

A görög istenek nyomában

Hogyan tanítsunk a görög istenekről Kerényi Károly alapján

Ma már nem szükséges különösebb bátorság ahhoz, hogy valaki kijelentse: ő bizony nem hisz a görög istenekben. E kijelentés tartalma annyira magától értetődő, hogy konkrét megfogalmazása alighanem meglepetést váltana ki. Hogyan juthat eszébe valakinek manapság még a lehetősége is bármi effélének? Persze, hogy nem hiszünk a görög istenekben!... – Ám ha engedjük hatni magunkban e kijelentést, akkor hamarosan észleljük igazi jelentését. Ekkor megszólíttá válik és eszmélődő töprengésre késztet.

Mi már nem hiszünk a görög istenekben. Mi (már) más isten(ek)ben (sem) hiszünk. Csakhogy a görögök komolyan vették isteneiket. Ennek feltételezése nélkül a görög kultúra érthetetlen lenne. Ha viszont elfogadjuk, hogy isteneiket komolyan vették, akkor azt nem értjük, miért, hogyan teheték ezt. Miként hihettek abban, hogy „mitológiai alakok” léteznének?

Szókratészt tiszteljük. Platón által megörökített alakja, tanítása, pere és halála kulturális öntudatunk alapeleme. Szókratész számára a görög istenek nem költői alakok voltak. A görög filozófiáról nem lehet leválasztani a görög isteneket mint poétikus, oda nem illő elemeket. – Valljuk meg, zavarban vagyunk: nem értjük, hogy az emberi szellem oly nagy alakjai, mint Homérosz, Platón, Arisztotelész és a többiek, miként vehették komolyan az isteneket?

Márpedig a görögök komolyan vették isteneiket. Aki erről megfeledez, az nem veszi komolyan a görögöket, és szájából hamis szólam, hogy „kultúránk a görög kultúra és műveltség örököse”. Hogyan? Javított, átszerkesztett változatában? Isteneik nélkül? Miként lehetünk örökösei a görög kultúrának – kihagyva belőle a számukra oly fontos isteneiket, kulturális önazonosságuk alapelemeit? Mi lenne a görög kultúra a görög istenek nélkül? Kottakép hangzó zene nélkül?

A görög templomok ma már csak műemlékek, amelyeket illik megcsodálni. De legyünk őszinték: mit csodálunk rajtuk? Az arányokat? A díszítést? Fennkölt nyugalmukat a délszaki verőfényben? Bizonyára mindezt. De mit érnek a görög templomok azok nélkül, akik számára, akik által és akik üdvözlésére emelték őket? Mit jelentenek a görög templomok a görög istenek nélkül? Kinek jutna eszébe *Bachot* a szép, kalligrafikus kottairása miatt csodálni, anélkül, hogy meghallgatná, amit a kotta jelez? De hát a görög templom is jel: jelzi az isteneket. S milyen szépen jelzi őket, mutatja helyüket, őrzi emléküket! A görög templom nem látványosság, hanem élet-jel. Csal, aki szándékosan eltekint a jelzettől, egyszersmind pedig csalatkozik, mert nem érzi át annak megtisztító fájaldalmát, hogy egykori istenek elhagyott helyén áll. A szép és nemes, fergeteges és fenséges, veszélyes és szeszélyes görög istenek társasága nélkül – egyedül.

Mi már nem hiszünk a görög istenekben. Ám ha közel lépünk egy görög istenszoborhoz, vagy elcsendesedünk egy görög templomban, akkor osztályrészünk lehet a sejtelmes-különös felismerés: nem azért nem hiszünk bennük, mert „nincsenek”. Hiszen itt ez a szobor, amely ma is hat, mert él, vonz és megszólít. Itt ez a templom, ahol megannyi ember fordult isteneihez, és ez meghagyta láthatatlan, ezért kitorolhatatlan jelét a kövekben, az ívekben, a templom atmoszférájában. (1) Mindez néma bizonyság – és elnémító

bizonyosság: mi azért nem hiszünk a görög istenekben, mert elhagytak bennünket. A görög istenek azért nincsenek jelen a nekik emelt templomokban, mert „elszöktek”. S velük együtt elmúlt a görög élet és elhalt az az istenekben gazdag televény, amely ezt az életet táplálta. Nekünk már csak az emlék maradt, amiből, nem tudván, mit is érintünk valójában, így-úgy válogatunk, szemezgetünk. Ami pedig tanulmányaink, emlékeink rostáján és szeszélyes igényeink hangulatán fennakad, azt e nemes kifejezéssel illetjük: „görög kultúra”, s tiszteljük, mint „szellemi jelenvalóságunk egyik gyökerét”.

