij eszmeiség, akik ugyan lelkesek, de dühvel és frusztrációval telítettek, amit csak súlyosbít, hogy a tudás és tapasztalat hiányában szenvednek.: „*Az utolsó napokban [a világban], ostoba gondolatokkal és ideákkal rendelkező fiatalok jelennek meg...*”

⁹⁴ A neves palesztin tudós Tarif Khalidi szerint a szélsőségesek „*their literal and highly selective use of sacred scripture, both Koran and ‘Hadīth’ (sayings of the Prophet Mohamed) and their total indifference towards Islamic history, to say nothing of Islamic philosophy, theology...or Koranic commentary...*” Idézi: Fisk (2016).

⁹⁵ Autentikus iszlám alatt értjük a mindenkori globális muszlim közösség (nyilván azon belül is a vallás és jogtudósok) által az iszlám elsődleges forrásainak (Qur‘ān, a Sunnah és a ḥadīth-irodalom) tükrében, konszenzusos alapon megállapított és akceptált nézeteket s értelmezéseket.

(Kamel, [é.n.]; Qadhi, 2014). Ennek a tudatlanságnak az egyik legfőbb attribútuma a Qur'án szövegeihez való viszonyulás. Többek között Navid Kermani is érzékletesen világította meg azt az összetettséget, amely a Qur'án nyelvezetét jellemzi, amelynek következtében óva int a felületes, felkészületlen olvasásától (Kermani, 2016). Ráadásul, az iszlám szent könyvében rendszeres jelleggel találkozhatunk olyan szürreális metaforákkal vagy megfogalmazásokkal, amelyek költői magasságokban cizelláltak vagy befejezetlen jellegűek, esetleg éppen ismétlődők. Számos vers eléggé enigmatikus, különféle betoldásokkal tarkított, illetve egymás után szignifikáns tartalombeli változásokkal lehet szembesülni, így a Qur'án olvasása és megértése egyáltalán nem egyszerű feladat, amely elmerült intellektuális és módszertani ismereteket követel meg, márcsak azért is, mivel önmagában a Qur'án szövege alapvetően egy ahistorikus forrás, ráadásul kifejezetten heterogén jellegű a qur'ánikus korpusz karaktere. Ezen körülményekre reflektálva írta Nicolai Sinai, hogy a Qur'án egyáltalán nem egy monolitikus szövegkorpusz, s az adekvát történeti megközelítés jegyében egyes szövegek diakronikus sorozataiként nevezte meg a szentírás verseit (Sinai, 2010). Amennyiben a megfelelő kvalitásokkal és tudással (historiográfiai, teológiai, szociokulturális, lingvisztikai, exegetikai) fel vagyunk vértézve – ahogy ezekre a negligálhatatlan tényezőkre Angelika Neuwirth (2009, 2013)⁹⁶ is rendszeresen felhívja a figyelmet – akkor a Qur'án olvasása során kirajzolódik, hogy gyakorlatilag egy párbeszéddel van dolgunk. Láthatunk példázatokat valami mellett, s ellene érvelésre, kérdésekre és válaszokra, felvetésekre és megoldásokra, figyelmeztetésekre és félelemre, ahogy ígéretre és reményre is, mindezek sokszínű összetettsége manifesztálódik a Qur'án soraiban.

Több mohamedi hagyomány és Qur'án vers is egyértelműen hangsúlyozza, hogy az idős és tanult embereknek mekkora a szerepe mind a tudás mind a spiritualizmus gyakorlásában és közvetítésében, s midőn ezek a megbecsült vének kiszelektálódnak a közösségből, s csak a puritán vallási ideológia marad fenn, akkor a szélsőséges entitások kezdenek el burjánzani, amelyeket a fanatizmus tudatlansága vezet (Al Jumuah, 2015).⁹⁷ Lásd a Qur'án 3:7-es versét: „*Ám azok, akiknek szívében ferdeség lakozik, ők azt követik belőle, ami több értelemmel bír – a fitna-t áhítóznán –, és annak (rejtett) értelmezését áhítóznán. Ám annak értelmezését csak Allah ismeri. És azok, akik nagy jártasságra tettek szert a tudásban azt mondják: 'Hiszünk benne,*

96 Neuwirth munkássága igen meghatározó a kortárs Qur'án tanulmányok területén. Elsődleges kutatásai a Qur'án történeti, retorikai és strukturális fejlődésére irányulnak, 1981-ben jelent meg a Qur'án mekkai fejezeit (قرس، *šūrah*) vizsgáló úttörő munkája. Neuwirth úgy véli, hogy a Qur'án tanulmányok a Bibliatanulmányok részét kell, hogy képezze, ezáltal is megvilágítva a Qur'án formálódására egyértelműen ható késő antikvitás kori (zsidó-keresztény, hellén, arab) kontextusokat, amelyek által kirajzolódik, hogy a Qur'án nemcsak közel-keleti, hanem európai vonatkozású is. (Ez a megközelítés – a Qur'án reflexiója a késő antikvitás kulturális milliőjére – egyre szélesebb kutatási folyamatokat hívott életre az elmúlt években.) Tekintettel arra a tényre, hogy a három Ábrahám-vallás gyökerei egyaránt megtalálhatóak a biblikus tradícióban, Neuwirth egyszerűen értetlenkedve áll azelőtt, hogy a globalizáció korában az iszlám szentírása még mindig miért nem tekintendő az európai vagy a nyugati teológiai kánon releváns ismeretanyagának, pedig a három vallás egy és azonos episztemikus térben fogant meg.

97 *Šaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, no. 559.

mindez a mi Urunktól való!’ Ám csak az ésszel bírók okulnak az intésből’ (Nasr, 2015).⁹⁸ Tehát az iszlám spiritualitással kapcsolatos koncepciójában meghatározó az anyagiasságon felülemelkedő tudás/tudatosság jelenléte, mivel az a bensőséges, intim kapcsolat, amely az emberi lélek és az isteni útmutatás között kell, hogy kiépüljön, csak a tudás erején keresztül mehet végbe, amely végső soron felelős az én (*self*) és a környezet közötti pozitív kapcsolatért és a jóra való tudatos törekedésért is. A szűklátókörű bigottsággal szembeni elmélyült tudás relevanciáját világítja meg a Qur’ān 83:19-es kijelentése is, miszerint felteszi a kérdést, hogy „ám honnan tudhatod, mi is az az ‘Illiyūn”, ugyanis, az *‘illiyūn* az nem lenne más, mint az Istenhez legközelebbi transzcendens tér (Bensaid, Machouche és Grine, 2014; Nasr, 2015; Pacheco Paniagua, 2012; Radtke, 2012).⁹⁹

Azok az extrémista nézetek és cselekedetek, amelyeket a Dā‘ish képvisel és prezentál, elementáris szinten degradálják le az emberi életre és a környezet fenntartására, sérthetlenségére vonatkozó Isten által előírányzott s megparancsolt szent kötelezettségét. A tudatlanságból fakadó vágyak (mint például mohóság, kapzsiság, irigység stb.) követése elhomályosítja az embert az isteni parancsolatok magasztosabb lényegének a fel- és megismerésétől, ezért a tudatlanságból fakadó romlás állapotának végső kulminálódását az *alacsonyok legalacsonyabbikának* nevezi a 95:5 vers (Nasr, 1972 és 2015; Afaki, 2009; Fauzi, 2015).¹⁰⁰

2., Az iszlámra hivatkozó szélsőségesek különféle propagandatermékeiből és nyilvános közleményeiből érezhetően kitapintható az a nagyfokú arrogancia és önelégültség, amelyet szellemében önnön magukat az iszlám igazi ismerőiként

98 Nasr véleménye szerint ez az a vers, amely a leghatározottabban utal arra, hogy a Qur’ān-értelmezés az egy önálló tudomány, amelyet csak az arra jogosultak tudnak adekvát módon végezni.. Jelen versben a *fitnah*, mint kísértés jelenik meg, amely valamilyen olyan belső indíttatásra utal, amely az emberi szívből jelenik meg és helytelen értelmezést szül.

99 Az *‘Illiyūn* pontos meghatározása vitatott, jelen versben utalhat a Menny egy olyan terére, ahol az emberek jó tetteit tartják számon, egyes feltételezések szerint maga a Hetedik Mennyről van szó, míg más argumentációk szerint a Hetedik Mennyben Isten Trónja alatt helyezkedik el, vagy éppen a Hetedik Mennyben keresztül vezet a trónusig. Az iszlám kozmológiájában a Mennynek hét szintje van, s Ibn al-‘Arabínál a *legemelkedettebb magaslatként* olvashatjuk a hetediket (*Illiyūn*), amely a Lótusz-fa/ vagy a *Sidrat al-Muntahā* (تردس یهتأمل) teréhez tartozik, tehát Isten Trónjához vezet el, egyben a teremtett és a teremtetlen közötti választóvonal is.

100 A Qur’ān leírásában: *مَثُورَانِ ذَرَّرَ لِنَفْسِ أَنْ نِيلَ فَا سَافَا*, az *alacsonyok legalacsonyabbika* arab megfelelője az ‘asfala sāfilīn, szó szerinti értelemben valaminek a legalját jelenti, míg szakrális értelemben alárendeltséget, alárendelést, ahogy a 37:95-ös vers esetében is láthatjuk, amikor Ábrahámot egy mély máglyán akarják elégetni a pogányok, de Isten közbeavatkozik, és elcsitítja a tüzet, így Ábrahám sérteletlen marad. Az ‘asfala sāfilīn állapot általánosságban utal az embernek az isteni közelségtől az *aḥsani taqwīm* (a tökéletes, ősi, mint a teremtés koronája) léttől való földi, tehát fizikai és egyben spirituális jellegű eltávolodására is, az utóbbi fő attribútumaként az alantas emberi vágyak hajszolása jelenik meg. Annak érdekében, hogy az ember felül tudjon emelkedni saját kicsinyességén, nyitottnak kell lennie a próféták, így végső soron Isten szavára, hogy így tudjon felülemelkedni az ‘asfala sāfilīn állapotán a hajdan volt ősi, spirituális léthez az *aḥsani taqwīm* (újbóli) eléréséhez. Ahmad Fauzi az *aḥsani taqwīm* értelmezésében egy spirituálisan tiszta s nemes állapotot ír le.

apoztrofálják, míg a gyakorlatban annak a bitorló¹⁰¹ hiszen „*a vallást [az iszlámot] úgy hagyják el, mint ahogy a nyíl áthatol a vad testén*” fogalmazta meg már Mohamed is.¹⁰² Ideológiájuk fókuszában az a nézet helyezkedik el, hogy az iszlámot a maga teljességében ismerik és gyakorolják, mindeközben tudatlanságukra, devianciájukra már az iszlám hajnalán is számos figyelmeztető elbeszélés rámutatott (Qadhi, 2014), s maga a Qur’ān (3:107) pedig így szól képmutatók jelleméről: „*Azon a Napon (a Feltámadás Napján) némely arcok fehérré és ragyogóvá lesznek, más arcok pedig elfeketednek. És azok, akiknek arca elfeketedik (az mondatok nekik): ‘Hitetlenek lettetek a hitetek után? Ízleljétek hát meg azt a büntetést, amivel szemben hitetlenek voltatok!’*” (Nasr, 2015)¹⁰³

Ibn ‘Abbās – a korai iszlám egyik kiemelkedő tudósa, a Qur’ān egzegétája – pedig ekként szól a korai szélsőségesekhez: „*...miféle feltételezett tekintéllyel rendelkezel a Şahāba felett – a tudás, a megértés és a kiválóság emberei felett [akik a revelációkat magán a prófétán keresztül ismerhették meg]?*” (Abu Aaliyah, 2015) (Az első muszlim közösségnek szignifikáns szerepe volt abban is, hogy a revelált szövegek az orális formákból az írott kultúra részévé válhassanak, bár a Qur’ān kodifikációjának folyamata napjainkban is jelentős viták tárgyát képezi [Zadeh, 2009].) A Qur’ān így utal az extrémisták üres hivatkozásaira, képmutatásuk valós arculatára: „*Akik buzgólkodása az evilági életben tévúton járt (és így semmibe veszett). Holott ők úgy gondolták, hogy helyesen tesznek. Ők azok, akik hitetlenek az ő Uruk jeleivel szemben...Kárba veszték a cselekedeteik.*” (18:104-105) Ali Ünal szintén felhívja a figyelmet arra, hogy az egyén személyes meeggyőződése tetteinek jóságát és jogosságát illetően még nem megalapozott bizonyíték arra, hogy ténylegesen helyesen is cselekedet. Ahhoz, hogy Isten útmutatását és annak Mohameden keresztüli prezentációját meg lehessen érteni, széles körű tudásra van szükség, ezért a jó és (az egyéni, illetve közösségi szinten is) hasznos tettek kivitelezése is megbízható tudásra kell, hogy épüljenek s nem felszínes feltételezésekre, ahogy a citált vers is figyelmeztetően utal erre (Ünal, 2007). A tudás közvetítésében pedig meghatározó szerep jut azoknak a muszlim vallás és jogtudósoknak, akik „*közületek a dolgok vitelével bíztattak meg*” akik a Qur’ān és a Sunnah (Mohamed szavait, életének eseményit és útmutatásait foglalja magába) konszenzuson alapuló autentikus – tudásalapú – értelmezőinek tekinthetők.¹⁰⁴

101 IBRAHIM, Azeem: *Boko Haram Are Not Muslims but the Enemy of All Muslims*. Huffington Post, 2014.05.09. Online: http://www.huffingtonpost.com/azeem-ibrahim/boko-haram-are-not-muslim_b_5293479.html (Letöltés: 2016.10.18.)

102 Şahīḥ AL-BUKHĀRĪ, no. 7123.

103 Az *elfeketedett arc* egy arab idiómát rejt magában, amely a szégyen, a harag, vagy éppen a szorongás állapotára reflektál, ellentétben a *fehér* és *ragyogó* arccal, amely a megkönnyebbülés az öröm, illetve a hit tisztaságára utal. Az āyah azon mondata, amelynek során a hittől képmutató módon eltávolodókra utal – *hitetlenek lettetek a hitetek után* – tágabb kontextusban, általánosságban reflektál a hitetlenekre, míg szűkebb értelemben a Mohamed próféta halálát követő iszlám története során megjelenő különféle szélsőséges szektákra, így pontosan a khawārij mozgalomra is vonatkozik..

104 Az idézett vers: 4:59.

3., Az iszlámra hivatkozó szélsőségesekre alapvetően jellemző, hogy a Qur'an egyes verseit önkényesen kiollózzák a fogantatásuk kontextusából, ezáltal pedig módszeresen félreinterpretálják azok tartalmát a saját rigid nézeteik alátámasztása érdekében: „*Ugyan recitálják a Qur'an-t, de annak a szavai nem haladnak tovább a torkaiknál.*”¹⁰⁵ Nézeteik extrémista jellegét nem érzékelik, fanatizmusuk erőteljes és bigott. A neves jogtudós teológus Ibn Hajar ekként írta le a szélsőségesek szűklátókörűségét: „*A khawārij mindazokat hitetlennek ítéli meg, akik szembe helyezkednek a nézeteikkel, így formálván jogot a vérontásra...Ez az eljárás a tudatlanság imádatának jelei; azoké, akik szívét nem érte el a tudás fénye, s semmiféle köteléssel nem rendelkeznek a tudáshoz*” (Schwerin, 2015).¹⁰⁶ Napjaink szélsőséges entitásai is eme tudatlanság mentén jellemezhetőek, amelyek az erőszakos, *takfīri* ideológiájuk által ostromolják a globális muszlim közösséget, az *ummah*-t, s nem-muszlimokat egyaránt, miközben a megpróbáltatások a szenvedés útját, a *fitnah* állapotát gerjesztik. A szélsőségesek által alkalmazott redukcióra – tehát a kontextusok negligálására – és félreértelmezésre kiváló példázat a 2:191-es Qur'an vers. A rendszerint vissza-visszatérő kivágott rész így szól: „Öljétek meg őket, ahol csak rájuk leltek” a folytatása pedig: „és üzzétek el őket onnan, ahonnan ők üzték el benneteket! A kísértés erősebb, mint az ölés. Ám ne harcoljatok velük a Szent Mecsetnél (Mekkában), míg ők nem harcolnak veletek ott. Ám, ha harcba szállnak veletek, öljétek meg őket. Ilyen a hitetlenek fizetsége” (al-Wāhidī, 2008; Ramadan, 2007; Ibn Kathir, 2001; Farīd, 2003;

105 Sunan ABŪ DĀWŪD, no. 4765.

106 *Faḥ al-Bārī*, 15:394. A történeti kontextusok negligálásával történő egy-egy passzus kiemelése és azok abszolutizálása elementáris jellegű hiba, ahogy erre [Gudrun Krämer](#) berlini iszlamológus is felhívta a figyelmet, idézi: Schwerin, 2015.

al-Qādrī, 2010; NASR, 2015).¹⁰⁷ Ugyanakkor ez a vers csak kontextusban értelmezhető és közelíthető meg, egyrészt a Qur'ān vonatkozásában (2:190-194-ig bezáróan), másrészt pedig történeti események tükrében, hiszen arra az időszakra reflektál, amikor a VII. században a bálványimádó mekkaiak erőszakkal üldözték a formálódó muszlim közösséget. Továbbá azt is szükséges megemlíteni, hogy a most megvilágított 2:191-es verset előszeretettel szokták a különféle iszlamoFOB, szélsőséges nyugati politikai és médiabeli vagy zurnalisztikai színterek is hivatkozni, amelylyel az iszlámot, vagy éppen a fegyveres *ġihād* (dzsihád) milyenségét igyekeznek torzítva leírni (Kamali, 2015; Yuksei, al-Shaiban és Schulte-Nafeh, 2007; al-Qādrī,

107 Ezeknél a verseknél (értve a 2:190-194-re) hatványozottan érvényes, hogy csak és kizárólag az adott történelmi események tükrében interpretálhatóak adekvát módon, azokból kiemelni a versek egyes szeleteit egyszerűen akceptálhatatlan eljárás és súlyos torzítás. Viszonylag széles körű a konszenzus arról, hogy ezek a versek a 628-as Hudaibyah egyezmény kapcsolatában lettek kinyilatkoztatva. Az egyezmény Mohamed és a mekkai bálványimádó Qurayš klán vezetői között született, amikor a próféta és a muszlimok a kisebb (Mekkába irányuló) zarándoklatot, az 'umrah-t akarták volna teljesíteni, de a mekkaiak megakadályozták Mohamed és társai számára a városba való belépést. A próféta megegyezett a mekkaiakkal, hogy csak a következő évben lépnek be a városba és egyben 10 évre szóló fegyvernyugvásban is megállapodtak. Azonban a megegyezést a mekkai bálványimádók megszegték, és a muszlimok egyik szövetséges törzsére támadtak, így a felek közötti háború elkerülhetetlenné vált, ennek következtében születtek meg azok a revelációk, amelyek a fegyverviseléssel, a hadakozással kapcsolatosan szólnak, s történeti kontextusban a mekkai Qurayš klánra vonatkozóan lettek kinyilatkoztatva, amely történelmi tényt nem lehet figyelmen kívül hagyni a vers exegézisének megvilágítása során. Számos kommentátor a hadviselés szabályait tekint ezekre az előírásokra, amelyekben többek között tiltás övezi a nők, gyermekek, papok, remeték, öregek életének a kioltását. Más szavakkal ez azt is jelenti, hogy a hadviselés korlátjai meg lettek szabva, amelyeket tilos áthágni. A versben megnevezett *kísértés a fitnah állapotára utal, amely szó ebben a kontextusban olyan (negatív denotációval rendelkező) megpróbáltatást* jelent, amelynek során az egyén eltávolodik az iszlámtól a hitetlenség vagy a bálványimádás irányába. Ennek következtében számos kommentátor véli úgy, hogy a *fitnah* – tehát a *kísértés* – felszámolása, magának a bálványimádásnak a megszűnését is magában hordozza. Érdemes azt a polémiát is érzékeltetni, miszerint az lenne-e a végső cél, hogy a bálványimádók megtérjenek és felvegyék az iszlámot? Nasr alapvetően problematikusnak nevezi ezt az értelmezést, mivel a 9:6 vers egyértelmű distinkciót tesz azon bálványimádók között, akik harcolnak a muszlimokkal szemben, illetve akik nem: „*És ha egy a társítók közül a te védelmedet kéri, adj neki védelmet, hogy meghallgathassa Allah szavát. Majd juttasd el őt biztonságos helyre!*”

1960).¹⁰⁸ Ugyanakkor a kontextusok ismeretének teljes körű hiányában nem tesznek mást, mint pontosan ugyanazt a redukciós hivatkozási módszert alkalmazzák, mint például a Dā‘ish is, másként megfogalmazva, az iszlamofób megnyilvánulások és a Dā‘ish propagandája számos esetben átfedésben vannak. Érzékeltetésként, gondoljunk itt csak a sokáig igen félreinterpretált *’Isten halott’* nietschei passzusra, amely egy adott kijelentés mintaszerű redukciójának, a szövegkörnyezet negligálásának eklatáns példázata.

4., A szélsőségesek demagóg rétorai között kiváló szónokok is vannak, akik által nagy hatást tudnak gyakorolni az emberekre, de szavaik képmutatós és erőszakosan torzító milyenségét a következő Abū Dāwūd által jegyzett hadíth is megvilágítja: „Allah Könyvére hivatkoznak, de semmi közülük sincs ahhoz” (Qadhi, 2014).¹⁰⁹ Továbbá lásd a 2:204 versben leírtakat: „Van az emberek között olyan, akinek beszéde tetszéssel tölt el téged az élettel kapcsolatban és Allah-ot idézi taniul arra, ami a szívében van. Ám ez a legveszélyesebb viszálykeltő” (Nasr, 2015; al-Qādrī, 2010).¹¹⁰ Az iszlám egyik fundamentális pillére, hogy a hit tanúsítása és megélése egyáltalán nem korlátozódhat a szavak szintjére, sokkalta inkább egy permanens, belsőleg átítódott tudatos spirituális erőfeszítés az, amely az Isten iránti odaadást reprezentál-

108 Ezen példázat megközelítése mentén szükséges a 9:5-vers értelmezése is, miszerint: „...akkor öl-jétek meg a társítókat ott, ahol rájuk találtok!” Tehát tudatában kell lenni azokkal a VII. századi eseményekkel-folyamatokkal, amelyekre reflektál az adott vers és a történeti kontextusból nem lehet kiemelni azokat. Ugyanakkor, a kontextusfüggő részlet mellett, egy univerzális vonatkozású utasítás is markánsan kirajzolódik, mivel így folytatódik a vers: „Ha azonban megbánást mutatnak és elvégzik az imát és megadják a zakāt-ot [alamizsnát], akkor engedjétek őket az újtukra! Allah bizony Megbocsátó és Irgalmas.” A *ġihād* jelentésének és értelmezési kereteinek vonatkozásában lásd ezen dolgozot 5.2 fejezetében leírtakat. A *ġihād* az egy olyan erőfeszítést vagy törekedést foglal magába, amely az emberi élet minden szegmensére kihat. Pontosán ezért releváns, hogy további gyakorlati példákkal is illusztráljuk ezt a meghatározást, ezáltal is elősegítve azt, hogy a *ġihād*-al kapcsolatos alapvető (tudományos) ismeretek hiányában rendszeresen felmerülő negatív előítéletekkel szemben tudományos igényű válaszok is színteret kaphassanak a témában való diskurzusban. A *ġihād* valamilyen jó elérése érdekében tett erőfeszítés, amely irányulhat magára az egyénre (így az például ego [*nafs*] elleni küzdelemre) illetve környezeti-szociális faktorokra is, mint például a szegénység elleni küzdelemre is, de gondolhatunk akár a szülők iránt tanúsított gondoskodó tiszteletteljes viselkedésre is, amelyre szintén számos mohamedi utasítás figyelmeztet. A korrupció és a visszaélések elleni küzdelem, a szociális, politikai és gazdasági egyensúlyra való törekedés vagy éppen az Isten iránti alárendeltség szellemében manifesztálódott szakrális tettek kivitelezése, mint például a napi ötszöri imádkozás, a szent hónapban való böjtölés egyaránt azt a nagy volumenű erőfeszítést jelöli, amelyet a *ġihād* szellemisége megtestesít. Ezen sokrétű szegmensek vonatkozásában mondta azt Mohamed próféta a *ġihād*-ról, (különösképpen a nagy *ġihād*-ra értve, amelynek során az ember a saját materiális lényével áll nap, mint nap küzdelemben) hogy a Feltámadás Napjáig érvényes jelentőséggel bír, amelynek során megérthetővé válik a *ġihād* univerzális relevanciája.

109 Vö. Sunan ABŪ DĀWŪD, no. 4765.

110 A legtöbb kommentátor szerint ez a vers írja le leginkább a képmutatás természetét.

ni képes (lásd: 28:77).¹¹¹ Így szorgalmazván többek között a pozitív hatású tettekben megjelenő tudatosságot és a(z) emberi közösség szempontjából is) produktív életvitelt (Nasr, 2015; Bensaid, Machouche és Grine, 2014; Fodor, 2014; Ucar, 2016). Shaykh Muḥammad al-Ya‘qūbī a szélsőségesek pusztán materiális alapokra strukturálódó céltételezésével kapcsolatban jegyezte meg, hogy a Dā‘ish „követői nem az iszlám szellemében megfogant törvényekhez akarnak ragaszkodni, hanem azokat kifordítva a maguk valójából akarják a saját képzelgéseiket alátámasztani. Hasonló eljárást alkalmazva ők nem a Próféta Sunnah-ját akarják követni, hanem sokkalta inkább a saját vágyaik tükrében torzítják el azt” (al-Ya‘qūbī, 2015). Al-Ya‘qūbī szavaira eklatáns példázat az is, hogy a szélsőségesek miként deszakralizálják az emberi lélek relevanciáját hangsúlyozó qur’ānikus előírásokat, amely eljárás az iszlám szempontjából egyértelműen *ḥarām* (حَرَام), azaz szigorúan tiltott.

A Dā‘ish által alkalmazott kegyetlenkedések egyik fő tápláló forrása maga a szélsőségesek apokaliptikus kultusza, amely jogosítvány ad az erőszak (fokozott) alkalmazására mivel így a társadalom mesterséges transzformációját, illetve a határok újradefiniálását vélik kivitelezhetőnek a közelgő végidő nagy csatái előtti felkészülés folyamatában (Pregill, 2016). Ennek az ideológiának pedig az egyik markánsan jellemző vonása, hogy kristálytisztán definiálja a „mi” és „ők” disztíngváló koncepciókat, amelyek között semmiféle köztes tér nem létezik: „*A harcok nem ismeri az átmenet fogalmát*” tehát az egyén vagy azonosul ezzel az ideológiával és behódol, vagy pusztulásra ítéltetett, ahogy maga az átmenet zónája is (Dabiq, 1435:43-44 vö. Dabiq, 1436: 54).¹¹² A Dabiq kommunikációjának milyenségéből az is érzékelhető, hogy az extrémisták erre az erőltetett ideológiai elkülönítésre hivatkozva kvázi mentesítik magukat a az iszlám elementáris előírásaitól, így például az ártatlan lélek kioltásának tilalmától is (5:32). Továbbá a két tábor koncepciójának esetében is azt azonosíthatjuk, hogy ennek az ideológiai pillérnek a gyökerei szintén nem az iszlám

111 A citált vers: „*Azzal, amit Allah adott neked, a Tülvilági lakhelyre törekedj! Ám ne feledkezz meg az evilági részedről sem! Cselekedj jót, ahogyan Allah is jót tett veled. És ne terjessz romlást a földön! Allannem szereti a romlást terjesztőket.*” Jelen versben *expressis verbis* megfogalmazódik, hogy az embernek törekednie kell, hogy lehetőségeinek függvényében tegyen jót (például adakozzon, segítsen a rászorulókon) és így előzze meg azt, hogy elpazarolja a lehetőségeit (vagy földi idejét), különös tekintettel arra vonatkozólag is, hogy az ember földi léte alatt végrehajtott tettei nagyban meghatározzák azt, hogy halála után – cselekedeteinek tükrében – milyen megítéltetésben lesz része. Nasr megjegyzi, hogy a *ne feledkezz meg az evilági részedről sem* utalhat az ember sírjára is, ezáltal pedig az elkerülhetetlen halál bekövetkezésére. A spirituális tudatosság egy olyan centrális fogalom, amely az ember életét teljességben át kell, hogy járja, ezért roppant mód releváns a tudásra való törekedés, az egész életen át tartó tanulás. Miként ezt az iszlám aranykorában élt s alkotott nagy tudósok (többek között: al-Kindī, Ibn Sīnā, Ibn Rušd, al-Ghazālī, Ibn Khaldūn, Šā‘id al-Andalusī stb.) is képviselték, akiknek az egyetemes művelődéstörténetben – így a nyugati kultúrák – fejlődésében, formálódásában is elvülhetetlen jelentőséggel bírnak. lásd: UCAR, Bülent: *Kein Glaube ohne Reflexion*. Frankfurter Rundschau, 2016.12.15. Online: <http://www.fr-online.de/kultur/islam-kein-glaube-ohne-reflexion,1472786,35015250.html> (Letöltés: 2016.12.18.)

112 The Fading Grayzone. In: *Dabiq: The Failed Crusade*. Issue 4, 1435 Dhul-Hijjah. 43. Továbbá: „*One with sincerity will realize that there is no grayzone in this crusade against the Islamic State, and that the world has split into two encampments, one for the people of faith, the other for the people of kufr...*” vö.: „*The grayzone is critically endangered, rather on the brink of extinction.*” Forrás: *Dabiq*: 1436 Rabi‘ al-Akhir. 54.

szakrális forrásaiban találhatóak, hanem Usāmah ibn Lādin, a Dā'ish egyik szellemi előfutárának tanai között helyezkedik el, amelyre a Dabiq 7. számában olvasható a hivatkozás Dabiq, 1436: 54). (A két tábor koncepciójának további részletezésével kapcsolatban lásd „*Az iszlám nevében...*” című fejezetben leírtakat.)

A szélsőségesek demagóg kommunikációs csatornáit professzionálisan megszerkesztett közösségi média(színterek) jellemzik, amelyek között saját szerkesztésű és kiadású magazinok, rádiók egyaránt megtalálhatóak, ahogy a közösségi portálokon való aktív és célirányos jelenlét is, aminek következtében még hatásosabban tudják az embereket befolyásolni, különösképpen a fiatalabb korosztályokat megszólítani (Rahman, 2014; Milevsky, 2014). Összefoglalván a Dā'ish szélsőséges ideológiájának virulens terjedését, az mondható el, hogy a szervezet cizellált módon építette ki a propagandagépezetét, ami által az erőteljesen redukciós politikai lözungjaikat eredményesen tudják közvetíteni. Zárásként pedig újfent meg kell említeni Abū Dāwūd (no. 4765.) vonatkozó feljegyzését a korai szélsőségesek kommunikációját illetően is, amelynek attribútumai egyértelműen azonosíthatók a kortárs extrémista entitásoknál is: „*Beszédek ékesek s csábítóak, míg tetteik gonoszak*” (Qadhi, 2014).

5., A szélsőségesek első politikai lépései között szerepel, hogy az általuk hitleneknek minősített muszlimokkal és nem-muszlimokkal szemben illegitim módon *fatwā*-kat deklarálnak, amit a vérontás legitimálásának tekintenek (al-Ya' qūbī, 2015). A szélsőségesek értelmezési keretében (vallástól függetlenül) mindenki hitetlen, aki nem azonosul a nézeteikkel, ezért a *takfīr* erejével üldözik ezeket a személyeket, vagy éppen teljes közösségeket (al-Wāhidī, 2008; NASR, 2015).¹¹³ Ugyanakkor, a Qur'ān több verse is figyelmeztet arra, hogy tartózkodni kell a megalapozatlan, hirtelen felindulásból tett (*kufir* és) *takfīr* vádjától, ekként szól a 4:94-es vers: „... és ne mondjátok annak, aki a békesség szavát mondja nektek: *'Te nem vagy hívő!'*”¹¹⁴ Továbbá a 40:28-as vers, amely felteszi azt a költői kérdést, hogy: „*Vajon megöltök-e egy férfit csupán azért, mert az azt mondta: Az én uram Isten?*”¹¹⁵ Mohamed el-Sharkawy szintén felhívta a figyelmet arra, hogy a szélsőségesek által kijelölt vezetők milyen önkényes alapon ítélik meg az embereket, (az ideológiájukhoz lojális) hívők és nem-hívők csoportosítása szerint: „*A Dā'ish önjelölt <tudósainak> sem-*

113 Lásd például a jazidi közösség elleni kollektív genocídiumot.

114 Ez a vers azért is releváns, mert a hivatkozott soraiban kristálytisztán manifesztálódik az iszlámnak az az alapvető ideája, miszerint az egyén igazi hitének végleges ismerője csak Isten lehet, s pontosan ezért nem lehet feltételezések alapján megítélni egy másik embert hitének milyenségéről. Mohamed próféta az egyik hagyomány szerint így szólott kompániájának egyik tagjához, aki megölt egy önmagát muszlimnak való embert, s tettét azzal indokolta, hogy a megölt személy csak azért nevezte magát muszlimnak, hogy így védelmezze életét: „*Talán felnyitottad a szíved, hogy lásd igazat mond-e vagy hazudik?*” Idézi: AL-WĀHIDĪ, 2008: 60. Ráadásul, amikor a vers úgy folytatódik a hadviseléssel kapcsolatban, hogy „*csupán azért mert az evilági javakat vágyakoztatók. Allah-nál hatalmas zsákmányok vannak*” arra utal, hogy amikor a muszlimok harcra vonulnak, akkor a védekezést (pl. hit, élet, rászoruló) kell szem előtt tartani, és nem a materiális célokat, nem a zsákmányszerzést kell fókuszba állítani. A vers utolsó kijelentése pedig újfent figyelmezteti a muszlimokat, hogy Isten az, aki ténylegesen megítélheti az ember hitét s tetteit: „*Jól bizonyosodjatok hát meg! Bizony Allah tudással bír arról, amit ti tesztek.*”

miféle felhatalmazása sincs arra, hogy kimondhassák azt, hogy ki az, aki elhagyta a vallását és ki az, aki nem. A *muszlim tudósok évszázadok óta nagyon határozottan hangsúlyozzák, hogy óvakodni kell minden ilyenféle veszélyes megbélyegzéstől*” (el-Sharkawy, 2016). Természetesen a *ḥadīth*-irodalomban is találunk olyan figyelmeztetéseket, amelyek a megalapozatlan hitehagyás vádjának a megfogalmazásától int óva, mint az alábbi al-Bukhārī által lejegyzettek: „*Isten Küldötte azt mondta: Egy hívő átkozása olyan, mintha megölnéd őt, és akárki, aki kufr vádjával illet egy hívőt, az olyan, mintha megölte volna őt.*” Illetve: „*Senki nem vádolhat meg egy másik embert bűnösséggel vagy hitehagyással...*” (idézi: Adang, Ansari, Fierro és Schmidtke, 2016:3).¹¹⁵ Továbbá: „*Az igazi muszlimnak óvakodnia kell attól, hogy akár szavai, akár kezei által is bántalmazzon más muszlimot.*”¹¹⁶

Ennek vonatkozásában pedig az is megállapítható, hogy a Dā‘ish által alkalmazott megbélyegzések egyértelműen reprezentálják az extrémisták logikailag is alátámasztható tévképzeteit, ugyanis hivatalos jogi deklarációt egyrésztől nem lehet feltételezésekre kiadni, másrésztől pedig *expressis verbis* meghatározott tudományos előfeltétele van a jogi dekrétumok kiadásának. Fontos megemlíteni, hogy a (vallás)jogi elmélkedés, az *ijtihād* (دَابْتِج) magas szintű ismereteket követel meg a gyakorlójától. Ezen feltételek nem teljesüléséből következik, hogy a szélsőségek azon ’módszertani’ eljárása, miszerint önkényes módon emelnek ki egy-egy szentírási részletet, és materiális érdekeik szerint értelmezik följére azokat, teljes mértékben ellentétes az iszlám tudományos filozófiájával, ahogy ezt Muḥammad al-Ya‘qūbī (2015) vagy Muḥammad al-Qādrī (2010) is rendszerint megfogalmazta. Ibn Taymiyyah a következőket mondta: „*A khawārij volt az első, aki bűnt elkövető hitetlennek deklarálta a muszlimokat. Bárkit hitetlennek minősítettek, aki szembehelezkedett a nézeteikkel, így tették jogossá a vérontást s a vagyon elkobzását*” (Ibn Taymiyya, 1991). S ezen *takfīr*-i erőszak az, amely napjainkban a *globális társadalmakat* leginkább mérgezi, s az extrémisták a tudatlan szellemiségüknél fogva a vérontás eszközével a *fitnah*, azaz a romlás útját kövezik ki, amelytől határozottan óvva int a Qur‘ān (2:11): „*Ne terjesszetek romlást a földön!*” (Fodor, 2014; Nasr, 2015)¹¹⁷ A szélsőséges, bigott ideológia hirdetőinek gyarló lényére már Mohamed is felhívta a figyelmet, s az egyik hagyományban ezt olvashatjuk: „*Attól az embertől féltelek igazán, aki recitálja a Qur‘ān-t egészen addig, amíg egy bizonyos ragyogás*

115 Mind a két forrás a Ṣaḥīḥ al-Bukhārī *ḥadīth*-gyűjteményében olvasható (amely a szunnīta iszlám egyik legrelevánsabb *ḥadīth* kollekciója).

116 Ṣaḥīḥ AL-BUKHĀRĪ, Vol 1. Book 2. Ḥadīth 10.

117 A romlás, ami az eredeti megfogalmazásban korrupciót (*fasād*) jelöl, annak a kialakulása és terjedése, illetve a korrupció veszélyeiről való értekezés a Qur‘ān egyik központi témája. Ibn ‘Abbās szerint a *ne terjesszetek romlást a földön* kijelentés Isten akaratával való nyílt szembeszegülésre utal, míg egyes kortárs interpretációk szerint ez az utasítás a természet védelmezésének fontosságára reflektál. Ugyanakkor, jelen munka szempontjából külön figyelmet kell szentelni arra az értelmezésre is, amely a próféta kompániájának egyik prominens tagjához, a perzsa Salmān al-Fārsī nevéhez kötődik, aki úgy vélekedett, hogy az utasítás nem is feltétlenül Mohamed kortársaira utalt, hanem jövőbe tekintő jelleggel lett kinyilatkoztatva. A futurisztikus megközelítés esetében feltételezhetjük, hogy elsőként a khawārij mozgalom azonosítható a kijelentés vonatkozásában.

meg nem jelenik az illetőn. Majd azt követően az iszlám támogatójává lesz, s Allah akarátának rendel alá mindent. Azt követően pedig, elvállik tőle [az iszlámtól], maga mögött hagyja azt, s kardját a szomszédjaival szembe fordítja a bálványimádás [širk] vádjával. Majd megkérdeztem tőle: O Allah Küldötte, ki az, akit a širk vádjával lehet illetni; a vádlót vagy a vádlottat? A válasza pedig az volt: A vádlót.¹¹⁸

Utópiák bővületében

Üres deklarációk

A Dā‘ish kegyetlen és deviáns ideológiájának egyik markáns pillére a kalifátusi (*khalīfa*) rendszer visszaállítási célzata, ugyanakkor ahogy Tariq Ramadan (2014) is érzékeltette, ez teljesen téves és tudatlan imagináció, amelynek semmilyen realitásbeli alapja sincsen (Dar al-Iftaa, 2016B). A szélsőségeseknek írt 2014. szeptemberi, muszlim tudósok által szerkesztett *Nyílt Levél* rezüméjének 5. pontja is kimondja, hogy az iszlámban tilos a mai idők körülményeit negligálni bármilyen vallásjogi döntés meghozatalára is kerüljön sor.¹¹⁹ Nyilvánvaló, hogy az iszlám hajnalán uralkodó körülményeket (ahogy a későbbi évszázadokéban fennállóakra vonatkozóan is) semmilyen megközelítés szerint sem lehet a XXI. század posztmodern világába átültetni, miként azt a szélsőségesek propagálják. A szélsőségesek fekete-fehér gondolati karanténban mozgó nézeteinek az egyik fő szimptomája, az iszlám kormányzásával kapcsolatos meggyőződések milyenségében azonosítható. Véleményük szerint az iszlám szellemében történő (kalifátusi) kormányzás az egy időtlen, változásoktól mentes politikai rendszer (Q-News, 2003). Ezzel a leegyszerűsítő nézettel ellentétben, az iszlám politikai gondolkodásának, filozófiájának több évszázados történelmi fejlődése egyértelműen azt bizonyítja, hogy a kalifátusi rendszer vagy iszlám politikai rendszer, mint kormányzási forma igenis eltérő fejlődési útvonalakat járt be, amiről márcsak történelmi ismeretek alapján is meg lehet győződni, ha áttekintjük a 632 és 1924 között működő különféle kalifátusi berendezkedéseket. Ráadásul az iszlám primer szakrális forrásai – a Qur‘ān és a Sunnah – csak az elementáris kormányzási princípiumokat körvonalazzák, de magát az intézményesített struktúrát monolitikusan nem határozzák meg.

Továbbá, midőn a kalifátusi rendszerről értekezünk, elkerülhetetlen, hogy annak vezetőjéről, magáról a kalifa tisztségéről, legitim uralkodói hatalmának tartópilléreiről ne szóljunk, különös tekintettel annak vonatkozásában, hogy a Dā‘ish önkényes alapon, illegitim módon deklarálta mind a személyi vezetőt (tehát a kalifát), mind az általa irányított illuzórikus kalifátust (Walid, 2014). Nagyon fontos azt is megvilágítani, hogy a Dā‘ish számára a kalifátus (visszaállítása és kihirdetése) iránti igény

118 Ṣaḥīḥ IBN ḤIBBĀN, Volume No. 1, no.282.

119 A teljes dokumentum az alábbi nyilvános linken érhető el: Online: <http://lettertobaghdadi.com/index.php> (Letöltés: 2016.10.17.)

kritikus relevanciával bír, mivel a szervezet ideológiájának centrumában elhelyezkedő apokaliptikus végső csata megvívásának az előszobájaként értelmezik, ahogy ezt az ideológiai faktort Michael Pregill is megvilágította. „Pontosan emiatt, az ,ISIS’ azon állítása, hogy Abū Bakr al-Baghdādī kalifátusát létre tudták hozni, kifejezetten nagy jelentőséggel bír a saját értelmezésükben vett iszlám erői és ,Róma’ (a Nyugat) közötti végső ütközethez vezető úton, amely csata végső soron elvezet a világ végéhez, és a szervezet értelmezésében vett iszlám uralmához” (Pregill, 2016).

Mindenféleképpen nyomatékosítanunk kell, hogy ezek a deklarációk teljes mértékben üresek és utópisztikusan, így pszeudo típusoknak minősítendőek. A korai iszlám történetében, az *al-Khulafā’u ar-Rāshidūn* (أئمة الراشدين) azaz a *’helyes úton vezérelt’* kalifák érája alatt is többféle választási-kinevezési eljárás során került az *ummah* élére az adott kalifa, de állandó és egyben negligálhatatlan faktorként egyaránt megjelent az adott muszlim közösség (legalább hallgatólagos) beleegyezése a kinevezésekbe. Ibn Taymiyyah leírásából tudjuk, hogy egy legitim uralkodónak (kalifának) elengedhetetlen attribútuma, hogy a muszlim közösség előtt ismert (s tisztelt) legyen a személye (illetve tudása), és kompetens politikai képességekkel kell felvérteződnie, hogy az irányítása alá tartozó emberek szükségleteit biztosítani tudja az iszlám törvényeinek értelmében (Ibn Taymiyyah, 1986; al-Qaradaqi, 2004; Butterworth, 2001). Ebből kifolyólag, az, hogy egy pár tízezer fős létszámmal rendelkező szélsőséges csoport milyen deklarációt ad ki a közösségszervezés vonatkozásában, teljes mértékben hiteltelen és irreális, s semmilyen szín alatt sem lehet a világ 1.6 milliárd muszlimjának a véleményével azonosítani (Amirpur, 2014).

Az iszlám nevében...

Az iszlámra hivatkozás, miszerint az egyén az iszlámot követi, nemtől és kortól függetlenül tettekben nyer megerősítést, vagy éppen kioltást. Amennyiben az ügynevezett „standardizált” vagy autentikus (a muszlim tudósok, közösség által globálisan akceptált) iszlám előírásait s útmutatásait vesszük górcső alá, akkor a Qur’án mellett Mohamed és a *Ṣaḥāba* (صحابه), azaz a próféta kompániájának tetteit és példabeszédeit kell citátum alá venni, amelyek kannonizált formája a Sunnah és a ḥadīth-irodalom. Bármilyen tett elkövetése során hivatkozhat az egyén az iszlámra (vagy bármelyik másik vallásra), de hogyha azok a tettek szembe mennek az elementáris tanításokkal és útmutatásokkal, akkor a hivatkozás nem több üres szavaknál, s gyakorlatban az iszlámmal való tényleges szembehelyezkedésként, szakításként írhatóak le. Napjainkban különösképpen szignifikáns ezeknek az alapvető standardoknak az ismerete és ismertetése, mivel a közvélekedés a kellő ismeretek hiányában könnyedén prekoncepcionális tévképzeteket alakíthat ki az iszlámról és a muszlimokról, mikor olyan értesülésekkel találkozunk, amelyekben a különféle szélsőséges entitások az iszlámra hivatkoznak cselekedeteik végrehajtása során.

Többek között megemlíthetjük a *ġihād* vagy a *šarī'ah* fogalmait, amelyeket mind a szélsőségesek, mind a róluk tudósító nyugati médiabeli színterek szignifikáns része is torzítvá artikulál, amely folyamat természetesen abból indukálódik, hogy sem az iszlámra hivatkozó szélsőségeseknek, sem az iszlámofób (laikus) retorikáknak sincs nemhogy megfelelő, de még alapvető szintű ismereteik a *ġihād*, vagy éppen a *šarī'ah* összetett és sokrétű jelentésével és tartalmával kapcsolatban. Pontosan ezért is teszi fel a *Haqīqāh* folyóirat második számában Musharraf Hussain (2016) azt költői kérdést (elsősorban muszlimoknak szánva), *'hogy pontosan mit is tudunk a dzsihádról?'*¹²⁰ A *Dā'ish* és a hozzá hasonló extrémista entitások gyakorlatilag az összes terrorista tetteiket a *ġihād* legitim módon történő kivitelezésének tekintik, amely percepció a *ġihād*-al kapcsolatos tudatlanságra torzító félreértelmezésére reflektál (al-Qādrī, 2010; Allam, 2014). A Dabiq rendszeres jelleggel uszít civilek elleni válogatás nélküli gyilkolásra és terrorizálásra, amely folyamatot a *ġihād* szellemében kivitelezett heroikus tettként aposztrofálnak a propragandájukban. Az erőszaktevőket a „kalifátus” dicső *mujāhid* (harcos) hőseinek nevezik, de újfent fel kell tennünk a kérdést, hogy a *ġihād* fogalmi keretében mit is jelent a *mujāhid* jelző? Mohamed próféta egyértelműen határozta meg, hogy milyen jellemvonással rendelkezik a *mujāhid*, akinek az élete során vívandó nagyobb küzdeleme-erőfeszítése (*al-ġihād al-akbar*) nem más, mint a saját alantas egoja elleni permanens fellépés (*al-nafs al-luwwāmah*): *„A mujāhid az a személy, aki a saját lelke és vágyai ellen folytat dzsihádot [küzdelmet]”*¹²¹

Ahogy fentebb is utalás történt rá, a szélsőséges entitások a *ġihād*-hoz hasonló torzítást alkalmaznak a *šarī'ah* jelentésének átértelmezése és közvetítése során is, ennél fogva pedig igen fontos, a *šarī'ah* fogalmi keretei tisztázásra kerüljenek. A *šarī'ah* nem egy kézzel fogható törvényi leírás vagy könyv, hanem sokkalta inkább egy széles spektrumon mozgó, isteni instrukciók által megfogant morális és etikai útmutatás gyűjtőfogalma, amit megfelelő diszciplináris módszertani előképzettséggel rendelkező tudósok hivatottak értelmezni (Ademi, 2016). A *šarī'ah* legfőbb célja, hogy megakadályozza az igazságtalanság térnyerését, Ibn Qayyim szavaival élve: *„A šarī'ah alapja a bölcsesség és az emberek evilági s túlvilági életének szolgálata. Minden ami az igazságosság, irgalom, előny s bölcsesség az maga a šarī'ah. Ezért hát minden olyan vezetés, amely az igazságtalanságot választja az igazságosság helyett, az irgalmat elhagyja, s az előnyök helyett a korrupciót választja, ahogy a bölcsesség helyett az ostobaságot, az nem a šarī'ah-ból fakad”* (Idézi: al-Ya' qūbī, 2015: 12). A *šarī'ah* jogi koncepciója alatt egy egységes, de nagyon sokrétű tartalmi rendszert értünk, hasonlóképpen az 'az USA törvényéhez', ami szintén egy egységes keretet ad a törvénykezés vonatkozásában, de állami, lokális szinten teljesen eltérő lehet az alkalmazása. Az iménti analógiával élve a *šarī'ah* alkalmazásával kapcsolatban is ezt a folyamatot figyelhetjük meg, mivel úgy tudott megmaradni egy kohe-

120 Az idézet teljes mondata: *„My young brothers and sisters in Islam, what do you know about Jihad?”*

121 Jāmi' at-Tirmidhī, Book 22, Hadīth no.3. A Jāmi' at-Tirmidhī hagyomány gyűjtemény ismert még a Sunan at-Tirmidhī néven is, a 6 legjelentősebb hadīth-gyűjtemény egyike.

rens jogi tradíciónak, hogy évszázadokon keresztül szignifikánsan eltérő formákban alkalmazták (Brown, 2016).

A *šarī'ah* 4 forrásból konstruálódik: 1., Isten revelációi, amelyek a Qur'ān lapjain manifesztálódtak. (A szentírás önmagában minimális jogi kompetenciával rendelkezik.) 2., Mohamed próféta *Sunnah*-ja, tehát a próféta szavainak és tetteinek (ḥadīth-okban) rögzített gyűjteménye. A további két forrás már profán dimenzióban mozog, mivel olyan ember által végzett szellemi erőfeszítésre, az *ijtihād*-ra utalnak, amelynek segítségével az ember képessé válik megérteni Isten kinyilatkoztatott szavait.: 3., Egyrészt a korai muszlim közösség Qur'ān és Sunnah értelmezése, 4., továbbá a muszlim tudósok által évszázadokon keresztül folytatott jogi érvelések egyre cizelláltabb kidolgozottsága lennének azok a források, amelyekből a *šarī'ah* egyaránt merít. A *šarī'ah* tehát önmagában Isten szakrális törvényének tökéletes ideája, amelynek a fentebbi források felhasználásával a muszlim tudósok által végzett szellemi erőfeszítések (*ijtihād*) következtében világra jött profán jogi-törvényi manifesztációját nevezzük *fiqh*-nek, tehát az iszlám jogtudományának (Brown, 2016).¹²² Következtetésként megállapítható, hogy az iszlámra hivatkozó különféle szélsőséges entitások a vallási köntösbe bújtatott rigid politikai ideológiájuk érvényesítése érdekében szisztematikusan torzítják és értelmezik félre a *ḡihād* és a *šarī'ah* valós jelentését és értelmét (is), ezáltal pedig legitimálni vélik az apokaliptikus ideológiájukkal nem azonosulókkal szembeni erőszakos-terrorisztikus fellépést és vérontást (al-Ya'qūbī, 2015).

2015. május 14-én Abū Bakr al-Baḡdādī egyik nyilatkozatában a következőket mondta, amelyek egyértelmű példázatai az iszlám félreértelmezésének és erőszakos eltorzításának, demagógizálásának: „*Muszlimok, az iszlám sosem volt a béke vallása. Az iszlám a háború vallása. A Prófétátok karddal küldetett le, mint a Teremtett Világ kegyelme*” (Dabiq, 1436, Issue 9: 54). Majd így folytatta: „*Muszlimok! Ne gondoljátok azt, hogy harcunk egyedül a mi ügyünk. Sokkalta inkább a muszlimok együttes harca. Minden muszlim számára akárhol is éljenek...a hit embereinek harca a hitetlenekkel szemben*” (Dabiq, 1436, Issue 9: 54). Az előbbieken hivatkozással átvett kijelentésnél is láthatjuk, hogy a szélsőségesek miként forgatják ki az eredeti utasításokat, tanításokat. Permanens csúsztatások és leegyszerűsített átértelmezések reprezentálják az ideológiájuk milyenségét, ugyanis a Qur'ān vonatkozó verse (21:107) *rahmatan li'l-ālamīn*, tehát az *irgalmasság hordozójaként* nevezi meg a próféta küldetését, amelynek egyetemes értelemben Isten akaratából a béke üzenetét

¹²² A *šarī'ah* szellemében elaborált jogtudományi törvénykezés milyenségének bemutatására ezen dolgozat szűkre szabott terjedelmi korlátjai okán nem vállalkozhatom, de ugyanakkor negligálhatatlan volt, hogy a *šarī'ah* alapvető fogalmi keretei megvilágításba kerüljenek.

kell közvetítenie (Neuwirth, 2013; Nasr, 2015).¹²³ Továbbá azt is szükséges megállapítanunk az önjelölt kalifátusi tisztséget betöltő Abū Bakr al-Bağdādī fentebbi kijelentésével kapcsolatban, hogy semmit nem szólt az imádkozásról, a böjtölésről vagy a zarándoklat jelentőségéről. Semmiféle spirituális-lelki buzdítást nem hangoztatott, szisztematikusan került a jó morálra, a mértékletességre (*wasatiyyah*) való felhívást, a szülőkkel szembeni kedvesség, az ígéretek megtartását és a nyelv óvatosságára való intést, tehát mindazon útmutatásokat, amelyek az iszlám etikai és erkölcsi értékrendjét alapvetően konstruálják (Nasr, 2015).¹²⁴

Érdeemes hivatkozni a kiemelkedő középkori tudós, Ibn Taymiyyah (1985) leírásaira, aki egyértelműen megfogalmazta a muszlimok és a hitetlenek kapcsolatát. Eszerint csak és kizárólag akkor van lehetősége (- jog általi felhatalmazása) a muszlimoknak hadat viselniük – tehát a kisebb jelentőségű ġihād-ban részt venni –, ha a hitetlenek részéről tényleges támadás érné őket, tehát ha védekezésre kényszerülnek (vö. Allam, 2014). Ugyanezt a gondolatmenetet olvashatjuk egy másik kiemelkedő középkori jogtudós-teológus, Ibn Qayyim tolmácsolásában is: „*A harc kötelessége csak a támadásra lehet válasz, s nem magára a hitetlenségre. Ezért hát a nők, a gyermekek, az idősek, a gyengék, a vakok vagy a szerzetesek azok, akiknek ki kell maradniuk a harcokból. Csak azok ellen vívhatunk csatát, akik háborút indítottak ellenünk*” (Ibn Qayyim, 1997; Krawietz és Tamer, 2012). Továbbá, a védekezés során megengedett fegyverviselés is világos korlátokkal van körülírva, hogy a túlkapasoknak elejét lehessen venni, és az iszlámban oly szignifikáns határokat (amelyek korlátozzák az egyén materiális céljait az etika és az erkölcs szellemében,

123 Az érintett 21:107-es vers: „*Téged csupán a világok iránti könyörületből bízunk meg a küldetés-sel.*” Az irgalom az arab *rahmah* (رَحْمَةٌ) szóra utal, amelyet fordíthatunk együttérzésnek, kedvességnek, szeretetnek vagy éppen törődésnek is. A szöveg nyelvezetéből következik, hogy (1.) érthetjük eme kijelentést arra, hogy Mohamed próféta Isten akaratából lett küldve a teljes emberiség számára az irgalmasság közvetítése célzatából, vagy (2.) maga a próféta személyében testesül meg az irgalmasság, amelyet Isten elrendelt. *A világok meghatározás szimbolizálja a vers egyetemes érvényességét, így muszlimokra és nem-muszlimokra egyaránt utal.*

124 Az ájtatosságról, a türelem gyakorlásáról lásd: „*Légy hát türelmes azzal szemben, amit mondanak és az illő módon tartsd magad távol tőlük!*” (73:10) vö. „*A jó cselekedet nem egyenlő a rosszal. Valami joggal tartsd távol (a rosszat)!*” (41:34) *A valami joggal utasítás tisztességesebb, becsületesebb viselkedésre utal, amellyel a rosszra válaszolni kell.* Például: A haragra türelemmel, a tévedésre/hazugságra igazsággal, vagy éppen egy bűnös dolog elkövetésére megbocsátással, amely viselkedésformák végső soron a megbékélés s a párbeszéd hidját építik fel az emberek között. Továbbá, *a valami joggal tartsd távol (a rosszat)* azt jelenti, hogy a téves/tudatlan/káros cselekedetekkel szembeni küzdelemben mindig ügyelni kell arra, hogy az egyén ne essen a harag csapdájába, és önnön maga ne kövesse el azokat a rossz/káros cselekedeteket, amelyek ellen küzdeni kell. Továbbá: „*A megbocsátást gyakorold!*” (7:199) Illetve: „*Szólítsd fel az Urad útjára bölcsességgel és szép intéssel! És a legszebb módon vitázz velük!*” (16:125) *A szép intéssel felszólítás a tisztá és lelkiismeretes exhortációra utal, amely tényekkel, s bizonyítékokkal van alábástyázva és a durvaság az erőszakos fellépés minden formájától távol kell, hogy álljon.* Hasonlóképpen kell érteni *a legszebb módon vitázz velük* utasítást is, amelynek során a különféle vallási kérdések disputája alatt felmerülő nézeteltérések sosem szülhetnek verbális erőszakosságot, udvariatlanságot és minden körülmények közepette szem előtt kell tartani a logikai argumentációt, így elkerülvén az üres bigottságot: „*És ne kezdjétek vitát az Írás népével, csak úgy, hogy az jobb!*” (29:46) Jelen hivatkozási pontban leírt követendő moráletikai és erkölcsi szellemiséggel kapcsolatos pillérek megélése és gyakorlása egyáltalán nem tapasztalhatóak a szélsőségesek attribútumai között.

tehát a nagy ġihād kontextusában) sértetlenül be lehessen tartani: „*Harcoljatok hát Allah Útján azok ellen, akik veletek harcra szálltak! Ám ne lépjétek át a megsabott határokat! Bizony Allah nem szereti a határokat áthágóakat.*” (2:190; Kamali, 2015) Ennél a versnél újfent szükséges megemlíteni, hogy teljes mértékben csak történeti kontextusban értelmezhető, mivel azon időszakra reflektál, amikor a születő muszlim közösséget erőszak és üldöztetés alatt tartotta a mekkai bálványimádók. A vers az agresszorok elleni védekezés¹²⁵ engedélyezéseként lett kinyilatkoztatva, egyértelmű határok betartásának – tehát a vers univerzális jelentőségű elemének – a megvilágításával karöltve, amiket az egyén nem léphet át (Allam, 2014; Nasr, 2015; Steingass, 2009).

Mindezek mellett a qur’áni utalás abban is egyértelműen fogalmaz, hogy a védekezés gyanánt viselhető fegyver a támadásra, fegyverbe szólításra nem vonatkozik, miként ahogy a szélsőségesek értelmezik (félre) eme – 2:190 – kinyilatkoztatást is, lásd a fentebb hivatkozott al-Bagdādi nyilatkozatot. Az eddig citált forrásokból is egyértelműsíthető, hogy az iszlámban negligálhatatlan jelentőséggel meg vannak szabva a hadakozás keretei is, amely előírások vonatkozásában újfent meg kell említenünk, hogy az ember materiális céltételezései nem írhatják felül ezeket a rendelkezéseket. Ráadásul a fegyverviselés védelmi célzata okán megérthetővé válik az is, hogy nem engedélyezett az erőszakos hittérítés sem, hiszen: „*Nincs kényszer a valódsban!*” (2:256; Nasr, 2015)¹²⁶ A Dā’ish elsősorú vezetőjének az erőszakra uszító

125 Lásd: „*Engedély adatok (a harcra a hitetlenek ellen) azoknak (a hívőknek), akiket megtámadtak, mivel ők jogtalanságot szenvedtek el. Allah bizony képes az ő megsegítésükre.* (22:39) A 39. vers volt az első olyan, amely hosszú idők után megengedte a fegyverviselést a védekezés céljából a muszlimok számára, ugyanis eme vers revelációja előtt a mekkaiak üldöztetésével és erőszakosságával szemben csak a türelmes kivárás volt az egyedüli alternatíva. Gondoljunk itt a 615-ös abesszíniai kivándorlásra vagy éppen a 622-es mekkai kivonulásra. Fontos, hogy a vers folytatását is megvilágítsuk: *Akiket igaztalanul ütötek el a lakhelyeikről csupán azért, mivel azt mondták: 'A mi urunk Allah!' És ha Allah nem tartotta volna vissza az embereket- az egyiket a másik által- bizony leromboltattak volna a szerzetescellák és templomok és kegyhelyek és mecsetek, ahol gyakran említetik Allah neve. Allah bizony megsegíti azokat, akik Őt is segítik.*” (22:40) A muszlimoknak Mekkából való kiűzetése (a Qurayš klán által) az egyik legtöbbet hangoztatott sérelem a *Qur’án lapjain*, amit a formálódó muszlim közösségnek el kellett szenvednie. A hívők ezért kaptak felhatalmazást arra, hogy életüket az erő felhasználásával is védelmezhesék a bálványimádókkal szemben. Ugyanakkor, nagyon releváns azt is hangsúlyozni, hogy a fegyverviselésről szóló reveláció egyértelmű kontextusban határozta meg azt, hogy miként is lehet hadakozni, mivel megtiltja, hogy azokon a szakrális épületekben, ahol Isten neve elhangzik (*ahol gyakran említetik Allah neve*) kár essen. Nyilván felmerül a kérdés, hogy melyik vallási közösség szakrális épületére is vonatkozik az utasítás? A kérdéssel kapcsolatos vélemények differenciáltak, ahogy erre Nasr is rámutatott. A *szerzetescellák* vagy monostorok arab elnevezése a *šawāmi’*, amely a keresztény szerzetesek házára vonatkozik, de utalhat a dél-arábiai szábeusokra is. A *templomok* arab megfelelője a *biya’* és keresztény imaházként fordítható, egyben jelenthet zsidó templomot is. A *kegyhelyek*, amely a Nasr-féle fordításban *zsinagógákként* van fordítva, s utalhat a *šalawāt* elnevezésre, mint a zsidó imaház, a *mecsetek* jelző pedig a *masājid* szóval írható le, ami konkrétan a muszlimok szent tereire reflektál, mint a *földre borulás helyszíne*. Arról már szóltam, hogy a 39. verset csak történeti kontextusban lehet megközelíteni, míg a 40. versről pedig azt érdemes elmondani, hogy egyetemes érvényű, mivel akkurátus jelleggel kimondja, hogy a muszlimok számára meg van tiltva, hogy a velük kapcsolatban lévő nem-muszlimokhoz (*ahl al-dhimma*, لهما قعدلا) tartozó bármilyen szakrális épületben kárt okozzanak, akár muszlim országban/területen belül, akár azon kívül.

126 Ennél a kijelentésnél elsősorban az *'Ahl al-Kitāb* (لها بائتكلا) tehát a *Könyv Népeire* (pl. judaizmus, kereszténység, zoroasztrianizmus), vagy bárki olyanra kell asszociálnunk, aki fizette a *ġizyah* (فتيةج) adót.

szavai teljesen ellentmondanak számos hagyomány által meghatározott követendő irányvonalnak, mivel szavai alapvetően félreértelmezésekre és erőteljes redukciókra épülnek, amelyekkel az iszlám tanításaival helyezkedik szembe hiszen „*Allah számára a legutálatosabb elnevezések a háborúé (ḥarb) és a keserűségé (murrah).*”¹²⁷

Továbbá ha a körülmények fegyveres konfliktust is indukálnak, az esetben is megkerülhetetlen feltételeknek kell megfelelnie az adott vezetőnek, amiben a hadakozás etikai dimenziói negligálhatatlanok, és preventív jelleggel kerülni kell a civilekkel és a nem-fegyveres csoportokkal szembeni hadviselést. Ezzel szemben a Dabiq (1435, Issue 4: 9) egyáltalán nem tesz különbséget civilek és fegyveres erők között, mivel általánosítóan hitetlenként definiálja az ideológiájával nem azonosulókat, akiket el kell pusztítani, ahogy a szélsőségesek egyik szóvivője al-‘Adnānī exhortációjában is olvashatjuk: „*Ha hitetlenekről van szó, legyenek akár civilek, akár katonák, öljétek meg mindet!*” El-Sharkawy – aki az Egyesült Királyságban működő *Al-Azhar College* egyik vezetője – a szélsőségesek vérontás utáni vágyával kapcsolatban jegyezte meg, hogy a Dā‘ish egész entitását az erőszak járja át, amelynek alkalmazásával mindent és mindenkit megpróbálnak elpusztítani, ha a nézeteikkel ellentétesnek ítélik. „*Szavaik és tetteik az erőszak karjai között leledzenek, s úgy vélik, hogy ezzel az erőszakkal lesznek képesek felülírni a moralitás, a tisztesség és az emberiség összes tézisé!*” (el-Sharkawy, 2016: 36).

A Dā‘ish ideologikus propagandájában az általuk szükségesnek vélt erőszak és vérontás központi szereplő, mivel az általuk hihetlenné megbélyegzettek gyilkolása a pszeudó állam(uk) érdekét szolgálja, egyúttal pedig a szervezet vezetőségének irányába tanúsított engedelmisséget is reprezentálja. „*A gyilkolásra való hajlandóság nagyon fontos attribútuma az Iszlám Állam patrónusainak, ugyanis ezzel is tanúbizonyságát teszik annak, hogy az állam vezetősége felé elkötelezettek!*” (Dabiq, 1435, Issue 4: 44). S mindezt úgy kívánják prezentálni, hogy az iszlám nevében hajtják végre eme tetteiket, amivel pedig alapvetően szembehelyezkednek: „*És (emlékezzenek) midőn Mi szerződést kötöttünk arra, hogy ne ontsátok a véreket, és ne üzzétek ki magatokat a lakhelyeitekről. Ebbe ti beleegyeztetek, és tanúsítottátok.*” (2:84; Ibn Hishām, 1860; Lecker, 2003)¹²⁸ „*Azután pedig ti vagytok azok, akik ölitek egymást... Talán a Könyv egy részében hisztek csupán és a másik részét megtagadjátok? ...Allah nem figyelmetlen azzal kapcsolatban, amit ti tesztek!*” (2:85; Nasr, 2015).¹²⁹

Ne feledjük, a Qur‘ān kinyilatkoztatása több mint két évtizeden keresztül zajlott, amelyek során (számos esetben az adott szociotörténeti körülményekre reflektálva) születtek meg a különféle versek, így egyesek felülírják a másikat, s ezért nem lehet kiemelni egy részt annak a kontextusából – ahogy a Dabiq folyóirat lapjain is

127 Sunan ABŪ DĀWŪD, no. 4950.

128 A legelfogadottabb nézet szerint ez a vers a korai izraeliták történetét írja le, vagyis annak egy szegmensére reflektál: Az iszlám előtti időszakban Medina (ekkor még Yathrib) három fő zsidó (Nađīr, Qurayza és Qaynuqā‘) és két erős arab törzsnek (Aws, Khazraj) adott otthont. A nevezett arab törzsek között csatározások indukálódtak, amelyben a zsidó törzsek is részt vállaltak mind a két arab törzs oldalán, így végső soron a zsidók egymással is hadat viseltek.

129 Szélesebb kontextusban a képmutatók moráلتalan tévelygéseire utal a vers. NASR, 2015: 42.

teszik a szélsőségesek –, mert ez az eljárás mód természeténél fogva torzítja az adott vers kontextuális jelentését. A *Nyílt Levél* (2014: 3) így figyelmeztet és hívja fel a figyelmet a kontextuális értelmezés negligálhatatlan voltára: „*Tilos úgy hivatkozni egy versre, vagy egy versnek bármilyen részletére is, hogy a vonatkozó szentírási és hagyománybeli tartalmak és kontextusok teljes körű ismeretével nem rendelkezik az illető.*” A Qur’ān olvasása és értelmezése során figyelembe kell venni, hogy mely versek az általános, feltétel nélkül egyetemes érvényűek, és melyek azok, amelyek speciálisak, tehát bizonyos feltételekkel kapcsolatosak. Ráadásul amikor Neuwirth (2013 vö. Schwerin, 2016) azt mondja, hogy a Qur’ān alapvetően egy polifonikus szöveg, az azt jelenti, hogy tudni kell differenciálni az egyértelmű és a kétértelmű verseket is, ezért is egy önálló qur’ānikus tudományterület az értelmezés, a *tafsīr* kérdése. A *tafsīr* szignifikáns ága az *asbāb al-nuzūl* (بابسأ لوزنللا) a versek revelációjának okaival és körülményeivel foglalkozó módszertani eljárás (al-Wāhidī, 2008; Pink, 2011; OASIS, 2016). A versek diverzitására maga a Qur’ān is utal, egyrészt a már citált 2:84 verssel, másrészt pedig: „*Ha bármely (kinyilatkoztatott) verset eltöröljük, vagy elfeledtetjük is, akkor Mi egy jobbat hozunk annál, vagy egy hasonlót*” (2:106; al-Wāhidī, 2008; Nasr, 2015; Bhala, 2011; Elliesie, 2014; Lowry, 2007; Amirpur, 2014).¹³⁰

Mindeközben a szélsőségesek megfélekednek az iszlám által körvonalazott alapvető kötelezettségről, a *wasāṭiyyah* (وسطية) fenntartására való törekedésről, amely az igazságosság és a mérték tartás, az arany középúton való haladás alapelvét foglalja magába egy olyan morális erény kontextusában, amelyre egyéni és közösségi szinten is törekedni kell: „*Allah megparancsolja nektek az igazságosságot és a kegyes cselekvést és az adakozást a rokonokkal kapcsolatban. És eltilt a fertelmes dolgoktól, a kifogásolttól, az erőszaktól. Int benneteket, talán okultok.*” (16:90; Nasr,

130 Az eltörlés arab megfelelője a *naskh* (خسنة), a szó gyöke az *n-s-kh* pedig négy alkalommal jelenik meg a Qur’ān lapjaiban. (Jelen vers, illetve: 7:154, 22:52 és 45:29) A *naskh* a *tafsīr*, tehát a Qur’ān kontextuális értelmezésének részét képezi. Az eltörlés mellett visszavonás elméletének is fordíthatjuk. A *naskh* – tehát az eltörlés – az egy módszertani terminus, amely az iszlám jogtudományos fejlődésének, teológiájának és magának a qur’ānikus kommentároknak az egyik kulcseleme, továbbá szignifikáns eszköz a Qur’ān és Sunnah-irodalomban előírt parancsolatok és tiltások közötti kapcsolat megértéséhez is és a leírások, pontosabban az egymást való felülírások közötti kapcsolatok feltérképezéséhez. Mindezek mellett a *naskh* meghatározó koncepció a Qur’ānnak, mint az iszlám törvényeinek egyik fő forrásának és gyakorlatának a megértéséhez is, s pontosan ezért tapasztalható az, hogy a korai kommentátorok (például a 9. századi jogtudós, al-Shafi’i, akinek nevéhez kötődik az egyik legfontosabb jogi iskola) miért is fordítottak oly nagy figyelmet ennek a versnek. Ugyanakkor a *naskh* (tehát a visszavonás/eltörlés vagy felülírás) nem alkalmazható olyan parancsolatokra, amelyek univerzális jelleggel lettek kinyilatkoztatva a Qur’ān versei által. Gondoljunk itt például a gyilkosság, a lopás, a házasságtörés vagy éppen a szülők irányába való kedvesség gyakorlásának megítélésével kapcsolatos állásfoglalások univerzális jellegére.

2015;)¹³¹ Abū Hurayrah a következő hagyományt narrálta: „*A Próféta azt mondta: Maga a vallás egyszerű, s aki túl sok terhet helyez a saját vállára nem tudja helyesen gyakorolni a vallást, ezért hát kerülni kell az extrémítást!*”¹³² Egy másik ḥadīth még egyértelműbben fogalmaz az igazságossággal kapcsolatban: „*A legnagyobb erőfeszítés [ḡihād] a zsarnokkal szembeni igazság kimondása.*”¹³³ A qur’ánikus útmutatás szerint az igazságosság egyetemes princípium, amelyet minden hithű embernek (nemtől és körülményektől függetlenül is) kötelessége szem előtt tartani, amely parancsolat a *Harvard Law School* kari könyvtárának a bejáratánál is olvasható: „*Ó, ti, akik hisztek! Legyetek szilárdan igazságosak, ha tanúkként álltok Allah előtt, még ha magatok ellen, vagy a szülők ellen, rokonok ellen (tanúskodtok is), vagy gazdag, avagy szegény ellen. Allah inkább jogosult velük szemben. Ne kövessétek a vágyat, hogy általa letérjete. Ha elferdítetek (a tanúságot), avagy elfordultok, úgy Allah tudással bír arról, amit ti tesztek*” (4:135; Negm, 2016).

A társadalmon belüli igazságosság kialakítása és fenntartása – mikro és makro vonatkozásban szinten egyaránt – kulcsfontosságú faktor a Qur’ān irányelvei között, mivel Isten általi elrendeltetésben fogant, így az emberi törekedésnek a materiális célok felül emelkedvén vég nélkül kell szolgálnia az igazságosság fenntarthatóságát: „*Ó, ti, akik hisztek! Legyetek elhatározottan szilárdak Allah-ért, igazságos tanúk! És az emberek iránti haragvásotok ne vigyen benneteket arra, hogy igazságtalanok legyetek!*” (5:8) Ezen versek vonatkozásában jegyezte meg al-Ṭabarī, hogy az Isten iránti odaadás jele az igazságosság fenntartására való törekvés, amelynek során az egyén meghaladja a saját materiális vágyainak a piedesztálra emelését

131 Jelen vers (és a következő, tehát a 16:91) a Qur’ān által lefektetett elementáris jellegű morális és etikai utasításokra, az igazságosságra és a filantropia fontosságára hívja fel a figyelmet. Az igazságosságot a mértékletességgel, az arany középúton való haladással írhatjuk le, amely koncepció a qur’ánikus perspektíva centrumában helyezkedik el, így figyelmeztetve a(z) etikai, erkölcsi és morális) határok áthághatatlanságára. Al-Rāzī a kiváló virtust, erényt (ihsān, إِيْسَانٌ) az Isten irányába mutató imádat legtekélyesebb formájának nevezi. A rokonoknak való adakozás egyrésztől preventív, mivel a kérés megfogantatása előtt már ildomos adakozni, másrésztől pedig általánosságban a családdal való jó viszony ápolására is reflektál. Az eltilt (a fertelmes dolgoktól) a faḡshā’ (عَاشُ حَافٍ) szónak a fordítása, s az Isten által meghatározott határok áthágásának a tilalmára vonatkozik, de utalhat illetlenségre is, amely a qur’āni explicit vagy implicit értelemben, de a szexuális kicsapongásokra reflektál. A kifogásolt az jelentheti a lélek azon konfrontációját, amelynek során a bűnös tettekkel vívódik, mint például a hatalom utáni vágy, amely könnyedén indukálhat erőszakot, ami tehát az ember azon bűnéből fakad, hogy anyagiás érdekei (például becsvágy és hatalomvágy) elhatalmasodnak rajta, ahogy ezt a Dā’ish esetében is egyértelműen azonosíthatjuk. Annak tükrében, hogy Isten (és a parancsai) ellen az első lázadó a Sátán volt, al-Rāzī arra a konklúzióra jutott, hogy ezek a materiális célzatú bűnök magvainak elplántálása az ember lelkében a Sátántól erednek.

132 Ṣaḡīḥ AL-BUKHĀRĪ, Vol. 1, Book 2, Ḥadīth 39.

133 Musnad AḤMĀD 18449. A musnad-ok a legkorábban összeállított, megbízható hitelességű ḥadīth-ok, a legnevesebb musnad gyűjtemény az iraki Aḡmad ibn Ḥanbal (780-855) jogtudós-teológus nevéhez kötődik, aki egyben a szunnīta iszlám 4 fő ortodox jogiskolának legradicionalisabb, legszigorúbb ágaként ismert Ḥanbalīta irány alapjait is lefektette.

(Nasr, 2015).¹³⁴ Röviden, a hadakozásra vonatkozó etikai és jogi dimenziók sosem szorgalmazzák a csak *'mi és ők'* interpretációt, sokkalta inkább a *'helyes versus helytelen'* szellemiség járja át. A szélsőségesek egyértelműen az előbbi megközelítést alkalmazzák (ahogy már a Dabiq első számában [1435: 10-11] is megfogalmazták: „*a világnak két táborba kell tömörülnie*”), miszerint akik nem vetik alá magukat az ideológiai homogenitásnak, azokkal szemben megengedett – és szükségszerű – a korlátlan gyilkolás. Erőszakos céltételezéseiket pedig az iszlám szakrális forrásaiból kiollózott szövegekkel, fogalmakkal igyekeznek alátámasztani s legitimálni, ezáltal pedig „*kiforgatják ők a szavakat a helyeiről...*” amit szigorúan tilt az iszlám.¹³⁵

Dabiq: A demagóg propaganda prototípusa

A szélsőségesek által szerkesztett, időszakos megjelenésű, több nyelven futó cizellált kidolgozású minta propaganda folyóirat (az ernyőszervezet, az al-Ĥayāt Média Központ adja ki), amelyben számos képi illusztráció, eseményfelhívás és leírás szerepel a Dā'ish tevékenységeinek legitimációja és dicsőítésének égíse alatt. Átlagosan 50-70 oldalas egy szám, s tartalmukat tekintve a szélsőségesek önmaguk heroikus színben való feltüntetését prezentálják, továbbá a győzedelmes apokaliptikus hangvételi harcaikat, és az erőszaknak a vérontásnak – igen groteszk már-már – romantikus szellemű megközelítése érzékelhető globális szinten, globális célzattal (Robins-Early, 2016; Bastié, 2015; Leber, 2016; Panzer, 2016).¹³⁶ Külön érdemes figyelmet szentelni annak is, hogy a Dabiq első száma 2014. június 29-én jelent meg, pontosan azon a napon, amikor a szélsőségesek deklarálták a pszeudó kalifátust, továbbá 2014-ben ekkora esett a Ramadān első napja is, amely a muszlimok spirituális megújulásának szakrális vonatkozású időszaka. Ez azt jelenti, hogy már

134 A 4:135 versben leírt *legyetek szilárdan igazságosak, ha tanúként álltok Allah előtt* értelmezése során számos kommentátor akceptálta azt a jelentést, miszerint az embernek minden körülmények közepe (tehát még ha magatok ellen, vagy a szülők ellen, vagy rokonok ellen (tanúskodtok is), vagy gazdag, avagy szegény ellen) felül kell emelkednie a saját nézetein/érdekein/vágyain, és a tanúságtétel egyedül Isten felé irányulhat. Már csak azért is, mivel Isten inkább jogosult velük szemben, tehát végső soron Isten az, aki minden körülmények közepe (értve itt a vers kontextusában például az egyén egzisztenciális helyzetére stb.) megítélheti az embert, és ezért kell, hogy az Ő irányába legyen a tanúságtétel kifejezve, szilárdan igazságosan. Az ember nem lépheti át a (jelen kontextusban a szakrális dimenziójú) törvényeket annak folyamán, hogy a saját vágyait megtudja valósítani, erre utal a *ne kövessétek a vágyat* utasítás még akkor sem, ha *haragvás* vezérli az embert, ahogy az 5:8 versben megfogalmazódik.

135 Részlet a *Qur'ān* 5:13 verséből. A *kiforgatás* vagy – tudatos – félreértelmezés, az adott szöveg jelentésének korrumpálása az arab *tahrif* szóval írható le, amely a *ħarrafa* (فترج) igéből származik.