Kik voltak a görög istenek? Kik voltak a görög halandók halhatatlan társai? Kik voltak azok az istenek, akiknek köszönhetjük a görög kultúrát? Egykor éppoly valóságosak voltak, mint amilyen valóságos mostani hiányuk. Ma tényleg nem léteznek. De akkor tényleg léteztek, hiszen íme, létezésük bizonyítéka: a görög kultúra, amelynek mi vagyunk az örökösei...

Mi már nem hiszünk a görög istenekben – de hinnünk kell a görögöknek, akik valóságosnak tartották isteneiket. Ámde mit jelent hinni a görögöknek? Semmi mást, mint komolyan venni őket – isteneikkel egyetemben. A feladat nem könnyű, de, ha jogos örökösnek akarjuk tekinteni magunkat, vállalkoznunk kell rá. Választhatunk vezetőt is, akad bőven. Mi *Kerényi Károlyt* választjuk, hogy segítségével megtudjuk, kik is voltak azok a halhatatlan görög istenek, akik számunkra immár nem-létezők.

Istenek valósága és a kultúra

Mindenekelőtt meg kell fontolni Kerényi figyelmeztetését, mely szerint egy idegen vagy történelmi léptékkal mérve távoli kultúra vallásának megértése csak annak előzetes figyelembe vételével lehetséges, hogy a vallás külön világ, mely sajátos vizsgálatot követel, ám e sajátos világot,

„valahányszor egy bizonyos helyen és időben megjelenik, magában foglalja egy harmadik világot: egy bizonyos embercsoport műveltségének világa.” (2)

Vallás és kultúra összekapcsolódása a vallás megértésének egyik alaptétele. Az antik vallásokra hangsúlyosan érvényes, hogy szervesen beleágyazódnak az antik kultúra világába:

„Történeti tény ... az antik vallás és az antik műveltség összefüggése. Ez az összefüggés két irányban is pozitív módon mutatkozik: az antik ember eszméit az istenekről, és isteneik kultuszát az antik műveltség határozta meg. Másfelől ez a kultusz és ezek az eszmék határozzák meg és hatják át az egész antik életet. Az antik műveltségben élni e műveltség felbomlásának ideje előtt annyit jelentett, mint »vallásosan« élni... abban az értelemben, hogy az antik ember mártír- és hitvalló-pátosz nélkül, de állandóan ráteszi személyét az istenekre, vagyis olyan lelki valóságként éli és tapasztalja meg vallásának isteneit, melynek realitásában soha nem kételkedik.” (3)

Ám nem csak a megértendő vallásokra jellemző a kulturális beágyazottság, hanem a vallásokat a jelenben megérteni akaró emberre is, aki szintén egy kultúra gyermeke, egy későbbi kultúráé. Az idegen vallás megértése mindig valamely konkrét műveltség koordinátarendszerében zajlik, vagyis nem semleges szellemi térben, steril laboratóriumban. A kulturális meghatározottság tekintetében a jelenben álló nem lehet fölényben a múlt emberéhez képest, hiszen csupán konkrét kultúrájuk különbözik, de bármely tevékenységüknek, világlátásuknak, filozófiai értékelésüknek az előzetes kulturális hangoltsága közös faktum. Következésképpen a kutatás folyamatából soha nem zárható ki sem annak a kornak a sajátos műveltsége, fogalmisága, szellemi preferencia-rendszere, amelyben a vizsgálatot végzik, sem magának a kutató embernek a konkrét önrítelizése, személyességének sajátos dimenziója.

„Itt ez a sapientia prima: feláldozni azt a naiv elképzelést, hogy eszméink sajátos műveltségünk szűk határain túl is minden további nélkül érvényesek.” (4)

Kerényi „naiv álláspont”-nak nevezi azt, amely saját előföltevéseinek, magától értődőségeinek és plauzibilitási rendszerének előzetes számbavétele nélkül folytatja vizsgálatait, illetve saját kulturális-filozófiai rendszerének fogalmiságát kritika nélkül alkalmasnak véli a vallási jelenségek mint vallási jelenségek vizsgálatára.