136 Mathieu Slama kommunikációs szakértő a nyugati hetilapok struktúrájához hasonlította a Dabiq magazin milyenségét, ezzel is reflektálva arra a körülményre, hogy a szélsőségesek milyen tudatos módon igyekeznek felépíteni úgy a saját médiabeli megjelenésüket, hogy minél inkább közérthető és vonzó legyen (többek között) a nyugati fiatalok számára: „*Ces magazines ressemblent à des pastiches des hebdomadaires occidentaux, avec interviews exclusives, rubriques, témoignages, reportages photos.*” Forrás: Bastié, 2015.12.04.

a kezdetektől egy nagyon szignifikáns, pulzáló kapcsolatot azonosíthatunk a Dā‘ish és a szervezet média apparátusa, s annak jelentősége között (Ali és Anhorn, 2016).¹³⁷

A folyóirat névválasztása természetesen tudatos, mivel egyes ḥadīth elbeszélések¹³⁸ a szíriai Aleppó tartományban fekvő Dābiq városát nevezik meg, mint az apokaliptikus küzdelmek egyik fő színterét, ahol az Utolsó Óra csatáiban Róma (/ keresztetek/hitetlenek) legyőzetik: „*Dabiq közelében lesz megvívva a muszlimok és a keresztetek egyik legnagyobb ütközete*” (Dabiq, 1435, Issue 1: 4,50). A magazin igen naturalisztikus ábrázolásokkal és egyértelmű fenyegetésekkel operál, amelyek egyik alapvető céltételezése a toborzás és a fegyverbe hívás, ahogy a szélsőségesek egyik volt vezetője, Abū Muhammad al-‘Adnānī’ is megfogalmazta a Dabiq 4. számában: „*Akárhol is éljenek a muszlimok, fegyvert kell ragadniuk, hogy az Iszlám Állam ellenségeivel szemben folytatott harcokban részt tudjanak vállalni*” (Dabiq, 1435: 36).¹³⁹ Illetve, hogy minél nagyobb tényleges válaszreakciókat tudjon indukálni a világban: “*Ezért hát aktivizáljátok az erőiteket keresztetek! Készítsétek fel a seregeiteket, készítsétek fel magatokat, fenyegetsetek nyugodtan, jöjjetek s próbáljatok elpusztítani minket! De itt már semmi sem fog segíteni nektek, meg lesztek semmisítve!*” (Dabiq, 1435, Issue 4: 8).¹⁴⁰ Az Ausztráliai Nemzeti Egyetem kutatója, Haroro Ingram „*baiting strategy*” azaz „*csali stratégiaként*” nevezte a szélsőségesek szóban forgó taktikáját, amely meghatározás azért is kellően érzékletes, mert a Dā‘ish az elene fellépők koalíciójában vélik felfedezni az általuk csak kereszteteknek nevezett tábor, amelynek szövetsége Dabiq városánál el fog bukni a szélsőségesek apokaliptikus ideája szerint (Robins-Early, 2016; McCants, 2014).

A magazin szerkesztőinek professzionalizmusát reprezentálja az a preventív eljárás is, hogy az esetek többségében nem tüntetik fel az egyéni szerzőket, így biztosítva a lebukás elkerülését és a lehetséges támadások kivédését. (Lásd az al-

137 A Dā‘ish 2016 szeptemberében jelentette meg a szintén hasonló tematikájú *Rumijay* elnevezésű propaganda magazinját, amelynél már határozottan érződik, hogy a frontokon való katonai veszteségek ideológiai ellensúlyozásának célzatával került kiadásra.

138 Ṣaḥīḥ MUSLIM, 2897. Idézi: *English Translation of Ṣaḥīḥ Muslim*. Compiled by: Imām Abul Hussain Muslim Ibn al-Hajjaj. Volume 7. From Hadith No. 6723 to 7563. Riyadh, 2007. 291. Azt is érdemes megemlíteni, hogy a szervezet ideológiai pilléreinek lerakásáért felelős jordán származású ‘Abū Muṣ‘ab az-Zarqāwī is több alkalommal hivatkozott Dābiq városára, mint a Végidő utolsó nagy csatáinak helyszínére, ahogy lásd ezt a 2006-os nyilatkozatát is. „*L’étincelle a été allumée en Irak et [est devenue] un feu qui brûlera, par la volonté d’Allah, jusqu’à ce qu’il ait consommé les armées de la croix à Dabiq.*” [Isten akaratából, a szikrából láng csapott fel Irak földjén, amely egészen addig fog égni, míg a keresztetek seregeit el nem pusztítja Dabiq városánál.] Az idézetet citálja: ZERROUKY, 2016.

139 Al-‘Adnānī – akit 2016. augusztus 30-án iktattak ki a koalíciós légi csapások – a Dā‘ish felső vezetői közé tartozott, az Irakon és Szírián kívüli fegyveres műveletek kivitelezéséért volt felelős. A szervezeten belül betöltött szerepét mi sem bizonyítja jobban annál, hogy Abū Bakr al-Baghdādī után a második legrelevánsabb személy volt. Erről lásd: Malbrunot, 2016.

140 A szöveg a fentebb említett al-‘Adnānī közleményeként jelent meg. A teljes verzió a Dabiq negyedik számának 6-9. oldalain olvasható.

Qā'idah *Inspire*¹⁴¹ magazinjának egyes szerkesztőit, akiket dróntámadásokkal iktattak ki az amerikai erők, miután a tartózkodási helyszínüket azonosítani tudták). A cikkek szerzőinek anonimitása mellett, arról viszont vannak információink, hogy a szervezeten belül igen szignifikáns ezen személyeknek a reputációi, amit érzékletesen reprezentál, hogy kvázi a katonai vezetők tisztségével azonos státuszt élveznek (Miller és Mekhennet, 2015). A Dabiq alapvetően két halmazban interpretálható, az egyikben a kortárs világunk kríziseit részletezi, míg az ahhoz szorosan kötődő másik halmaz, amelyben a szervezet gyógyírt (legalábbis a saját interpretációjában) kínál ezekre a krízisekre (lásd identitás), így a fiatalok toborzását viszonylag könnyedén és sikeresen el tudja érni, mivel egy attraktív alternatívában interpretálják a világról alkotott utópisztikus nézeteiket (Robins-Early, 2016; Panzer, 2016; Schmitt, 2014). Az elkövetkezendő sorokban az első két szám tartalmát igyekszem exponálni, amelyek által tiszta betekintést tudunk nyerni a szélsőségesek ideológiájának professzionálisan felépített konstrukciójába.

Requiem egy kalifátusért

A Dabiq első számának lapjain olvasható a kalifátus „deklarációja” és annak az emelkedett jelentőségének a prezentálása, amellyel párhuzamosan a Dabiq karizmatikus jelleggel igyekszik globális értelemben megszólítani a muszlimokat, hogy csatlakozzanak a szervezethez, ekkor még a migráció égíse alatt: „*O muszlimok ez a ti államotok, igen a tiétek. Ezért igyekezzetek Szíriába és Irakba, hogy csatlakozni tudjatok [hozzánk]!*” (Dabiq, 1435: 11). Tazeen Ali és Evan Arnhorn (2016) közös tanulmányukban külön ki is emelik, hogy mennyire releváns faktor a karizmatikus attribútum a Dā'ish propagandájában, amelynek tükrében a kreatív impulzust elnyomó nyugati bürokratikusággal szembeni antitézisként prezentálják önnön magukat, akik egy virágzó – utópisztikus – iszlám állam és az azzal kapcsolatos társadalmi rend megteremtésén fáradoznak. Ennek a számnak a pszeudó kalifátus deklarációjával karöltve az egyik legfontosabb eleme, hogy a szervezet elsőszámú vezetőjének, Abū Bakr al-Baghdādī személyének igen szignifikáns karizmatikus attribútumot társítsanak, aki Ábrahám hitének tisztaságával van átítatódva, akinek küldetésében a muszlimok teljes körű vallási és politikai vezetésére hivatott *imāmah* koncepciója testesül meg. Ennél a pontnál pedig az is értelmet nyer, hogy miért éppen az Ibrāhīm

141 Az angol nyelven is megjelent *Inspire* magazin, vagy éppen a szómáliai ash-Shabāb által angol és szuahéli nyelveken szerkesztett és terjesztett *Gaidi mtaani* megtestesülésében már láthatunk korábban is példázatokot arra, hogy az extrémisták saját nyomtatott sajtóterméket igyekeznek előállítani. Ugyanakkor kétségtelen az is, hogy a *Dabiq* magazinról lehet leginkább elmondani azt, hogy professzionálisan van szerkesztve, s tudatosan úgy formálják meg minden számát, hogy a fiatal generációk számára attraktív legyen, mivel a magazin egy teljes világképet próbál megsemélyesíteni. A *RAND Corporation* politikai elemzője, Colin Clarke szavaival élve: „*Dabiq es un intento mucho más completo de reclutar occidentales que Inspire*” [A *Dabiq* sokkalta inkább komplexebben tudja megkísérelni a Nyugaton való toborzást, mint az *Inspire*.] Forrás: Iriarte, 2014.

(Ábrahám) kalifa elnevezést vette fel Abū Bakr al-Baghdādī, amely lépés megint csak egy tudatos eleme a személye körüli karizmatikus mítosz felépítésének.

Az iszlámban az *imām(ah)* tisztsége nagy szakrális jelentőséggel bír, mivel Isten ajándékozta Ábrahámnak ezt a szerepkört, hogy vezetni tudja az *umma* közösséget, amit Isten iránti megkérdőjelezhetetlen – tiszta hitéből (*hanīf*, *فِينِ ح*) fakadó¹⁴² – elköteleződése okán érdemelt ki a próféta (Ibn Kathīr, 1998; Nasr, 2015).¹⁴³ Ugyanakkor azt is szükséges megemlíteni, amit al-Ṭabarī és al-Zamakhshārī is megjegyzett, hogy senki olyan ember nem válhat *imām*-má (és kalifává sem), aki *zālim*, tehát bűnös és gonosztevő, ráadásul ezen személyek számára tiltott az ítélkezés és a közösségi ima vezetése is (al-Ṭabarī, 1997; al-Zamakhshārī, [é.n.]; al-Qaradawī, 2004). Ebből fakadóan megállapítható, hogy a tisztség betöltése számos kompetencia alapú és morális előfeltétel meglétét igényli, így például a megpróbáltatások közepette való türelem gyakorlását, a vallási kérdésekben való jártasságot, a békés és jó szándékú iránymutatást a közösség számára: „És közülük útmutató vezetőket jelöltünk ki, akik útmutatást nyújthatnak. Azután, hogy állhatatosan kitartóak voltak és szilárd *bizonyossággal rendelkeztek a Mi jeleinkben.*” (32:24)¹⁴⁴ Nasr külön felhívja a figyelmet arra, hogy a türelem erényének gyakorlása nélkül senkiből sem válhat megfelelő vallási (és közösségi) vezető, aki képes ellenállni a – tág értelemben vett – korrupció csábításának (Nasr, 2015; Ünal, 2007; al-Qaradaqi, 2004). Ez pedig azt jelenti, hogy az olyan személy, aki kegyetlen és embertelen módon irányít, teljességgel akceptálhatatlan, mint *imām*, így a muszlimok számára egyáltalán nem kötelesség, hogy engedelmeskedjenek az ilyen kétes hírnevű (önjelölt) vezető(k) nek. Ezzel kapcsolatban jegyezte meg Campanini, hogy pontosan ezért állapítható

142 Qur'an 3:95: „Kövessétek 'Ibrāhīm (Ábrahám) vallását 'hanīf'-ként, ő nem tartozott a társítókhoz.” Ábrahám tiszta (*hanīf*) hitével kapcsolatban lásd a 2:135 vers részletezését: NASR, 2015: 60-61. A Qur'an a legtöbb esetben Ábrahámmra utal a 'hanīf' jelző alkalmazása során, amely olyan személyre utal, aki alá rendeli magát Isten akaratának, az Istenfől eredő ősi, torzítatlan állapot tisztaságában leledzik, aki nem követi a bálványokat, aki nem hitetlen.

143 Qur'an 2:124: „És (emlékezzetek) midőn az Ura megpróbáltatásnak vetette alá 'Ibrāhīm-ot (Ábrahámot) bizonyos szavakkal (parancsolatokkal), amelyeket ő teljesített. És (Ő, Allah) mondta: "Én bizony imām-má (vezetővé, példaképpé) teszlek az emberek számára." ” (A vers kontextusában az emberek szinonimájaként az emberiség egésze is érthető.) Több alternatíva létezik, hogy mely megpróbáltatásokra (tesztekre) utalhat ez a vers: Gondolhatunk a rituális tisztálkodásra, a haǧǧ zarándoklatra, a körülmetélésre, vagy éppen azon tesztekre, amelyek során Isten közbelépett, így Ábrahám fiának feláldozására vagy éppen a megégetésének kísérletére, amikor saját közössége akarta tűzbe vetni Ábrahámot. A próféta, aki kötelességének teljes tudatában (53:37) vetette alá magát Isten szavának, kiérdemelte az *imām*-má történő kinevezését, ezáltal pedig felhatalmazást nyert a közösség vallási és politikai ügyeinek irányítására és a közösségi imák vezetésére. Az iszlám hagyományában az *imām* cím a nagy tudással rendelkező vallástudósokra is vonatkozik. A Qur'an olyan személyek leírására is használja az *imām* jelzőt, akik tisztességes életvitelle kiemelkedik az emberek közül, így Ábrahám, Izsák vagy Jákobot is *imām*-nak szólítja. (2:124, 2173) A *shī'a* iszlámban az *imām* tisztségét viselő személy az, aki az Isteni Rendeletek mentén az adott közösség spirituális vezetője, így például a 12-es irányzaton belül a cím arra a 12 tervedhetetlen vezetőre vonatkozik, akik Mohamed közösségéhez ('házához') az *ahl al-bayt*-hoz (لأهل بيتي) tartoznak.

144 A *citált versben szereplő vezetőket megnevezés minden bizonnyal az írástudókra, a papokra, a farizeusokra és a rabbikra utal, akiknek a vezetői szerepkörük betöltése addig tart, ameddig türelmesen és hűen követik Isten parancsolatait.*

meg az is, hogy al-Baghdādī kalifátusi imaginációinak semmiféle alapja sincsen az iszlám politikai gondolkodásának tradíciójában (De Pascale, 2016).

A Dā‘ish ideológiájának centrumában helyezkedik el az is, hogy azt az ábrahám-tiszta hitet (*millah*), amire az eddigiekben utaltunk a sajátjukénak azonosítsák, ezáltal bitorolva az *imāmah* rendszer pilléreit: „Összességében láthatóvá vált az is, hogy az Iszlám Állam egy olyan szervezet, amely ténylegesen képes arra, hogy az ábrahám hitet a maga teljességében életre tudja hívni” (Dabiq, 1435, Issue 1: 27). Mindazokat pedig, akik szembehelyezkednek a szervezet megkérdőjelezhetetlen ideológiájával, hitehagyottnak bélyegzik, akikkel szemben a *takfīr* erejével lépnek fel: „Az Iszlám Állam imāmah rendszere megkérdőjelezhetetlen. Bárki, aki kétségbe vonja ezt, lázadni mer ezen autoritás ellen, nem más, mint renegát, akivel szemben fel kell lépnünk!” (Dabiq, 1435, Issue 1: 27).

Noé bárkája és a Dā‘ish dagálya

A Dabiq második számában Noé történetének lesarkított átértelmezését szemlélhetjük, amelynek vonatkozásában két alternatívát vetít előre a **Dā‘ish**: az egyén vagy azonosul szervezet ideológiai rendszerével és állításaival, vagy annak ellensége lesz és pusztulásra ítéltetett az ’özönvíz’ által: „Vagy az Iszlám Állam, vagy az áradás [nincs más lehetőség].”¹⁴⁵ A Dabiq második számának a megértéséhez **érdemes** a qur’ánikus Noé ábrázolást megvizsgálni, hogy azt követően a szélsőséges magazin félreértelmezéseit azonosítani tudjuk. Noé történetének a Qur’án-ban olvasható leírása¹⁴⁶ alapvetően hasonló – bár nem olyan részletes, és egyes vonulataiban eltérő – a Bibliából (Genézis 6-9) ismerhetővel (Nasr, 2015; Segovia, 2015): Isten figyelmezteti Noét, hogy egy nagy áradás közeledik, ezért Noénak meg lesz parancsolva, hogy magának és családjának építsen egy bárkát a túlélés eszközeként, mindeközben pedig kortársai gúnyosan és hitetlenkedve viseltetettek Noé irányába. Az emberiség bűnei okán Isten által elrendelt büntetés következtében csak azok az élőlények maradhatnak életben, akik a bárka óvó falai között tudták meghúzni magukat.

145 A második szám címlapja. Noé és az özönvíz átideologizált leírása az 5-11. oldalakon olvasható. Az első szám részletezett tartalmának tükrében nyilvánvaló a korreláció a következő számmal.

146 A Qur’án 71. fejezete (*sūrah*) a Noé (Nūh) nevet viseli, s egyike azon 4 *sūrah*-nak, amelyek nevüket az Ótestamentum prófétáiról kapták (továbbá: Yūnus, mint Jónás, Yūsuf, mint József és *Ibrāhīm*, mint Ábrahám). Ahogy fentebb is történt rá utalás, a qur’ánikus Noé ábrázolás egyáltalán nem olyan részletgazdag, mint a bibliai, így például a bárka építése (Genézis, 6:12-16) vagy az áradás utáni Noé élete (Genézis, 9) nem kerül részletezésre. Ugyanakkor szükséges hivatkozni Ibn Ishāq eredeti Noé narratívájára is, amit Segovia az első olyan para-qur’ánikus források közé sorol, amely Noé és az áradás történetét részletezi. Ibn Ishāq Noé leírása Ádám és Éva történetét követi, tehát a Teremtés könyvének bibliai kronológiája mentén halad és hat különálló témára bontja az elbeszélését. (1) Noét elutasítják a kortársai; (2) Noé és Isten diskurzusa; (3) Isten útmutatásai és a megváltás ígérete; (4) Az áradás történetének kifejtése; (5) Noétól Mohamedig (tehát az áradástól az iszlám hajnaláig) tartó kronológia; (6) Noé utódainak genealógiai kapcsolata az arabokkal.

Ugyanakkor a bibliai ábrázolással szemben a qur'ānikus Noé leírás sokkalta nagyobb hangsúlyt fektet Noé prófétai küldetésének az érzékeltetésére, amelynek szellemében Noé igyekezett meggyőzni az embereket, hogy hallgassák meg az üzenetét és bánják meg bűneiket (Nasr, 2015; Pregill, 2016).¹⁴⁷ A Dā'ish számára ez a qur'ānikus Noé ábrázolás különösen releváns, mivel a próféta isteni üzenetközvetítő karakterisztikáját használják fel a saját politikai doktrínájuk legitimálására. Mindazok, akik elutasítják Istent, a Pokol Tüzében fognak szenvedni s az oda vezető úton az özönvíz olvasata pedig nem más, mint egy olyan kényszerítő eszköz, amely az Isten szavának ellenállók fizikai megsemmisítését teszi lehetővé. A Dā'ish olvasatában tehát, Noé súlyos következményekkel járó figyelmeztetésben – pontosan inkább fenyegetésben – részesítette az embereket, miszerint vagy vele tartanak és megmenekülnek, vagy pedig elutasítják, aminek eredményeképpen megfognak fulladni és örök kárhozatra ítéletnek: „*Vagy én, vagy az áradás.*” (Dabiq, 1435, Issue 2: 9) A fenyegetés tehát nem más, mint a kényszerítés jogos szinonimája, amelynek alkalmazásával Noé fel lett ruházva a szélsőségesek értelmezésében. Ráadásul – folytatja argumentációját a Dabiq – bárki, aki megkérdőjelezi, hogy Noénak jogában állott kényszeríteni az embereket arra, hogy kövessék, az a személy *kufir*, tehát hitlenné válik. Végső soron pedig ezzel a gondolatmenettel legitimálja a Dā'ish a *takfir*-i erőszak alkalmazásának negligálhatatlan voltát azokkal szemben, akik nem azonosulnak a mozgalom nézeteivel és törekvéseivel: „*Az áradás nem más, mint az igazsággal szembeni ellenállás következménye, ezért mindenki, aki elutasítja az igazságot meg lesz büntetve*” (Dabiq, 1435, Issue 2: 9).¹⁴⁸

A Dabiq értelmezésében a pusztulással szembeni megmenekülés – a bárka metaforájában – a kalifátusban manifesztálódik, az ahhoz való csatlakozással és behódolással egyetemben, ahogy erre Pregill (2016) is rámutatott kiváló tanulmányában. Ugyanakkor az is egyértelműen reprezentálja azt, hogy Noé történetét miként helyezik egy oktrojált módon létrehozott erőszakos gondolati karanténba a szélsőségesek, hogy figyelmen kívül hagyják, hogy a qur'ānikus leírásban nem Isten büntetésén van az igazi hangsúly, hanem ahogy más próféták (így Ábrahám és Jézus) esetében is, Noé Isten irgalmasságát és útmutatását hivatott hangsúlyozni. Annak ellenére, hogy Noét kortársai többszörösen is elutasították a bűnbánatra és Isten követésére vonatkozó felhívásában, Isten egészen addig nem indította el az árt, ameddig Noé emberei teljesen el nem utasították a prófétát (Nasr, 2015).

147 Nasr figyelmeztetőnek (*warnar*) nevezi Noé prófétai funkcióját, aki az emberek számára útmutatást próbál adni a megbánás szükségességéről, de mind untalanul elutasítják őt.

148 A Noé prófétai szerepéhez társított kényszerítés eszközének megkérdőjelezésével járó hitlenné válással kapcsolatban így nyilatkozik a Dabiq. „*Furthermore, if anyone in the time of Nūh ('alayhis-salām) called to the principle of free choice for the people of Nūh, stating that Nūh is a caller to the true path but has no right to force people to follow his da'wah, such an individual would be considered a disbeliever.*” S mivel a Dā'ish úgy tekint önmagára, mint Noé próféta küldetésének manifesztálódására, ezért az általuk hirdetett ideológiát egyetemes és megkérdőjelezhetetlen érvényűként definiálják, amelynek piedesztálra emelése során az erőszakot szükséges eszköznek tekintik, ahogy Noénak is kényszerítő attribútumot társít a Dabiq.

Konklúziók

Konklúzióként megállapíthatjuk, hogy a Dā'ish és más hasonló extrémista entitások (mármint azok, akik az iszlámra hivatkoznak) kétségkívül a legnagyobb veszélyt jelentik az iszlámra, és a muszlimokra nézve is (Dawn, 2016; Dar al-Iftaa, 2016B). Szélsőségesen elfogult nézeteiket alantas politikai céltételezéseik vezérlik, az autentikus iszlámot pedig egyáltalán nem ismerik. Erőszakosan lépnek fel mindenki ellen, akik megkérdőjelezzik az ideológiájukat (Mortimer, 2015; Kurzman, [é.n.]; ABNA, 2016). Propagandájukban a vallás, mint eszköz jelenik meg, amit szélsőséges nézeteik érdekében használnak fel, miként például a Közép-afrikai Köztársaságban brutális erőszakot alkalmazó, önmagát kereszténynek tituláló Anti Balaka terroristái is teszik (O'Connell, 2015; Le Monde, 2014). Hasonlóképpen megemlíthetjük például a rohingyai muszlimok ellen kegyetlenül fellépő, gyakorlatilag őket szisztematikusan irtó mianmari/burmai 'buddhisták' tevékenységeit is (Arefi, 2013; Iyengar, 2015; Stern, 2003). Miként eme pár példázat vonatkozásában is körvonalazható, a vallási köntösbe bújtatott erőszak, amely alapvetően politikai természetű, univerzális jelleggel átjárta és átjárja az emberiséget, annak anyagias természeténél fogva, így nincs olyan nagy világvallás, amely mentesülni tudott volna attól, hogy a nevében különféle szélsőséges tetteket hajtsanak végre az emberek. Ugyanakkor az már más kérdés, hogy a média és más politikai színterek ezekből a folyamatokból mennyit és hogyan mutatnak be, de az vitathatatlan, hogy a médiabeli reprezentációk – a tudományos és az áltudományos megközelítések összemosásával – gyakorlatilag predesztinációs erővel képesek a széles értelemben vett társadalmi percepció milyenségét artikulálni mind az iszlámról, mind a muszlimokról szóló diskurzusok terén. Zareena Grewal (2013: 186) sommás szavait idézve: „*A revivalista mozgalmakkal egy igazán nagy probléma van: Mindenki a szakértő szerepét próbálja magára öltetni, amiből az következik, hogy még a legelvetemültebb érvelések is egy polcra kerülnek a valós tudományos válaszokkal, ezért gyakorlatilag senki sem képes őket megkülönböztetni.*” Stephan Rosiny vallástörténéz szintén a nyugati laikus közösségeknek az iszlámmal és a muszlimokkal kapcsolatos percepciójában jelen lévő egyoldalúság problematikusságára hívta fel a figyelmet, amelyek szerinte az iszlámra hivatkozó szélsőséges entitásokat kezelik általánosnak, ellentétben a tényekkel, hogy ezek a mozgalmak pontosan, hogy egy szűk kisebbséget alkotnak és egyáltalán nincsen globális elfogadottságuk (idézi: Samson, 2008).

Nem lehet elégszer hangsúlyozni, hogy a Qur'án verseinek – így a prófétai hagyományok – tanulmányozása és interpretációja során részletekbe menően ismerni kell azok történeti és lingvisztikai körülményeit (ahogy minden szentírás vonatkozásában is természetszerűleg), hogy a versek revelációjának és üzenetének a kontextusa hiteles formát nyerjen az olvasó előtt. Ezzel szemben, nem alkalmazható eljárás az, hogy a személyes preferenciák és érdekek okán tudatlanul kiollózásra kerüljenek egyes versek, kijelentések az iszlám szakrális forrásaiból, ahogy az iszlámra hivatkozó extrémisták, vagy éppen azok az iszlámofób éllel rendelkező médiabeli meg-

nyilvánulások is teszik, amelyek az iszlámot akarják démonizálni (Amirpur, 2014). Ibrahim Negm (2016: 5) szavait idézve: „*A probléma nem az iszlámmal van, hanem azokkal az extrémistákkal, akik a személyes céljaik érdekében torzítják el a tanításokat...ezért különösen fontos, hogy az extrémizmussal szemben közösen lépünk fel, ezáltal pedig hozzá járulván ahhoz, hogy az iszlám valós arculatát meg lehessen ismerni.*” Ahogy a korábbiakban is érintve volt, az iszlámmal kapcsolatos médiabeli diszkusszió (számos esetben) alapvető logikai tévedésekbe esik, amikor tendenciózusos módon akarja abszolutizálni az iszlámot, illetve magukat a muszlimokat is. Ahogy minden nagy vallás esetében elmondható, így az iszlámra is határozottan érvényes, hogy a tradicionális és textuális forrásai nagyon gazdagok és sokrétűek, így azok artikulációja is diverzitásban vannak. Ugyanakkor a különféle vallástudói és jogi kanonizációk során kifomálódtak a közmegegyezésen alapuló standardizált nézetek, amelyekről viszont egyértelműen elkülönülnek azok az extrémista vonulatok, amelyeket például a Dā‘ish ideológiája is képvisel és reprezentál (Pregill, 2016; De Pascale, 2016; The Moroccan Times, 2014).¹⁴⁹

Napjainkban megkerülhetetlen felelősség helyeződik az iszlamológusok, a vallástudósok-történészek vállára is, akiknek a kurrens előítéletekkel, tudatlanságokkal és félelemmel telített posztmodern világunkban utat kell törniük a párbeszéd és a megismerés irányába, s újra reflektorfény alá kell helyezni azt, hogy az ábrahám- vallások közös eredettel és örökséggel rendelkeznek, s globalizálódott világunkban a rigid exklúzió helyett a diverzitás természetszerűsége és a kölcsönös megismerésre való törekedés elengedhetetlen étosza kell, hogy piedesztálra kerüljön.¹⁵⁰ Ahogy erre al-Ya‘qūbī is utalt a már citálás alá vett genfi béketárgyaláson, amikor a felszólaló külön hangsúlyozta azt, hogy milyen nagy szerepe van a tudósnak, a véleményformálóknak és a döntéshozóknak abban, hogy a világ milyen irányba halad tovább, hogy tudunk-e párbeszédet teremteni, amely végső soron elengedhetetlen kötelessége és felelőssége is az emberiségnek.¹⁵¹

149 Ramadan autoritási polémiaként definiálta ezt az igen szignifikáns súlyú kérdéskört, lásd: The Moroccan Times, 2014.

150 Neuwirth (2013: 200.) megfogalmazásában: „*So, why tolerate polarization –why not boast a shared great heritage?*” Tariq Ramadan szerint pedig: „*If we cannot build the partnerships here, who will?*” Idézet forrása: *Q-NEWS*, 2003.

151 A kooperációra, a dialógusra hozott személyes példázatában felidézte gyermekkorát, amelyet Damaszkuszban töltött, azon belül is az óvárosban található nagymecsetnél szerzett tapasztalatait, amelynek működéséért hosszú időkre visszavezetve a felmenői voltak a felelősek. Al-Ya‘qūbī (2016) elmondta, hogy maga a nagymecset környezetében egy viszonylag kis területen éltek egymás mellett keresztények, zsidók, s muszlimok, amely közösségek között feszültségmentes kapcsolat volt megfigyelhető, akár egy gyász vonatkozásában tanúsított vigasznyújtásról is volt szó, akár vallási vagy éppen politikai témák is kerültek szóba. Napjainkban pedig pontosan ez az a vallásközi és kultúraközi harmónia s béke, amelyek a kortárs Szíriában eltűnően vannak.

Irodalomjegyzék

- ABNA: *Sunni Imam: ISIS follows no religion*. Abna, 2016.02.20. Online: <http://en.abna24.com/service/iran/archive/2016/02/20/735844/story.html>
- ABU AALIYAH: *Khawarij Ideology, ISIS Savagery: Part 1 of 3*. The Humble „I”. 2015.08.23. Online: <https://thehumblei.com/2015/08/23/khawarij-ideology-isis-savagery-part-one/>
- ADANG, Camilla – ANSARI, Hassan – FIERRO, Maribel – SCHMIDTKE, Sabine (szerk.): *Accusations of Unbelief in Islam. A Diachronic Perspective on Takfir*. Brill, 2016.
- Ademi, Çefli: „Die” *Scharia gibt es nicht*. Qantara.de, 2016.07.16. Online: <https://de.qantara.de/inhalt/reformen-im-islam-die-scharia-gibt-es-nicht>
- Afaki, Abdul Rahim: Farāhī’s Objectivist-Canonical Qur’ānic Hermeneutics and its Thematic Relevance with Classical Western Hermeneutics. In: SAFAVI, Seyed G. (szerk.): *Transcendent Philosophy. An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism*. Volume 10. December 2009.
- ALLAM, Shawki (The Grand Mufti of Egypt): *The Ideological Battle: Egypt’s Dar al- Iftaa Combats Radicalization*. National Library and Archives Press, 2014.
- AL-ALMANY, Mika’il (ed.): *Sahih Bukhari*. Translator: M. Muhsin Khan. 1st edition, 2009.
- AMIRPUR, Katajun: *Der Koran bedarf der Auslegung*. Qantara.de, 2014.11.19. Online: <https://de.qantara.de/inhalt/islam-und-gewalt-der-koran-bedarf-der-auslegung>
- AREFI, Armin: *Pourquoi la Birmanie tue ses musulmans*. Le Point, 2013.03.29. Online: http://www.lepoint.fr/monde/pourquoi-la-birmanie-tue-ses-musulmans-29-03-2013-1647348_24.php
- AREFI, Armin: *Daesh-État islamique : la guerre des noms a commencé*. Le Point, 2014.09.22. Online: http://www.lepoint.fr/monde/daesh-etat-islamique-la-guerre-des-noms-a-commence-22-09-2014-1865537_24.php
- ASIM, Qari Muhammad: *Terrorists flawed justification for the Peshawar attack*. Imams Online, 2014.12. Online: <http://imamsonline.com/blog/terrorists-flawed-justification-for-the-peshawar-attack/>
- ASIM, Qari Muhammad: *Not the Islam We Know. Haqīqāh. Exposing the Truth*. Issue 01. 2015.
- AL-AZAMI, Usaam: *ISIS, Slavery, and Islamic Abolitionism*. Huffington Post, 2015.08.28. Online: http://www.huffingtonpost.com/usaama-alazami/isis-slavery-and-islamic-abolitionism_b_8050606
- IBN-BAIYA, ‘Abdallāh: *This is Not the Path to Paradise. Response to ISIS*. Promoting Peace in Muslim Societies. Abu Dhabi, 2014.09.14. Online: <http://binbayyah.net/english/2014/09/24/fatwa-response-to-isis>

- BAIL, Christopher: *Terrified: How Fringe Anti-Muslim Organizations Became Mainstream* Princeton, Princeton University Press, 2015.
- BARBER, Matthew: *Sheikh Muhammad al-Yaqoubi Interviewed by Syria Comment*. Joshua Landis. com, 2013.05.30. Online: <http://www.joshualandis.com/blog/sheikh-muhammad-al-yaqoubi-interviewed-by-syria-comment/>
- BARBER, Matthew: *Sheikh Muhammad al-Yaqoubi Responds to al-Julani's al-Jazeera Interview*. Joshua Landis.com, 2015.05.31. Online: <http://www.joshualandis.com/blog/sheikh-muhammad-al-yaqoubi-responds-to-al-julani-al-jazeera-interview>
- BASTIÉ, Eugénie: *Daech: Dabiq et Dar-al-Islam, des outils de propagande parfaitement maîtrisés*. Le Figaro, 2015.12.04. Online: <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/12/04/01016-20151204ARTFIG00217-daechedabiq-et-dar-al-islam-des-outils-de-propagande-parfaitement-maitrises.php>
- BENNIS, Samir: *ISIS and Islam: King Mohammed VI's Clear Message to Western Media*. Morocco World News, 2016.09.21. Online: <https://www.moroccoworldnews.com/2016/09/197028/isis-islam-king-mohammed-vis-clear-message-western-media/>
- BENSAID, Benaouda – MACHOUCHE, Salah ben Tahar – GRINE, Fadila: *A Qur'anic Framework for Spiritual Intelligence*. Religions 2014.
- BHALA, Raj: *Understanding Islamic Law (Shari'a)*. University of Kansas, LexisNexis, 2011.
- BUTTERWORTH, Charles E. (Translated and Annotated): *Alfarabi, The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Text*. Ithaca and London, Cornell University Press, 2001.
- BRONS, Lajos: *A note on the psychology of radicalization and terrorism*. Draft paper. Nihon University and Lakeland University, Japan Campus, Tokyo, Japan, 2016. Online: https://www.academia.edu/28078524/A_note_on_the_psychology_of_radicalization_and_terrorism
- BROWN, Jonathan: *Stoning and Hand Cutting: Understanding the Hudud and the Sharia in Islam*. Yaqeen Institute for Islamic Research, 2016.
- CCIF Rapport 2016*. Collectif Contre L'Islamophobie en France.
- CHAKRABORTI, Neil – ZEMPI, Irene: *The veil under attack Gendered dimensions of Islamophobic victimization*. *International Review of Victimology*. 2012, Vol. 18. No. 3.
- CRONE, Patricia – HINDS, Martin: *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Dabiq: The Return of Khilafah*. Issue 1, 1435 Ramadan.
- Dabiq: The Flood*. Issue 2, 1435 Ramadan.
- Dabiq: The Call to Hijrah*. Issue 3, 1435 Shawwāl.
- Dabiq: The Failed Crusade*. Issue 4, 1435 Dhul-Hijjah.
- Dabiq: Remaining and Expanding*. Issue 5, 1435 Muharram.

- Dabiq: Al-Qa'idah of Waziristan: A Testimony From Within*. Issue 6, 1436 Rabi' Al-Awwal.
- Dabiq: From Hypocrisy to Apostasy*. Issue 7, 1436 Rabi' al-Akhir.
- Dabiq: They Plot and Allah Plots*. Issue 9, 1436 Sha'ban.
- Dabiq: The Laws of All or the Laws of Men*. Issue 10, 1436 Ramadan.
- Dabiq: The Murtadd Brotherhood*. Issue 14, 1437 Rajab.
- Dar al-Iftaa, 2016A = DAR AL-IFTAA: *The Extremist Mentality: Debunking the Ideological Flaws*. Dar al-Iftaa al-Missriyyah. Online: <http://eng.dar-alifta.org/foreign/ViewArticle.aspx?ID=674&CategoryID=5>
- Dar al-Iftaa, 2016B = DAR AL-IFTAA: *Shattering the myth of the alleged caliphate of QISIS*. Dar al-Iftaa al-Missriyyah. Online: <http://eng.dar-alifta.org/foreign/ViewArticle.aspx?ID=574&CategoryID=5>
- Dar al-Iftaa, 2016C = DAR AL-IFTAA: *European Youth and Extremism: Is Western Media to Blame?* Dar al-Iftaa al-Missriyyah. Online: <http://eng.dar-alifta.org/foreign/ViewArticle.aspx?ID=1744&CategoryID=5>
- Dar al-Iftaa, 2016D = DAR AL-IFTAA: *The role of spiritual values in combating radicalism and terrorism*. Dar al-Iftaa al-Missriyyah. Online: <http://eng.dar-alifta.org/foreign/ViewArticle.aspx?ID=1861&CategoryID=1>
- Dar al-Iftaa, 2016E = DAR AL-IFTAA: *Launching Offensive Attacks: the Unfounded Base for Extremists*. Dar al-Iftaa al-Missriyyah. Online: <http://eng.dar-alifta.org/foreign/ViewArticle.aspx?ID=678&CategoryID=5>
- DAWN: *Ulema declare Daesh ,Khawarij'*. Dawn, 2016.02.11. Online: <http://www.dawn.com/news/1238738/ulema-declare-daesh-khawarij>
- DE PASCALE, Andrea: *Cos'è il fondamentalismo islamico*. The Post Internazionale. 2016.03.22. Online: <http://www.tpi.it/mondo/africa-e-medio-oriente/massimo-campanini-fondamentalismo-islamico-isis>
- DONALD, Alice – BENNETT, Karen – LEACH, Philip: *Religion or belief, equality and human rights in England and Wales*. Human Rights and Social Justice Research Institute. London Metropolitan University. Equality and Human Rights Commission, Research report 2012, 84.
- DUSS, Matthew – TAEB, Yasmine – GUDE, Ken – SOFER, Ken (szerk.): *Fear, Inc 2.0. The Islamophobia Network's Efforts to Manufacture Hate in America*. Center for American Progress. February 2015.
- ELLIESIE, Hatem: *Binnenpluralität des Islamischen Rechts. Diversität religiöser Normativität rechtsdogmatisch und -methodisch betrachtet*. SFB-Governance Working Paper Series. Nr. 54, April 2014.
- English Translation of Ṣaḥīḥ Muslim*. Compiled by: Imām Abul Hussain Muslim Ibn al-Hajjaj. Volume 7. From Hadith No. 6723 to 7563. Riyadh, 2007.
- FARĪD, Malik Ghulām: *The Holy Qur'ān. Arabic text with English translation and short commentary*. Islam International Publications Limited (UK), 2003.
- FAUZI, Ahmad: *Membangun Epistemologi Pendidikan Islam Melalui Kepemimpinan Spiritual: Suatu Telaah Diskursif*. *Empirisma*, Vol. 24. Iss.2., 2015.

- FODOR, István: *Az iszlám politikaelmélete az „arab tavasz” tükrében.* In: Gulyás Martin (szerk.): *Studia Vincentiana*, Budapest, Szent Vince Szakkollégium Válogatott Tanulmányok, 1/2014.
- FODOR, István: *A tudás a hit kapuja. Adalékok a középkori tudásértelmezéshez az iszlámban.* In: Gulyás Martin (szerk.): *Studia Vincentiana*, Budapest, Szent Vince Szakkollégium Válogatott Tanulmányok, 2/2014.
- FODOR, István: *Az „ISIS” felemelkedése: A takfirizmus erejének multidiszciplináris vizsgálata.* OTDK kézirat, Szeged, 2015.
- Fodor, 2015A = FODOR, István: *Az iszlamofóbia térnyerésének folyamatáról és jellegről.* „Műhelybeszélgetés az iszlamofóbiáról. 2016. október 21. Budapest. Szervező: Szubjektív Értékek Alapítvány. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=-vPQXqubpxk>
- Fodor, 2015B = FODOR, István: *Az intolerancia „kulturái”.* Barankovics, 2015.02.24. Online: <http://barankovics.hu/cikk/vallas-es-tarsadalom/az-intolerancia-kulturai>
- FEKETE, Liz: *A Suitable Enemy: Racism, Migration and Islamophobia in Europe.* Pluto Press, 2009.
- FISK, Robert: *In the fight against Isis, there's hope in the history of Islam.* Independent, 2016.06.30. Online: <http://www.independent.co.uk/voices/isis-middle-east-robert-fisk-savagery-division-hope-in-history-of-islam-a7110781.html>
- GAISER, Adam: *The Kharijites and Contemporary Scholarship.* Oxford Bibliographies, 2013.06.25. Online: <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0159.xml>
- GIORGIO, Michele: *Doppio attentato fa strage a sud di Beirut, decine di morti.* NENA-News, 2015.11.12. Online: <http://nena-news.it/doppio-attentato-fa-strage-a-sud-di-beirut-decine-di-morti/>
- Global Peace Summit at UN Geneva | Shaykh Muhammad al-Yaqoubi.* 2016.11.26. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=bspbS9KuJxs&feature=youtu.be>
- GOODSTEIN, Laurie: *Muslim Leaders Wage Theological Battle, Stoking ISIS' Anger.* New York Times, 2016.05.08. Online: http://www.nytimes.com/2016/05/09/us/isis-threatens-muslim-preachers-who-are-waging-theological-battle-online.html?_r=1
- GREWAL, Zareena: *Islam is a Foreign Country.* New York, New York University Press, 2013.
- GRIFFEL, Frank: *Islam and Rationality: The Impact of Al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary.* Vol. 2. Brill, 2015.
- GUERRAOUI, Saad: *Sufism in Morocco 'a powerful weapon' against extremism.* The Arab Weekly, 2016.04.01. Online: <http://www.thearabweekly.com/?id=4504>
- GUTHRIE, Alice: *Decoding Daesh: Why is the new name for ISIS so hard to understand?* Free Word Centre, 2015.02.19. Online: <https://www.freewordcentre.com/explore/daesh-isis-media-alice-guthrie>

- HAGLER, Aaron M.: *The Echoes of Fitna: Developing Historiographical Interpretations of the Battle of Siffin*. University of Pennsylvania. Disszertáció. 2011.
- Haqīqāh. Exposing the Truth*. Issue 01. 2015.
- Haqīqāh. Escape from Hell*. Issue 02. 2016.
- HODGSON, Marshall G. S.: *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*. Volume One, The Classical Age of Islam. The University of Chicago Press, Chicago – London. 1974.
- HUSAIN, Ṭahā: *Al-Fitna al-kubrā*. Dār al-Ma‘ārif, 1968.
- Ṣaḥīḥ IBN ḤIBBĀN, no. 559.
- Ṣaḥīḥ IBN ḤIBBĀN, Volume No. 1, no.282.
- HITTI, Phillip K.: *History of the Arabs. From the Earliest Times to the Present*. Palgrave Macmillan, 2002. (10. kiadás)
- IBN HISHĀM: *Kitāb Sīrat Rasūl Allāh.* 'Das Leben Muhammad's nach Muhammad ibn Ishāk bearbeit von Abd el-Malik ibn Hischām. Ed. F. Wüstenfeld, Vol. 1. Göttingen: Dieterische Universitäts-Buhhan-dlung, 1860.
- IBN KATHĪR, Abū l-Fidā' Ismā'īl: *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Bayrūt: Dār ibn Ḥazm, 1998.
- IBN NUJAYM, Zayn al-Dīn: *Al-Baḥr al-Rā'iq*. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiya. 1418/1997.
- IBN TAYMIYYAH, Taqī al-Dīn: *Kitāb al-nubuwwāt*. Beirut, 1985.
- IBN TAYMIYYAH, Taqī al-Dīn: *Majmū Fatāwā*, 37 vols. Riyadh, 1991.
- IBRAHIM, Azeem: *Boko Haram Are Not Muslims but the Enemy of All Muslims*. Huffington Post, 2014.05.09. Online: http://www.huffingtonpost.com/azeem-ibrahim/boko-haram-are-not-muslim_b_5293479.html
- Imams Online: *Imam Qari Asim on BBC Asian Network Discussing the Dangers of Online Radicalisation*. Imams Online. Online: <http://imamsonline.com/blog/imam-qari-asim-on-bbc-asian-network-discussing-the-dangers-of-online-radicalisation/>
- INSIGHT – Egypt's Dar al- Iftaa combats extremism. New Issue, 2016.
- Sunan IBN MĀJĀH: Vol. 1, Book 1, Ḥadīth 173.
- Az „ISIS”-nak semmi köze az iszlámhoz*. Lumens, 2016.04.15. Online: <http://lumens.hu/2016/04/15/fodor-istvan/>
- IRIARTE, Daniel: *Esta es la revista oficial del Estado Islámico...y es increíblemente profesional*. El Confidencial, 2014.09.13. Online: http://www.elconfidencial.com/mundo/2014-09-13/esta-es-la-revista-oficial-del-estado-islamico-y-es-increiblemente-profesional_191817
- KALEEM, Jaweed: *Here's Why These Muslims Are Refusing To Criticize ISIS*. The Huffington Post, 2014.10.06. Online: http://www.huffingtonpost.com/2014/10/06/muslims-condemn-isis-debate_n_5927772.html

- KAMALI, Mohammad Hashim: *The Middle Grounds of Islamic Civilisation: The Qur'ānic Principle of Wasatīyyah*. In: *LAIS. Journal of Civilisation Studies*, Vol. 1, No. 1, October 2008.
- KAMALI, Mohamed Hashim: *The Middle Path of Moderation in Islam. The Qur'ānic Principle of Wasatīyyah*. Foreword by Tariq Ramadan. Oxford University Press, 2015.
- KAMEL, Omar Abdullah: *Kharijites of the Age*. The World Association for al-Ahzar Graduates. Online: <http://waag-azhar.org/en/makalat1.aspx?id=303>
- KENTISH, Ben: *25,000 Muslims just came together to condemn extremism*. Independent, 2016.10.14. Online: <http://www.independent.co.uk/news/world/muslims-come-together-condemn-terrorism-extremism-canada-ahmadiyya-a7361941.html>
- KERMANI, Navid: *Was man von einer Islamwissenschaftlerin lernen kann*. Qantara.de, 2016.08.01. Online: <https://de.qantara.de/inhalt/salafismus-oder-philologie-was-man-von-einer-islamwissenschaftlerin-lernen-kann>
- KURZMAN, Charles: *Islamic Statements Against Terrorism*. Kurzman. Online: <http://kurzman.unc.edu/islamic-statements-against-terrorism/16>
- KRAWIETZ, Birgit – TAMER, Georges: *Islamic Theology, Philosophy and Law Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*. Studien Zur Geschichte Und Kultur Des Islamischen Orients. N (Book 27) 2012.
- KREVER, Mick: *ISIS captors cared little about religion, says former hostage*. CNN, 2015.02.04. Online: http://edition.cnn.com/2015/02/03/intl_world/amanpour-didier-francois/index.html
- LEBER, Sebastian: *Das Dr.-Sommer-Team des „Islamischen Staats“*. Der Tagesspiegel, 2016.01.22. Online: <http://www.tagesspiegel.de/weltspiegel/sonntag/kolumnen/kolumne-leber/terrormagazin-dabiq-das-dr-sommer-team-des-islamischen-staats/12868188.html>
- Lecker, Michael: King Ibn Ubayy and Quṣṣāṣ. In: BERG, Herbert: *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. Brill, 2003.
- Le Monde: *Centrafrique: l'ONU appelle à agir pour éviter un génocide*. Le Monde. 2014.01.16. Online: http://www.lemonde.fr/afrique/article/2014/01/16/regain-de-violence-a-bangui_4349118_3212.html
- LOWRY, Joseph Edmund: *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad Ibn Idrīs Al-Shāfi'ī*. Brill, 2007
- AL JUMUAH: *15 Characteristics of the Khawarij*. Al Jumuah, 2015.10.06. Online: <http://aljumuah.com/15-characteristics-of-the-khawarij-shaykh-abd-al-majid-al-arifi-translated-by-shaheera-vakani/>
- MALBRUNOT, Georges: *Avec la mort d'al-Adnani, c'est un nouveau ténor de Daech qui est éliminé*. Le Figaro, 2016.08.31. Online: <http://www.lefigaro.fr/international/2016/08/31/01003-20160831ARTFIG00142-avec-la-mort-d-al-adnani-c-est-un-nouveau-tenor-de-daech-qui-est-elimine.php>

- MCCANTS, William: *ISIS fantasies of an apocalyptic showdown in northern Syria*. Brookings, 2014.10.03. Online: <https://www.brookings.edu/blog/markaz/2014/10/03/isis-fantasies-of-an-apocalyptic-showdown-in-northern-syria/>
- MCCOY, Terrence: *The apocalyptic magazine the Islamic State uses to recruit and radicalize foreigners*. The Washington Post, 2014.09.16. Online: <https://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2014/09/16/the-apocalyptic-magazine-the-islamic-state-uses-to-recruit-and-radicalize-foreigners/>
- MILEVSKY, Avidan: *Why Are Teens Joining ISIS?* The World Post, 2014.09.08. Online: http://www.huffingtonpost.com/avidan-milevsky/why-are-teens-joining-isi_b_5773668.html
- MILLER, Greg – MEKHENNET, Souad: *Inside the surreal world of the Islamic State's propaganda machine*. The Washington Post, 2015.11.20. Online: https://www.washingtonpost.com/world/national-security/inside-the-islamic-states-propaganda-machine/2015/11/20/051e997a-8ce6-11e5-acff-673ae92ddd2b_story.html
- MOHAMED, Abu: *The Terrorist Group's Media Strategy and the Solutions of Fighting It*. Raqqa is Being Slaughtered Silently, 2016.10.05. Online: <http://www.raqqa-sl.com/en/?p=1978>
- MORTIMER, Caroline: *70,000 Indian Muslim clerics issue fatwa against Isis, the Taliban, al-Qaeda and other terror groups*. Independent, 2015.12.10. Online: <http://www.independent.co.uk/news/world/asia/70000-indian-muslim-clerics-issue-fatwa-against-isis-the-taliban-al-qaida-and-other-terror-groups-a6768191.html>
- MPAC: *Not Qualified. Exposing the Deception Behind America's top 25 Pseudo Experts on Islam*. Muslim Public Affairs Council, 2012.
- NASR, Seyyed Hossein: *Sufi Essays*. State University of New York Press, Albany. 1972.
- NASR, Seyyed Hossein – DAKAKE, Maria Massi – DAGLI, Caner Karacay – LUMBARD, Joseph E.B. – RUSTOM, Mohammed (szerk.): *The Study Quran. A New Translation and Commentary*. HarperOne; Tra edition, 2015.
- AL-NAWAWĪ, Yahyā: *Rawḍat al-tālibīn*.
- NEUWIRTH, Angelika: *The „Late Antique Qur'an": Jewish-Christian Liturgy, Hellenic Rhetoric, and Arabic Language*. Historical Studies, 2009. Online: <https://www.ias.edu/ideas/2009/neuwirth-late-antique-quran>
- NEUWIRTH, Angelika – SINAI, Nicolai – MARX, Michael: *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*. Texts and Studies on the Qur'ān, Volume 6. Leiden-Boston, Brill, 2010.
- NEUWIRTH, Angelika: *Locating the Qur'an in the Epistemic Space of Late Antiquity*. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, 54:2.

- NEZAN, Kendal: *Ne pas sous-estimer l'idéologie génocidaire de Daech*. Le Monde, 2015.11.20. Online: http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/20/ne-pas-sous-estimer-l-ideologie-genocidaire-de-daech_4814418_3232.html
- OASIS: *Il Corano e i suoi custodi*. 2016, Volume 23.
- OBEIDALLAH, Dean: *ISIS's Gruesome Muslim Death Toll*. The Daily Beast. 2014.10.07. Online: <http://www.thedailybeast.com/articles/2014/10/07/isis-s-gruesome-muslim-death-toll.html>
- OBEIDALLAH, Dean: *Muslims Hate ISIS Most of All*. The Daily Beast, 2015.11.16. Online: <http://www.thedailybeast.com/articles/2015/11/16/muslims-hate-isis-most-of-all.htm>
- O'CONNELL, Kit: *World Ignores Genocide In Central African Republic Because It's Not ISIS & There's No Oil*. Mint Press News, 2015.04.23. Online: <http://www.mintpressnews.com/the-forgotten-conflict-the-world-ignores-genocide-in-the-central-african-republic/204753/>
- ODACI, Enis – YASIN MOL, Arnold: *The Study Quran: Connecting Classical Studies with Modernity*. Nieuwwij.nl, 2016.12.16. Online: <http://www.nieuwwij.nl/interview/the-study-quran-connecting-classical-studies-with-modernity/#respond>
- OHCHR (Office of the High Commissioner for Human Rights) – UNAMI (United Nations Assistance Mission for Iraq Human Rights Office): *Report on the Protection of Civilian in Armed Conflict in Iraq: 6 July – 10 September 2014*.
- PANZER, Christoph: „ ... Until It Burns The Crusader Armies In Dabiq.“ Endzeitvorstellungen in der Propaganda des Islamischen Staats. *Die Gesellschaft von morgen: Utopien und Realitäten. Soziologie Magazin* 1/2016.
- PREGILL, Michael: Context and Comparison in the Age of ISIS. *Mizan: Journal for the Study of Muslim Societies and Civilizations*. 2016, Vol.1, Issue 1.
- PREGILL, Michael: *ISIS, Eschatology, and Exegesis. The Propaganda of Dabiq and the Sectarian Rhetoric of Militant Shi'ism. Mizan: Journal for the Study of Muslim Societies and Civilizations*. 2016, Vol.1, Issue 1.
- PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio: Ibn 'Arabī and Aristotelian Logic. In: Ишрак. Ежегодник исламской философии. (Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook) No. 3., 2012.
- PILLAR, Paul: *ISIS and the Reversible Stages of Revolt*. The National Interest. 2016.01.20. Online: <http://nationalinterest.org/blog/paul-pillar/isis-the-reversible-stages-revolt-14971>
- PINK, Johanna: *Sunnitische Tafsīr in der modernen islamischen Welt. Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen*. Brill, 2011.
- IBN QAYYIM: *Aḥkām Ahl al-Dhimmah*. Dammam, 1997.
- QADHI, Yasir: *Extremism in Islam: Kharijism to ISIS – A Brief Historical Analysis*. Lecture, Memphis Islamic Center, 2014.08.22. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=sixliGz9zhl>

- AL-QĀDRĪ, MUḤAMMAD ṬĀHIR: *The Lawful and Prohibited in Islam*. Al-Falaf Foundation, 1960.
- AL-QĀDRĪ, Muḥammad Ṭāhir: *Fatwa on Terrorism and Suicide Bombings*. Minhaj-ul-Quran International (UK), London, 2010.
- AL-QARADAWI, Yusuf: *State in Islam*. Cairo, Al-Falaf Foundation, 2004.
- Q-NEWS*. Dec. 2003, Ramadan 1424, No. 352.
- AL-QURTUBĪ, ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī: *Al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*. Cairo: Dār al-Sha‘b, 1372 AH (1994).
- RADTKE, Bernd: The ascent to God and the return from him in islamic mysticism. In: Ишрак. Ежегодник исламской философии. (Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook) No. 3., 2012.
- RAHMAN Tariq: Does *Tabari* have anything to teach us? TNS, 2014.11.09. Online: <http://tns.thenews.com.pk/does-tabari-teach-us-anything-on-takfir/#.V03c21WLRhH>
- RAMADAN, Tariq: *In the Footsteps of The Prophet. Lessons from the life of Muhammad*. Oxford University Press, 2007.
- RASHID, Qasim: *A Muslim’s Ramadan Message to ISIS: You Don’t Speak for Islam*. Huffington Post, 2014.07.23 (upd. 09.22.). Online: http://www.huffingtonpost.com/qasim-rashid/ramadan-message-isis_b_5611232.html
- RASHID, Qasim: *A Strong Muslim Identity Is the Best Defense Against Extremism*. Time, 2016.09.28. Online: <http://time.com/4507774/muslim-identity-defense-against-extremism/>
- ROBINS-EARLY, Nick: *4 Things To Know About Dabiq, ISIS’ Slick Propaganda Magazine*. Huffington Post, 2016.02.10. Online: http://www.huffingtonpost.com/entry/isis-dabiq-magazine_us_56a7e6cfe4b04936c0e8938a
- ROSE, Steve: *Tell MAMA Annual Report 2015. The geography of anti-Muslim hatred*. London, 2016.
- SAIFI, Osaama: *The Solution to Stopping ISIS? Look in the Quran*. Huffington Post, 2016.03.29. Online: http://www.huffingtonpost.com/osaama-saifi/the-solution-to-stopping-isis-look-in-the-quran_b_9558174.html
- SAMSON, Oliver: *Celebrating 100 Years of the Caliphate*. Qantara.de, 2008.05.28. Online: <https://en.qantara.de/content/germanys-ahmidiyya-muslims-celebrating-100-years-of-the-caliphate>
- SCHMITT, Uwe: *IS-Terrorpropaganda im Hochglanzformat*. Welt, 2014.08.08. Online: <https://www.welt.de/politik/ausland/article131037197/IS-Terrorpropaganda-im-Hochglanzformat.html>
- SCHWERIN, Ulrich von: *Interview mit Gudrun Krämer zu Islam und Gewalt. Eine Distanzierung von den Dschihadisten ist nicht genug*. Qantara.de, 2015.02.09. Online: <https://de.qantara.de/inhalt/interview-mit-gudrun-kraemer-zu-islam-und-gewalt-eine-distanzierung-von-den-dschihadisten-ist>

- SEGOVIA, Carlos A.: *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet. A Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity. De Gruyter, 2015.*
- AL-SHAHRASṬĀNĪ, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm: *Kitāb al-Milal wa al-Niḥal.*
- SOCOLOVSKY, Jerome – WINSTON, Kimberly: *How ISIS Is An Apocalyptic Cult, And What That Means.* Huffington Post, 2015.11.23. Online: http://www.huffingtonpost.com/entry/islamic-state-apocalyptic_us_564e7d04e4b0d4093a5722aa
- STEINGASS, Francis: *The Student’s Arabic-English Dictionary.* Cornell University Library.
- STERN, Jessica: *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill.* New York, Ecco, 2003.
- AL-ṬABARĪ, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr: *Jāmi‘ al-bayān fī ta’wīl al-Qur‘ān.* 12 vols. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1997.
- Tariq Ramadan on Al Jazeera: “ISIS” is Not Islamic.* The Moroccan Times, 2014.10.18. Online: <http://themoroccantimes.com/2014/10/11602/tariq-ramadan-al-jazeera-isis-islamic>
- ÜNAL, Ali: *The Qur‘ān with Annotated Interpretation in Modern English.* Tughra Books, 2007.
- UCAR, Bülent: *Kein Glaube ohne Reflexion.* Frankfurter Rundschau, 2016.12.15. Online: <http://www.fr-online.de/kultur/islam-kein-glaube-ohne-reflexion,1472786,35015250.html>
- VARAGUR, Krithika: *World’s Largest Islamic Organization Tells ISIS To Get Lost.* Huffington Post, 2015.12.02. Online: http://www.huffingtonpost.com/entry/indonesian-muslims-counter-isis_us_565c737ae4b072e9d1c26bda
- VIVIANO, JoAnne: *Terrorists distort Islam, Muslim scholar tells Hilliard interfaith event.* The Columbus Dispatch, 2015.02.20. Online: http://www.dispatch.com/content/stories/faith_and_values/2015/02/20/terrorists-distort-islam-muslim-scholar-tells-hilliard-interfaith-event.html
- AL-WĀHIDĪ, Alī ibn Ahmad: *Asbāb al-Nuzūl.* (Arabról angolra fordította Mokrane Guezzou, szerkesztette és az előszót írta Yousef Meri) Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Amman, 2008.
- WALID, Dawud: *Connecting the Dots: Karbala and ISIS.* The Muslim Vibe, 2014.10.10. Online: https://themuslimvibe.com/muslim-current-affairs-news/connecting-dots-karbala-isis?utm_content=buffer5fa68&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer
- WEBB, Peter A.: *Creating Arab Origins: Muslim Constructions of al-Jāhiliyya and Arab History.* PhD disszertáció. Department of Near and Middle East, SOAS, University of London, 2014.
- AL-YA‘QUBĪ, Muḥammad: *Refuting ISIS: A Rebuttal Of Its Religious And Ideological Foundations.* Sacred Knowledge, 2015.
- YUKSEI, Edip – AL-SHAIBAN, Layth Saleh – SCHULTE-NAFEH, Martha: *Quran: A Reformist Translation.* Brainbow Press, 2007.

- YUSUF, Hamza: *The Crisis of ISIS: A Prophetic Prediction*. A Friday Sermon. Zaytuna College, 2014.09.19. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=hJo4B-yaxfk>
- ZADEH, Travis: Touching and Ingesting: Early Debates over the Material Qur'an. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 129, No. 3 (July-September 2009).
- AL-ZAMAKHSHĀRĪ, Abu al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar: *al-Kashshāf ,an hagā'iq al-tanzil*. 4 vols. Bayrūt: Dār al-Ma`rifah. (é.n.)
- ZERROUKY, Madjid: *Avec Dabiq, l'organisation Etat islamique perd la ville symbole de sa propagande*. LeMonde, 2016.10.16. Online: http://www.lemonde.fr/djihad-online/article/2016/10/16/avec-dabiq-l-etat-islamique-perd-la-ville-symbole-de-sa-propagande_5014638_4864102.html
- ZIDAN, Ahmad – ZIDAN, Dina: *Şaḥīḥ al-Bukhārī*: Vol.1. Text and Translation. Cairo, Islamic INC.
- ZIDAN, Ahmad – ZIDAN, Dina: *Şaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 2. Text and Translation. Cairo, Islamic INC.

Nagy Attila: Jizo-kultusz – Kérdések a japán buddhizmus, az abortusz és bioetika összefüggéseiről

Jelen tanulmányban egy mai, modern kérdéskört szeretnék megvizsgálni, és annak megállapításait összevetni egy vallási-, társadalmi jelenséggel. Választásom a *Bioetikán* belül, az *abortusszal* kapcsolatos kérdéskörre esett, melyet egy *japán buddhista rítussal* és a hozzá kapcsolódó fogalmak ismertetésével tárgyalok. Mindent tettem azért, hogy a megszokott európai fogalmi köreinktől kissé eltávolodva egy más perspektívát bemutatva győzzem meg az olvasót arról, hogy a bioetika tárgya közös ügyünk, annak megoldása csak társadalmi szinten lehetséges.

Bioetika és vallás

1979-ben Van Reusselaer (vagy Russel) Potter, rákkutató fejtette ki először a bioetika céljait, problémáit, feladatait. (Már előtte is használták a szót magát, de még korántsem ilyen világos keretek közt meghatározták.) A bioetika (bios + ethic = élet + erkölcs; *erkölcs az életért*¹⁵²) fő feladatai közé tartoznak: feltárni a rend és a rendezetlenség viszonyát, meghatározni a veszélyes tudás fogalmát, emberi haladás és túlélés összehangolása, jövő iránti kötelesség tudatosítása, a technika fejlődésének felügyelete, valamint a tudományok közti párbeszéd, azaz *interdiszciplinaritás*. (Ferencz, 2001, 7-11.)

A bioetika minden tekintetben *szemléletformáló kiindulópont* kell, hogy legyen, létrehozásának szükségszerűségét két tényező kényszerítette ki: szükség lett egy tudományok közti platformra, valamint szükség lett az emberiség túlélésének biztosítására. Az előzőt a tudományok közti-, az utóbbit a jelen és jövő közt átívelő hídnak nevezte el Potter. Ennek a képzeletbeli hídnak fontos feladata az állandó párbeszéd és tájékoztatás, lehetőség szerint oktatás is.¹⁵³ A bioetika feladatába tartozik ezek szerint a modern orvostudomány új technológiáinak a felülvizsgálata, megítélése – milyen keretek közt módosíthatjuk például más fajok géntérképét – illetve a modern

152 Tehát nem bio-filozófiáról, vagy szigorúan vett orvosi etikáról van szó. Saját véleményem szerint azért, mivel nem elvont kérdések tárgyal, hanem nagyon is kézzelfogható, szemünk előtt történő jelenségeket vizsgál. Más szavakkal, „a bioetika, tudományágként szemben áll azzal az általános teóriával, hogy az elveket jóságuk és gonoszságuk szerint értékeli, ehelyett biológiai elveken alapul.” (Chiarelli, 1999, 24.)

153 1995-ben az Interplanetáris Unió (IPU) kimondta, hogy „A bioetika az emberi jogok kérdésében a legfontosabb területté nőtte ki magát.” (Gaizler és Nyéki, 2003, 24.)

problémák közvetítése a szélesebb társadalmi rétegek felé. A bioetika alapkérdései *közös ügyünket* képezik.

Körülbelül az 1970-es évek végére érte el a tudományos technológia azt a szintet, amikor az emberi társadalmak számára nyilvánvalóvá vált: túl sok olyan új dolog jelent meg az egyén hétköznapi életében, amelynek megítélése a kulturális és erkölcsi neveltetés segítségével már nem is olyan könnyű¹⁵⁴. A bioetika tehát ezt az űrt kell, hogy betöltse, mint szabadon választható alternatíva.

Az új tudományág érthető okokból gyakran váltja ki a más szakmabeliek ellenzését, hiszen filozófiai szempontból nem eléggé megalapozott, jogi szempontból nem elég konkrét, és a szerzők néha nem a legújabb természettudományos álláspontokat, eredményeket használják fel. Sokszor nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a bioetika egy konszenzus alapján kialakuló, szemléletformáló nézőpontot kíván közvetíteni. Egy olyan platformot, mely az irányelveket megadva már a szakemberekre bízta a döntést, miközben a felelősségből maga is kiveszi a részét. Meglátásom szerint a bioetika egy normatív etikai rendszert próbál kialakítani, ami a jó értelemben vett nyugati liberális demokrácia alapvető eszményein alapszik. Sőt, ez az etikai cél már maga is a globalizáció nyomán jöhetett létre. A globális problémák hívtak életre számos új diszciplínát (etikán belül maradva a gazdasággal, környezettel foglalkozó témák mindennél nagyobb érdeklődésre tettek szert manapság), illetve teremtettek olyan környezetet, melyek újabb és újabb kihívás elé állították az emberiséget.

Sok, új kapcsolódási pont alakult ki nemzetek, cégek, kisközösségek között, az információdömpingben olyan irányelvekre van szükség, amelyek ugyan kizoríthatnak néhány lehetőséget, viszont sok kellemetlenségtől megóvhatnak és bizonyos célok irányában talán megkönnyíthetik az utunkat. A bioetika ilyen értelemben a tudományágak együtt gondolkodása kell, hogy legyen. Az együtt gondolkodásban pedig a vallástudomány mindenképpen előnyt élvez. Sajátossága folytán kénytelen több toleranciával dolgozni, mint bármely más tudományág. A vallások ismerete, nemcsak kultúrák, hanem emberi attitűdök¹⁵⁵ ismerete is. És egy olyan platformon, ahol valójában emberi attitűdök, elvek, érzelmek csapnak össze egy ilyen ismeret feltétlen előnyt élvezhet, noha csak szakértelemmel párosulva képes hatékony lenni.

154 Csak egyetlen példával élve, mellyel szeretném szemléltetni a bioetika kérdéseinek összetettségét: elég a génekezelt élelmiszerek problémájára gondolni. Ezeknél az élelmiszereknél – főleg a szójában – már túlmutat a felhasználás kérdése azon, amiért kifejlesztették. Ugyanis a kutatók szerint kiválóan alkalmas a módosított vetőmag arra, hogy a harmadik világ élelmiszer-igényeit kielégítse, mint átmeneti megoldás. Azonban nem tudjuk, milyen hatással van hosszabb távon az emberi szervezetre a fogyasztása – sem azt, hogy ezeknek a monokultúráknak milyen káros hatása lehet a környezetre. Valamint a legnagyobb problémánk az, hogy nem csak a harmadik világba kerülnek ilyen élelmiszerek (a szójában legnagyobb termelője az USA, illetve Brazília), hanem Európába is. Egyfelől érthető, hogy a termelők értékesíteni szeretnék árujukat, másfelől viszont a vásárlók védelme ezen a téren még gyerekcipőben jár. (A feldolgozott árun például nem mindenütt szerepel, hogy pontosan milyen alapanyagokból készült.)

155 Egyes szerzők kiemelik, hogy az argumentációjuk nem feltétlen meggyőző, a példák nem reprezentatívak, de fővallalják azt is, hogy egyes témáról csak érzelmi alapokon lehet beszélni. (Gaizler és Nyéki, 2003. 81.)

A bioetika kérdései, témái közt látszólag hatalmas eltérések vannak, mivel más-más szakágak képviselői kell, hogy hallassák hangjukat a témákkal kapcsolatban. Azonban egy dologban megegyeznek: a központi kérdés mindig az élet, és a személy problémája körül folyó vita. A tudomány eléggé fejlett ahhoz, hogy a biológiai értelemben vett életbe beleavatkozzon – annak szinte bármely szakaszán – azonban a személy méltóságának tiszteletben tartása és megsértése között nem húzott egyértelmű határt.

Az itt következő felsorolt problémacsoportok ezzel a két fogalommal küzdenek. Melyiket kell előnyben részesíteni az élőt, vagy az élő személyt? A fák jogai mellett kell kiállnunk, vagy a favágók oldalán? A bálnákat kell védetünk, vagy a bálnavadászokat? A magzat jogai az erősebbek vagy az anyáé? Van-e olyan élettudományi küszöb, amit nem léphetünk át, – morális megfontolások alapján, – avagy (gén-) kultúránk fejlődése mindent megér? A következő szakaszokban röviden tárgyalom a nevesített problémákat, melyekkel a bioetika a legtöbbet foglalkozik.

Az *eutanázia* problémakörébe olyan kérdések tartoznak, mint a mesterséges táplálás, a kómás betegek életben tartásával kapcsolatos szkeptikus álláspontok, illetve a testi szenvedés véget vetésére alkalmas módszer elfogadása, elutasítása. Francis Bacon használta 1605-ben először a fogalmat, az öngyilkosságtól próbálja megkülönböztetni az embert elviselhetetlen kínjaitól megszabadító cselekedetet. Az eutanázia görög szóösszetétel, melynek előtagja 'jó'-t jelent, utótagja pedig Thanatoszra, az alvilág istenére utal. Magyarra 'jó halál', 'kegyes halál' kifejezésekkel szokták fordítani. (Érdekes nyelvszociológiai szempontból, hogy a média és a köznyelv az egyik magyar kórházban dolgozó nővért, aki bevállása szerint nem bírta nézni a betegek szenvedését, és a másvilágra segítette őket, 'fekete angyalnak' hívta.)

A vita szerzteágazó. Egyfelől vita tárgyát képezi az, hogy be lehet e szüntetni a kómában fekvő beteg ellátását a családja, vagy végrendelete kérésére. Ezek azonban inkább jogi kérdések, (ki, milyen formában, milyen végrendelet alapján érvel), amelyek jelen tanulmány tárgyától messze vezetnének. A másik vizsgálati szempont arra épít, hogy sokan nem látnak különbséget az eutanázia és az öngyilkosság közt. Legfeljebb annyit, hogy ez utóbbihoz alapvetően kell más ember segítsége. Ez a szélsőséges nézőpont minden esetben az életet legfőbb értéknek tekinti. (Ellenzői szerint csupán az életjeleket keverik össze az élettel.) A másik szélsőséges nézőpont szerint ennek fordítottja igaz. A személy már nincs birtokában önmagának. Az élet, amit az orvostudomány képes neki biztosítani, az már nem nevezhető emberi életnek. Felvethető a következő szempont is az utóbbi hozzáállást támogatók részéről: a beteg ápolási költségeit más, sürgős esetekre lehetne felhasználni; pl.: szüléset.

Itt kell egy distinkciót tenni: a szakirodalom ma már elkülöníti az *aktív* és a *passzív eutanáziát*. Az első azt jelenti, hogy asszisztáltan történik a szenvedő halálhoz segítése (pl.: kórházban morfium injekcióval, vagy gyógyszerrel.) Vagyis a haldokló környezetében lévőknek aktív szerepet kell játszaniuk abban, hogy szerettük meghalhasson (Svájcban külön szociális gondozóval hónapokon át kell találkozni a családtagoknak, orvosi engedélyt kell kérni, hogy a gyógyszert megkaphassa a beteg, és

'tanúknak' kell bizonyítaniuk, a halál beálltát, és azt, hogy nem gyilkosság történt. A svájci biztosítók még így is öngyilkosságként kezelik az esetet.)

A *passzív eutanázia* azt jelenti, hogy a testi funkciók nagy része leépült a betegnél, és annak életben tartásához a modern orvostudomány vívmányai kellenek. Ekkor az eszközök, illetve az ápolás megvonása okozza a halál beálltát. Egyesek szerint a kóma olyan állapot, amikor nem érez fájdalmat az ember; emberi méltóságának csorbitását, szenvedését tehát nem érzékeli. Az eutanázia ekkor indokolatlannak tűnik, mivel nem a szenvedés megszüntetésére irányul.

A fenti két elkülönítést a történelem nem ismeri. A görög-római hagyomány az eltávozás szabadságát hirdette. A zsidók az ötödik parancsot tekintik érvényesnek, a teremtés könyve alapján pedig számukra az élet nem jog vagy kötelesség, hanem Isten adománya. A keresztények elfogadják a zsidók álláspontját, és Istentől eredőnek tartják az életet. Isten számukra az élők Istene, aki nem látja örömét teremtményei halálában. Az öngyilkosok sok helyen a temetőkön kívül nyugszanak. Sőt, az öngyilkoságnál súlyosabbnak vett bűn a jogban, az abban való segédkezés. Érdekes módon, viszont a 20. századi Katolikus Egyház szerint az eutanáziát elfogadhatónak tartja, ha nem a halál a cél, hanem a szenvedés megakadályozása. XII. Pius döntő tényezőként a szándékot nevezte meg. Abbéli megfontolások alapján, hogy a lelki üdv érdekében már nem képes tevékenykedni az ember, lényegében ilyen esetekben lélek és test egysége megtörik.

Az emberi kultúrak megjelenésével, és a házasság intézményével¹⁵⁶ egyidős lehet a fogamzásgátlás, illetve az *abortusz* kérdése is¹⁵⁷ (Seregély, 1981) Műteti beavatkozás, fogamzásgátló szerek (főzetek, manuális eszközök) legkorábbi írásos emlékei i.e. 1850, és i.e. 1500 körülről származnak, Egyiptomból. Ezek közt szerepel egy petefészekroncsolás leírása is. 4000 évvel ezelőtt Mezopotámiában, ha egy nőről kiderült, hogy magzatát elhajtotta, karóba húzták, és testét tilos volt elföldelni. Az ősi Kínában megengedhetőnek tartották a művi abortuszt, ha a nő teste gyenge, vagy beteg volt. (Bodnár és Bodnár, 1988) Rómában a családfő döntésén múltott a magzat megtartása, vagy elvetetése.¹⁵⁸ (Kovács, 1992) Spártában a legegyszerűbb, talán legkegyetlenebb módszert választották Taigetosz hegyén. (Igaz ez már nem az abortusz, hanem a fajnemelés (eugenika) módszerei közé sorolható, melynek lényege, hogy az átörökítésre alkalmatlan egyedeket mesterséges úton ki kell szelektálni. Ugyanez történik, amikor a magzatot neme alapján tartják meg, vagy vetetik el.)

A legősibb eljárások közt főleg durva sebészi módszerek vannak. A magzatelhajtás korai példái: az előbb említett petefészekroncsolás, különböző masszírozó eljárások (ismertek Burmában, Ausztráliában, de Afrika egyes területein is, illetve

156 A házasság intézményével a felelősség vállalása a születendő utód iránt *egyértelműen* megjelenik.

157 „A prehistorikus idők fő születésszabályozási formája a gyermekgyilkosság, csecsemőgyilkosság, kisebb részben az abortusz, még kisebb részben a fogamzásgátlás volt.” (Seregély, 1981, 6.)

158 „az ókori Rómában a rabszolgánokat fogamzásgátlásra és abortuszra kötelezték, ha uruk csak saját szexuális élvezetének tárgyaként akarta használni őket, s ebben a terhesség csak akadályt jelentett volna.” Ellenben, ha a rabszolga gyermeket várt, és elvetette engedély nélkül, azt büntették. Ugyanis az utód pénzzé tehető befektetésnek számított. (Kovács, 1992, 454.)

Mongóliában), valamint különböző főzetek orális, vagy vaginális alkalmazása.¹⁵⁹ Szinte mindenütt ismert eljárásként abortív célból leginkább a has feszes átkötését alkalmazták, általában a terhesség előrehaladottabb állapotában. (Seregély, 1981)

Érdekességként megemlíthető, hogy a Magyar Királyság területén is tiltott volt az abortusz. Kálmán király (1095-1116) vezekléssel büntette, 1279-től kiátkozták az egyházból az abortuszt vállaló nőket¹⁶⁰. 1843-tól engedélyezik az abortuszt, ha az anya élete veszélyben van. A magyar területeken használt korai abortív módszerek közt elég széles a paletta. Csak néhány példa arra, hogy az asszonyok miképpen próbálták megszabadulni a nem kívánt terhességtől: nagy súlyokat cipeltek, ugráltak, sós vízbe ültek, levendula, mályvarózsa, vagy petrezselyem főzetét itták, alkalmaztak masszírozást, fakanállal, vagy ecetes ronggyal próbálták meg a magzatot eltávolítani. (Makay-Kiss, 1988) Általában az anya életének védelmében, illetve nemi erőszak megtörténte után a világ legtöbb részén feloldották, vagy feloldják a tiltást. (Írország és a muzulmán világ kivételével a legtöbb országban megengedett.)

Platón és Arisztotelész is népességszabályozó módszert láttak benne, mellyel a polisz lélekszámát lehet állandó, ideális lélekszámon tartani. Hippokratész viszont már elítéli, orvosi esküje külön kitér a magzatelhajtó szer adásának tiltására. Mivel ez az eskü mind a nyugati, mind a muszlim világban elterjedt, ezért eme helyeken többnyire tiltott volt a történelem századai során. Jóllehet, a zsidóknál külön ilyen tiltást nem ismertek, hagyományuk szerint lelket születéskor kap az ember. A középkorban általános lett az a nézet, hogy ha már megjelenik a feje a magzatnak, akkor tilos elvetetni. A halott csecsemőket pedig ők is a temetőn kívül hantolták el, szertartás nélkül.

A keresztény tanfejlődés során általában a teológusok tiltották az abortuszt. Tertullianus szerint a teljes gyümölcs már megvan magban is. Azonban, az anya védelme érdekében megengedhetőnek tartotta. (Egyébként legtöbbször minimum penitenciával, de a házasságtörésből kifolyólag végrehajtott abortuszt elkövető asszonyt kiközösítéssel sújtották.) Általában a magzat ilyen fokú védelme a kereszténység azon alaptanításából fakad(hat), mely szerint Mária szüzen fogant, az Úrtól. A történetben József nem eldobja a gyermeket, hanem számúzi asszonyát. Másfelől pedig az élet a fogantatástól szent (mivel az emberi élet misztikum, Isten ajándéka).

A történelem során azonban kérdés maradt, hogy mennyiben élet már a magzat vagy sem – ez a kor tudományos színvonala miatt is egy nyitott kérdés maradhatott. 1951-ben XII. Pius a következő véleményt fogalmazta meg: csak indirekt módon engedélyezhető az abortusz. Vagyis másodlagos következmény lehet. (Tehát csak terápiás célból, és nem közvetlenül a magzatot sértve.) A II. vatikáni zsinat viszont már egyenlőségjelet tett az abortusz és a fogamzásgátlás közt. Erre válaszul a protestánsok egy jóval liberálisabb nézőpontot fogalmaztak meg, szerintük az első három

¹⁵⁹ Thaiföld, Malajzia, Fülöp-szigetek vannak megemlítve. Ez egy 40-60 perces alhasi masszázs. (Seregély, 1981, 227.)