Ez a naivitás jellemzi például a modern valláspszichológiát. E diszciplína tárgya „a mítikus jelenségek valóságának érzése”. Kérdése pedig így hangzik: illúzió vagy valóság az, amire az antik vallási érzés irányul, illetve ami ezt az érzést kelti. Mármost az előföltevésekre irányuló kritikai reflexió hiányában ez a pszichológia eleve illúzióknak tekinti a vallási jelenségek alapját és irreálisnak magát a vallást. Kerényi *William James*-re hivatkozva állítja, hogy a modern vallásfilozófia illuzionista:

„A kutató tudatosan vagy öntudatlanul abból az előre megalkotott véleményből indul ki, hogy minden vallási élmény alapja illúzió. ... A valláspszichológus nem tesz mást, mint azt, hogy ezeket az illúziókat feloldja, s ha végül, mint feloldhatatlan elem, csak az illúzió valóságának érzése marad meg, ezzel az érzéssel szemben is az illuzionizmus alapjára helyezkedik. A reá vonatkozó kérdést ez a vallásléktan így veti fel: hogy van az, hogy egy illúziót 'valóságosnak' lehet érezni?” (5)

Nyilvánvaló, hogy ez a kérdés már eleve dönt a vallási tapasztalat realitásáról, még mielőtt elkezdené annak vizsgálatát, mit tekintettek isteneknek maguk a görögök. Ismételjük: számukra tény volt isteneik realitása. Nem költészet, nem álom, nem illúzió, hanem valóság. Hogyan lehetséges ez: ezt kell megérteni, nem pedig a magunk spontán módon magától értődőnek tekintett realitás-fogalma alapján – mely szerint istenek létezése lehetetlen – ítélni. Komolyan kell vennünk a görögöket – ha isteneikben nem hiszünk is!

„Kezdetben volt a tapasztalás...”

Kerényi Károly idézett tanulmányában nem csupán az előzetes értékelés befolyásoló erejének tudatosítását tartja fontosnak a vallás történeti jelenségeinek vizsgálatakor, hanem annak figyelembe vételét is, hogy a vallás sajátos jelenség. A modern valláspszichológia tévedése nem csupán abban áll, hogy eleve illúzióknak tekinti a vallási tapasztalatot, hanem abban, hogy a lelki jelenségek tanulmányozását a természettudományok mintájára képzelvén el e jelenségek megfigyelésekor ugyanazt a semlegességet követeli meg a kutatótól, mint ami, mondjuk, a matematikai kutatás esetén nem csupán elvárható, hanem egyszersmind nyilvánvaló és természetes, egyszóval „tárgyszerű”. E téves, a vallás és a pszichikum esetében nagyon is „tárgyszerűtlen” beállítódás következtében éppen a lelki jelenségek mint lelki valóságok sajátosságavész el, holott:

„a »lelki valóság« ismertetőjele éppen az, hogy nem »hagy hidegen« bennünket. Matematikai igazságokról vagy égitestek távolságairól való ismereteink egész pontosak lehetnek, s mégis hidegen hagyhatnak, egészen »lelki valóság« nélkül valóak lehetnek számunkra. Egy misztikus élmény pedig éppen »lelki valóság« mivoltával különbözhetik egy közönséges hallucinációtól.” (6)

A normális emberi lélek rendelkezik azzal a „valóság-érzéssel”, mellyel maga különbözteti meg „valóságait” az „illúzióitól”.

„A lélek – ezt nem lehet elégszer hangsúlyozni – természete szerint az objektívnek ad hitelt és nem a szubjektívnek... »Valóságos« a számára az, ami a »csak lelkinél« több.” (7)

Hasonló biztonsággal különbözteti meg Kerényi szerint a normális lélek az irrealitást:

„Az »irrealitás-érezés« ugyanolyan valóságosan jelentkezik a lélekben, mint a »valóság-érezés«. Vallási vonatkozásban ez az a kételkedés, amelyet a »hit« győz le. A lélek azonban egészen közvetlenül ismeri fel mind a kettőt: az irrealitást és a realitást...” (8)

Ilyen egyszerű volna? Valóban rendelkeznek a lélek ezzel a képességgel? Akkor tehát