¹⁶⁰ Ez ugyanabban az évben történt, amikor a teljhatalmú pápai legátus az országba érkezett, IV. László miatt, aki kun módra, nem keresztényi módon élt.

hónapban elfogadható az abortusz. (Indoklás: a népszaporulat felelős korlátozása, illetve teljes életet lehet élni utódok vállalása nélkül is, pusztán feleség-férj kapcsolatban is.) Minden esetben a vita azon folyik, hogy mikor kezdődik az emberi élet, és mennyiben emberi már a magzat élete? Valamint van-e olyan tudományos kritérium, ami szerint ez a vita egyértelműen eldönthető lenne.

Meg kell még említeni, hogy a magzat emberi méltóságának problémája egy egész sor kérdést vet fel. Mesterséges megtermékenyítéskor, a megtermékenyített petesejtek egy részét eltávolítják, általában kettőt hagynak meg. Abortusznak vagy kísérletnek minősül-e ez a tett? (A dolog érdekessége, hogy a katolikus egyház pl. engedélyezi a művi megtermékenyítést.) Az abortuszok során eltávolított zigóták, magzatok sorsa mi lesz? Végezhetők rajta/ vele kísérletek, vagy az már emberkísérletnek minősül? A különböző genetikai szűrések alapján, ha súlyos fejlődési rendellenességet mutatnak ki, akkor mindenképpen meg kell szülni a gyereket? A buddhizmus és abortusz viszonyát az elvi szempontok bemutatásán túl egy igen érdekes jelenségre fókuszálva mutatom be egy külön fejezetben jelen tanulmányban.

A következő témakör, amellyel foglalkozom: a *szervátültetés*. Ebben a témakörben a viták nem a páros szervek adományozása körül folynak – melyeket általában élő donorok ajánlanak fel –, hanem akörül a tény körül, hogy bizonyos szervek túlélnek a klinikai halált, s ezeket milyen megfontolások alapján lehet, vagy sem felhasználni. A klinikai halál állapotának megállapításához általában három tényező kell: a vérkeringés és légzés leállta (vagy szív leállta), majd az ezt 5-10 perccel követő agyhalál. Mi a teendő akkor, ha az agyi funkciók leállnak a betegnél, viszont a test még kómában életben tartható? Általában a zsidó és keresztény egyházak engedélyezik a szervátültetést, az iszlám világban pedig komoly kérdést vet fel. Továbbá kérdéses az is, hogy milyen sorrend alapján kell dönteni a felajánlott szervek felhasználását illetően? A várólista sorrendje, vagy más kritériumok alapján kell prioritást kapni a betegeknek? (Előnyt élvezhet-e egy kisgyerek, egy 50 éves, más betegségekben is szenvedővel szemben?) Továbbá elméleti szinten felvetődhet a társadalom egészének értéke is: pl. egy halálraítélt rab egyik szemét ki lehet-e venni és egy aktív, társadalom számára hasznos személynek beültetni? (Az ilyesfajta felvetéstől a Vatikán teljes egészében elhatárolódott, hiszen ez mindkét személy méltóságát sértené.)

A *géntechnológia* is több, a téma szempontjából releváns kérdést vehet fel. Túlélésünk egyik zálogát a génmódosított élelmiszerek jelenthetik. A génezelt szója természetisével például a harmadik világ élelmiszer-hiányát meg lehetne szüntetni. Azonban az élettudományok elismerik, hogy nem tudjuk ennek hosszú távú hatását az emberi szervezetre. Az Európai Unióban például kötelező feltüntetni az élelmiszeren, ha az génmódosított terméket tartalmaz. A vitázó felek mindkét oldalon számtalan érvet tudnak felhozni. Alapvetően technikai szempontból génmódosításnak minősül a facsometék beoltása, a génnemesítés a tenyészetek létrehozása, a fajok nemesítése is. A probléma talán azzal lehet, hogy a modern technika laboratóriumi körülmények közt képes az idő és hatékonysági tényezőt felgyorsítani, ami egyelőre még nem ismert következményeket is magában hordoz.

A másik témakörben (Faust archetípusa alapján) az örült tudós áll a fókuszban. A kérdés az, hogy játszhatunk-e istent büntetlenül? Beavatkozhatunk-e az emberiség 'elrendelt' fejlődésébe, lehetünk-e saját fajunk evolúciós mozgatórugói? Úgy hiszem, hogy ez a témakör a bioetika legizgalmasabb, és leginkább sajátjának mondható területe. Olyannyira az, hogy a vallási hagyományban nagyítóval kell keresni az ehhez a témakörhöz kapcsolódó analógiákat, intéseket, álláspontokat. Ez a témakör az, ahol valóban a bioetikai irányelvek a döntők, ezek alapján lehet továbbgondolni az adott, lényegében az ismert történelmünk során még soha fel nem merült kérdéseket.

A következőkben a fent felsorolt problémák egyik gyökérproblémáját, vagyis az (emberi) *tudat meghatározásának problémáját* vizsgálom. A tudatot emberi specifikumnak tartják, az emberi létezés függ a tudat állapotától. Tudatműködés nélkül nem lehet emberi életről beszélni semmilyen formában. (Ez lehet spontán-, vagy tudatosított tudatműködés. Ezek csupán fokozatbeli különbségek. (Krémer, 2004)

Amennyiben elfogadjuk, hogy az ember több-, és más minőségű öröm és bánat átélésére is képes, mint az állatok, akkor a tudat az ember egyik meghatározó eleme lesz. Másik központi kérdés és vitapont a halál definíciója. Jelenleg az agy- és a szív-működés (vagy más olvasatban vérkeringés és légzés) leállta jelzi a halál állapotát. Az agy kutatás területéről hozott másik párhuzam: az agykéreg működéséről szól. Jelen álláspont szerint az agy cortikális része a felelős a személyiségért. (Blasszauer, 1984)

A középút elve alapján a bioetika egyik lehetséges válasza tehát, hogy onnantól számítson az embrió jogi személynek, amikortól megjelenik a fájdalomérzet.¹⁶¹ (Kovács, 1992) A 7-8. héten már vannak feltételes (öntudatlan) reflexek, de igazi, átélt fájdalom a 14. héttől jelenik meg.¹⁶² (Csányi, 2003) Cortikális agyműködés pedig a 22-24. héttől kezdve. A szenvedésre képes lény csupán a szenvedés elkerülésére kaphat jogot, de a halál elkerülésére nem. Az ilyen lényeknek érdekében áll, hogy ne okozzanak neki fájdalmat. De a fájdalommentes halál is csak akkor rossz, ha *idő és éntudattal* bír a lény. Azonban egy kutya így több jogot kellene, hogy kapjon, mint egy csecsemő.

A buddhizmus válasza erre az, hogy a tudatosság hirtelen jelenik meg – a petesejt megtermékenyítésekor, – és ez emberi tudat nem feltétlen agyműködés függvénye. (Itt fontos megjegyezni, hogy a tradicionális kultúrákra jellemző, hogy inkább a szív az értelem központja, és nem az agy.) Sőt, az az általános felfogás, hogy emberi testbe születve van a legtöbb esélyünk, motivációnk a megszabadulásra. Valamint a csecsemő potenciális ember, vagyis adott pillanatban még egy tehetetlen, „butácska”, érző lény, de idővel, és sok-sok törődéssel igazi érző-gondolkodó emberi személy válhat belőle. Míg a kutyában a lehetőség nincs meg arra, hogy emberi személy váljék belőle. Személyisége lehet éppen, de ezt inkább az állat karakterének mondható

161 „Jogaik csak érzőképes lényeknek lehetnek, mégpedig érzőképességük arányában.” (Kovács, 1992, 77.)

162 „Egészen a hatvanas évekig sok országban végeztek érzéstelenítő nélküli műtétet újszülötteken, azzal érvelve, hogy ezek csak „vokalizálnak”, de valódi fájdalomérzetük nincsen” (Csányi, 2003, 10.)

Összefoglalva, mindennapi, általános tapasztalat az, hogy a megtermékenyített petesejtől méhmagzat fejlődik, abból pedig gyermek születik. A gyerek pedig bizonyos kort elérve, már komoly érzelmekkel, gondolatokkal, sőt felelősséggel bír. Megkezdődik nála az individualizáció. Fejlődésének bármely pillanatában történő beavatkozás súlyos következményekkel járhat. Minden kultúra védelmezi tehát gyermekeit, viszont a legtöbb kultúra nem tud mit kezdeni azzal a ténnyel, hogy gyermeke egy sejthalmazból fejlődik ki, és azt ugyanolyan jogok illetik meg, mint egy felnőttet – nem látható a *tudatos* tevékenység.¹⁶³ (Suzanne, 1999)

Buddhista etikai irányelvek

Jóllehet, a buddhizmuson belül nincs egységes, mindenre érvényes erkölcsi kódex, azonban a vallási tanítások alapján több alapelvet is tiszteletben tartanak a világ különböző pontjain élő hívek (pl. részvételtjes szeretet, nem-ártás elve). Továbbá, amint azt látni fogjuk a vallási tanítások alapján, azokkal összhangban több helyen is kidolgoztak egyfajta magatartási norma-rendszert, hiszen az emberi közösségek ezt mindenkor megkövetelik tagjaiktól.

A buddhista tanítás alapja a szenvedés és a négy nemes igazság. A *négy nemes igazság* (*catvāri ārya-satyāni*) a következő: a világ szenvedés (skrt. *duḥkha*), a szenvedés oka a vágy (skrt. *trṣṇā*), a vágy megszüntethető, a megszüntetés módja a nemes nyolcas ösvény (skrt. *āryaṣṭāṅgika mārgaḥ*). Ezt a négy, egymással összefüggő kijelentést a buddhista ontológia alapjának is tekinthetjük. A buddhizmus szerint világon minden tettünkben és következményében ott a *szenvedés*¹⁶⁴. Ez a négy nemes igazság egyike. A szenvedés a világot általánosságban jellemző (skrt. *lakṣaṇa*) dolog egyike. Valójában a *duḥkha* (szenvedés) azt is jelenti, hogy nem *kielégítő*. Mivel minden tettünk alá van vetve a körforgásnak, és a körforgásban semmi sem véges, ezért minden tettünk *duḥkha*. A világ másik két jellemzője az, hogy átmeneti, állandótlan, múlandó (skrt. *anityāḥ*), illetve, hogy én/lényeg nélküli (skrt. *anātman*). Ez a három dolog egymással állandó kapcsolatban és körforgásban van.

Az énbe vetett illuzórikus hit ragaszkodást szül, az pedig fájdalmat az elmúlás miatt. A lényeg nélküli jellemző utal arra is, hogy nincs egy felső, mindent átható, abszolút isteni lény, amely a körforgás alól mentességet élvezne. Ennek ellenére a buddhizmusban az istenségek igen népszerűek. Egyszóval, a *feltételekhez kötött*

163 Érdekes felosztás, de segíthet megérteni a vitát Susanne nézőpontja, Ő három különböző emberi élet definíció lehetőségét sorol fel: biológiai, társadalmi és individuálisat. A legelső minden esetben korábban kezdődik és később ér véget, mint a másik kettő. Az individuális valamikor a 2. héten kezdődik el – biológiai szempontból! –, amikor a zigótáról eldönthető, hogy nem lesz egytetű iker. És valamikor az ember 30-40 éves korában érik be. A társadalmi élet valahol a kettő közt helyezkedik el: mikortól számít fontos, értékes tagnak az egyén a közösség számára. (Susanne, 1999, 147-184.) Attól függően, hogy melyik életdefiníciót részesítjük előnyben alakulhat ki álláspontunk.

164 'idam dukkham (ez a szenvedés): a szenvedés és a keserűség miatt ontott könnyek mellett eltörpülnek a tengerek.' (Téchy, 1985, 206.)

létezés nem kielégítő, mert a vágyból táplálkozik.¹⁶⁵ (Horváth, 1994) A négy igazság kijelentései úgy is értelmezhetők, hogy a világot a vágy tartja fenn. Azonban ez a vágyra felépített világ múlandó. A végső okot megszüntetve viszont túl lehet lépni a világ múlandóságán. Ez a négy igazság tulajdonképpen már a megváltás-tant is tartalmazza. Tehát a buddhizmus alapigazságai egyfajta pesszimizmust sugallhatnak első ránézésre. Ezek azonban a vallás tanainak keretein belül sokkal inkább olyan ténymegállapítások, amelyek motivációs erőt kell, hogy képviseljenek. Erre biztosíték a harmadik és negyedik igazság, miszerint létezik kiút, és a módszere elsajátítható. Vagyis a megváltás-tan egyfajta pozitív erővé alakíttatja át a világban tapasztalható „gonoszt”.

A nemes nyolcas ösvény azt a módszert ismerteti, amellyel a szenvedés kioldható. A szenvedés egyszerre vágy: epekedés, unalom, öröm és bánat is. A nyolcstréű ösvényt általában három részre szokták felosztani: két bölcsességre, három erkölcsre és három meditációra vonatkozó szabályokra. A tanulmány szempontjából az erkölcsi irányelvek legfontosabbak. Ezek pedig: a helyes beszéd, helyes tett, helyes életmód. Ezeknek a parancsoknak általában hosszú felsorolással adják meg a tartalmát a különböző írásos források. Általában két dologra kell figyelni: egyfelől tartózkodni a káros dolgoktól, másfelől gyakorolni az erényeseket. Tehát a helyes beszéd például, egyszerre jelenti a rágalalmazástól való tartózkodást, és a kötelező igazmondást. Mindezeket együtt, ügyes módszernek tartják a gyakorlók, melyek olyanok, mint egy csónak, amikor átérünk vele a túlpartra, nem szabad magunkkal cipelnünk. Buddha a saját tanítására is így tekint. (Horváth, 1994)

A buddhista norma-rendszer alapjának tartott öt előírás: szkr. *pañca-sīla*. Mind az öt 'parancs' (szó szerint „öt erény”) lényegében tiltás, ami a világi és a szerzetesi hívekre egyaránt vonatkozik. Ezek pedig: tartózkodni az élet kioltásától, nem elvenni azt, amit nem adtak nekünk, tartózkodni a nemi kicsapongástól, tartózkodni a hazugságtól, tartózkodni a tudatot elhomályosító szerektől. Ezek a parancsok, noha negatívan vannak megfogalmazva, pozitív értelmezést is kaphatnak. Vagyis az életet védelmezni kell, igazat kell mondani, stb. Ezek az erények meglehetősen egyértelműek, érdemes viszont foglalkozni a bűnökkel és vétkekkel, melyek különböző megtorlást vonnak maguk után.

A buddhizmus is ismeri a pokol fogalmát. Ez azonban nem valami állandó, hanem maga is a ciklikus elmúlásnak alávetett hely, – vagy rosszabb esetben tudatalapot. A Pokol szenvedéseiben, hosszabb időre **öt bűn** valamelyikének az elkövetése révén részesülhet az ember: ha megöli az édesanyját, édesapját, vagy egy arhatot (buddhista szent), bomlasztja a szerzetesi közösséget, vagy Buddha nevét mocskolja be. Azok, akiről ez kiderül, nem is vehetők fel a közösségbe. (Talán történelmi helyzet alakította ki ezt az álláspontot, hiszen a vallás kialakulásának kezdetén a laikusok voltak az egyetlen kapocs a szangha (*skrt. saṅgha*) és a nem-buddhista,

¹⁶⁵ „A szenvedés a buddhizmus központi kategóriája. Egyetemes voltának elismerése nélkül sem a Buddha beszédeiben, sem a későbbi, részletesen kimunkált buddhista filozófiai rendszerekben nemigen értelmezhetők.” (Horváth, 1994, 79.)

hindu néptömegek közt. Jól látható, hogy egy viszonylag izolált csoportról alkotott közvéleményt negatívan befolyásolt volna, ha egyfajta menedékként szolgált volna gyilkosok és közösséget bomlasztó elemek számára. A megváltás az ő számukra is elérhető maradt, de a jelen életükben még nem.) Az első két bűn tekinthető közösség elleni büntettnak, míg a három másik a vallási közösség iránt tanúsított legmagasabb fokú tiszteletlenségnek. (Horváth, 1994)

A helytelenített tettek, vagy vétkek az öt erkölcsi előírás megszegéséből fakad. Ilyenek az élőlénynek ártás, tiltott nemi élet, hazugság, lopás, bódító szer használata. Ezeknek a tetteknek ugyanis már ebben a földi életben megvannak a káros következményei. Azonban ezeket a vétkeket a laikusokra és szerzetesekre különböző mértékben tartották érvényesnek. Ezekkel a tiltásokkal kapcsolatban több fogadalmat kellett tennie egy szerzetesnek. Tibetben például, a szerzetesek nem művelhettek földet, hiszen azzal a termőföldben lakó apró lényeknek akaratlanul is kárt okoztak volna. A laikus közösségnek, viszont muszáj volt a földet megművelni, hiszen másképp nem jutottak volna élelemhez. Ezen a ponton 'a lehető legkevesebb kárt okozni' elv lépett érvénybe. Káros következményei voltak ugyan, de elkerülhetetlen volt. Míg a szerzeteseket akár száműzhatték is a kolostorból, addig a laikusoknak a negatív hatásokat erényes cselekedetek „gyűjtésével” igyekeztek ellensúlyozni. Például, a földműves munkák gyümölcsét adomány formájában felajánlhatták a lámáknak.

Ennek ellenére például, Japánban egyes iskolák engedélyezték a szerzeteseknek a családalapítást, és a húsevést. Az a tény is hozzájárulhatott ehhez, hogy nem a fokozatos megvilágosodás elvét, hanem a hirtelen megvilágosodás elvét tekintették a megváltás legfőbb eszközének. Vagyis hittek abban, hogy bárki megvilágosodhat, még akkor is, ha nem járja végig a meditációs gyakorlatok különböző tudatállapotait.

Ezek szerint joggal mondhatjuk-e, hogy a buddhista etika egy következmény-etika? Egyesek számára lehet az. Viszont az erényes tettek csupán a jobb újjászületést biztosítják. Nem a végső cél irányába visznek, hanem ideiglenes megoldást kínálnak csupán. De mi is ez a végső cél?

A buddhista világnézet az indiai hagyományokra épít. Nem akarta megváltoztatni azt, nem akart egy hozzá hasonló, csupán látszatra eltérő vallási világnézet létrehozni. Az „ősi” vallás a legfőbb célnak egy-egy (fő)isten melletti újjászületést tűzte ki célul, addig a Buddha tanai alapján ez nem lehet a végső cél. Egy felsőbb régióba való születés csak ideiglenes kiút, ráadásul alá van vetve minden létező világ a létörvénynek, vagy a létezés ciklikusságának. Továbbá nem annyira az újjászületést, mint inkább az újra születést hirdette. Amíg a hinduknál az örökkévaló lélek váltogatja testeit, minden születés és halál során, addig a Buddha semmi ilyesmit nem tanított. Pontosabban szólva a lélekvándorlással kapcsolatos kérdésekre hallgatás volt a válasza.

A létezés egy ciklikus körforgásnak alávetett, mozgó, dinamikus jelenség. A létezés, helyét tekintve hat világban (skrt. *lokaḥ*) történhet. Ezek a Pokol (skrt. *narakah*), az állati létezés (skrt. *tiryāñc*), az éhes szellemek világa (skrt. *pretah*), a félistenek / titánok birodalma (skrt. *asurah*), az emberek világa (skrt. *manuṣyah*), és az istenek világa (skrt. *devah*) lehet a helyszíne. A védikus vallásban a lélek ezek közt a világok

közt testesül meg, erényeihez mérten. Így, születése determinálja sorsát, hiszen jó, vagy rossz sorsát előző életeinek köszönheti. A buddhizmus nem hisz az örökkévaló lélek fogalmában. Ez technikailag azt jelenti, hogy elfogadja a hindu újratestesülést, de a végső célt nem a felsorolt hat világ egyikében találja meg. Ez a hat világ az örök körforgás világa, a szamszára (skrt. *samsāra*). Itt „bolyong” az örökkévaló lényegiség nélküli lélek. Minden születését előző tettei (skrt. *karma*) befolyásolják. Ezek a tettek tehát megtisztíthatók, és ezáltal jó születések érhetők el.

Ezen is túllép a buddhizmus és a tettek „jóvá” tételén túl, azok meghaladását tűzi ki célul. Vagyis a jó és rossz tettek jó és rossz visszahatásai ne zökkenthessék ki szellemi állapotából a gyakorlót. Ez a hétköznapi állapotot meghaladott állapot a nirvána (skrt. *nirvāṇa*), melyet fordíthatunk ellobbanásra vagy kialvásra. Aki ezt az állapotot eléri, az nincs többé alávetve az születés-halál-újjászületés körforgásának. A buddhista eszkatológia erre a tényfelismerésre (és ténymegállapításra) alapozva nyújtja azt az utat, mely segít „transzcendálni”, elszakadni ettől a világtól. A nirvánát elért lényre többé már nem hatnak a cselekedetei károsan vissza, mivel már nem a vágy táplálja tetteit. Túllép a hétköznapi világ illúzióin, és a dolgokat úgy látja, ahogy vannak. Ilyen értelemben szinonim a nirvána állapota a sūnyatā (skrt.), azaz üresség állapotával. Ez az állapot lényegében pedig szemben áll a függő-léttel¹⁶⁶ (skrt. *Pratītya-samutpādaḥ*), mely a karmikus tettek azon elképzelésén alapul, hogy minden tettnek következménye van. Ebből kifolyólag minden, ami a világon létezik, valami okból létezik, és maga is oka lesz egy jövődöbeli tettek.

A megvilágosodott személy tettei továbbra is következményekkel járnak, de őt már nem érintik, mivel az ’én’ illúzióját megszüntette. A hindu jógik a karmikus visszahatások miatt végeznek meditációs, és megtisztulási szertartásokat. Ezeknek a lényege a skrt. *tapas* (hő) gyűjtése, mely a negatív tettek következményeit hivatott elégetni. A buddhista gyakorló viszont tudja, hogy a tettek következményeit el kell viselnie még azoknak a Buddháknak is, akik evilágba születnek, csupán ezek a hatások nem gerjesztenek újabb következményeket. (Horváth, 1994)

Összességében tehát a négy nemes igazság alapján ez a világ szenvedés, mivel tetteink mindegyike a boldogság felé irányul, mégis állandótlan, és szenvedéssel teli eredményeket produkál. Ezt az állapotot a buddhista megváltás tant követve meg lehet szüntetni, és ennek eredménye az lesz, hogy a gyakorló a nirvána állapotába kerül. Felmerülhet a kérdés, hogy egy ilyen individuális megváltást hirdető tan egyáltalán rendelkezhet-e erkölcsi tanítással, hiszen a jó és rossz tettek distinkciójában is csak illúziót lát, mivel értéküket tekintve mindkettő a szenvedés egy-egy formája. Míg az előbbi ideiglenes örömhöz, utóbbi ideiglenes fájalmakhoz vezet.

Itt érdemes megjegyezni, hogy a tett, cselekedet az, ami az egész világot összeköti, mivel a függő létben minden dolognak valahogy oka a többi is. Ha másban

¹⁶⁶ Pontosabban függő keletkezéssel. A függő keletkezés tizenkettes láncolatát szintén tűzkerékben szokták ábrázolni, melyet maga a Mára, a halál istene tart karmai közt. A 12 létesülés (születés és halál körforgásának állomásai) egymást követi, és hogy nehezebben lehessen követni ezeket az állomásokat, mindig mozgásban vannak. A buddhista gyakorló számára ebből a végtelen körforgásból kell valahogyan kiszabadulni.

nem, akkor legalább a szenvedésben (ez is egy következmény: az érző lények tetteié) osztoznak. Egyfelől a Buddhák fogadalmi közt szokott szerepelni, a szenvedő lények iránt tanúsított részvételleljes szeretet, és ebből kifolyólag az esendő lények segítése. Másfelől a hétköznapi hívektől is elvárható, hogy a közösség iránt részvételt, vagyis pozitív, aktív attitűdöt tanúsítsanak. Ennek az attitűdnek két formája ismert.

Az egyik az 'aktív' nem „beleavatkozás”, amikor is a szenvedő lényen nem segítenek a buddhista hívek, mivel azzal negatív karmát halmozódnak fel. A másik, amikor pontosan a másik lény szenvedése láttán aktívan avatkoznak bele a világi dolgokba. Jó példa erre például a háború. Egyfelől a buddhisták elhatárolódnak a háborútól, hiszen az emberi életek kioltásával jár. Másfelől bizonyos esetekben megengedett, hiszen így több, ártatlan életet menthetnek meg, a kisebb rossz felvállalása által. Vagyis egyes iskolák esetében van szituációs és motivációs etikai álláspont. Nagyon sokszor a buddhizmust éri az a vád, hogy a társadalmi problémákra érzéketlen, és ami a megváltás elősegítésén történik a hétköznapiakban, az iránt közönnnyel viselkedik. Egy ilyen kijelentés mellett és ellen is számtalan érvt, példát lehetne felhozni.

A buddhizmusban az emberi élet kitüntetett helyet foglal el az értékek rangsorában. Ennek oka az, hogy a legideálisabb dolog embernek születni, mivel csak ez a létforma képes az önmegváltásra. Még jobb olyan országba születni, ahol a Buddha tanait hirdetik, ettől is jobb egy Buddha korában születni, és a legjobb egy Buddha világába születni. Érthető módon, mivel minden érték lényegében az eszkatológia alá van rendelve, ezért az emberi élet is csak ebből a szempontból élvezhet prioritást a többi élethez (istenek, állatok, növények, stb.) képest.

Ez a világ, ahová az ember születik, természetük szerint két részre osztható: szellemi (skrt. *nāma*) és anyagi (skrt. *rūpa*), – szó szerint 'név' és 'forma' – természetű dolgokra. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a kettő egymástól függetlenül képes lenne létezni. Az emberi természetnek általában öt csoportját különítik el (egyes iskolákban ezek az elkülönítések is csak zavaró tényezőként vannak kezelve, mivel különbségtételeken alapulnak). Az első jellemző a forma, mely az anyagi test kiterjedése és alakja értelemben használatos. A második az érzelem, mely lehet kellemes, kellemetlen és semleges. Harmadsorban a tudati tevékenységek, mint amilyen a gondolkodás, fogalmi elkülönítés. Negyedszer a karakter. Ez habitus, attitűd értelemben jellemző az emberre. Ezt a karmikus visszahatások határozhatják meg. Végül, a tudatosság (skrt. *vijñānam*) jellemzi az embert. (Keown, 1995, 24-27.)

Ezen a ponton kisebb vita kerekedett abból, hogy Damien Keown ez utóbbi jellemzőt egy hasonlattal szerette volna megmagyarázni, értelmezni. Szerinte ugyanis az anyagi forma maga a számítógép hardvere, a mentális jellemzők a szoftver (tudat, karakter, érzelem). Végül az elektromos áram pedig a tudatosság. Ez táplálja a számítógép minden részét. A kritikák főként azért érték Keown-t, mert ez a hasonlata egy arisztoteliánus rendszert vázolt fel, melyben a buddhista világkép lényegében – szerinte – kiáll az egy örök szubsztancia létezésével. Keown nem emelte ki, hogy egyik jellemző nélkül sem beszélhetünk a többiről, egyik hiánya már a többi

megszűnését is maga után vonzza, ráadásul az egész rendszer dinamikus. Emellett a tudatosságnak megfeleltette a nyugati lélek fogalmát, amely állandó, mindenkor jelen van, legfeljebb nem nyilatkozik meg. Ez az alapelv egyébként megfelel a hindu vallás felfogásának, viszont szemben áll a Buddha azon kijelentésével, hogy ha elkezdjük elemezni az embert, a végén nem marad a kezünkben semmi (akár a hagyományról szedjük le a rétegeket).

Három, kiemelt erkölcsi értéket ismer a buddhizmus. Ezek: az élet, a tudás, és barátság, amelyek képesek értékkel megtölteni egy ember életét. Az élet önmagában érték a Buddha követői számára, mindegy milyen életről legyen is szó. A tudás, a buddhista bölcsességet fedi, mely számos dolgot takar (tévtanok elvetése, helyes gondolkodás, ostobaság kerülése, stb.), végül a barátság alatt a részvételleljes szeretetet kell érteni (utóbbi fogalom erősebben esik a latba a mahájána iskolákban).

Keown próbálja kiemelni az élet elsődlegességét ezen a helyen, és valóban, a legtöbb probléma abból adódik, hogy az utóbbi két alapelv – noha azonos helyiértéket képviselnek – gyakran szembekerülnek a mindennapi élet során a legelsővel. A buddhizmus szerint minden élő osztozik a szenvedésben. Ám ez a szenvedés csupán ténymegállapítás: önmagában még nem ad előjogot arra, hogy kiemelten bánjanak adott lényvel. Ami miatt védeni kell a lényeket, az már a bölcsességből, és az azt követő felismerésből származik. Ez a felismerés kettősséget hordoz önmagában: egyfelől minden élet tiszteletét hirdeti, másfelől az emberi létezését előtérbe helyezve akaratlanul is kénytelen ártani a többi élőlénynek. *Az idea tehát a nem-ártás, a valószínűség gyakorlata pedig a lehető legkevesebbet ártás.*

A *morális döntés folyamata* alapján a buddhista vallási gyakorlókat két nagyobb „halmazba” sorolhatjuk be: a világiak–, valamint a professzionális, szerzetesek közösségének csoportjába. A különbségtétel alapja a társadalmi kapcsolatok mennyiségi és minőségi fokán alapul. Nyilvánvaló, hogy a szerzetesek társadalmi kapcsolatai jóval szabályozottabbak, és kisebb palettán mozognak mindennapi életükben, mint a laikusokéban. Értelemszerűen nincsenek külön parancsolatok például a házastársi kötelezettségről a szerzetesek számára, mivel cölibátust fogadnak a legtöbb esetben. A két csoport közt azonban természetesen kölcsönhatás van. A fölmerülő kérdések megoldása függ attól, hogy miben állapodik meg a közösség, az erkölcsi döntéshez pedig Buddhaghosa kommentárjaiból egy négyzintes döntési modellt lehet felállítani. Az első szinten, prioritást élvez maga a Tan, amelynek mintájára kell megoldani az adódó problémát. Hasonlóan más világvallásban is a vallásalapító példáját követve, analógiás gondolkodás segítségével. Ezekről az elvekről a szútrák, illetve a szerzetesi szabályok tájékoztatnak. A második szintet az írással megegyező dolgok képviselik, amelyek mélyebb analógiás gondolkodást igényelnek. Lényege, hogy az írásokban nincs tiltva egy cselekedet, de azt megvizsgálva nem szabad, hogy az eltérjen a szabályzattól. Például rablást látva a szerzetes cselekedhet az áldozatok javára, de nem azon az áron, hogy megöli a rablót (mivel ez a szabályzattal ellentétben állna). A harmadik szempont alapját a kommentár irodalomból vett bizonyítás képezi: ie.404-től, az első zsinattól tarják számon. Végül, ha már a fentiek nem ad-

nak választ, akkor a személyes vélemény segíthet csak. Ebben szerepet kap a logika, intuíció és a következmény mérlegelése.

Fontos kitétel, hogy mindig az első autoritás élvez prioritást a többivel szemben, jöllehet a „szentírás” nem lett totális autoritás (ennek oka vélhetően, hogy: a különböző szerzetesi közösségek, és a különböző buddhista tanok nem ugyanolyan szentírásokkal dolgoznak).

A fenti vázlat alapján kijelenthető, hogy a buddhizmusban a legfőbb értéket valóban az eszkatológia ténye jelenti, minden más ennek van alávetve. Még a vadzsrajána irányzatokban is, ahol minden létező társadalmi előírást próbálnak áthágni, hogy bizonyítsák, a jó és rossz dolgok elkülönítése csupán megköti az elmét.

Buddhizmus és abortusz

Japánban, a modernkori abortusz problémájának „megoldására” egy sajátos jelenség tűnt föl az 1960-s években, majd kapott nagyobb publicitást egy évtizeddel később. Ugrásszerűen megnőtt az Edo-korban már bizonyíthatóan gyakorolt, „vizek gyermekének rítusa” (jap. *mizuko kuyō*), melynek központi alakja Ksitigarbha mahábóddhiszattva (jap. *Jizō Bosatsu*). Ezt a szertartást az 1990-es évek óta Koreában, illetve Hawaii szigetén is elvégzik. A szertartás, úgy tűnhet, hogy – a köré épült eszmevilággal egyetemben – leginkább a PAS (poszt-abortusz-szindróma) kezelésére jelenthet megoldást, illetve preventív jelleget is ölthet, amennyiben az abortuszon átesett nő „bűnbánatot” gyakorol. A vallástörténész számára különösen érdekes jelenséggel állunk szemben, hiszen itt egy ősi, talán egy kissé el is feledett rítus elevenedik meg, egy újkeletűnek tekintett probléma hatására.

A kutatástörténet kifejtése során már érezhetővé válhatott, hogy a kultusz megítélése nem olyan egyszerű, sőt egyre több álláspont tűnik fel. Tényleg megoldást jelent a rítus a PAS kezelésére? Valóban fiatal nők veszik igénybe a vallás eme szolgáltatását; tényleg csorbítja a rítus pusztá léte a nők jogait? Egyáltalán, hogyan nézhetünk szembe egy ilyen jelenséggel, mit kezdhetünk vele, hogyan integrálhatjuk saját világképünkbe, okulhatunk-e belőle? Csupán néhány kérdés, amely felmerült a kutatók által, amelyekre próbálták a választ keresni. Milyen gyökerei vannak ennek a rítusnak? Milyen történelmi sajátosságokat visel magán? Hogyan alakult ki maga a rítus, és változott Jizō az idők folyamán? Milyen fontosabb mozzanatai vannak a rítusnak, és hogyan értelmezhetők ezek? Mely országokban van jelen Japánon kívül, s mi lehet ennek a hiánynak, vagy jelenlétnek az oka? Továbbá üzleti vállalkozásról van-e szó, amelyet mesterségesen gerjesztenek?

Az abortusz és buddhizmus kapcsolatát számos cikk, monográfia, és tanulmánykötet feldolgozta. Ennek az irodalomnak egy – általam reprezentatívnek tartott – részét kívánom bemutatni. Japánban kezdődött el először az 1960-as és 1970-es években a *mizuko kuyō*ról szóló tudósítás írott formában, valószínűleg tévéműsorok, rádióműsorok hatására – amelyek közvetítették, illetve propagálták, vagy éppen bi-

rálták a rítust. Az első írások a szépirodalom kategóriájába tartoztak. Ezeknek összeállítását *Doris G. Barga*n cikke (1992) ¹⁶⁷ próbálta összefoglalni. Művében egyfelől a mizuko kuyō eredetét kutatja ő is (annak a társadalmi-családi szokásokba való beilleszkedését), de legfőképpen, részletes elemzését adja egy nagyobb „drámának”, mely a rítushoz tartozó szinte összes kulturális, népmesei, népi vallásos elemet tartalmazza. Ezek az előzmények csaknem a 15-16.századig¹⁶⁸ követhetők vissza a szépirodalom berkein belül, egy ’nó’ játék formájában.(Barga, 1992)

Tanulmányomban nagyobb hangsúly kerül a vallási, hitbeli, pszichikai és – részben – a társadalmi vonatkozások bemutatására. Az első „nyugati” írásos beszámoló 1981-ben jelent meg, Anne Page Brooks tollából, amelyben 1979-81 közti kutatásának eredményeit közli. A rítusról, a hozzá kapcsolódó kellékekről pontos, használható leírást nyújt. Tanulmányának mégsem lett nagyobb visszhangja az 1990-es évek elejéig.

Az 1990-es években két fontos, mérföldkőnek számító munka jelent meg. Az egyik *William R. LaFleur* monográfiája (1992), amely teljes egészében a mizuko kuyōval foglalkozik. Ebben a rítust, a köré épült hiedelemvilágot konkrét példákon át vizsgálja. Olyannyira, hogy a bemutatott – egyébként híres zarándokközpont – Hase-Dera templom, ahol a rítust gyakorolják, a későbbi művek szerzői egyszerűen csak a „közismert” jelzővel illetik. LaFleur monográfiája azért mérföldkő, mert tulajdonképpen műve hatására fordult a – főként az angolszász – világ eme sajátos vallási jelenség felé. Művének számtalan kritikusa akadt. Egy ilyenre reagál *LaFleur* cikkében (1998).

Amennyiben LaFleur az abortuszt védelmezők oldalán áll, – jóllehet szükséges rossznak tartja azt,- akkor Damien Keown (1995) és kutatótársai a abortuszellenes oldalt képviselik. Tanulmánykötetében és a mizuko kuyōtól kezdve az eutanáziáig, a távol-keleti prostitúcióig minden modern, bioetikai kérdést próbál érinteni, elemzés alá venni.(Keown, 1998) Az általa képviselt nézetek megpróbálnak egy írásos tekintélyre való hivatkozást kialakítani, főként a theraváda iratok alapján. Írásainak sok bírálója akadt – közöttük *Michael G. Barnhart* is, aki a szakmai oldalról kritizálja (1998) –, mivel vitatott, hogy létezett-e élő tradícióként egy ilyesfajta szövegtisztelet a „vének iskoláján” kívül is. Művei ennek ellenére kihagyhatatlanok a téma feldolgozása során. Meglátásom szerint LaFleur-rel ők ketten tettek ennek az ügynek az érdekében a legtöbbet – megnyitották a nyilvánosság számára a vita lehetőségét. Ma már nem túlzás kijelenteni, hogy a vita a nyilvánosság előtt folyik, a kutatások immár nem „önmagukért valók”. A tudományos életben nagyobb számban jelennek meg a témáról írások az 1990-es évek óta.

Talán az elsőként a *Hoshino-Takeda* szerzőpáros reagált (1987) a mizuko kuyō által felvetett kérdésekre. Ők a Japánban már általánosítás szinten – akár a napi saj-

167 A mű nagyobb része Kawabata: Szépség és szomorúság című 1972-s művével foglalkozik

168 Jūrō Motomasa (1394/5-1431/59) szerző Sumidagawa című nő játékát későbbi századokban többen is feldolgozták. Ezek a színpadi művek a halott gyermekét kereső anyát ábrázolják, és a katarzis-élmény kiváltására törekednek. (Barga, 1992, 340-341.)

tóból is – elhangzó állítások igazát vizsgálták. Igaz-e, hogy a rítus a szexuális-ipar terméke? Igaz-e, hogy a nők büntudatából profitálnak a papok? A tanulmányban a szellemek világába vetett hit felől próbálják megérteni a jelenséget (a szellemek közt hol a helye az abortált magzatnak, milyen szellemek vannak egyáltalán, hogyan hatotta át a buddhizmust a népi vallás, stb.), másfelől, ami ebből következik, megnyitnak egy szélesebb perspektívát: tanulmányuk röviden szól a kisállatok, élettelen tárgyak számára bemutatott kegyeleti gyakorlatokról is.

Időrendben a következő *R.E. Florida* műve (1991), aki egy rövid tanulmányban foglalkozik az abortusz kérdésével. Bemutatva a kérdés Kínában, Taiwanon, Thaiföldön, és Japánban. Végül a Daimond Sangha nevű, buddhista vallási csoport által, Hawaii-n bemutatott rítus ismertetése következik. Műve tájékoztató jellegében kiemelkedő, viszont újdonságot nem mutat fel az előzőekhez képest, leszámítva az amerikai közösség rítusának részletes közlését, amely a függelékben található.

Az 1990-es évekre a bioetika problémáival foglalkozó tanulmányok száma jelentősen megnőtt, euért *James Hughes* és *Damien Keown* készítettek egy bibliográfiát (1995) is a témához, ebben pedig a kutatástörténetet, az éppen zajló vitákat összefoglalják néhány sorban. Olyan címszavak szerepelnek itt, mint az abortusz, külön címszó alatt az abortusz Japánban, eutanázia, nők és buddhizmus, theraváda etika, stb. Hasznos, kihagyhatatlan lista ez, és sokban megkönnyítette a saját kutatómunkámat is, nagy előnye továbbá, hogy a *Journal of Buddhist Ethics* hivatalos honlapján is elérhető.

1996-ban Frank M. Tedesco egy hiánypótló tanulmányt (1996) jelentetett meg, amelyben a koreai abortusz problémájába kaphattunk betekintést. Külön érdemes kihangsúlyozni, hogy mindezt úgy, hogy a japánoktól átvett mizuko kuyō sajátosságait is bemutatta. Tudtommal, az egyetlen, mű ezidáig angol nyelven a kérdéssel kapcsolatban Koreáról. Ugyanebben az évben látott napvilágot Desmond cikke (1996), mely a Japán abortuszhelyzetről tudósít. Azonban az általa felsorolt adatok habár bőségesek, nem mérvadók, mivel rendszertelenül követik egymást.¹⁶⁹ Sokkal inkább egyike a figyelemfelkeltő cikkeknek.

A következő mérföldkő a kutatásban egy újabb szerzőpáros, *Anderson és Elaine* 1992-93-as kutatásainak a közzététele (1997), amelyben nagyobb hangsúlyt fektetnek a rítus társadalmi vizsgálatára. A tokiói felmérésekből csupán féltucat mélyinterjú eredményeit közlik ügyesen kiválogatva a különböző motivációjú, háttérű, érdeklődésű és korú célszemélyeket. A tanulmány –noha szerintük még nem eléggé reprezentatív, – megcáfolni látszik jónéhány előfeltevést, kérdést: a fiatal nők többen végzik el a szertartást, mint idősebbek, vagy férfiak? Tényleg nagy üzlet van ebben a kegyeleti rítusban? Valóban alkalmas a PAS kezelésére a rítus? Önálló-e a rítus vagy a kegyeleti rítusok egyikének tartják?

Bardwell Smith tanulmánya (1998) ugyan az 1986-ban elindított szociológiai felmérésein alapul (több ezer lekérdezett), azoknak az eredményeit mégsem citál-

169 Életkor szerint lebontott abortuszok számáról jó összesítést hoz, hivatalos adatok alapján. Hoshino-Takeda 1987, 311.

ja, helyette megkísérli a mizuko kuyō-t egy tágabb vallási-társadalmi nézőpontból szemlélni. Sorra veszi a már korábban említett büntudat kérdését pszichológiai szempontból, a rítust megvizsgálja azzal kapcsolatban, hogy van-e közösségépítő szerepe, illetve a Japánban ismert és alkalmazott megelőzési eljárásokat is tanulmányozza.

Segítségét nyújthat számunkra egy a temetési szokásokról szóló cikk (Kenney és Gilday, 2000) tanulmányozása is. A szerzőpáros érthetően felvázolja a temetkezés „fejlődésének” főbb állomásait a szigetországban, s egy teljes leírást is adnak arról, hogy ma hogyan lehet elbúcsúzni a halottól. Végezetül *Damien Keown* egy tájékoztató jellegű cikkét (2005) említem meg itt. Ennek jelentősége az, hogy eddigi kutatásait, nézőpontjait összegezi, lényegében megerősíti a korábbi állításait.

Buddhizmus és abortusz az írásos hagyomány tükrében

A buddhizmuson belül, – ahogy már korábban is esett szó róla, – nincs egy autoritatív hatalom, amely *ex cathedra* tett kijelentéseivel képes lenne irányítani a vallás és a vallásos társadalom mindennapi életét. Azonban a szentiratok tekintélye nyilvánvaló. A buddhisták számára a történelmi Buddha szavait a mesterek (skrt. *guru, tib. bla ma, jap. sensei, kí. si-fu*) közvetítik, ezt a tudást pedig az írásos szövegek rögzítik. A különböző szerzetesi regulák (skrt. *vinaya*) tartalmazzák a szerzetesek hétköznapi életének szabályait. Egyfajta zsinórmércék. A buddhizmuson belül az iskolák közti különbségek is főképp a regulák közti eltéréseken alapulnak, a főbb irányzatokon belül. Ezért nem lényegtelen megvizsgálni ezen a hagyományoknak a tartalmát.

Az abortusz és emberölés közti különbség kritériumai a modern társadalom egyik nagy vitája. Egyáltalán lehet-e ilyen különbséget tenni? Bizonyos kritériumok alapján a buddhista szentiratok hagyománya mindenesetre megteszi. Az első, legfontosabb ebben az esetben az, hogy mikor kezdődik meg az ember létezése? Valójában a kérdés helytelen, hiszen a biológiai létezésünk, gyakorlati tapasztalat alapján jóval megelőzi az individuális létezésünket, sőt társadalmi létezésünk korábban kezdődik és később ér véget, mind a két előzőnél. A buddhista tanok, többek közt az újratermesztés körforgását vallják. Vagyis az élet után a halál, majd az újjászületés következik és így tovább.

Ennek a tanrendszernek az egyik legkidolgozottabb formáját a Tibeti halottaskönyv tartalmazza. (Kara, 1986) Ebben a szentiratban a halál és újjászületés közé még beillesztenek egy köztes világot (tib. *bar do*), amelyet elhagyva találja meg a vándorló „lélek” újra az anyagi világon az anyaölt, amely által ismét megszülethet. Az a hely, ahol újjá fog születni a „vándor” előtt felragyog. Tehát a karmikus körforgás feltételez egyfajta folyamatosan mozgásban levő, dinamikus változó létezést, ez azonban nem azonos a biológiai étellel! Vagyis a megtestesülés pillanatában a magzat már él. Modern orvosi terminussal élve a megtermékenyített petesejt

élőlénynek számít. Ekkortól elvileg védeni lehetne a magzatot, csakhogy még nem dőlt el, hogy egyedül fog megszületni, vagy testvérével. Az ikresedés a megtermékenyítés utáni hetedik nap körül történik. Vagyis emberi személyről addig semmiképp sem tudunk beszélni (mivel nem eldől, hogy egy, vagy több személyről van-e szó).

A szentiratok szólnak a spontán vetélésről is, és három, nem hierarchizált magyarázattal szolgálnak okait illetően. Az egyik, hogy a megtermékenyítés megtörtént, de nem volt karmikus cselekvő. Vagyis csak biológiai megtermékenyítés történt. A másik, hogy a karmája nem volt elegendő egy ilyen jó születéshez, végül a harmadik lehetőség, hogy a biológiai értelemben vett zigóta sérült, ezért a meg nem érdemelt rossz születést elkerülendő, elpusztult.

A buddhista hagyomány a magzati létet a következő szakaszokra osztja föl (Agostini, 2004.): az első állapot a (skrt.) *kalala*, ez a megtermékenyítés és az azt követő első hét szakasza. Ekkor a tiszta olajhoz hasonlítják az embriót. A második állapot az ún. (skrt.) *arbuda*, mely a második hetét élő magzatra vonatkozik. Ezután (skrt.) *peśī* a neve a harmadik héten, és (skrt.) *ghana* a negyedik héten. Az ötödik héttől a születésig (skrt.) *praśākhā* a magzat neve. Úgy tartják, ekkor alakul ki az „öt végtag” (két kar, két láb, és a fej), és a hetedik héten a szem, orr, fül, stb. már elkülöníthetők. Az vinaya-kban az abortusz a magzat életfonalának elvágása. Megkülönböztetik azt is, hogy elfolyatták, vagy elhullajtották. Előző a 49. napig történhet, utóbbi az után. Azonban mindkettő abortusznak minősül. (Agostini, 2004) A különbség annyi, hogy amíg a theraváda iskolák konzervatív álláspontot fogalmaztak meg, ezzel szemben számos iskola van, amely megengedőbb ebben az esetben, a kommentár irodalomban ugyanis az emberi létezőnek több kritériumát is felvázolják. A magzat esetén mindenképpen emberölésnek számít, ha már kifejlődött az öt végtagja, és/vagy már képes lélegezni.¹⁷⁰ Ez az időpont, az 5-7. hét után következik (általánosan elfogadott a 49.nap): az után abortusznak minősül a cselekedet.

Damien Keown (1995) az abortusszal kapcsolatban egy konzervatív álláspontot vél felfedezni a buddhista hagyományokon belül. Írása főleg a theraváda iratokon alapul, melyeket ő kiterjeszt a többi iskolára is. A probléma ezzel az állásponttal az, hogy feltételezi a szentiratok autoritását. Ezzel ellentmondani látszanak a tények, melyekre ő is hivatkozik. Nevezetesen, hogy a vinaya-kban ismerik az abortusz fogalmát, és tiltják. Másfelől a tilalmat feloldják, ha az anya élete veszélyben van. Keown két elvet ütköztet: az élet abszolút tiszteletét, és a jogos önvédelem elvét. Azonban az abortuszt a korai buddhizmus elterjedése idején is alkalmazhatták, hiszen a szövegek beszámolnak arról, hogy a házasságon kívül teherbe esett nők, a vagyonuk felaprózódásától féltő családok, és a rivalizáló társfeleségek is éltek a terhességmegszakítás művi változatával.

170 Giulio Agostini bizonyítékul Jayarakṣita (7.század), illetve Sunyaśrī (12. század) kommentárjait hozza fel példának, melyek az emberölés kritériumának azt határozzák meg, hogy a magzatnak mind az öt végtagja kifejlődött. Míg Jayarakṣita a (skrt.) *prāna*-t is kritériumként nevezi meg, azaz a légzést, mely az élet forrása. Vagyis feltételezi, hogy ekkortól már valamilyen légzése van a magzatnak. Jóllehet, ilyenfajta kritériumot Buddhaghosa (5.század) sem ismert. (Agostini, 2004, 66-70.)

Így, logikai ellentmondásnak tűnik az, hogy az ún. veszélyeztetett terhes anya miért vetetheti el a gyermekét, míg az „önzés” által mozgatott nő miért nem teheti meg? Ha mindkét esetben gyilkosságnak minősül, akkor mi a különbségtétel alapja? (Barnhart, 1998) Ha hozzátesszük még, hogy Keown álláspontja szerint a tudatosság a fő kritérium az emberi személy meghatározásánál és az élet tisztelete, illetve az életnek önértéket tulajdonítás egyik sarkalatos tétele a buddhizmusnak, akkor még inkább belezavarodhatunk a problémakörbe.

Az emberi személy meghatározásáról már volt szó a fentiekben. A *skandhák*, vagy halmazok öt eleme határozza meg az emberi létezőt, amelyek mindegyike együtt fontos. Keown ezzel szemben a tudatosságot emeli ki, mert így könnyebben tudja védelmezni az abortusz-ellenes álláspontot, illetve magyarázni a theraváda állításokat. Annyiban igaza van, hogy Buddhaghosa valóban a tudatosság alapján különíti el az élőlényeket, és aszerint rangsorolja őket, minden életnek értéket tulajdonítva, ám ezeknek a minősége más és más.

A buddhizmusban az *erkölcsi felelősség* alól nincs felmentés. A karmikus törvény miatt mindenki saját maga kell, hogy szembe nézzen a tetteinek a következményeivel. Ebben a folyamatban szükség van egy vezérfonalra, ami segít a helyes döntésben. Ezt a vezérfonalat a szentiratok többnyire képesek nyújtani: pl. a nemes nyolcas ösvény három erkölcsi része, vagy az öt erkölcsi előírás. Azonban az alapelvekben és általános érvényű szabályokban nehézségnek bizonyulhat az, hogy ha több van belőlük, akkor előbb-utóbb ütközni fognak egymással.

Siri Sanga Bo, középkori ceyloni király hasonló dilemmába került, amikor az országát rablók dúlták, és csak erőszakkal lehetett volna rendet teremteni. (Hallisey, 1996) A király szeretett volna helyesen cselekedni, de nem tudta hogyan, az udvarában lévő szerzetesek pedig egy példát mondtak neki. A pióca a vért szipolyozza ki, míg a csecsemő puhán, kedvesen az anyja tejét, mely táplálja őt. A király erre a nem-ártás elve mellett kötelezte el magát, az országa még nagyobb káoszba sülyedt, végül lemondott a trónról, és szerzetes lett, mert nem akarta beszennyezni lelkiismeretét.

Ezzel a példával szemben számos ellenpéldát lehetne felsorolni. Az viszont egyértelmű, hogy a mindennapi életben nehéz mindig helyesen dönteni. Az abortusz esetén belátható, hogy az emberi élet kezdetének meghatározása nem nyilvánvaló. Ezért, talán óvatosságból, a buddhisták ellenzik az abortuszt, hiszen egyfelől nem képesek felbecsülni az általa okozott kárt, másfelől nem szívesen bátorítják az embe-
reket egy esetleges emberölésre, még akkor sem, ha a tudatlanság védőpajzsa mögé is rejtőzhetnének. Nem is lehet támogatott, vagy erényes cselekedet, mivel a léte-sülési láncolatát megszakítja „valakinek”. Ezen a ponton nehezen is értelmezhető, mert ha karmikusan a születésre volt kondicionálva a személy, és mesterségesen be-
avatkozva ezt megtöri a leendő édesanyja, akkor a karmikus törvény sérül. Ha azon-
ban az abortusz a karmájába volt kalkulálva, akkor a fatalista szemlélet uralkodik el, és minden felelősség alól felment minden nőt, akár a gyermekgyilkosság alól is..

Összefoglalva az abortusz nem számít gyerekgyilkosságnak a terhesség első 49 napjáig, amikor is már az „öt végtag” jól láthatóan elkülönül, és kifejlődik. Viszont ártásnak minősül (mert egy élőlénynek ártanak), ezáltal valószínűleg negatív karmikus visszahatásai lesznek.

„Szomorú kényszer”. Jizō kultusza és a mizuko kuyō

Japánban a nagyszámú abortusz jelensége nem újkeletű. A történelem folyamán már volt példa arra, hogy a születésszabályozás eme cseppet sem biztonságos módszeréhez nyúltak.¹⁷¹ (Jamadzsi, 1989) Érdemes áttekinteni, hogy milyen fontosabb események vezettek el idáig. A híres sekigaharai ütközet (1600) sorsforduló volt Japán számára: egy szétagtagolt, állandó belháborúkkal küzdő ország végét jelképezte; megszületett az egységes Japán, a Tokugawa család sógunjainak vezetésével. Minden a belső békének lett alávetve. (O'Connell, 2002) A japán erődöket – amelyeket korábban, a 16. században az ostromágyúk ellen lettek átépítve¹⁷²– elbontatták, a fegyverek nagy részét be kellett szolgáltatni. Japán a lőfegyverek terén, – amelyekkel a portugálok ismertették meg az országot, – a 16. században már világszínvonalban is élen járt. Saját technikákat fejlesztettek ki, mind a felhasználás, mind az alkalmazás terén. A leszerelés célja az volt, hogy csak a szamuráj kaszt tagjai tartassanak maguknál fegyvert, s azok is csak a két kardból álló *daishōj*ukat. Be kellett szolgáltatni tehát a kolostorok arzenálját, és a parasztok kezében lévőket is – főleg ebből a rétegből képezték a muskétásokat¹⁷³. Megszervezték az ún. „kardvadászokat”, amelyeknek a célja a megmaradt hidegfegyverek begyűjtése volt.

1615-ben Tokugawa Ieiasu rendelete nyomán minden hadúr csak egyetlen várat tarthatott meg, a többi le kellett bontani. 1671-től a hadügyi kérdésekkel foglalkozó könyvek behozatalát is megtiltották. A hadtörténeti kitérő nem tartozik szorosan a tárgyhoz, azonban szükséges megérteni azt, hogy mit jelentett az, amikor az „erkölcsök helyreállításáról” beszéltek a sógunok. Ebből, a belső békének mindent alárendelő, teljes elszigetelést hirdető – végső soron a hatalom teljes centralizálásból – következő mentalitásból nem hiányoztak a gazdasági „reformok” sem.

Japánról köztudott, hogy a rizs alap élelmiszerei közé tartozik mind a mai napig. A középkorban az adók nagy részét is főként rizsben szolgáltatták be. A Tokugawa sógunátus adói azonban sokkal súlyosabbak voltak a megelőző korokéhoz képest. A jelszó az volt, hogy amíg éheznek a földműves, addig nincs se ereje, se ideje lá-

171 Néhány kiragadott példa a természeti katasztrófákra: 1658. rossz termés, 1732 saskajárás, éhínség nyugaton, 1770. szárazság, 1783. éhínség északkeleten, 1784. országos éhínség, 1785. éhínség északkeleten, árvizek, 1814. aszály, 1817. aszály, 1832, 1834, 1836: éhínség. (Jamadzsi, 1989, 231.)

172 Ilyen impozáns, külső védművekkel is ellátott épületek láthatók Osaka-ban és Kumamoto-ban

173 1575. május 21-én a nagasinoi csatát Oda Nobunaga 3000 fős muskétás hadosztálya nyerte meg, és ezzel elkezdődött a lőfegyverek hadszíntéren való tömeges alkalmazása. Igaz, mint látjuk, ez alig több, mint 50 évig tartott.

zadni.¹⁷⁴ A társadalom átalakult¹⁷⁵. A parasztok fele, akiktől súlyos adókat szedtek be, elköltözött földjéről, és a városban kétkezi munkás, kocsis, vagy kereskedő lett. A földeken maradtak nem tudták fizetni az adókat, ezért ők eladták a földjüket a gazdagabb földbirtokosoknak, akiknek immár bérlői lettek. Továbbá súlyosbította a helyzetet az éhínségek sorozata, és az, hogy a fő termelőerő – megbecsülés, élhető körülmények hiányában – fokozatosan csökkent létszámában. Ezt tetézték még a sorozatos parasztlázadások, melyekre összetettségük miatt, most nem térünk ki. Az viszont tény, hogy eredményt egyik sem ért el, nem is érhetett volna el. Ugyanakkor a szigetország népessége növekedett, valószínűleg az állandó háborúk megszűnésének következményeként.¹⁷⁶

A sok utód gondozása immár lehetetlenné vált. Az abortusz, vagy inkább az anyára nézve ekkor még sokkal biztonságosabb gyerekgyilkosság tömeges méreteket öltött. Általánosan elterjedt az a nézet, hogy ezzel a gyermeket a nagyobb kintől – pl.: éhezés, járványok – mentik meg. A gyermek megölése után várták, hogy majd újra a családon belül megszülethessen a lelke, ha már kedvezőbbek a körülmények. Mindez a 18. században, „legalizált”, vagy legalábbis hallgatólagosan elfogadott formában.

Az abortusz, és gyerekgyilkosság általános társadalmi jelenségként főként a szegény, paraszti családok körében volt jelen. Valószínűleg a városi rétegek körében is megfigyelhető lehetett. Ennek okai a fent említett természeti csapások, és katasztrófák közt (is) kereshetők. A családok tulajdonképpen az újszülöttnél egy újabb éhes szájat láttak, amelyet már nem lettek volna képesek ellátni. Kyūshū-n szokás volt öt gyerekből kettőt megölni. Tosa tartományban egy fiú és két leány volt a megengedett gyerekszám egy családban. Hyuga tartományban csak az elsőszülöttet tartották meg. (Honjo, 1926) A paraszti réteg legalsó gazdasági fokán élők pedig gyerekkereskedőknek adták el utódaikat, így e réteg, vérszenes fogyásnak indult. 1767-ben ennek okán császári rendelettel próbálták betiltani a gyerekgyilkosságot.¹⁷⁷

174 Az adók mértéke változó volt. Általában a sógun földjein 40-60%, míg a daimjók (hűbérurak) területein elérte nemritkán a 80%-t is! Továbbá robotmunkát, ipari adót (házálag előállított ipari cikkek után), és az adószedés költségeit is nekik kellett megfizetni. Továbbá az adózás során a betakarított terményből először a földesurak adóját kellett beszolgáltatni, azután a maradékot (pelyva, rossz minőségű gabonák) megtarthatták házi használatra.

175 A lakosság 80%-a paraszti réteghez tartozott, mely osztály az alapját jelentette a gazdaságnak. A növekvő adók hatására azonban egyre többen próbáltak szerencsét a városokban, elhagyva őseik birtokát.

176 Japánnak nem voltak külső ellenségei. Akik voltak, azok is inkább, mint meghódítandóként jöhettek számba (pl. Korea). A földművelő népesség ilyenfokú „elhanyagolása” talán ebből is adódhatott, hiszen a szamurájok alkotta seregek a központosított rend fenntartására elegendőnek bizonyultak. A paraszti rétegek mozgósítása nemcsak felesleges, hanem egyenesen veszélyes is lehetett volna. Jóllehet, a 18. század végétől számos ellenpélda akad, olyan földesurak, akik járványok idején a raktárakból osztanak ételt, valamint az adókat mérsékelik, de ez nem általános. (a szerző magánvéleménye)

177 „Megértettük azt, hogy számos tartományban a parasztok, akiknek már sok gyermekük van, röviddel születésük után, újszülöttjeiket kivégzik. Ez egy nagyon embertelen tett. A falusi hivatalnokoknak látniuk kell, hogy nincs még egy ehhez hasonló büntetés, melyet el lehetne követni a falvaikban, míg a parasztnak figyelniük kell egymásra, hogy megelőzzék az ehhez hasonló bűneseteket.” – részlet a hivatalos rendeletből (Honjo 1926, 79.)

Ezt az aktust, amikor ilyenformán megszabadultak a gyermektől, – legyen az magzat, vagy újszülött – *'mabiki'*-nek nevezték. Ezt a kínai karaktert eredetileg abban az értelemben használták, hogy a (rizsültetvényen a) sor egészségének érdekében a palántát kihúzzák, magyarra talán az „(ki)egyelés” szóval lehetne átültetni a legjobban. (Brooks, 1981, Honjo, 1926)¹⁷⁸ Hasonlóan, ahogy nálunk például a cukorrépat egyelik azért, hogy ne szívja el a tápanyagot az egyik növény a másiktól.

Profán, és kegyetlen fogalomnak tűnhet ez számunkra. Talán annak a buddhista elvnek az analógiájára következtethetünk, amely szerint a földműves, azért, hogy megművelhesse a földet, kénytelen a szántás során megölni az apró férgeket. Továbbá a szamurájok kasztját legalizáló elmélet – az emberölésről –, miszerint egy ember feláldozható sokak védelme érdekében. (Brooks, 1981, 137.) Így az *'egy feláldozása a többségért'*, és az *'élet szenvedéssel teli, okozd a legkisebb mértékűt'* elvek talán igazolni látszottak a hétköznapi ember szintjén a cselekedetet.

Arról, hogy az ezt megelőző időkben – előfordult-e nagyobb mértékű gyerekgyilkosság a lakosság körében, – nem találtam írásos feljegyzéseket. Valószínűleg ismert volt a gyerekgyilkosság, abortusz a Tokugawa-korszak előtt is, csak éppen *nem öltött tömeges formát*. Talán nem túlzás azt kijelenteni, hogy Japán a 18. század történelmi hagyatékát ezen a téren nem volt képes feldolgozni, és ez is szerepet játszhatott a II. világháborút követő *újabb'*¹⁷⁹ „abortion boom” alkalmával. Fontos megjegyezni, hogy míg a gyerekgyilkosságot bevett gyakorlatnak elfogadták, addig az abortuszt tiltották. A huszadik században mindez megfordult. Az abortusz biztonságosabbá vált (az orvostudomány fejlődésének köszönhetően), és elfogadott lett, mint népszépszabályozó eszköz.

A japán buddhizmust gyakran illetik a „funeral buddhism” (temetői/ temetési/ kegyeleti buddhizmus – magyarra fordítva ez utóbbit tartanám szerencsésnek) jelzővel. A vallásyakorlás során ugyanis erősebben jelenik meg társadalmi szinten a kegyelethez kapcsolódó buddhista rítus. Akárcsak Kínában, ebben az országban is nehéz volna megmondani, hogy ki „tisztán” buddhista, vagy más vallású. A hagyományos japán vallás, a *shintō* elemei úgy keveredtek az idegen vallással, hogy gyakorlatilag a japán buddhizmusból visszafejteni az „eredeti” buddhizmust képtelenség volna. Szerencsére az „eredeti” buddhizmusból kiindulva meg lehet állapítani, hogy mi az, amin a japán nép változtatott ezen vallás esetén.

Tény, hogy a legkorábbi, fennmaradt templomok 1501 után épültek. (Hoshino és Takeda, 1987) Addig nem nagyon volt elérhető a buddhista papok szolgálata a szélesebb rétegek előtt: a falvakban nem volt általános a vallási szolgálat, nyugati szakszóval: a „pasztorálás”. Igaz, a 6-8. században érte el a buddhizmus Kínán,

178 Nem egyértelmű számomra, hogy a fogalmat eufemizmusként használták-e, vagy, mint ahogy azt a kutatók állítják, az egész aktusban nem érzékelték a morális különbséget. Ez utóbbi álláspontnak ellentmondani látszanak a Jizo szobrok, és áldozati tárgyak, melyek ebben a korból származnak

179 Nem árt hangsúlyozni, hogy a Tokugawa korban a gyerekgyilkosság volt elterjedve – az abortuszt csak ritka esetekben hajtották végre. Azonban mindkettő társadalmi, vallási megítélése szinte ugyanazon kritériumok alapján történik (a magzat a két világ közt, az ártó szellemek stb. motívumaira kell itt gondolni), ezért lehet, kell beszélni a korai népszépszabályozás eme népi gyakorlatáról

Koreán keresztül a szigetországot, de ez sokáig csak a művelt, arisztokrata réteg körében terjedt (nagyjából a 16. századig). A hagyományos japán társadalom még a shintō-t követte.

A 12-13. században alakulnak azok az iskolák, melyek a később létrejövők alapjává válnak (*singon, kegai, tendai, jōdō*). A buddhizmus elterjedését segíthette az is, hogy az új vallásban a temetési rítusok fontos helyet foglaltak el a vallási gyakorlás során. (Mint láthattuk ez a spirituális „piacon” eddig hiánycikk volt.) Azonban a Meidzsi-korban már nyilvánvalóan megfordult a helyzet, ebben a korszakban ugyanis a hagyományos, a ’tisztá japán’ utat támogatta az állam. A shintō-t már népszerűsíteni kellett.

Számtalan buddhista rítus, irat elveszhetett ekkoriban. Kiirtani a buddhizmust azonban nem lehetett – ehhez hozzájárulhatott, hogy a módszerek nem voltak túlzottan kegyetlenek. Támadták például a buddhistákat a halottégetés miatt, mely kegyetlen módszert a szülővel szemben felháborítóknak tartottak egyes konzervatív körök. A buddhizmus térnyerése előtt a halotthoz, a temetéshez kötődő szokásokat a megtisztulás és az elkülönítés jellemezte. A shintō szertartásokon a gyászoló például, ma sem vehet részt. Ez a mentalitás a konfucianus tanokhoz is közel áll, hiszen a ’rég’ Kínában, ha valakinek egy közeli hozzátartozója meghalt, gyakran évekig kellett gyászolnia. Ez idő alatt még hivatali kötelezettségeit sem láthatta el. (Hoshino-Takeda, 1987)

A 7.században a holtakat általában az utak mentén földelték el, noha temetők már ekkor is léteztek. Azért az utak mentén, mert az – átmeneti voltából fakadóan – eleve ’szennyezett’ volt, akárcsak a rajtuk közlekedő utazók is.¹⁸⁰ Az ősoket kollektív ősokként (is) tisztelték. Ilyen tiszteletek ideje pl. a *higan*¹⁸¹ és a *bon*¹⁸² ünnepek. Ezek kisebb-nagyobb változásokkal a mai napig léteznek. (Gy. Horváth, 1999)

A buddhizmus nagyjából a 15-16. században terjedt el annyira, hogy az általa végzett kegyeleti rítusok ekkor már általánosnak mondhatók. Buddhista hatásra alakult ki a 13-14. században a temetők. A főbb buddhista istenségeket – legalábbis a népi elképzelések terén – egyszerűen beolvasztották a *kamik* (shintō istenek) közé. A tan elterjedése során ugyan tagadta az átman, az egy, valódi princípium, vagy lélek létét, azonban a buddhisták a gyakorlat szintjén ezt a felfogást gyorsan áthídták. A Tendai iskola, például vallja, hogy még a fűszálak, hegyek, folyók is rendelkeznek

180 A Heian korszakból maradt fenn egy történet, amely arról szól, hogy a Fujiwara család egyik tagja, Tadahira (880-949) egyszer meglátogatta apja sírját. Tudta, hogy a nagyapja és apósa sírja is a közelben vannak, de nem volt biztos benne, hogy pontosan merre. (Hoshino-Takeda, 1987, 307.)

181 *Higan*: ’túlpart’ 1-1 hetes buddhista ünnep. Tavasz és őszi napforduló alkalmával tartják. Sajátosan japán. Az ünnep alapja az az elképzelés, hogy ezzel a megemlékezéssel szeretnék azt elkerülni, hogy a halott a túlparton bolyongjon. (Gy.Horváth 1999, 90.)

182 *Bon*: halottak napja. Júl./aug. 13-15-én tartják, s ekkor hazatérnek az ősök. Megtisztítják a sírokat, hazavezető utat, házi oltárt, valamint köszöntő és búcsúztató tüzeket gyújtanak. A rokonok ilyenkor öszszegyűlnek, akkor is, ha messze élnek egymástól. (Gy.Horváth, 1999, 26-27.) Valamint augusztus 16-án este szokás fenyőgallyakból búcsúztató máglyákat emelni, az ünnep lezárásaként. A máglyák alakja japán karaktereket formáznak (dai, azaz nagy-, csónak-, buddhista tan, shintō kapu alakú írásjegyeket) A leg-híresebb a Kyoto-tól keletre lévő Daimondzsi-hegy oldalán szokásos tűzrakás. (Gy.Horváth, 1999, 42.)

lélekkel', így ők is képesek a megváltásra. Valóban, a zen hagyományban is tisztelik az élet minden formáját, de Buddha eredeti tanait követve, csak a tudatossággal rendelkező lények képesek a megváltásra.

Ezért kitüntetett értékű az emberi élet. Az eredeti tan mit sem változtatott azonban a közfelfogáson; és a hit, hogy „füben-fában” lélek van, még ma is él. Jó példák erre azok, mikor temetési rítust vagy engesztelő áldozatot mutatnak be a kifogott halaknak a halászok, vagy a varrótűknek, vagy a rovarirtók emelnek emlékhalmot a kiirtott fehér hangyáknak. De az 1990-es évek óta léteznek már kisállat temetők, sőt tamagocsi-temetők is. A buddhizmus tehát nem volt képes változtatni azon a hiten, hogy lélek van, de képes volt a társadalomban egy tiszteletteljes, ősököt ápoló rendszert bevezetni.

Ezek a tények azonban csak további bonyodalmakhoz vezettek. Szót kell ejteni a szellemek fajtáiról, és a családról, illetve ősök szellemeiről is. A család (jap. *ie*), mint minden emberi kultúrában itt is központi szerepet játszik. A hagyomány szerint a fiú leszármazott mutat majd be őseinek áldozatot. A higan ünnepség során a holtak „meghívják” az otthonukba, és megvendégelik. A nők szerepe a családon belül tehát könnyen kikövetkeztethető: fiúgyermeket szülni.

Az ősök szellemei egyfajta isteni létre tettek szert az idő múlásával (23, 33 év)¹⁸³. Innentől kezdve külön áldozatot nem igényeltek, az ősök szellemeinek nagy közösségéhez tartoztak. Az abortusz kapcsán itt vetődött fel az első probléma: a gyermekeket ugyanis nem is a temetőkből hantolták el. Ugyanis a gyerek elvileg senkinek sem mutatott be áldozatot és nem is fog, mivel utódja nem lehet, ezért az ősök közösségében nem kaphat helyet.¹⁸⁴ (A 20. században jelennek meg az első gyermek-temetők (jap. *kobaka*).

Azokban az a paradox helyzet állt elő, hogy a mizuko kuyō szertartás során a szülő(k) tesznek engesztelő, kegyeleti áldozatot a gyermeküknek, akinek még neve sincs (általában a hét év alatti gyerekeknek hagyományosan nem volt nevük). Ez lényegében a hagyományok kifordítása. Szinte minden ősi kultúrában az egyik kötelessége családnak elhunyt őseinek a táplálása. A mizukot (lásd később) azonban nem lehet úgy, ahogyan másokat. Nem élt teljes életet, lelke nem nyughat meg, nem válik belőle védőszellem, nem azért kell megvendégelni, hogy lássa, családjában minden rendben van, vérvonaltát ápolják.

Ezen a ponton kell megemlíteni azt, hogy a közfelfogás a szellemek több csoportját különíti el. (Hoshino és Takeda, 1987) Vannak az emberek, illetve állatok, és nem-élők szellemeinek csoportjai. Az emberek szellemei kétfélek: az ősök szellemei (jap. *uenrei*), valamint a rokon nélküli szellemek csoportja (jap. *muenrei*); utóbbiakból lesznek a bosszúálló, balszerencsét okozó szellemek (jap. *gorintō*). Ezek is két típusra oszthatók. Ez egyikük az utód nélkül elhalt felnőttek, a másik a gyermekek

183 Addig évente többször kell áldozatot bemutatni nekik, személyre szólóan. Ezután csak a kollektív ünnepeken.

184 Egyes helyeken a halott gyerek mellé, vagy szájába halat tettek, hogy ezzel segítsék az újjászületését. (Hoshino-Takeda, 1987, 308.)

szellemei. Az előbbiekre megemlékeznek a kollektív holtak ünnepén, a másik típusú szellemekre azonban nem (később majd látjuk, hogy ez ma már nem így van). Ez a kétfajta szellemcsoport okozza a balszerencsét, kiengesztelésük ezért a megtorlástól, a szellemek bosszújától (jap. *tatari*) való félelem motíválja. A manapság bemutatott rítusokat emiatt is érik kritikák.

A gyermekek szellemei különös helyet foglalnak el a szellemhit palettáján. A gyermek halálát bármi okozza is, egy „létező” emberi lény pusztul el, meglehet, ez az emberi lény (személyét tekintve) még nem teljes értékű. Általában, 7-11 éves korig nem is kapnak felnőtteket megillető temetést. Pontosan el vannak különítve életkor szerint is. Megkülönböztetik a halva születetteket, balesetben elhunyt csecsemőket, azután az 1 évesen elhunytakat, az 1 és 3/4 éves kor közt elhunytakat, és végül 4/5-14/15 éves korban elhunytakat.

Az abortált gyerekeknél egészen más a helyzet, hiszen nekik se nevük, se utódjuk, mégis mutatnak be áldozati rítust a számukra. Ehhez meg kell értenünk, a fentebb már említett tatari fogalmához kapcsolódó nézeteket. (Werblowsky, 1991)

A japán hitben az ősök szellemei a két világ közt bolyonganak, míg teljes egészében nem csatlakoznak az ősök kollektív szellemeinek csoportjához (vagy kamikhoz). Ezen idő alatt a leszármazottak pontosan előírt időnként kell, hogy áldozatot mutasson be nekik.¹⁸⁵ (Rowe, 2000). Egyik oka ennek az, hogy táplálni kell a szellemet. A másik, mert a halál során a szellem ártó szándékúvá válhat, ezért a rítusok során a spirituális vezetők (jelen esetben buddhista papok) feladata a halott megbékítése, új állapotának elfogadtatása. *Azaz az ártó szándékú szellem kegyeit elnyerve, segítő szándékú, védelmező szellemé változtatása.*

A közhitben elterjedt az a nézet, miszerint egy-egy ilyen békétlen szellem egész sor balszerencsét okozhat az egész családnak. Betegség, baleset, vizzály írható a számlájukra. Ez a félelem (jap. *osore*) táplálja a gonosz bosszúról (jap. *tatari*) szóló elképzelést, és sok esetben csak emiatt végeznek szertartást, melynek során megbékítik a szellemet (jap. *shizume*). Láthatjuk tehát, hogy az animisztikus jegyek keverednek a buddhizmus lélekvándorlás tanával (jóllehet megkérdőjelezhető, hogy mennyire buddhista ez a lélekvándorlás tan). Valamint mindezek következményeként szükséges egy olyan folyamat, mellyel a negatív hatások elkerülhetők, hiszen az egész aktus során a lélek segítése, kibékítése a cél.

Ehhez szükséges a rítus (szent, jól elkülöníthető cselekedet), és a segítő (aki „jártas” a túlvilág dolgaiban), valamint valaki, aki az egész rítust precízen le tudja folytatni (tehát ’vallási specialista’). A rítus központjában álló istenség (segítő) maga Jizō. Jizō alakja tulajdonképpen három forrásból táplálkozik: a népi elképzelések, a shintō, és a buddhista vallás egyaránt szerepet kaptak alakjának megformálásában.

185 Az elhunytat a halála utáni első száz napig az alábbi napokon engesztelik: 1, 3, 7, 13, 17, 23, 27, 35/50. A századik napon a legközelebbi és legkedvesebb rokonok is meghívást kapnak az emlékezésre. A halottnak ugyanúgy van halottnapja, amikor megünneplik, mint az élőknek születésnapja. (Fujii, 1983, 44-45.) Valószínűleg kínai hatást tükröz a 7, 49. nap megünnepelése: Jizo és a 10 túlvilági király ekkor ítélik meg, hogy a hat világ közül melyikbe szülessen újjá az elhunyt. (Rowe, 2000, 372.)

A shintō vallásban *Dōsojin*-nal, az utak őrének nevezett kamival mutat hasonlóságokat. *Dōsojin* eredetileg az utak és faluhatárok, de újabban a házasság és a szülés védőistene is a shinto mitológiában. Megjelenítési formája többnyire faragott és fölirattal, vagy ábrázolattal ellátott, nagy kődarab, amelyet a városokban is gyakran látni utcasarkokon, hídfőknél (óvja a gyalogosokat, és elijeszti a rossz szellemeket). Ünnepe január 14-15-én van; az újévi ünnepség díszzeit ekkor elégetik, és a gyerekek házról-házra járva ajándékot kéregetnek „Dószódzsinnak”, azután egy e célra emelt kis kunyhóban az ételt megeszik. (Gy.Horváth, 1999)

Valószínűleg szerepük össze is olvadt. Erre bizonyítékul szolgálhat az, hogy a 12. században, az akkori fővárosba vezető hat út mindegyike mellett elhelyezték Jizō szobrát. A feljegyzések szerint Jizō a magas, hegyi utakon, az utak fordulóin védelmezi az utazót. (Bargen, 1992) Továbbá mindkettejük ábrázolásai közt szerepelt a fallikus formában történő megjelenítés.¹⁸⁶

Jizō-hoz is sokszor imádkoznak gyermekáldás érdekében. (jap. *Kojasu Jizō*) A népművészet területén továbbá ismertek az ún. kokeshi-babák, a Tōhoku-térségben, ezek a 17. század óta fellelhetők, és jelenleg is gyűjtők és turisták által előszeretettel vásárolt tárgyak. Alakjuk stilizált: cilinderszerű test (végtagok nélkül) és kerek fej; a babákat általában ki is festik. A hirdetések, közhit szerint ezek a babák áldozati ajándékok (fallikus szimbólumok), szuvenírek (télen, az unatkozó asztalosok készítették, és árulták a hőforrások fürdőinél), vagy gyerekjátékok voltak. A valóság azonban az, hogy a késő-középkorban a meghalt, meggyilkolt gyermekek és magzatok számára készültek eszesztelő áldozatként. Kegyeleti funkciójuk tehát hozzájuk kapcsolódott. A kokeshi szót alkotó két karakter jelentése ugyanis „gyermek” és „megsemmisül”. Ezek a babák hasonlítanak a temetőekben, vagy házi oltárokon elhelyezett Jizō babákra is. A buddhista hagyományban, szanszkrit neve *Kshitigarbha*¹⁸⁷, a kínai *Di Zang* (vagy *Titsang*), a koreai pedig *Chijang*. Átvétele a nyolcadik században történhetett Japánban. (Bargen, 1992)

Habár a nyolc nagy buddhista istenség közé tartozik, Japánban viszont sokkal népszerűbb istenalak, mint másutt. A „nyugati” hagyományban Ksitigarbha a holtak világában iparkodik a szenvedők megváltásán. Kínában őhozzá fohászkoznak a holtak jólétéért. Sőt, Kínában a holtak fejedelmével látszik összeolvadni alakja. (Továbbra is megőrizve ’megváltó’ tulajdonságát.)

Ti-Cang Vang az alvilág ura a késői kínai mitológiában, akinek a feladatai közé tartozott, hogy megmentsse a lelkeket a Ti-Jü-ből („alvilági ítélőszék”). Meg kellett látogatnia a poklot, és az irgalom és szeretet nevében át kellett vinnie a lelkeket az égbe. Kínában, – nem úgy, mint Japánban – Ti-Cang Vang a pokol legfőbb ura, a 10 ítélőszék fejedelmei az ő alárendeltjei. Ismerünk 6. századból való ábrázolását: általában állva ábrázolják, ritkábban ülve. Attribútumai közül a bot arra szolgál,

186 A görög mitológiából jól ismert Hermész szintén rendelkezik hasonló „itiphallikus” ábrázolással, szintén az úton lévőké öre, és lélekvezető szerepköre is közsímert. Továbbá Jizōt is ábrázolják néha női alakban. (Kerényi, 1984, 76.)