a miénk is rendelkezik? Csakugyan biztonsággal meg tudjuk különböztetni az irreálisat és a reálisat? Ámde akkor mi miért mondjuk a lélek valóságérzésének biztonságával irreálisnak azokat az isteneket, akiket a görögök – a lélek valóságérzésének ugyanazon biztonságával – reálisnak mondtak? Valljuk meg, titokban mindig is hajlottunk arra, hogy régebbi korok emberét naivnak véljük, hiszékenynek, vele szemben pedig önmagunkról úgy véljük, józanok és reálisak vagyunk, elvégre mi már nem hiszünk mindenféle istenekben... Lám csak, még a nagy görögök is, minden tudományuk és bölcsességük, művészetük és okosságuk ellenére, milyen naivan gondolkodtak az istenekről. Mi józanok vagyunk, mi tudjuk, mi a realitás. – Ugyanakkor mégiscsak nehéz azt állítani, hogy a valóságot észlelő emberi orgánus, a „szellem” és a „lélek” ilyen jelentős mértékben megváltozott volna. Kerényi ennek az ellenkezőjét mondja: az emberi lélek „közvetlenül”, vagyis valamegy konkrét kortól függetlenül ismeri fel a reálisat és az irreálisat. Így csak egyetlen ésszerű magyarázata van annak, hogy mi irreálisnak tekintjük azokat az isteneket, akiket a görögök reálisnak észleltek: mi már nem találkozunk a görög istenekkel. A görögök nem naivabbak nálunk, miként mi sem vagyunk realistábbak a görögöknél, hanem a dolog jóval titokzatosabb: maga a realitás változott meg, megszűnt az istenek realitása. Hangsúlyozzuk: megszűnt, vagyis nem valami soha nem létezőről derült ki végül, hogy soha nem is létezett, hanem valami egykor létező szűnt meg tovább létezni. Aki az eddigieket nem így érti, szükségképpen a görögök fölött álló ítélőnek tartja magát, ez pedig Platónnal és a többiekkel kapcsolatban több mint szerénytelenség. – A lelki tapasztalás realitásának kérdésére még visszatérünk.

Kerényi így folytatja: Minden vallás

„»lelki valóságok« rendszere, és minden élet, amelyet úgy él le valaki, hogy a személyét állandóan ráteszi istenekre, eszmékre, vagy bármi másra, ami éppen ezáltal bizonyul »lelki valóságnak« – minden ilyen élet vallásos életnek nevezhető.” (9)

A kérdés elkerülhetetlen: Vajon mi mire tesszük föl életünket? Miféle istenekre, ki, vagy mi az, akinek/aminek valóságosságában soha és semmilyen körülmények között nem kételkedünk – ezért életünket tesszük rá? Kik és milyenek a mi isteneink? Bizonyos: nem a görögök istenei, hiszen számunkra ők nem valóságosak. Nem tesszük rájuk személyünket. De hát kik voltak azok az istenek, akikre a görögök életüket tették?

A görög vallás mint tapasztalás (10)

Mi a jellegzetessége a görög „theos” szónak a bibliai „Isten”-nel szemben? *Martin Buber* abban látja a bibliai Isten lényegi tulajdonságát, hogy megszólítható: Isten a névé vált megszólítás. (11) – Vajon ilyen értelemben megszólíthatók-e a görög istenek, illetve a legfőbb istenség? – teszi föl a kérdést Kerényi.

Jakob Weckernagel megfigyelte, hogy a klasszikus görögben nem létezett istennel kapcsolatban a megszólító mód. Csak jóval később, zsidó és keresztény szerzőknél bukkan fel a vocativus: théé. Még a nominativusban álló „theos” mint megszólítás is meglehetősen késői fejlemény. A klasszikus görögben csak az egyes isteneket lehet vocativusban megszólítani, a „theos”-t nem.

A klasszika-filológus *Ulrich von Willamowitz-Moellendorff* szerint a „theos” nem alany, hanem állítmány, praedicatum. Eredetileg nem a „theos”-ról állítanak valamit, hanem a „theos”-t állítják, jelentik ki valamiről. A görög nyelvben lehetséges, de nem sajátosan görög a „theos”-ról állítani valamit, például azt, hogy agathós, jó. Sokkal inkább valamely eseményről magáról állítják, hogy „theos”, nem pedig az esemény „láthatatlan” szereplőjéről. A „theos” egy isteni eseményt jelent, amelyet az „ecce deus!” felkiáltással üdvözölnek. (12)

E felkiáltás azt jelenti, hogy az eseményben valami isteni mutatkozott meg, egy isteni

esemény ment végbe. A bibliai és a görög isten-tapasztalat közötti különbség szembeötlő: a görög „theos” csak azt jelenti, ami a világban megtörténik és semmi többet: a „theos” nem a világon túlról tör be a világba. Itt és most isten történik. Ha a görög istenek nem „történtek”, halottak voltak. (13)

Így például Zeusz, a görög „föisten” nem a keresztény „Isten” értelmében vett föisten, hanem az a roppant történés az egyes „istenek” mélyén, amelyből ezek előlépnek. Amikor valami nagyon jelentős történik: az Zeusz. *Walter F. Otto* kutatásai kimutatták: Zeusz indoeurópai istenség; Indiában: Dyaus-pita, a germánoknak: Ziu, a rómaiaknak: Jupiter = Diespiter. Mindezek a nevek a fénylést jelölik; jelentésbeli rokonságuk a fényvel és a nappal (dies) bizonyítottan tekinthető. (14)

Amikor tehát „Zeusz” történik, akkor, ha nem is mindig a napfény ragyog fel, de valami olyan esemény megy végbe, amely kapcsolatban áll a fényvel. Zeusz, az összes többi görög istenséghez hasonlóan saját maga van abban az eseményben, ami ő maga. *Paul Kretschmer* feltárta: a „zeusz” név eredeti tartalma, nyelvi formája szerint maga a fénylés, nem csak az égben, és nem csak a nappali fény megjelenése, hanem bármely boldogságot és örömet sugárzó ragyogás, s csak később jelöli azt, aki a fényt felragyogtatja.