187 (skrt.) Earth Store, Womb of the Earth, Treasury of the Earth

hogy vele Ti-Cang Vang kinyissa a Ti-jü kapuját; bal kezében gyöngy van, amelynek fénye megvilágítja az alvilág útjait. Az ítélszéken áthaladva Ti-Cang Vang kiengedheti onnan a bűnös lelkeket, megengedvén nekik, hogy újjászülethessenek.

A hetedik holdhónap 30. napján, Ti-Cang Vang születésnapján ünnepséget tartottak. Úgy hitték, hogy Ti-Cang Vang egész éven át alszik, kivéve ezt a napot. Gyertyákat és illatos füstölőt gyújtottak, a gyermekek téglából és cserépből pagodát építettek az asszonyok vörös papírból szoknyát készítettek maguknak, majd szertartásosan levették (ez úgymond megkönnyíti a jövődő szülést). A hetedik holdhónap 15. napján (az éhségszörnyre való emlékezés ünnepének kezdetén) az emberek imával fordultak 'Ti-Cang Vang', hogy mentse meg a pokolból elhunyt szülei és őseik lelkét. (Tokarev, 1988/II, 445-466.) A japán temetőkben is az ő szobraival találkozhatunk. Az elképzelések szerint hinajána szerzetesként jelenik meg, vándorbottal a kezében, és könnyesepp alakú, a bölcsességet szimbolizáló gyönggyel a baljában.

Emma-ó (skrt. *Jama*) a japán népi buddhizmus istensége, akinek alakja összeolvad a nyolcadik század körül Jizōval. A holtak urának feladata közé tartozott a büntetések kiszabása, és végrehajtása. (Tokarev, 1988) A hatos szám kitüntetett szerepet kap Jizō esetében. Ugyanis hat vágyvilág létezik, és ő mindegyikben jelen van. Különösen a boldogtalan háromban: az állatok, éhes szellemek és poklok világában. Az elképzelés szerint a botján lévő hat (vagy öt) csengettyűje, vagy karikája csilingelve jelzi jöttét. Ez ijeszti el a gonosz lelkeket, a kisebb lényeket, hogy kitérjenek útjából, és ez önt biztatást a bajbajutottak szívébe. Újabb ábrázolásain (ezek az 1970-es/1980-as évek óta léteznek Japánban) a – könnyesepp alakú – gyöngy anyaméhet formáz, benne egy csecsemővel. A tibeti hagyományban hangsúlyosabb az, hogy az elveszett lelkeket kalauzolja, és a megváltásban segíti őket. Fentebb már láthattuk, hogy nem a lelkeket kalauzolja, hanem az érző lényeket segíti a megváltás elérésében.

Jizō azért is népszerű, mivel fogadalma szerint addig nem nyugszik, amíg a poklokban tengődőket meg nem szabadítja, illetve amíg a köztes létből jobb újjászületésbe nem segíti az ott létezőket. Ez utóbbi szerepe kapott nagyobb hangsúlyt a japán buddhizmusban. A köztes lét világa (tib. *bar-do*) kietlen, szürke, félhomályos pusztaság; hasonlít egy kiszáradt, kavicsos folyómederhez, ahol nappal szürkület, éjjel teljes sötétség van. (A folyók fontos szerepet kapnak a holtakkal kapcsolatos rítusokban, ennek partján tették meg felajánlásait Jizō-nak, így nem csoda, ha alakja folyópartokhoz kötődik. Az egyik partról a másikra segítő istenség, egyfajta buddhista Kharón formájában.)

Holtak és utak istene funkciója kezdett megváltozni a 17. század körül. Irodalmi alkotások foglalkoznak egy érdekes történettel, melyben kitüntetett szerepet kap. Az egyik első ilyen írásos bizonyíték Kūya Shōin pap (903-972), Sai no kawara

Jizō wasan (A sai-folyóparti Jizō himnusza)¹⁸⁸ című műve. Mivel a 7, másutt 10 év alatti gyermekek még nem hallhatták Buddha tanait, illetve még nem mutathattak be áldozatot az ősöknek, ezért meghalt lelkük a köztes lét sivár folyómedrében lévő kövekkel játszik. (Brooks, 1981)

Ezekből a kavicsokból sztúpákra emlékeztető kicsiny halmokat emelnek. Ez egyes tettek számát, és ezt próbálják megakadályozni a démonok¹⁸⁹, azáltal, hogy lerombolják az áldozati halmocskákat. A szokás, hogy követ tegyenek Jizō szobrainak a lába elé, jól ismert. Illetve fentebb láttuk, hogy már Kínában is ismert volt. Más megfogalmazásban (Florida, 1991) a gyermekek még nem elég jók, hogy a mennyekbe és nem elég rosszak, hogy a poklokba kerülhessenek. Az éj leszálltával a gyermekek fájni és félni kezdenek. Ekkor jelenik meg Jizō, csilingelő botja reményt és megnyugvást hoz, köpenye világít a sötétben. Számos népdal és népmese megörökítette a későbbiekben ezt.

*„Ne félj, kis, kedves
Túl kicsiny voltál, hogy idejöjj,
Hogy hosszú utat tegyél Meido¹⁹⁰-ba.
Atyád és anyád leszek,
Atyja és anyja és játszótársa
Minden gyermeknek Meido-ban!
Akkor elhalmozza őket kedvességgel,
Ragyogó köpenyét köréjük kanyarítja,
A legkisebbet és legtörékenyebbet felveszi,
Kéblére öleli, és tartja,
Botját a botladozók megragadják,
Ruhaujjába gyermekek csimpaszkodnak,
Mosoly válaszol mosolyára,
S (ő) boldog, szépséges könyörületében.”¹⁹¹*

E szokás, vagy elképzelés alapjául a Lótusz szútra második fejezetében leírtak szolgálhattak. Ebben ugyanis az áll, hogy „a gyermek, aki játszik/ a homokban, s abból Buddha sztúpát emel”, még az is elérheti a megváltást. Ez a szokás a Heian-korszakban (794-1186) kezdődhetett, talán még ebben a korszakban alakulhatott ki a shakutō-k emelése, a fentebb említett kavics-sztúpáké, amelyek a betegségek elke-

188 A bánat meséje nem erről a világról szól. / Ez a Sai-no Kawara meséje, / Shide hegyének lábainál; /- Habár nem evilági a mese, /mégis oly megindító hallani. / Együtt a Sai-no Kawaránál összegyűltek/ Fiatal korú gyermekek oly sokan, / – Csecsemők, de két és három évesek is, / Gyermekek 4 vagy 5 évesek, / gyermekek, kevesebb, mint tíz évesek: / A Sai-no kawaránál egybegyűltek, / És szüleikre vágyakozó hangjuk, / A sírásuk hangja, anyjukért és apjukért / – *Chichi koishi! Haha koishi!* (Apa, gyere! Anya, gyere!) (Brooks, 1981, 123.)

189 Jap. Gaki: Ezek 2-3 méter magas, szarvas, vörös színű óriások (ördögök?).

190 Meido-ban található a sai no kawara. (Meido = 'children's limbo')

191 Forrás: Ferguson and Masaharu, 1964, 236-240.

rülésének érdekében, vagy a gyorsabb gyógyulás reményében „épültek”. Ezekhez az „építkezésekhez” kapcsolódik még egy népmese is, melynek valószínűleg tibeti gyökerei vannak. Ebben a történetben a mizuko-t egy gonosz, öreg banya kényszeríti, hogy apró kövekből épületeket emeljenek azáltal, hogy a folyóján való átkelés közben ellopta azok ruháit.¹⁹² Azonban a szokás és az elképzelés japán eredetre utal, másutt a szokás ilyen formában nem jelenik meg. Japánban is csak a 18. századtól. Ezeket a motívumokat egészítette ki a Sumidagawa¹⁹³ című nő dráma, és annak különböző feldolgozásai, melyben egy – gyermekének elvesztésébe beleőrült – anya gyermekét keresve, bolyong a túlvilágon. A gyermek fel-feltűnik előtte, de sosem hallja meg. (Bargen, 1992, 341.)¹⁹⁴

Ez a túlvilág a (jap.) meido, a gyermekek pokla, a pokol tornáca. Gyakran képzelik el úgy, mint egy kiszáradt folyómeder, máskor a hegyek közti világgént tűnik fel. Láthatjuk, hogy Jizō bővelkedik a liminalitáshoz kötődő elképzelésekhez. Két világ közt elterülő birodalomban lélekvezető szerepe van; ábrázolásain férfi és nő is lehet (talán az anyaöl és a sírverem kettősségére utalva). Valószínű, hogy a shintōban meglévő eszme hatására, miszerint a gyerekek a kamik közül születnek emberi formába, majd a kamik közé térnek vissza.

Lényegében tehát a meghalt gyerekek vissza kell térnie a kamik közé, s esetleg majd újraszületnie. Azonban az élők és isteneik közti út a legveszélyesebb, amely miatt be kell mutatni olyan szertartásokat, melyek ezeket az akadályokat hivatottak elhárítani. Azon túl, hogy élet és halál közt vándorol, még az az elképzelés is gyökeret vert Japánban, hogy tulajdonképpen bármely Buddha alakját képes felvenni, ha a szükség úgy kívánja.

A 14-15. században, már öt kőből álló pagodákat emeltek (jap. *gorintō*), és ezeket a kis halmokat már egyenesen a holtakkal azonosították, valamint Jizōval is, akiről úgy hitték, hogy a folyóparton áll, a temetés hagyományos helyén. A Heian-korszakban már nem a túlvilágba vetett hit az erős, hanem a túlvilágtól való félelem. Ekkor terjed el az a hit, hogy a kozmikus törvény végnapjait éli (jap. *mappō*). A megváltás már nem érhető el, minden pusztulásra ítéltetett. A fent vázolt gyakorlatok is ekkortól kezdve terjednek el rohamosan az országban.

A fentebb felsoroltak alapján már érthető, amiért egyes kutatók a legjapánabb japán istenségnek tartják Jizōt. A helyi istenségekkel való összeolvadása után saját utakat járt be, olyannyira, hogy kultusza más, nem buddhista alapítású vallási iskolákban is szerepet kap (vagyis egy iskola sem sajátította ki). A ma ismert, és gyakorolt Jizō kultusza tulajdonképpen – legalábbis bizonyíthatóan – a 18. században kezdődhetett.

192 A történet eredetileg tibetből kerülhetett Japánba is. Az elképzelés központjában a – halál utáni – hármas útelágazás van, melynél egy gonosz boszorka lesi áldozatait, kiket elragadhat

193 a szerzője Jürō Motomasa (1394/5-1431/59); a későbbi századokban több feldolgozást megélt, és a történet végén anya, és gyermeke megtalálják egymást.

194 A gyermekét megölt, és azt kereső nő alakja a magyar néphagyományban is feltűnik, valószínűleg, már a 10.század előtt. (Kálmány, 1971, 337.)

Ennek bizonyítékai többek közt, hogy a Tōhuku térség egyik útja mellett hat Jizō figurát is találtak, melyek kimonót, szakállkát, és kis sapkát viseltek. A szobrokat 1729-ben állították, és szokás volt apró köveket tenni a lábuk elé, az arra elhaladóknak. Az ilyenfajta szobrok nem egyedülállók, számukat több százra becsülik. A források megerősítik azt, hogy a meggyilkolt gyerekek emlékének állítottak emléket. A legrégebb Mizuko Jizō-t 1710-ben, Yokohama-ban, a Jōsenji templomban emelték, a halott gyerekek, és abortált magzatok emlékére. (Brooks, 1981)

A 18. században az eltemetett gyerekek partedlijét, játékeit már szokás volt a templomban Jizō oltáránál elhelyezni. (Brooks, 1981) Habár az abortusz nyomai a 18. század előttre vezetnek, tömeges méreteket – ezekre vonatkozó konkrét számadatokat nem találtam – csak a 18-19. században öltött. A szülők úgy gondolták, hogy rossz sorba kerülne a gyermek, s inkább az abortusz mellett döntöttek, remélve, hogy a gyermek következő újjászületése szerencsésebb lesz. A jobb újjászületést Jizō segítségével képzelték el, noha közismert, hogy az evilágban történő újjászületés nem ilyen egyszerű.

A mizuko kuyō jelentése szó szerint a „vizek gyermekének rítusa”, a „nem látott gyermek rítusa” már újkeletű értelmezés. A vízbe fúlt, korán elhunyt, meggyilkolt gyermekekért mutatták be. A modern Japánban főleg az elvetetett gyermekekért.¹⁹⁵ A *mizuko* (vagy *mizugo*) szó alatt a vízbe fúlt, balesetben, abortuszban elpusztult, halva született, röviddel születés után meghalt, vagy meggyilkolt gyermeket értették¹⁹⁶. Általában a 7-10 év alatti meghalt gyermekeket. Itt – talán nem hiábavaló – megjegyezni, hogy hagyományosan a gyermek életkorát az anya utolsó menstruációs ciklusának végétől számolták, tehát már ’születési évében’ ünnepelhették az első születésnapját. Ezzel szemben a zen az első lélegzetvételhez köti a gyermek életét, a buddhista hagyomány pedig a megtermékenyülés, vagy a 4. hónap köré teszi ugyanazt. (Bodor, 1982, Werblowsky, 1991)

Eredetileg a *kuyō* buddhista terminus a holtak érdekében a papoknak adott alamizsnát jelentette. Manapság a holtak jólétéért felajánlott adományt értik rajta,¹⁹⁷ főleg a jobb újjászületés érdekében, illetve a halott megbékéléséért. Érdekes, hogy a japán buddhista iskolák is elfogadják ennek ellenére, hogy egy önálló, független léttel rendelkező szubsztancia (tudat vagy lélek; skrt. *ātman*) nem létezik.

Úgy tűnik, hogy a rítus kialakulásában szerepet játszott a shintō erős szellemhite, mely „megfertőzte” a külföldről betört, idegen vallási riválist. Kezdetben is

195 A szerzetesek szempontjából értelmezhető ez az általuk megtartott rítus így is: „Az, aki az elkövetett bűnre jócselekedettel válaszol, ebben a világban úgy ragyoghat, mint a nap vagy a hold, ha kibújt a felhők alól.” (Bodor, 1982, ford., 182.)

196 (jap.) *datai* ’abortált gyermek’; (jap.) *ryūzan* ’halva született (gyermek)’; *shizan* ’balesetben (elhunyt gyermek)’ értelemben használt terminusok külön-külön is ismertek, ennek gyűjtőfogalma a *mizuko*. (Werblowsky, 1991, 296.)

197 Továbbá értik azokat a hálából tett áldozati rítusokat, melyeket olyan tárgyaknak mutatnak be, melyek hűségesen szolgálták céljukat. Pl.: legyezők, varrótúk, szemüvegek, selyem, borotvapengék. (Werblowsky, 1991, 296.) Ezeknek a rítusoknak egy részét már a 20. század előtt is gyakorolták, másokat a II. világháborút követő években kezdték csak el gyakorolni, főleg egyes szakmák (pl. varrónók), illetve cégek (pl.: borotvagyártók) tagjai.

Jizō állt a kultusz központjában, neki ajánlották fel az adományt. Ám ezek a korábbi időkben spontán áldozatok voltak. Jelenleg viszont jól szervezett, felépített áldozati, kegyeleti rítusok vannak gyakorlatban. A rítusokat hagyományos buddhista templomokon kívül végzik el, nem buddhista alapítású, illetve egyes shintō szent helyeken is.

Japánban a rítusnak nagyjából 4 *fázisa* van: az *első* – a rossz döntés felismerése; a *második* – a lelkiismeretfurdalás felkeltése (a halott gyermek leírása, ahogy magányosan bolyong a túlvilágon). A *harmadik* – elhatározás, vagy fogadalom, hogy a rossz tettet nem ismétlik meg újra¹⁹⁸ (ezt a részét szokták kritizálni azzal, hogy a bűntudat felkeltésével húznak hasznot a nőkből). A *negyedik* részben a vallási áhítat kap központi szerepet: megtisztító technikák, himnuszok, imák.¹⁹⁹ (Szigeti, 1988)

Általában több állandó kelléket használnak szertartáshoz, standard, egységesített rendszere azonban nincs a kuyōnak, iskolánként változik. Ezek közül a legáltalánosabbak: a szentiratok közül általában a fent említett Lótusz szútrából, vagy Sai no kawarából idéznek, illetve helyet kap a buddhista iskolákban a Szív szútra. Általánosságban elmondható, hogy a szentiratokon kívül még az alábbi dolgokat használják: *ihai* – buddhista kegyeleti táblácska, amire az elhunyt nevét írják; *kaimyō* – maga a felirat (ligatúra), illetve buddhista posztumusz név; *tōba* – falapocska, amit általában évente elégetnek; *Jizō-képmás* – többnyire szobor.

Mivel a kegyeleti rítusok közé tartozik a mizuko kuyō, ezért az ilyen szertartásokon szokásos kellékek illetik meg. A buddhista temetéshez elengedhetetlen a halott neve. Ezt írják fel az *ihai*-nak nevezett táblácskára. Ez általában fekete színű, és arannyal szerepel rajta az elhunyt neve (*kaimyō*)²⁰⁰. Mivel a gyerek meg sem született, ezért sokszor csak egy kis Jizō szobor jelképezi ezek helyett a mizukot. A táblát, vagy a szobrot azután a *butsudan*-ra (házi oltár) kell helyezni. A töbára a család neve, és az elhunyté kerül. Ezt a falapocskát a sírra helyezik. Mivel a mizukot nem temetik el, ezért ezek a kellékek a templomban, általában egy központi ('fogadalmi') Jizō szobor körül kapnak helyet. A töbát általában egy év után elégetik. A *kaimyō* felíratához babonás elképzelések is társulnak. Újabban úgy tartják, hogy a felíratnak harmóniában kell lennie. Sőt, rontást megelőző szerepe is van. Ha pl. valakinek fáj a feje, akkor a fej egyik jelét is fel kell róni az *ihai*-ra. Mind a tóban, mind az *ihai*-n ugyanaz a két felírat is szerepelhet: a család neve és az, hogy *mizuko no rei* ('a mizuko lelke').

198 Azonban hiába az elhatározás, vagy bármilyen törekvés, ha a tudat ragaszkodásai a mérvadóak – a mahájána szerint legalábbis: még az érdemek sem segítenek rajtuk, ha tudatokat igazi lényege ismeretlen előttetek" Szigeti, 1988, ford., 8.

199 A Diamond Sangha rítusának leírása: lényegében elbúcsúztatja a közösség a halott gyermeket. (Florida, 1991, 39-50.)

200 *Kaimyō*: 1.) buddhista név, amelyet a szerzetes a felavatásakor vagy a világi hívő felvételekor elnyer. 2.) a mai Japánban adomány ellenében elnyerhető posztumusz tiszteletbeli cím (Hetényi, ,126.) Ugyanakkor a papnak a karakterek számától függően jár díjazás. Vagyis hagyományosan nem a temetésért, hanem a posztumusz névért fizetnek

A templomkertekben egy-egy nagy Jizō szobor körül lehet látni sok kicsiny, piros szakállkás, sapkás, szélmalommal „felszerelt”, ártatlan, imádkozó, egyforma apró Jizō figurát. Ekkor Gyereknevelő-Jizōnak nevezik, aki köré helyezik őket. Van, ahol az oldalukra a család nevét is ráírják. A rítus során a pap felolvas, imádkozik, vagy kántál. Ezt a hívek végighallgatva végül felajánlást tesznek (leggyakoribb a füstölő). A rítus során lehetőség nyílik a bűnökkel való szembenézésre, és a rossz, mardosó érzések leküzdésére. Az utolsó fázis, a megtisztulás lehet az, amivel többletet nyújthat egy egyszerű mentálhigiénés programnál, a műtéten átesett nőknek a mizuko kuyō: leveszi a bűntudat terhét a vállukról.²⁰¹ Ezeket a negatív érzéseket, neurózisokat (félelem, szorongás, bűntudat; sőt fizikai hatásuk is lehet: szívritmuszavar, vérnyomás-ingadozás stb.) szokták PAS-nak, vagyis Abortusz utáni tünetegyüttesnek nevezni. (Téglásy, 2000)

Sajnos a helyzet nem ennyire egyszerű, mert mint látni fogjuk, ezeket a tüneteket sokszor nem egyből kezelik, vagy nincs is erre nagyobb igény (lásd a Koreáról szóló részt). Fontos megjegyezni, hogy ugyan temetési szertartás folyik, viszont nincs holttest. A japán tökéletességre való törekvés – ti. a tisztaság iránti odaadás – itt nem képes érvényesülni. A holttest megtisztítása, mosdatása, öltöztetése, sírját kellekekkel (pl. hal, szaké, cipő, pénz) ellátása fontos szerepet tölt be a gyászolók életében: a halál közvetlensége segít feldolgozni a szeretett lény halálának tényét. Talán egyfajta katarzis élményhez lehetne hasonlítani. A halott mizuko azonban mindennek a hagyománynak ellenáll. Valamiféle szellemi alakban lebeg a gyászoló család körében. Fizikai testével a temetés során nem lehet szembesülni. Az egész rítus a természetfelettitől és a hétköznapitól való eltéréstől, vallási „abnormalitástól” telített. Mindezek a dolgok azonban a nyilvános vitában ritkán merülnek fel, sokkal inkább a nyugati eszmék hatása alatt kibontakozó párbeszédnek egyik fegyvertényévé próbálják tenni a mizuko kuyōt.

A rítus napjainkban

Japánt sokszor nevezték Abortusz Paradicsomnak. Nem csoda, a hivatalos statisztikák szerint az államban 1947-48²⁰² óta engedélyezett a magzatelhajtás. Egy 1982-es adat szerint a 20-40 év közötti nők 60%-nak volt már abortusza. 1994-ben 364,350 abortuszt hajtottak végre. Sokak szerint viszont a hivatalos adatok gyakran „megszépítik” a valóságot. A társadalom mai zártságára jellemző, hogy nem dolgozzák fel a nők az ezzel járó sokkot. Japánban a műtéten átesettek köszönésüket ezzel a mondattal egészítik ki: „shikata ganai”, azaz *'semmi sem történt'*. Az abor-

201 „Anélkül, hogy összezavarnád őket, szabadítsd meg őket a bűntudattól.” / Vimalakirti szútra / (Kertész, 2001, 41.), „Bánjuk a tudatlanságból és az érzéksalódságból elkövetett bűneinket és gonosz tetteinket. Bárcsak jóvá tehetnénk azokat, és ne kísértenénk újra” (Szigeti, 1988, 52.)

202 Japán 1945-52 között amerikai megszállás alatt volt. Egyesek szerint a törvény beiktatása, gyakorlatilag azt is hivatott megelőzni, hogy az amerikai katonáktól teherbe esett nőknek ne születhessen félévér gyermeke.

tuszt pedig – a japán virágnyelvre jellemző módon – *szomorú kötelességnek* nevezik. (Hughes és Keown, 1995)

A megelőzés három módszerét használják: a menstruációs ciklushoz igazított, ún. naptármódszert, az óvszert, és a fogamzásgátló tablettát. Ez utóbbi azonban nem elterjedt, mivel sokaknak előítéletei vannak a tablettá mellékhatásaival szemben. A gyermekek felvilágosításával az iskolákban is foglalkoznak. Azonban az abortusz tabu témának számít, és nemcsak az iskolákban, hanem a családon belül is. Az abortusz a második világháborút követően nőtt meg ugrásszerűen, azután pedig az 1970-es és 1980-as években. Ez azért érdekes, mert sokan úgy tartották, hogy a nők egyre nagyobb függetlensége – emancipációja – az oka ennek a második hullámnak.

Ma Japán nem számít klasszikus értelemben buddhista országnak. A mizuko kuyō-t, amelyet a meghalt gyermekért mutatnak be, elvégzik a nem buddhista vallásúak is. Általában a vallásosok is egy távolabbi, idegen templom komplexumba mennek. Ennek oka az, hogy a családi templomban az intimitás, anonimitás nem volna lehetséges.

Egy Tokióban lefolytatott vizsgálat sok mindenben felülírhatja a kezdeti hipotéziseket (ld: Anderson és Elaine, 1997). Ezek szerint már nem annyira biztos, hogy a rítus marketing tevékenysége olyan erős lenne, mint ahogy azt egyes feminista szerzők állítják; az sem biztos, hogy a rítus kezelné az abortusz okozta megrázkódtatást stb. A cikkben egy *nicsiren* iskolához tartozó templom komplexumot mértek fel a szerzők. Jóllehet, szerintük sem lehet reprezentatív a felmérés, mindenestre olyan tényeket tártak fel, melyek a korunkban kialakult tudományos vitához fontos, és új információkat szolgáltatnak.

A megkérdezettek mindegyike az áldozatbemutatás résztvevője volt. Egyikük sem az ún. családi templomban volt résztvevő, sokuk 2-3 órát utazott otthonától a templomig. A mizuko kuyō lezajlása hasonló a fent említettekhez. A szertartás során a pap háttal a híveknek, az oltárral szemben áll. Egy, vagy több Buddhát hívnak segítségül, hogy eredményes legyen az áldozat (*evocatio*). Ezután együtt, vagy csak a pap recitálni kezd a Lótusz illetve a Szív szútrából. Ezután még elmondhatnak egy közös imát. A rítus végén mindenki felajánlást tesz az oltárnál (pl. füstölőt gyűjtanak). Végül egy külön erre fenntartott helységben a pap felesége beinvitálja a résztvevőket teázni, közben beszélgetnek.

Ez utóbbi esemény nyújthatna lehetőséget arra, hogy a PAS-t kezelhessék. Erre azonban nem mindig kerül sor. Egyrészt, mert az áldozatot bemutató nők többsége 50-60 éves. Tehát a világháború után volt abortusza, és sokuk csak 20-30 évvel a beavatkozás után megy el a templomba. Másfelől a fiatalok egy része sem azért van itt, mert abortuszon estek át, hanem mert rokonuk – testvér, szülő – helyett mutatják be az áldozatot, vagy mert a mizuko kuyō-t a halott ősökért bemutatott rítusok egyikének tartják. Továbbá az idősebb asszonyok nem elsősorban a büntudatuk által vannak motiválva. Néhányan a gyermekeik sikeres gyermekáldása érdekében jönnek el, remélve, hogy a következő generációnak már nem kell átélnie azt, amit az előzőnek.

R.J. Zwi Werblowskynak és másoknak nem is ezzel a jelenséggel van problémájuk, hanem azzal, hogy az egész mizuko az ő látásmódjuk szerint egy nagyobb rendszert szolgál ki. Werblowsky elég egyértelműen utal arra, hogy ez a nőgyógyászat iparágát szolgálja ki. Egyes helyeken már a klinikán kérhető a rítus. Erre senki sem adott egyértelmű adatot. Werblowsky szerint a törvényben az a szörnyű, hogy az orvos úgy értelmezi, ahogyan akarja – művének függelékében egyébként közli a törvény angol nyelvű fordítását. Vagyis a magánklinikák külön hirdetik magukat. Egyes vasúti megállóknban például plakátokon reklámozzák magukat az abortusz klinikák, hangsúlyozva, hogy a törvény szellemében működnek. (Werblowsky, 1991)

Második, fontosabb kritikája a buddhista papságot érinti. Egyfelől személyesen is meggyőződött arról, hogy a papok elvetik az egy, állandó lélek létezését, miközben hirdetik, hogy a kóbor lelket meg kell békíteni. Itt ellentmondást lát a kutató, jogosan. Valamint, a nyíltan hirdetett nézet, miszerint a nők érdekében próbálnak cselekedni, sőt legtöbbször a rítus után felkérlik az asszonyokat, hogy a műtét során bekövetkezett esetleges elváltozások, betegségek kiszűrése érdekében keressenek fel egy orvost. Ezen a helyen Werblowsky a japán papság szemére veti, hogy ha ennyire érzékenyek szociálisan, akkor miért nem hallatják a hangjukat a nyilvánosság előtt, pl. a fogamzásgátlást propagálva. A jelenség megértéséhez vizsgáljunk meg néhány tényt. Először is az állam és egyház a II. világháború után Japánban is ketté lett választva. A japán templomok, kolostorok, legyenek azok bármilyen vallásúak, földbirtokaik nagy részét elvesztették. Köztudott, hogy a japán buddhizmusban a munka (különösen a földművelés) megbecsült helyen állt az értékrendben, valamint a földek gazdasági erőforrásokként is szolgáltak. Mindez megszűnt, a templomok valamennyi állami támogatásból és a hívek egyre csökkenő adományaiból kellett, hogy fenntartsa magát. A következmény nyilvánvaló: valamilyen módon folytatni kellett a működést.

Mint már fentebb említettem, a temetések nagy részét buddhista rítus szerint végzik, azonban a temetkezési vállalkozások megjelenésével ez a bevételi forrás is megcsappant. A vállalkozások főszerepet játszanak ma Japánban, ahogy minden nyugati, fejlett országban is. A buddhisták eme, a 8-10. század óta tartó, csaknem monopol helyzetét megszüntették. Egyesek szerint az ún. „*kuyō boom*” is ennek tudható be részben. Hiszen ezek a gyászmisék a különböző tárgyakért, állatokért, lelkekért, egy új, kiaknázatlan bevételi forrást jelenthetnek az intézményesült vallásnak. Hagyományosan csak a *kaimyō*ért fizet a család a temetés során. Ez a tiszteleti pénz, amiért a halottat poszthumusz névvel ellátják, a vallási közösség örökös tagjává tesz.

Werblowsky és mások számára is feltűnt azonban, hogy habár a mizukónak nincs teste, sőt egyes közfelfogás szerint lelke sem, a szertartás köré mégis számtalan olyan kellék csoportosult, melyeket a hívők finanszíroznak. A temetőben például ki kell fizetni a helyet, amelyre majd a mizuko Jizōt állítja a család, melyért ismét fizetni kell. Külön kell fizetni a *kaimyō*ért, valamint egyes helyeken az *ema*-ért. Továbbá nem ritka, hogy a közösség nagyobb Jizō szobrot is állíttat, mely a templomban kap

helyet. Ezenkívül még a családi oltárra helyezhető Jizō szobrot is ki lehet fizettetni. Sőt, egyes helyeken külön automaták (hasonlóan a kávéautomatákhoz) működnek, amelyekből még más kis emléktárgyakat is lehet vásárolni! Úgy tűnik, hogy a japán vallási csoportok a mizuko kuyōban jó üzletet kell, hogy lássanak. Ennél azonban árnyaltabb a helyzet, mivel egyes helyeken sok kellék kötelező, más helyeken legfeljebb a rítusért, recitálásért kell valamilyen jelentéktelenebb összeget fizetni. Végülis a vallás ma már egyfelől szolgáltatás is.

Tehát nem lehet egyértelműen azt mondani, hogy az egész rítus egy összeesküvés része, amit a nőgyógyászok találtak ki, akik abortusz klinikákat üzemeltetnek. Végül Werblowsky maga válaszolja meg, hogy miért nem hallatja a hangját a buddhista papság. Egész egyszerűen nem szeretne összetűzésbe keveredni az állammal, amely számára a jelenlegi *status quo* igen kényelmes állapot.

A másik kritika, ami érni szokta a rítust, az egy szélsőségesen feminista álláspont. Eszerint a nők büntudatát akarják fenntartani a rítus által – hiszen szinte mindenfajta médiumon keresztül propagálják, ismertetik. Ez az állapot pedig a férfiaknak jó, akik az abortuszt a nők magánügyének tekintik, és ez a rítus is csak egy eszköz a nők elnyomására. Ezen az állásponton van Helen Hardacre is. Azonban állításának igazolására számos, megalapozatlan bizonyítékot hoz fel. Egyfelől a buddhizmus nem gerjeszti a félelmet, hanem mérsékelni próbálja. Másfelől a közhiedelem az, ami ezt a félelmet gerjeszti. Egyes New Age iránt érdeklődők például akaratlanul is formálhatják a közvéleményt a lélekről, lélekvándorlásról stb. kialakított, és propagált nézeteikkel. Továbbá ellenpéldaként szokták felhozni azt is, hogy a mizuko kuyōnak sincs történelmi gyökere, mivel csak az 1970-es évek óta mutatják be. Ezt a véleményt általában azzal szokták megcáfolni, hogy a 18. század óta ismertek Jizō szobrok, melyek erre a rítusra utalnak. Illetve a fentebb már vázolt irodalmi alkotások is írásos bizonyítékok arra nézve, hogy a rítushoz köthető elképzelések legalább 2-300 évesek.

Összefoglalva a jelenleg is folyó vitában hangsúlyt kapnak a modern nézőpontok. Értem ezalatt azt, hogy a kritikák mindig az abortuszt ellenzők irányából érkeznek. Ezen az állásponton a rítusnak mindig a negatív oldalát emelik ki: orvosokat, akik üzletet csinálnak más szerencsétlenségéből, az abortusz ipart kiszolgáló kultuszt emlegetik, pénzéhes papok, és a nők szabadságát korlátozó vallás mellett próbálnak érvelni. Mindeközben figyelmen kívül hagyják azt a tényt, hogy valójában az állam kellene, hogy viselje a felelősség jó részét, és az általuk támadtak maguk is áldozatok. Úgy hiszem, hogy a fentebb felsorolt kritikák egyáltalán nem építő jellegűek, és sokszor nem is tudományos színvonalúak. A legnagyobb probléma ezekkel az, hogy mintegy másodlagos kérdésként kezelik többnyire az abortuszon átesett nőket, és elvi kérdéssé teszik a vitát. A tényszerű bemutatás mellett fontos, hogy olyan képet nyújtsanak elképzeléseikről a tudósok, vagy vitatkozó felek, melyekben nem az érzelmek dominálnak, és ezáltal képesek legyenek olyan argumentációt felsorolni, melyek mellett, vagy ellen lehet érvelni. Ez a hozzáállás már egy építő jellegű tudományos és társadalmi párbeszédet készítene elő. Ez egyes kutatók felől

meg is történik, de gyakran még ők is érzelmeiktől fűtött hangon reagálnak akár írásban is. A másik véleményének tiszteletben tartása mellett, nem szabad azonban azt elfelejtenünk, hogy az abortusz, ahogyan maguk a japánok fogalmazznak egyszerre a „bánat és a kényszer világa”.

Japánnal ellentétben, *Dél-Koreáról* nem maradt fenn írásos dokumentum, amely a középkori/újkori abortuszok magas számára utalna. Valószínűleg a kínai orvoslás és a házi praktikák alapján hajtották végre azt a néhány eljárást, ami volt. A nagycsalád ebben az országban is az egyik legfőbb értékfordozó. A nő feladata itt is elsődlegesen a fiúgyermek megszülése, aki majd tovább viszi a család nevét. Ez a rendszer egészen az első koreai háborúig (1950-53) működött.

A terhesség-megszakítás a japán megszállás alatt öltött nagyobb méreteket. Ugyan a japán törvények megengedték erőszak vagy „hiba” esetén, mégis titokban zajlottak, valószínűleg a régi nagycsaládi értékekkel szembenálló cselekedet által okozott bűntudat érzése folytán. Az új népességszabályozó politika értelmében ugyanakkor az emberi életet a racionalitás és a gazdasági hatékonyság alá rendelték. Kimondták ugyanis, hogy gazdasági hatékonyság nem érhető el, amennyiben a lakosság növekedése a korábbiak szerint növekszik. Ez a születésszámok csökkenését, kicsaládok létrehozását jelentette.

A változás 30 év alatt igencsak szembetűnő volt. Az abortusz csupán egy okozat, a változás kiváltó okait a globális változások közt kereshetjük. Pl.: nagycsaládok felbomlása, erős urbanizáció, stb. 1960-ban még hat gyerek volt az átlag, 1990-re ez a szám kettőre csökkent. Az (élve)születések száma is lecsökkent 1960-ban 60:100 volt az arány, míg 1990-ben már csak 16.2:100. Közben, mint elfogadott, s bevált módszert alkalmazták a terhesség megszakítást, a populáció szinten tartása érdekében. Ugyan 1961-ben bevezettek egy új, népességszabályozó törvényt, de az abortuszt még illegálisan kellett végrehajtani.

A protestáns és más politikai erők küzdöttek, hogy a törvényt liberalizálják. Kísérleteik elbuktak, azonban 1973-ban mégis változás állt be: a műtétet végre lehetett hajtani ekkortól, ha az anya, vagy a magzat veszélyeztetett voltak (nemi erőszak gyanúja, fejlődési rendellenesség, vérfertőzés, stb.). Természetesen ehhez orvosi szakvélemény kellett. A törvény a bevett gyakorlaton nem tudott változtatni (csak legalizált). Már 1973-74-ben a protestáns és ezúttal a katolikus szervezetek is tiltakoztak a törvény ellen. A protestáns felekezetek szerint a törvény még mindig inkább megszorító, semmint az ország állapotaihoz igazodó, a katolikus egyház viszont túl liberálisnak tartja. Az országban, – noha egynegyede buddhista, – nem hallatták hangjukat buddhista vallási vezetők.

Álljon itt néhány számadat, mely a helyzet súlyát hivatott jelezni. Az 1960-70-es években nagyjából 40 abortusz jutott 1000 főre, ez ugyan csökkent az 1990-s évekre (16:1000). Egyes becslések szerint a jelenleg férjezett koreai asszonyok több mint felének volt már ilyen jellegű műtétje. A számadatokkal itt is óvatosan kell bánni, mivel az is bevett gyakorlat, hogy a páciensek a helyszínen, készpénzzel fizetnek. Csak becslések alapján a magánklinikák bevételének 30-70%-a származik az ilyen

nőgyógyászati beavatkozásokból. Ezekkel kapcsolatban pontos számadatokat maguk az illetékesek sem tudnak mondani. A helyzetet nehezíti, hogy – egy 1990-es felmérés szerint – a nők 49%-a úgy érzi, hogy „jó, hogy megtette”, valamint 29%-uk „semmi különöset nem érez a műtéttel kapcsolatban”. (Tedesco, 1996)

Mindezen túl 1987 óta lehet kérni terhesség alatt olyan vizsgálatot, mellyel a gyermek nemét állapíthatják meg. Egy olyan országban, ahol még mindig fontos a fiú utód, el tudjuk képzelni, hogy nem mindig a gyerekszoba leendő színe miatt kéri a vizsgálatot. A buddhisták hosszú hallgatása után, 1985-ben egy *Sok Myogak* nevű szerzetes a mizuko kuyōról szóló könyvet jelentetett meg (japánból fordította, válogatta). Ennek a könyvnek a címe „Édes gyermekem, kérlek, bocsáss meg!”.²⁰³

Az abortuszon átesett anyákat sokkolták ezek a cikkek. Bocsánatkérő hirdetések jelentek meg az újságokban, és önvallomásokat lehetett hallani a rádióműsorokban. A közeli barátai unszolására, a tiszteletreméltó Sok Myogak az olvasmányai alapján végül elvégezte a mizuko rítust azok számára, akik kérték. Mostanra kb. egy tucatnyi templomban lehet kérni az áldozat bemutatását. Ez annál is érdekesebb, mivel a csecsemőkorban elhunytakat rítus nélkül temetik el Koreában is.

1991-től egy buddhista apáca, Songdok vette át a rítus levezetését, és a helyes irányba való terelését. Így a létesülés tizenkettes láncolatából kiindulva bizonyította, hogy az emberi élet a legnagyobb értékünk. Két okból csak emberként vagyunk képesek bemutatni áldozatot, és az embernek van olyan buddha-természete, mely megvalósítást nyerhet. Sokaknak nem tetszett a rítus japán elnevezése, ezért a tiszteletreméltó Songdok asszony – és segítői – lefordította a rítust koreai nyelvre.

A japán karaktereket ugyan el tudták olvasni koreai nyelven, de sokaknak a japán megszólás jutott róla eszébe. Például a mizuko karakterét suja-nak ejtik, amit idegennek is éreznek a koreaiak. A kínai írásokban t'a-t'ae karaktert találták meg, melynek olvasata nak-t'ae (jelentése: mizuko, abortált főtusz). Továbbá a mizuko kuyō olvasata is idegen (*suja kongyang* = víz gyermek felajánlás). Ehelyett az általános értelemben vett holtaknak bevezetett áldozat elnevezésének mintájára fordították le a rítust koreai nyelven. Songdok asszony továbbá kidolgozott – a japán rítusok alapján – egy 49 napos rítust is.²⁰⁴

Ez a rítus Buddha születésnapján kezdődik, májusban és júniusban ér véget. A napi részvétel 1.35 dollárba kerül – ez egy liter tej ára. A templomi szolgálatért, tájékoztató kiadványokért, templomi oltár dekorációra költik. Általában hétvégeente vesznek többen részt a rítusban. Egy-egy évben 50-100 résztvevő van. Naponta 3 órát kell dolgozni a templomban, a templom körül, azután meditációs gyakorlatok és elméleti képzések következnek.²⁰⁵ Songdok asszony karizmatikus személyisége nagy szerepet játszhat a rítus pozitív megítélésében. Jóllehet a média hamar bírálni

203 Aga-ya, yongsohaedao (Tedesco, 1996, 68.)

204 Nak t'ae-a ch'ondo-jae = an auspicious rebirth offering ceremony for an aborted fetus

205 t'a-t'ae agi-ryong ch'ondo pophoe = dharma meeting for the auspicious rebirth of aborted babies (Tedesco, 1996, 69.)

kezdte a buddhistákat, hogy itt is üzletet csinálnak a mizuko kuyōból. Láthatjuk, hogy ennek veszélye jelenleg nem áll fenn.

A koreai rítus ezek szerint tényleg a PAS kezelésére alkalmas módszereknek tűnik. Igaz, nem öltött még nagyobb méreteket. Ennek oka lehet az is, hogy Jizō kultusza nem volt annyira jelentős a félszigeten, mint Japánban; valamint történeti gyökereiben is inkább újkeletűnek tűnik a probléma tömeges kezelése. (Tedesco, 1996)

Taiwanra 1661-ben a mandzsuk elől menekülő kínaiak magukkal hozták a szigetre a vallásukat is. A legnépszerűbb a *zhiajiao* nevű buddhista iskola lett. Az 1895-1945 közti japán megszállás a japán buddhizmust is magával hozta. A megszállók a kulturális fölény biztosítását vallási téren is szerették volna elérni. A zhiajiao azonban ekkor is töretlen népszerűségnek örvendett. Konfliktusra adhatott volna lehetőséget, hogy a japán buddhista iskolák engedélyezik a szerzeteseknek a húsevést és a családalapítást. Azonban a taiwani vallásgyakorlók türelmesen átsiklottak ilyen problémák felett, hiszen egy konfliktusban mindenképpen a rövidebbet húzták volna. Miért volt fontos néhány sorban mindezt elmondani? Azért, mert a mizuko kuyō bevezetése ellen a taiwani buddhisták egy része tiltakozott. A fentiek alapján nyilvánvaló, miért. Egyfelől a japán befolyást láthatták megint egy ilyen rítus terjedésében, másfelől tőlük idegen lehet az a mentalitás, mely a mizuko kuyōt legalizálja.

Alapvetően a szigeten az abortusz törvény megszorító. A buddhisták álláspontja kevésbé elnéző vele szemben, mint az emberöléssel. Az állam csak végszükség esetén engedélyezi: anya életének veszélye, stb. Másfelől viszont a házas asszonyok élnek vele, akár illegális formában is. A társadalom ebben a tekintetben elnéző. Egy másik fontos nézőpont, hogy a zhiajiao iskola teszi ki a sziget buddhista csoportjainak nagyobb részét. A 16. században, Kínában is népszerű iskola tagjai Taiwanon főleg nők. Imádatuk központjában is női istenség, Avalokitésvara női formája áll. Az 1980-s években erős önszervezés jellemzi őket. Tagjai többnyire magasan kvalifikáltak, a szerzetesrendbe való felvételnek is egyik feltétele a középiskolai végzettség.

Mindezek a tények elég biztatónak tűnnek, hiszen a szigeten jelen van egy olyan, közgondolkodásra is tevékenyen hatni akaró csoport, mely a társadalmi problémákra békés úton próbál reflektálni, azokat csendes reformokkal jó irányba terelni.

Összegzés

Az itt felvázoltak alapján már nyilvánvalóvá válhatott az olvasó számára, hogy a kultusz szerteágazó, sokszínű, és gyakran kétes megítélésű jelenség. A téma hihetetlenül sokrétű, hiszen Jizō alakjának mélyebb vizsgálata komoly feladatnak ígérkezik. Tulajdonságai, jól láthatóan többször változtak a történelem során. Mégis, megkockáztatható, hogy vannak olyan aspektusai, amelyek a világ számos részén mitológiai, funkcionális egyezéseket mutathat. Ezeknek a kérdéseknek a további vizsgálata már egy későbbi tanulmány feladata. Lényegében tehát, a buddhista vallás, csakúgy, mint minden intézményszerű, az emberi életnek elsődleges értéket

tulajdonító vallás, vagy eszmerendszer, elutasítja az abortusz eszközét. Fontos kitétel, hogy a buddhizmus sohasem kriminalizálja sem az orvost, sem a beavatkozást igénylő nőt. A bűnös megbüntetése nem a vallásgyakorlók feladata, azt majd elvégzi a kérlelhetetlen fátum, a karmikus törvény.

Amennyiben mégis elítélhető, talán az, hogy ebben az esetben nem a megváltás felé tesznek erőfeszítést az érintettek, ám ez sem szigorú értelemben véve elítélendő. A probléma bonyolódik abban az esetben, ha Buddha tanainak rendszerébe „vastag betűvel” emelik ki a lélekvándorlást. Ez ugyanis láthatóan alapul szolgál a vándorló lélek fogalmának megalkotásához, amely érez, szenved, örül, és cipeli az elmúlt életek adósságait, vagy éppen begyűjti a tettei gyümölcseit. Ilyen rendszerrel találkozhatunk a tibeti buddhizmusban. Ami nem véletlen, hiszen gondoljunk csak bele, a „köztes lét” leírása sehol sem olyan kidolgozott, mint az ősi vallás hitét az újba beolvasztó középkori Tibetben.

Buddha maga hallgatással válaszol arra a kérdésre, amelyek a lélekről érdeklődnek. Nem tulajdonít a léleknek állandó létet, ugyanúgy állandótlan, esendő, és a körforgásnak alávetett, mint az anyag. A japán buddhizmus lélekfelfogására valószínűleg erősen hathatott a shintō, és a késő- középkor óta jelenlévő kereszténység is. Habár elfogadják, hogy a lélek nem állandó, azért mégiscsak „állandóbbnak” képzelik el, mint a testet. A japán gondolkodás mindig a lehető legmagasabbra teszi a mércét, ha értékekről van szó, ám közben tudja, hogy még a legalapvetőbb dolgokat is nehezen lehet megvalósítani. Egyfajta bánatos tudás, szomorú megfontoltság sugárzik a japán kultúra minden területéről. Amikor a 17. század során Európa a felduzzadt népességét „új” kontinensek felfedezésére, birtokbavételére, és meghódítására bízta, Japán saját határain belül kellett, hogy megküzdjön a lakosság számának drasztikus növekedéséből fakadó problémákkal. Az egyik ilyen „válasz” a korban bevett, és korábban részletezett gyerekgyilkosság és abortusz volt. Láhattuk, hogy hasonló megoldások, vélemények születtek már a 18-19. század során is ezzel kapcsolatban, mint a 20-21. században.

Irodalomjegyzék

- Agostini, G. (2004): Buddhist Sources on Feticide as Distinct from Homicide. In: *Journal of International Association of Buddhist Studies*, 27. No. 1. 63-95.
- Anderson, R. W. and Elaine M. (1997): Rethinking the Practice of Mizuko Kuyo in Contemporary Japan. Interviews with Particioners at a Buddhist Temple. In *Tokyo. Japanese Journal of Religious Studies*, 24.(1-2). 121-145.
- Bargen, D. G. (1992): Ancestral to None. Mizuko in Kawabata, Japanese. In: *Journal of Religious Studies*, 19. No. 4. 337-377.
- Barnhart, M. G (1998): Buddhism and the Morality of Abortion. In: *Journal of Buddhist Ethics*, 5. 276-297.
- Blasszauer, Béla (1984, szerk.): *A Jó Halál (Eutanázia)*. Gondolat, Budapest
- Bodnár Béla és Bodnár Zoltán (1988): *Lombikbébi és társai*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest
- Brooks, A. P. (1981): Mizuko Kuyō and Japanese Buddhism. In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 8. 3.-4.: 119-147.
- Desmond, J. F. (1996): Apologizing to the Babies. In: *First Things* 66.13-15.
- Devlin, H. (2017): Woolly mammoth on verge of resurrection, scientists reveal. Letöltés ideje: 2017. 02. 16. Cím: <https://www.theguardian.com/science/2017/feb/16/woolly-mammoth-resurrection-scientists>
- Ferencz Antal (2001): *A bioetika alapjai*. Szent István Társulat, Az apostoli szent-szék könyvkiadója, Budapest
- Ferguson, J. C. and Masaharu, A. (1964): *The Mythology of All Races*. Cooper Squarepublishers Inc., New York, vol. VIII.: 236-240.
- Florida, R.E. (1991): Buddhist Approaches to Abortion, In: *Asian Philosophy*, 1. No. 1. 39-50.
- Fujii, M. (1983): Maintance and Change in Japanese Traditional Funerals and death-related behavior. In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 10. No. 1. 9-64.
- Gaizler Gyula és Nyéki Kálmán (2003): *Bioetika*. Gondolat Kiadó, Budapest
- Gy. Hortváth László (1999): *Japán kulturális lexikon*. Corvina, Szekszárd
- Hallisey, C. (1996): Ethical Particularism in Theraváda buddhism. In: *Journal of Buddhist Ethics*, 3. 32-43.
- Hetényi, Ernő (1991, ford.): *Tibeti halottaskönyv. Bar-do thos-srggol. A halál utáni átmeneti állapotról hallás útján való megszabadulás jogája*. Háttér Kiadó, Budapest
- Hetényi Ernő (1998, szerk.): *Buddhista Lexikon*. Trivium Kiadó
- Honjo, E. (1926): The agrarian problem in the Tokugawa regime, In: *Kyoto University Economic Review*, 1. 75-93.
- Hoshino, E and Takeda, D. (1987): Indebtness and Comfort: The Undercurrents of Mizuko Kuyo in Contemporary Japan. In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 14. No.4.305-320.

- Horváth Z., Zoltán (1994): A szenvedés egyetemessége. Sgam-po-pa: Thar-rgyan, In.: Fehér Judit (szerk.): *Tibeti buddhista filozófia*. Orientalisztikai Munkaközösség-Balassi Kiadó, Budapest, 77-90.
- Hughes J. and Keown D. (1995): Buddhism and Medical Ethics: A Bibliographical Introduction. In: *Journal of Buddhist Ethics*, 2.
- Jamadzsi, M. (1989): (*Yamaji Masanori*): *Japán történelem és hagyományok*. Gondolat kiadó, Budapest
- Kálmány, Lajos (1971): Boldogasszony, ősvallásunk istenasszonya. In.: Diószegi Vilmos(szerk.): *Az ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó művekből*. Budapest, Gondolat
- Kenney, E. and Gilday, E. T. (2000): Mortuary Rites in Japan. Editor's Introduction. In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 27. No. 3.-4. 163-178.
- Keown, D. (1995): *Buddhism and Bioethics. An analysis of Buddhist views relating to abortion, euthanasia, and criteria of death*. London: Macmillan; New York: St.Martin's Press
- Keown, D. (2005): *End of Life: the Buddhist view*. In: *Lancet*, 366. 952-955.
- Kerényi Károly (1984): *Hermés, a lélekvezető. Az élet férfi eredetnek mitológéája*, Európa Könyvkiadó, Budapest
- Kertész Éva (2001, ford.) *Vimalakirti szútra: mahájána buddhizmus szentiratai. Ló-tusz szútra*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest
- Kovács József (1992): A művi abortusz a bioetika szemszögéből. In.: Sándor Judit: *Abortusz és... jog... bioetika... történelem... szociológia... pszichológia... vallás*. Literatura Medica, Budapest, 39-114.
- Bodor András (1982, ford.): *Kőrösi Csoma Sándor: Buddha élete és tanításai*. Kriterion Könyvkiadó
- LaFleur, W. R. (1992) *Liquid Life: Abortion and Buddhism in Japan*. Princeton University Press
- LaFleur, W. R. (1998): Abortion, Ambiguity and Exorcism. A review essay based on Helen Hardacre's *Marketing the Menacing Fetus*. In: *Japanese Journal of Buddhist Ethics*, 5.384-400.
- O'Connell, R. L. (2002): *A kard lelke. A fegyverek és a hadviselés illusztrált története az őskortól napjainkig*. Gold Book, Debrecen
- Oravecz, Imre (1999, ford): *Ablakban feledett hold. Ryōkan japán zen kötő válogatott versei*. Terebess kiadó, Budapest
- Rowe, M. (2000): Stickers for Nails. The ongoing Transformation of Roles, Rites, and Symbols in Japanese Funerals. In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 27. No. 3.-4. 353-378.
- Seregély György (1981): *Fogamzástáplás*. Medicina Könyvkiadó, Budapest
- Smith, B. (1998): Buddhism and abortion on Contemporary Japan. Mizuko Kuyo and the Confrontation with Dead. In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 15. No. 1. 3-24.

- Szigeti György (1988, ford.): *A Hatodik Pátriárka szútrája*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Zalaegerszeg
- Téchy Olivér (1985): *Buddha*. Gondolat Kiadó, Budapest
- Tedesco, F. M. (1996): Rites for the Unborn: Abortion and Buddhism in Contemporary Korea. In: *Korea Journal*, 36. No. 2.: 61-74.
- Téglásy Imre (2000, szerk.) *Miért sírsz, Mirjam? Nők beszélnek magzatelhajtást követő szenvedésükről – Orvosok számolnak be az abortusz okozta lelki szövődményekről. APost—Abortus-Syndrome (PAS), Ja zum Leben – Alfa Szövetség*, Budapest
- Tokarev, Sz. A. (1988, szerk.): *Mitológiai Enciklopédia*. I-II. kötet, Gondolat Kiadó, Budapest
- Werblowsky, R.J. Z. (1991): Mizuko kuyō: Notulae ont he Most Important „New Religion” of Japan. In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 18. No. 4. 295-354.

Szurgyiczki Zsuzsanna: Nemek relativitása a vallási hagyományokban

A vallásról gyakran egyoldalú kép él a hétköznapi gondolkodásban, amely a vallások normateremtő szerepére helyezi a hangsúlyt. A normateremtés különböző példái széles körben ismertek. Általánosan elmondható, hogy a vallás segít eligazodni az embereknek a világban: meghatározza az emberek evilági, és az ezen túlmutató céljait, szerepköreit. A rítusok, narratívák, szimbólumok segítségével pedig hozzájárul ahhoz, hogy a különböző pozitív illetve negatív tapasztalatokat egy átfogó magyarázórendszer részeként értelmezhesse az ember. Az átmeneti rítusok (születési, pubertáskori, házassági, halotti) az élet főbb fázisain való átmenetben segítik generációkon keresztül a társadalom tagjait, ugyancsak egy átfogó orientációt adva. A sort természetesen még számos példával lehetne folytatni. A vallás tehát kulturális rendszerként, normateremtő funkciójával hozzájárul a társadalmi stabilitás kialakításához, a meglévő normák, értelmezési keretek, szerepek áthagyományozásához.

Ezzel szemben kevésbé kerül előtérbe a vallások viszonya a normaszegéshez, amely szintén rendkívül fontos. A vallás, mint kulturális rendszer, funkciót annál sikeresebben tudja ellátni, minél hatékonyabban reagál a meglévő értelmezési kereteket megkérdőjelező esetekre. A normaszegésre különböző módon reagálhatnak a vallások, természetesen a kérdés lényegességének függvényében: figyelmen kívül hagyhatják azt; elítélhetik, kizárhatják, felléphetnek ellene, vagy a meglévő értelmezési keretet bővítve beépíthetik az adott kérdést vagy esetet a magyarázórendszerbe. Az előbb említett reakciók mindegyikére találunk példát a vallástörténetben.

A normateremtést és a normaszegést, mint vallási funkciókat Clifford Geertz és Thomas Tweed elmélete alapján mutatom be tanulmányomban. Mindkét szerző elméletének központi gondolata az, hogy a vallás olyan kulturális rendszer, amely orientálja az embereket a világban. *Geertz* elmélete (2001) a vallást, mint szimbólumrendszert mutatja be, amely magyarázórendszerként alkalmas arra, hogy motivációkat, lelkiállapotokat alakítson ki, illetve, hogy segítse a káosz veszélyével fenyegető negatív tapasztalatokkal való megbirkózást. *Tweed* kiemeli (2006), hogy a vallások nemcsak a stabilizáló (normateremtő) funkcióval formálják a társadalmat, hanem a határátlépés, a destabilizálás (normaszegés) is ugyanolyan hangsúlyt kap működésükben. A vallások különböző előírások, tiltások, és ezek megváltoztatása segítségével meghatározzák az ember helyét a testben, az otthonban, a család részeként; a Földön a társadalom és a nemzet tagjaként; valamint a kozmoszban. A testi orientáció rendkívül fontos, mert ez jelenti a kiindulási pontot az orientáció többi formájához

Tanulmányomban olyan, különböző vallásokhoz kapcsolódó, eseteket vizsgálók, amelyek a normaszegésre nyújtanak példát. A normaszegésen belül pedig a férfi és női szerepek közötti különbségek felfüggesztésével foglalkozom. Tehát a vallások narratívái, szimbólumai és rítusai segítségével meghatározott, alapvetően különböző férfi és női szerepek közötti határ relativizálásával. Ezekben az esetekben a férfiak nem a normáknak megfelelően „férfiasan”, illetve a nők nem a normáknak megfelelően „nőiesen” viselkednek, öltözködnek stb. A szerepek közötti különbségek felfüggesztése nem véletlen: ennek eredetét és célját a vallási tanításokban, rítusokban jelölik meg az alanyok.

Az angol nyelvű szakirodalomban *gender-change*, illetve *sex-change* kifejezéssel írják le a nemi határátlépések eseteit. A tanulmányomban elemzett esetek bemutatásánál a nem-váltás kifejezést használom majd. Az esetek összehasonlításánál pontosítom az angol nyelvű szakirodalomban véleményem szerint inkonzekvensen használt kifejezéseket, valamint besorolom az egyes eseteket a *gender-váltás* (*gender-change*) és *nem-váltás* (*sex-change*) kategóriákba.

Számos példát találunk *nem-váltás* esetekre a különböző vallási hagyományokban. tanulmányomban ezek közül hármat mutatok be. Az esetek kiválasztásánál a leglényegesebb szempont az volt, hogy az esetek különböző vallási hagyományokhoz kapcsolódjanak, így lehetővé téve az összehasonlító vallástudományi módszer alkalmazását. Az esetek a *nem-váltás* különböző formáit mutatják be. Az első a 12. századi katolikus szerzetes és misztikus – Clairvaux-i Szent Bernát által felvázolt lelki mintaképpel foglalkozik. A lelki mintakép alapja az Énekek Énekében megtalálható Menyegző-metaforából ismert Menyasszony bernáti értelmezése. *Shawn M. Kraemer* tanulmánya (2000) alapján mutatom be azt, hogy Bernát többek között férfias tulajdonságokkal jellemezi a Menyasszonyt. A második eset a *Victor Turner* által leírt (2002) ndembu rituálék közül az *isoma*, amelyet a *nem-változtatás* szempontjából mutatok be. A rítus egy női termékenységi-gyógyító rítus, amelynek célja a szellemek és az emberek között felborult rend helyreállítása. Az *isoma* rítus során több ponton, több résztvevő kapcsán kerül sor a neme közötti határ átlépésére, a *nem-változtatásra*. A harmadik eset az azonos neműek házasságának hinduizmusban előforduló példáival foglalkozik. Az esetet *Ruth Vanita* tanulmánya (2004) alapján mutatom be, amely arra kíván rávilágítani, hogy az indiai kultúrában és a hinduizmusban az azonos nemű emberek kapcsolatára találunk számos példát. Érvelésének egyik központi eleme szerint a lélek alapvetően nemtelen, illetve a reinkarnációk során a test neme változhat.

Tanulmányomban nem támaszkodhattam olyan forrásra, amely az általam vizsgált kérdéssel foglalkozik, így eseteim megválasztásánál saját kutatásokra voltam utalva. Részben a legrangosabb kézikönyvek releváns szócikkei, részben tanárammal való konzultáció, részben pedig a vallástudományi tárgyú művek olvasása közben fellelt utalások segítettek egy-egy esethez eljutni. A kiválasztott és később részletesebben vizsgált esetek tehát nem szisztematikus adatgyűjtés révén kerültek figyelmem középpontjába. Emiatt eredményeimet sem tekinthetem általános érvé-

nyűeknek. Vizsgálódásaim az összehasonlító vallástudomány tudomány szakba tartoznak, de nem tekintem kutatásom céljának azt, hogy a kiválasztott három eset alapján típusokat különítsek el (az esetek felkutatásának módja és az esetek száma miatt). Csupán arról van szó, hogy a vallásemélet által más vallástörténeti példák révén igazolt eltérő vallási funkciót saját példákon próbáltam tovább igazolni.

Hipotézisem tehát az, hogy a vallások olyan kulturális rendszerek, amelyek nemcsak a normateremtésre, hanem a normaszegésre is nyújtanak példákat intézményszerű formában. Ennek fajtái pedig a nem-váltás esetek, amelyek során a vallások által meghatározott nemek közötti különbségek felfüggesztésre kerülnek és határátlépésre kerül sor.

Tanulmányomban először Clifford Geertz és Thomas Tweed vallásdefinícióját és elméleti megközelítését mutatom be. Ezt követően rátérek a már említett esetek ismertetésére. Mindhárom esetenél először az elemzett tanulmányt mutatom be röviden, majd az adott műben található nem-váltás eseteket ismertetem, végül pedig az adott szerző által használt nem-fogalom megértését, illetve a nem-váltás példák elemzését segítő műveket mutatok be. A tanulmány végén az eseteket összehasonlító vallástudományi módszerrel elemzem.

A vallás mint kulturális rendszer

Clifford Geertz funkcionális vallásdefiníciója a vallást, mint kulturális rendszert írja le.

„A vallás tehát: szimbólumok rendszere, amely arra szolgál, hogy erőteljes, meggyőző és hosszantartó motivációkat és lelkiállapotokat hozzon létre az emberekben, miközben kialakítja a létezés általános rendjének koncepcióit, és ezeket a koncepciókat a tényszerűség olyan aurájába öltözteti, amelyben a lelkiállapotok és motivációk egyedülállóan valóságosnak tűnnek.” (Geertz, 2001, 76.)

A vallás szimbólumrendszer, amely segít az embereknek eligazodni a világban úgy, hogy a létezés általános rendjéről állít valamit, továbbá különböző tapasztalatoakat a szimbólumok segítségével értelmezhetővé tesz. Ezen túl a vallás arra szolgál, hogy hosszantartó motivációkat és lelkiállapot hozzon létre az emberekben. Tehát a vallás különböző eszközök segítségével biztosítja a világban való orientációt az emberek számára. A szimbólumrendszerek szorosan kapcsolódnak az adott kultúrához és bővülve-változva tovább hagyományozódnak.

A vallás tehát egyrészt állít valamit a valóság alapvető természetéről. Ez a megállapítás szorosan kapcsolódik Geertz vallásdefiníciójához: a vallás szimbólumrendszer. „A szakrális szimbólumoknak az a szerepük, hogy szintetizálják egy nép ethoszát – életük minőségét, jellegét és színezetét, morális és esztétikai stílusát és módját, világnézetüket –, azt a képet, amelyet a puszta valóságban létező dolgokról

fenntartanak, a rendről vallott legátfogóbb elképzeléseiket.” (Geertz, 2001, 75.) A szakrális szimbólumok szintetizálják egy nép világfelfogását: a tudást az egyén és a világ viszonyáról, valamint azt morális és esztétikai beállítottságot, amely viselkedésüket befolyásolja. Tehát a szimbólumrendszerek szintetizálják a csoport kulturális mintáit. A szimbólumrendszerek öröklődnek: a szimbólumok által nyelvi vagy képi formában átadott tudás arra szolgál, hogy az empirikus világban való eligazodást segítse.

A vallás által nyújtott valóságmodellek segítségével az emberek képesek a tapasztalataikat, jelentéssel felruházni. Itt különösen hangsúlyosak azok a tapasztalatok, amelyeknek értelmezése nehézséget okoz az ember számára. Ilyenkor Geertz szerint a káosz fenyegeti az embert, aki eljut az elemzőképessége, tűrőképessége és erkölcsi belátása határa. Az értelmezhetetlen tapasztalat a kaotikus világ képzetével fenyegeti az embert. Itt a tapasztalatok két fajtáját emeli ki Geertz: a szenvedést (betegség, gyász, stb.), illetve más, furcsa tapasztalatokat, amelyekre nem talál magyarázatot az ember (pl. addig nem tapasztalt természeti jelenségek). (Geertz, 2001, 90.)

A vallás ezen túl tartósan jelen lévő motivációkat és lelki diszpozíciókat hoz létre, amelyek szervesen kapcsolódnak a valóságmodellekhez. Ilyen visszatérő lelkiállapotokon és tartós motivációkon keresztül alakítják is a valóságot, nem csak kozmikus értelmezését adják a valóságnak.

A vallás egyik azon funkcióját, amellyel a tanulmányomban foglalkozom az, amely során a vallások, melyek átfogó magyarázatot nyújtanak a világról. A vallások törekednek arra, hogy a magyarázórendszerbe első látásra nem illeszkedő tapasztalatokat is integrálják, kibővítve, átalakítva a valóságmodelleket; vagy fenntartsák a meggyőződést, hogy el lehet vele számolni. az ember a káosz tapasztalatától eljut a rend tapasztalatáig. A széleskörű magyarázó erővel bíró vallási eszmék így túllépnek a saját metafizikai kontextusukon. De: „a társadalmi és kozmikus folyamatoknak nem csupán kozmikus értelmezését adják – mert akkor nem vallási, hanem filozófiai hitről beszélnénk –, hanem alakítják is őket.” (Geertz, 2001, 116.)

Geertz vallás-meghatározása és valláselmélete a legismertebb elméletek közé tartozik a kulturális antropológiában és azon túl is. A mű a magyar nyelvű szakirodalomban is gyakran szerepel. Azonban a geertzi elmélet bemutatására csak utalásként tértem ki. Ennek oka az, hogy a normaszegés funkciójára Geertz elmélete nem fektet olyan hangsúlyt, mint Tweed. Fontosabbnak tartom, tehát, Thomas Tweed elméletének részletes bemutatását. Tweed valláselméleti műve magyar nyelven jelenleg nem elérhető, illetve valláselméletével a magyar nyelvű szakirodalomban még nem találkoztam.

Tartózkodás és átkelés – Thomas Tweed elmélete

Thomas Tweed *Crossing and Dwelling* (Tweed, 2006) című művében egy elméleti megközelítést és vallásfogalmat mutat be. A szerző a Miami-ban élő kubai menekültek körében, végzett terepmunkát 1993-ban. Terepmunkája során megfigyelt jelenségek magyarázatára nem talált megfelelő, átfogó elméleti megközelítést. Olyan elméletet keresett, amely a jelenségek dinamikájának és összefüggéseinek megértéséhez segíti hozzá (Tweed, 2006, 6.). Az idézett művében kifejtett elmélete ezeket a hiányosságokat kívánja pótolni.

Tweed vallásdefiníciója a következő: „*Religions are confluences of organic-cultural flows that intensify joy and confront suffering by drawing on human and suprahuman forces to make homes and cross boundaries.*” (Tweed, 2006, 54.)

Vallásfogalmának és elméletének bemutatásához mozgás- és utazás-metaforákat, valamint vízzel kapcsolatos metaforákat használ. Ezzel egyrészt a vallások folyamatos változását, adaptációját kívánja hangsúlyozni, amely során térben és időben orientálják az embert. A vallásokat Tweed itt órához és iránytűhöz hasonlítja, melyek segítenek eligazodni a szimbolikus térben és időben. (Tweed, 2006) Másrészt az univerzális magyarázatokat nyújtó elméletek és az elméletalkotó teljes objektivitásának képzetével szemben nyújt alternatívát. Az elméletalkotást és az elméletalkotó munkáját utazáshoz hasonlítja. Az utazás metaforához kapcsolódva megjegyzi, hogy a valláselmélet nem egy mindent átfogó képet – nem egy térképet – ad a vallásról, amelyet egy statikus szemlélő készít el (*szupralokatív megközelítés*: Tweed, 2006, 16.). Sem az elméletalkotó, sem az általa megfigyelt jelenség nem statikusak. Az elméletalkotó egy bizonyos társadalmi kontextusból, egy meghatározott nézőpontból nyújt egy látképet a folyamatosan változó megfigyelt jelenségről. (*lokatív megközelítés*: Tweed, 2006, 16-17.) Az elmélet továbbá nem egy lezárult képet fest, hanem elvezet egy következő utazáshoz/elmélethez.

Vallásfogalma két vallási funkciót állít a középpontba. Az egyik a tartózkodás (*dwelling*), a másik pedig az átkelés (*crossing*). A tartózkodás a normateremtő, az átkelés pedig a normaszegést támogató funkciónak felel meg. Az első az „otthon létrehozása”, vagy más megfogalmazásban: a *tartózkodás (dwelling)* kifejezéssel írja le a szerző. A másik az *átkelés (crossing)*. Tweed hangsúlyozza, hogy mindkét tevékenység dinamikus. A vallás térbeli tevékenység Tweednél (Tweed, 2002, 73-74.). A vallások szimbolikus tereken keresztül mozognak. A szimbolikus terek: a test, az otthon, a haza/Föld és a kozmosz. Ezeket a mozgásokat az előbb említett két kategóriába sorolhatjuk: az egyik a vallások saját tének keresése, megtalálása és kialakítása, a másik pedig a mozgás ezen a téren keresztül, a megtalált határok átlépése. Az angol nyelvű kifejezések fordításánál a Tweed által hangsúlyozott folyamatos változást, dinamikát és a szimbolikus terek kiemelt szerepét kívántam érzékeltetni.

A *tartózkodás* (Tweed, 2006, 80-122.), a vallások azon tevékenysége, amellyel az embereket a térben és az időben orientálják. A tartózkodás funkciója három összetevőből áll: feltérképezés, építés, benépesítés-tartózkodás (*inhabiting*). A vallások

különböző tereket térképeznek fel, építenek és népesítenek be: a testet, az otthon, a hazát és a kozmoszt. Az orientáció, az ember helyének feltérképezése és meghatározása, a különböző vallási narratívákon, tanításokon nyugszik. A vallások orientáló tevékenységei kijelölik a férfiak és nők helyét a természetben, a társadalomban, a vallásban (Tweed, 2006, 74-75.). Ezek közé a szabályok közé tartoznak azok is, amelyek a férfiakra és a nőkre vonatkoznak: hogyan kell öltözködni és viselkedni az adott nem képviselőinek. Milyen szerepeket és hogyan tölthetnek be a férfiak és a nők a társadalomban. A vallások azonban nem egy végleges térképet vázolnak fel, amely alapján haladnak, hanem amikor szükség van rá, módosítják a vázlatokat.

A tartózkodás mellett a másik vallási funkció az átkelés (Tweed, 2006, 123-163.). A vallások nemcsak az emberek helyét jelölik ki a világban, hanem a kijelölt határokat is meghaladják: megmutatják a határátlépések lehetséges módjait és a normaszegésre biztatnak (Tweed, 2006, 76.). A vallások különböző rítusok, metaforák, és kódok segítségével kijelölik a határokat; majd pedig előírnak és tiltanak különböző mozgásokat ezeken a határokon keresztül (Tweed, 2006, 123.). Hasonlóan a tartózkodás funkciójához itt is négyfajta térre vonatkozik az átkelés: a test, az otthon, a haza és a kozmosz határainak átlépésére. A tartózkodás és az átkelés is lehet individuális és csoportos folyamat.

A tartózkodás és átkelés funkcióját Tweed a különböző szimbolikus terekre vonatkoztatva tárgyalja a negyedik és ötödik fejezetben. Tweed elméletének szempontjából kiemelt szerepe van a testnek. Tweed szerint a vallás a testtel kezdődik és végződik. A testtel, amelyet tisztának vagy tisztátalannak tartanak, amely élő vagy halott, tetovált, beavatott vagy még beavatatlan, férfi vagy női; és amelyeket a vallások által nyújtott, a testen túlmutató értelmezési keretek átalakítanak, mozdítanak. A test a térbeli és időbeli orientáció kiindulópontja. (Tweed, 2006, 98.) A testekre is vonatkozik a vallás két fő funkciója: a tartózkodás – a test helyének meghatározása, és az átkelés – a különböző határok meghaladása. A testet a vallások a szimbolikus tér különböző formáiban helyezik el: megszabják, hogy hogyan kell viselkedni otthon; egy család részeként a házában/Földön, illetve a kozmoszban. Majd pedig a szimbolikus terekre vonatkozó szabályok és tiltások által kijelölt határok átlépésére biztatják az embert. (Tweed, 2006, 98.)

A testre vonatkozó normateremtő funkció lényege az, hogy előírások és tiltások által kijelölik a test helyét a szimbolikus terekben. A vallások előírnak vagy tiltanak különböző cselekedeteket az étkezésre, szexre, egészségre, drogok használatára stb. vonatkozóan. Az előírások gyakran kapcsolódnak olyan vallási narratívákhoz, amelyek az emberi test eredetéről szólnak. A megszabott viselkedési formák között vannak olyanok, amelyek nem változtatják meg a testet drasztikus módon: pl. vegetáriánus étkezés; keresztelés, öltözködési előírások. Más rítusok és előírások viszont igen: körülmetélés, tetoválás, korbácsolás. A gyakorlatok között találunk olyanokat, amelyek faji vagy nemi megkülönböztetésen alapulnak, szakrális céllal történnek, és erőszakot foglalnak magukban: lincselés, körülmetélés. Mindegyikben közös azonban, hogy az egyéneket és a csoportokat térben és időben helyezi el (Tweed, 2006, 100.).

A vallás reagál olyan helyzetekre, ahol az ember testi korlátaival szembesül. Ilyen helyzetként említi Tweed Geertz-hez hasonlóan a betegséget, a halált, valamint a természeti csapásokat. A határok azonban nemcsak lesújtó helyzetekben jelennek meg, a szerző a szexuális intimitás kulcsaként említi az egyéneket elválasztó határt, valamint ennek meghaladását az aktus során. (Tweed, 2006, 136-137.). A különböző vallási hagyományoktól (előírásoktól és tiltásoktól) függően más és más határról beszélünk.

A testhez kapcsolódó *nemi határátlépésekről* Tweed a következőket írja: „Habár néhány férfi és nő pubertásrítusban előfordul időszakos homoszexualitás és gendercsere kísér néhány közösségi ünnepet, a vallásokban gyakran találunk tiltott szexuális kapcsolatokat – és házassági kötelekeket – azok között, akik ugyanahhoz a nemhez, vagy családhoz tartoznak.” (Tweed, 2006, 150.) Tanulmányomban a Tweed által nem részletezett esetekre keresek példát, amelyek időszakos vagy hosszantartó nem-váltást foglalnak magukban.

Tweed elméletének recenziói

Az esetek ismertetése előtt Tweed elméletének recenzióit és a mutatom be. Finbar Curtis (Taves, 2009) és Aaron Hughes (Hughes, 2009) is a túlzott általánosságra hivatkozva kérdőjelezi meg Tweed elméletének használhatóságát. Curtis szerint Tweed elmélete nem valláselmélet, hanem egy átgondolt, aprólékos stratégia, amely a vallási fenomének fluiditását teszi könnyebben megérthetővé.

Hughes a tartózkodás és átkelés funkciója alapján fogalmazza meg kritikáját: szerinte használhatatlanok ezek a kategóriák, mert túlságosan tágak (Hughes, 2009, 216.) *Ian Reader* hasonlóan értékeli recenziójában (2007, 129.) a tartózkodás és átkelés funkcióját: úgy véli, hogy az emberi élet szinte minden lehetséges jelensége besorolható vagy az egyik vagy a másik kategóriába. Azonban pozitívan értékeli, hogy az elmélet képes olyan, vallási jelenségeket a központba helyezni, mint a zarándoklat, amely általában nem áll a valláselméletek fókuszában. Johnson szerint az első fejezetek, amelyekben Tweed kifejti az elméletét, körültekintő és pontos érvelésükkel eltérnek az utolsó két fejezettől, ahol a tartózkodás és átkelés számtalan példáját találjuk meg, felsorolásszerűen (Johnson, 2007). Hughes szerint ezek a példák a kontextusból kiszakítva jelennek meg. Annak érdekében, hogy illeszkedni tudjanak az elméletbe, le kell őket egyszerűsíteni. Hughes tanulmányában rávilágít arra, hogy a kontextusból kiszakított zsidósághoz kapcsolódó példák általánosítanak és pontatlanok. Nem fordítanak figyelmet az egyes vallási hagyományokon belül fellelhető kisebb, de fontos különbségekre. (Hughes, 2009) A szerző szerint Tweed művének ez a mozzanata szembe kerül azzal az alapállással, amit Tweed az objektív nézőpontokkal szemben állít. Hong You ellentétes véleményt fogalmaz meg a már említett kritikákkal szemben: szerinte Tweed elméletének célja az interpretáció, nem pedig a magyarázat: emiatt különösen hasznos a terepmunkát végző kutatóknak

(You, 2008). Az elmélet univerzalitását Johnson pozitívan értékeli: a kutatók, ha ezt az elméletet veszik alapul, nem kezelhetnek elszigetelten egy-egy kutatási témát. Johnson szerint az elmélet arra készíti a kutatókat, hogy a társadalomtudományi diskurzusok centrumába tömörüljenek, így az egyes jelenségeket társadalmi folyamatokként és nem elszigetelt (pl. csak a hinduizmusra vagy a kereszténységre, stb. tartozó) problémaként értékeli. (Johnson, 2007)

Tweed vallásdefinícióját az túlzott általános-érvényűsége túl más szempontokból is kritizálták. Johnson szerint nem egy új elméletről, hanem egy újonnan elrendezett elméletről van szó. (Johnson, 2007) Tweed definíciójának a szerző szerint egy specifikusan vallási eleme van: az emberfeletti erők bevonása, amely az öröm erősítése és a szenvedéssel való szembenézés érdekében történik. A szerző szerint az elmélet visszatérés a klasszikus vallásdefiníciókhoz: Melford Spiro és Paul Tillich vallásfogalmához. Johnson szerint, ha ezt a specifikusan vallási elemet elhagynánk, akkor általánosságban a kultúra működése is magyarázható lenne az elmélet segítségével. Hughes, J.Z. Smith *Map is not territory: studies in the history of religions* című műve alapján az elméletalkotás módja és az elmélet használata közötti különbségekre hívja fel a figyelmet. Tweed kiindulási pontja saját terepkutatásának magyarázatára való igény: ez *etnografikus* módszert igényel. Viszont Tweed elmélete univerzális kategóriákat hoz létre: ez *enciklopedikus* módszer. Hughes szerint az adatok enciklopedikus prezentálása nem a legmegfelelőbb módja az etnografikus jellegű kérdések magyarázatának. (Hughes, 2009, 217.)

A vallások egyik fontos funkciója a tweedi elmélet szerint az, hogy felerősítik az örömet és segítenek szembenézni a szenvedéssel. Johnson szerint Tweed ezzel a megállapítással figyelmen kívül hagyja a nietzsche-i valláskritikát a szenvedés létrehozásával és felmagasztalásával kapcsolatban. (Johnson, 2009, 257.)

Egyetértek Johnson és Hughes kritikájával (Johnson, 2009; Hughes, 2009) annyiban, hogy a tartózkodás és átkelés funkcióját részletező fejezetekben sok, felsorolásszerű példát olvashatunk. Ezek a példák általánosak, emiatt elsiklanak fontos különbségek felett, azt a látszatot keltve, hogy leegyszerűsíthetőek a vallási jelenségek. Véleményem szerint Tweed célja az volt, hogy rámutasson az elmélet széles körben való alkalmazhatóságára, az alkalmazás lehetséges eseteire. Ennek ellenére is szerencsésebb lett volna egy-egy különböző vallási hagyományból származó, részletesebben bemutatott, példával szemléltetni az elmélet alkalmazását.