Az ilyen esemény mindig konkrét, sőt, jegyzi meg nyomatékkal Kerényi, eredendően konkrét [Ur-konkrét]. Sok mindent lehet gondolni istenről – mindezek a gondolatok azonban nem konkrétak. Maga a ragyogás a konkrét – akár egy gondolat felragyogása is. Ez az epifánia, az isteni eredendően konkrét [ur-konkrét] megjelenése. És ez „theos”.

Sok minden „theos”, ami megtörténik. Minden nagy esemény, amit „Zeusznak” hívnak (különbség nélkül arra, hogy mi az esemény tartalma), felragyogás: ajándék az embereknek, akik nyitottak észlelésére. Ez az isteni epifánia, amely megelőzi a tartalmat közlő, a „kivitelezett kinyilatkoztatást”. Mivel a görög „theos” nem a történésben tevékeny s nem is a történés mögött rejtő entitás – eredetileg nem az esemény ágense, hanem maga az esemény mint erő-megnyilvánulás a „theos” –, ezért a görög „isten” nem a hit láthatatlan tárgya:

„A görög istenek – a Sókratés előtti kozmosz világintéző alakjai: az »ösképek, minták szoborerdője« – valóságuk foka és jelentősége tekintetében leginkább a platóni ideákkal hasonlíthatók össze. A róluk való ismeret magasabb rendű, mint a platóni ismeretelméletben a „pistis”, a pusztán »elhívés« (Állam 511c) ... A „pistis” tárgya legfeljebb az istenektől jövő kinyilatkoztatás, biztatás, ígélet vagy a róluk szóló tanítás lehet. Létük elfogadására, a »vallásra« egyáltalán nincs görög szó, mert a görögség egyeteme számára az istenek valósága nem kevésbé szilárd, mint a világa, amelynek aspektusait reprezentálják. A velük szemben való normális magatartás: „eulabeia”, óvatosság. Ez éppannyira nem fejez ki külön hit-elemet, mint eredetileg a latin religio sem. Az istenekről való ismeret alapját a görögöknél a „theória”, a „szemlélés” szó vallási, majd pusztán szellemi értelemben való használata sejteti. ... Az istenek világa, majd az ideák világa: ezek nemcsak történeti és logikai sorrendben állanak az új (értsd: Platón Phaidon-jában elbeszél) lélek-mítosz előtt, hanem valóságértékben is.” (15)

Eszme és „theos”-tapasztalat

A görög „isten” nem valami eszme, elvont gondolat, nem a valóság szellemi reflexiója nyomán kimunkált, majd önállóan tételezett avagy naivan megszemélyesített és kivetített szubjektív tapasztalat, amely végső soron merő illúzió, hanem a világ valamely sajátos reális arculata. Éppoly valóságos és éppoly kevésbé csupán elgondolt, mint a világ maga. A „Hermész, a lélekvezető” című tanulmányban (16) már a vizsgálendő kérdés megfogalmazása is ezt tanúsítja:

„A kérdés, amelyre választ keresünk, a legegyszerűbben így hangzik: »Mi jelent meg a görögöknek Hermészként?« [A kérdés feltételezi, hogy] „a Hermész névnek valóban megfelelt valami, valamilyen realitás, mindenképpen lelki, de alkalmasint több is ennél. ... Történeti tényként kell elismernünk, hogy a görögök számára Hermész nevű istenük nem az a merő semmi volt, mint a mai ember számára, nem is valami alakatlan erő, hanem egy pontosan meghatározott valami, s legalábbis Homéros óta jól felismerhető személyiség.” (17)

A mitológémák ábrázolásai kirajzolják Hermész alakját. Ezt az alakot vizsgálja a valástörténész. Ez az alak azonban – az iméntiek értelmében – nem a költői képzelet szüleménye, de nem is pusztán valami időtlennek tapasztalt realitás történetileg esetleges emberi ábrázolása, mely realitás más kulturális hagyományban más ábrázolást nyer. Hermész

„ilyen-volta történelmi adottság, amelyet komoly és becsületes történelmi módszerrel semmi másra nem lehet visszavezetni; sem egy fogalomra, sem egy »erőre«, sem egy »szellemre«... de semmiféle olyan eszmére sem, amely magvában ne tartalmazná már Hermész ilyen-voltának valamely vonását”. (18)

Hermész tehát nem egy semleges és mintegy megnevezésre váró, „nyelv előtti”, nyelven kívüli valóságnak egy kontingens szellemi kultúrában használt „alkalmi” megnevezése, hanem egy önálló, öntörvényű, azaz autonóm „világ”, amelynek megvan a maga nyelve, s csak azáltal fejezhető ki. Hermész világa csak Hermésszel válik láthatóvá. Aki nek nem mutatkozik meg Hermész, annak számára nem válik láthatóvá ez a bizonyos világ, Hermész világa.

„A világ e felfogásának és alakjának forrása, amely a Hermész név kimondásakor áttetszően fölbuzog – és fölbuzgott, bár kevésbé áttetszően, a név kimondása nélkül is –, ez Hermész.” (19)

Kerényi ezáltal elhatárolja értelmezését az antik istenek eszmeként való fölfogásától, mely szerint „bizonyos mértékig minden istenalak magában foglalja – legalábbis valamely magasabb rendű szempontból – a dolgok lényegét” (*Karl Philipp Moritz*), illetve amely „minden dolgok lényegét” pillantja meg a görög istenalakokban: „az értelmét a lét egy-egy tartományának, melynek éltető szelleme – de vele egy anyagból való szelleme, mintegy szellemi összefoglalása – az illető istenség” (*Walter F. Otto*). Az utóbb említett *Otto* számára például Hermész egyfelől „egy olyan létformának a szelleme, amely a különböző feltételek között is mindig megisméltődhet”, másfelől azonban a világ egy egészen konkrétan „világ-ias” aspektusának a szelleme is, amely mindig mint egy külön világ tárul fel előttünk: „az éjszaka szelleme”.

A szerző a klasszikus hagyomány feltárása után így válaszol az elején feltett kérdésre, hogy mi jelent meg a görögöknek Hermészként:

„a világ egy sajátos felfogásának és alakjának személy fölötti forrása.” (20)

Ez a világ-felfogás különbözik attól, mely „kizárólag természettudományosan érzékelhető érzéki hatásokat képes fölfogni.” (21)

A világ felfogásának görög módja

„nem tartja lehetetlennek, hogy létezhet egy érzékelhetetlen vezető és kísérő, aki az emberi tudatban másféle hatásokat is kelthet: olyan hatásokat, melyek megérthetőek, a természettudományok megfigyeléseinek és megállapításainak semmiben nem mondanak ellent, mégis túlmenni a világnak... ma általánosan elterjedt felfogásán. Az élet útján vezető Hermésszel – ezt tudjuk meg a klasszikus hagyományból – a világ egy sajátos aspektussal gazdagodik: a hermészi aspektussal... Olyan aspektus ez, amely teljességgel reális, és megmarad a világ természetes felfogásának keretein belül. Valamennyi út mint hermészi játéktér, a véletlenül osztályrésztül jutó – mint hermészi anyag – átalakulása találás-és-rablás – a megszerzés hermészi módja – révén hermészi mesterművé, amely egy kissé mindig a szemfényvesztés műve is: gazdagsággá, szerelemmé, költészetté s mindenfajta kibúvóvá a törvények, viszonyok, sorsfordulatok akadályai és korlátai közül – hogy volnának ezek csupán lelki realitások? Együttesük teljes világ, és a világok egyike: az, melyet Hermész nyit meg előttünk.” (22)

A görög vallási tapasztalat realitása

A görög „isten”-ek a valóság, a természet, az emberi létezés, a „külső” és „belső” valóság karakterisztikus és drámai aspektusainak, élményeinek, megéléseinek, megtapasztalásainak artikulációi. Nem kivetítései, projekciói, mert a görögök nem valami szubjektív megélésnek tulajdonítottak pszeudo-objektivitást, hanem valami sűrű, dús, tartalom-

ban gazdag, túlsorduló objektivitást tapasztaltak meg. (23) Azokat az átélt tapasztalatokat nevezték isteneknek, melyek során valami elemi erővel találkoztak (például a szépség, a tisztaság, az erő, az értelem stb. megnyilvánulásával). Az „elemi erő” azt jelenti, hogy másra nem, csak önmagára visszavezethető. Ezért elemi, önmagában álló, zárt elegység. Az ilyen realitás görög neve: „theos”.