Bár Geertz valláselméletében (2001) is megtaláljuk a normaszegések kezelésére irányuló vallási funkciót, Tweed elméletében nagyobb hangsúlyt fektet erre a funkcióra. Tweed azonban nem tér ki a geertz-i elméletnek erre a mozzanatára akkor, amikor felsorolja az elméleteket, amelyekkel igyekezett kutatási eredményeire magyarázatot találni. Geertz valláselméletéből (2001) „a vallások szimbólumrendszerek” megállapítást emeli ki, nem tér ki a vallások azon funkcióira, amelyek a határhelyzetekre való reagálásra vonatkoznak (Tweed, 2006, 3.). Geertz elméletében nem kap a normaszegés akkora hangsúlyt, mint Tweednél, azonban hasonló a két elméletalkotó felosztása a két fő vallási funkciót illetően. A különbség a két elmélet

között az, hogy Geertznél a vallás szempontjából azért fontos a határhelyzetekkel való megbirkózás, hogy az értelmezési keretükbe tudják azokat foglalni és ezáltal sikeresen tudjanak működni. Ez azt jelenti, hogy a vallások egyre több jelenséget képesek magyarázataikkal lefedni. (Geertz, 2001, 75.) Tweed esetében is hasonló a cél, azonban a határátlépés itt nem pusztán a vallási normaszegés eseteinek magyarázatára szorítkozik. A vallások indukálják a normaszegés eseteit testi, földi és kozmikus értelemben is. (Tweed, 2006, 76.) Geertznél inkább a negatív motiváció készíttet a határátlépésre: a káosz veszélyével fenyegetnek azok az esetek, amelyekre nincs magyarázat (Geertz, 2001, 90.)

Véleményem szerint Tweed elméletének erőssége az, hogy a vallásokat folyamatosan változó, a kihívásokra reagálni képes rendszerekként írja le. Ezen kívül ugyanakkora hangsúlyt fektet a vallások normateremtő és normaszegést indukáló funkciójára. Emiatt alkalmas elmélet a nemi határátlépések vallási eseteinek elemzésére. Erre találunk példát többek között *Sarah-Jane Page* tanulmányában (2011). Bár Tweed elmélete nem kap központi szerepet, az anglikán egyház lelkésznői körében végzett kutatások magyarázatában, tanulmányában kifejti, hogy a lelkésznők a szent és a profán, valamint a női és férfi szerepek között húzódó határokat kérdőjelezzik meg működésükkel. Tweed nem részletezi, csak kitért a nem-váltás esetekre, mint a testi határátlépések lehetséges formáira. A vallási nem-váltás esetek példáiának bemutatásával a tweed-i elmélet alkalmazása a célom; a vallások normaszegést támogató funkciójáról való ismeretanyag bővítése.

Geertz és Tweed elmélete alapján láthatjuk, hogy a vallások, mint kulturális rendszerek jelentős társadalmi funkciókat töltenek be. Képesek arra, hogy a kultúrában fellelhető ellentmondásokra reagáljanak: értelmezik és beépítik magyarázórendszerükbe azokat. Tehát nem homogén kultúrát hoznak létre. A tanulmányom kiindulókérdését, miszerint a vallások a normaszegéseket is képesek intézményesül formában kezelni, ilyen értelemben alapozzák meg az ismertett elméletek. Tweed műve, amely a normaszegésre ugyanakkora hangsúlyt helyez, mint a normateremtésre, talán még inkább alkalmas erre. Tweed esetében a test dimenzióira vonatkozó határátlépések szerves részét képezik az elméletnek.

Gender és biológiai nem

Az esetek bemutatása előtt a társadalmi nem (*gender*) és a biológiai nem (*sex*) közötti különbségekre térek ki *Darlene, M. Juschka* tanulmánya (2005) alapján. Amellett, hogy a nem-változtatással foglalkozó esetek elemzéséhez lényeges a *gender studies* szempontú megközelítés, célom az, hogy a nem-váltás megnevezésére használt angol nyelvű kifejezések közötti különbségekre felhívjam a figyelmet. Kutatásom elsősorban vallástudományi szempontú, ezért a gender-szempontú elemzésnél a társadalmi és biológiai nem közötti különbségtételre szorítokozom.

A 18. századtól kezdve Európában a társadalmi nem arra szolgált, hogy a nemeket egymással ellentétesként határozza meg. A gendert mint elemzési kategóriát a szociológiában használták először a nemi szerepek pre-indusztriális és iparosodás utáni társadalmakban való elemzésére, mielőtt az 1960-as években a feminizmus egyik központi kategóriája lett. A feminizmusban a nők férfiak általi eltörlésének, valamint tárgyiasításának elemzésére szolgált. A gender mint analitikus kategória pontosítása Margaret Mead és Catherine Berndt műveiben figyelhető meg. Vizsgálódásuk szolgált az alapjául a nemi szerepek eredetével kapcsolatos megközelítés változásához. A nemi szerepek meghatározásának alapja – a korábbi nézetek szerint magától értetődő – biológiai nem volt. A biológiai nem jelölte ki az emberek által a társadalomban betölthető szerepeket. A biológiai nemmel (*sex*) szemben megjelent a társadalmi nem (*gender*), mint kategória, amely szerint a nemi szerepeket nem a biológiai adottságok, hanem a társadalmi elvárások határozzák meg. (Juschka, 2005, 229.)

Az 1980-as évektől kezdve a gendert, mint tudományos kategóriát széles körben vitatták. A legtöbb analízis a genderre – mint társadalmi kategóriára –, és ezzel szemben a biológiai nemre – mint biológiai kategóriára koncentrált. Több jelentős szerző foglalkozott a témával, akik közül Foucault emelem ki. Foucault A szexualitás története című művében amellet érvel, hogy a biológiai nem társadalmi konstrukció és így történetileg is elemezhető, mint kategória (Juschka, 2005, 232.). Hasonló gondolatmentet követ Thomas Laqueur, amikor az antikvitás, középkor és a reneszánsz nem-képéről alkotott elméletét fejti ki (Laqueur, 1992.). Laqueur elméletét Clairvaux-i Bernát Énekek Énekéről szóló prédikációi kapcsán mutatom be részletesen.

Az általam olvasott, angol nyelven publikáló szerzők a nemek közötti különbségeket relativizáló esetek leírására egyaránt alkalmazzák a gender-váltás (*gender-change*) és a biológiai nem-váltás (*sex-change*) kifejezéseket. Véleményem szerint (a gender és biológiai nem különbségtételt alapul véve) a szerzők nem pontosan írják le az általuk használt kifejezésekkel a bemutatott eseteket. Az egyes eseteket érintő kifejezések pontosítására az esetek összehasonlításánál térek majd ki. Olyankor használom majd a „gender-váltás” kifejezést, amikor az esetekben leírt alanyok viselkedése, és tulajdonságai, diszpozíciói változnak meg, és ennek nyomán beszélhetünk megváltozott nemű emberről. A *sex-change* vagy a „biológiai nem-váltás” kifejezéseket pedig azokra az esetekre fogom alkalmazni, amikor a szaporítószervekkel kapcsolatos, biológiai, változás lezajlása kapcsán beszélhetünk nem-váltásról.

A „nem” két fogalmának elkülönítése után rátérek eseteim ismertetésére.

A férfias Menyasszony Clairvaux-i Bernát műveiben

Az első nem-váltás esetet *Shawn M. Krahmer* tanulmánya (2000) alapján mutatom be. *Krahmer Clairvaux-i Szent Bernát műveivel*²⁰⁶, főként az Énekek Énekéről szóló prédikációival foglalkozik. Clairvaux-i Bernát élete és munkássága alapján is a katolikus egyház egyik kiemelkedő és széles körben elfogadott szerzője: a ciszterci rend megalapítója, 1174-ben, halála után alig több mint 20 évvel avatták szentté. 1830-tól egyházdoktorként tartják számon. (Diós, 2002) Munkásságával hozzájárult a vallás értékrendet stabilizáló funkcióihoz. De misztikus művében példákat találunk az destabilizálás indukálására is.

Clairvaux-i Bernát misztikája szeretetmisztika, amelyet a *Liber de Diligendo Deo* című művében alapozott meg, ahol Isten szeretetének módjaival foglalkozik. (Ruh, 2006, 256.) *Az érett és késő középkori vallásosság Krisztushoz kötődött, Krisztuson keresztül igyekeztek eljutni Istenhez, valamint a szenvedésközpontúság határozta meg.* (Ruh, 2006, 262.) Énekek Énekéről szóló prédikációinak középpontjában is Krisztus és Menyasszonya áll.

Origenész műve volt az első jelentős keresztény allegorikus magyarázata az Énekek Énekének²⁰⁷, melyben Salamonnak és menyasszonyának nászéneket Krisztusra (a Völegényre) és az egyházra illetve a lélekre (Menyasszony) vonatkoztatja. Clairvaux-i Bernát Énekek Énekéről szóló prédikációjában Krisztusnak és Menyasszonyának misztikus egyesüléséről ír. Művében a lélek Isten utáni vágyódása jelenik meg, amely megalapozza a misztika és a szerelmi érzés kapcsolatát. A 12. században jelentős Mária-kultusz hozzájárult ahhoz, hogy a Menyasszony képe pozitív a műben. A 12. században induló vallásos nőmozgalmak számára a Menyasszony, pozitív vallási szerepként jelent meg, melyben nagy szerepe volt Bernát prédikációinak. A vizionárius-misztikus női szentek Hadewijch, Foligno Angéla stb. esetében a testi egyesülés asszociációi is felmerültek. (Klaniczay, 1994)

Shawn Krahmer Clairvaux-i Bernát Énekek Énekéről szóló prédikációt gender studies szempontok alapján elemzi. Elsősorban a Menyasszony tulajdonságait, emellett Krisztus és a misztikus egyesülés jellemzőit írja le. *Krahmer* tanulmányában (2000) egy olyan mozzanatra kíván rávilágítani, amelyet korábban nem fogalmaztak meg. Bernát Énekek Énekéről szóló prédikációiban a Menyasszony, mint metafora, lelki példaképként szolgál a hívőknek, függetlenül attól, hogy biológiailag férfiak vagy nők. Rendelkezik az elérhető lelki képességekkel, a lelki fejlődés elérhető legmagasabb fokát testesíti meg. A szerző emellett érvel, hogy ennek oka az, hogy a Menyasszony minden sztereotipikusan női gyengeségét meghaladta és tipológiailag férfi/férfias lett. A szerző nem pusztán a Menyasszonyban meglévő nőies és férfias

206 Az Énekek Énekéről szóló prédikációk két fordítását használom: A Dom John Mabillon fordítást (Mabillon 1896) és a Darrel Wright által szerkesztettet (Wright 2008). Az idézetknél a prédikációra és azok szakaszainak számára hivatkozom. Pl. Wright fordításában a 9. prédikáció 10. szakasza: Wright, 2008, 9.10

207 Ld. In: Szent István Társulati Biblia

tulajdonságokat tekinti át, hanem egy paradoxonra hívja fel a figyelmet. *A Menyasszony egy olyan lelket képvisel, amelyet azért tartanak erényesnek, mert lemondott férfi előjogairól és gyenge nő lett; ezen túl azért magasztalják, mert nőies gyengeségeit meghaladva férfias lett* (Krahmer, 2000, 305.). A Menyasszonyhoz kapcsolódóan tehát két nem-váltás példát elemzek. Az egyik a Menyasszony férfias válása: ide tartoznak azok az erények, amelyeket férfiasként aposztrofáltak; továbbá a feminin-negatív képről is beszélek majd, amely miatt a Menyasszony nem lehet egyszerre (negatív értelemben) nőies és a hívők erényes példaképe. Az erkölcsileg/lelkileg fejlett nők metaforája, a férfias nő képe már az antikvitástól jelen volt a keresztény tradícióban. A másik nem-váltás eset a nőies és férfias minőségek együttes jelenléte a Menyasszonyban, amely androgün jelleget kölcsönöz neki.

Krahmer tanulmányában először áttekinti a férfias nő képének patrisztikus és antikvitas korabeli alapjait, majd az ún. feminin negatív kép előzményeit ismerteti (Krahmer, 2000, 310-314.). Ezt követően a férfiaság, a férfias tulajdonságok erényként való azonosításának példáit írja le. Majd érvelésének központi elemét, a Menyasszony férfias tulajdonságait mutatja be a prédikációk alapján. Itt külön kitér arra, hogy a férfias tulajdonságoknak a nőiesek elhagyásával lesz helye a lélekben. A tanulmány végén pedig a paradox, feminin-pozitív képet ismerteti.

Krisztus Menyasszonya a lélek metaforája Bernát prédikációiban (Mabillon 1896; Wright 2008, 7.2). A Menyasszony misztikus útja a Krisztussal való Menyegzőig a hívők Isten felé való törekvésének metaforája. Az *unio mystica*-hoz vezető út különböző a misztikus szerzőknél (van der Leeuw 2001). Bernátnál a léleknek erkölcsileg egyre tökéletesebbé kell válnia – ezt az utat járja be a Menyasszony is. Krahmer mellett érvel, hogy a Menyasszony esetében a tökéletesedés azt jelenti, hogy férfiasá kell válnia, férfias tulajdonságokra kell szert tennie. A Bernátot megelőző keresztény (katolikus) hagyomány a lelki tökéletességet maskulin tulajdonságokkal azonosította. A késő-antikvitas keresztény hagyományában már megfigyelhető a különbségtétel: a nőket a gyengébb nemnek tartották; az irracionális, a sebezhetőséget és a test romlottságát mind a biológiai nemük velezárójának vélték; a férfiakat az értelemmel, a lelki tudás befogadásának velezületett képességével hozták összefüggésbe (Krahmer, 2000, 308.). A biológiai különbségtétel alapján az egyes nemekhez rendelt velezületett képességek és gyengeségek nem jelentettek garanciát az állandóságra. Biológiai nemtől függetlenül bárki elmozdulhatott a lelki fejlődés vagy hanyatlás irányába. Amennyiben lelki fejlődés történt, úgy a személy „férfiasá” vált; a morális elgyengülést, pedig „elnőiesedésként” írták le. (Krahmer, 2000, 308.) A férfias nő a késő antikvitas keresztény környezetéből eredő nem-váltás metafora. A nők férfiaságának elismerése, a spirituális fejlődés nyilvános elismerését jelentette az antikvitasban. Szent Ágoston szerint a „lelkük férfiasága eltakarja a húsuk nemét” (Miles, 1989, 53. Cit.: Krahmer, 2000, 309.). Origenész szerint azt, hogy valaki „férfi” vagy „nő”, a belső természet spirituális minősége határozza meg, nem pedig a test kinézete. (Vogt, 1995, 181. Cit.: Krahmer, 2000, 309.). A férfias nő és más nem-váltás motívumok megtalálhatóak Alexandriai Szent Kelemen, Nagy

Szent Vazul, Pszeudo-Macarius műveiben és Vak Szent Didümosznál is. (Krahmer, 2000, 309.).

Az antikvitásban fellelhető *feminin-negatív* és *maszkulin-pozitív* kép Bernát művében is egyértelműen megfigyelhető. Bernát gyakran használja a „nőt” mint intellektuális és lelki gyengeség metaforáját. A nőies lélek irracionális és fogékony az érzékek, a fizikai világ nyújtotta csábításokra. Ezek a tulajdonságok hátráltatják a lelket a fejlődésben, a misztikus úton, tehát negatívnak tekintik őket. Origenészhez hasonlóan Bernát leírása szerint is a lélek nőiessége független a test nemétől. (Vogt, 1995, 181. Cit: Krahmer, 2000, 309.) A Bernát által nőiesként jellemzett lelkek: az érzékekkel és a világgal vannak elfoglalva, mentesek a férfiaságtól, akiket nem az erő és az állhatatosság irányít, akik felületesek, elpuhultak és nőiesek. (Wright 2008, 38.4) A mabilloni fordítás esetében a lélek a *férfiás erőtől* mentes (Mabillon 1896, 38.4). A szerzetesek között is vannak olyanok, akiket tulajdonságaik alapján nőiesnek lehet nevezni. Bernát ezeket a lelkeket elpuhult, külsőségek iránt (pl. öltözködés, csábítás) fogékony lelkeként jellemzi. (U.o., 38.1)

A következőkben a *maszkulin-pozitív* képre térek ki, amely a feminin-negatív ellentéte. A maszkulin tulajdonságok nem pusztán a negatív nőies tulajdonságok ellenpontjaiként, hanem követendő erényként is megjelennek Bernát szövegeiben. A nőiességgel szemben a férfiaság, mint erény jelenik meg, amennyiben a férfiaság az intellektust jelenti. A férfiaság az intellektuson túl jelent egyfajta morális beállítottságot, amely a bűnöktől való elfordulásra törekszik. Az elmében megjelenő ördögi gondolatokkal, valamint a hús zaklatásaival szemben törekedni kell a férfias ellenállásra: *viriliter studeamus agere* (Div 71.1; Sancti Bernardi Opera 6.1:306-7 Cit: Krahmer, 2000). Férfiasan cselekedni (*viriliter agere*) a vágyaknak való ellenállást, körülményektől független kitartást, erőt jelenti. (Krahmer, 2000, 315.) Bernát a férfiaságot a kitartással (*perseverantia*), állhatatossággal (*constantia*), erővel, bátorsággal (*forte*), magabiztos beszéddel és a valódi odaadás könnyeivel azonosítja. A Példabeszédekben (Péld. 31:10-31) leírt női erőben (*fortis femina*) is felfedezhető a férfias jelleg. Ezt a képet alkalmazza Szent Bernát Szűz Máriára és III. Jenő pápára és a Menyasszonyra az Énekek Énekében. (Krahmer, 2000, 316.) Szintén a maszkulin-pozitív képhez kapcsolódva, de más értelmezések szerint a férfiaság nem pusztán a bűnöktől való elfordulást, hanem az erények aktív elérését jelenti: az engedelmesség gyakorlását, a morális erő, a bátorság, a nehéz dolgok keresését. Szent Bernát leveleiben ezen kívül a világiak aktív szolgálatával, a szerzetességgel is azonosítja a férfiaságot. Az embereknek férfiként (*viriliter*) fel kell övezniük magukat és a hitetlenekkel szemben kell harcolniuk. Krahmer kiemeli, hogy a latin *vir* (férfi, hős, ember, férj), *virtus* (erény, érdem, férfiaság, vitézség, erő), és az angol *virilis* (férfias) szavak töve azonos.

A *maszkulin* tulajdonságokat Bernát az erényeken túl, *lelki ideálként* mutatja be. Ezt a lelki példaképet kell, hogy kövesse a Menyasszony. Amennyiben tehát azok a tulajdonságok, amelyek a lelki tökéletességet jelentik „férfiasak”, úgy a Menyasszonynak, mint a hívők elé állított lelki példaképnek is szükségszerűen

férfiassá kell válnia. A legtöbb helyen az aktív (egyházi) szolgálathoz kapcsolódik a maskulinitás, mint lelki példakép (Mabillon, 1896, 12.3; Wright, 2008, 12.3) Azt a lelket, amely a kontemplációt választja az aktív szolgálat helyett, akkor, amikor aktív szolgálatra lenne szükség, így nevezi Bernát: „lélek, amely még nem jutott el a férfias tökéletességig”. (Krahmer, 2000, 317.) Martha Newman szerint (Newman, 1996, Cit: Krahmer, 2000) Bernát ezen megközelítése a maskulinitásnak, mint spirituális eszménynek, szorosan kapcsolódik a 12. században lezajlott egyházi reformokhoz. A kolostorok zártsága, a magány, helyett az emberek aktív szolgálata felé való fordulás vált hangsúlyosabbá. Newman szerint ciszterciek körében jelen lévő lelki példakép, az aktív szolgálat befolyásolta Bernát gondolkodását a keresztény tökéletesség képével kapcsolatban.

Ezzel ellentétben a 27. prédikációban (Mabillon, 1896; Wright, 2008, 27.10) a maskulin példakép a kontemplatív magasságokkal, az egyház tökéletességével áll kapcsolatban. A szerelem képességében növekvő lélek érett és tökéletes férfivá válik. A Wright-féle szövegben érett férfivá válik a lélek (*mature manhood*) a Mabillon-féle fordításban tökéletes férfivá/emberré (*perfect man*). Így nő fel Krisztus szellemi kaliberéhez, így válik méltóvá az isteni jelenlét befogadására; és így tud utat engedni Istennek önmaga felé. Az ilyen lelket nem foglalhatják le érzéki élvezetek, világi csábítások.

Az *első nem-váltás* példa Krahmer tanulmányában tehát a Menyasszony férfiasá válása. Amennyiben a férfiasságot az intellektussal, az érzékek világától való elfordulással azonosítjuk, úgy a Menyasszony férfiasnak nevezhető. A Menyasszony szépségét részben intellektusa határozza meg. Azért szép, mert nem nőies a szó negatív értelmében (Mabillon, 1896, 38.4; Wright, 2008, 38.4.). Krisztusra támaszkodik az érzéki vágyaktól elfordulva. Aktív szolgálata által szintén férfias. A Menyasszony eljutott az érett és tökéletes férfiasság fokára, ezzel vált érdemessé az isteni jelenlét befogadására.

A következő részben a szerző arra keresi a választ, hogy használja-e kimondottan a *férfias nő képét* Bernát. Melisande-nak a Jeruzsálemi királynőnek írt két levelében, a nőre alkalmazza a nem-váltás metaforát. Erős, bátor nőként jellemzi, biztatja, hogy viselkedjen férfiként annak ellenére, hogy nő; legyen erényes, erős. Fordítva, a férfiakra alkalmazott nem-váltás metafora példája lehet, amikor ragaszkodik ahhoz, hogy III. Jenő pápa „öltse magára az erős nő (*fortis mulier*) kettős öltözetét”, így válva a menyasszonnyá, akiben Krisztus örömét leli. (Krahmer, 2000)

A *második nem-váltás* példa megértéséhez fontos megjegyezni, hogy a Menyasszony nem pusztán férfias, hanem pozitív értelemben nőies tulajdonságokkal is rendelkezik. Bernátnál nem csak negatívnak tartott nőies tulajdonságokról olvashatunk, hanem nőies erényekről is. A feminin-pozitív képek szorosan kapcsolódnak a pozitív teológiai példákhoz: Szűz Máriához, Mártához és a Szamaritánus nőhöz. A Menyasszony tehát nőies is a szó pozitív értelmében: aláztos, alárendelődik az Isteni akaratnak, tehát lelkileg erős. (Krahmer, 2000, 322-323.)

A Mennyasszony képének leírásánál tehát mind férfias, mind nőies tulajdonságok jelen vannak. A szerző amellelt érvel, hogy a Mennyasszony képe bizonyos fokig androgün jellegű, akárcsak Krisztus, akinek a képére formálták. Krisztus egyszerre Völegény (az egyház fejeként) és Menyasszony (az egyház testekén). A Völegény leírásánál szintén keresztezik egymást a maskulin (heves/erőszakos cselekvés) és feminin (gyengéd szeretet) tulajdonságok. (Krahmer, 2000, 321.)

A feminin és maskulin tulajdonságok együttes jelenléte figyelhető meg a misztikus egyesülés – a Menyegző leírásánál. A Menyegző során a Menyasszony a szerelem egy meghatározott fajtájával fordul Krisztus felé. A szerelem ezen fajtájában a feminin és maskulin jellegű szeretet egyesül és a feminin jelleg itt erényként jelenik meg. Az 50. prédikációban (Mabillon, 1896, 50.2) Bernát megkülönbözteti az szeretet (*affectio*) három fajtáját. Az elsőt a test hozza létre és a feminin lágszívűséghez kapcsolódik. Gyengíti az intellektust és a lelket az érzéki örömök felé fordítja. Bernát szerint létezik az erosnak egy nem racionális, féktelen, majdhogynem erőszakos aspektusa a Menyegzőre készülő lélekben. Az ilyen fajta szerelem nem áll szemben az értelemmel, egyszerűen csak nem gondolkodik, mielőtt cselekedne. A másodikat az értelem irányítja, teljesen racionális, ennél fogva maskulin. A harmadikat a bölcsesség hatja át. Ebben a személytelen értelem férfias erénye és a szenvedélyes érzés spirituális formája kapcsolódik egybe. A megfelelően irányított érzelmek, a feminin itt erényként jelenik meg. Szent Bernát ezt a „*rendezett szerelemt*” helyezi a középpontba, amelynél a feminin vonzalom és a maskulin intellektus összekapcsolódik. A Menyasszonynak ilyen szerelemmel kell Isten felé fordulnia, tehát ez a legmagasabb rendű.

Összefoglalva elmondható, hogy Krahmer tanulmányában a nem-váltás eset a Menyasszonyhoz, mint lelki példaképhez kapcsolódik. A lelki tökéletesedés során a Menyasszonynak negatív értelemben vett nőiességét kell meghaladnia. Ezzel a vallási hagyományok által kialakított sztereotipikus feminin-negatív képet kérdőjelezi meg. Ehhez a Menyasszonynak át kell lépnie a határvonalat a férfias és nőies tulajdonságok között. A Menyasszony által végigjárt lelki tökéletesedés folyamata férfias folyamat, melynek végén férfias tulajdonságokra tesz szert. A Menyasszony androgün jellegű, ugyanis nem válik teljesen férfiasá, a szó pozitív értelmében nőies is. Nem pusztán a női és férfi erények egymásmellettségéről van szó, hanem folyamatos feszültséget figyelhetünk meg a Mennyasszonyban jelen lévő erények között.

A következőkben három szerző: Caroline Bynum, Thomas Moore és Thomas Laqueur tanulmányai mutatom be. Ezek az elméletek az előbb ismertetett a nem-váltás esetek értelmezéséhez, kiegészítéséhez nyújtanak segítséget.

Krahmer több, más szerzők által korábban részletesen kifejtett, nemi határátlépést említ meg tanulmánya elején. Az első ezek közül a középkori férfiakra, elsősorban a szerzetesekre vonatkozik, akik a társadalommal és Istennel való kapcsolatuk tekintetében nőies szerepköröket tesznek magukévá. (Krahmer, 2000) Ennek

a jelenségnek két lehetséges okát nevezi meg Krahmer: a kulturális sztereotípiákra alapozva a női szerepkörökkel való azonosulás, a világi értékekről való tudatos lemondást jelentette. Ezen felül egy többé-kevésbé tudatos igényt fejezett ki a férfiközösségekben élő szerzetesek részéről: a feminin és maskulin pszichológiai integrációját illetően (Krahmer, 2000, 304.).

Caroline Bynum részletesen elemzi tanulmányában (1977) hat, ciszterci szerzetes írásaiban használt nőies hasonlatokat. A szerzetesek önmagukat és Jézust is tápláló anyaként jellemezték. Bernát esetében a férfiakra alkalmazott anya-hasonlatok sokkal részletesebbek és komplexebbek, mint 12. századi rendtársainál. Nőies képeket használ Jézus, Mózes, Péter, Pál; az apátok és önmaga jellemzésére is. A táplálás, a szoptatás a leggyakrabban használt anyai hasonlat műveiben. A mellek a szimbólumai a mások felé „öntött” instrukcióknak és affektivitásnak. Az egyik legkomplexebb anya-hasonlatot az Énekek Énekéhez fűzött kommentárjaiban találjuk. A Völegény mellei türelmének és könyörületességének szimbólumai (Mabillon, 1896, 9.5; Wright, 2008, 9.5). A könyörület mellei a vigasztalás tejét nyújtják a hívőnek (Wright, 2008, 10.3.).

Thomas Moore az Énekek Énekét a szexualitás-történet szempontjából tekinti át (Moore, 2000). A szerző felhívja a figyelmet az elmúlt században elterjedt szó szerinti olvasat és a korábban domináló allegorikus olvasat közötti különbségekre. Előbbi szó szerint értelmezi a szerelemre, vágyakozásra és szenvedélyre vonatkozó részeket. A szó szerinti értelmezés szempontjából az allegorikus olvasat a szexuális elnyomás eszköze, mert elkendőzi a szöveg valódi értelmét, amelyet a szó szerinti olvasat felfedhet. Moore az *allegorikus olvasatot* nem a szexuális elnyomás eszközeként, hanem ellenkezőleg a szexualitás, a deviáns szexuális viselkedés kifejezőjeként mutatja be. Míg a szó szerinti értelmezés egy férfi és egy nő kölcsönös vonzalmára koncentrálna, addig a nyílt allegorikus olvasat szerint két férfi között van jelen a vonzalom. A szerző által feldolgozott szerzetesek műveikben nemcsak az egyént, hanem a közösséget és az Istent is férfiként kezelték. Így Menyegző metafora szerint mindegy, hogy a lélek, az egyház és Isten hármából melyik kettő kapcsolatáról beszélünk, mindenképpen férfi-férfi párosításról lesz szó.

Az allegorikus értelmezés kiindulópontjául az Énekek Énekének férfi szövegmagyarázóinak ellenszenve és diszkomfortérzete szolgált. Az exegéták kerülni akarták, hogy egy olyan képzeletbeli vagy metaforikus nőalakkal kelljen azonosítaniuk magukat, akinek érzéki életét részletekig menően tárgyalják a szövegek. Ezzel utat nyitottak az Énekek Énekéről írt művek homoszexuális értelmezésének.

A középkori szerzetesek léte destabilizáló hatással volt a nemi kategóriákra Daniel Boyarin szerint (Moore, 2000). A férfiaságot, szexuális aktivitást képviselő lovagokkal szemben bináris ellentétként jelentek meg a szerzetesek. Nemi hovatartozásuk rendhagyó volt. Sem férfiasak, sem nőiesek nem voltak.

Moore érvelése alapján Bernát személye is példaként szolgál a nemi-határátlépésekre. Bernát nőies képeket alkalmaz saját maga, rendtársai és Krisztus leírására

(Bynum, 1977). Emellett szexuális inaktivitása és életmódja miatt, más szerzete-
sekhez hasonlóan nem volt besorolható egyik nembe sem. Létezésük folyamatosan
megkérdőjelezte a nemek között húzódó határvonalakat. A következő elmélet ér-
telmezése szerint a nemek és a nemekhez kapcsolódó tulajdonságok között jelen-
tős a különbség, de nem éles határvonalak választják el őket egymástól. *Thomas*
Laquer elmélete (1992) hozzásegít a bernáti és a férfias Menyasszonyra vonatkozó
nem-váltás esetek magyarázatához. *Thomas Laquer* elmélete segítségével szeretnék
rávilágítani arra, hogy a férfias Menyasszony és a bernáti nem-váltás esetének értel-
mezéséhez helyesebb a tweed-i elmélet fluiditás-konceptióját felhasználni, mint a
szimbolikus terekben húzott határvonalak átlépésének metaforáját.

Thomas Laqueur elmélete (1992) a nemekről, illetve a nem-váltásról való tudomá-
nyos beszédet árnyalja a Krahmer által felvázolt esetben. *Thomas Laqueur* elmé-
lete szerint az ókori, középkori és reneszánsz korabeli szövegek alapján felvázolható
nemekről alkotott kép különbözik a felvilágosodást követően kialakult struktúrától.
Laqueur szerint a felvilágosodást követően kezdték el a testet, mint a biológiai nem
alapját *elsődleges* adottnak tekinteni, valamint a társadalmi nem (a gender) alap-
jaként kezelni. A felvilágosodás korát megelőző szövegek ezzel szemben egy olyan
nem-modellt vázolnak fel, amely fluid és amelyben nincs példa a nemek éles elkülö-
nítésére (*one elastic sex*). Az úgynevezett „elasztikus nem”, nem ontológiai, hanem
társadalmi kategóriaként funkcionált: az embereket nem két egymástól lényegesen
különböző csoportra osztotta, hanem a társadalomban betöltött helyet, a kulturális
szerepkört jelölte. Ezekben a szövegekben olyan dolgok történnek a testekkel, amely
a modern olvasó számára furcsának hathatnak: stigmák jelennek meg a testen, he-
teken keresztül bőjtől valaki vagy a Bernátnál is látott esethez hasonlóan a férfiak
melléből tej folyik. (Mabillon, 1896, 9.5; Wright, 2008, 9.5; 10.3) *Laqueur* szerint
pusztán ismeretelméleti nézőpontból szemlélve ezeket a szövegeket, a korabeli je-
lentéseket figyelmen kívül hagyva, nem lehet megfelelően interpretálni.

Az ókori, középkori és reneszánsz korabeli szövegekben egy ún. egy-nem mo-
dellt (one-sex model) figyelhetünk meg *Laqueur* szerint. Ennek lényege az, hogy
az emberek nincsenek éles határvonallal két nemre osztva. Az, hogy valaki férfi
vagy nő, egy társadalomban betöltött helyet, kulturális szerepkört jelölt. A ne-
mek tehát nem egymással összemérhetetlen, határozottan elkülöníthető kategóriák-
ba sorolták az embereket. Az elasztikus nem, nem szociológiai és nem ontológiai
kategória volt. *Laqueur* szerint a felvilágosodás előtt nem tekintették alapvetőnek/
elsődlegesnek azt, amit ma biológiai, illetve a társadalmi nemnek nevezünk. A tár-
sadalmi nemet azonban természetesnek tekintették. A test is, amely a biológiai nem
alapja, a kultúra, a társadalmi nem területére tartozott. Ezért a pénisz például stá-
tuszsimbólum volt, nem pedig egy alapvető megkülönböztető jegye egy ontológiai
kategóriának. (*Laqueur*, 1992.)

A *Laqueur* által felvázolt egy-nem modell (1992) a nem-változtatást tartalmazó
esetek értelmezésére is hatással van. A szerző szerint a felvilágosodás előtti szö-

vegek egy része úgy ábrázolja a testet, hogy az intenzív külső hatásokra könnyen megváltozik. Amennyiben egy férfi sok időt tölt nőkkel, illetve nőies tevékenységek végzésével, akkor a „keményebb és tökéletesebb testük elpuhul”, a „nemi határvonalak elmosódnak”. Nem egy radikális váltásról van szó tehát. Nem egy lényegileg különböző kategóriából az ellentétesbe kerül át az ember, hanem ugyanannak az egy nemnek az egyik pólusa felől a másik felé mozdul el, ha sokáig vagy intenzíven hat rá a másik pólus. Ezek a szövegek úgy beszélnek a testről, mintha az nem tudna ellenállni a nemek elmosódásának és „nyomás” hatására megváltozna. Tehát a nem, amelyet a társadalmi pozíció, a kulturális szerepkörök és egy bizonyos fajta viselkedés konstruál, „nem megfelelő” viselkedés esetén változik meg.

Az egy-nem modellt a 18. századtól kezdve fokozatosan felváltotta a biológiai adottságok alapján megállapított nemi besorolás. Laqueur elmélete szerint a két-nem modell, a biológiai nem, a modern elképzelésekkel ellentétben nem előzi meg a gendert – a társadalmi nem meglétét. A két-nem modell, valamint a biológiai alapú nemi megkülönböztetés a felvilágosodás következménye, konstrukciója. Laqueur szerint ez az átalakulás a női test különbözőségének megállapításával kezdődött. Korábban azonos névvel nevezték meg a férfi és női nemiszerveket, a nőit a férfi kisebb változatának tartották. A női test különbözősége, megkülönböztetése adott alkalmat arra, hogy újradefiniálják az ókorból származó, intim, alapvető szociális/társadalmi kapcsolatot nő és férfi között. A gender új alapjaként ezért megalkották a két nemet. Laqueur szerint a 18. századi ismeretelméleti fordulat volt az oka a nemek közötti különbségek kiélezésének. A korábbiakkal ellentétben a hasonlóságok, kapcsolatok, hierarchiák helyett, a redukcionista magyarázatokat részesítették előnyben, emiatt az anyagi, fizikai tények kerültek a középpontba, melyek meginghatatlan alapot képeztek. A 19. századra már a viselkedés irreleváns lesz a nemek megállapításának szempontjából. A válasz biológiai lesz, tiszta és egyszerűen megállapítható, szemben az egy-nem modell fluiditásával. A nemi kettősség és semlegeség értelmét veszti, mert a nemet a test határozza meg; így az emberek vagy az egyik vagy a másik nem tagjai, átmenetek nélkül. (Laqueur, 1992.)

A Krahermer által felvázolt esetben alkalmazott maskulin-feminin, férfias-nőies kifejezéseket fontos tehát, hogy kellő körültekintéssel kezeljük és ne feledkezzünk meg a kontextusról, amelyben születtek. Érvényes ez természetesen Bernát szövegeire és a Krahermer által felsorolt ókori példákra is. A férfias és a nőies itt tehát nem két nem éles elválasztását jelenti. Nem két összeegyeztethetetlen ellentétet, amely között nincs átjárás. Az egy-nem modell egy sokkal fluidabb átjárhatóbb képet fest a nemek viszonyáról. Így az említett nem-váltásoknál nem egy éles határ átlépéséről beszélhetünk, hanem egyik pólusból a másik felé való elmozdulásról. Ilyen formán nem tűnik drasztikusnak a nemi-normaszegés. Más szempontból viszont az egyház által megfogalmazott nemi szerepkörök, a betölthető egyházi tisztségek által felvázolt különbségekhez viszonyítva Bernát prédikációi formabontóak.

Az isoma rituálé

A második általam feldolgozott eset a zambiai ndembu törzs egyik termékenység- és egyben orvoslási rítusa, az *isoma* (vagy *tubwiza*) rituálé, amelyet Victor Turner figyelt meg és jegyzett le (Turner, 2002, 26-58.). A rítust azért mutatják be a törzs tagjai, mert az ősi szellemek tiszteletével kapcsolatban valamilyen kötelezettséget elmulasztottak és ennek a negatív következményeit szeretnék megszüntetni. Ez a mulasztás az ndembuk szerint nemi vagy társadalmi szerephez szabva hoz valamilyen bajt az adott személyre, vagy ugyanannak a rokoni csoportnak egy tagjára. Az *isoma* rituálé esetében ez az anyai ágú kötelezettségekkel (Turner, 2002, 28-29.) áll kapcsolatban és a csoport nő tagjaira van hatással, ami az ndembuk szerint időszakos terméketlenségben nyilvánul meg. A termékenységet, a rend állapotát, az *isoma* rituálé segítségével igyekeznek helyreállítani.

Az rítus leírásnál (Turner, 2002) megfigyelhetjük a nemek közötti éles különbségtételt, amely megnyilvánul a társadalmi-vallási szerepekben, azokban a szabályokban, amelyek a nemek képviselőire vonatkoznak. Amennyiben ez a különbségtétel sérül, a rend felborul és a csoport törekszik arra, hogy visszaállítsa a rend állapotát. A hétköznapi életben meglévő szigorú határok a rítus során felfüggesztésre kerülnek, de mindez intézményesült keretek között történik, a nemek rendjének visszaállítása céljából. A liminális állapot (Turner, 2002) a hétköznaphoz viszonyítva, külső szemlélő számára kaotikusnak nevezhető amiatt, hogy alapvető határok kerülnek felfüggesztésre. Azonban a liminális állapotban is megfigyelhető a tárgyak-terek-személyek szimbolikus meghatározottsága. Turner a rítust a szimbólumok használata alapján hármast, illetve kettős struktúra mentén is elemezi én az utóbbit mutatom be. A hármast részletesen kifejti Turner (2002, 52-52.). A kettős osztályozásnál az ellentétpárokra helyeződik hangsúly. Egyértelmű különbséget tesznek például a szent tér kialakításakor a hideg-meleg oldalak; a férfi és női orvosságok között. Továbbá a rítus helyszíne és a vadon között, amely megfeleltethető az Eliade által felvázolt káosz és kozmosz megkülönböztetésnek (Eliade, 1999). További, egymást keresztező ellentétpárok: az élet-halál, jobb oldali férfi tűz-bal oldali női tűz, felszín-alagút/gödör mélye (Turner, 2002). A rítus során megfigyelhető ellentétpárokat (pozitív és negatív tulajdonságokat) Turner nemek felettinek tekinti. Tehát a férfi illetve női oldalhoz társított tulajdonságok nem a nemek közötti különbségeken alapulnak.

Az *isoma* rítushoz kapcsolódóan *három nem-váltás* esetet mutatok be. Az első a nő terméketlenségének oka, a második a megidézett női rokon lelkének megjelenési módja a *mvweng'i*, a harmadik pedig a gyógyító, aki a nemek között közvetít és eközben a saját nemi szerepköre is módosul – kibővül. Mivel hétköznapi keretek között a terméketlenséget nem sikerült megszüntetni, ezért olyan eszközökhöz fordulnak a rítus során az ndembuk, amelyekkel átlépik a nemek között húzódo határvonalat.

Az ndembu társadalom anyai ágú leszármazásokkal tartja számon tagjait, de virilokális mozgó falvakban élnek (Turner, 2002, 28.). Az asszonyok bizonyos időt töltenek el férjükkel és gyermekeikkel, amelyet gyakran válás, és az anyai ágú rokonok közé való visszaköltözés követ. Az asszony, aki megfélemedezik anyai ágú rokonai felé való rituális kötelességeiről, egyúttal elfeledkezik hovatarozásáról. Ideiglenes terméketlenséggel sújtják a nőt az árnyak azért, hogy emlékezzen arra, kinek tartozik lojalitással végső soron. (Turner, 2002, 29.) Az ndembu hiedelmek szerint az anyai ágú rokon szelleme azért sújtja terméketlenséggel a beteget, mert az túl közel került saját „férfi oldalához”: „*Az asszony elhunyt nőrokona azért bénítja meg a nő termékenységét, mert házasságában túlságosan közeli érintkezésbe került saját „férfi oldalával”.* A leszármazás és a házasság rokonság közötti kívánatos viszony felborult; a házasság túlsúlyba került a matrilineáris ágazattal szemben. Az asszonyt megperzselték a férfi szentség veszélyes lángjai.” (Turner, 2002, 34.) A metafora használatát („megperzselték a férfi szentség veszélyes lángjai”) Turner azzal indokolja, hogy az ndembuk is ezeket a szavakat használják egy hasonló esetre: amikor az asszonyok megpillantják a körülméletlési rítus után használt kunyhó elégetésekor keletkezett lángokat. Úgy tartják, hogy a testükön foltok/sebek jelennek meg a lángok megpillantásának hatására. A nemek között itt lényegi ellentét figyelhető meg. A nemek radikálisan másak, a határátlépés pedig veszélyes, következményekkel jár.

A nő az átok hatására egy olyan állapotba kerül, amelyben nem tudja női szerepkörét teljesen betölteni: terméketlen. Státusza a pubertásrítus előtt álló lányokhoz hasonlít (terméketlen; pontosabban újra terméketlen lett – visszacsúszott ebbe az állapotba). Ezen kívül a pubertásrítuson áteső fiúkhöz is hasonlítható, amennyiben a számára készített kunyhó hasonlít az ezekben a rítusokban használatoshoz. Olyan fákat, orvosságokat használna az *isoma* során, mint a fiúk rítusaiban; valamint a *Mvweng’i* jelenik meg számára, ahogy a fiúk számára is. (Turner, 2002). A rítusban részt vevő nőt és férjét ezen kívül a halottakhoz vagy gyerekekhez is hasonlítják. Ezek elsősorban a liminális állapot (Turner, 2002, 115-122.) jellegzetességei és a rítus idejéig tartanak. A nő állapotát nemcsak a törzs szerinti érett nőiességet megelőző állapothoz hasonlítják, hanem az érett férfiasághoz is. Tehát nem pusztán egy nemi szempontból kevésbé differenciált – gyermeki, vagy halotti – állapotba csúszik át, hanem a női oldalról a férfi oldalra lép át az átok hatására a nő. Ide tartozik az a metafora, amely azt fejezi ki, hogy a nő túlságosan közel került a férfi oldalhoz „megperzselték a férfi szentség lángjai”.

Más ndembu rituálékban is találunk példát a nemi határátlépésekre és azok negatív következményeire. A *nkula* gyógyító rítus a menstruációs zavarok gyógyítására szolgál. Itt a nőt a vadászokhoz hasonlítják, akik elpazarolják a vért, az életerő szimbólumát. „A ndembuk szerint amikor egy nő elpazarolja a menstruáláskor keletkező vért és így nem képes gyereket szülni, ezzel aktívan visszautasítja, hogy betöltse a tőle elvárt szerepet, mint érett házasszony. Úgy viselkedik, mint egy férfi gyilkos (vagyis mint egy vadász vagy embert ölő harcos), nem pedig mint egy tápláló asszony.” (Turner, 1967, 54-87. Cit: Turner, 2002)

A *második eset* a megidézett szellem egyik megjelenési módja: a *mvweng'i*. Az ndembuk szerint a szellemeknek van nemük. Az isoma rítusban megidézett szellem a terméketlen nő anyai ágú női rokona, aki azonban „férfi alakjában” jelenik meg. Ennek a megjelenési módnak a neve: a *mvweng'i*. A *mvweng'i* azonban az érett férfiaság szimbóluma (Turner, 2002, 33.) „Nagyapaként” akkor jelenik meg, amikor a körülmételeken átesett fiúk sebei már begyógyultak. A szerepe az, hogy a fiúkat megszabadítja bizonyos szellemektől. A *mvweng'i* olyan faháncs szoknyát visel, amelyet a körülmételeken átesett fiúk viselnek a törzs többi tagjától való elzárás ideje alatt. Vadászkolomp van nála, amelyet a vadászok az egymással történő kommunikációra használnak. Öltözetének pántjairól úgy tartják, hogy a női termékenységre van negatív hatással. Az asszonyok a vetélés kockázata miatt tartózkodnak attól, hogy hozzáérjenek.

„Itt azonban némi kétértelműség tapasztalható a magyarázatban. Egyes informátorok azt mondják, hogy az árny azonosul a *mvweng'ivel*, mások viszont azt, hogy az árny (*mukishi*) és az álarcos (*ikishi*) együttműködnek [...]. Érdekes megjegyezni, hogy az árny mindig egy elhunyt női rokon, míg a *mvweng'i* szinte magának a férfiaságnak a megszemélyesítése.” (Turner, 2002, 33-34.) Tehát a nőnemű szellem itt az első értelmezés szerint azonosul a férfiaságot megszemélyesítő álarcos lényel, hogy a beteget, (aki megsértette a férfi és női szentség között húzódó határt) az álarcos lény képében terméketlenséggel sújtja – nőiességétől megfoszsa. Az ndembuk szerint a szellem, mint már előbb utaltam rá, ezzel emlékezteti a nőt a határ megsértésére, a férfiasághoz való túlzott közelkerülésre.

A *harmadik példa* a nem-váltásra a rítus vezetője, a gyógyító, aki legtöbbször férfi (Turner, 2002, 30.). A gyógyító a nemek között közvetít, miközben mindkét nemet gyógyítja. (Turner, 2002, 52-53.) Emellett nemcsak a nemek, hanem a szellemek és az emberek világa között is közvetít, segít megszüntetni a felborult állapotot, amelyet az átok hozott létre, és amely a halottak és élők világára is hatással van. Ahogy a rend megbontásához is szükség van egy közvetítőre (a boszorkányra) úgy az rend visszaállításához is (a gyógyítóra). Ez utóbbi szerep rendkívül fontos ahhoz, hogy a beteg, valamint rajta keresztül a férje, családja, rokonai, és az egész törzs élete „rendben” mehessen tovább. A gyógyító tulajdonságai és viselkedése a rítus ideje alatt különbözik a hétköznapitól. Női munkát végez: gyógyszereket őröl a morszárban; úgy viselkedik és beszél a nőekkel, ahogy a rítuson kívül csak a nők szoktak egymással. Valamint Turner szerint a „gyógyító” jelentésben használt egyik szavuk a *chimbanda* a ndembuk szerint a *mumbanda* szóhoz kapcsolódik, ami „asszonyt” jelent. (Turner, 2002, 53.) Az ndembu törzsben fellelhető szigorú duális struktúra a gyógyító személyében a rítus idejére felfüggesztésre kerül.

Turner a rítuselmélete a rítusok folyamatára és dinamikájára irányítja a figyelmet. A kortárs rítuselméletekkel szemben Turner úgy vélte, hogy a rítusok nem statikus társadalmi leképeződések, hanem a társadalmi folyamatok alkotói. Van Gennep a személyes életfordulók rítusaira koncentrálna megkülönböztette az átmenet három fázisát. Turner ezt a felosztását alkalmazza, azonban Van Gennepel ellentétben a

társadalmi folyamatok átfogó megértésének igényével. (Máté-Tóth, 2014) A turneri és a tweedi elmélet hasonló igényekkel lép fel: társadalmi folyamatok átfogó megértésnek igényével, úgy, hogy a folyamatok dinamikájára helyezik a hangsúlyt. Turner módszere és megközelítése vallásantropológiai; a rituális folyamatokra koncentrálnak. Tweed elmélete azonban a vallási jelenségek szélesebb körét kívánja magyarázni. A nemi határátlépések Turnernél a rítusok liminális szakaszához kapcsolódnak, így az bemutatott esetek értelmezéséhez szükséges a liminalitásról írni.

A közösségtől való elkülönüléssel kezdődik a *rituális folyamat*. Ennek során egy személy vagy egy csoport szimbolikus viselkedésformákkal leválik a társadalmi struktúra egy korábban rögzített pontjáról. Amíg az ndembu törzsben az asszonyok a férjükkel élnek, addig két kötelességük van: hogy férjük kedvében járjanak és hogy gyermeket szüljenek. Az az asszony, aki elfeledkezett anyai ágú felmenői felé teljesítendő kötelességeiről, az ndembuk szerint a szellemek miatt lesz ideiglenesen terméketlen. Ezáltal saját társadalmi pozíciójához tartozó kötelességeit nem tudja teljesíteni. Státusza a pubertásrítus előtt álló lányokhoz hasonlítható terméketlensége miatt; illetve a fiúkhöz, hiszen elkülönítésekor hasonló kunyhóban tartózkodik. (Turner, 2002)

Az elkülönítést a *liminalitás* állapota követi, amely során a rítus szubjektuma, akit Turner utazónak is nevez (Turner, 2002, 107.) egy olyan strukturálatlan állapotba kerül, amely sem a korábbira, sem az elkövetkezendőkre nem hasonlít. A liminális állapotban a rang, a státusz különbségei eltűnnek vagy homogenizálódnak. A rang és státusz különbségeinek eltűnése, a státuszmegfordítás bizonyos esetekben a nemek közötti határok átlépését is jelenti. A státuszmegfordításra olyan rítusok alatt kerül sor, melyek éhínség, szárazság, természeti katasztrófák okainak megszüntetésére irányulnak. Mivel a hiedelmek szerint a strukturálisan magasán állók idézték elő valamilyen cselekedetükkel a problémát, a strukturálisan alacsonyan álló személyek (legtöbbször fiatal nők) feladata a rend visszaállítása. A liminális periódus alatt szerepük és tekintélyük magasabb státuszt biztosít számukra a férfiakénál. Ilyen rítus többek között a zulu törzs nomkubulwana szertartása, vagy a Peter Krigby által ismertetett tanzániai gogók egyik női rítusa (Turner, 2002, 198.)

A rang-és státuszbeli különbségek homogenizálódását figyelhetjük meg az isoma rítusban: „A beteg és a férje állapota az isomában rendelkezik hasonló jellegzetességekkel – passzivitás, alázatosság, szinte teljes meztelenség – egy olyan szimbolikus környezetben, amely egyszerre jelképezi a sírt és az anyaméhet.” (Turner, 2002, 108-109.) A liminális személyek átmeneti entitások: minden olyan tulajdonság, amely megkülönbözteti a kategóriákat és csoportokat, esetükben felfüggesztésre kerül. Ez teszi lehetővé az isoma rítusban a gyógyító nemi határátlépését: nőies cselekedetek végrehajtását, nőies viselkedést. A nemnélküliség, névtelenség, a férfiak és nők hasonló öltözéke jellemzi ezt a rituális szakaszt. Az ndembu beiktatási rítusok kísérője a nemi polaritás hiánya, a szexuális önmegtartóztatás (Turner, 2002, 117.).

A liminális periódusban megfigyelhető differenciálatlanság az új státusz megteremtésének alapfeltétele. Ekkor kapják meg azt a tudást, illetve fizikai megpróbáltat-

tások és megaláztatások útján azokat a tapasztalatokat, amelyek a közösségbe való reintegrációjuk feltétele. A harmadik szakaszban, a változásokat követően történik meg a közösséggel való újraegyesülés: *communitas*.

Homoszexualitás és nem-váltás a hinduizmusban

A harmadik általam ismertetett eset az indiai kultúrához és a hinduizmushoz kapcsolódik. *Ruth Vanita* tanulmányának (2004) célja, hogy rávilágítson arra, hogy a hinduizmustól nem idegen a homoszexuális kapcsolatok elfogadása, különböző vallási iratokban találunk példát ilyen kapcsolatokra. A szerző szerint Indiában, illetve a hinduizmusban nem úgy tekintenek a homoszexualitásra ma, mint a gyarmatosítást megelőző időszakban. A homofóbia szerinte modernkori jelenség Indiában (Vanita, 2004). A szerzőnek nem ez az egyetlen a homoszexualitás indiai vallási megjelenésével foglalkozó tudományos munkája. 2000-ben publikálták Saleem Kidwai történésszel együtt a hindu homoszexuális szerelemről szóló művüket: *Same-Sex Love in India: Readings from Literature and History* címmel. A kötetben megtalálhatóak fordítások 15 indiai nyelvről, melyek 2000 év anyagát ölelik fel; emellett a szerkesztők által írt esszék is, amelyek értelmezik (kontextualizálják és analizálják) ezeket a szövegeket. A kötet célja, hogy bebizonyítsa: az azonos neműek szerelme nem ismeretlen az indiai kultúra számára. Az ókori és középkori Indiában virágzott az azonos neműek szerelme – üldözés nélkül. Emellett egy bizonyos területen még a házassághoz hasonló kapcsolat is létezett.

A szerző tehát a homoszexuális házasság „legalitását” kívánja bizonyítani a hinduizmus szent irataiból, hagyományyaiból hozott példákkal. Érvelésének egyik alappillére az, hogy a házasságban két nemtelen lélek egyesül. A megállapítása a Mahabharata eposzon alapul, és ezen belül is Janaka király érvelésén: miszerint a lélek nemtelen és minden létezőben ugyanaz. Részletesen foglalkozik a kérdéssel a szerző a *Love's Rite* című könyvében (Vanita, 2005, 71-90.) és tanulmányában (Vanita, 2003). További megállapításait az Ashtavakra Gítara alapozza. Az Ashtavakra Gita advaita vedanta szöveg, mely Ashtavakra és Janaka király párbeszédét tartalmazza. A 17. fejezetben Ashtavakra azokat jellemzi, akik szabadok. A szamszára alól való felszabadulás a látszólagos különbségek valótlanságának felismerésén alapul. Vanita egy idézetet emel ki: A bölcs számára, aki mindenre egyen-

lőként tekint, nincs különbség boldogság és boldogtalanság, férfi és nő, szerencse és szerencsétlenség között.²⁰⁸

A tanulmányhoz kapcsolódó *nem-váltás első esete* szorosan kapcsolódik az előbb ismertetett lélek-koncepcióhoz. A lélek, amely alapvetően nemtelen a különböző reinkarnációk során különböző módon ölthet testet. (Puranjana király esete: Vanita, 2005, 78.) A homoszexuális házasságokat egyes hindu közösségek szerelmi házasságokként (szanszkritul: *gandharva vivaha*) jellemzik. Ez egyike a legtöbb ókori hindu szöveg által elismert nyolc házassági formának. (Vanita, 2004, 121-122.) A szerelmi házasságokat pedig bizonyos közösségek az előbbi reinkarnáció-felfogással egyeztetik össze, ahhoz, hogy a homoszexuális kapcsolatok létének értelmet adjanak. Ennek lényege az, hogy a korábbi reinkarnáció során összetartozó párok egy következő reinkarnációba is magukkal viszik az egymáshoz való ragaszkodásukat. Azonban a reinkarnáció során megtörténhet, hogy azonos nemű emberekként születnek újjá, annak ellenére, hogy korábbi kapcsolatukban különböző neműek voltak. A ragaszkodásuk pedig „egymáshoz vonzza őket” (Vanita, 2004. 126.). Erre példaként a 11. századi szanszkrit szövegeket a Kathasaritsagara-t említi a szerző (Vanita, 2004, 125-126.). A szerző szerint nemcsak középkori szövegek, hanem modern shivaita és vaisnava papok is ezt a magyarázatot adják (Vanita, 2004, 126.).

A *nem-váltás második esete* az előbb említett homoszexuális kapcsolatokban megjelenő gyermeknemzéshez kapcsolódik. Vannak olyan példák is a hindu szövegekben, ahol a partnerek megmaradnak azonos neműnek és így nemzenek utódokat, de találunk egy példát arra is, hogy nők azonos nemű kapcsolatában egyiküknek férfit kell válnia: a Mahabharata eposzban *Sikhandhini* nevű nő válik férfitá (Sikhandhin). Sikhandhini *Drupada* király lánya, *Ambá* lelke öltött benne új testet. A király egyetlen utódja, akit édesanyja gyermekkorától fiúnak vallott és fiúként nevelt, hogy ne okozzon csalódást a királynak. *Dasarna* király lányával kötött házasságot. Felesége családjának megtevesztése miatt háborút indítottak apja, *Drupada* király ellen. Sikhandhini erdőbe vonult, ahol a kincsek istenének szolgájával, *Szthúnával* találkozott. Azt kérte a szolgától, hogy változtassa férfitá. Szthúnának azonban nem volt erre hatalma, ezért felajánlotta, hogy varázsereje segítségével nemet cserél egy évre Sikhandhinivel. A változás Szthúna feljebbvalójának haragja miatt végleges lett. (Baktay, 1994)

A *nem-váltás harmadik és negyedik esete* az egyik főistenhez, Shiva istenhez kapcsolódik, akit gyakran a szerző szerint a nemi átalakulással, csodás születésekkel és az erotika különböző fajtáival azonosítanak (Vanita, 2004, 130.). Legtöbbször fér-

208 Ashtavakra Gita 17.15

Richards fordítása szerint a nemek közötti különbségtétel hiánya arra a felismerésre vezethető vissza, hogy minden egyenlő: „There is no distinction between pleasure and pain, man and woman, success and failure for the wise man who looks on everything as equal.” (Richards, n.é.) Marshall fordítása szerint ez a felismerés: a mindegy ugyanaz: „The sage sees no difference between happiness and misery, man and woman, adversity and success. Everything is seen to be the same.” (Marshall, 2005) Vanita saját fordításában az utóbbi megfogalmazást olvashatjuk: „The Wise One, who sees the same everywhere, sees no difference between happiness and sorrow, man and woman, fortune and misfortune.” (Vanita, 2005)

fiként ábrázolják, de egyik formájában női felével lép kapcsolatba. Androgün megjelenésének a neve: *ardhanarishwara*. Ekkor Shiva félig nő – félig férfi. Jobb oldala a férfi oldal, kék színű. Bal fele a női: haja hosszú, teste rózsaszínű, melle van. Ezen kívül Shiva egy másik nem-váltáshoz is kapcsolható. Ekkor nővé változik, hogy feleségét Parvatit homoerotikus kapcsolatban elégítse ki (Vanita, 2004, 130-131.). Shiva nem-váltásának hatására minden más körülötte lévő lény nővé alakul. (Vanita 2005, 82.) A szerző felsorolja azokat az eseteket, amelyek ugyan nem a nem-váltás példái, de a nemek közötti határátlépés fontos eseteit jelenti Shiva-hoz kapcsolódóan. Shiva más hímnemű istenekkel együtt utódokat nemz: Ayyappát Visnu-Mohini segítségével, Kartikeya-t Agni segítségével. A második esetet a Shiva Purana-ban található meg, az elsőt pedig a szerző 2000-ben megjelent *Same-Sex Love in India: Readings from Literature and History* szöveggyűjteményében.

Az indiai kultúrában és a hinduizmusban, valamint a kereszténység és az izlám esetében is megfigyelhető, hogy nemeket egyszerre tekintik nagyon fontosnak a társadalmi szerepek szempontjából és spirituális szempontból rendkívül lényegtelennek. Ez lehetővé teszi, hogy bizonyos társadalmi szerepeket az egyes nemek számára sajátítsanak ki; támogatja azt az elképzelést, hogy spirituális értelemben nincsen különbség az emberek között. *Love's Rite* című művében Vanita számtalan példát hoz mindhárom vallásból a nemi relativitás eseteire: homoszexualitás, nem-váltás, androgün istenek. Ezekből kettőt mutatok be: az első, a már említett lelki nemtelenséghez kapcsolódik; a második pedig a férfi hívőkre, mint az istenség menyasszonyára vonatkozik. Utóbbi a férfias Menyasszony esetének értelmezését gazdagítja. (Vanita 2005, 71-90.)

Vanita a lélek nemtelenségéről szóló tanulmányában bemutatja a Mahabharata egy szövegrészét: Sulabha és Janaka király vitáját. Sulabha érvelése szerint a testnek van neme, de az átman univerzális én nemi semlegességet mutat. A test folyamatosan változik ezért nemisége sem ugyanolyan. A nemek nem statikus, fix velejároi a testnek. Az átman nem tulajdona senkinek, senki sem irányítja, az átman nem cselekszik. Érvelése szerint tehát nincs lényegi különbség férfiak és nők között. Emiatt a spirituális célok eléréséhez sem a férjükön keresztül vezet a nők számára az út. Saját példáján mutatja meg, hogy a számszóra alól való felszabadulás a nők számára is ugyanazokkal az eszközökkel lehetséges. (Vanita, 2003)

Mind a hindu, mind a keresztény középkori szövegekben található menyasszony-misztika erotikus minőségekkel látja el a férfi hívő és férfi isten kapcsolatát. Ugyanakkor egyidejűleg „heteroszexualizálják” is a kapcsolatot, úgy, hogy a hívő női szerepet vesz fel. Ez a folyamat azonban nem lesz teljes, mert a hívőben egyszerre van jelen maskulinitása a felvett feminin attitűddel. A keresztény misztikánál az Énekek Éneke, a hindu misztikánál pedig az ősi szerelmi költészet adja a fogalmi keretet. A hindu és a keresztény tradíció képviselői által használt nyelvezet egyaránt erotikus. A hindu szövegek világosan írják le az erotikus öleléseket, míg a keresztény írásokban Krisztus szüzessége miatt ritkán használnak a szerzők hasonlóan egyértelmű

nyelvezetet. Mindkét vallási tradíció szövegeinek értelmezésénél az erotikus képek metaforikus jelentőségét hangsúlyozzák a kommentátorok. (Vanita, 2005, 83-84.)

A nem-váltás esetek kategorizálása

Priscilla Rachun Linn *Gender Roles* című szócikke a nem-váltások vallástudományi értelmezésével foglalkozik. (Linn, 1995) Linn számos vallásból választott példákat a nem-változás bemutatására. Sámánizmus mellett a kereszténység (Jeanne d'Arc), illetve amerikai bennszülöttek kultúrájából (*berdache* – más néven két-lelkű emberek) is elemez eseteket. Az általa bemutatott nem-váltás esetek alapján a következő kategóriákat alkotja: *ideiglenes* és állandó nem-váltások; valamint szintén kettős felosztás érvényesül a vallási közösségre gyakorolt hatás és a nem-váltáson átesett személy közösségi megítélésének tekintetében: az első attitűd a különbségek miatti kirekesztés, a második pedig szakrális szerepek tulajdonítása a személynek.

A szerző szerint megkülönböztethetünk ideiglenes és állandó nem váltásokat. Előbbit a szerző *transzveszita* elnevezéssel illeti. Ide tartoznak a természetfeletti hívás, vízió vagy álom által előidézett nem-váltások, amelyek meghatározott ideig tartanak, vagy egy meghatározott időszakhoz tartoznak és így bizonyos időközönként visszatérnek. Ilyen alkalmak lehetnek pl. a termékenységi rítusok, átmeneti rítusok, gyógyító szertartások, különböző évente ismétlődő vallási ünnepek. A nem-váltás másik fajtája, az állandó, amelyet Linn *transzgendernek* nevez. A Linn által említett vallási példák esetében az alany természetfeletti erő birtokába kerül, ezt követően és ennek hatására történik a nem-váltás. Ide a sámánizmushoz tartozó általa ismertetett példákat sorolja.

Az általam ismertetett esetek közül egyértelműen az ideiglenes nem-váltáshoz sorolhatóak az isoma rítushoz tartozó példák. A nő részéről a nemek közötti határok átlépését rövidesen a rend helyreállítását célzó rítus követ. Az anyai ágú szellem férfiként való megjelenése a nő által végrehajtott nemi-normaszegéshez kapcsolódik: azt a férfi oldalt szimbolizálja, amelyhez a nő túlságosan közel került. A rítus során a természetlen nő, a nő férje és a gyógyító is egy strukturálatlan állapotban van, amelyre a nemi differenciálatlanság és a normaszegés jellemző. A határátlépések a közösségbe való sikeres reintegrálódásig tartanak.

A többi általam elemzett eset nem felel meg maradéktalanul Linn kritériumainak. Az ideiglenes nem-váltás esetek nem kapcsolódnak rítusokhoz, szertartásokhoz, vallási ünnepekhez. A transzgender példák esetében pedig nem természetfeletti hatalom indukálja a normaszegést. A Linn-féle kategorizálás vallástudományi kritériumainak figyelmen kívül hagyásával, pusztán a nem-váltás ideiglenes, illetve állandó mivoltát tekintve az eseteket a következőképpen kategorizáltam.

Az ideiglenes nem-váltásokhoz sorolom Shiva nővé válását, mely egy bizonyos cél, a Parvativál való homoerotikus együttlét, érdekében történik. Sikhandhini, a nemtelen lélek reinkarnációja és a férfias Menyasszony esete átmenetet képez a két

kategória között. Sikhandhini nem-váltását a természetfeletti közbeavatkozása (varázserő idézte elő). Linn kritériumai alapján az állandó nem-váltásokhoz tartozna ez az eset. A nem-váltás egy évig tartott volna, de Szthúna feljebbvalója miatt a váltás időtartama élete végéig tolódik ki. A nemtelen lélek reinkarnációja a születéstől a halálig tart, majd az újjászületéstől a következő halálig. Ha a születés és halál körforgásához viszonyítunk egy életnyi időtartamot, akkor mindkét eset ideiglenesnek tekinthető. Az ndembu rítus időtartamához képest azonban állandónak is nevezhetjük. A férfias Menyasszony esetében fokozatos átalakulásról beszélünk, amely nem vezet el egy végleges, megmászhatatlan állapothoz. A maszkulin és feminin tulajdonságok folyamatos feszültsége figyelhető meg a lélekben. Shiva ardhanarishwara esetében Shiva egyik megjelenési formájáról van szó, amelyet az állandó nemi határlépésekhez sorolok.

Linn az ideiglenes-állandó felosztáson túl a közösség által a nem-változáson átessett személy kettős megítéléséről ír. Az első fajtája: a *kirekesztés*, a látható, a szokásostól eltérő jelek miatt pl. berdache/két-lelkű emberek testileg különböznek a törzs többi tagjaitól. A második, a *szakrális szerep*: a csoport termékenységére, erejére, egészségére van hatással a nem-változást átélt ember. A két megítélés együttesen ugyanarra a személyre vonatkozóan, de különböző időben előfordulhat. Amikor a személyre úgy tekintenek, mint aki szakrális előnyöket hoz a csoport számára (pl. rítusok során), akkor magasztalják, míg máskor gúny vagy kirekesztés tárgya lehet. Linn részletesen ír erről a jelenségről a sámánok kapcsán (Linn, 1995)

A Linn által alkalmazott kategóriák kiválóan alkalmazhatók a sámánok nemi határlépéseinek elemzésére. Az általam bemutatott esetek nagy részének értelmezésére nem alkalmasak ezek a kategóriák. A Turner által bemutatott termékenységi-gyógyító rítus esetében a terméketlen nő elkülönítése a nő és a közösség érdekében történik. Nem pusztán a testi- vagy viselkedésbeli különbségek idézik elő. Az elkülönítés célja a felborult rend újraalkotása. Míg a sámánizmussal kapcsolatos példák esetében a kirekesztés célja a feszültséget szülő másság láthatáron kívül helyezése. A nem-váltásból fakadó szakrális előnyöknél pedig az előzővel ellentétes hozzáállást mutatnak a közösség tagjai: a nem-váltáson átessett személy kulcsszerepet tölt be krízis idején a csoport stabilitásának, jólétének biztosításában. Ennek megfelelően értékes személyként kezelik, a csoport egyik legfontosabb tagja arra az időszakra, amíg szakrális szerepét betölti.

Gender-change és sex-change

Tanulmányom gender-elmélettel foglalkozó részében a gender és biológiai nem fogalmának különbségei alapján különbséget tettem a gender-váltás és biológiai nem-váltás kifejezések között. Véleményem szerint az angol nyelvű szakirodalomban a nemi-váltás esetek megnevezésére alkalmazott *gender-change* és *sex-change*

kifejezéseket nem minden esetben használják következetesen. Először az általam olvasott szerzők fogalomhasználatát ismertetem, majd az általuk leírt eseteket megnevezéseit pontosítom.

Tweed a gender kifejezéseket használja, amikor általában a nemekről, mint kategóriákról beszél: más kategóriákkal együtt, felsorolásszerűen (Tweed, 2006, 18, 148, 179. stb.). Elméletének kifejtésénél a testi határátlépések leírásánál szintén a gender kifejezés jelenik meg. A gender-felcserélés (*gender inversion*) kifejezést használja (Tweed, 2006, 150.) a társadalmi határátlépéseknél, mely a közösségi fesztiválok velejárója. Tweed említ példákat nem-váltás esetekre. A nemi határátlépések közül az átmeneti rítusokra való példái állnak a legközelebb az általam vizsgált témához. Véleményem szerint Tweed következetesen használja a kifejezéseket.

Krahmer egyrészt a biológiai nemet használja a nemek megkülönböztetésére (Krahmer, 2000, 308, 309, 311. stb.): az antikvitás- és patrisztika-korabeli esetek; valamint a Bernát által a biológiai adottságokhoz társított tulajdonságok ismertetésénél. A nem-váltás esetek megnevezése Krahmernél: a sex-change (Krahmer, 2000, 308, 309, 310, 322.). A Menyasszony nem-váltásának részleteit tekintve helyesebb lenne azonban a gender-váltás kifejezést használni. A Menyasszony ugyanis nem a biológiai neme változik, hanem férfias tulajdonságokra tesz szert. Bernát bizonyos negatív tulajdonságokat a biológiai nem miatt adottnak vesz a nőknél, azonban azt is kiemeli, hogy a Menyasszony különbözik a nőktől, mert pozitív, férfias tulajdonságokkal rendelkezik (Mabillon 1896; Wright 2008, 38.4.).

Árnyalja a képet az, hogy tanulmányában a biológiai nem kifejezést használja legtöbbször, de emellett fontos szerepe van a gender-elmélet szerinti forráselemzésnek (Krahmer 2004, 306, 307.). Ennek kapcsán beszél hagyományos gender-hierarchiáról, amely Bernát szövegeiben jelenik meg (U.o. 311.), összetett genderszemponitú képekről (U.o. *gendered images*, 316.) és gender szimbolikáról (U.o. 323-324.).

Turner művében (1966) kizárólag a biológiai nem kifejezést használja. A rituális folyamat című művét 1966-ban publikálta. Ekkor kezdett a gender-kérdéskör a feminizmus egyik központi eleme lenni, az 1980-as évektől vitatták széles körben. Ezért nem meglepő Turner nyelvhasználata. Az általa bemutatott esetek közül a gyógyítóra vonatkozó eset gender-váltás, hiszen a nemi határátlépést a nyelvhasználata és viselkedés változásában lehet megfigyelni. A rítus alánya, a nő, aki közel került saját férfi oldalához, elmulasztott olyan cselekedeteket, amelyek társadalmi szerepe alapján kötelességei lettek volna. Fontos megjegyezni, hogy Turner folyamatosan felhívja a figyelmet a rítus ismertetésénél arra, hogy az ndembuknál a személy közösségen belüli státusza szorosan kapcsolódik a nemhez és az életkorhoz. A gender-váltás a nő esetében a biológiai nemére is hatással volt az ndembu hiedelmek szerint. Időszakosan terméketlenné vált, melynek következtében a pubertásrítus előtt álló gyerekekhez hasonlítják. Az anyai ágú női rokon férfi alakjában való megjelenése, a *mvweng'i* esete szintén a nemi határátlépések közé tartozik. Mivel a női rokon szellem-alakjáról van szó, test hiányában nem beszélhetünk biológiai nem-váltásról;

azonban gender-váltásról sem lehet szó, hiszen nem a viselkedése, hanem megjelenési alakja változik.

Vanita a gender kifejezést használja nemek elkülönítésére, valamint a társadalmi szerepkörök nemek alapján való felosztásának megnevezésére (Vanita, 2004, 128; 122.). A lélek nemtelenségének koncepcióját, valamint a reinkarnációk következtében létrejövő nem-váltást is ezzel a kifejezéssel írja le (U.o. 124; 126.). Shiva nemi transzformációit a gender-váltásként nevezi meg. (U.o. 130.). A biológiai nem kifejezést nem használja a nemek közötti különbségtételre, csak a homo- vagy heteroszexuális kapcsolatok megnevezésére (U.o. *same-sex desire* 120.; *same-sex marriage/union/relation* többek között: 119, 123.; *heterosexual* 121, 127.). Véleményem szerint a Vanita által bemutatott esetek mindegyike a biológiai változással jár, ezért a sex-change kifejezést alkalmasabb lenne a nem-váltások leírására. Bár az átman nemtelen az egyes reinkarnációkat összehasonlítva a test nemének megváltozásáról beszélhetünk. Sikhandhini esetében a házasságig tartó időszak gender-váltás, hiszen férfiként nevelik és ő is ennek megfelelően viselkedik. Azonban a házasságkötést követő időszakban egyértelmű, hogy testi változáson megy keresztül. Mindkét Shivához kapcsolódó példa sex-change, amennyiben egy isten esetében beszélhetünk biológiai változásokról. Az egyik esetben teljes a biológiai nem váltása, hiszen nővé alakul át, ardhanaishwara formája pedig androgün jellegű – félig férfi, félig nő. Véleményem szerint a szerző fogalomhasználatának oka a tanulmány céljában keresendő. A homoszexuális kapcsolatokkal foglalkozó vallási szövegek értelmezéséhez új szempontokat kíván hozzáadni azonos neműek kapcsolatainak „védelmében”.

Összegzés

Tanulmányomban a nemi határátlépések három vallási hagyományhoz kapcsolódó esetét mutattam be. Az esetek egymástól rendkívül különbözőek. Az első egy középkori ciszterci szerzetes, Clairvaux-i Bernát misztikus írása, melyben a lelki példaképpel foglalkozik. A második a zambiai ndembu törzs termékenységi-gyógyító rítusa. A harmadik a homoszexuális kapcsolatok példái különböző hindu szent iratok alapján. Hipotézisem az volt, hogy a vallások olyan kulturális rendszerek, amelyek nemcsak a normateremtésre, hanem a normaszegésre is nyújtanak példákat intézményesült formában. A normateremtés és normaszegés fogalmát Clifford Geertz és főként Thomas Tweed elmélete alapján használtam.

Thomas Tweed elméletének két központi vallásfunkciója – a tartózkodás (normateremtés) és az átkelés (normaszegés) – lehetővé tette a különböző nem-váltás esetek elemzését egyenként, valamint összehasonlító vallástudományi módszerrel. Az Énekek Éneke-interpretációk hagyománya Origenészig nyúlik vissza. Clairvaux-i Bernát a feminin-negatív és a maskulin-pozitív képek használatával kapcsolódik ehhez a hagyományhoz, azonban meg is haladja a korábbi értelmezések kereteit. A

Menyasszonyt, mint tökéletes lelket, androgün jellegű lényként jellemzi, aki Krisztusra hasonlít a férfias és nőies minőségek integrálása miatt.

A Menyasszonynak azonban először férfissá kellett válnia. Ezt követően a feminin-negatív tulajdonságokat meghaladva a feminin-pozitív tulajdonságokra kellett szert tennie. A Menyasszonyt így nevezik a prédikációban nemcsak a nők, hanem az emberek között is szépnek (erényesnek). Nemcsak a Menyasszony és a Vőlegény rendelkezik a feminin és maskulin tulajdonságokkal. A „rendezett szerelemben”, a kontempláció legmagasabb fokában a maskulin és a feminin szeretet pozitív oldalai találkoznak úgy, hogy az értelem irányítja az érzéseket. Az Énekek Énekéről szóló prédikációk kapcsán bemutatott nem-váltás esetek fölött nem lehet elsiklani metaforikus mivoltuk miatt. *Klaniczay Gábor* cikke (1994) alapján utaltam arra, hogy a Menyasszony, pozitív vallási szerepkörként jelent meg a középkori szentek, misztikus nők és a világiak, a harmadrend tagjai számára is. Bernát írásai hozzájárultak a misztika és szerelmi érzés kapcsolatának megalapozásához; hatottak többek között Hadewijch és Foligno Angéla vallási tapasztalataira, formálták istenképüket.

Nemcsak metaforikus értelemben beszélhetünk nem-váltásról: Bernát nőies szerepkörökkel való azonosulása, illetve a nőies metaforák alkalmazása Krisztusra és rendtársaira (Bynum, 1977) példaként szolgál a nemek fluiditására a középkori szerzetesek körében. A szerzetes-lovag bináris oppozíció, valamint a szexuális inaktivitás mind hozzájárultak a szerzetesek speciális nemi státuszához.

Clairvaux-i Bernát Énekek Énekéről szóló prédikációinak megértéséhez *Caroline Bynum* tanulmánya (1977), *Thomas Moore* a szexuális devianciákat hangsúlyozó allegorikus szövegértelmezése (2000) és *Thomas Laqueur* elasztikus-nem elmélete (1992). Laqueur elmélete az antikvitás, középkor és reneszánsz nem-fogalmát mutatja be. A szerző szerint a középkorra az „egy-nem modell” jellemző: a nemek különböző pólusai vannak. Nem a biológiai, hanem a társadalmi hovatartozás befolyásolja a nemet, amelyre a fluiditás jellemző. Laqueur nem-fogalma segítségével Clairvaux-i Bernát nem-váltása nem egy éles határátlépésként, hanem az egyik pólus felől a másik irányába való elmozdulásként értelmezendő.

Az ndembu törzshöz kapcsolódó példák az *isoma* rítushoz tartoztak. A határátlépése felborította a rendet az elhunyt anyai ágú rokonok és a törzs tagjai között. A nő időszakos terméketlenségének megszüntetésére hajtják végre az ndembuk az *isoma* rítust. A liminális állapotban a nemek differenciálatlansága figyelhető meg. Nem-váltás történik az anyai ágú női rokon szellemének megjelenésével kapcsolatban; illetve a rítus alatt a gyógyító is nemi normaszegést hajt végre. A liminális állapot alatt felfüggesztésre kerülnek azok a határok, amelyek megszabják a társadalmi státuszt, nemi stb. különbségeket.

Hinduizmushoz kapcsolódó nem-váltás esetek biológiai átalakulások voltak a másik két példa legtöbb esetével szemben. Az első két példa (Sikhandhini és a „nemtelen lélek”) két vallási tanításra épül: az átman nemtelenségére, és a reinkarnációra. Sikhandhini nem-váltását megelőzően is férfiként élt: úgy nevelték fel, öltöztették és házasították ki. Azonban ez a határátlépés nem volt „sikeres”. A család kiderült és

csak a biológiai – „teljes” átváltozás után élhetett férfiként. A nemtelen lélek különböző nemű testekbe történő újjászületése a nemek közötti határátlépések egy másik csoportjához: a homoszexuális kapcsolatok eredetéhez fűzött magyarázat.

Két példa Shiva istenhez kapcsolódik *Vanita* tanulmányában (2004). Az egyik androgün alakja: *Shiva ardhanareshwara*, melynél félig férfi – félig nő. A másik példa egy ideiglenes biológiai nem-váltás, melynek során Shiva nővé változik. Változása hatással van a közelében lévő létezőkre, ők is nővé változnak.

A nem-váltás esetek további kutatásának témája lehet a platóni androgün lény koncepciója; az antikvitás nem-váltás esetei a *Krahmer* által felsorolt (2000) szerzőknél. Más vallási hagyományok (iszlám, zsidóság, ortodox kereszténység, új vallási mozgalmak stb.) nem-váltás példáinak kutatása, lehetőség szerint résztvevő megfigyeléssel. A *Vanita* által ismertetett (2005) hindu és középkori keresztény Menyasszony-metaphora részletes kifejtése és összehasonlítása. Valamint a nem-váltásnak, a tweedi elmélet és a Linn-féle kategóriák által nem lefedett vallási funkciók feltérképezése.

Irodalomjegyzék

- Bynum, C. W. (1977): Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in Twelfth-Century. Cistercian Writing. In: *The Harvard Theological Review*, Vol. 70, No. 3/4 (Jul. – Oct.), Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 257-284
- Diós István (2002): Clairvaux-i Szent Bernát. In: *Szentelek élete* 1. kötet. Szent István Társulat, Budapest. 594-603.
- Eliade, M. (1999): *A szent és a profán: a vallási lényegről*. Európa Kiadó, Budapest
- Geertz, C. (2001): A vallás mint kulturális rendszer In: *Az értelmezés hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest
- Hughes, A. W. (2009): Boundary maintenance: religions as organic-cultural flows. On Thomas Tweed, *Crossing and dwelling* (2006) In: Michael Stausberg (szerk.): *Contemporary Theories of Religion. A Critical Companion*. Routledge, London and New York, 209-223.
- Johnson, P. C. (2009): Reviewed Work: *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion* by Thomas A. Tweed. In: *History of Religions*, Vol. 48, No. 3, The University of Chicago Press, 255-257
- Juschka, D. M. (2005): Gender. In: Hinnels, J. R. (ed): *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Routledge, Abingdon
- Klaniczay, Gábor (1994): Az égi szerelem: Misztika és erotika a középkorban. In: *Rubicon* vol.40,16-19.
- Krahmer, S. M. (2000): The Virile Bride of Bernard of Clairvaux In: *Church History* Vol. 69. No. 2. Cambridge University Press, 304-327.
- Laqueur, T. W. (1992): *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts
- Leeuw, G. van der (2001): *A vallás fenomenológiája*. Osiris, Budapest
- Linn, P. R. (1995): Gender Roles. In: Mircea Eliade (ed.) *The Encyclopedia of Religion* Volume 8. Macmillan, New York
- Mabillon, D. J. (1896, szerk.): *Life and Works of Saint Bernard Abbot of Clairvaux Vol. IV*. John Hodges, Bedford Street, Covent Garden, London
- Máté-Tóth András (2014): *Vallásnézet. A kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése*. Korunk-Komp-Press, Kolozsvár
- Moore, S. D. (2000): The Song of Songs in the History of Sexuality. In: *Church History* 69:2 The American Society of Church History, 328-349.
- Page, S.-J. (2011): Negotiating sacred roles: a sociological exploration of priests who are mothers. In: *Feminist Review*, No. 97, Religion & Spirituality, Palgrave Macmillan Journals, 92-109
- Reader, I. (2007): Reviewed Work: *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion* by Thomas A. Tweed. In: *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 11, No. 1. University of California Press, 126-129

- Ruh, K. (2006): *A nyugati misztika története I. – A patrisztikus alapok és a 12. század szerzetesi teológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest
- Taves, A. (2009): Assessing Theories of Religion: A Forum on Thomas A. Tweed's „Crossing and Dwelling: A Theory of Religion” In: *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 77, No. 2. Oxford University Press, 404-406
- Turner, V. (1966): *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Cornell University Press. Ithaca, New York
- Turner, V. (2002): *A rituális folyamat – Struktúra és antistruktúra*. Osiris Kiadó, Budapest
- Tweed, T. A. (2006): *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*. Harvard University Press
- Vanita, R. (2003): The Self Is Not Gendered: Sulabha's Debate with King Janaka. In: *NWSA Journal*, Vol. 15, No. 2. The Johns Hopkins University Press, 76-93
- Vanita, R. (2004): “Wedding of Two Souls”: Same-Sex Marriage and Hindu Traditions. In: *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 20, No. 2. Indiana University Press, 119-135.
- Vanita, R. (2005): *Love's Rite. Same Sex Marriage in India and the West*. Palgrave Macmillan, New York
- Wright, D. (2008, szerk.): *Saint Bernard of Clairvaux: Commentary on the Song of Songs*. Letöltés ideje: 2017. 04. 26. Cím: <https://archive.org/details/CommentaryOnTheSongOfSongs>
- You, H. (2008): *Reviewed work: Crossing and Dwelling: A Theory of Religion by Thomas A Tweed* The Journal of Religion, Vol. 88, No. 3 The University of Chicago Press, 437-438.
- Források
- Baktay Ervin (1994, ford.): *Mahábhárata -Bharata nagy nemzetsége-*. Tericum Kiadó, Budapest
- Marshall, B. (2005, ford.): *Ashtavakra Gita*. Letöltés ideje: 2017. 04. 26. Cím: <http://www.holybooks.com/ashtavakra-gita/>
- Richards, J. (n. é., ford.): *Ashtavakra Gita*. Letöltés ideje: 2017. 04. 26. Cím: <http://bit.ly/2pxLKNm>
- Szent István Társulati Biblia*. Letöltés ideje: 2017. 04. 26. Cím: <http://szentiras.hu/SZIT/%C3%89n>

Szalay P. Csongor: Akháj hérószok

„A mükénéi vallás egy képeskönyv szöveg nélkül. Ha a képeket szólásra akarjuk bírni, a legkézenfekvőbb megoldás felhasználni más vallások analógiáit... de a dolgok természetéből adódóan, a keresést mégis először magában Görögországban és a környező népek körében kellene kezdeni.”

M. P. Nilsson
(Nilsson 1925 10.)

Elismerem, jó okunk van az óvatosságra, ha nem görög adatokon alapuló általánosításokat próbálunk a görögökre alkalmazni, de a görög-ségtudomány önkéntes elszigeteltségére egyáltalán nem látok okot.

E. R. Dodds
(Dodds 2002 11.)

Ez a tanulmány az akháj hérószokról szól; és ezért néhány szóban először arra kell kitérnem, hogy mit értek én *akháj hérósz* kifejezés alatt. Akhájoknak a mükénéi Görögország²⁰⁹ népességét nevezték. A szó hettita formája *akhiyawa*, az egyiptomi *akhaiwasa*, az ógörög pedig *akhaiosz*. A későbbi epikus költészetben Homérosz is „akháj daliák”-nak nevezi a hőseit és költeményeinek keretét a bronzkor adja. Ugyanakkor Homérosz – akár egy személyt, akár egy hagyományt értünk is e név alatt – problémás annyiban, hogy műveiben a legkülönfélébb módokon keverednek egymással a mükénéi kornak, saját korának és a kettő közötti periódusnak tárgyai, szokásai és hiedelmei. Éppúgy felbukkanhat nála egy i.e. XVI. sz-i vadkanagyarsisak leírása, mint a VIII. sz. *kleosz*-elképzelése, mely a hírnéven túl semmit sem kínál az embernek a halál után. „Homérosz” tehát, mint az első jelentős görög nyelvű szöveg jól használható bár, de nagy körültekintést igényel. Tanulmányomban mindenesetre

²⁰⁹ Nagyjából az i.e. 1600-tól 1200-ig terjedő időszak.

az *akháj* elsősorban a mükénéi görögöket jelenti, másodsorban pedig azt, akit ezekben a mükénéiekben a későbbi görögök láttak.

A tanulmány elsőként a hērószt kifejezés jelentésével foglalkozik, majd ezt követi a teljes fejlettségében levő hērószkultusz bemutatása. Noha az ebben leírtaknak csak csírái lehettek meg a mükénéi korban mégis érdemes egy átfogó képet festeni a kultuszról, mert leglényegesebb vonásai – a hatalmas halottba vetett hit, ennek jelenvalósága és hatóereje az élők világára és az őt megtisztelő siri áldozatok –, egészen bizonyosan léteztek már, nem csak a mükénéiek körében, de a közös indoeurópai elképzelések és gyakorlatok között is.

Ezt követően elsősorban a mükénéi társadalom feje, a *wanax* istenítésének bemutatása kerül sorra; ugyanis megalapozott feltételezés, hogy a bronzkori Görögországban nem csak a megistenült halottban, de az élő istenben is hittek. Külön kisebb részt szentelek annak a kérdésnek, hogy mitől lesz valaki élő isten és isteni halott, végül a mükénéiek legkorábbi túlvilág elképzelését igyekszem feltárni, azt a teret tehát, ahol az isteni halottak tartózkodnak. Befejezésként pedig arra térek ki röviden, felhasználva más (elsősorban indoeurópai) vallások és mitológiák analógiáit is, hogy milyen viszonyban áll egymással az ember, a (megistenült) halott és az antropomorf istenség.

Röviden szót kell ejteni arról is, hogy az ógörög hērószok témájával milyen mostohán bánik a magyar nyelvű szakirodalom. Elszórt morzsáktól, itt-ott fellelhető néhány utalástól eltekintve hazai irodalma a témának gyakorlatilag nem létezik. Kivételként meg kell említeni Makkay János, főként régészeti leletekkel foglalkozó művét az *Odüsszuszt evezőjé-t*, valamint Hornyánszky Gyula kis könyvét az „ógörög” halotti játékokról, melyet még 1900-ban írt. Talán még Bolonyai Gábor (mindösszesen hat oldalnyi) írása a hērószkultuszról, az ami említésre érdemes, bár ez elsősorban csak Philosztratosz *Hőstörténetére* reflektál.²¹⁰

Félistenek és hērószok

A Györkösy-Kapitánffy-Tegyey-féle Ógörög nagyszótárt a ἦρωες (hērósz)²¹¹ szónál felütve a következő meghatározást találni: 1. vitéz; harcos; 2. félisten. Ez a meghatározás némiképp pontatlan, hiszen az olyan kultúrhērószok,²¹² mint például Triptolemosz, egyáltalán nem voltak harcosok, a „félisten”-ség kérdése pedig már is olyan probléma, amivel érdemes hosszabban is foglalkozni. Az Iliász XVI. énekében, Héra Zeuszhoz intézett szavai arról tájékoztatnak, hogy „éppen elég harcol Priamosz nagy vára körül most gyermeke istennek” (Homérosz: *Iliász* XVI. 448-

210 A három könyv pontos adatai az irodalomjegyzékben találhatóak.

211 Többes számban ἦρωες (hēróesz)

212 A kultúrhős olyan szereplő a mítoszokban, aki elsőként szerzi meg, vagy állítja elő az emberek számára a kulturális javakat; tüzet, mesterségeket, kultúrnövényeket. Tokarev 1988, 159 (*Kultúrhős* címszó.) Triptolemosz a gabonatermesztést vezette be Görögországban.

449).²¹³ Csakhogy alaposabban szemügyre véve a Trója körül harcoló daliák felmenőiről szóló tudósításokat, hamar kiderül, hogy Homérosz itt nem szó szerint érti azt, hogy ezek az istenek gyermekei lennének. A hajókatalógusban megemlített negyvennégy akháj parancsnok közül csupán Akhilleusz, (*Iliász* I.280 és több helyen) illetve Arész két jelentéktelen fia, Aszkalaphosz és Ialmenosz (*Iliász* II. 510-515 és több helyen) félistenek a szó szoros értelmében. A huszonöt trójai vezér közül pedig csak Aineiasznak (*Iliász* II. 820 és több helyen) és Szarpédónnak (*Iliász* V. 627-637 és több helyen) isten az egyik szülője. Magát azt a kifejezést, hogy „félistenek”, vagyis „*hémitheoi*” (ἡμίθεοι), egyetlen kivételtől eltekintve nem is lehet megtalálni az *Iliászban*. Ez az egy kivétel a XII. énekben bukkan fel a trójai sík leírásakor:

... hol a pajzsok, a harc-sisakok sokasága
 hullt a fövénybe s a **félisten** daliák seregestül... 23
 καὶ ἡμιθέων²¹⁴ γένοϋς ἀνδρῶν (kai **hémitheón** genosz andrón)

Ehhez a szakaszhoz két megjegyzést kell fűzni. Az első, hogy az egyik korai *Iliász* kommentár szerzője, Walter Leaf teljesen értetlenül áll az itt szereplő kifejezés előtt. Szerinte a ἡμιθέων egy olyan kifejezés, ami nem csak, hogy egyetlen egyszer szerepel Homérosznál, de teljesen összeegyeztethetetlen is az ő hērōsz-képzetével. Leaf szerint ugyanis Homérosz hērōszai erősebbek bár a közönséges férfiaknál, ám mégsem többek embernél (Leaf, 1900 ad *Iliász* XII.23). G.S. Kirk, hat kötetes *Iliász* kommentárja, amely csaknem száz évvel későbbi, mint a Leaf-féle kommentár, ugyancsak azt írja, hogy Homérosz nem tekinti a hērōszokat a lények egy külön osztályának, éppen ezért nem is használja ezt a terminust, amely csak itt tűnik fel az *Iliászban*. Kirk hozzáfűzi még, hogy jelen szakasz különlegessége még, hogy a narrátor nem kortárs megfigyelőként meséli el az eseményeket, hanem egy későbbi kor nézőpontjából, ahonnan visszatekintve e hősök már nagyon is félisteninek tűnhetnek (Kirk 1993 ad *Iliász* XII.23 ἡμιθέων). Mindkét kommentár szerzője téved, noha észrevételük, hogy létezik egy párhuzamos hésziodoszi szakasz, nagyon is helytálló, és valójában ez az a szöveghely, amely kiindulópontjául szolgálhat a homéroszi „félistenek” értelmezéséhez. A mondott passzus Hésziodosz *Munkák és napok* c. költeményében található, a világmorszakok leírásánál. A leírás az aranykortól kezdve követi az egyes korszakokban élő emberek sorsát és a negyedik korhoz érve említi meg a „félisteneket”:

...más embert állított Zeusz ismét a világba, 157
 jobb s igazabb volt, mint az előbbi, ez új, negyedik rend,
 isteni hősök rendje, nevük **félisten** a földön,

213 Devescseri Gábor fordítása. Az *Iliász* és az *Odüsszeia* idézetek esetében a továbbiakban is ez a fordítás lesz használva.

214 Többes számú, genitivus alak: „félisteneknek”.

ἀνδρῶν ἠρώων θεῶν γένος, οἱ καλέονται ἡμίθεοι.²¹⁵
(*andrón hérón theion genosz, hoi kaleontai hémitheoi*)

föld végnélküli térein ōk jártak mielőttünk.

160

*Emberölő csata, irtó harc pusztítja ki őket,
részben a hétkapujú Thébaiban, a kadmoszi földön,
míg a Dagadtlábú dús nyájaiért tusakodnak,
másokat elcsalt messzire, tengeren át a hajókkal
szépfürtű Helenáért Trója alatt tusakodni.*

165

Hésziodosznál tehát mindenki a félistenek „fájába” tartozott, aki abban a korban élt, ugyanúgy, ahogy mindenki a „vaskor” nemzettségéhez tartozott, aki a félistenek utáni korban született (Hésziodosz: *Munkák és napok* 174-176).²¹⁶

A „félistenek” kifejezés használatával kapcsolatos másik fontos megjegyzés, hogy Homéroszt és Hésziodoszt követően számos archaikus és klasszikus szerző alkalmazta e szót, ám soha sem egyes számban.²¹⁷ Senkire nem mondták, hogy „egy félisten”, annak kifejezésére, hogy az egyik szülője isten a másik pedig halandó. A szó mindig többes számban jelenik meg. *From Kings to Demigods* c. rövid, de annál tartalmasabb tanulmányában Hans van Wees egy arisztotelészi példát hoz fel ezzel kapcsolatban (Wees, 2006. 364). Ebben Arisztotelész arról beszél, hogy túl általánosan beszélünk, ha Akhilleuszt azon az alapon dicsérjük, hogy ember és a félistenek egyike, hiszen ez másokra, például Diomédészre, éppúgy igaz (Arisztotelész: *Rétorika* 1396b 10-14). Arisztotelész itt egyes számban használja az ember kifejezést, de a „félisten” helyett a „félistenek egyike” kifejezéssel él.²¹⁸ Továbbá Diomédészt hozza fel ellenpéldaként, holott az Iliászból tudjuk, hogy Diomédész nem rendelkezett ténylegesen isteni szülőkkal.²¹⁹

Végkövetkeztetésül ezzel kapcsolatban annyi mondható el, hogy az ógörögök körében a „félistenek” az emberfeletti lények egy olyan csoportját jelentette, amely valahol középtájon helyezkedett el az istenek és a közönséges halandók közt. Ezekre a lényekre azonban „félistenek” helyett gyakrabban használták a hērōszok kifejezést.

Magának a hērōsz szónak a jelentésére térve: ez két értelmezés irányából közelíthető meg, de a kettő kölcsönösen kizárja egymást. Egyik oldalról a *vallásos és szekuláris szóhasználat* vizsgálata felőli, másik oldalról az *etimológia* irányából történő megközelítést kell megemlíteni. *Pindar and the Cult of Heroes* című könyvében Bruno Currie azzal a feltételezéssel él, hogy a hērōsz-mivolt eredetileg a

215 Többes számú, nominativus alak: „félistenek”.

216 Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása. A hésziodoszi idézeteknél a továbbiakban is ezt a fordítást használjuk.

217 Pl.: Alkman *F1.7*, Euripidész: *Iphigeneia Auliszban* 172, Kallinosz *F1.19-20* és mások. Két homéroszi himnusz is félisten hősokeket említ: XXXI.19. (*A Naphoz*), XXXII.18-19. (*A Holdhoz*)

218 Az idézett arisztotelészi mű magyar fordításában ez nem jön át. Ott egyes számban lett lefordítva a „félisten”. (Telosz Kiadó 1999, 122. Ford.: Adamik Tamás.) Ugyanez igaz az előző oldalon található hésziodoszi fordításra.

219 *Il.: XIV. 110-127* „... *apám nekem is hős volt... Tüdeusz... Adrésztosznak vette egyik lányát feleségül...*”

tiszteletadás egy szóbeli kifejezése, mely vallási és szekuláris értelemben egyaránt használható volt (Currie, 2005. 63-64). Currie a hērószt, a *wanax* és *potnia* kifejezésekkel állítja egy sorba, amelyek ugyancsak alkalmasak voltak mind vallásos, mind szekuláris kontextusban való használatra. Úgy gondolja, hogy a műkénéi görögök már a hērósz szó mindkét használatát ismerhették: alighanem a nem vallási használat nyomai láthatók két Knossoszból való, lineáris B írással írt táblán (KN Sc244 és KN Xd116.b), a vallásos használatot pedig két püloszi tábla látszik igazolni (PY Fr.1204 és PY Tn316.5).²²⁰ Currie szerint a *wanax* és a hērósz a műkénéi társadalmi hierarchia titulusai lehettek, nagyjából a „király” és az „úr” szavaknak megfelelő használatban. A hērószok egy olyan osztályt alkothattak a király alatt, ami nagyjából az „urak”, „lovagok” vagy „grófok” osztályának felelt meg. Valószínűleg ők voltak azok a szekér-birtokló nemesek, akik a csapatokat a csatába vezették (Currie, 2005. 65). Elméletéből logikusan következik, hogy az erősen rétegzett műkénéi civilizáció összeomlásával a társadalmi hierarchiában zűrzavar támadt, és ez jelentéstani változásokat hozott a nyelvben is. Ahogy a *wanax* és hērósz, mint rang eltűnt, ezzel együtt e szavak jelentése is elavult mint szekuláris titulus, és csupán az archaizáló szöveggörnyezet számára maradt fenn tartva, melynek kerete a bronzkor volt. Ez a hősköltészet, melyben a ἦρωσ már a szöveg keletkezésekor is régies kifejezés lehetett. Talán a bronzkori hērószokat magasztaló énekmondóknak köszönhető hogy a „hērószok” kifejezés jelentésének metonimikus kiterjesztése révén mindazokat kezdte jelenteni, akik abban a régmúlt korban éltek (Currie, 2005. 65-70). Currie elképzelése szerint az archaikus és klasszikus kor görögjei számára az epika, és az általa megörökített időszak: modern terminussal a bronzkor *hērószai* egyrészt szekuláris jelentőséggel rendelkeztek, mely nagyjából a Kerekasztal lovagjainak státuszával vethető egybe (lévén, hogy ők is egy rég kihalt lovagrend tagjai), másrészt viszont vallásos jelentőséggel is, ez pedig leginkább a keresztény szentekére emlékeztet. Azonban a szentek listája nyitott, oda az 1. században élt szentek mellé akár maiak is felvételt nyerhetnek. Továbbá; csak a halálát követően válhat valaki szentté, de akit már egyszer szentté avattak, arra valamilyen szinten úgy tekintenek, mint aki életében is szent volt. Currie szerint a hērósz szekuláris használata ugyanakkor valószínűleg korlátozottabb volt, mint a „(Kerekasztal) lovag(ja)” terminus, vallásos használata viszont nyitottabb volt, mint a „szent” titulusé.

A hērósz szó értelmezésének másik megközelítése az etimológia. Érdemes ezt Fustel De Coulanges egy vonatkozó jegyzetével kezdeni, mely a XIX. században megjelent, de máig értékes tanulmányában, *Az ókori községben* található. „Valószínű, hogy a ἦρωσ szónak eredeti jelentése vala: *halott*. A felirat nyelve,” (t.i. a sírfeliraté) „mely... a régi értelmet leginkább fenntartja, gyakran alkalmazza a ἦρωσ szót az egyszerű *halott* jelentésének kifejezésére” (Coulanges, 1883. 23). Ezzel egybecseng, amit Bachofen ír *Az anyajog*-ban: „Tetzés szerint... a földet *to erinek*, *hé erának* nevezik... *Héra* az argosi föld-anya... *hērós* a földdel újra egyesült; Déméter

²²⁰ Ez utóbbi kettő említi a Triszhērósz nevű lényt, akiről egy későbbi fejezetben még lesz szó.

föld-lelkéhez tapadó, benne tovább élő hős...” (Bachofen, 1978. 198-199) Graves is valami hasonlót állít: „A hős, miként már a szó is sejteti, Hérának feláldozott szent király volt, akinek teste a földben nyugodott, lelke pedig elszállt andalogni Héra paradicsomába az Északi Szél mögé.” (Graves, 2001. 47). Bár a hős szó etimológiája korántsem nevezhető bizonyítottnak, a fenti néhány példa arra mutat, hogy a hős a halállal és a halottat magába fogadó földdel állt szoros kapcsolatban. És valóban; lényegét tekintve – ha nem is kizárólagosan! – a hőszkultusz halottkultusz.

Héroszkultusz és hősmitológia²²¹

A мүкénéi fellegrár Oroszlános Kapuján átlépve az első, ami az ember szemé elé tárul, a királyok kőlapokkal övezett aknasíriai; az A-sírkör. E kőlapokkal a küklopus falak fölépülte után kerítették el a korábbi királyok nyughelyét, mely arra vall, hogy a falakon belüli sírokat igyekeztek elkülöníteni az élők világtól. A sírkörzet feltárási munkálatai során a régészek erőfeszítéseinek hála felszínre került egy alacsony oltár is, mely a hősztisztelet aktív jelenlétére utal. Bár a kultikus aktivitás pontos természete még nem teljesen tisztázott és maga az oltár sem tűnik általános kelléknek a későbbi мүкénéi sírokban, más hasonló oltárokat is találtak Görögország szerte; Messzéniaiban, Argoliszban, Dendrában és Vapheionál. A szóban forgó oltárt egyébként az A-sírkör IV-es számú sírja felett fedték fel és aligha szolgálhatott más célt, mint hogy a holtak tett felajánlások, nevezetesen az itáláldozatok és a fölötté legyilkolt véresáldozatok véreinek gyűjtődénye legyen (Katsapis, 2006. 133). Az itt zajló kultusz idejében мүкéné urai feltehetően nem azonos dinasztiaiból származtak azokkal, akiket a sírkörzetben örök nyugalomra helyeztek. (Legalábbis a korszak temetkezési szokásaiban bekövetkezett változások erre engednek következtetni.) A kultusz megléte mégis azt sejteti, hogy az egymást váltó, egymással vérségi kapcsolatot felmutatni talán nem is tudó uralkodóházak tisztelettel övezték elődeiket (mitológiai környezetbe helyezve; a Pelopidák tisztelték a Perszeusz dinasztiaát).

A királyokon kívül a városok alapítói is kultikus tiszteletben részesültek (jóllehet a mítikus időkben ezek maguk is királyok voltak). Athénban temploma volt Kekropsznak és Thészeusznek is, Thérán Theraszt, Milétoszban Néleuszt részeseítették isteni tiszteletben. A történeti idők szereplői közül; Khersonészoszban Miltiadésznek, a szürakuszai Aetna városában pedig Hierónnak járt az alapítók kultusza. A második századi utazó, Pauszaniász számára, valamennyi város képes volt felidézni alapítója nevét, családfáját és hősies cselekedeteit. E nevek és tettek a vallási élet részét képezték, mit évről évre felidéztek, s így nem kophatott ki az emlékezetükből (Coulanges, 1883. 200–201).

221 A kultusz a „mag”, amelynek a mitológia a „holdudvara”. A hőszkultusz és a hősmitológia két teljesen eltérő tartalmú fogalom, ám ebben a fejezetben a legváltozatosabb módon fog keveredni a kettő; a hősökhoz kötődő képzetek általános bemutatásához ez egy megfelelő módszer.

A héroszkultusz egyik legjelentősebb elemét képezik a temetéshez kapcsolódó szertartások. Amennyire megállapítható, ezek a rítusok a műkénéi kortól kezdve nem sokat változtak a történelem során (Felton, 2009. 25–26). Először ravatalra helyezték a tisztára mosott, illatszerekkel megkent elhunytat, hogy a hozzátartozók a hagyományoknak megfelelően megsirathassák. A „kiterítés” napját követő éjjelen a testet a sírhelyhez vitték, ahol étel-, ital- (bor), és olívaolaj-áldozatot mutattak be a halottnak. A halált nem tekintették véglegesnek, az elhunyt továbbra is „hatni” tudott az élők világára, jelen volt a föld alatt vagy a sírnál, ezért a holttal együtt eltemették mindazt, miről úgy vélték szüksége lehet rá; ruhát, ékszer, fegyvert és edényeket. Ezek a sírmellékletek nem a hétköznapi tárgyak köréből kerültek ki. Díszruhák, csodálatos, harci- és vadászjeleneteket ábrázoló berakásos pengék, arany halotti maszkok, melyeknek Egyiptomon kívül nehezen találni mását – ezek alkoták a férfiak kíséretét a túlvilágra. Fülönfüggők, mívés nyakláncok és ornamentális aranylemezekkel dúsan varrt öltözékek képezték a női sírmellékleteket. Diadémok, köves és aranygyűrűk mindkét nem temetkezéséből kerültek elő, néha pedig olyan egzotikus tárgyak is elkísérték a holtakat, mint az a strucctojás, amit Schliemann fedezett fel a műkénéi A–sírkör egyik aknájában. A temetési szertartáshoz állat-, és/vagy ember-áldozat is tartozott; a halottal eltemették feleségét, ágyasait, szolgálait és lovát.²²² Akhilleusz tizenkét trójai ifjat „nyakazott le” Patroklosz sírjánál²²³, s midőn már ő maga is a föld alatt nyugodott addig nem engedte hazatérni a Tróját feldúló, győztes akhájokat, míg azok neki Polüxenét oda nem adták.²²⁴

A temetés nélkülözhetetlen fontosságú volt a görög vallásban, mert a lelket ez által kötötték földalatti székhelyéhez (az elhaltolt testhez), s ezzel biztosították, hogy ne váljék nyugtalan, bolyongó szellemmé. A kísértő lélek folytonosan zaklatta, ijesztgette az élőket, természetükre pusztulást, rájuk magukra betegségeket bocsátott. A szellem rosszindulatát önnön szerencsétlensége váltotta ki – a sír nyugalmanak és a neki járó áldozatoknak hiánya –, így érthető, hogy az ókor embere jobban félt attól, hogy esetleg temetetlen marad, mint magától a halálnak tényétől. Ezért könyörgött Hektór, hogy ha legyőzi Akhilleusz őt, temetetlenül ne hagyja,²²⁵ ezért különösen kegyetlen az istenekkel szemben tiszteletlen kisebbik Aiász halála, aki a tengerbe veszett (Homérosz: *Odüsszeia* IV. 499–511), és ezért számított a legsúlyosabb

222 Tokarev 1988 *Polüxené* címszó, Katsapis, 2006. 133. Számos ló- és kutyacsontváza a régészeti bizonyíték az állatáldozatok gyakorlatára. Példa rá: Vapheio, Marathon, Aidónia és Mükéné.

223 *Csámpászlábú barom, hízott kos hullt tömegestől | ekkor a máglya előtt; ... | Mézzel olajjal telt korsókat tett kerevetje | mellé még, és négy meredeknyaku szép paripát is | nagy sebesen máglyára rakott, sóhajta erősen. | Hív ebe száma kilenc volt Patroklosznak, ezekből | most kettőt nyakazott le Akhilleusz és odadobta; | majd a nemes trószok seregéből őlt le tizenkét | ifjú vitét ércel (Iliász. XXIII. 166–176.)*

224 *Péleusz sarj Akhilleusz megjelent a sír | ormán, s itt tartja mind a hellének hadát, | habár ma már eveznének honuk felé: | nővéremet, Polüxenát kívánja, hogy | a sírján drága áldozat, s dúd díj legyen. (Euripidész: *Hekabé* 37–41.)*

225 *Kérlek a lelkedre, s térdedre is és szüleidre, | rajtam akháj ebeket lakomázni ne hagyj a hajónál: | vedd inkább az aranykincset, meg a sok rezet értem, | mit neked édesapám és úrnő édesanyám ad: | és add ki nekik tetemem, hogy a trójai férfiak és nők | nekem, a holtaknak a máglya tűzét adják, ahogy illik. (Iliász XXII. 338–343.)*

ítéletnek az antik társadalomban, ha valakitől a sír nyugalma megtagadták. Az antik drámaírók többször is központi problémává emelték e kérdést; elég, ha pusztán Euripidész *Hekabéjára* gondolunk, hol Polüdórosz végtisztességének kérdése merül fel. Vagy ki ne emlékezne Kreón ítéletére Szophoklész *Antigonéjából*? Az *Iliász* Priamosza saját életét kockáztatva lopózik be az akháj táborba csak hogy fia holttestét Akhilleusz neki kiadja. Agamemnón sem a „nagy” Aiasz, sem Palamedész testét nem engedte elhantolni (Szophoklész: *Aiasz* 1047–1050, Philosztratosz 33. 32). De nem csak a költői hagyományból ismeretes az, hogy a holtak eltemetése milyen központi szerepet töltött be a görögök gondolkodásában. Még a hadban álló felek is kiadták egymásnak halottjaikat, s temetésük idejére fegyvernagyvásként hirdettek (Thuküdidész V.11, VI.71. és egyéb helyek). Éppen ezért keltett nagy felháborodást az az eset, amikor i.e. 424-ben az athéniak felett győzedelmeskedő thébaiak megtagadták a holtak kiadását, s a hozzájuk ez ügyben érkezett követnek dolgavégezetlenül kellett visszatérnie övéihez. De még ők is engedékenynek mutatkoztak néhány héttel később, mikor az athéniak másodszor is e kéréssel fordultak hozzájuk. Igaz addigra bevették Déliont, s az Apollón–szentély melynek visszaadásától tették függővé a testek kiszolgáltatását már birtokukba jutott (Thuküdidész IV. 97-101).

Ami pedig a holtak eltemetésének módját illeti, úgy tűnik Szophoklésznel a jelképes elföldelés is elegendőnek bizonyult – Antigoné csupán vékony porréteget hintett Polüneikész testére –, más esetben azonban előfordult, hogy a temetésnek pontosan úgy kellett lezajlania, miként azt a halott megkívánta. Jó példa erre a Császárelrajzok írójának, Suetoniusnak az alábbi, Caligula császárra vonatkozó leírása:

*Holttestét titokban a Lamia-féle kertekbe szállították, és miután félig-meddig elégették egy hevenyészett máglyán, húztak fölé egy vékony gyepféglaréteget. Később a száműzetésből hazatérő nővérei kiásták, elhamvasztották és eltemették. Köztudott, hogy míg ez be nem következett, a kert őreit kíséretük zaklatták; a házban pedig, ahol megölték, egyetlen éjszaka sem múlt el valami háborzongató esemény nélkül, míg végül maga a ház is leégett. Vele egy időben halt meg felesége, Caesonia egy centurio kardjától, és a kislánya is, akit a falhoz vágtak (Suetonius: *Caligula* 59).*

Itt tehát a temetési szertartások és imaformulák tökéletes végrehajtását követelte meg a szellem. Caligula életében is erőszakos és követelődző férfi volt, úgy tűnik, jellemén nem sokat változtatott, hogy életének fonalát eltépték a Sorsistennők. A megfelelő imák és varázsmondások a lelket a sírba zárták, ezek híján az könnyen visszatérhetett az élőket kísérteni. S ahogy léteztek varázsf formulák a lelkek lekötéséhez, épp úgy akadtak ellentétes hatású imák is, amelyekkel azokat a sír üregéből az élők világába szólíthatták. A halottak, pontosabban a hērőszok megidézésnek módjáról a későbbiek során lesz majd részletesebben szó, itt csupán még egy példával szeretném érzékeltetni, hogy mennyire komolyan vették a görögök halottjaik

eltemetését és mily szigorúan torolták meg az e téren megmutatkozó hanyagságot. A peloponnészosi háború során az Arginuszainál zajló tengeri ütközetben az athéniak győzelmet arattak, de huszonöt athéni hajó is hullámsírba merült. A hadvezérek előbb a holttestek összeszedése mellett döntöttek, utóbb azonban eltántorította őket ettől a rájuk szakadó szél és zivatar. Abban, hogy az időjárás visszavonulásra készíthette őket, szerepet játszott az a tény is, hogy ők poliszuk felvilágosultabb, műveltebb köréhez tartoztak; azt a nézőpontot vallották, hogy a lélek teljesen elkülönül a testtől, előbbinek sorsa szemernyit sincs az utóbbihoz kötve, a lélek nyugalma nem a földbe vagy hullámsírba zárt tetemtől függ. Ilyen megfontolásból nem kockáztatták hát a saját életüket a holttestek összegyűjtése végett, s bár az ütközetet megnyerték, az athéni népbíróság utóbb halálra ítélte őket hanyagságuk miatt (Xenophón: *Hellénika* I. 6. 33, I. 7. 1–34, Coulanges, 2003. 13).

A következőkben szükséges röviden kitérni a hamvasztásos és sírgödörös temetés viszonyára is. A halottaknak a görög vallásban és mitológiában betöltött szerepéről írt cikkében Debbie Felton 2009-ben. Azt írja, hogy az i.e. 1200-as éveket megelőzően illetve kb. 900-tól az archaikus korig a sírgödörös temetés volt népszerű, 1200 és 900 közt, valamint az archaikus kortól a klasszikus korig inkább a hamvasztást részesítették előnyben, míg ezt követően mindkét módszer egyforma népszerűségnek örvendett (Felton, 2009. 25). Ez egy elég általánosan elfogadott álláspont a kutatók körében, noha Wilhelm Dörpfeld ezt a nézőpontot már a huszadik század első évtizedében elég világosan megcáfolta. Mivel indokatlannak tűnik az az állítás, hogy az ókori görögök időről időre változtassanak temetési szokásaikon, ezért a továbbiakban a Dörpfeld képviselte álláspontot fogom elfogadni és követni. Eszerint egészen a legkorábbi időktől a kereszténység elterjedéséig mind a két temetési eljárás használatban volt. Azonban nem egymás mellett, mint ahogy az magától értetődő lenne, hanem egymás után. A halottak maradványai enyhébb vagy erősebb égetést követően kerültek elföldelésre, attól függően, hogy az illető otthon, vagy hazájától távol hunyt-e el.

A görögök körében általános volt a szokás, hogy ha valaki idegenben vesztette életét, annak maradványait, amennyiben volt rá mód, hazaszállították. Ha erre nem adódott alkalom, akkor legalább egy üres sírdombot, *kenotaphiont* állítottak a tiszteletére. Ahogy Euripidész Helenéje mondja: „Tengerbe haltál, én azért e föld urát | megkérném, pusztá sírba hadd temethesselek.” (Euripidész: *Helené* 1057–1058.) Vergiliusnál az elhalt Deiphobus hőshöz szól így Aeneas: „Akkor üres sírhalmot emeltem a trójai parton, | ... | Fegyvered és nevedet ma is őrizi e hely, de a tested | ó társ, nem leltem, s nem tettem az otthoni földbe.” (Vergilius: *Aeneis* VI. 505–508.) A meg nem talált, vagy haza nem szállítható tetemet egyazon szertartással búcsúztatták, mint azt ki szokásos temetésben részesült. Áldozatokat, mellékleteket hasonlóképpen juttattak neki, s abban reménykedtek, hogy a test nélkül is sikerül a sírba rejteni, oda elzárni az illető lelkét (Euripidész: *Helené* 1240–1265., Vergilius: *Aeneis* III. 60–67). Mindenesetre a rokonok részéről vállalt kockázat (Antigoné, Priamosz), amiről az írásos források beszámolnak, azt mutatják, hogy csak a legvégső

esetben igyekeztek kenotaphion állításával helyettesíteni a rendes temetést. Amennyiben volt rá mód, minden nehézséget vállaltak, hogy a holttest valóságosan is a hazai földre kerüljön. Példának okáért egy külföldi hadjáratuk során a spártaiak mézben konzerválták Agészipolisz holttestét, majd hazaszállítását követően királyi temetésben részesítették (Xenophón: *Hellénika* V.3.18). Ez az eljárás azonban nem volt alkalmazható mindenkinél, különösen, ha egy-egy ütközet után a harcosok népes serege maradt a csatatéren fekvő, éppen ezért a görögök két külön fajtáját alkalmazták a halotthamvasztásnak. Az egyik a teljes hamvasztás volt (erős égetés), mely után csak a csontok maradtak vissza, utóbbi pedig az úgynevezett szárítás (gyengébb égetés), amely a test megóvását, egyfajta mumifikációt jelentett. Az utóbbi változat volt az elterjedtebb, ilyen alkalmaztak a mükénéi sírkörök tetemeinél is, ahol valóban találtak „száraztott” húst is a csontokon kívül, az előbbi, vagyis a teljes elégetés pedig azoknak az idegenben elhunyt görögöknek járt, kiknek testét nem tudták mézzel konzerválni, de maradványaikat mindenképp haza kívánták szállítani. Erről lehet találni leírást Thuküdidésznél, ahol is arról van szó, hogy az egyik ütközet után az athéniak máglyára rakták a halottjaikat, majd másnap a csontok összeszedését követően hazahajóztak (Thuküdidész: VI.71). Másik érdekessége a külföldön eltemetett temetésének, hogy nem csak odahaza földelték el őket, hanem hamvasztásuk színhelyén is sírhalmot emeltek számukra. Pontosabban; a csontjaik a hazai földre, maradványaiknak egyéb hamvai a máglya és a siri áldozatok hamvaival együtt az égetés helyszínén kerültek eltemetésre. Ennek a szokásnak legegységesebb leírását az Iliászból lehet megtalálni, ahol az idős Nesztór így szólítja meg Agamemnont:

Átreidész, s ti, az összes-akhájok többi vezére,
jaj, be sokan haltak meg már hosszúhajú hősök,
itt a Szkamandrosznál ontotta ki éjszínű vérük
érdes Arész, s Hádész házába suhant le a lelkük. 330
Szüntesd hát seregünk viadalmát hajnalidőben,
mink azután hordjuk szekerekkel a holtakat össze,
ösvérrel meg ökörrrel; s égessük meg utána
itt a hajók közelében, hogy majd gyermekeiknek
csontjaikat vigyük el, mikor újra hazánkba hajózzunk. 335
S máglyájuk mellett egyetlen halmot emeljünk
míndjüknök,...
 (Homérosz: *Iliász* VII.327–337.)

Patroklosz temetéséről pedig így rendelkezik Achilleusz, miután testét máglyára helyezte s az ott hamvadt el az egész éjjel égő láng felett:

Átreidész, s ti, az összes-akhájok többi vezére,
Oltsátok legelőbb el a máglyát lángszínű borral,
végig, ahol csak a tűzláng pusztította: s utána

*szedjük Patroklosz csontját, a Menoitiadészt,
 össze igaz gonddal: könnyű lesz rája akadni: 240
 mert hisz a máglyának közepén feküdt, de a többi
 legszélén hamvadt, paripák és emberek együtt.
 És kettős hájrétegben szinarany csészébe
 rejtjük, míg magam is Hádész házába hanyatlók;
 s azt akarom, hogy sírhalmot ne nagyot magasítsunk, 245
 csak középest; de utána, akhájok, e halmot is újra
 rakjátok magasan, szélesre, ti mind, akik engem
 sokpadu gályáknál túléltek hátramaradva.
 (Homérosz: Iliász XXIII. 236–248.)*

Vagyis Patroklosz csontjait aranykorsóba gyűjtik, míg egyéb maradványai, s a máglya fölé sírdombot halmoznak. Halála után Akhilleuszt is itt égetik majd el – kívánsága szerint –, s ekkor a halmot magasabbra púpozzák, míg a két hős csontjait honi földükre szállítják az őket túlélő akháj harcosok. A görögök írott hagyománya mindig, mindenütt égetésről beszél, a fentebb említett téves nézet, mely a temetkezés és a hamvasztás ciklikus változását propagálja nem másból ered, mint a régészeti leletek téves megítéléséből. Eredendően két lehetőséggel számoltak ugyanis; a sírok tartalma vagy temetés vagy hamvasztás maradékát kellett hogy tartalmazza. Utóbbira azonban csak akkor gondoltak, ha olyan edényre bukkantak, mely pusztán hamvakat vagy igen csekély mennyiségű csontmaradványt tartalmazott. Ahol viszont még valamennyire ép csontokat fordított ki a régészek ásója, ott adótnak vélték, hogy temetkezésről és nem hamvasztásról van szó. Amennyiben égésnyomokat, vagy faszénmaradványokat is felfedeztek, úgy azt az áldozati tűz nyomainak tekintették. Holott az ókori hamvasztás a maival ellentétben nem csupán hamut és csontszilánkokat hagyott maga után, de többé-kevésbé ép csontokat is, ráadásul a legtöbb égetésnek nem is a teljes hamvasztás volt a célja, inkább egyfajta tartósítás.²²⁶

Ugyancsak a hérószok temetésével kapcsolatos egy különleges szokás, melyet közvetlenül a halott nyugalomra helyezése után a sír felett rendeztek. A temetési versenyküzdelmekről van szó. Ennek alapos ismertetése megtalálható Hornyánszky Gyula még a múlt század hajnalán írt szép tanulmányában (Hornyánszky, 1900), melynek eredményeit én is követem az itt következő rövid ismertetés során. E küzdelmek legértelmesebb leírása Homérosznál olvasható, aki a Patroklosz tiszteletére rendezett versenyjátékokról emlékezik meg hexameteireiben. Az *agón*, a sír mellett zajló verseny a maga kezdeti állapotában korántsem játék volt, hanem sokkal inkább küzdelem. Az egyes versenyszámok díját az elhunyt hagyatéka képezte, miként a sírnál zajló halotti tor is eredendően a halott nyomban szétosztható örökségét, az ételt–italt volt hivatott a rokonok, barátok körében hozzáférhetővé tenni. Később vált csak szokássá, hogy a versenyek díja valamely jelképes tárgy lett; többnyire az

226 A hamvasztás és temetés viszonyáról, illetve az erősebb és gyengébb égetésről lásd még Dörpfeld, 1916.

adott verseny felett elnöklő istenség szent növényéről metszett ág vagy abból font koszorú. Homérosznál még szó sincs arról az idealizálásról, mely a versenyjutalmat ily jelképes tárgyakban állapítja meg. Nála a versenydíjak – tripusz, ló, rabszolgák – mindig pontos értékük megadásával és hangsúlyozásával szerepelnek. Patroklosz temetések az akhájok számos versenyszámban mérik össze erejüket, ügyességüket. A birkózás díjaként Akhilleusz

*háromlábú edényt, tűzállót, drága tizenkét
ökröt is érőt szánt annak, ki felülkerül ebben:
s asszonyt állított a legyőzöttnek a körbe,
négykör-értékű, számos munkában ügyes nőt.*
(Homérosz: *Iliász* XXIII. 702–705.)

705

S még Homérosz koránál jóval később sem mindenütt vált általánossá, hogy az *agón* díja valamely jelképes semmiség legyen. A Panathénaián (mert valamennyi vallási versenyküzdelem, köztük ez is a sír melletti versenyküzdelemből fejlődött ki) díjként pajzsot lehetett nyerni, míg másutt sisakot, ruhát vagy akár teljes fegyverzetet is. Mindez arra vall, hogy e versenyek célja eredendően nagyon is reális haszon szerzése volt. Ami azonban még fontosabb, hogy a legkésőbbi korok vallási versenyei során is élt a hit, hogy a győzelem az adott ünnep istenségének jóindulata révén, annak hathatós segítségével érkezik, s ekképpen tőle való a versenydíj is: ezért is származott az újabb időkben divatos növényi versenyjutalom – ág, gally vagy koszorú – az ünnepet patronáló isten szent növényéről. Ugyanígy a hērőszok tisztelétére rendezett versenyek során a hērősz, vagyis a halott szelleme volt az, ki jelenlétével nem csupán gyönyörködött az őt megtisztelő küzdelemben, de annak kimenetelét is befolyásolta. Ő adott erőt a győztes versenyzőnek, s ő inspirálta döntésében a verseny bíróját, ha a vitás eredményt annak szava kellett, hogy eldöntse. Ezen említett bíró feladata volt, hogy a versenyek lefolyását felügyelje, a versenydíjakat kitűzze, s a győztesek közt kinek–kinek azt kiosssa. Maga a küzdelem tehát a sírnál jelenlévő lélek megörvendeztetésére szolgált –, mint ahogyan nyilván Patroklosz szellemének kedveskedett Akhilleusz akkor is, midőn a Patrokloszt legyőző Hektór tetemét annak sírja körül szekere mögé kötve végigvonszolta –, így érthető az az elgondolás, hogy a hērősz, ki földmélyi lakhelyénél jelenlévőként az őt megtisztelő versenyekben gyönyörködik, aktív szerepet vállal e versenyek végkimenetelét illetően, s az azokat jutalmazó díjak – saját hagyatéka – kiosztásában is.

Az illő végtisztesség megadása, a megfelelő temetés, valamint a hērősz-i tisztelvényben részesített holtak esetében a versenyjátékok rendezése és a sírok gondozása mellett a családtagok kötelessége volt az is, hogy minden évben megemlékezzenek az elhunyt halálának napjáról, amely napon például tej- vagy mézáldozatot kellett bemutatniuk a sírnál. A hērőszok számára felállított áldozati oltárok az alvilági istenek oltáraihoz voltak hasonlatosak; ezek alacsonyabbak voltak, mint az égi istenek oltárai és βόθρος (bothrosz), vagyis gödör illetve lyuk volt a nevük. Az áldozati állat

vére ezeken az oltárokon át folyt a sírgödörbe, de előfordult az is, hogy az ősöknek felajánlott vért, bort, tejet vagy más egyéb folyadékot egy földbe ásott mélyedésbe öntötték. Az áldozat, amit a holtaknak szántak, egyedül a holtaké volt. Az élők nem vettek részt közös lakomán a halottakkal: a nekik szánt italáldozatot elnyelte a föld, a véresáldozatot teljesen elégették (holokautosz), így ember abból már nem részesedhetett. Ezzel szemben az égi isteneknek felajánlott áldozat nagyját az áldozatot bemutatók fogyasztották el. Ez nem azt jelenti, hogy a hívek eleették az istenek elől az áldozat javát (mint azt Hésziodosz sugallja a mékónéi lakoma kapcsán) (Hésziodosz: *Istenek születése* 535–555), hanem azt, hogy a felsőbb hatalmaknak felajánlott és ezáltal megszentelt áldozaton, egy közös lakoma keretében megosztottak az istenségek az őket tisztelő emberekkel. Az égi isteneknek fehér állatokat áldoztak, nyakukat hátrahajtva, míg az alvilág isteneinek és a hérószoknak feketéket, a föld felé lógó fejjel. Előbbieknek fényes nappal, utóbbiaknak éjszaka mutatták be az áldozatot. A zizek isteneihez az adott víz felé nyújtott kézzel imádkoztak, s a nekik szánt állat- és emberáldozatot elevenen vetették a folyam örvényei vagy a tenger habjai közé.

Az i.sz. II–III. században élt Philosztratosz pontosan beszámol az Akhilleusznak bemutatott halotti szertartások menetéről, melyet egy dódonai jóslat írt elő a thesszáliaiak számára. A leírás hosszasan ecsetel valamennyi apró részletet, s kiderül belőle, hogy Akhilleusz tiszteletére kétféleképpen kellett leölni az áldozati állatokat; egy fekete bikát a halott sírjánál, amit teljesen elégették a hérószoknak járó áldozatnak megfelelően, majd pedig a tengerparton egy másik bikát is, melynek belsősegeiből azonban maguk is fogyasztottak, ahogy az isteneknek bemutatott áldozatoknál szokás.²²⁷ Philosztratosz arra is kitér, hogy amikor a thesszáliaiak hanyagolni kezdték az áldozatok bemutatását, és ha végeztek is szertartást, azt mindig nappal tették, nem pedig az előírt rendben, Akhilleusz szörnyű haragra gerjedt, s megígérte, hogy valami nagy csapást küld rájuk a tenger felől. Több módja is volt annak, hogy egy halott kapcsolatba lépjen az élőkkel; álom formájában, jósdák segítségével vagy akár az élők általi megidézéssel. Az antik világban négy fő halotti jóshely volt. Ezek léte, valamint a többi, kisebb, halottidézést végző hely arra vall, hogy a holtak megidézése nem ment ritkaság számba (Felton, 2009. 31). Ami az Akhilleusz által kilátásba helyezett fenyegetést illeti, az egészen másként vált valóra, mint azt az ember képzelné, mondhatni egészen profán módon. A thesszáliaiakat ugyanis az a vád érte, hogy megszegték a bíborcsiga halászatának tilalmát, s ezért akkora bírsággal sújtották őket, ami sokukat nyomorba döntötte; földjeiktől, birtokuktól, lakóépületeiktől, minden ingó és ingatlan vagyonuktól megfosztotta (Philosztratosz: 53.8–23).

A hérószok külseje, már akár álombeli, akár halottidézés útján való megjelenésről is van szó, többnyire épp olyan volt, mint életük során. „*S most a szerencsétlen Patroklosz lelke közelgett, | éppen olyan volt, mint mikor élt, két szép sze-*

227 Akhilleuszon kívül két másik megistenült hősnek, Héraklésznek és Aszklépiosznak is áldoztak egyfelől mint istennek, másfelől pedig mint hérósznak. Héraklészre vonatkozóan Hérodotosz ennek magyarázatát abban látja, hogy valójában két ilyen nevű alak volt; egy ősi isten és egy hős. Hérodotosz II.44.

me, hangja | és nagy termete is; testét ugyanolyan ruha fődte”, írja Homérosz az Akhilleusz álmában megjelenő jóbarátról. Ami Patroklosz nagy természetét illeti, az minden hérósznak sajátja; mind a költői, mind pedig a történelmi hagyományban. A hatalmas testű hősökről fennmaradt és századokon át hagyományozódott elképzelés az i.u-i II. századra odáig jutott, hogy magasságukat négy–öt méterben határozták meg. Erről részletes tanulmányt készítettem *A műkénéi hérószok óriástermetének valóságalapja* címen,²²⁸ ezért itt most érdemes inkább más jellemzőket megvizsgálni alaposabban. Előfordul olyan eset is, amikor a hérósz nem abban a formában jelenik meg, amelyet élete során, hanem melyet halála elszenvedésének pillanatában viselt. Ez történik Próteszilaossal is a *Hőstörténetben*, de alighanem még jellemzőbb az a két leírás, mit Vergilius ad ezzel kapcsolatban; egyrészt az Aeneas álmában, Trója ostromakor megjelenő Hektórról, másrészt pedig az alvilágban sínylődő Priamosz-firől, Deiphobusról:

Álmomban látom, szomorúan lép ide Hector,
itt van előttem, látszik, sűrűn omlik a könnye,
mint amikor meghurcolták és vére is omlott
megszennyezve a port, lábán átfűzve a gyepelő,
így tűnt fel nekem ő megváltozván. Nem olyan mint
Hector, akit láttunk, hogy jön felövezve Achillés
páncéljával, vagy gályára hajítja az üszköt. 270
Üstöke és szakálla is összeragadva a vértől.
Hányszor megsebesült! Hurcolták körben az ősi
várfalainknál 275
(Vergilius: *Aeneis* II. 270–279.)

Priamidés Deiphóbus jött, rútt teste sebektől
tépett, és vad vágás szétroncsolta az arcát, 495
mindkét karja levágva, fülét tőből lemetélték,
orra helyén csak a seb, csak a csonk volt, az feketéltet.
(Vergilius: *Aeneis* VI. 494–497.)

Nem véletlenül tűnt fel már korán a kutatóknak, hogy a híveik előtt megjelenő hérószok esetenként épp úgy viselték sebeiket a haláluk után, mint Jézus a mennybemenetelt megelőzően. Volt, aki a hasonlóság oly fokát vélte felfedezni, hogy nyíltan kimondta; egy időben Krisztust is feltámadó hérószként tisztelték követői (Bolonyai, 2011. 143. 17. jegyzet.). Merész feltevés, mely nem tűnik túl valószínűnek, de talán éppen az ókorban is meglévő hasonló kételyek miatt engedte Jézus, hogy testén a sebeket megérintsék a hitetlenkedők. Bizonyítván ezzel, hogy testi valójában van jelen hisz mint köztudott, a görög hérószokat nem lehetett megérinte-

ni, azok ködszerűen ellillantak a kíváncsiskodók elől. De bárhogy is volt, a héroszok több alakot is felölthettek, midőn az élőket meglátogatták. „*Az sohasem egyértelmű, hogy kinek az árnyát látja az ember. Sokféle árny létezik, folyton változó alakban*” (Philosztratosz, 21. 1) mondja Philosztratosz. Ugyancsak ő egy másik helyen arról beszél, hogy Próteszilaosz egyszer valódi mivoltában jelent meg valaki előtt és az menten megvakult (Philosztratosz, 4. 2). Ez a megjegyzés arra a veszélyre utal, mely az embereket fenyegeti az isteni lények társaságában. Zeusz, aki szintén számtalan alakot öltött fel, aranyesőtől a hattyúig, azonnal porrá égette Szemelét, mikor teljes isteni pompájában mutatkozott meg előtte (Ovidius: *Fasti* VI. 485, Philosztratosz, 4. 2). De ritkán jelent meg a hérosz személyesen. Még amikor bosszút akart állni egy rajta esett sérelmen, akkor is elég volt valamely csodajel formájában kinyilvánítani akaratát, hogy hívei a bosszút beteljesítsék. Így történt ez akkor is, amikor Artauktész, a perzsa helytartó meggyalázta Próteszilaosz szentélyét. A helytartó elszállította a hérosznak szentelt kincseket, nőket gyalázott meg az oltáránál, ligetét pedig kiirtatta és felszántatta. Az isteni holt erre úgy fejezte ki nemtetszését, hogy a kiszáritott és beszózott halakat életre keltetette, s azok úgy ficáncoltak, mintha épp most fogta volna ki őket a halászhaló. E csoda azt jelentette, hogy bár Próteszilaosz teste épp úgy ki van szárazságra (gyenge égetés révén) (Dörpfeld, 1916. 365–366), mint azok a halak, mégis elég élő ahhoz, hogy isteni hatalma segítségével megbosszulja a rajta esett sérelmet. A környék lakói erre megragadták Artauktészt, fiát a szeme láttára megkövezték, majd őt magát is átadták a kínos halálnak (Hérodotosz, VII. 33, IX. 116–120). Fennmaradt egy másik történet is, amely egyértelműen a mítoszok világához tartozik, mégis érdemes megismerkedni vele, mert jól szemlélteti, hogy milyen hatalmat tulajdonítottak a héroszoknak. Egy alkalommal az amazónok támadást intéztek Akhilleusz pontoszi szentélye ellen. A tenger felől érkeztek nagyjából ötven bárkán, melyekbe a lovaikat is behajózták. Legelőször is a szentélyt övező szent liget fáit akarták kivágni, de a fejszék gazdáik ellen fordultak, kinek a végtagjait hasogatták le, kinek a nyakába, fejébe vágtak. Ezután a lovakra bocsátott örületet a hérosz. Hegyes füllel, felborzolt sörénnyel vetették a földre lovaikat, majd tébolyult nyihogás közepette marcangolni kezdték azoknak testét. Habzsolva szürcsölték fel a vért, s pokoli lakomat csaptak a nők belsősegeiből, zsigereiből. Ez alatt Akhilleusz pusztító vihart kavart a tengeren és pozdorjává zúzta az amazónok flottáját. Végül pedig, miután a tébolyult és természetes hajlamaikból teljesen kifordult paripák a vízbe fojtották magukat, a hérosz hatalmas hullámot támasztott a tenger felől és azzal takarította el a szentély környékét borító véres torzókat és a deszkákká roncsolt hajóhad maradványait (Philosztratosz, 57. 8–17). Az amazónok keservesen meglakoltak merészségükért, de Akhilleusz egyébként is a vérszomjas héroszok közül való volt. Polüxénéről és a feláldozott tizenkét trójai ifjúról esett már szó. Ezeknek a történeteknek a sorába állítható az az elbeszélés is miszerint Akhilleusz lelke egy kereskedőt arra kért, menjen el Trójába és vásároljon meg neki egy ottani rabnót, aki a Priamidák és Dardanidák nemzettségének utolsó sarja. Mikor a kívánsága teljesült, s a kereskedő elhozta neki őt Leuké-szigetére, a fentebbi törté-

netben is szereplő pontoszi szentélybe, Akhilleusz „ízekre tépte, tagonként marcangolta szét a trójai rabszolgányt”. Ennek oka az volt, hogy a nő egy vérből származott Hektórral, Patroklosz gyilkosával (Philosztratosz, 56. 6–10). Akármennyire is a mítoszok világához tartoznak ezek az elbeszélések, rávilágítanak, hogy Péleusz fia a nehezen megbékíthető, haragtartó hērószoek közé tartozott. Nem véletlen, hogy Akhilleusz haragja adja az egész Iliász vezérmotívumát, és ugyancsak nem véletlenül mondatja vele már Homérosz is azt, az előtte térdeplő, legyőzött Hektórnak, hogy „*készletne eröm meg a lelkem | nyers husodat falnom darabokban: olyat cseleked-tél.*” (Homérosz: *Iliász* XXII. 346–347.)²²⁹

Az eddig elmondottak alapján látható, hogy okosan tette az ókor embere, ha ügyelt rá, hogy a halottnak megadja, ami azt megilleti, s úgy, ahogy illik, ha nem akarta, hogy egy nyöszörgő, bolyongó szellem vagy egy haragos hērószoz áldozatává váljon. A halottak megbékítését és ártó szándékuk elhárítását szolgálták az olyan ünnepek is, mint az athéni Geneszia, vagy a Dionüszosz tiszteletére rendezett háromnapos Anthesztéria utolsó két napja. Ez viszont inkább tartozik az általános halottkultusz, semmint a hērószkultusz témakörébe, ezért e helyen nem kell vele részletesebben foglalkozni.

Szólni kell viszont bizonyos áldásokról is, mik az élőket egy elégedett hērószoz részéről érthették, hiszen ezek legalább olyan jelentősek voltak, mint a csapások. A halott, akit tiszteletben részesítettek éppúgy válhatott őrző „istenséggé”, mint gonosz lényé az, akit elhanyagoltak. Segíthette híveit jós- vagy gyógyító erejével, miként azt Próteszilaosz tette a sírjának közelében levő szentélyében, de isteni mintudásával akár egy költő segítségére is lehetett, ahogyan Odüsszeusz, aki az őt megidéző Homérosznak elmesélte a trójai háború történetét. Áldásban részesíthette híveit, átokkal sújthatta ellenségeit, s mint khthonikus²³⁰ lény hatással volt a földek termékenységére. A hērószkultuszon belül különösen eleven volt az az elképzelés, hogy a holtak sírja és a termékenység közt erős kapcsolat áll fenn. Egy hippokratészi töredékből ismeretes, hogy „a halottaktól valók a táplálékok, a növekedés és a magvak” (Ritoók, 1973. 79).

A hērószkultusz kimondottan egy-egy helyhez kötődött: ahhoz, ahol a hērószoz sírja volt. Itt kaphatott választ az, aki kérdéssel fordult a hērószhoz, többnyire közvetett csodajeleken vagy álmokon keresztül. Próteszilaosz és Akhilleusz, akikről az a hír járta, hogy sírjuktól távol, szülőhazájukban is meg tudnak jelenni, a ritka kivételek közé tartoztak. A hērószsírok többnyire valamely városban vagy annak területén voltak, s ezek mélyéről örködött a város felett, oltalmazta a vidéket, s biztosította a földek termékenységét a hērószoz. Nagy szerencse, nagy áldás volt az a városnak, ha ilyen halottal dicsekedhetett. Szophoklész *Oidipusz Kolónoszbán* című drámájában a halála közelségét érző Oidipusz maga jelöli ki Athénben a helyet, hová el kell majd temetni, s Athén királyához, Thészeuszhoz így szól:

229 Homérosz invocatiojának kezdete, az Iliász első sora, így hangzik: „*Haragot, istennő, zengd Péleidész Akhilleuszét.*”

230 Földdel kapcsolatos. Az alvilági isteneket is nevezték khthonikus isteneknek.

<i>... nem fogod</i>	626
<i>mondhatni Oedipusról, hogy haszontalan</i>	
<i>akója lett földednek...</i>	628
<i>Magam foglak most elvezetni, vezető</i>	1520
<i>nélkül a helyre, mely halálom helye.</i>	
<i>De ezt a helyet el ne áruld senkinek,</i>	
<i>sem síromat, sem a környéket merre van.</i>	
<i>Így ez jobban fog védeni téged, mint ezer</i>	
<i>pajzs, támadó szomszédok vad dárdáitól.</i>	1525
(Szophoklész: <i>Oedipusz Kolonosban</i> . 626–628, 1520–1525)	

Pauszaniász megerősíti, hogy Oidipusz sírja Athénban található, de hozzáfűzi, hogy utána járva a dolognak az jutott a tudomására, hogy Oidipusz csontjait Thébaiból szállították oda át. Pauszaniász számos esetet feljegyzett, amikor általában valamely jóslatnak engedelmessé, a városok messzi tájairól szállították haza egy-egy hērősz maradványait. A jósdák parancsa tömör volt és egyértelmű: „*hozd haza Arkaszt oly szeretett földjére honának, | s szenteljél neki itt ligetet, s féld áldozatokkal*” – hangzott a delphoi Püthia szava egy alkalommal. Hektór csontjait meg a következő jóslat alapján vitték Ilionból Thébaiba: „*Hektór Priamidész | csontjait Ázsia földjéről hozdátok e tájra, | s hērőszként féljétek e hőst: Zeus rendel ezt így*”. Hippodameia csontjait Olümpiába, Arkasz földi maradványait Mantineiába, Hektórt Thébaiba, Linosz csontjait Makedóniába, Thészeuszt pedig Athénbe szállították. A haláluk után hazautazó hērőszok történetei közül kétségkívül az akhájokat Trója alá vezető Agamemnónnak fiáról, Oresztészről szóló történet a legismertebb. Oresztész Tegeában nyugvó maradványait szintén egy jóslatnak engedelmessé szállították honi földjükre a spártaiak. A Püthia kinyilatkoztatása szerint Spárta csak akkor szabadulhat meg a Tegeától elszenvedett vereségsorozattól, ha Oresztész hazatér. A kalandos történet eseményeit Philosztratoszon, Pauszaniáson és az idősebb Pliniuson kívül Hérodotosz is megírta a görögök és perzsák közti háborúról szóló nagy ívű könyvében.²³¹

Első pillanatra némiképp talán különösnek tűnhet az a buzgalom, mellyel az időszámításunkat megelőző VII.–VI. századi görögség a hērőszok maradványainak birtoklásáért síkra szállt, figyelembe véve azonban mindazt az áldást, mit e hősök még holtukban is – sőt kiváltképp akkor – nyújtani tudtak, erőfeszítéseik nyomban értelmet nyernek. Nem volt kicsiny dolog egy hērősz jóindulatának birtoklása. A görög mitológia hősei általában egy–egy jól körülhatárolt területen jeleskedtek, úgy mint például jóslás (Kalkhasz, Mopszosz), háborús hőstettek (Akhilleusz, Hektór), gyógyítás (Aszklépiosz), városalapítás (Kekropsz, Kadmosz) vagy olyan hősi tettek, mint az útonállók megbüntetése és szörnyek elpusztítása (Thészeusz, Perszeusz). Ezel szemben a kultuszban (vagy haláluk után) a hērőszok hatásköre szélesebb körű is

231 A jósdák parancsára hazaszállított maradványokhoz: Pauszaniász, I.28.7, III.3.6, VI.20.7, VIII.9.3–4, IX.18.5, IX.29.8, Plutarkhosz: *Thészeusz* 36, *Kimón* 8, Plinius, VII.16.74, Hérodotosz, I.68.

lehetett. Volt már róla szó, hogy Próteszilaoszt, aki egyébként háborús hős volt, még ha nem is sok alkalma volt kitüntetnie magát a Trója körül zajló harcokban, mind gyógyító, mind pedig jóslatot adó hérószként nyilvántartották. A földmély eme tisztelt lakói azonban nem csak békeidőben nyújthattak jó szolgálatot az őket síri áldozatokkal megtisztelőknak. Oidipusz fentebb idézett szavai már elárulnak erről egyet s más, elsősorban azonban Aiakosz és leszármazottai az Aiakidák (Péleusz, Akhilleusz, Telamón és a „nagy” Aiasz) voltak ismeretesek, mint háborús helyzetben segédkezet nyújtó hérószok. Aiakosz egyik fiát és az attól való unokáját – Telamont és Aiaszt – Szalamisz szigetén tisztelték, míg Aiakoszt magát ugyanitt illetve Aiginán is nagy megbecsülés övezte több leszármazottjával egyetemben. A perzsa háborúk történetében oly jelentős helyet betöltő szalamiszi ütközet előtt a görögök segítségül hívták a közeli Szalamiszról Aiaszt és Telamont, Aiakoszárt és a többi Aiakidáért pedig egy három evezősoros hajót menesztettek Aiginára. Mire Themisztoklész a legénységhez intézett beszédét befejezte a kért segítség meg is érkezett (kétségkívül a mondott hérószok sírhelyéről, az Aiakeionból elhozott szobrokra kell gondolni. Ide tartozik, hogy kései jelenségként ismerhető fel az a tény, miszerint a hérósz elmozdítható kultuszszobra révén is kifejezheti tevékenységét). A tengeri ütközetet az a hajó kezdte, amelyik Aigináról az Aiakidákat elhozta, s a görög flotta győzelmet aratott a perzsák felett (Hérodotosz, VIII.64, 83-84).²³² Szintén az első helyen állt a csatasorban a lokrisziak hérósa a „kis” Aiasz is, ha népe segítségére kellett sietnie. Valószínűleg igazat lehet adni Hornyánszkyknak, aki ezt úgy képzei el, hogy a benne bízó lokrisziak a csatarendben mindig egy helyet üresen hagytak számára (Hornyánszky, 1900. 53). Bár még ennél is hihetőbb, hogy valamely *promakhosz* jelenítette meg Aiaszt alakoskodás révén, talán épp egy Aiasznak tulajdonított fétis-páncél felöltésével; a falanx taktikát ismerve ugyanis egy üres hely a csatasorban meglehetősen problémásnak tűnik. Az esetet megörökítő Pauszaniász így emlékezik meg Aiasz hathatós segítségéről:

Leónümosz pedig, mint a krotóniak fővezére azon a ponton támadott az ellenséges seregre, ahol tudomása szerint Aiasz állt az első csatasorban, de sebet kapott a mellén, és mivel a seb nagyon kínozta, elment Delphoiba. Itt kérdésére azt a választ adta a Püthia, hogy menjen el Leuké szigetére, ahol Aiasz szintén meg fog jelenni, és meg fogja gyógyítani a sebet.

*...Később aztán gyógyultan érkezett haza a szigetről:
(Pauszaniász, III.19.12-13.)*

Végezetül pedig e fejezet zárlataként még egy vallástörténeti érdekességre szeretném felhívni a figyelmet, mely azonban némiképp túlmutat a hérószkultuszon, mondhatni tágabb összefüggésbe helyezi azt az ógörög vallási hiedelmek terén.

232 Ld. még a magyar kiadásban Hegyi Dolores jegyzeteit az V.80-hoz és a VIII.62-höz.

Arra a tendenciára gondolok mely a transzcendens szféra – mind az alsó, mind a felső mitológia istenvilágát értem – alakjainak félelmetes aspektusait mindinkább háttérbe szorítani igyekezett, s a hangsúlyt sokkal erőteljesebben fektette az istenség jótékony, kedvező, filantróp oldalára. Ez a folyamat a leghatalmasabbnak tekintett olümposziak körében éppúgy megfigyelhető, mint az archaikusabb elemek, a szörnyistenségek ősi világához tartózó, de az olümposzi korban is tovább élő lények esetében. A klasszikus korra a hajdani, félelmetes Égisten, derús, jóindulatú főisten-né vált; Zeus patér, Zeusz-anya lett belőle, a Görögországban őshonos, már a műkénéi kor hajnalán is ősi istenségek körében azonban a hasonló irányú folyamat többségében nem zajlott le ilyen maradéktalanul. A Heszperiszek metamorfózisa szinte teljesnek mondható; e Gorgókkal és Hárpiákkal rokon lények a klasszikus korra szinte maradéktalanul átalakultak szépséges tündérékké.²³³ A másik oldalon viszont ott vannak az Eirinnüszök, akiket hiába igyekezett Eumeniszekké alakítani a vallásos buzgalom, hiába igyekezett kicsavarni kezükből rézveretes korbácsukat és kigyófejüket a khariszok arcával pótolni, rémületkeltő, bosszúálló, a vérrel és sötétséggel rokon megjelenési formájuk mindig is túlsúlyban maradt. Ami a hérószokat illeti, az áldozat, a tisztelet elsősorban szintén a félelem miatt járt ki nekik, ahogyan az mindenkor és mindenhol, minden kultúrában azért járt ki eredendően a halottaknak. Az átalakulásnak azonban a hérószok sem állhattak ellen, s hazajáró, borzasztó, önmaguknak áldozatot és tiszteletet követelő, azok híján pedig irgalom nélkül büntető lelkek helyett egyre ambivalensebb lényekké váltak. Az átalakulás náluk sem volt teljes, sohasem váltak szentekké, bódhiszivatvákká vagy jazatákká. Valahol középen helyezkedtek el a Heszperiszek–hérószok–Erinnüszök sorban, a legősibb isteni lények szelídülési folyamatában, ahol az egyik oldalt (a kezdetet) a vallásos kegyetlenség, az *isteni* által felkeltett (*Rudolf Ottoi* értelemben vett) *tremendum* a másik oldalt (a végkifejletet) az erkölcsi vonatkozásokat is felölelő, önzetlen jószágosság jelöli. Megjegyzendő, hogy az utolsó stádiumot soha, semelyik isteni lény sem érte el maradéktalanul a görög vallásosság keretein belül.

A hérószkultuszról eddig elmondottak az archaikus-klasszikus korra jórészt teljesen kifejlődött elemeket tartalmazták. Azokat a mítoszokat és azokat a rítusokat, amelyeket a műkénéi korban élt „hősök”-höz kötöttek a későbbi idők görögjei. A továbbiakban azonban azt kell megvizsgálni, hogy létezett-e, létezhetett-e valamiféle hérószkultusz magában a műkénéi korban.

A wanax és a műkénéi hérószok

A hérószkultusz korai jelenlétével kapcsolatos vizsgálódást ismét csak Homéroszsal kell kezdeni, mint az első jelentősebb írott forrással. Az Iliászban és az Odüsszeiában gyakran kerülnek említésre elesett harcosok temetési halmjai,²³⁴ de

233 V.ö.: Lajti, 1922. 12-22., 1923. 15-21.

234 Pl.: *Iliász*, VII.85-91., VII. 332-337.; *Odüsszeia*, I.239-240., II. 222-223., IV.584. és több helyen.

ezek nem tűnnek az imádat helyszínének, sőt arra sincs utalás, hogy a rokonok látogatnák, vagy gondoznák őket. A legtöbb említésre kerülő sír és *kenotaphion* idegen földön van, így nem csoda, hogy elhagyatottan áll, s talán csak a korábbi elleneségek látogatják meg olykor, hogy megtiporva azt, kárörvendjenek fölötte (*Iliász*, IV. 176-181). Még az olyan jelentős vezetők, mint a lükiai Szarpédón vagy a trójai Hektór sírjánál sincs utalás kultuszra (*Iliás*,: XVI. 453-457., XVI. 671-675., XXIV. 799-804). Nincs a Tróját alapító Ilos sírjánál sem. Ez utóbbit rejtkehelyként és egy rögtönzött haditanács színhelyeként vették igénybe csupán (*Iliász*, X.414-415). Aiszúítés sírját kilátóhelynek (*Iliász*, II.792-793), Müriné sírját pedig gyülekezési pontként használták a trójaiak. Igaz ez utóbbiról valószínűleg nem is tudták, hogy egy régi harcost rejt, mert „Szederbokor Domb”-nak nevezték.²³⁵ Kérdéses, hogy a Patroklosz versenyjátékain a szekérszeny távolságát jelölő kő egy sírhoz tartozott-e; de akár igen, akár nem, kultusz egész biztosan nem kapcsolódott hozzá (*Iliász*, XXIII.. 326-333).

Néhány különleges személy megmenekül a haláltól Homérosznál, mert bírja az istenek jóindulatát, de, hogy bármiféle kultuszban részesültek volna, arról az ő esetükben sem hallunk. Az *Iliász*ban Héraklész az Olümposzra kerül, az *Odüsszeiában* pedig Ganümedészt ragadják magukhoz az istenek, nagy szépsége végett. Tithónosz Éosz hitvestársaként kerül említésre (igaz a halhatatlanságra való utalás nélkül).²³⁶ Menelaosz és Rhadamanthüs Élüszion mezején kap örökéletet (*Odüsszeia*, XI. 601-602., *Iliász*, XX.232-235). Kultusznak nincs nyoma. Homérosz hallgatása azért is feltűnő, mert gyakorlatilag kizárt, hogy ne tudott volna semmit a korai vas korban mindvégig igazolt, változatos kultikus gyakorlatokról. Az epikus hagyomány némasága e tekintetben talán arra vezethető vissza, hogy egy korban, ahol mindenki hős, nincs értelme egy hőszkultusznak. Ugyanakkor a költők gyakran mellőztek egy-egy hagyományt, hogy egy másikat hangsúlyozzanak. Ahogy Dodds professzor igen szellemesen megjegyezte: „*Homérosz tudta tartani a száját, ha akarta*”. Hogy ez mennyire így van, az majd különösen az ötödik fejezetben lesz nyilvánvaló, az alvilág-elképzelések kapcsán, de legalábbis egy „elszólása” Homérosznak a hőszkultusszal kapcsolatban is akad. Ez pedig az athéni Eretheuszra vonatkozik – akit úgy látszik – rendszeres áldozatban részesítettek a lakosok:

És kik Athént lakták, ama jólépültfalú várost,
földjét büszkeszivű nagy Eretheusznek, kit Athéné
táplált, Zeusz ivadéka (a Termőföld maga szülte),

545

²³⁵ *Iliász*, II. 811-815.:

*Egy meredek halom áll a mezőn, épp szemben a várral,
sík közepén s körülötte a tér szabad erre meg arra:
ezt Battieának hívják ott mind a halandók,
s fürge-futó Müriné sírjának az elmenyészők:
ott sorakoztak fel, segítő seregekkel a trószok.*

²³⁶ *Iliász*, XI.1. A halhatatlanságra való utalás hiánya annyiban vethet fel kérdést, hogy az Aphroditéhez írt homéroszi himnusz pont azt beszéli el, hogy Tithónosz nem kapott halhatatlanságot.

*és a saját dús szentélyébe, Athénba, helyezte,
ott áldoznak Athén fiataljai néki azóta
barmokat és bárányt, ahogyan perdülnek az évek:*

550

Ez azonban kétségtelenül nem sok és összességében azt lehet mondani, hogy a hērőszkultusz kezdeteinek feltárásában Homérosz nem sok segítséget nyújthat jelen esetben. A keresést érdemes tehát máshol folytatni.

A mükénéi korból fennmaradt lineáris B szövegek bizonyítják, hogy a mükénéiek görög isteneket imádtak, s az egyik püloszi táblán (PyTn316.5) áldozati felajánlásként egy aranycsésze szerepel a Triszhērősz nevű lénynek (Németh, 2003. 36). Egy másik Lineáris B táblán kis mennyiségű rózsaoajat ajánlottak fel ugyanőneki és neve négy másik, részesesetben álló isten név mellett jelenik meg (Németh, 2003. 37. Ld. még Currie, 2005.65). E hatalommal bíró ősi figura és a hērősz-képzet eredete közötti kapcsolat nehezen vonható kétségbe. Feltehetőleg néhány ismert istenmítosz és hērősz-mítosz is létezett már a mükénéi korban, ha nem is mindenben egyezett meg a fennmaradt variánsokban szereplő tartalommal. E mítoszok meglétét látszik igazolni néhány művészi ábrázolás. Az egyik, egy dendrai kaptársírból előkerült üvegtábla, feltehetőleg a bika hátán utazó Európét ábrázolja, míg egy argív zsirkőgemmán két kentaur látható. A görög mitológiára utaló harmadik ábrázolás egy nagy oroszlánt jelenít meg és előtte egy férfit. Ugy tűnik, az oroszlán hátából egy fej nő ki, farka pedig abnormálisan hosszú. A lelet meglehetősen rossz állapotban maradt fent, de ha hinni lehet Martin P. Nilsson értelmezésének, akkor egy hērősz-mítosz ábrázolásáról van szó; a Khimairával megküzdő Bellerophón mítoszáról (Nilsson, 1972. 33-34).²³⁷ Nilsson egyébként *The Mycenaean Origin of Greek Mythology* c. kiváló könyvében a görög mítoszok egész sorát vezeti vissza a mükénéi korig. Érvelése igen meggyőző, s ha mindannak, amit állít csupán a töredéke igaz, jó esély van rá, hogy a hērősz – legalábbis, mint emberfeletti hős – képzete már a mükénéi korban is ismert volt. Megfigyelése szerint a mítoszokban szereplő alakok közül az apák neve szokott *-eusz* végződést kapni; Atręusz-Agamemnón, Tüdeusz-Diomédész, Néleusz-Nesztór, Oineusz-Meleagrosz, stb. Az *-eusz* végződésű nevek a régebbiek, ezeknek etimológiája bonyolult és bizonytalan, míg a későbbi nevek etimológiája elég nyilvánvaló. Azok a hērőszok, akiknek neve *-eusz* végződést kapott, korábbi korhoz köthetők. Ezt a nyelvi jelenséget támasztja alá az a mitológiai tény is, hogy a szokásosabb nevű hősök emezek fiaiként szerepelnek. Nilsson szerint az *-eusz* végű nevek eredete a mükénéi korig nyúlik vissza, míg a többi a homéroszi korig (Nilsson, 1972. 26, 43, 96). A thébai mondakör egyik ikonikus alakja, a kalüdóni Tüdeusz tipikus példája a korábbi korhoz köthető hērőszoknak. Nemcsak a neve a régi típusok egyike, de egyénisége is olyan bőséges és nyers maradványait őrizte meg a mükénéi kornak, amelyek Homérosz idejére már visszataszítóvá váltak.

²³⁷ Nilsson értelmezését elég meggyőzően cáfolta Anne Rose *The Representation of the Chimera* című cikkében. Ugyanakkor a mükénéi pecsétnyomók ábrázolásai közt nem ritkák a szörnyekkel küzdő emberalakok, akik kétségkívül vagy istenek vagy hērőszok.