Amikor a görögök valami széppel, szépséggel találkoztak, úgy érezték, hogy egy sajátos elemi valóság-erő-dinamika, a szépség vagy a szép jelentkezését, megnyilvánulási formáját tapasztalják. Egy és ugyanazon valóság, a szép különböző formában és mértékben jelentkezik az emberi tapasztalatban. Ezt a végső valóságot, mellyel számos módon találkozhat az ember, ezt a végső valóságot, mely végső és elemi, azaz „isten”, nevezték „Aphrodité”-nek.

A „szép” tehát a valóság egyik elemi tartománya, s ezért névvel illelhető: „Aphrodité”. Minden, ami szép, ennek a valóságnak – Aphroditének – a megjelenése. A szépség mindig magának Aphroditének a megjelenése volt, de nem filozófiai értelemben, vagyis mintha léteznék egy szubsztancia, mely „független” önmaga megjelenéseitől, hanem minden szép megjelenés: Aphrodité.

A szép elemi módon objektív. Ez azt jelenti, hogy vagy megmutatkozik az embernek, vagy nem mutatkozik meg, és úgy mutatkozik meg, ahogyan ő maga akarja. Még a művész sem kényszerítheti ki, mert nem alkotója, hanem jószérével szolgálja a szépséget; s ha „alkotása” sikeres, akkor tudja csak igazán, hogy a szépség odaajándékozta magát neki, vagyis nem az ő vésője faragta ki, hanem „a szép” vezette vésőjét. (24)

A görög istenek realitása: sajátos transzcendens realitás, amely a világ egy bizonyos reális megtapasztalását teszi lehetővé:

„Ha egyébként nem tudtuk volna... tapasztalunk kellett: másképpen fogjuk fel a világot egy antik isten révén, mint nélküle. A mitológia nyelvén: minden isten egy világ eredete, amely nélküle láthatatlan volna, az ő révén azonban feltárul a természettudományos világkép fölé emelkedő látványa.” – „Ily módon Hermész sem csupán fölvilágító eszméje egy világnak: az eredete is egyben, amelynek révén ez a világ keletkezett, s amelynek révén érthetővé lesz. Mint a világ megértésének alapja, természetesen eszme is...” (25)

A vallási tapasztalat tárgyának realitása

Ha az antik vallás olyan lelki valóságok realitásának állítása, amelyekre az ember egész életét felteszi, akkor esetében így fogalmazható meg a pszichológiai probléma: ha a görögök egészen közönséges és normális módon érzik „valóságosnak” isteneiket, akkor „miféle valóságérzés ez?”, vagyis: mi alapján ítélték valóságosnak és nem illúzióknak isteneiket?

„Ha valami lényegeset akarunk mondani az antik vallásról, meg kell találnunk a lélek mértékét, amellyel megállapítja, mi »valóságos« és mi »irreális« a számára.” (26)

A rémképek, illúziók és a reális lelki valóságok közötti különbség nem más, mint a szóban forgó jelenségeknek a lélek szférájához viszonyított transzcendenciája. Az őrlt lélek rémképei „csak lelki valóságok”, velük szemben a vallási értékű „lelki valóságok” egy másik,

„nem lelki módon, a lelkünkön kívül is »valóságosak«. »Transzcendálnak«, megfelel nekik valami odaát is, a lélek határain túl: a szellemi birodalmában, ahol például a matematikai igazságoknak van alapjuk, vagy a természetben. E két birodalom egyikében van transzcendens támasztékuk.” (27)

Míg a „csak-lelki valóságok” az ideg orvos megítélése alá tartoznak, addig a lélek belső mértékét, amelynek

„segítségével a »valóságosak« az »irreálisak« megkülönbözteti... a pszichoanalízis útján nem lehet megtalálni, mert ez a mérték a transzcendencia.” (28)

A „merőben lelki” és a „valóságosan transzcendens” valóság közötti különbségről, illetve – és az ember szempontjából ez a valódi nehézség – a két tartomány megkülönböztetésének a zsidó vallási tapasztalat közegében a „hamis” és „igazi” próféták kapcsán felmerülő vallásfilozófiai problémájáról a következőket írja Martin Buber: A hamis – tudniillik a hamis biztonsággal eltelt, és JHWH szövetségét-ígéretét az ígértevetőt „jogszerűen” kötelező szerződésként értelmező, a történelmi veszély és katasztrófahelyzet idején is az emberi döntéstől-megtéréstől független „objektív” üdvösséget hirdető – próféták