Meghatározó jellemvonásai az erőszakos természet és az elhamarkodott tettek. Jelleme jól összefér a viharos műkénéi koral, de divatjamúlt a sokkal emberségesebb homéroszi társadalomban. Nilsson szerint ez a karakter egész bizonyosan a műkénéi kor öröksége. Akárcsak a thébai ciklus másik hőse, Kapaneusz, kinek jellemvonásai csaknem Tüdeuszéval azonosak. A Kapaneuszhoz kötődő mítoszok közé tartozik az az említésre érdemes esemény is, hogy temetésekor a felesége, Euadné férje halotti máglyájának lángjai közé vetette magát. Nilsson elképzelhetetlennek tartja, hogy a mítosznak ez az eleme olyan viszonyok között keletkezett volna, amelyekről Görögországban Homérosz óta tudunk, ugyanakkor felhívja rá a figyelmet, hogy a szokás jól ismert más indoeurópai népek körében is. A thrákoknál, az indiaiak körében és a viking kori Skandináviában az özvegy ilyen szörnyű módon követte férjét a halálba. Euadné férje máglyáján való önkéntes halálának mítosza Nilsson véleménye szerint pre-görög eredetű és a műkénéi temetkezési szokásokhoz tartozhatott (Nilsson, 1972. 117-118). Ezt az elképzelést Persson és Hood (Hugehes, 1991 43, 45) is osztotta, és a szati²³⁸ szokásának megléte a műkénéi társadalomban olyan kérdés, amivel röviden bár, de mindenképp foglalkozni kell. Először a mitológiai utalásokat, majd pedig a régészeti leleteket veszem szemügyre.

A szati esetleges gyakorlatának első ismert görög példája, a Trója alatt elsőként elpusztult görög hērész, Próteszilaosz feleségének öngyilkossága. A *Küpriában* Polüdóra volt a neve, de a számos későbbi, mind szenvedélyesebbé váló változatban a sokkal népszerűbb Laodameia néven szerepel. Polüxené Akhilleusz sírjánál való legyilkolásáról ugyancsak feltételezték már, hogy a szati korai görög szokásának emléke. A történetet az *Ilioupersis* meséli el először, de kevés híján semmit nem lehet tudni a gyilkosság indítékairól és a részletekről. Az első jól kidolgozott változat Euripidésznél bukkan fel. A *Trójai Nőkben* Polüxenét, mint temetési áldozatot ölik meg Akhilleusz sírjánál. Még teljesebb változatában a *Hekabében* jelenik meg a történet, ahol Akhilleusz kísértete megjelenik a sírja fölött és magának követeli Polüxenét, mielőtt kedvező szelét támasztana a hazavágyó görögök számára. Polüxené itt hősiiesen vállalja az áldozat szerepét, és önként szolgáltatja ki magát Neoptolemosz pengéjének (Euripidész: *Hekabé*, 521-568). A *Hekabében* található leírás részleteinek többsége nyilvánvalóan euripidészi díszítmény, de mégis valószínűnek tűnik, hogy lényegét tekintve az *Ilioupersis* is úgy mesélte el a történetet; mint egy Akhilleusz kísértete által követelt emberáldozatot, amit a fia mutatott be.

Arról már volt szó, hogy Euripidésznél az *Oltalomkeresőkben* (Euripidész: *Oltalomkeresők*, 980–1071), Euadné Kapaneusz máglyájára veti magát egy köszirt-ről, de a gyász hatására elkövetett öngyilkosság a görög irodalomban korántsem korlátozódik az özvegyekre. Haimón Antigoné holtteste felett követ el öngyilkosságot (Sophoklész: *Antigoné*, 1231–1243) Iokaszté pedig Polüneikész és Eteoklész teste felett gyilkolja meg magát (Euripidész: *Phoinikiai nők*, 1455–1459). (Homé-

238 A feleség önkéntes halála férje elhunytakor. E szokás gyakorlása Indiában még a XX. sz-ban is előfordult, ezért annak neve – a szati – terminus technicussá vált. A dolog önkéntessége valójában igen kérdéses. Ld.: Kovács, 2008.

rosznál és Szophoklésznál Oidipusz vétke miatt teszi meg ugyanezt, előbbinél még Epikaszté néven.)

Úgy tűnik tehát, hogy ezekben a narratívákban sokkal fontosabb az esemény drámaisága, mint az, hogy egy feleség követi a férjét a sírba. Valójában a hellenizmus az a korszak, amikor ezek a történetek a legnagyobb népszerűségnek örvendtek (Oinóné-Parisz, Héró-Leander), és ezeknek a leírásoknak a vizsgálata sokkal inkább tartozik a klasszikus és hellenisztikus irodalom tanulmányozásának, mint a mükénéi vallásának az égisze alá (Hughes, 1991. 60–62).

A régészeti feltárások eredményei sem valószínűsítik sokkal jobban a szati megletét a mükénéi társadalomban, mint a mitológiai utalások. Egy Persson által feltárt közép helládikus²³⁹ sír Aszinéből egy 40 év körüli férfi és egy 30-40 éves nő maradványait tartalmazta. Mindkét csontváz zsugorított helyzetben volt, és a női csontváz részben a férfién helyezkedett el. Ez a szokatlan elrendezés és a tény, hogy az alsó csontváz nem volt megbolygatva, arra utalt, hogy egy időben temették el mindkettőt, és úgy tűnik, hogy Persson, mint a szati bizonyítékát vette figyelembe mindezt. Egy Goniából való közép helládikus sír (VII) ugyancsak két csontvázat tartalmaz; mindketten a bal oldalukon fekszenek, egymáshoz közel. A csontvázak mérete és a kisebbik koponyájának közelében levő három csonthajtú alapján Blegen megállapította, hogy egy férfi és egy nő csontvázáról van szó. Az elföldelés egyidejűnek látszik, és „*a két személy együttes temetése valószínűsíti, hogy férjről és feleségről van szó*” (Hughes, 1991. 43).

Fókuszba állítva az ugyancsak ebből a korból származó lernai temetőt, ami nem csak a legnagyobb, de a legjobban dokumentált feltárás is, látható, hogy a 228 sír közül, csak 16 tartalmazott egynél több testet. A több maradványt tartalmazó sír között volt, amelyikbe egymás után kerültek a testek, míg nyolc vagy kilenc esetben a kettős vagy többes temetés jó eséllyel egy időben történt. Ezekből a sírokból kettő tartalmazott egy-egy felnőtt férfit és nőt, és az egyik esetben az elföldelés szinte bizonyosan egy időben esett meg. Volt olyan sír, amely öt testet rejtett magában; egy férfit, három nőt és egy gyermeket. És volt további négy, amiben két-két férfi holttest volt; ezek közül legalább az egyikbe egyidejűleg temették a testeket. De a lernai temető többségében magányos sírokat tartalmaz és az hogy két férfit együtt temettek el, arra mutat, hogy az egyidejű temetések is inkább betegség vagy baleset következtében történtek.

Más közép helládikus temetők hasonló képet nyújtanak. Az aszinéi páros temetés, két páros temetés egyike volt a 105 feltárt sír közül, Gonia VII. sírja pedig az egyetlen volt (a hétből), ahol egynél több csontvázat találtak. Továbbá a korszak összes sírjának megközelítőleg a 12%-a tartalmaz egynél több testet, mindösszesen. Még a két mükénéi sírkőr aknasírjaiban – a *par excellence* uralkodó harcos osztály sírjaiban – sincs bizonyíték a szati szokására. A tholosz sírok temetési gyakorlatjaival kapcsolatban hiányosak az ismeretek, mivel a „temetkezésre” a legtöbb

239 I.e. 2000-1600.

esetben a padlón került sor, és a csontvázak nem maradtak fenn, mert a sírokat rendszeresen kifosztották. Az egyetlen páros temetése egy férfinak és egy nőnek a dendrai tholoszból került elő. A мүкénéi kamrasírokban szintén nem találták nyomát szatinak, habár ez esetben ez nem sokat nyom a latba, hiszen a sírokat újra felhasználták ((Hughes, 1991. 43–44).

A középső és késő Minósz²⁴⁰ kor feltárásai hasonló képet mutatnak. Az egyik knósszoszi kamrasír két csontvázat tartalmaz – az egyik nagyon rossz állapotban maradt meg – a temetési mellékletek alapján egy férfi és egy nő csontvázat. A „nőt” a talajon helyezték el, a „férfit” pedig a sír egyik fala mentén futó padkán. A sír feltárói szerint mindkettőt egy időben temették el, és „érdemes tehát megfontolni a lehetőséget, hogy a feleséget vagy ágyast megölték, vagy megölte magát, férje vagy gazdája halálakor.” (Hughes, 1991. 45.) Knósszosz térségében egy másik temetőben, egy késő minósz²⁴⁰ sírban (X) a legmélyebb rétegben talált két csontvázat, a temetési mellékletek alapján, óvatosan egy férfi és egy nő csontvázaként azonosították. Lehetséges, de nem bizonyos, hogy egyazon időben temették őket el. Ugyanebben a temetőben, egy középső minósz²⁴⁰ sír (XVIII) legalább kilenc temetés maradványait tartalmazza; közülük kettő lehet egy férfi és egy nő, akiket a jelek szerint egyszerre temettek el. A csontvázak háborítatlan helyzetben kerültek elő, és a „nő” karja a „férfi” bal térdén nyugodott.

Mindezek alapján látható, hogy az ókori görögök körében zajló emberáldozatokról szóló könyvében Dennis Hughes joggal kételkedik abban, hogy a мүкénéi kultúrában előfordult a szati. A lehetőséget ő sem utasítja el teljesen, de felsorolja azokat a kritériumokat, amelyek figyelembevétele szükséges volna a magabiztos állásfoglaláshoz ebben a kérdésben. Antropológiai vizsgálatokkal kellene meghatározni mindkét személy nemét és korát, a sírmellékletek vagy a csontvázak méretei önmagukban nem elegendők. Egyértelműen meg kéne állapítani a temetések egyidejűségét, vagy legalább kimutatni annak valószínűségét. Bizonyítani kellene a nő erőszakos halálát. Igazolni kellene a temetés különleges jellegét, ezen belül a nő alárendelt pozícióját a férfiéhoz képest. Ennek vagy a két személy temetési ajándékainak mennyiségében vagy a temetés módjában kellene megmutatkoznia (Hughes, 1991. 45).

A következőkben vissza kell térni a мүкénéi kor és a hērőszok közötti kapcsolatra. A továbbiakban a *φάναξ* (*wanax*) személyét kell alaposabban szemügyre venni, ugyanis a wanax istenségének kérdése az, ami egy lépéssel közelebb vihet az isteni hatalmú hērőszok képzetének kialakulásához.

Az állam feje a Mükénében székelő nagykirály, a wanax volt. A мүкénéi Βασιλεύς (*baszileusz*) – mely a klasszikus görög szó a királyra – egy sokkal kevésbé jelentős személy akkoriban. A wanax elnevezést a klasszikus görögben a Homérosz-szal szoros kapcsolatban lévő magas költészetettől eltekintve csak az istenekre használták. Hasonlóképp a мүкénéi szó az ő földjükre, a τέμενος-*ra* (*temenosz*) is, csak mint az isteneknek szentelt terület volt később használatban. Püloszban a seregek

240 Nagyjából i.e. 2000-1750, ill. 1750-1400.

parancsnokának szintén volt temenosza. Ez azt jelenti, hogy bizonyos értelemben mindketten istenek voltak. Ez az isteni természet a homéroszi terminológiában fennmaradt; „*tisztelt, mint csak egy isten*”, „*Zeusz táplált*”, „*Zeusz kedvelt*”, „*Zeusz szülte*”, stb. A nagy keleti királyoknak szintén isteni, vagy közel isteni természetük volt. Egy i.e. XIV. századi ugariti elefántcsont táblán a király egy istennő melléből iszik (istennő-szoptatta), s egy alalahi pecsétlenyomaton Alalah királyát „*Adu* (vagyis az isten) *kedvelté*”-nek nevezik. A hettita királyokat is „*az istenhez tartozó hős*”-nek tartották a birodalmi időszakban (az i.e. XV. sz.-tól). (Webster, 1958. 11.)

Mióta a lineáris B táblák felfedték a wanax jelenlétét a mükénéi társadalomban, sokan próbálkoztak vele, hogy tisztázzák személyének jellegzetességeit, különös tekintettel arra, hogy uralkodói mivoltán túl, mennyiben tekinthető istennek, és hogy ez az isteni jelleg már életében is jellemezte-e, vagy csak halála után lett az osztályrészévé. A sok vonatkozó tanulmány közül ezúttal csak Peter Walcot *The Divinity of the Mycenaean King* c. írásának eredményeit ismertetem. A szerző véleménye szerint a homéroszi költemények, a görög mitológia, a régészet és a lineáris B táblák tanúsága együttesen erősen azt sugallják, hogy a mükénéi királyt élő istennek gondolták, továbbá úgy hiszi, hogy ezt az attitűdöt a kortárs Egyiptom királyi ideológiájából vehették át a korai görögök. Walcot szerint az egyiptomi fáraó a szakrális király klasszikus példája: nem csupán istenhez hasonló, hanem valódi isten. A fáraó isteni eredetére számtalan dolog utal. Ezek közül az egyik egy theogámia képzete, vagyis hogy a főisten az uralkodó királynak álcázza magát és meglátogatja a királyi hitvest, hogy vele isteni utódot nemzzen. Két máig fennmaradt festménysorozat Hatszepszut (i.e. 1503-1482) és III. Amenophisz (i.e. 1417-1379), XVIII. dinasztiaibeli fáraók fogantatását ábrázolja. A tanulmány tárgya szempontjából a Deir el-Bahriban található negyedik festmény bír jelentőséggel. Ez Amun istent ábrázolja, amint I. Thutmózis feleségével, Ahmóze királynővel szemben ül. A képet kísérő egyik felirat sokkal többet árul el, mint maga a kép. Eszerint az isten, a nő férjének, Alsó- és Felső-Egyiptom királyának, I. Thutmózisnak alakját öltötte fel és felkereste az alvó asszonyt, palotájának legfelsőbb részében. Az felriadt az isten illatára, és öfélésege érkezére elmosolyodott, aki pedig az asszonyhoz ment, s megengedte, hogy isteni alakban lássa őt. S míg a nő az isten tökéletessége láttán örvendezett, az isten szerelme ezt a tökéletességet töltötte bele a királyi hitves testébe (Walcot, 1967. 55).

A görög főisten is előszeretettel örvendeztetett meg halandó asszonyokat a szerelmével, ám ő sem látogatott meg bármely gyönyörű nőt, csak királyok és hercegek leányait. Zeusz számtalan alakot öltve csábította el a mitológia csodálatos asszonyait, de Alkéménével kapcsolatos légyottja leírásában a mítosz az eredeti, egyiptomi változatot őrizte meg, véli Walcot, hiszen itt a férj, Amphitruón alakját veszi magára. A szerző szerint, ha megfelelőképpen figyelembe vesszük Héraklész születéstörténetének különlegességét, és nem feledkezünk meg a Héraklész-mítosz mükénéi eredetéről, amit Nilsson meggyőzően igazolt (Nilsson, 1972. 187), az egyiptomi és a görög hagyomány közeli hasonlóságából kiderül, hogy a mükénéi király sem volt kevésbé szakrális, mint az egyiptomi. Walcot a továbbiakban valamennyi mítoszt és

szerzőt érinti, amelyek e születéstörténettel foglalkoznak, én azonban a legjelentősebb helyek említésére szorítkozok csupán.

A mitográfus Apollodórosz elmondása szerint az istenek királya az idő alatt látogatta meg Alkménét, míg férje a teleboészek ellen viselt hadat:

Mielőtt Amphitrión hazaért volna Thébaiba, Zeusz Amphitrión képeben éjnek idején Thébaiba látogatott, az éjszakát háromszorosára nyújtva együtt hált Alkménével, és még a teleboészek közt történekről is beszámolt neki. Majd megérkezett Amphitrión, s amikor észrevette, hogy felesége nem túlságosan örül neki, faggatni kezdte, mi baja. Alkméné azt felelte, hogy már előző éjszaka is együtt hált vele, hiszen akkor érkezett. Amphitrión végül is Teiresziasztól tudta meg, hogy Zeusz együtt hált Alkménével. Alkméné két fiút szült, Zeusznak az egy éjszakával idősebb Héraklést, Amphitriónnak meg Iphiklést.

(Apollodórosz, II. 4. 8)

Héraklész születésének története jóval korábbi forrásokban is feltűnik, de Apollodórosz beszámolója annyiban érdekes, hogy egyértelműen elmondja a mítosz legfontosabb részleteit. A legkorábbi beszámolót Héraklész fogantatásáról Hésziodosz *Aspis*ában, illetve az *Iliász*ban találjuk. Az előbbi költemény vonatkozó részének keletkezésést az i.e. VII. század végére, utóbbiét pedig az i.e. VIII. századra tehetjük. Sajnos sem az *Aspis*, sem az *Iliász* nem mondja ki nyíltan, hogy Zeusz álcát öltött magára, amikor Héraklész megfogant. Walcot mégis kimutathatónak véli, hogy az *Aspis* szerzője számára ez a részlet ismert volt. Az, hogy Zeusz Amphitrión alakjában tűnt fel, kikövetkeztethető két tartalmi elem hangsúlyozottságából. Ez Alkméné nagy hűségének kiemelése az 5–6 és a 9–10 sorokban, illetve „Zeusz hatalmas cselé”-nek említése a 28. és 30. sorokban. Aligha lett volna szükség hatalmas cselre, ha Zeusz csak egy nő megszerzésére törekedett volna. Ami pedig Alkméné hűségét illeti, annak jelentőségét Diodórosz Szikeliótész egyik megjegyzése tisztázza. Eszerint Zeusz azért jelent meg Amphitrión álcájában, mert nem óhajtott erőszakhoz folyamodni (Diodórosz, IV.9.3). Az, hogy az *Aspis* szerzője nyomatékosítja Alkméné hűségét, valószínűvé teszi a gondolatot, hogy ugyanilyen módon értelmezi az álca szükségességét. Walcot szerint a két motívum, Alkméné férje iránti hűsége és az, hogy Zeusznak álcára van szüksége, kölcsönösen feltételezi egymást, és aki az egyiket említi, tud a másiktól is.

Ugyancsak az egyiptomi gyakorlathoz köthetők Zeusznak az *Iliász* XIX. énekében elhangzó szavai, melyek Héraklész születését jósolják meg.

*„Istenek és Istennők, mind, hallgassatok énrám,
Hadd mondok ki, amit kebeleben sürget a lelkem:
még ma fiút fog a fényre segíteni Eileithüia,
és ura ez lesz majd minden körülötte lakónak,*

101

Az egyiptomi királyi ideológiára vonatkozó kutatások kimutatták, hogy a Deir el-Bahri hagyomány jellegzetessége a „születési jóslat”, három jellemző vonással. Ezek: hírközlés a fogantatást illetően, utasítás a gyermek nevét illetően és jóvendülés a gyermek eljövendő tetteit illetően (G. Widengren: *Myth, Ritual and Kindship*, 183-189. idézi Walcot 1967. 61). Deir el-Bahriban az Amun istent Ahmóze királynővel ábrázoló kép egyik kapcsolódó felirata így mutatja be az isteni sarjra vonatkozó születés jóslatot. *Karnak ura, Amun kijelenti előtte: Khnemet-Amun-Hatsepszut ezért a neve lányodnak, akit én testedbe helyeztem... Jótékony uralmat fog gyakorolni az egész földön. Lelkem (ba) az övé, hatalmam az övé, tekintélyem az övé, koronám az övé; ő az egyetlen, aki uralkodni fog a két országon.* (Walcot 1967. 61.) Az Iliász idézett szakaszában – és az azt követő sorokban – ugyancsak egy isteni fogantatás beszámolójával van dolgunk, beleértve a születés jóslatot is. (A hērősz nevére vonatkozó utalás azonban hiányzik. Ez könnyen megérthető abból hogy Hēraklész nevének jelentése – „Héra dicsősége” – Homérosz korára alapvető ellentétben állt a hős köré szövődött mítoszokkal és azzal, hogy Héra haragja egész életén át üldözte őt.)

Az eddig elhangzottakhoz még szeretnék néhány rövid megjegyzést fűzni, melyek azonban nem a születéstörténethez, hanem Hēraklész személyéhez kapcsolódnak. Noha olykor egy nem különösebben jelentősnek látszó mítosz is más megvilágításba helyezhet egy-egy történelmi eseményt, fontos hangsúlyozni, hogy a Hēraklészhez köthető mítoszok köre koránt sem tartozik a mítoszok legjelentékesebbjei közé. Ő volt ugyanis a görögök legfontosabb hērősza, Zeusz kedvenc fia, aki halála után az olümposzi istenek közé emelkedett. Az első egyértelműen azonosítható ábrázolások is Hēraklész tetteit örökítették meg. Hogy miként vált Hēraklész ilyen jelentős személlyé a görög mitológiában, azt sajnos nem lehet tudni; a Hésziodosznak tulajdonított Aspison kívül egyetlen hosszabb epikus mű sem maradt fenn róla. Persson professzor azonban annak idején meggyőzően érvelt a Hēraklész-mítoszok műkénéi gyökereiről és fontosságáról. A műkénéi ábrázolásokon az oroslán a griff mellett vagy a griff helyett, a wanax isteni védelmezőjeként tűnik fel. Az életében is isteni tiszteletben részesülő műkénéi királynak griffek őrizték a trónját, és oroslánok a kapuját. Persson szerint a Dendrából előkerült pecsétkö, mely egy bika nyakát marcangoló, fenséges oroslánt ábrázol, Mükéné győzelmének szimbóluma a minőszi Kréta felett. Egy másik értelmezés szerint az oroslán a műkénéi államot, vagy Mükéné wanaxát reprezentálja, az Eurüszteusz vazallusaként oroslánbőrt viselő Hēraklész harcai a helyi szörnyekkel pedig Mükéné győzelmét jelenítik meg eme vidékek felett. Persson ezen érvelését Webster is megalapozottnak gondolta és elfogadta (Webster, 1958. 57–58). Hérodotosz leírásából még azt is tudjuk, hogy a kettős királyság intézményét gyakorló spártaiak mindkét királyi dinasztiaja Hēraklészig vezette vissza a családfáját (Hérodotosz, VII. 204; VIII. 131).

Visszatérve még a mükénéi kultúra egyiptomihoz fűződő viszonyához, vajon el lehet-e feledni a híres Hagia Triada-i szarkofágot? Ez a Krétáról származó szarkofág stílusa alapján az i.e. XIV. század végére vagy a XIII. század elejére datálható, tehát arra az időre, amikor a görögök már betelepültek a szigetre. A dekorációja két szalag és két kis tábla. A két kis tábla mindegyikén két-két személy utazik szekéren; az egyik szekér elé griffmadarak vannak fogva. A főszalagok egyikén egy oltár felé tartó felvonulás látható, fuvolajátékkal. Az oltáron egy bika és más állatok várják a feláldozásukat. A másik szalagon látható kép két jelenetre oszlik. Az egyikén egy lírajátékos és egy nő halad kosarakkal egy harmadik nő felé, aki folyadékot tölt egy nagy keverőedénybe. A másik jelenet három férfit ábrázol; közülük kettő állatot, egy pedig csónakot visz egy lépcsős oltár felé, mely mögött egy negyedik férfi áll, egy sír ajtajában. Nilsson úgy vélte, hogy az itáláldozat és valószínűleg az állatáldozat is, egy isteni kultusz része; másfelől viszont minden analógia más népek szokásaiban arra utal, hogy a szarkofág festményei a benne fekvő elhunytá vonatkoznak. Ebből a dilemmából az egyetlen kiút az, hogy a halott megistenült, és ebből következően isteni kultuszban részesül. Nilsson azt is bizonyítja, hogy a halottnak mükénéinek kellett lennie, nem minószinak. *From Mycenae to Homer* c. könyvében Webster egyetért Nilsson érvelésével: emlékeztet még a mükénéi király isteni jellegére, illetve, hogy egyes részletek – a feláldozásukra váró állatok, a folyadékot tartalmazó edények, a gyümölcskosár – egybevetethetők egy püloszi tábla Poszeidónnak tett felajánlásaival (Webster, 1958. 35). Ugyancsak ő hívja fel figyelmet a képek egyiptomi anatógiákkal rendelkező elemeire. A hívek köpenyei; mind a bőrruha a farokkal, mind a hosszú ruha a különféle csikokkal, a felajánlásként vitt csónak, a síremlék ajtaja előtt álló alak, mind rendelkeznek kézzelfogható egyiptomi párhuzammal. A képeket megalkotó krétai művész gyakorlatilag tehát több elemet ötvözött egy halott mükénéi szarkofágján, akit istenként tiszteltek. Kölcsönzött az egyiptomiak temetési menetet ábrázoló képeiről és ezeket kapcsolta egy minósi kultusz-jelenethez (Webster, 1958. 36).

Az i.e. XVI. századi aknasírok és Egyiptom között is nyilvánvalónak látszik valamiféle kapcsolat. Ezt támasztják alá a sírokból előkerült, kimondottan Egyiptomhoz köthető leletek, mint a strucctójás vagy az egyik berakásos tör pengéjén ábrázolt vadászjelenet, ahol a kacsavadász nagymacska papiruszcserjék közt látható (maga a tör azonban kétségkívül mükénéi gyártmány.) Még beszédesebbek az aranyasztalok, melyekhez foghatóval a régészek nem találkoztak az A-sírkőr leletei előtt, és legközelebb is majd csak közel ötven évvel később, 1922-ben, amikor Howard Carter és lord Carnarvon feltárta Tutankhamon fáraó sírhelyét. Görögországban, mind az A- mind a B-sírkőr temetkezéséből ástak ki aranyasztalokat, ám ezek mindössze két vagy három generációnyi időt hidalnak át. Ilyeneket kizárólag az aknasírokban találtak, csak az aknasírok közössége használta őket, ennél fogva nem tekinthetők a szabványos mükénéi hagyomány részeinek. Ugyanakkor az oszló test aranytárgyakkal való lefedésének szokása a bomlás elfedésére, úgy tűnik, megszokott gyakorlat volt az egyiptomi uralkodó elit körében. Az arcvonásokat ábrázoló maszkok egy-

szerre tűnnek emberinek és isteninek; továbbá az arany öltözetek valamilyen szinten helyre is állítják a romló fizikai testet, különösképp az arcot és a mellkast (Katsapis, 2006 127). A mellkas a szív székhelye, az arc pedig az individuum kifejezője helyreállításuk vagy megőrzésük ezért lehetett különösen fontos. Továbbá az istenek húsa – legalábbis Egyiptomban – szintén aranyból volt (Hornung 2009. 109).²⁴¹ A feltárt aranymaszkok csekély mennyisége egyébként arra utalhat, hogy csak hosszabb felravatalozás (πρόθεσις; *prothesisz*) alkalmával használták őket, néhány kiválasztott személyiség esetében. Ilyen volt például a nagy Akhilleusz, akinek nyilvános siratása teljes tizenhét napon át tartott.²⁴²

Ugynacsak Egyiptom felé mutat az egyik мүкénéi aknasírban talált uralkodó sárgás bőre, és többé-kevésbé épen maradt arca, amely valamiféle mumifikációs eljárást feltételez. Ráadásul a B sírkerületből előkerült zsugorított, ill. magzati pozícióban elhelyezett halottakkal szemben az A-sírkörben talált testek kiterítve voltak elhelyezve, mint az egyiptomi múmiák. Persze Görögország éghajlata nem kedvez a múmiák konzerválásának, amint azt az elporladó tetemek is bizonyították. Mindezeket túl a mítoszok közt megőrződött két olyan történet is, amely összekapcsolja Görögországot Egyiptommal. Az egyik Ió, argoszi királylány története, aki Héra haragja elől Egyiptomba menekült, a másik pedig Danaosz és hírhedt lányai, a danaidák meséje, akik épp ellenkezőleg, Egyiptomból tértek vissza Görögországba (Danaosz Ió leszármazottja volt.) Az utóbbi történet röviden így hangzik. Bélosznak, az egyiptomi királynak volt két fia Danaosz és Aigüptosz. Az apa halála után a fiúk közt testvérviszály tört ki, aminek következtében Danaosz a görögországi Argoszba menekült. Itt sikerült leigáznia a népet és új birodalmát oly virágzóvá tette, hogy hálából a nép még a мүкénéi korban (sőt Homérosz idején is) gyakran nevezte magát danaoszoknak. Könnyen elképzelhető tehát, hogy az A-sírkör egyiptomi hatást mutató, az időben korábbi B-sírkörben talátnál gazdagabb sírmellékeleteket tartalmazó temetkezése egy Egyiptomból menekülő csoport által alapított dinasztiára vezethető vissza. Kétségtelen történelmi tény, hogy Egyiptomból Amozisz fáraónak sikerült kiűznie egy idegen uralkodó dinasztiát (az úgynevezett hükszoszokat), mégpedig éppen az i.e. XVI. sz-ban, amikor Görögországban megjelent az újfajta temetkezés és az egyiptomi hatást mutató sírmellékeletek. Megjegyzésre érdemes még, hogy Lernában, ahol Danaosz állítólag görög földre lépett, a мүкénében megismertekhez hasonló aknasírokra leltek.

A B sírkerület megközelítőleg az i.e. 1650–1550 közötti időben volt használatban. Még temettek bele, miközben már kialakítottak egy másik sírkört is. Ez az A-sírkör, melynek híres sírjait Schliemann tárta fel. Ez a sírcsoport nagyjából i.e. 1550-től i.e. 1500-ig volt használatban és az itteni temetkezések jóval gazdagabb sírmellékeleteket tartalmaznak, mint a B kerület sírjai.

241 Az Óbirodalomtól kimutatható elképzelés. Példákkal.

242 *Odüsszeia*, XXIV. 63-65.: „Tíz és hét napon át, éjt nappá téve sirattunk...és azután átadtunk téged a tűznek”.

Kb. i.e. 1500-tól merőben új típusú sírépítményeket kezdtek emelni Mükéné hatalmas királyai; ezek az úgynevezett tholoszok vagy kupola- illetve kaptársírok, melyek közé a Klütaimnésztra-sír és Átreusz Kincsháza is tartoznak. Az újfajta temetkezési mód feltehetően egy új dinasztia hatalomra kerülésével magyarázható. A mitológia ez esetben még egyértelműben adja meg a választ, mint a korábbiakban. Mükénében két dinasztia uralkodott egymás után; az egyik a Perszeusz-dinasztia volt (Perszeusz Danaosz leszármazottja), ezt váltotta fel később a Pelopidák családja, akik közé mint kései utód Agamemnón is tartozik.²⁴³ Érdemes még megemlíteni, hogy a Klütaimnésztra-sírhoz vagy az Agamemnón-maszkhoz hasonlatos elnevezések azonban nem jelentik azt, hogy az adott sír vagy maszk valójában is köthető volna a mitológiai alakhoz, akinek a nevét viseli. Valójában a mükénéi kor elnevezés is fiktív hiszen nincs arra bizonyíték, hogy Mükéné királya uralkodott volna a korszak többi városa felett. Sőt nagyon valószínű, hogy az úgynevezett mükénéi kor nagy palotaközpontjai, mint Tirüsz, Thébai, Mükéné vagy Pülosz rivalizáltak egymással. Legfeljebb a korszak vége felé, vagyis a bronzkor végén valószínűsíthető, hogy Mükéné a riválisai fölé emelkedett. A mitológiában ez a trójai mondakörben mutatkozik meg, ahol is Agamemnón vezetése alatt indul harcra valamennyi akháj király.

Az egyre erősödő mükénéiek a XVI. század folyamán sorra emelték a hatalmas fellegrákokat, melyeket a XIV. sz. környékén aztán küklopius falakkal erősítettek meg. A nagyarányú építkezés azonban nem a külső fenyegetés hatására ment végbe, hanem a görög szárazföld uralkodóinak egymás közti civakodása miatt. E belháborúk ékesszóló emlékei a Thébai és Argosz közt kétszer is dúló, pusztító háborúról mesélő mítoszok.²⁴⁴ De a korszak konfliktusai közé tartozott a Pülosz és Élisz (Homérosz: *Iliász*, XI. 736–738), Pülosz és Árkádia (Homérosz: *Iliász*, VII. 132–134) vagy épp Kalüdön és Pleuron (Homérosz: *Iliász*, IX. 529–532) közti marakodás is, és a példák még hosszan sorolhatók volnának.

A mítoszok azonban másról is szólnak. Mégpedig a nagyhatalmú mükénéi dinasztia véres, családi viszályáról, amely során fivér-fivérnek, unokaöcs-nagybátyának, feleség a férjének, apa a lányának, fiú az anyjának vált gyilkosává.²⁴⁵ (Nem is beszélve a Thüesztész-lakomáról.)

I.e. 1250 körül a hettita király, IV. Tudhaliyas még önmagával egyenrangúként említi az akhájok uralkodóját, mi több Asszíría, Babilon és Egyiptom királyaival

243 Mindehhez lásd: Apollodórosz, II. 1.4., Pauszaniász, II.19,3–4., Buxton, 2004. V. *A pelopidák, A danaidák*, Kőszegi, 1984. 44., Krawczuk, 1974. 128–141., Rohl, 2007. 288–292., Tokarev, 1988 ill. Belfiore, 2008 a *Bélosz, Danaosz, Danaidák, Gelanor, Pelopsz* címszavakat.

244 Aiszkhülosz: *Heten Théba ellen*, Apollodórosz, III.VI–VII., Euripidész: *Oltalomkeresők, Phoínikiái nők*, Seneca: *Trójai nők, Oedipus*, Szophoklész: *Oedipus Kolonosban*, Buxton, 2004. V. *A Labdakidák*, Graves, 2001. 106, 107., Kerényi, 1977. II. Harmadik könyv V., Tokarev, 1988. *Epigónok és Heten Thébai ellen* címszavak, Belfiore, 2008. *Epigónok és Heten Thébai ellen* címszavak.

245 Aiszkhülosz: *Oreszteia (Agamemnón, Áldozatvivők, Eumeniszek)*, Apollodórosz: K II. 15–16., K II. 10–14., K VI. 23–25., Euripidész: *Oresztész, Íphigeneia Auliszban*, Seneca: *Agamemnon, Aigiszthosz, Thyestes*, Buxton, 2004. V. *A pelopidák*, Graves, 2001. 111, 112, 113, Kerényi, 1977. II. Harmadik könyv IX., Tokarev, 1988., *Agamemnón, Atreusz, Iphigeneia, Klütaimnésztra, Oresztész, Thüesztész* címszavak, Belfiore, 2008., *Agamemnón, Atreusz, Iphigeneia, Klütaimnésztra, Oresztész, Thüesztész* címszavak.

hasonlítja össze, alig száz évvel később azonban a mükénéi civilizáció megroppan és áldozatul esik az északról betörő dór törzsek támadásának. A dór invázió sikerét nem csupán azok a vas fegyverek biztosították, melyekkel e vad törzsek a bronzkor végén hadbavonultak, de együttesen járultak hozzá a fentebb említett családi belviszályok, a paloták egymás közti torzsalkodásai és az a nagyszabású kalózhadjárat, mely – ma már, mint elismert történelmi tény – trójai háború néven hosszú évekre távoltartotta otthonról a szárazföld férfi népességének nagy részét valamikor az i.e. 1220 és 1180 közötti években. Számos hettita szöveg bizonyossága szerint az akhájok nem csak a trójai háború során indítottak hadjáratot Kis-Ázsiába, hanem egy sor további támadást intéztek az anatóliai partvidék ellen. Egyes táblákon az áll, hogy Millavanda vagy Milawata (a későbbi Milétosz), volt az akhájok központja Anatóliában és az itteni akháj jelenlétet a régészeti feltárások is megerősítik (akháj stílusú palota, fegyverek, cseréptöredékek). A régészek ma úgy vélik, hogy a partvidék akháj településeit az akháj Thébai vezette, ami bizonyíték arra, hogy i.e. 1250 körül bekövetkezett pusztulása előtt Thébai katonai és politikai súlya Mükénéével vetekedett (D'amato, 2012. 63–64).

Az azonos hatalmú paloták azonban azonos hatalmú királyokat is feltételeznek, ami több „istenkirály” létezését tételezi fel egy időben. Ennek tisztázása érdekében ismét a homéroszi költészet néhány kifejezését kell megvizsgálni. A kapcsolat Agamemnón és a királyok között megismétlődik az egyes királyok és nemeseik, illetve ezen nemesek és az ő alattvalóik között. Ennek megfelelően Akhilleusz is katonai szolgálatot követel; a mürmidón Polüktór hét fia közül az egyikét (*Iliász*, XXIV. 396-400). A knosszoszi táblák feudális adójának egyik neve *opa*. Phoinix Péleusz *opaónja* (ὀπάων), aki a dolopszok királyává tette őt és sok alattvalót adott neki, hogy azok opát fizessenek számára. Az „ölő Enüaliosszal egyenlő” krétai Merionész Idómenesz opaónja, neki pedig Koiranosz az opaónja és szekérhajtója.²⁴⁶

Különleges szolgálataért egy nagy harcos a királyhoz hasonló „*tisztelt akár egy isten*” jelzöt is elnyerhette és temenoszt kaphatott. A temenosz egy különleges földterület, amely egyébként csak az isteneknek és a királyoknak a tulajdona és isteni státuszt von maga után. Azok, akiknek Homérosznál a birtokában volt, vagy akiknek megígérték a temenoszt –, Bellerophón, Meleagrosz, Glaukosz és Aineiász –, katonai szolgálatként kapták, vagy várták, hogy megkapják azt (*Iliász*, VI. 194., IX. 758., XII. 310., XX. 184). Meleagrosz Hektórhoz hasonlóan, kinek a katonai szolgálat ugyancsak isteni tiszteletet hozott,²⁴⁷ a király fia volt, s a király fia gyakran lehetett a seregek parancsnoka. De isteni tiszteletet és nyájakban gazdag városokat ígért Akhilleusznek is Agamemnón, ha áttelepszik az ő királyságába (*Il.*: IX.149-156):

Hét gazdaglakosú várost adok én hozományul

149

246 Merionész: *Iliász*, VII.165., Koiranosz *Iliász*, XVII.610., Phoinix *Iliász*, XXIII. 360. Devecseri Gábor rendszerint „*fegyvernők*”-nek fordítja az ὀπάων-t.

247 *Iliász*, XXII. 394: „*akihez, mint istenhez könyörögtek a trószok*”, XXII. 433: „*védted a férfiakat Trójában, s mintha csak isten volnál, tisztelték*”.

<i>... dús legelőkkel,</i>	151
<i>... mindben sokjuhú és sokbarmú emberek élnek,</i>	154
<i>S gazdag ajándékkal, mint istent, tisztelik őt majd,</i>	
<i>És kormánypalcája alatt ragyogóan adóznak.</i>	156

A városok adományozása megfelelt az i.e. II. évezred gyakorlatának, és Menelaosz is a saját uralma alá akarta vonni Odüsszeuszt (*Od.*: IV. 174–176):

<i>Argoszi várost adtam volna, remek palotát is,</i>	174
<i>Elhozván Ithakából őt, vagyonát, gyerekeit is,</i>	
<i>És népét, kiürítve előbb egy jókora várost...</i>	176

Webster szerint tipikus мүкénéi királynak lehet tekinteni Alkinooszt is, függetlenül attól, hogy hol is helyezkedik el valójában Phaiákia. Ő volt minden phaiákok királya, és tizenkét büszke király tartozott az uralma alá (*Odüsszeia*, VII.10., VIII. 390–391), temenosza pedig közeli volt – ha nem azonos – Athéna szép ligetével. Nauszikaá, a király lánya így igazítja útba, atyjához Odüsszeuszt (*Od.*: VI. 291–309):

<i>Fölleled itt Pallasz ragyogó ligetét az utunknak</i>	291
<i>Szélén: nyárfaliget, forrással, rét közepében:</i>	
<i>Itt van apám földrésze, virágzó kertje..</i>	293
[...]	
<i>Ott van az oszlop alatt trónszéke is édesapámnak</i>	308
<i>Ő azon ülve borozgat, akár valamely örök isten.</i>	309

A valamely istenséghez kapcsolódó jelzők sorában, az olyan, Zeuszhoz köthető kifejezések, mint a „Zeusz szülte”, „Zeusz táplálta”, „Zeusz kedvelte”, mellett más istennel szoros viszonyt feltételező szókapcsolatokat is lehet találni. Az Árészhoz kapcsolódó sorozat – például „Árésznek kedves”, „Árészhoz tartozó”, „Árész társa”, „Árészsal egyenlő” – egy része egyezik a Zeusznál is megtalálható kifejezések egy részével. Ez utóbbi rendelkezik egy szövegpárral, az „Enüaliosszal egyenlő”-vel, ami a krétoi Merionész megszokott jelzője. Enüaliosz egy мүкénéi hadisten volt, kinek neve a homéroszi korra csupán Árész mellékneveként maradt fenn. Az „Árésznek kedves” kifejezést egyszer Meleagroszra használja a költő, de főként Menelaoszhoz kapcsolódik, és ez szintén az „Árészhoz tartozó” rövidített formájának tűnik. Ha a király rokon kapcsolatban van Zeusszal, a sereg parancsnoka rokon viszonyban van Árészsal; és ahogyan Agamemnón parancsnoka valószínűleg Menelaosz lehetett, éppúgy feltételezhető, hogy Meleagrosz és Merionész voltak Oineusz és Idomeneusz királyok parancsnokai (Webster, 1958. 108-109).

Egy további meghatározó osztály Homérosznál, akik isteni tiszteletben részesültek, a királyokon kívül a papok. Egy püloszi, felajánlási táblán együtt említik Drimiost, Zeusz papját, Zeusszal és Hérával, egy knósszoszi táblán pedig a szelek

papnőjét a diktéi Zeusszal és valamennyi istennel (Webster, 1958. 106., Németh, 1996. 37-38).

Összefoglalva tehát az eddigieket; jó okkal lehet feltételezni, hogy a mükénéi wanaxot valódi istenként tisztelték életében és hogy ezt a szokást az egyiptomiaktól vették át a mükénéiek. A Hagia Triada-i szarkofág képei továbbá azt sugallják, hogy a királyt istenként tisztelték halála után is, és az aknasírok és a kaptársírok pazar temetéseinek természetes értelmezése is afelé mutat, hogy a bennük elhelyezett holt tovább élt a sírjában.²⁴⁸ A régészeti leletek és a vonatkozó mitológiai utalások figyelembe vételével megalapozottnak látszik az az elképzelés, hogy egyidejűleg nem csupán egyetlen királyt tiszteltek istenként – a rivalizáló, erős palotaközpontok több azonos, vagy közel azonos hatalmú királyt valószínűsítenek – és, hogy a király(ok)on kívül a seregszereplők, sőt egyes kiváló harcosok, vagy akár papok is részesülhettek isteni tiszteletben. Akiket pedig már életükben isteni jellegűnek tekintettek, azok maradtak halálukban is. Mindez arra mutat, hogy már a mükénéi korban létezett az istenekhez hasonlatos holtak szélesebb köre, függetlenül attól, hogy akkoriban hérósznak nevezték-e ezt a kategóriát vagy sem.

Jelenvalóság és Hatalom

A mai kutatók többsége azonban nem osztja a fentebb megfogalmazott véleményt. Általánosan elfogadottnak nevezhető álláspont szerint az epikus királyok és harcosok felemelése az emberfeletti szférába nem történhetett meg az i.e. VIII–VII. század előtt²⁴⁹, és a mükénéi korban legfeljebb családi szinten zajlott a holtak tisztelte. Ellentétes álláspontot képvisel és határozottan szembehelyezkedik az általános véleménnyel Chrysanthi Gallou, aki *The Mycenaean Cult of the Dead* c. monográfiájában kifogásolja azt a nézetet, hogy a mükénéi korban ne gyakorolták volna a halottak közösségi kultuszát. Gallou szerint a mükénéi temetéshez kapcsolódó művészet és a sírokban zajló rituális aktivitás mélyreható tanulmányozása afelé mutat, hogy a mükénéi ősöknek címzett ünnepek és tisztelet egy közösségi eseményben jutottak kifejezésre. Közvetett, bár értékes bizonyítékoknak tartja ezzel kapcsolatban a temetési felvonulások kortárs ábrázolásait. Igen jelentősek például a tanagrai larnaxok (*larnakes*, i.e. 1400-1200) a bronzkori temetési ikonográfia szempontjából, mert sűrűn ábrázolják a gyászhoz kötődő mozdulatokat, amelyek a későbbi korszakokban is előfordultak Görögországban (Katsapis, 2006. 142).²⁵⁰ Gallou értelmezése szerint magukat a mükénéi sírokat is a célból építették, és arra használták, hogy elkülönült helyet biztosítsanak a szent cselekvéseknek és elősegítse az ősöknek címzett szertartások gyakorlását (Gallou és Georgiadis, 2010. 384). Mások is felfigyeltek

248 E lokalizáció pontosításához ld. még a túlvilág elképzelésekkel kapcsolatos V. fejezetet.

249 Néhány példa: Bremmer, 2006., Pyzyk, 2008., Antonaccio, 2006., van Wees, 2006. Az utóbbi kimondottan kiigazítja Ian Morrist, aki i.e. 1000 körüli dátumot adna meg. (Wees, 2006. 375.)

250 További példákhoz ld.: *The Mourning Gesture* c. fejezet 142–145. old

már arra, hogy a мүkenéi sírok, dacára a számos különbségnek, mely bennük megmutatkozik, alapvetően három részből állnak. A dromosz-ból, a bejáratból és a kamrasírok és a tholoszok esetében a kamrából, az aknasírok esetében pedig a holttestet tartalmazó, fedett aknából. Ez azért figyelemre méltó, mert a fülkék közötti összefüggés a temetési szokások három állomását jelölheti; az elkülönítést, az átmenetet és az egyesítést. Fontos vonása ezeknek a síroknak az átmeneti terület jelenléte, amely az élők világát a holtak számára kijelölt területtől elkülöníti; nevezetesen a dromosz, vagy a földdel megtöltött felső akna. Az ilyen köztes területek gyakran a rituális gyakorlatok nyomait tárják fel (Katsapis, 2006. 126).

Gallou szerint jelentős problémát okoz, hogy a мүkenéi halottkultuszra vonatkozó modern kutatás magját az 1950-es évek óta, M. Nilsson definíciója határozza meg, mely szerint ez pontos és rögzített időközönként a halott szolgálatát jelenti a családtagok által, amely generációról generációra öröklődik (Nilsson, 1950. 586). Nilsson definíciója nyomatékositja a formalizáltságot és a periodikusságot, elmulasztja azonban hangsúlyozni a spirituális entitások, jelen esetben az ősök szellemének jelenvalóságát, akik a rítusok címzettjei. Gallou elgondolása szerint az egész téma tanulmányozásának nehézségét a „halottkultusz” terminus megfelelő definíciójának hiánya adja, ezért könyvében arra vállalkozik, hogy újradefiniálja a „mүkenéi halottkultuszt”, mint olyan rendszeres és rögzített vallási vagy kultikus cselekvést, aminek célja, hogy a jelenbe idézze a holtat, az élők közé, és kapcsolatot keressen az ősökkel, érintkezés, közvetítés és jóindulatuk elnyerésének szándékával. Az élők közössége anyagi javak felajánlásával és rögzített szent cselekedetekkel engeszteli ki a holtakat és fejezi ki tiszteletét irántuk (Gallou és Georgiadis, 2010. 383-385). Ez egy viszonylag pontosnak nevezhető definíció, és mint látszik, központi jelentőségűvé emeli a halott jelenvalóságát, amire már Hornyánszky Gyula is felhívta a figyelmet az *agon*okról írt tanulmányában.²⁵¹ Az ősökkel kapcsolatos szertartások tehát jelenvalóvá teszik ezeket az ősöket, és azok részt vesznek az ünnepeken. Akad egyértelmű példa az antikvitásból is, hogy a hērószt jelenvalónak gondolták az áldozat pillanatában. Pauszaniász ír arról, hogy Oidipusz gyermekeinek thébai kultuszánál Eteoklész és Polüneikész közösen kapják az áldozatot, ám ha elfogadják azt, a láng kétfelé oszlik. Ugyancsak egy thébai hērósz, Pionisz, Hēraklész egyik leszármazottja kapcsán jegyzi meg a nagy utazó, hogy amikor a hērósz fogadja az áldozatot, sírjából füst emelkedik fel. Elmondása szerint Pauszaniász mindkét eseménynek szemtanúja volt (Pauszaniász, 9.18.3–4). Előfordulhat, hogy ezek helyi különlegességek voltak; színházi látványosságok a thébaiak részéről, de maguk a cselekedetek bizonyítják, hogy a hit valószínű volt a hērósz jelenvalóságában az áldozat pillanatában. Ezt őrizte meg Homérosz leírása is az alvilágban levő hērószokkal kapcsolatban, akik oly buzgón válaszolnak a nekik felajánlott vérré (*Odüsszeia*, XI. 34-37).

251 Ld.: fentebb a Hērószkultusz és hērószmitológia c. fejezetet. Valamint ugyancsak ott az Aiakidák hathatós *jelenlétéről* írottakat.

*Engesztelve a holtak népét jámbor imákkal,
fogtam az állatokat, nyakuk elmetszettem azonnal;
folyt feketén a gödörbe a vér, gyülekeztek az elhúnyt
holtak lelkei mély Ereboszból, sűrű sereggel.*

35

A héroszok megidézésének kérdése, ami valamilyen szinten a jelenvalóságukat is részletezi, a következő fejezetben kap majd nagyobb hangsúlyt. Van azonban még egy vonása a héroszkultusznak, amely a wanax istenségével kapcsolatban már érintve lett, de most bővebben is ki kell fejteni. Ez az élő személyek *istenítése*.

Kései és igen különös vonása a hérosztiszteletnek a sportolók heroizálása. Ezek a néha valóban emberfeletti teljesítményt nyújtó férfiak oly nagy csodálatot vívtak ki maguknak az ókori görögök körében, hogy olykor már életükben is fêlisteni tiszteletnek örvendtek. Az Eratidák nemzettségéből származó Diagorasz apjának Hermész istent mondták, Euthümosz apja egy lokriszi folyam–isten volt, a talán legnevesebb sportolónak mondható Theogenészről pedig úgy tartották, hogy Héraklész hérosz gyermeke. Ez utóbbi főként ökölvívásban aratott győzelmeket; e számban húsz évig veretlen volt, s egy alkalommal borzalmas ütései nyomán az egyik ellenfele az életét veszítette. Theogenész életnagyságú szobrot kapott Olümpiában, s az annak talpazatán található talplenyomat alapján a mai kutatók úgy gondolják, hogy megközelítőleg 210 cm magas lehetett (Maróti, 2003. 8). Az első olümpiai győztes, aki hérosznak kijáró megbecsülésben részesült egy Oibótasz nevű, az i.e. 756. évben versenyfutásban diadalt arató férfi volt. A delphoi jósa tanácsára honfitársai szobrot emeltek számára és mindazok az akhájok, akik indulni akartak az olümpiai játékokon, neki mutattak be áldozatot. Ha pedig valamelyiküknek sikerült győzelmet aratnia, úgy megkoszorúzta Oibótasz Olümpiában álló szobrát (Pauszainasz, VII. 17. 13-14).

Pindar and the Cult of Heroes c. könyvében Bruno Currie metán idézi szó szerint Friedrich Pfister közel száz évvel korábbi szavait: „*Egy dicshimnuszban azokat a tulajdonságokat ünneplik, amelyek túltesznek más férfiakon; ezek ugyanazok a tulajdonságok, amelyekért egy halott személyt dicsérnek és tisztelnek; heroizálnak. A hatalom, amely hatóerő által a heroizált, halott személy képes a felső világra hatni, ugyanaz a hatalom, mint amely manifestálja magát egy személy életében és tiszteletre hív fel; dicshimnuszra.*” (Currie, 2005. 11.)

Ez egy szép körülírása annak a fogalomnak, amit az antropológia és a vallástudomány már régóta ismer. A különböző kultúrák más-más néven ismerik (*pszi, chi, orenda*, stb.), de a kulturális antropológiában, s ezen keresztül a tudományos életben általánosan, a melanéziai formája, a *mana* honosodott meg. G. van der Leeuw *A vallás fenomenológiája* címen egy teljes könyvet szentelt annak, hogy a mana-fogalom által kifejezett jelenség megnyilvánulásait bemutassa. A mana eszerint valamiféle hatalom vagy hatás, amely nem fizikai, s bizonyos értelemben természetfeletti; de testi erőben, vagy mindenféle olyan erőben vagy képességben megnyilvánulhat, amellyel egy ember rendelkezik. Ahol valami rendkívüli, nagy, hatékony, sikeres

jelenik meg, ott jelen van a mana. Egy harcos például azzal bizonyítja manáját, hogy mindig sikereket ér el a harcban. Ha többször is vereséget szenved, abból arra lehet következtetni, hogy manája elhagyta. Van der Leeuw maga, *hatalom*-nak nevezi a manát, és úgy gondolja, hogy az ember magatartása e hatalommal szemben csodálat, tisztelet és félelem. E hatalom birtokában levő tárgyaknak és személyeknek a létállapota az, mondja, amelyet *szent*-nek is szoktak nevezni (Van der Leeuw, 2001. 20–23).

A hatalom nem enyészik el a halállal; egy halott lehet hatalmasabb, mint az élők. A halál eseménye gyengítheti is, de erősítheti is a hatalmat. Ez lehet a halottak hatalmába vetett hit és a hérószkultusz magyarázata. Az istenkirályság magyarázata pedig, hogy a király mindig különleges hatalom hordozója; nem az embert tisztelik, hanem a rangot, az emberi alakot öltött hatalmat (Van der Leeuw, 2001. 112, 114.) (Akárcsak később az emberfeletti tetteket véghezvivő atlétában.) A királyi hatalom klasszikus országában, Egyiptomban, ezt mondták II. Ramszeszről: „*Olyan vagy, mit Ré mindenben, amit teszel; amit szíved kíván, úgy történik. Ha éjjel kitalálsz valamit, reggel máris valóság lesz... Az alkotó szó ott van a szádban, szívedben a bölcsesség, nyelved a világrend istennőjének kápolnája; egy isten nyugszik ajkaidon*” (Van der Leeuw, 2001. 102).

Homérosz így mutatja be a hatalommal megáldott, jó király uralkodásának ismérveit:

...neki ott ad bőven a barnarögű föld 111
búzát és árpát, roskadnak a fák a gyümölcsből,
ellik időben a nyáj, halat ad bőséggel a tenger,
jó vezetése alatt, és népe virágozik erőben.
(*Odüsszeia*, XIX. 111–114)

A különféle primitív és kultúrnépek viszonyát az isteni királyokhoz legrészletesebben talán Frazer fejtette ki az *Aranyág* illetve *Királyság* (Frazer 2005 és 1905) című műveiben, ám ezek ismeretése messzire vinne és jelen tanulmány szempontjából szükségtelen is. Ami megjegyzésre érdemes, hogy az emberben megnyilatkozó *hatalom* érzékelése mások által az, amely emberfeletti magasságba emelhet valakit, akár már életében is, de különösen holtában. Ez az elképzelés számos kultúrában megtalálható, aminek szemléltetésére én itt csupán egyetlen példával szeretnék még élni. *Lélek és Isten* című művében Láng János több száz, úgynevezett primitív nép hiedelemvilágát dolgozta fel, elképesztő mennyiségű kulturális antropológiai adat bevonásával. Ebből a könyvből származik az alábbi részlet:

Az Afrikai Nagy Tavak közötti területen élő bantu négek azt tartják, hogy a halottak között „kiemelkednek az egykori hatalmasok a közönséges emberek szellemeinek tömegéből. Nagyobb tekintélynek örvén-

denek, jobban emlékeznek rájuk, és nem csak azok tisztelik őket, akik családjukhoz tartoznak."²⁵²

Hogy ez mennyire megfeleltethető mindazzal, ami a görögök hérósz-képzetéről eddig kifejtésre került, azt aligha szükséges külön hangsúlyozni.

A nagy műkenéi központok uralkodói – és talán még a hatalom gyakorlóinak hozzájuk köthető szűkebb köre – képezték a hérószkultusz fundamentumát. Férfiak, kikre már életükben is mint a hatalom hordozóira tekintettek. (Manapság karizmatikusnak is szokták nevezni őket.) E férfiak theomorfizálása találkozott az istenek mítoszaiban meglévő antropomorfizmussal és, ahogyan Kerényi Károly mondja „az isteni behatolt az emberibe, az emberi fölemeltetett az istenekhez; s létrejött a hérósz mítosza.” (Kerényi, 1977. 193.)

A hérósz hívása és a túlvilágképzetek

A hérószkultusz kezdeteire, a jelenvalóságra és a hatalomra vonatkozó kérdések vizsgálata után most az a kérdés kerül középpontba, hogy miként is képzelték a görögök ezeknek a nagyhatalmú holtaknak a megidézését és hogy milyennek gondolták azt a túlvilágot, amelyben hérószaik elhelyezkedtek. A következőkben áttekintem, hogy hogyan szólították magukhoz a sírban lakozó isteni lényeket, ahogyan azt az irodalmi forrásaink megőrizték. Szükséges azonban hangsúlyozni, hogy a tanulmány tárgyát továbbra is a hérószoknak nevezett holtak képezik, valamint, hogy az idézés feltehetőleg legarchaikusabb elemeit igyekszünk feltárni; ebből következőleg említésre sem fognak kerülni a neküdaimónok és más „történeti” kísértetek, továbbá az érdeklődés területén kívül helyezkednek el a klasszikus kortól kezdve fellelhető, de virágkorukat a hellenizmusban és a császárkorban élő mágikus formulák, megköltések, átoktáblák és varázspapiruszok.

A drámairodalom alighanem legismertebb halottidéző jelenete Aiszkhülosz *Perzsák* című darabjában található. Bár a jelenet szereplői perzsák, maga a szertartás nem a perzsa szokásokat tükrözi. Atossza királynő a perzsa vének kíséretében jelenik meg a színen Dareiosz sírjánál. Ahogy maga is mondja, korábbi díszruháját levette, gyalog érkezett, hogy áldozattal tisztelje meg férjét, a hajdani királyt. „Szentelt tehén jóízű hófehér tejét”, „szép csilla mézet” valamint „szűz szent forrás vizét” hozta, „borág vidító mámor”-ával; ez lesz az italáldozat mit Dareiosz árnyának szán. Míg az áldozatot bemutatja a perzsa vének mellüket verve, s a király sírját döngetve, halottidéző imába kezdenek; legelőbb is az alvilág isteneit – Gét, Hermészt és Hádészt – kéri, hogy engedjék fel a holtat, majd ezt követően magához Dareioszhoz könyörögnek; „*Király, ősrégi király, ide jöjj! | Jöjj fel e sír magas csúcsára... | Jóakaratu atya, jöjj, Dareios!*” (Aiszkhülosz: *Perzsák*. 657-658., 662.) Az ima vé-

252 Láng, 1974. 184. (Idézi: Czekanowski, J.: *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, Leibzig. 1917. 78.)

gén a felszínre recitált hérósz megjelenik és idézői tudtára adja, hogy hívásuknak engedelmeskedve érkezett, s a sírjára öntött áldozat kedves volt előtte. Szinte pont-ról pontra ez a jelenet ismétlődik meg az *Áldozatvivők*ben, ahol az apjuk halálának megbosszulására készülő Oresztész és Élektra könyörög Agamemnón sírjánál, hogy a hérósz segítőkéz kezet nyújtson számukra a bosszú beteljesítésében. A halott lelkének megidézése itt is a sír megkopogtatásával kezdődik. Ezt követően Oresztész és Élektra fohásza hangzik el az argoszi nők halottidéző imájával. A halottól segítséget kérnek, az alvilági istenektől – ezúttal Perszephoné van megszólítva Gé mellett – pedig azt, hogy engedjék fel apjukat a föld mélyéből. Dareiosz árnyával ellentétben Agamemnón ugyan nem jelenik meg személyesen, az áldozat s az ima azonban nem vét célt; a bosszú beteljesedik.

Némileg másképpen zajlott az az eset amikor az akhájok Akhilleusz lelkét igyekeztek kiengesztelni. Trója eleste után a hajóhad már hazatért volna honába, rabnőkkel, hadizsákmánnyal megrakottan, ám Akhilleusz megjelent a neki emelt sírdombon, s követelte a maga rabnőjét, Polüxenét. Szélcsend lett, s a várakozásba beleunt akhájok végül úgy döntöttek megadják a holtak, amit kíván. Az Euripidész *Hekabé*jában megörökített esemény egyszerűbben zajlik, mint a fentebbi két halottidézés; nincs sír kopogtatás, sem föld dőngetés, sem hosszas ima, Neoptolemosz nem szólítja az alvilág isteneit sem, csupán atyját, Akhilleuszt hívja, hogy a trójai lány vérével eltelve útjára engedje végre a flottát. Talthübiosz később így mesélte el az esetet Hekabének:

*Ott volt tömegben mind az akháj hadsereg
lányod kivégzésén a sírhalom körül.
Akhilleusz sarja megfogván Polüxenét
Az oromra állította...
Kiválasztott akháj ifjak, mind délcegek, 525
követték, hogy ha fickándozna kiscsikód,
lefogják. Színarany, csúrigtelt serlegét
halott atyjára ráemelve áldozott
Akhilleusz sarja... 529
... Sójaj se rebbent. Állt a had. 533
S most ő szólalt meg: „Péleusz sarja, jó atyám!
Fogadd el ezt a sirengesztelő italt, 535
holtak békéltetőjét! Jöjj el, s idd a szűz
fekete, tiszta vérét: ezt adjuk neked,
a hadsereg s én. Légy hozzánk kegyesszívű,
oldd el hajónk farát, s a tatkötélzetet,
Addj Ílionból boldog visszaérkezést, 540
Hogy otthonunkat meglássuk mindannyian!”*

Így szólt imája. S rázsongott a hadsereg.

<i>Aztán aranyvert kardját megmarkolva jól kivonta tokjából...</i>	544
<i>A szűz...</i>	557
<i>a kulcscsontjánál megragadta peploszát, s a köldök mentén ágyékáig tépte azt, kitárva mellét, szobrokat megcsúfoló szép kebleit...</i>	560 561
<i>„Nézd ifjú, itt a mellem! Sújts, ha sújtanod mellemre jobb netán. S ha nyakszirtem fölé kívánsz lecsapni, készséggel nyújtom nyakam.”</i>	563
<i>Az tette volna is, nem is, szánván a lányt; végül vasával kettészelte légcsovét. Buzgott a vérpatak...</i>	565
(Euripidész: <i>Hekabé</i> . 521-529., 533-544., 557-561., 563-568)	

Óhatatlanul is felmerül az emberben a kérdés, hogy tulajdonképpen milyeneknek is képelték el az ókori görögök ezeket a visszaidézhető lelkeket. A költők általában árnyaknak nevezik őket és a leírások alapján ködszerű, illékony megjelenésük volt; ha az ember hozzájuk akar érni úgy foszlanak szét mint a füst vagy az álom. Ilyennek írja az Iliász Patrokloszt, aki az őt átkarolni igyekvő Akhilleusz elől „sziszegve, füstként szállt” a föld mélyébe le, és az Odüsszeia is Antikleiaét, aki megfiának karjaiból surrant ki, mintha csak „árnyék s álom volna”, noha Odüsszeusz háromszor is megpróbálta átölelni. Philosztratosz azonban a hērőszokról írt művében olyannak írja le Próteszilaoszt, mint aki határozottan élvezte, ha átölelik és megcsókolják (Philosztratosz: *Hőstörténet*. 11.2). Kétségtelen, hogy Philosztratosz önmagában véve kissé problémás, jelentősek azonban a második fejezet végén említett lokrisziak, akik szintén jelenlevőnek gondolták a maguk védelmező hērőszát, s az tényleges sebet ejtett ellenfelükön a csatában. Ezen a kérdés vizsgálatához közelebb-ről is meg kell tekinteni, hogy milyen volt a görögök léleképzete, ami azonban nem lehetséges az alvilágra vonatkozó elképzeléseik ismertetése nélkül. Itt elsősorban a homéroszi alvilágkép elemzésére gondolok; felvázolva először a hagyományosan elterjedt képet róla, majd kisebb kitérőt követően visszatérve hozzá, hogy egy más-fajta megvilágításból is analizálni lehessen.

Mikor a korábbi isteneket legyőzték, Kronosz három fia megosztozott a hatalmon. Zeuszé lett az ég, Poszeidóné a tengerek, Hádészé pedig az alvilág. (Maga a föld így elvileg közös tulajdonban maradt, az igazsághoz azonban hozzátartozik, hogy az itt zajló eseményekből Hádészt igencsak kirekesztették.) Nem csak az alvilág istenét, de magát az alvilágot is Hádésznek nevezték, ami körülbelül annyit tesz „láthatatlan”. Ez a láthatatlanság arra vonatkozott, hogy a holtak hona normális körülmények között valóban láthatatlan volt a halandók számára, sőt nem csak láthatatlan, de minden egyéb érzékszervvel is érzékelhetetlen. Homérosz már meg-

különbözteti a Hádésztól a Tartaroszt, mely szintén egy istenség neve, s mellett egy meglehetősen nyomasztó hely is. Tartarosz a Hádész alatt helyezkedik el, épp annyival a föld alatt, amennyivel magasabban van a földnél az ég. (Hésziodosz ezt később pontosítja is; egy zuhanó üllő az égből a tizedik nap ér a földre, s a földről lehajítva a tizedik nap ér a Tartaroszba.) Összegezve tehát a Tartarosz egy dohszagú, homályos és nyirkos hely. Homérosznál ide vannak bezárva a Zeusz által legyőzött Titánok Kronosszal egyetemben. A Tartarosz körül rézfal fut, melyet áttörhetetlen vaskapu zár. Hésziodosz ezen felül még bilincsbe is veri a bentlakókat. A későbbi elképzelések szerint itt raboskodnak azok az emberek is, akik az istenek haragját fejükre vonva örökös szenvedésre ítéltettek – legismertebbek Ixión, Sziszüphosz és Tantalosz –, de Homérosz erről még mit sem tud. Nála még Hádészban senyednek a bűnös emberek is, a Tartarosz sötéttségét csak a Titánok érdemelték ki. Sem a Tartarosz, sem a Hádész nem azonosítható azonban a keresztény Pokollal, mint ahogyan az alvilág fejedelme sem a Sátánnal. Hádész nem gonosz; nem kívánja senkinek a halálát és nem is tesz azért semmit, hogy birodalma lakosainak számát gyarapítsa. Igaz, aki már egyszer bekerült Hádészba, azt onnan ki nem engedi, de ezzel is csak a fennálló világrendet, tulajdonképpen Zeusz akaratát tartja fenn. Ahhoz hogy valaki az alvilágba kerülhessen, és ne váljék bolygó szellemmé, megfelelő temetésre volt szükség, miként az előző fejezetben arról már hosszabban szó esett. Bár „az alvilág Zeusza” (Hádész) nem gonosz, a halottak lelkei valamiért mégis nagyon búsak odalent. Amikor az Odüsszeia XXIV. éneke bepillantást nyújt az alvilágba, a költő így írja le Agamemnón közeledését: „... jött Agamemnón Átreidésznek lelke is arra bánatosan... (Od. XXIV. 20–21.)” Tény és való, a királynak nem is sok oka volt rá, hogy különösebben boldog legyen, hiszen épp csak hazatérvén a háborúból áldozatul esett álnok asszonya, s szeretője merényletének. Hanem Akhilleusz, akit dicső tettek után, dicső halál ragadott magával, szintén szomorú a Hádészban, s árnya így szólítja meg a halottidéző Odüsszeust: „Csak ne dicsérd a halált nékem soha, fényes Odüsszeusz. | Napszámban szívesebben túrnám másnak a földjét, | egy nyomorultét is, kire nem szállt gazdag örökség, | mint, hogy az összes erőtlen holt fejedelme maradjak.” (Homérosz: *Odüsszeia*, XI. 488–491.) Hádészban tehát mindenki bús, noha ennek oka nem különösebben érthető, hiszen kínokat csak azoknak a bűnösöknek kell elszenvedniük, akik életükben az istenek ellen vétettek; szeretetükkel visszaéltek vagy titkukat kifecsegték. Az Iliásban még nem jelenik meg, de az Odüsszeiában már felbukkan az Élűszion mezeje is, ahol viszont a kivételezett kevesek felhőtlen örömök közt tölthetik az örökkévalóságot.

*Néked meg nem végzeted az, te nemes Meneláosz,
lőnevelő Argosz mezején hogy leld a halálod,
ámde az istenek Élűszion mezejére, s a földnek
végire küldenek el, hol a szőkehajú Rhadamanthüsz
úr, s hol a legkönnyebb lét várja a földilakókat:
ho nem esik, viharok sose dűlnak, nincs soha zápor;*

565

*éleshangu Zephír szele fú csak folyton e tájon,
Ókeanosztól jó, hogy az embereket felüldítse:
mert a tiéd Helené, s számukra te Zeusz veje is vagy.
(Homérosz: Odüsszeia, IV. 561–569.)*

Meg kell említeni, hogy ez sem azonos a keresztény Mennellyel; nem erkölcsi ítélet alapján, vagy az életben végrehajtott tettek által juthat Élüszionba az ember. A fenti idézet egészen világosan fejezi ki, hogy Menelaosz „érdeme” tulajdonképpen csak az, hogy Helené férje, Zeusz veje. Jutalmazás és büntetés is a szerint jár csak, hogy az istenek hogyan viszonyulnak valakihez. A többség azonban, legyen bár életében hős, vagy nagy király, Hádészban bús árny csupán. Ez tehát az a kép, amelyet hagyományosan a homéroszi alvilág felfogásnak szoktak nevezni. (Homérosz: *Iliász*, VIII. 10–16., 477–483., XXXIII. 99–104., *Odüsszeia*, IV. 561–569., XI. 33–635., Hésziodosz: *Istenek születése*. 713–760., 808–815., 850–851.)

A második legkorábbi írott forrásban (i.e. VII. sz.), a hésziodoszi *Munkák és napokban*, lehet találkozni először a Boldogok Szigetének gondolatával. Szintén Hésziodosznál bukkan fel az Aranykor mítosza. E szerint öt emberi nem követi egymást; a legelső volt a legderejobb, ők az aranykor nemzedékei, az utolsó pedig a leghitványabb, ezek a vaskor szülöttei; a ma is élő emberek. A boiotiai költő ilyenek képzelte az Aranykort:

*Egy törzsből származnak az istenek és a halandók.
Emberi nemzetséget először fényes aranyból
készítettek az istenek, ők, az Olümposzon élők. 110
Akkor még mindenki fölött Kronosz égi király volt,
s könnyű szívvel, akárcsak az istenek, élt a halandó,
távol a bajtól, távol a jajtól, még az öregség
sem járt köztük, mindvégig duzzadt az erőtől
karjuk s lábuk, a kórság még nem törte meg őket; 115
mint lány álom jött a halál rájuk, s amíg éltek,
csak jóban volt részük; a föld meghozta magától
bő termését és dolgozni merő gyönyörűség
volt, sok jó közepette, a dús legelőn legelészett
nyájuk, s kedvelték az olümposzi boldogok őket. 120
Majd aztán, hogy a föld befogadta magába e fajtát,
jótét lelkek lettek, a nagy Zeusz rendeletére,
földönjáró hű őrzői az emberi nemnek,
minden gaztettet meglátnak, s őrzik a törvényt,
míg magukat köd leplezi, úgy járnak be a földet... 125
(Hésziodosz: *Munkák és napok*. 108–125)*

A Boldogok Szigeteinek gondolata a negyedik emberfajta leírásakor merül fel. Ők voltak a hérószok, akik közül a legtöbben Thébai és Trója falai alatt hullottak el. Az újító gondolat az, hogy bár egy részük Hádészba hullt, sokan közülük a Boldogok Szigeteire kerültek (ami feltehetően az élüsziózi mezővel azonos hely). Ami új, hogy most már nem csak a kivételezettek juthattak eme örömteli helyre, hanem úgymond a hérószok tömegei is.

... más embert állított Zeusz ismét a világba,
... ez új, negyedik rend,
isteni hősök rendje, nevük félisten a földön,
föld végnélküli térein ők jártak mielőttünk. 160
Emberölő csata, irtó harc pusztítja ki őket,
részben a hétkapujú Thébaiban, a kadmoszi földön,
míg a Dagadtlábú dús nyájaiért tusakodnak,
másokat elcsalt messzire, tengeren át a hajókkal
szépfürtű Helenáért Trója alatt tusakodni. 165
Ott a halál végzése homályba takarta be őket,
ám egy részét Zeusz Kronidész, ki az emberi sorsot
két mértékkel méri, a föld peremére helyezte.
Ott laknak, s lelkükhöz nem fér gond s szomorúság,
mély örvényű Ókeanosz boldog szigetében, 170
áldott hősök, akiknek mézédés gabonát ad,
s esztendőnként háromszor virul újra a szántó,
távol az isteni székhelytől s Kronosz ott a királyuk.
(Hésziodosz: *Munkák és napok*. 157–174)

Nem értek egyet Trencsényi–Waldapfellel abban, hogy amíg az élüsziózi mező az olümposzi állapotokkal vethető egybe, addig a Boldogok Szigetei inkább az Aranykorra emlékeztetnek. Az egyetlen ok, amiért ez a megkülönböztetés felmerülhet az az, hogy az Aranykorban és a Boldogok Szigetein Hésziodosz szerint Kronosz uralkodik, míg Élüsziózi mezeje esetében ilyesmiről nincs szó. Más tekintetben azonban mind ez, mind pedig az a gondtalanság hona; minőségi különbség köztük nincs. Hésziodosz valószínűleg azért említi meg azt, hogy Zeusz két mértékkel méri a sorsot és van aki Hádészba, van, aki meg a szigetekre jut, hogy ne kerüljön ellentmondásba Homérosszal, akinek tekintélye már a VII. században is nagy lehetett. De mégis; Hésziodosznál sokkal hangsúlyosabb az, hogy a hérószok egy örömteli helyre jutnak, mint az, hogy egy részük oda jut, más részük azonban nem. Nála már nem olyan kivételes eset ez, mint amilyen még Menelaosz esete volt Homérossznál.

A Boldogok Szigeteiről beszélve óhatatlanul eszébe jut az embernek egy másik görög mítosz is, mely a boldogok országáról és egy messzi-messzi népről szól. A hüperboreuszokra gondolok. Apollón népe ők, kik a gondoktól távol örök vígadalomban élik életüket, sosem ismervén meg az öregkort és a halált. A nap sosem

megy le a hüperboreuszok földjén és állandóan kellemes hőmérséklet van ott; sem az éj, sem a fagy, sem a tikkasztó hőség nem osztályrészük. Hekataiosz leírása szerint a Fekete-tengertől északra élnek a szkíták, fölöttük pedig tovább északra az isszédonoszok és az arimaszposzok földje terül el. Az arimaszposzokon túl található a hatalmas, mitikus hegység a Rhipaia; emögött a világot körbefolyó Ókeanosz partjái a hüperboreuszok szállásterületei húzódnak. A Rhipaia-hegy önmagában is nagyon érdekes jelenség, hiszen a görög képzetek világhegyéről van szó, melyet már a legkorábbi görög források (i.e. VII. sz.) megemlítenek. A Rhipaia egyik barlangjában lakott Boreasz, az Északi Szél (legalábbis az egyik hagyomány szerint, Homérosznál ugyanis a szelek urának tömlőjébe voltak zárva a szelek); a hüperoreuszok népe talán tőle kapta a nevét, ez esetben nevük jelentése „a Boreasz felett”, vagy „Boreasz mögött” lakó nép. A fenti leírás alapján, ahol az ismert népeket a mitikus tájak és az azokat lakó lények leírása követi, jól látható, hogy a görögség földrajzi ismeretei igen sokáig mitikus alapokon nyugodtak. E mitikus világméretű tartozott az imént említett, messzi északon található világhegy; úgy tartották, hogy az egész világ e felé a hegy felé emelkedik, délről északi irányba. (Ebből az elgondolásból eredt aztán az az érdekes jelenség, hogy az északot a „fenn”, a délt pedig a „lenn” irányával azonosították, ahogyan azt mind a mai napig mi is tesszük térképeink használatakor.) A hüperboreusz mítosszal kapcsolatban meg kell jegyezni még, hogy valószínűleg a görögség egyik legkorábbi hagyományai közé tartozik; Harmatta János az i.e. II. évezredbe helyezi a keletkezését. Hasonló eredményre jutott Bongard–Levin és Grantovszkij. Ez a két orosz szerző a *Szkithiától Indiáig – Az ősrája történelem talányai* című gondolatébresztő tanulmányában más indoiráni népek hagyományával vetette egybe a Rhipaia-hegyre vonatkozó görög elképzeléseket. Kutatásaik során arra az eredményre jutottak, hogy mind a szkíták északi hegye, mind az indiaiak Méru-hegye, mind pedig az avesztai perzsák Hará-hegye a görög Rhipaiaival azonos. E hegyeknek a közös vonásai, melyek valószínűleg az indoiráni együttélés korából eredeztethetőek, az alábbiak. Messze északon az alig ismert, mitikus népek vidékén túl terül el egy hatalmas kiterjedésű, a világ peremén kelettől–nyugatig húzóódó hegység. Ennek déli oldalán, vagyis a hegyhez vezető úton, kietlen, ködülte, homályos táj terül el. Örök hó borította vidék ez; járhatatlan az egyszerű halandók számára (írott források szerint csak az iráni Kai Khuszraanak sikerült feltehetőleg élve eljutnia a hegyig, illetve az indiai Judhistirának biztosan, de ő isteni segítséget kapott ehhez). (*Mahábhárata*. XVII.) Ennek a hegynek, legyen bár Méru, Magas Hará, Rhipaia vagy bármi más is a neve, csúcsai aranyos fényben ragyognak, s aranyedrű folyamok erednek róla, és úgyszintén e hegyről erednek a dél felé csordogáló földi folyók is. A hegy túloldalán terül el a hatalmas, vég nélküli északi tenger, s ennek partján (vagy a hegy tetején) él a boldogok népe (a görögök hüperboreuszoknak hívják őket), s itt lakoznak az elhunyt lelkek. Bár a kietlen sötétség birodalmán túl fekszik, ez a hely a vidámság és a fény otthona, ahol szemernyi kellemetlenség sem környékezhethet az ott élőket. Az éghajlat meleg, sosem dühöng a kegyetlen északi szél (hiszen barlangja a hegy túloldalán van), ligetekben, erdőkben

dús, és mindig bőséges termést hoz a föld. Madárrajok repülnek körül a magas hegy bérceit és gyümölcstől, virágoktól illatozik a lég. Ismeretlen arra a háborúság meg a csatazaj. Apollodórosz úgy tudta, hogy a Heszperiszek kertje is itt virul és itt őrzi ama sok bajt okozó aranyalmákat termő fát egy százfejű, halhatatlan sárkány (mások kígyónak mondják, s a Ladón nevet aggatják rá). (Apollodórosz. II.5.11.) Az indiaiak valamint az irániak szerint az istenek örömben gazdag népe is ennek az északi világhegynek a legtetjében tanyázik. Ez az elképzelés szintén nem lehetett idegen a korábbi görög elgondolásoktól sem. A források ugyan csak Apollón istent említik, aki a déri első megjelenésekor a hüperboreuszok népéhez költözik minden évben, és azt, hogy a Múzsák tisztelete sem idegen a boldogok népétől, akik fűrtjeiket babékoszorúval övezve adják át magukat az örökös ünnep örömeinek. A jól ismert isteni rend szerint a görög istenek, de legalábbis a főbb istenek lakóhelye az észak–görögországi Olümposz, és olümposziaknak is nevezik őket ezen elképzelés okán. Ám valaha, nagyon régen, meglehet az akháj törzsek Görögországba érkezését megelőzően, volt egy olyan elképzelés, hogy az istenek nem az Olümposzon laktak, hanem annál sokkal magasabban – talán épp a világhegy legtetjén. Homérosz *Odüsszeiájában* maradt fenn néhány sor mely elgondolkodásra készíthet. Iphimedeia és Poszeidón két fiáról meséli a költő, hogy ezek egykor rohammal fenyegették meg az isteneket, s tervük valóra váltásához három hegycsúcsot akartak egymásra rakni – Olümposzra az Osszát, s annak tetjébe a Péliót –, hogy „az égbe lehessen lépni”. (Homérosz: *Odüsszeia*, XI. 305–320.) Talán véghez is vitték volna ezt, meséli Homérosz, ha Zeusz és Apollón idejekorán nem végeznek mindkettejükkel. A rövid történetből annyi mindenesetre kiderül, hogy a két Poszeidón sarj támadása nem az Olümposz-hegy ellen irányult volna; azt csak eszközként akarták használni, mint valamiféle görög Babel–tornyát. De akárhogy is történt a dolog, a Rhipaia-hegység mögött elterülő, hüperboreuszi boldogok honának leírása egyértelműen az Aranykor emlékeit idézi, s ezzel együtt felidézi a Boldogok Szigeteinek képét is, amelynek –, nem túlzás talán levonni egy ilyesfajta következtetést –, könnyen lehet, hogy épp a hüperboreusz-mítosz volt az előképe. (Egy időben a görögök ugyan Itáliát azonosították a Boldogok Szigeteivel, majd pedig, ahogy történelmi látószögük tárgult, a Boldogok Szigeteit egyre messzebbre helyezték nyugati irányba, de mindez csak a lokalizáció áthelyezése. Az észak felől érkező indoeurópaiak még az északon elhelyezkedő Rhipaia képzetét és a hüperboreuszok gondtalan országáról őrzött történetet hozzatták magukkal Görögországba. Erre utal a mítosznak az a maradványa is, hogy a heszperiszek kertje a hüperboreuszoknál található; más hagyomány Heszperiát is Itáliával azonosította.)²⁵³ Hogy a hüperboreuszok irigylésre méltóan boldog népe valójában az elhunytakkal, országuk pedig a túlvilággal azonos, az többek között Pauszaniász egy utalásából is kitűnik, mit Phókisz leírásakor tesz. E passzus szerint i. e. 279-ben a gallok támadást indítottak Görögország ellen, s miután a Thermopü-

253 A Rhipaia-hegyre és a hüperboreusz-mítoszra vonatkozóan lásd: Bridgman 2005, Harmatta, 1949. U.ő.: 1955., Bongard-Levin és Grantovszkij, 1981. 47–48., 51., 54., 58., 64–66., 68–71., 78., 86., 90., 176., Trencsényi-Waldapfel, 1981. 140–141.

lai–szorosnál sikertelenül próbálták feltartóztatni őket, egészen Delphoiig nyomultak előre. Itt állta útjukat az az egyesített hellén had, mely phókiszai, amphisszai és aitóliai hoplitákból gyűlt össze. A tudósítás szerint az összecsapás során megjelent néhány védelmező hērōsz teljes fegyverzetet viselő rémalakja és harcba bocsátkozott a barbárokkal. Közülük kettő; Hüperokhosz és Amadokosz a hüperboreuszok közül jött. A harmadik szellem Pürrhosz Akhilleidészé volt és van olyan hagyomány is, mely szerint megjelent Phülakosz, Delphoi helyi hērōsza is (Pauszaniasz, I. 4. 4., X. 23. 2). Az egyébként több szempontból is érdekes szöveghelynek itt most az a vonatkozása fontos, mely a két hüperboreusz hőst érinti. Ha ugyanis, amiként azt Pauszaniasz sugallja, a hērōszokhoz hasonló epiphaneiára képesek, akkor, következésképp, maguk is valamiféle, a hērōszokhoz hasonló egzisztenciát kell, hogy folytassanak. A hüperboreuszok népe tehát nagy valószínűséggel a holtaknak, pontosabban azok legkiválóbbjainak, a hērōszoknak feleltethető meg.

Látható tehát, hogy a Boldogok Szigeteiről és a hüperboreuszoknak a Rhipaia mögött található boldog országaról vallott hit nem egészen egyeztethető össze Homérosszal. Hogyan lehetséges az, hogy a legkorábbinak tűnő elképzelések csak Hésziodosznál bukkannak fel ismét, míg első írott forrásunk, Homérosz, látszólag azokról mit sem tud? És hogyan egyeztethető össze a homéroszi, bús Hádész képe a hērōszkultusszal? A kultuszban a halott lelke jelen van a tiszteletére rendezett versenyjátékokon, örömeire szolgál, ha gyilkosa tetemét sírja körül körbevonszolják, s képes megjeleni saját sírdombján, hogy magának egy rabnő feláldozását kikövetelje. Ami pedig még fontosabb, a hozzá könyörgők hívására bármikor feljöhet a sír üregéből és a fenti világ eseményeire jelentős mértékben hatni tud. Ezzel szemben Homérosznál csak álmában látogatja meg Patroklosz árnya a régi barátot, Akhilleuszt. S ezt is csak addig teheti, míg temetése le nem zajlott, Hádészba be nem jutott. „Hisz soha onnan | nem jövök el hozzád, ha a máglya tüzét megadod már.” (Homérosz: *Iliász*, XXIII. 75–76.) Homérosznál a holtak birodalma jól elválasztható a miénktől, nem csak elhelyezkedését tekintve, de a benne zajló „élet” minőségére nézve is. Nem csak arról van szó, hogy a halottak elkülönülnek az élők világától, de arról is, hogy árnyékyszerű, szomorú, céltalan bolyongással töltik az idejüket odalent. A homéroszi eszkatológia a test és a lélek teljes és végleges elválását hirdeti. Ez pedig mindenképpen későbbi kell hogy legyen, mint az animizmus (a hērōszkultusz) primitív elképzelése, mely a lelket továbbra is a holttesttel egy helyen, a sírban képzeli el, ahonnan hízlegéssel és áldozatokkal bármikor előcsalogatható. Mi több onnan önkényesen is előszállhat, hogy álmokképként vagy hallucináció formájában az élők világában megjelenjen. Ezt az igen ősi, az emberi képzeletbe talán örökre belevésődött gondolatot semmilyen fejlettebb (homéroszi) lélekhit nem törölhette ki a szélesebb tömegek fejéből. Egyértelműen erre vall az, hogy még az i.sz. II. században élt Lukianosz is azzal csúfolódik, hogy az emberek még mindig azt gondolják, sírbeli halottaikat etetni, itatni kell, máskülönben koplalásra vannak ítélve a másvilágon (Lukianosz: *A gyászról* 9). A sok gondoskodás mely az élők részéről halottjaikat körbevette és a régészeti leletek által feltárt halotttető csövek, melyeken az étel- és

italáldozatokat a hullák elkékült ajkaihoz juttathatták, megerősíteni látszanak Luki-anosz állítását. Azonban kiemelendő a tény, hogy Homérosz az előkelők költője volt. Ő a hőskről mesélt, kora arisztokratáinak feltételezett őseiről. Nála a népi elem csak jelen van, de tömegében is hitvány, mit sem érő. Nem meglepő hát, hogy a túlvilági elképzelésekre vonatkozóan is a felvilágosultabb, csak a legműveltebb arisztokraták és nem a nép körében valószínűsíthető vallási meggyőződéseket propagálta, s igyekezett következetesen végigvinni művein. (Példának okáért ismét érdemes megemlíteni Arginuszainál győztes hadvezérek esetét, akiket utóbb halálra ítélték, mert nem szedték össze a holtakat. Ezek szintén egy fejlettebb, a testtől teljesen különválasztható lélek hitét vallották, a népbíróság tagjai azonban még kevésbé haladó véleményen voltak.) A kérdés tehát nem az, hogy a héroszkultusz animisztikus elképzelése, a homéroszi alvilágkép vagy a hésziodoszi e a régebbi; hiszen a testhez kötött lélek, s a felvilágra hatást gyakorló halott elképzelése a világ legrégebbi elgondolása, mely a köztudatból, kiváltképp a népi tudatból, kikopni a mai napig sem tudott. A kérdés az; tartalmaznak-e a homéroszi eposzok Hádész-jelenetei, mint legrégebbi írott források a témáról, olyan utalásokat, melyek összhangba hozhatók a héroszkultusszal, s következtetni engednek a görögök Homérosz előtti (majd az ő alvilág elgondolásával párhuzamosan is meglévő) elképzeléseire. És még jelentősebb kérdés a következő; vajon miért temették el a halottakkal fegyvereiket, szolgálkat és egyáltalán mindazokat a tárgyakat, melyeket a régészek ásója sírmellékletként a felszínre hozott? Az animizmus sírhoz kötött lelkeire kitérve, nekik ott se szolgálk, se használati tárgyak nemigen kellhetnek. De a homéroszi alvilágban bánatosan imbolygó árnyzerű lelkek felidézésekor sincs adekvát válasz a sírmellékletek jelenlétére. A halottal eltemetett tárgyak arra szolgálk, hogy a túlvilágon is betöltsék ugyanazt a funkciót, amit ezen a világon. De amikor Patroklosz megjelenik az alvilágban, sose hallunk arról, hogy vele volna a tizenkét trójai ifjú, vagy szeretett ebei, kiket vele temettek. És a homéroszi árnyak semmilyen tekintetben sem úgy léteznek tovább, mint földi életükben. Ennek a kérdésnek a megválaszolásához szemügyre kell venni azt a három homéroszi helyet, amely az alvilággal kapcsolatos. Ezek közül a legkorábbi az *Ilias* XXIII. énekében található, amelyben Patroklosz lelke meglátogatja az álomba merült Akhilleuszt (*Il.* XXIII. 65-107). A másik két hely az *Odüsszeiában* van. A XI. ének, mely az alexandriai filológusok tevékenysége óta a Neküia címet viseli, egy kisebb megszakítástól eltekintve gyakorlatilag teljes terjedelmében Odüsszeusz halottidézésről számol be, s kétségkívül a legértékesebb hely a homéroszi alvilágkép és lélekképzet vizsgálatához. Ezen kívül még az *Odüsszeia* utolsó éneke ad némi tájékozódást Hádész birodalmával kapcsolatban, ahol a legyilkolt kérőket követhetjük nyomon, amint az ithakai palotából a holtak bús honába szállnak (*Od.* XXIV. 1-202).

Kezdjük Odüsszeusz halottidézésével. A trójai háborút követően Poszeidón, a haragos tengeristen nem engedte hazatérni Odüsszeuszt. Bolyongásai során Kirké, a varázslónő szigetére vetődött a hős. Később tőle kapta azt a tanácsot, hogy ha meg akarja ismerni miként érhetne épségben haza, kérje ki Teiresziasz, a jós véleményét.

Csakhogy Teirésziasz ekkorra már halott volt, így Odüsszeusznek halottidézéshez kellett folyamodnia. Görögül *nekromanteiának* nevezik a holtak megidézését és *katabasisnak* a hősök alvilágjárását. A nekromanteia során az élők különféle imák, fohászok és áldozatok segítségével szólítják magukhoz a holt lelkeket, ahogyan azt már a fejezet elején is láthattuk Dareiosz és Agamemnón esetében. A halottidézés célja általában abból a felfogásból eredt, hogy az elhunytak valamely titkos tudás birtokában vannak, melyet megoszthatnak az őket megidézővel. Mert „az istenek mindent tudnak; a hérószok pedig az isteneknél ugyan kevesebbet, de az emberek-nél többet” árulja el a *Hőstörténet* egyik passzusában Philosztratosz (Philosztratosz, 16.4.). A homéroszi hagyományban azonban a halottak semmiféle különleges képességgel nem rendelkeznek pusztán abból kifolyólag, hogy már nem élnek. Terésziasz jóstudománya onnan ered, hogy életében is jós volt. A halottidézéssel szemben a katabasis a még élő hős pokolraszállását jelenti, vagyis ez esetben ő ereszkedik alá a halottak birodalmába, s nem onnan rángat fel egy halott szellemet. Az Odüsszeiában különös keveréke jelenik meg a nekromanteiának és a katabasisnak. Alapvetően halottidézésről van szó, de Odüsszeusznek ezt egy különleges helyre hajózva kell megtennie és a szellemek megjelenését követően néha olyan részletek merülnek fel a leírásban, melyek arra vallanak, mintha nem a holtak jöttek volna el a hőshöz, hanem ő ereszkedett volna le közéjük. (Lásd: Od.: XI. 475-476, 576-600, ill. eleve katabasist sejtet a megidézett lelkek tömeges volta.) A hős így kezdett neki a szer-tartásnak:

... a kost meg a párját 20
vittük; s mentünk Ókeanosz zuhogó vize mentén
míg, ahová Kirké kijelölte, a helyre nem értünk.
Ekkor az állatokat Perimédész Eurülokhosszal
fogta; s a combom mellől rántva ki jóhegyü kardom,
ástatam a gödröt, amelynek a széle s a hossza könyöknyi; 25
körbe italt is töltöttem valamennyi halottnak,
tejjel mézet előbb, azután édes borított is,
harmadszorra vizet, fölibé a fehér daralisztet.
És az erőtelen elhúnytakhoz hosszan esengtem,
hogy hazatértem után tehenet sujtok le nekik, mely 30
meddő s legjelesebb, és kincseket égetek otthon,
s ígértem juhot is külön ekkor Teiresziásznak,
éjfeketét, mely egész nyájamból messze a legszebb.
Engesztelve a holtak népét jámbor imákkal, 35
fogtam az állatokat, nyakuk elmetszettem azonnal;
folyt feketén a gödörbe a vér, gyülekeztek az elhúnyt
holtak lelkei mély Ereboszból, sűrű sereggel.
Ifju menyasszonyok, ifjak, gyötröttéletű aggok,
friss bánattal a lelkükben szép zsenge leányok,

és sokan ércmívű dárdával megsebesített 40
elhullt harcosok is, foltos volt vértjük a vértől.
Mind odagyültek az árok mellé, innen-amonnan,
szörnyű zsvajjal; sápadt félsz ragadott meg azonnal.
Ekkor a társaimat noszogatva, kimondtam: a kost is
és a juhót, melyek ott a vad ércből sujtva heverték, 45
nyúzzák s égessék meg, az isteneket megimádván,
szörnyüerős Hádészt s riadalmas Perszephoneiát;
én meg a combom mellől rántva ki jóhegyű kardom,
ott ültem, nem eresztve erőtlen holt seregekből
senkit a vérhez, amíg nem szóltam Teiresziással. 50
 (Homérosz: *Odüsszeia*, XI. 20–50.)

Nem egyértelmű, hogy Homérosz hogyan is gondolja azt, hogy Odüsszeusz a kardjával tartja távol a vértől a holtakat, amikor szerinte azok pusztán olyanok, mint a köd, meg az árny, meg az álom. Az első három lélek, akikkel Odüsszeusz szót vált Elpénór, a legénységének egy korábbi tagja, Teiresziasz, a jós és a saját édesanyja, Antikleia. Utóbbi kettőnek (akár csak később az összes többi léleknek is) innia kell a kiömlött áldozati vérből ahhoz, hogy felismerje Odüsszeuszt, Elpénór viszont azonnal ráismer. Ennek valószínűleg az az oka, hogy ő még temetetlenül fekszik Kirké szigetén, amikor a hős a szertartást végrehajtja, s emiatt még nem juthatott Hádész kapuján túlra; ott bolyong az alvilág bejáratánál. Nem meglepő hát, hogy amikor szót vált Odüsszeusszal éppen azért eseng, hogy az őt temetetlenül ne hagyja. Azt követően, hogy Teiresziasztól a kívánt jóslatot megkapja, Odüsszeusz úgy dönt, hogy marad még egy kis ideig, s szót vált édesanyjával is. Antikleia távozását követően az elmúlt korok hősnőivel is lehetősége nyílik találkozni, és tőlük hajdani életükről történeteket hallani. Homérosz itt egyfajta „hősnők katalógusát” adja tizennégy mitikus asszony felsorolásával. Ezt követően pedig:

Hát miután már mind tovaszéllesztette a nőknek 387
lelkeit, erre meg arra, magasztos Perszephoneia:
Atreidész Agamemnón lelke került közelembe
bánatosan, s köribe gyült mind, aki övele együtt 390
Aigiszthosz házában halt s töltötte be sorsát.
Itta az éjszinü vért és nyomban utána fölismert:
éles hangon sírt, a kövér könny hullt a szeméből,
terjesztette felém kezeit, vágyott megölelni.
Csakhogy az izmai nem voltak már jók, s az erő, mely 395
egykor a hajlékony tagokat töltötte meg, elszállt.
 (Homérosz: *Odüsszeia*, XI. 387–394.)

Látható, hogy Agamemnón szintén ködszerű alakká vált, aki hiába tárogatta karjait Odüsszeusz felé, ugyanakkor elgondolkodtat a kérdés, hogy ilyen körülmények között miképpen hullhatott a kövér könny a szeméből. Ezután a halott király elmeséli az ellene elkövetett merényletet, amelyet Klütaimnésztra, a felesége és annak szeretője hajtott végre. Végül pedig így szól: „Most pedig áruld el nekem... él-e fiam... mert tán csak nem halt meg a földön a fényes Oresztész?” (Homérosz: *Odüsszeia*, XI. 457., 458. 461.) Az hogy a földön történt dolgokról az alvilág lakója mit sem tud, elfogadható, de ha Oresztész halott lenne, nem kellett volna találkoznia az apjával? De bárhogya is, Odüsszeusz nem tud választ adni az aggódó apa kérdésére; ő maga sem tájékozottabb az otthoni dolgokat illetően, hiszen még nem sikerült hazatérnie tengeri bolyongásaiból.

»Átreidész, mért kérdész ilyesmit? Nem tudom én azt,
él-e avagy meghalt; kár mondani szélbevesző szót.«
Szólván egymáshoz szomorú szavainkkal eképen, 465
álltunk bánatosan, s a kövér könny hullt a szemünkéből.
S lám: Péléiadész Akhileuszhoz jött oda lelke
és Patrokloszhoz, meg a gáncstalan Antilokhoszhoz,
s Aiászhoz, ki a legjobb természetű és alakú volt
minden akháji hős között, a dicső Akhileuszhoz utána. 470
Lelke réám ismert gyorslábú Aiakidészhoz,
és zokogó hangon hozzám szárnyas szavakat szólt:
»Isteni sarj, Láertiadész, leleményes Odüsszeusz,
jaj, te szegény, mit nem fogsz még kieszelni nagyobb?
Hogy mertél Hádészhoz jönni, ahol csak a holtak 475
laknak, s nincs tudatuk, s a halandók árnyai pusztán?»
Így szólt ő; mire én így adtam neki a választ:
»Ó, Akhileusz, Péleusz fia, legjobb minden akháji között,
Teiresziászt kellett kérdeznem, hátha tanácsot
mond, hogyan érhessek haza már, sziklás Ithakába; 480
mert hiszen eddig akháji földnek közelébe sem értem,
sem földemhez, örökké bajban. Nálad azonban
senkise volt inkább boldog, de bizony sosem is lesz:
mert hisz előbb istenként tiszteltünk mi, akhájiok,
míg éltél, s most íme uralkodol itt a halottak 485
népe fölött: ne szomorkodj hát a halálon, Akhilleusz.«
Így szóltam; mire ő így adta azonnal a választ:
»Csak ne dicséred a halált nekem soha, fényes Odüsszeusz.
Napszámban szivesebben túrnám másnak a földjét,
egy nyomorultét is, kire nem szállt gazdag örökség, 490
mint hogy az összes erőtlén holt fejedelme maradjak.
Rajta azonban, szólj nekem egy szót drága fiamról,

<i>ment-e utánatok ő, elsőik közt küzdeni, vagy sem? Szólj a derék Péleuszról is, ha talán valamit tudsz...</i>	
»Én biz a tisztanevű Péleuszról mitse tudok még, ámde Neoptolemoszról szólok, drága fiadról	505
<i>...amidőn érczel vívtunk mi a trójai síkon, nem maradott bizony ő a tömegben, a nagy sokaságban, messze előrerohant, sose hátrált senki elől sem, és meg is ölt sok férfit a réműletes viadalban...«</i>	513 515
<i>Így szóltam; mire lelke a gyors lábú Akhilleusznak aszphodelosz-téren nagyokat lépdelve továbbment, örvendezve, amért elmondtam, hogy fia mily hős.</i>	538 540
(Homérosz: <i>Odüsszeia</i> XI. 463–494., 505–506., 513–516., 538–540)	

Ismét egy különös hely. Miért Odüsszeustól kell megtudnia Akhilleusznak azt, hogy milyen sok ellenséget ölt meg a fia? Hát nem „surrantak” le azok mind Hádészba, hogy maguk mesélhessenek róla? Az egykori hős mindenestre örömmel eltelve távozik – úgy látszik mégsem csak a bánat létezik az alvilágban. Odüsszeusz-nak pedig lehetősége nyílik rá, hogy további mitikus alakokkal találkozzon.

<i>Ott láttam Mínósz, Kronidész ragyogó fuisarját: tartva arany jogarát, holtak közt tette a törvényt trónján; s ők döntő szavait kérték a királynak, ülve meg állva körül, Hádész tágas kapujában. Majd meg az őrjás Óriónt láttam meg utána, aszphodelosz-réten vadakat hajtott a hatalmas, melyeket egykor még maga ölt meg a pásztori bércen, és markába simult sose-romló ércbuzogánya.</i>	570 575
<i>Láttam még Titüósz...</i>	576
<i>Láttam, Tantalosz is hogy szenved</i>	582
<i>Láttam: Szízüphosz is hogy szenved</i>	593
<i>Aztán Héraklész erejét láttam meg, azaz csak képmását: hiszen ő maga él örök isteneink közt, ott lakomázik, s karcsubokájú asszonya Hébé, nagy Zeusznak s az aranysarujú Hérának a lánya.</i>	601
<i>És körülötte zsbongtak a holtak, akár a madárraj, erre meg arra riadva rohantak; mint a sötét éj lépdelt, meztelen lját tartva, nyilat is a húron, zordul pillantgatva, akárha kilőni akarná.</i>	605
Homérosz: <i>Odüsszeia</i> , XI. 568–576., 582., 593., 601–608	

Héraklész után a halottidéző hős vágyott volna még látni másokat is a régi idők daliái közül, Thészeuszt, vagy Peirithooszt akár, csak hogy a holt lelkek mind nagyobb tömegben tódultak elő, s Odüsszeusz megrettent, hogy talán valamely réműletes ősvilági szörnyet is felküld az alvilág, így gyorsan hajóra szállt inkább és távozott. Az Odüsszeia XI. éneke ezzel ér véget, azonban alaposabban szemügyre kell venni az utolsó idézetet. Először is itt van Titüosz, Tantalosz és Sziszüphosz. Ők az alvilág emblemikus „szenvedő alakjai” a görög mitológiában. Megjelenésük és szenvedéseik látványának leírása azt sugallja, hogy Odüsszeusz alászállt a holtak honába (katabasis) és nem pusztán halottidézésről lehet olvasni. Ugyanerre utaltak Akhilleusz korábbi szavai is: „Odüsszeusz, | jaj, te szegény, mit nem fogsz még kiszelni nagyobbat? | Hogy mertél Hádészhoz jönni, ahol csak a holtak | laknak, s nincs tudatuk, s a halandók árnyai pusztán.” A trónján ülve törvényt tevő Minosz király említése szintén ezt a gondolatot sejteti. Ámde sokkal fontosabb dolgok is kiderülnek a fentiekből, mint az egyébként is jól ismert ellentmondás, mellyel Homérosz a nekromanteia és a katabasis között ingadozik. Egy korábbi helyen (486-491) Akhilleusz panaszkodott, hogy inkább szolgálna az élők közt egy utolsó senkit, mint, hogy uralkodó maradjon az alvilágban. Ezt a kijelentést abban a tekintetben szokták felhozni, hogy Hádész nyomorúságát szemléltessék vele, a tanulmány szempontjából azonban más nézőpontból kell megtekinteni mindezt. Mit jelent az, hogy Akhilleusz a holtak uralkodója? Ilyet csak Homérosztól lehet hallani és tőle is csak itt. E máshol nem található elképzelés szerint Akhilleuszból khthonikus istenség lett volna a halála után? Alakja egybemosódott Hádész alakjával? Kétségkívül a görög mitológia egyik kiemelkedő alakja és félisteni származású. Tény, hogy Akhilleusznak volt kultusza a fekete-tengeri Leuké szigetén, ahogyan az is az, hogy vallástörténeti szempontból akár csak más ókori népek mitológiája, a görög is egymással első pillanatra összefüggést nem mutató istenek fúziójának, illetve egy-egy jól körülhatárolhatóknak látszó istenalak különböző hüposztasziszaira bomlásának végeláthatatlan sorozata. Mégsem valószínű, hogy Homérosz arra utalt volna ezzel a kijelentésével, hogy a hőséből alvilági isten lett. Akkor talán úgy uralkodott, mint Minosz? A későbbi hagyomány három alvilági bírāja közt mindenestre nem szerepel Akhilleusz. Mit jelent hát, hogy uralkodik a holtak felett? A válasz nyilvánvalóbbá válik a Héraklészre vonatkozó 601–605., és az Agamemnónról szóló 389–391. sorok újbóli elolvasása révén, illetve mindezeket összevetve az Akhilleusz megjelenésekor (467–470) olvasottakkal. Akhilleuszt a három legszeretettebb társa kíséri; Patroklosz, Antilokhosz és Aiász, Agamemnón körül ott találjuk egykori kísérete valamennyi tagját, akik vele haltak Aigiszhosz házában, Héraklész körül pedig valósággal tolonganak a lelkek. Úgy tűnik tehát, hogy valamennyiüknek uralkodói kísérete van az alvilágban. Vagyis arra lehet gondolni itt, hogy mindhárman uralkodók, nem csak Akhilleusz; mégpedig saját népük halottjain uralkodnak, akiken életükben is tették. Ez az elképzelés messzemenőig megegyezik azzal, amit az animisztikus vallású népek általában hisznek. Nevezetesen, hogy a túlvilágon pontosan ugyanolyan élet zajlik, mint a földi életben. Ezért van szükségük sírmellékletekre és étel-, italáldozatokra a

holtaknak. A hagyományos homéroszi alvilágképnek viszont ez homlokegyenest el-
lentmond. Azonban érdemes a fenti sorok közt olvasva is, közelebről megtekinteni
a kérdést. Órión vadakat hajt az aszphodelosz-réten. Van hát az alvilágban növény
is, állatok is. És vannak mindennapi használati tárgyak is; Minósznak trónja, jogara
van, Órión kezében ércbuzogányt, Héraklészében íjat lehet látni. Valamennyi tipiku-
san olyan tárgy, amely egy-egy király sírjában sírmellékletként megjelenhet, hogy
őt a túlvilágra elkísérje.

A második homéroszi hely, amit meg kell vizsgálni jelen keretek között, az az
Odüsszeia utolsó éneke. Miután felesége erőszakos kéréit Odüsszeusz legyilkolta,
eljött értük a lélekvezető Hermész és árnyaikat levezette a Hádészba.

Ókeanosz sodránál, Leukasz szirtje tövében 11
mentek el ők, meg a nap kapuján át, és hol az álmok
népe tanyázik: az aszphodelosz-réthez hamar értek,
mert ott laknak a lelkek, az emberek árnyai együtt.
Föllelték lelkét Péléiadész Akhileusznak 15
és Patroklosznak, meg a gáncstalan Antilokhosznak
s Aiásznak, ki a legjobb termetű és alakú volt
minden akháj hős közt, a dicső Akhileusznak utána.
Ők akörül gyülekeztek mind; s közelükbe kerülve
jött Agamemnón Átreidésznek lelke is arra 20
bánatosan, s köribe gyűlt mind, aki övele együtt
Aigiszthosz házában halt s töltötte be sorsát.
(Homérosz: *Odüsszeia*, XXIV. 11–22.)

Itt megint azt lehet látni, hogy Akhilleusz is és Agamemnón is a XI. énekben már
egyszer leírt kíséretétől övezve érkezik meg. Ezt követően beszédbe is elegyednek;
Akhilleusz a fölött bánkódik, hogy Agamemnónt alantass vég érte utol, s nem halha-
tott meg Trója alatt, dicsősége teljében. Erre Agamemnón elmeséli Akhilleusznak,
hogy annak eleste után miként rendezték meg a temetését, s hogy mily nagy bánat is
érte az egész táborot, hogy ily nagy hős hullott Hádészba, majd meg saját szánandó
végzetén kesereg. Több ponton is különleges ez a párbeszéd. Nem csak azért, mert
nem egyszerű beszélgetésről van szó, inkább olyasfajta kollektív monológ, amelyet
a kisgyerekek szoktak folytatni, de még inkább azért, mert úgy tűnik, mintha a holtak
mindig csak ugyanazt ismételnének, mintha folyton ugyanarról beszélnének. Mire
Odüsszeusz hazaért és legyilkolta a kéroket, addigra a Trójában elesett Akhilleusz
legalább tíz éve halott volt. Agamemnón mégis úgy adja elő neki a temetésén zajlott
eseményeket, mintha az még sose hallott volna azokról korábban. Talán onnan ered
ez, hogy a holtak isznak a Léthé vizéből (bár Homérosznál ez még nem jelenik meg,
de attól még tudhat róla), s ettől mindent elfelednek, életük egy-egy legjelentősebb
epizódját kivéve, melyet aztán szakadatlan ismételnének egymásnak Hádész örök-
kévalóságában. Ha a helyzet valóban ez, akkor már érthető miért is olyan örömtele-

nek Homérosz alvilágának lakói. Érdemes felfigyelni arra is, hogy a lelkek egymást minden további nélkül felismerik, csak ahhoz van szükségük vérre, hogy az élökre ráismerhessenek. Vagy inkább, hogy meglássák őket? Hádész neve (az istené és birodalmáé egyaránt) láthatatlant jelent. De amennyire láthatatlan a holtak birodalma az élők számára, épp annyira nem látják a halottak sem az élöket, míg az áldozati vér hatására láthatóvá nem válnak. Eszerint a vér megivásával a lelkek részben materializálódhatnak a mi világunkban. Az ölelni vágyó karokból ugyan kisurrannak, de meglehet, hogy a testet öltés folyamata teljesebbé tehető. Az előző fejezet végén említettek szerint a lokrisziak Aiasz nevű hősza tevőlegesen vett részt a csatában és Philosztratosz Próteszilaosza is megölelhető.

A tárgyalt ének folytatásában Agamemnón ráismer az egyik kérére és ekképp faggatja:

„Amphimedón, mi baj ért titeket, hogy a föld vak ölébe 106
együtt szálltok, válogatott évtársak? A várost
átvizsgálva se gyűjthetnének kitünőbb daliákat.
Tán a hajóitokon sujtot le a mélybe Poszeidón,
vésteli fívását fölverve a vad viharoknak? 110
Vagy pedig ellenséges nép terített le a földön,
ökrük s szép juhukat mikor el vágtyátok orozni
s ők tán városuk és nőik védvén verekedtek?
Adj választ...”

Homérosz: *Odüsszeia*, XXIV. 106–114

Az meg miután mindent sorra sorol, ami Odüsszeusz házában történt, így végzi beszédét:

Így vesztünk mi el, Átreidész, és tudd meg: a testünk 186
most is fönt fekszik csúnyán Odüsszeusz palotáján:
mert még kedveseink sem tudják otthon a sorsunk,
hogy sebeinket az alvadttól már lefürösszék
és kiterítve sirassanak el, mint holtakat illet. 190
(Homérosz: *Odüsszeia*, XXIV. 186-190.)

Újabb jelét lehet látni itt annak, hogy a holtak el vannak rekesztve az élők világtól; számukra az láthatatlan. „...mi baj ért titeket?” kérdezi Agamemnón árnya. „Adj választ.” Jelentősebb azonban az a néhány sor, amivel a halott kérő zárja beszédét. Vagyis, hogy temetetlenek még. Mivel nem jutott még nekik sírhely, csak Hádész kapujáig mehetnek (Patroklosz is onnan jött vissza Akhilleuszhoz álmában). De ha így áll a dolog, akkor hogyan találkozhatnak a trójai hősökkel? Úgy tűnik a Hádészban még sincsenek olyan szigorúan elzárva az odakerültek; kimehetnek a kapun kívülre az újonnan érkezőkkel beszélni. (És a felvilágos is idézhetőek.) Valamiért azonban

a halottaknak jó Hádészban, hiszen az el nem földeltek azért sürgetik temetésüket, hogy oda bejuthassanak. (Lásd Elpénór és Patroklosz esetét *Od.*: XI. 51-78 ill. *II.*: XXIII. 65-101.) Eszerint az alvilág nem lehet olyan „bús” hely, amilyenek általában gondolják. S amilyenek Homérosz is kitartóan mutatni igyekeznek, miközben lépten–nyomon kiviláglják, hogy maga is ismer egy másfajta nézőpontot.

Az utolsó szöveghely, amelyre vetni kell még egy rövid pillantást, az Iliász XXIII. énekében van. Az álomba merült Akhilleuszhoz eljön Patroklosz lelke, hogy saját temetését sürgesse.

S most a szerencsétlen Patroklosz lelke közelgett, 65

éppenolyan volt, mint mikor élt, két szép szeme, hangja

és nagy termete is; testét ugyanoly ruha fődte;

és odaállt a fejéhez, s hozzá ily szavakat szólt:

„Alszol, s már énrám gondolni felejtessz, Akhilleusz?

Éltemben sose tettél így, csak most, hogy elestem. 70

Hantolj el mielőbb, jussak Hádész kapuján túl.

Árnyai így a kiszenvedteknek, elűznek a lelkek,

s nem hagyják, hogy túl a folyón közibük keveredjem;

nagykapujú Hádész körül így vaktába bolyongok.

Add a kezed, kérlek szomorúan: hisz soha onnan 75

nem jövök el hozzád, ha a máglya tüzét megadod már.

... hallgass a szavamra, 82

távol a csontjaimat ne temesd, Akhilleusz, a tiédétől.

... csontunkat ... együtt fedje be kétfülű korsó...” 91

(Homérosz: *Iliász*, XXIII. 65-76., 82-83., 91)

Akhilleusz tisztességgel eltemette Patrokloszt, s elrendelte, hogy a halála után az ő csontjait is abba a korsóba helyezték, melybe barátját. Pont úgy, ahogy azt Patroklosz kérte. És valahányszor Akhilleusz megjelenik a későbbi Hádész-jelenetekben (illetve Odüsszeusz halottidézésénél) Patroklosz is ott van vele. Ez tökéletesen egybe vág azzal az elképzeléssel, hogy a gazdájával eltemetett szolga a túlvilágon is gazdája kíséretében marad. (A szintén Akhilleusszal egy sírhalom alatt nyugvó Antilokhosz ugyancsak kíséretének a tagja odaát.) (Homérosz: *Odüsszia*,. XXIV. 71–80.) De érdemes néhány szó erejéig kitérni az idézet más pontjaira is. Patroklosz azt mondja „nem jövök el hozzád, ha a máglya tüzét megadod már”. De ezzel nem azt mondja, hogy többé egyáltalán ne tudna eljönni (ne lehetne megidézni), csak annyit, hogy önszántából nem kísérti Akhilleuszt akkor már. Akár kapu, akár folyó választja is el a holtak birodalmát az élőkétől, a bentiek ki tudnak jönni onnan. Nem csak Patrokloszt üzik el (aki pedig kívül van), de ahogy fentebb is látni lehetett, Agamemnón és társai lelke is szót válthatnak a halott, de temetetlen, s ezért

Hádészon kívül rekedt kérők lelkeivel. A halott azért nem tud a máglya és a temetés előtt Hádészba lépni, és utána viszont az élőkhöz eljönni (legalábbis önszántából), mert ez a szertartás az, amely átsegíti a két, egymás számára láthatatlan világ között. Az átjárás azonban később sem szűnik meg végleg; az eltemetett megidézhető. Mind a fenti szöveg figyelembe vételével, mind a folklórban ma is jelenlevő gondolatok alapján, valószínűleg levonható az a következtetés, hogy a temetetlen halottak egyfajta köztes létben rekedtek. Mindkét világban jelen vannak, de egyikhez sem tartoznak egészen. Beszélhetnek Hádész lakóival, de nem léphetnek be a holtak birodalmába; mégpedig azért nem, mert nem léptek még ki egészen az élők birodalmából. De ide sem tartoznak igazán. Az élőkkel szintén beszélhetnek, de számukra árnyak csupán, illékonyak, akár az álom.

Meglehetősen zavaros Homérosznak a *lélek* fogalma. A zűrzavart fokozza, hogy több kifejezést is használ a halottak szellemével kapcsolatban, úgy mint: *ψυχή* (*pszükhé*), *σκιή* (*szkié*), *εἶδωλον* (*eidolon*) és *βίη* (*bié*). Ezek közül legáltalánosabb a *ψυχή*, melynek jelentése életerő, élet, lélek, a halott árnya.²⁵⁴ Az *εἶδωλον* jelentése hasonmás vagy a holtak árnya. Árnyékot, halotti árnyat jelent a *σκιή*, a *βίη* pedig erőt, életerőt. Ez utóbbi a legkülönlegesebb; Homérosz csak Héraklész szellemével kapcsolatban alkalmazza, valószínűleg, hogy megkülönböztesse őt a többi halottól. A *ψυχή* és az *εἶδωλον* értelme között azonban jelentős különbség van. Általában az *εἶδωλον* az, ami valami ködszerút, megfoghatatlant, valamiféle hamis valótlanságot jelent. Amikor Odüsszeusz meg akarja ölelni anyja árnyát és az háromszor is kisorsran a karjai közül, mint valamiféle árnyék (*σκιή*) a hős csalódottan kiált fel: „csak árnykép (*εἶδωλον*) ez, mit a fennkölt Perszephoneia küld hozzám?“, Antikleia azonban sietve a tudtára hozza, hogy nem megcsalás áldozata, hanem a lelkek (*ψυχή*) mind ilyenek haláluk után, mert testi valójukat a temetési tűz megemészette. Különbség van tehát az árny, vagy árnykép és a lélek közt. Fokozza a zavart, hogy a *βροτός εἶδωλον*, vagyis a halandók árnyai szókapcsolat alatt viszont Homérosz egyértelműen a holtakat érti, tehát azonos jelentésben használja a lélekkel (a *ψυχή*-vel).²⁵⁵ Ha a holtak lelkének megjelölésére használt eme zűrzavar kerül a figyelem középpontjába, valamint az az ellentét, ami a homéroszi társadalomnak a testtől végleg elvált, illetve a sírban a hullával együtt elképzelt (tehát az örökre Hádészba zárt, illetve a sírből bármikor felidézhető) lélek összeegyeztethetetlen kettősége között fennáll, akkor felmerül a gyanú, hogy nem egy egységes lélekre kell gondolni, hanem egy összetettebb, több elemből álló lélekkomplexumra.²⁵⁶ Főként az elmaradottnak tekintett természeti népek körében, ma is vannak olyanok, akik az embernek két vagy még több lelket tulajdonítanak. Legmesszebb jutottak e téren a szumátrai batták, akik úgy hiszik, hogy az emberben hét különféle lélek lakozik (Paulik, 1895.

254 A pszükhé az, ami később, nagyjából az i.e-i V. sz-tól, használtban marad, mint lélek fogalom. Ld. még: Láng, 1974. 120–129. és Bremmer, 1983. (különösen a 68. old.)

255 V.ö.: *Odüsszeia*, XI. 476., 601., 207., 213. stb.

256 Erre a következtetésre jutott Bremmer is. Ő megkülönbözteti a *pszükhé*-t, mint ú.n. „szabad lelket” a „test-lelkek”-től; a *thümosz*-tól, a *nüsz*-tól és a *menosz*-tól. Továbbá másnak gondolja az élők és a halottak lelkét. Ehhez ld.: Bremmer, 1983., különösen 66-69. és 123-124. oldalak.

275). De az ókori magas kultúrák közül is ismerni hasonló esetet. Erre kiváló példa az egyiptomiak igen összetett lélekfogalma, mely mellett a monoteizmus lélektana igen csak alacsony szinten állónak nevezhető. Az egyiptomi lélekformákra használt három leggyakrabban használt szó a *ba*, a *ka* és az *ah*. Ezek a fogalmak legalább olyan bonyolultak, mint a homéroszi terminusok és pontos jelentésüket rendkívül nehéz meghatározni. Mindenesetre a *ba* egyfajta lélekmadár, mely a sír körül tanyázik, a *ka* az ember szellemi kivetülése, antropomorf hasonmása, az *ah* pedig valamiféle varázserő és az üdvözült elhunytak megjelölése is egyben, mely ellentétben áll a közönséges halottakkal (Kákosy, 2005. 310-311). Az összehasonlítás nem is olyan valóságtól elrugaszkodott, mint amilyennek elsőre tűnik. Nem szabad elfeledni Héraklészt, aki nem csak az alvilágban de az Olümposzon is jelen volt egyidejűleg. „Aztán Héraklész erejét láttam meg, azaz csak | képmását: hiszen ő maga él örök isteneink közt.” Valami hasonló volt a helyzet az isteni ikrekkel, Kasztórral és Polüdeukésszel is (Homérosz: *Odüsszeia*, XI. 294–304., 601–602). Illetve valamennyi félistennel, aki hérószí és isteni létet is folytatott egyidejűleg (Akhilleusz, Aszklépiosz). Mégsem ebben az irányban haladva képzelem fellelhetőnek azt a túlvilágképet, amely a héroszkultusz alapjául szolgált, s amelyet Homérosz tökéletesen ismert, csak a maga és egy szűkebb, művelt kör magasabb fokú eszchatologikus elképzelési végett leplezni igyekezett. E leplezés csak helyyel–közzel sikerült, hiszen épp a homéroszi eposzok elemzése teszi lehetővé, hogy most már megkíséreljem rekonstruálni a görögök legkorábbi elképzeléseit a halál utáni életéről.

Olybá tűnik ez a halál utáni élet a földinek mindenben pontos mása. Az alvilág (vagy inkább túlvilág, mert a föld mélyére Homérosz helyezte, azelőtt messze északon volt az Északi Szél hegye mögött) nem olyan bús és sivár hely, amilyenek általában az eposzok alapján gondolni szokták. A halottak maguk sürgetik temetésüket (Patroklosz, Elpénór), hogy oda mihamarabb bejuthassanak. Ott nem csak az emberek élnek tovább, de mindaz, ami elveszett az élők honában; kivágott fák, elhervadt virágok, zsákmányul esett állatok. („... az órjas Óriónt láttam meg utána, | aszphodelosz-réten vadakat hajtott a hatalmas, | melyeket egykor még maga ölt meg...” Od.: 572-574) A halottakkal a túlvilágra jut mindaz, amit sírmellékletként nekik juttattak; íj, buzogány és uralkodói kíséret. Ahogy egy pindaroszi hely mondja; a túlvilágon vannak lovak is, dámajáték is.²⁵⁷ És valóban láthattunk lovakat Patroklosz temetésén, valóban találtak dámajátékot a mükénéi királysírokban. Általában úgy tartják, hogy a Hádész kapuját egy szörny–kutya őrzi, aki farkocsóvalva fogadja az érkezőket, de távozni senkit sem enged. Az eredeti elképzelés ennek épp az ellenkezője lehetett. A Hádészba bejutni csak a máglya tüze, s az illő temetés után volt lehetséges, de aki már bent volt kirándulást tehetett az alvilág kapuján túlra, ha úgy hozta kedve. A trójai lelkek a Hádészon kívül beszélnek a temetetlen kérők lelkeivel, s az ugyancsak temetetlen Patrokloszt sem engedik az alvilág kapujához; őt onnan elűzik. De mégsem vágnak Hádészből kijönni a holtak. A földi világ számukra

257 Pindarosz, B., 114. (S., 130.) töredék, idézi Dodds, 2002. 118.

többé nem látható. Mi keresni valójuk lenne a földön, hol a növények és élőlények érzékelhetetlenek számukra, miképpen az élők számára is érzékelhetetlenek a holtak honában viruló fák és zsákmányul esett állatok. Csak ha a megfelelő formulákkal és áldozatokkal hívják őket, akkor térnek meg az élők közé a holtak, s ha megízlelik a vért, részlegesen testet is ölthetnek közöttük. Megölelni egymást akkor sem tudják a két különböző világ lakói, de egymás alakját láthatják, egymás szavát megérthetik, s ha húsuk nem is, „kövér könnyük” azért lesz a holtaknak. Az áldozat halmozásával vagy további rejtett igék kántálásával a testet öltés folyamata teljesebbé is tehető (mint a lokriszi Aiasz, vagy Próteszilaosz esetében). A két világ között az átjáró tehát nem zárt, de a lelkek egyáltalán nem függenek az élők gondoskodásától. Nem koplalnak, ha azok nekik elmulasztanak áldozati ételt felajánlani. Ahogyan az istenek örömmel fogadják az áldozati füstöt, meg a vért, de függeni nem függenek attól, mert valódi táplálékuk a nektár és az ambrózia (Lukianosz: *Az áldozatokról* 9), úgy hihetőleg a holtaknak nyújtott áldozat is csak a jóindulatuk elnyerését szolgálhatja, és mágikus módon az erejüket növelheti esetleg, de semmi esetre sem az táplálja őket, melynek híján örökös éhségre–szomjúságra volnának kárhozthatva. Ami pedig a sír mélyére zárt holttestet illeti, az nem foglyul ejtője a halott lelkének, mindössze egy „kapu”, melyen keresztül az élők őt áthívhatják a maguk „oldalára”.

Nagyjából ilyen lehetett az eredeti elképzelés a holtak honáról az ősgörögök körében, mely gondolat hamar helyet adhatott a hüperboreuszok országának, majd később az élüsziói mező képzetének. Utóbbiak egyik változata a Boldogok Szigetei is, csupán észak helyett nyugatra lokalizálva. Ezek valamennyien a földi világ idealizált másai. A földalatti Hádész bánatos világa egy jóval későbbi kor terméke.

Az embertől az istenig

Tanulmányom ezen, utolsó fejezetében néhány gondolat erejéig elidőzöm annál, hogy vajon hol is áll valójában a hērōsz az emberek és az antropomorf istenek világában. Az itt felvázolásra kerülő gondolatok bonyolult köre sokkal részletesebb kifejtést igényelne, amire azonban a terjedelmi korlátok és a tanulmány szigorúan vett témája nem biztosít lehetőséget. Amiért mégis foglalkozni kell a kérdéssel, az az, hogy noha a hērōsz, mint olyan kérdéskörének csupán indexére vagy valamely lábjegyzetébe valónak tűnik a probléma, valójában egy tágabb, vallástudományi összefüggésben nagyon is fontos kérdés az, hogy a „megistenült halott” hol helyezkedik el az *emberi* és az *isteni* közötti térben, a különböző vallásos elképzelésekben.

A hērōszok és istenek közti határvonal olykor igen homályosan látszott csak, a két fogalom egymásba is olvadhatott. Egyes hērōszok alakjában mintha hajdani istenek emléke tükröződne vissza. A szépséges Helené, kiért a mítosz szerint a trójai háborút vívták, eredetileg az istenek világához tartozott, onnan süllyedt le a hērōszok szintjére. Zeusz leánya volt, Messzénia ősi isteneinek, a Dioszkuroszoknak nőtestvére. Kultusza volt Theraphaiban, szent platánfája Spártában, s Rhodoszon mint

faistennőnek hódoltak neki. Ugyanez áll Akhilleuszra is, kinek teste sebezhetetlen volt a Homéroszon kívüli hagyományban, halála után pedig anyja, Thetisz istennő Leuké szigetére vitte, hol kultusza is volt (Kapitánffy és Szepessy, 1992. 16). Ez a folyamat azonban nem csak egy irányba zajlott; a görög mitológia legjelentősebb hőse, Héraklész egyértelműen a héroszok közül emelkedett isteni rangra, de ugyanez történt Dionüszossal is, aki a hellenizmus korára az egyik legjelentősebb istenséggé nőtte ki magát, és akit ugyanakkor Éliszben, fő ünnepe alkalmával még az i. sz. I-II. században is *hérosz*nak nevez az őt szólító asszonyok kara.²⁵⁸

A következőkben szólni kell röviden a görög istenek mindenhatóságáról és halhatatlanságáról. India felé tekintve a vallásos gondolkodás megszokott elemeiként tárulnak fel az esendő istenek. A hinduizmusban még Indra, az istenek királya sem fog örökké ülni a mennyek trónusán és a buddhizmus hierarchikus kozmológiájában sincsen az isteneknek végérvényesen biztosított helyük (Klostermaier, 2001. 60–61., Simon, 2013. 58., Ashton és Whyte, 2006. 8–9). Ha felhalmozott jókarmájuk elfogy, az istenek valamely alsóbbrendű létformaként (például emberként) kell, hogy újjászülessenek. Ezt a felettük álló Világtörvény szabja meg így; amiből mindjárt az is látszik, hogy az istenek hatalma igencsak korlátozott és bizonyos kozmikus törvényeket még nekik is be kell tartaniuk. A különféle indoeurópai mitológiákat megvizsgálva feltűnhet, hogy egy-egy mitológia panteonjának csúcán álló isten (nevezük talán főistennek), korántsem rendelkezik olyasfajta mindenhatósággal, mint amelyet például a kereszténység istenétől általában megszoktunk. A skandináv Odin a bölcsesség elnyeréséért önmagát ajánlotta és nyársalta fel,²⁵⁹ a zoroasztrianus eretnekség, a zurvánizmus istene pedig ezer éven keresztül mutatott be áldozatokat, hogy gyermeke születhesen (Hinnels, 1992. 71). Ott ahol az isten áldozatot mutathat be valamely cél elérése érdekében, elengedhetetlen egy másik, hatalmasabb fél léte, aki azt az áldozatot fogadja, a kérést pedig teljesezésbe viszi.²⁶⁰ Itt felmerül egy *deus otiosus* lehetősége, melyre nem sokára még visszatérek. Mármost, ami a görögöket illeti, az istenek felett álló Világtörvény számukra is ismert volt; úgy nevezték *μοῖρα* (*moira*). Magukat az isteneket Homérosz rendszerint halhatatlannak és örökéletűnek mondja, de egy helyen utal arra, hogy ez a halhatatlanság pusztán annak köszönhető, hogy Nektárt és Ambróziát esznek és isznak, s ennek köszönhetően vér helyett úgynevezett *ιχῶρ* (*ikhor*) folyik az ereikben (*Iliász*, V. 340-342). Valamennyi görög istennek ismerjük a születését, s vajon elhithető-e az, hogy aki születik és felnő (vagyis ki van téve az öregedés folyamatának) halandó ne legyen? Különösen érdekes helyet foglalnak el a görög istenvilágban e tekintetben a nimfák, akikről úgy tartották, hogy maguk is az istenek eledelét fogyasztják és nagyon hosszú életűek,

258 *Jöjj el, hős Dionysos, | Élisbe, szentély vár | Tisztán...* (Plutarchos: *Quaestiones Graecae* 299 A. Idézi: Hegyi, 2003. 15., úgyszintén Sarkady, 1974. 281–282.)

259 *Edda-versek: A Nagyságos szava* 138. strófa (ford.: Bernáth, 2011.186.)

260 A kereszténységben a Fiú áldozata az Atya számára, a bűnök bocsánatára, ugyanez a típusú áldozat. Odinhoz hasonlóan önmagát áldozza fel önmagának; de valójában az antropomorf isten áldozatáról van szó a transzcendens Isten számára. Ezzel és a kapcsolódó bonyolult kérdéskörrel egy másik írásban foglalkozok majd teljeskörűen.

ámde mégsem halhatatlanok. Egy euripidészi töredék szerint Zeusz lányai, a nimfák 9720 emberöltőnyi ideig élnek.²⁶¹ A fa-nimfák sorsa és életideje egy-egy fához volt kötve. A *Himnusz Aphroditéhez* c. homéroszi költemény szerint születésük pillanatában nőnek a fenyők és a tölgyfák, s amikor elérkezik haláluk órája, akkor előbb a fák sorvadnak el, majd a fáikkal együtt elpusztulnak maguk a nimfák is (*Himnusz Aphroditéhez* 256-272; Buxton, 2004. 184.; Kerényi, 1977. 119). De a görög istenek közül nem csak a nimfákat környékezte meg a halál. Legalább két istennek bizonyosan tudunk a haláláról. Az ókorban közismert volt a történet a nagy Pán haláláról,²⁶² és Zeusz sírját is mutogatták Krétán,²⁶³ már ha hihetünk Kallimakhosz elmondásának. Mindkét hír olyan forrásból ismert, mely elég messze esik a bronzkortól, de aligha kell azt bizonygatnom, hogy egy-egy elképzelés már évszázadokkal azelőtt is létezhet, mint ahogy az az első írásos emlékünkből felbukkan. Persze a krétai sír eredetileg nem Zeuszé volt, hanem egy műkénéiek előtti, feltehetőleg a növényzet hervadásával és megújulásával egyetemben meghaló-feltámadó istenségé (Hegyi, 2003. 17), akit az árják megérkezése után azonosítottak csak Zeusszal. Tegyük azonban hozzá, hogy a műkénéi vallás nem az árják vallása, hanem az árják és a helyben talált pelaszg lakosság vallási elképzeléseinek szintetizálása. Az tehát, hogy Zeuszt is utolérhette a végzete lehetett a műkénéi vallás része függetlenül attól, hogy az az indoeurópai elemekből levezethető-e vagy sem. Valószínűleg egyébként levezethető, vagy legalábbis efelé mutat az a tény, hogy a germán-skandináv istenek szintén halandóak, és szintén csupán táplálékuknak köszönhetik „örökifjúságukat”, mely táplálékot az ő esetükben Idun almái testesítik meg. Az *Iliászban* is van egy utalás az istenek halandóságára, amikor Dióné arról beszél, hogy egy alkalommal Árész majdnem odaveszett (*Iliász*, V. 388). Ráadásul a korábbi istengenerációról, a titánokról is azt kell gondolnunk, hogy meghaltak, hiszen a Hádészba kerültek épp úgy, mint a halott emberek. Az már más kérdés, hogy Hádész mennyire zárt világ, s onnan a kijárási lehetetlensége milyen fokon áll egy isten és egy ember számára. Az előző fejezetben kellő időt szenteltünk a tény bizonyításának, hogy még az emberek is elhagyhatták azt, bizonyos körülmények között. Mindenesetre, ha a dolog úgy áll, hogy a görög istenek halandóak voltak, előfordulhat az is, hogy ennek valami hasonló elképzelés volt az alapja, mint amely az indiai isteneket sem engedte örökké a mennyek trónusán ücsörögni. (Nevezetesen, hogy az isteni lét nem egy állandósult egzisztencia, miként az emberi lét sem az.) Mármost a Világtörvény gondolatához visszatérve annyit jegyeznek még meg, hogy egy efféle Törvény feltételezi, úgy gondolom, egy teremtő létezését is, aki a törvény szabályait megalkotta. Ez a teremtő nyilván nem a mitológiai ismert istenalakjai közül kell, hogy kikerüljön, lévén ők mindannyian alávetettek ennek a Törvénynek. Így ismét a *deus otiosus* gondolatköréhez kerültünk vissza, vagyis a legfőbb istenhez, aki a teremtés munkájának elvég-

261 Euripidész.: *Hecuba* fr. 304 (idézi Kerényi, 1977. 119.)

262 Plutarkhosz: *Miért hallgatnak a jósdák?* 17. v.ö.: Graves, 2001. I. 100.g

263 Kallimakhosz: *Zeuszhoz* („Krétaiak mindig hazugok”, *hisz sirt is emeltek néked, urunk; de te nem haltál meg, mert vagy örökké.*)

zését követően visszavonult a teremtett világtól, gyakorlatilag sorsára hagyva azt. Ez a gondolat nem pusztán a XVIII. század *deizmus*ában létezett a maga elevenségében, ahol is Istent (persze a keresztény istent) egy órásmesterhez hasonlították, aki miután megalkotta az Órát (a Világmindenséget), meghatározva annak működési elveit és törvényeit, elhatárolta magát attól, hogy a világ folyásába a továbbiakban is beavatkozzon. Sok természeti népnél, szintén ismeretes egy legfelsőbb, de a világ dolgaitól immár visszavonult isten gondolata, aki olyan távol van már az általa teremtett világtól, hogy imádkozni sem szoktak hozzá, mert egészen felesleges lenne. A különböző törzseknl ennek az istennek a távolodása jól nyomon követhető, olyannyira, hogy van ahol már halovány emléke dereng csupán a törzsi emlékezetben, míg máshol, a folyamat végső stációjaként egészen el is feledkeztek róla! Valami hasonlót tételeztek fel a gnosztikusok is, mikor megalkották a maguk *démiurgoszát*, aki a hagyományos panteonok isteneinek szintjén áll (akkor is, ha ez esetben ő az anyagi világ teremtője) és a valódi istent, aki az előbb mondott *deus otiosus*-szal feleltethető meg. A görög vallás esetében egy hasonló elgondolás hipotézise, elismerem, szokatlan lehet, de korántsem utasítandó eleve el. Hiszen azzal, hogy egy felsőbbrendű istenség létét tételezzük fel a hajdani görög (vagy még inkább pregörög) mitológiában, aki aztán a természeti népek visszavonult teremtőjéhez hasonlóan szép lassan kikopott az emberek tudatából, gyakorlatilag csak az isteni lények hierarchikus lépcsőzetét bővítjük ki még egy lépcsőfokkal felfelé. Hiszen az emberek és istenek közti hierarchia sohasem két lépcsőből állt csupán. Emberek → hérószok/nimfák/daimónok → gorgók/heszperiszek → küklopszok/gigászok → titánok/istenek → fősiten. Ez a hierarchizálódás minden más vallásban is megvan, csak ott elfek, szentek, bódhiszattvák, dzsinnek, angyalok vagy épp jazaták játszik az alsóbbrendű isteni lények szerepét. Itt szeretném felhívni a figyelmet egy érdekességre, amely tudomásom szerint, eddig még nem keltette fel a vallástörténészek figyelmét. Arra gondolok, hogy minél korábbra haladunk az istenek „családfáján”, annál absztraktabb istenképpel találkozunk. Zeusz és ami őutána következik, az egy jól kidolgozott, antropomorf istenábrázolást tár elénk; atyjához, Kronoszhoz azonban alig tartoznak emberi cselekedetekkel megfeleltethető történetek. A még egy generációval korábbi Uránusznak pedig egyáltalán nincsenek antropomorf jellegzetességei (hacsak *hierosz gámosz*-át a Földdel, annak nem tekintjük). Uránosz a csodálatos gazdagságú görög mitológiában nem játszik szerepet, de mindig és mindenhol jelen van a görög emberek életében; hiszen ő az Ég. Az istenvilág „legöregebbje” pedig, Khaosz, a „Tátongó Úr”, már egy teljes mértékben absztrakt istenség, mindennemű emberi tulajdonság nélkül. Vagyis, ha a görög istenvilág első néhány generációját nem csupán időrendben helyezük sorba, hanem absztrakciójuk mértéke szerint is, akkor egy meglepően hasonló elképzeléssel találkozunk, mint amit a második század gnosztikus rendszereiben is látunk; nevezetesen egy lépcsőzetes isten-rangsorral, ami az antropomorf (vagy részben antropomorf) isten(ek)től, az egészében transzcendens (absztrakt) istenkép felé halad, s talán haladna még tovább is, ha emberi

felfogóképességünkkel bármit is közölni tudnánk arról, ami az „igazi isten”-en, a *deus otiosus*on (a Khaoszon) túl még van...

Az eddigiekben többnyire az indoeurópai mitológiák köréből kerültek említésre példák, ami magától értetődő is, ha tekintetbe vesszük a műkenéi arisztokrácia árja voltát. A korábbi fejezetekben azonban többször is szóba került a Görögországot Egyiptom felől érő kulturális hatás, ezért néhány mondat erejéig a vonatkozó egyiptomi elképzelésekre sem árt kitérni. A minősziakon keresztül az egyiptomi kultúra talán már a műkenéiek előtti Görögországra is hatással volt, így a műkenéi korra gyakorolt befolyását tekintve bizonyos szempontból csaknem olyan alapvetőnek mondható, mint az indoeurópai elemek. Mindenesetre az egyiptomi elképzelések, melyek egy esetleges *deus otiosus*hoz, illetve a halandó istenek képzetéhez köthetőek nem állnak ellentétben az eddig elmondottakkal, ami ugyancsak meglepőnek nevezhető. Erik Hornung *Az egy és a sok – Az óegyiptomi istenvilág* című könyvében az alábbiakat írja:

„Az egyiptomi isteneknek van időbeli kezdetük és végük. Születnek vagy teremtik őket, idővel változnak, öregszenek és meghalnak [...] A legősibb istent, akivel a halott király magát a Piramisszövegekben azonosítja, „atyja, Atum formálta”, amikor még sem ég, sem föld, sem emberek, sem istenek nem jöttek létre (Pyr. 1466.) [...] A teremtés előtti világ ennek megfelelően istenek nélküli, abban jön létre titokzatos módon – „magától, anélkül, hogy született volna” (a thébai 59. számú sír plafonfelirata) – az első ősiszten, aki azután a többi istenséget és az egész kozmoszt életre hívja [...] A Nap napi és éves öregedési folyamatát kiegészíti egy szekuláris, amely az örökkévalóságban megy végbe... a Tutankhamon koprosóit rejtő aranyozott szekrényen előforduló Égi tehén könyve a megöregedett és elerőtlenedett napistent ábrázolja... A napisten a világ kormányzásától a legtávolabbi egekbe vonul vissza és Thot holdistent teszi meg helyettesének.”
(Hornung, 2009. 117, 121, 126)

A továbbiakban két rövid példával szeretném még érzékeltetni, hogy a görögök gondolkodásában mily kevésbé is állt a mitológiában és a kultuszokban megjelenő isteni szféra az emberi lét felett. Homérosz mesél arról az Iliász ötödik énekében, hogy Diomédész hős sebet ütött a szerelemistennőn a lándzsájával, s mikor az felmenekülvén az Olümposz magas ormára panaszosan számolt be erről az anyjának, Dióné azt felelte neki, hogy bizony számtalanszor megesett már hasonló; nem először sebesít meg istent halandó (*Iliász*,: V. 382–400). Ez persze mítosz és költészet, de az viszont már nem mítosz, amiről Hérodotosz számol be a Platainál lezajló ütközettel kapcsolatban. A csatára készülő spártai falanx már alakzatba állt, s csak az istenektől érkező kedvező előjelre várt, hogy megütközzön a perzsákkal. A bemutatott áldozatokból kiolvasott előjelek azonban kedvezőtlenek voltak, nem jósoltak

győzelmet. A perzsák közben már nyílzáppal árasztották el a csatasorban álló, de mozdulatlan, még csak nem is védekező görögöket. Sokan sebesülten, néhányan holtan buktak a földre. Az áldozatot újra és újra megismételték, egészen addig, míg az győzelmet nem ígért. Akkor pajzsaitak felemelték, dárdaikat előreszegezték és csatába indultak a spártaiak. Bosszút álltak Leónidaszért és kivívták a győzelmet (Hérodotosz: IX. 61–62., Coulanges, 1883. 241–242). Az isteni előjel természetesen itt igen fontosnak tűnik, de valójában fontosabb az, hogy milyen megfontolások vezették a görögöket, amikor újra és újra megismételték az áldozatot, míg annak belsősegei a csata kedvező kimenetelét jósolták. A görög áldozat nem az istenek megtisztelése volt. A *do ut des* szigorúan kötelezte az isteneket, hogy ha nekik áldozatot mutatnak be, akkor cserébe az ahhoz kapcsolt kérést teljesedésbe vigyék. Ez nem tiszteletadás volt, csak egy szerződésnek az emberi félre eső része. A kedvezőtlen előjel csak annyit jelentett, hogy a felajánlott áldozat még nem éri el azt a mennyiséget, amit az istenség elvár, azért hogy győzelmet adjon. De hogy a győzelmet megadja, ha a kellő mennyiségű áldozatot neki cserébe megfizetik, az nem volt kérdéses. Ez tulajdonképpen úgy is felfogható, sőt valójában csak úgy fogható fel, mint az istenség mágikus úton való kényszerítése arra, hogy valamely emberi kívánságnak eleget tegyen. Ennyire kevésre tartották isteneiket a görögök. S bár a Platainál kivívott diadal i.e. 479-ben történt, nem sok oka van az embernek azt feltételezni, hogy a korábbi idők gondolkodása jelentősen eltért volna az itt elmondottaktól.

A hērőszok nincsenek alávetve az istenek akaratának; önhatalmúlag megjelenhetnek, hogy beavatkozzanak egy ütközet kimenetelébe, amiből vagy ismét csak a görög pantheon isteneinek végtelenül korlátolt hatalmára lehet következtetni, vagy arra, hogy a hērőszok maguk is istenek – vagy leginkább mindkettőre. Mágikusan persze ők is kényszeríthetők, de attól még félelmetesek; jaj annak a halandónak, aki egy hērőszal találja szemben magát a csatatéren.

Összefoglalva tehát az eddigieket; az hogy a görög istenek nem teremtő istenek és felettük áll egyfajta Világtörvény (a teremtés művét és a Törvény megalkotását másnak kellett elvégeznie), valamint a tény, hogy más indoeurópai mitológiákban felbukkanhat a panteon főistenének áldozata egy magasabb hatalom irányába, megfontolásra érdemessé teszi a gondolatot, hogy esetleg a görögök is rendelkeztek egykor egy magasabbrendű istenséggel, aki később *deus otiosus*sá vált, majd végleg feledésbe merült. (Egy magasabbrendű istenségről van itt szó ugyan, de nem szabad a könyvvallások Egyetlen Istenére asszociálni, sokkal fontosabb itt az, hogy a transzcendens szféra hierarchizálódhat felfelé, mint az, hogy csupán egyetlen, vagy netán több felsőbbrendű lény létezik. A gnosztikusok például az anyagi világ felett álló szellemi lények egész sorának létezését hitték.) Ha az istenek cseppet sem mindenhatóak és még kevésbé örökéletűek (nektár-ambrózia-ikhor), az emberek pedig közel isteni hatalmú hērőszokká válhatnak, miközben már életük során is mágikus befolyással bírnak az istenségek felett, akkor joggal merül fel a kérdés, hogy egész pontosan hol is áll az ember, a hērősz és az antropomorfizált istenség ebben a világképben. A határ rendkívül képlékeny, keskeny, s a vizsgálódó személynek néha

már kételye támad, hogy létezik-e egyáltalán tényleges határ vagy csak valamiféle megfoghatatlan és meghatározhatatlan átmenetről van inkább szó. Itt jegyezném még meg azt is, hogy Indiában sem csak az istenek szülehetnek újjá alacsonyabb létformában, de jókarmájuk halmozásának jutalmaként az emberek is elérhetnek egy magasabb egzisztenciát. Mindkét irányban lehetséges átjárás van tehát emberek és istenek között, valahogy úgy, ahogyan az egykori rhodoszi faistennőt is az emberek világának szintjére szállította le a görög képzelet a szép Helené személyében, illetve, ahogyan Héraklészből viszont előbb hérósz, majd később istenség vált.

Irodalomjegyzék

- Antonaccio, Carla (2006): Religion, Basileis and Heroes. In: *Ancient Greece: from the Mycenaean palaces to the age of Homer*. Edinburgh University Press, Edinburgh. 381-395
- Ashton, John és Whyte, Tom (2006): *Az éden keresése – A mennyországról és az örök életről alkotott képzetek a világ mítoszaiban és vallásaiban*. Kossuth Kiadó.
- Bachofen, Johann Jakob (1978): *A mítosz és az ősi társadalom*. Gondolat.
- Belfiore, Jean-Claude (2008): *A görög és római mitológia lexikona*. Saxum.
- Bernáth István (2011): *Skandináv mitológia*. Corvina.
- Bolonyai Gábor (2011): Hérószkultusz. In: *Szemtanúk a trójai háborúról*. Gondolat Kiadó. 142-148.
- Bongard-Levin, G.M. és Grantovszkij, E.A. (1981): *Szkhithiától Indiáig*. Gondolat.
- Böröczki Tamás (2011, főszerk.): *Szemtanúk a trójai háborúról – Krétai Dictys, Frígiai Darés és Philoztratosz szövegei*. Gondolat Kiadó.
- Bremmer, Jan N. (1983): *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton University Press.
- Bremmer, Jan N. (2006): The Rise of the Hero Cult and the New Simonides. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bd. 158. 15-26.
- Bridgman, Timothy P. (2005): *Hyperboreans – Myth and History in Celtic-Hellenic Contacts*. New York & London.
- Buxton, Richard (2004): *A görög mitológia világa*. Alexandra.
- Coulanges, Fustel De (2003): *Az antik városállam*. Elte Eötvös Kiadó. (A Tudományos Akadémia Könyvkiadó-Vállalata gondozásában 1883-ban megjelent *Az ókori község* c. tanulmány hasonmás kiadása.)
- Currie, Bruno (2005): *Pindar and the Cult of Heroes*. Oxford. University Press Inc. New York.
- D'amato, R. és Salimbeti, A. (2012): *Bronzkori görög harcosok i.e. 1600-1200*. Delta Vision.
- Dodds, E. R. (2002): *A görögség és az irracionális*. Palatinus Kiadó.
- Dörpfeld, Wilhelm (1916): A halottak temetése Homérosznál. *Egyetemes Philologiai Közöny*. 357–367.
- Felton, Debbie (2009): A halottak szerepe a görög vallásban és mitológiában. *Ókor*. 3-4. 24-33.
- Frazer, James Geroe (1905): *Lectures on the Early History of the Kingship*. New York.
- Frazer, James Geroe (2005): *Az aranyág*. Osiris.
- Gallou, Chrysanthi és Georgiadis, Mercourios (2010): The Mycenaean cult of the dead and athletic contests in honour of the ancestors. *Groniek Historisch Tijdschrift*, 185. Dodencultus Stichting Groniek.

- Graves, Robert (2001): *Görög mítoszok I-II*. Szukits Könyvkiadó.
- Györkösy Alajos, Kapitánffy István és Tegye Imre (2010): *Ógörög magyar nagyszótár*. Akadémiai Kiadó.
- Harmatta János (1949): Mitikus orientáció nyomai a görög földrajzi világképben. *Antiquitas Hungarica*. 1949/12, 1949 1–4.
- Harmatta János (1955): A hyperboreus-mitosz eredetének kérdéséhez. *Antik Tanulmányok*. 25–29.
- Hegy Dolores (2003): *Polis és vallás – Bevezetés a görög vallástörténetbe*. Osiris.
- Hinnels, J. R. (1992): *Perzsa mitológia*. Corvina.
- Hornvánszky Gyula (1900): *Temetési versenyküzdelmek az ősgörögöknél*. Hornvánszky Viktor Cs. És Kir. Udvari Könyvnyomdája.
- Hornvánszky Gyula (1913): Az agonok keletkezése. *Egyetemes Philologiai Közlöny*. 82–92.
- Hornung, Erik (2009): *Az egy és a sok. Az óegyiptomi istenvilág*. Typotex.
- Hughes, Dennis D. (1991): *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London and New York.
- Kapitánffy István és Szepessy Tibor (1992, szerk.): *Az ókori görög irodalom*. Tankönyvkiadó Vállalat.
- Kákósy László (2005): *Az ókori egyiptom története és kultúrája*. Osiris.
- Katsapis, Antonia (2006): *Death and the Afterlife in Mycenaean Thought*. Concordia University, Canada.
- Kerényi Károly (1977): *Görög mitológia*. Gondolat.
- Kerényi Károly (1977): *Mi a mitológia? Tanulmányok a homéroszi himnuszokhoz*. Szépirodalmi Könyvkiadó.
- Kirk, G.S. (1993, szerk.): *The Iliad: A Commentary, Volume III: books 9-12*, Cambridge University Press.
- Klostermaier, Klaus K. (2001): *Bevezetés a hinduizmusba*. Akkord Kiadó.
- Kovács Gábor (2008): *Az özvegyélet*. Kelet Kiadó.
- Köszegi Frigyes (1984): *A történelem küszöbén*. Kossuth Könyvkiadó.
- Krawczuk, Aleksander (1974): *Heten Théba ellen*. Európa Könyvkiadó.
- Lajti István (1922): *A Hesperisek almái I. Egyetemes Philologiai Közlöny*. 12–22.
- Lajti István (1923): *A Hesperisek almái II. Egyetemes Philologiai Közlöny*. 15–21.
- Láng János (1974): *Lélek és Isten*. Gondolat.
- Leaf, Walter (1900): *Commentary on the Iliad*. London Macmillan.
- Makkay János (2008): *Odüsszeusz evezője – A régen sírbaszállt görög hőszok eredete*. Szerzői kiadás.
- Maróti Egon (2003): A görög olympiai győztesek heroizálása. *Aetas*. 5–11.
- Németh György (2003, szerk.): *Görög történelem – szöveggyűjtemény*. Osiris Kiadó.
- Nilsson, Martin P. (1925): *History of Greek Religion*. Oxford. Clarendon Press.
- Nilsson, Martin P. (1950): *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*. Lund.

- Nilsson, Martin P. (1972): *The Mycenaean origin of Greek Mythology*. University of California Press.
- Otto, Rudolf (2001): *A szent*, Osiris Kiadó.
- Paulik János (1895): A halhatatlansági eszme története – Első közlemény. *Protestnás Szemle*. 265-283.
- Pyzyk, Mark (2008): *Burial, Hero cult and Landscape in the Polis*. McMaster University.
- Ritoók Zsigmond (1973): *Görög énekmondók*, Akadémiai Kiadó.
- Rohl, David (2007): *Avarisz urai – A nyugati civilizáció legendás eredetének feltárása*. Gold Book.
- Rose, Anne (1934): The Representation of the Chimera. *The Journal of Hellenic Studies*. 54. 1. 21-25.
- Sarkady János (1974, szerk.): *Görög vallás görög istenek*. Gondolat.
- Simon Róbert (2013): *Etűdök a halálról – Túlvilági utazás a mazdaizmusban és az iszlámban*. Corvina.
- Szepessy Tibor (1982, szerk.): *Görög költők antológiája*. Európa Könyvkiadó.
- Tokarev, Sz. A. (1988, főszerk.): *Mitológiai enciklopédia I-II*. Gondolat.
- Trencsényi-Waldapfel Imre (1981): *Vallástörténeti tanulmányok*. Akadémiai Kiadó.
- Van der Leeuw, Gerardus (2001): *A vallás fenomenológiája*. Osiris Kiadó.
- van Wees, Hans (2006): From kings to demigods: epic heroes and social change, c. 750-600 BC. In: *Ancient Greece: from the Mycenaean palaces to the age of Homer*. Edinburgh University Press. Edinburgh. 363-380.
- Walcot, Peter (1967): The Divinity of the Mycenaean King. In: *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici. Fascicolo secondo*. Roma. Edizioni dell'Ateneo. 53-62.
- Webster, T.B.L. (1958): *From Mycenae to Homer. A study in early Greek literature and art*. Methuen Publishing.
- Források
- Aiszkhülosz: *Drámái* (1985, szerk.: Zsolt Agnélia. Európa Könyvkiadó.)
- Apollodórosz: *Mitológia* (1977, ford.: Horváth Judit. Európa Könyvkiadó.)
- Arisztotelész: *Rétorika* (1999, ford.: Adamik Tamás. Telosz Kiadó.)
- Euripidész: *Összes drámái* (1984, szerk.: Domonkos János. Európa Könyvkiadó.)
- Hérodotosz: *A görög-perzsa háború* (2004, ford.: Muraközi Gyula. Osiris Kiadó.)
- Hésziodosz: *Istenek születése* (2005, ford.:Trencsényi-Waldapfel Imre. Európa Könyvkiadó.)
- Hésziodosz: *Munkák és napok* (2005, ford.:Trencsényi-Waldapfel Imre. Európa Könyvkiadó.)
- Homérosz: *Iliász* (1967, ford.: Devecseri Gábor. Európa Könyvkiadó.)
- Homérosz: *Odüsszia* (1986, ford.: Devecseri Gábor. Európa Könyvkiadó.)
- Lukianosz: *Igaz történetek*. In: Révay József (1974, ford.:) *Lukianosz összes művei I*. Magyar Helikon.
- Mahábhárata* (1965, ford.: Szerdahelyi István. Európa Könyvkiadó.)
- Ovidius: *Római naptár (Fasti)* (1986, ford.: Gaál László. Helikon Kiadó.)

- Pauszaniász: *Görögország leírása I-II.* (2008, ford.: Muraközi Gyula. Attraktor.)
- Philosztratosz: *Hőstörténet.* (2011, ford.: Bolonyai Gábor, Boreczky Katalin, In: *Szemtanúk a trójai háborúról.* Gondolat Kiadó.)
- Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok* (1965, ford.: Máthé Elek. Magyar Helikon.)
- Suetonius: *Összes művei* (2004, ford.: Kis Ferencné. Osiris Kiadó.)
- Szophoklész: *Drámái* (1983, szerk.: Domonkos János. Európa Könyvkiadó.)
- Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború.* 1999, ford.: Muraközy Gyula. Osiris Kiadó.)
- Vergilius: *Aeneis* (1962, ford.: Lakatos István. Európa Könyvkiadó.)
- Xenophón: *Történeti munkái* (2001, ford.: Fein Judit, Gradvohl Edina, Németh György, Vilmos László. Osiris Kiadó.)
- Xenophón: *Filozófiai és egyéb írásai* (2003, ford.: Fein Judit, Lőrincz Ádám, Keisz Ágoston, Gelenczey-Miháltz Alirán, Gradvohl Edina. Osiris Kiadó.)

Utószó

E tanulmánykötet nem kisebb feladatot vállalt magára, mint hogy bemutassa a vallástudományon belül azokat a tanszéki kutatásokat, amelyek középponti kérdéseiket a mainstream irányvonalban kevésbé ismert jelenségek vonatkozásában igyekeznek feltárni az olvasó számára. A különböző rituálék, ősi kultuszok, extrém csoportosulások színes és olykor nehezen átlátható világa, illetve sokszor a felszín alatt megbúvó, komplex motivációk és gyökerek első hangzásra távolinak tűnhetnek a legtöbb esetben, ha a kortárs figyelem központi kérdéseiről igyekszünk beszélni. Mégis, e tanulmányok jól példázzák azt, hogy mennyire aktuális és fontos tud lenni a jelenkor számára is ismerni a létszámban és befolyásban kevésbé jelentős irányzatokat vagy a valós motivációkat egy adott jelenség mögött. A kortárs érvényesség aspektusán keresztül áttekintve a fenti munkákat láthattuk azt, hogy egy napjainkban is erőteljesen jelen lévő szubkultúra egyik kiemelkedő szerzőjének művei hogyan képesek hivatkozási alapot szolgáltatni az okkult irányzatok számára, avagy hogyan képes a japán mizuko kuyō rítus választ adni egy olyan fontos és vitathatatlanul ma is aktuális bioetikai problémára, mint az abortusz és az annak következményeként fellépő posztabortusz-szindróma kérdése. Megjelent előttünk rituális és vallási vonatkozásban a gender és a nemi határátlépések témája, melyről talán nem túlzás kijelenteni, hogy napjainkban azon kérdések közé tartozik, amelyek virágkorukat élik. Továbbá meg kell említeni az iszlám szélsőséges irányzatokat és az azok számára ideológiai alapot szolgáltató vallási fanatizmus gyökereit bemutató munkát, amely korunk egyik legnagyobb, lassanként egyre több kontinenst érintő konfliktusának alapjait helyezi tudományosan letisztázott értelmező keretek közé. Végül pedig a görög világ hērōszain keresztül nem kisebb témába, mint az embernek a világban elfoglalt helyével kapcsolatos kérdésekre nyerhettünk betekintést, amely minden korban releváns és kikerülhetetlen témakör.

Végezetül egy gondolatot szeretnék kiemelni Fodor István tanulmányából, amely a tudósok felelősségét és az adott téma vonatkozásában a hozzáértő szakemberek szerepének fontosságát tartalmazza. Szélesebb kontextusba helyezve talán nem túlzás azt állítani, hogy ezen tanulmányok közvetve (vagy a fent említett példának köszönhetően közvetlenül is) bizonyítják azt, hogy mennyire fontos a vallástudománnyal foglalkozó szakemberek munkássága, a vallásra vonatkozó tudás mélyebb megismerése és elsajátítása korunkban. Az alkalmazott vallástudomány ágazata hazai környezetben még feltörekvőben van – és e feltörekvés jelentőségét szeretném kiemelni zárszavamban. A jelen kor információs társadalmában szinte

nincs – vagy nagyon kevés – az olyan ismeret, amelyhez lehetetlen lenne hozzáférni. E végtelen lehetőség részben hihetetlenül gazdag és új irányvonalak táptalaja tud lenni, azonban szólni kell a másik oldalról is: annak jelentősége, hogy megtanuljunk eligazodni ilyen mennyiségű információ között a 21. századra elsődlegessé vált. A vallástudomány szakemberei tulajdonképpen az egyik legfontosabb forrásai annak, hogy nemcsak a hétköznapi emberek, hanem a vallási kérdések határterületein mozgó szakemberek is megfelelően tudjanak tájékozódni ebben a kultúrát alapjaiban meghatározó komplex jelenséghalmazban, melyet vallásoknak nevezünk. Az itt bemutatott tanulmányok írói azon túl, hogy jól példázzák e hozzáértés fontosságát és relevanciáját, kivétel nélkül nevezhetőek saját szakterületük tájékozódási sarokpontjainak. Munkáik továbbgondolásra érdemesek nemcsak a kutatói és tudományos közösség, de a laikus érdeklődő számára is.

Barcsa Krisztina