„nem csupán azért beszélnek, hogy elnyerjék az emberek tetszését, hanem saját álmuk és csalóka képzelődésük kedvéért is, nem mintha határozott szándékkal csalnának, hanem inkább mert ők maguk is elmerültek a vágyak csalóka világában. Pszichológiailag kifejezve: a hamis próféták a saját tudatalattijukat teszik meg Istennek, az igazi próféták tudatalattiját viszont az igaz Isten keze formálja, hiszen Isten minden pszichikailag létező és földéríthető dolog szempontjából föltétlenül transzcendens, és éppen Isten transzcendenciáját élék meg kényszerűségként.” (29)

A döntő tehát egy valóságos találkozás, egy nagyon is konkrét Valóságnak a roppant megtapasztalása. Ez a Valóság nem úgy valóságos, mint egy darab kő, vagy az Ararát hegye vagy a tenger, hanem ezeknél telítettebb módon, leküzdhetetlen dinamikával: hirtelesen és kikerülhetetlen eseményként. A kőnek fizikai súlya van, a hegyet és a tengert fizikai méretek jellemzik: roppant nagyok, hatalmasak, kiterjedtek. A próféták által megtapasztalt valóságnak „létsúlya” van, mindent magához vonzó, cselekvő léte-ereje, amit a lélek és a szellem érzékel, mégpedig, ne áltassuk magunkat, halálos pontossággal. Úgy érzékeli, mint a felvillanó igaz gondolat erejét, amely kötelez; mint a létet termő műalkotás szépségét, amely megrendít és gazdagít; vagy mint a parancsoló lelkiismeret szavát, amely hol szelíden, hol szigorúan sürget és ösztökél. Mihelyt ezek megjelennek-megszólalnak, nyomban és réstelenül betöltik a lélek terét, ezért nem lehet kitérni előlük, mert nincs hova. Csak ellenállni lehet nekik makacs tagadással – ami azonban egy valóságot tagad. Nem álmot, nem illúziót, hiszen azokat nem kell tagadni – tudván tudjuk róluk, hogy nem léteznek: nincs ontológiai súlyuk, azaz kötelező értelmük, megtartó erejük. Álomképekre, illúziókra csak örültek teszik fel életüket. A józan görögök és egy egész nép, a Biblia népe, nem. A próféták és az apostolok sem.

Térjünk vissza a görögökhöz! Az Ég és Föld nászáról szóló mitikus elbeszélés nyilvánvalóan csupa erotikus elemből épül fel és kitalált, ugyanakkor az antikvitás embere számára még más módon is „valóságos”. A pszichológiai probléma tehát ez: „hogyan juthat egy közönséges emberi valóság, például egy mitikus elbeszélés ilyen hatalomhoz, hogyan lehet ilyen »lelki valósággá«”? Másképp fogalmazva: „hol van az illető lelki valóság súlypontja? Az elbeszélésnek általános, mindenki számára valóságos értelmében, vagy az elbeszélésben, a kitalálásban magában?” A kérdés vejeje az „értelem” kifejezés. Ezt kell pontosan megfogalmazni. Mit ért Kerényi a mitikus elbeszélés „értelmén”? Nos, nem okvetlenül valami racionalist, tételt vagy tant.

„Értelemnek» nevezem ebben a vonatkozásban azt is, ami talán csak egy egészen irracionális elbeszéléssel volt teljesen kifejezhető. És ez mint »értelem« mindig transzcendens is, sohasem »csak-lelki«: alapja és támasztéka van az elbeszélő lelken kívül is.” (30)

A kitalált elbeszélés mint elbeszélés természetesen fikció, a mítosz mint elbeszélés emberi alkotás. Tudja ezt a mítosz megalkotója és tudják a hallgatói is,

„nem volnának normális, beszámítható emberek, ha ezt nem tudnák” – jegyzi meg Kerényi –, „de ettől egészen el tudnak tekinteni, mert számukra a mítosz egy másik oldalról tekintve fontos. Nem abban van a súlypontja számukra, hogy egyes ember alkotása, hanem abban, hogy valamilyen módon mindenki »valóságosnak« találja.” (31)

Gondolatmenetét így összegzi a szerző: a görög vallás a valóság egy sajátos érzékelése, mely nem más, mint

„a Kosmosznak mint összefüggő – hézagatlan és szakadatlan – háttérnek az érzése a lélek valóságai mögött. Kosmoszon azt értve, amit ez a görög szó kifejez: a természet valóságát, amely egy szellemi rend érvényességét is magában foglalja.” (32)

Ezt a rendet a természetben és a szellemi szférában minden nép érzekelte és meg is ragadta, bár nem mindegyik „görög módon, a szellemnek azzal a világosságával és valóság bíró erejével.” (33)

De valamennyi nép által észlelt és kultúrában megfogalmazott világregd „szellemi”, amennyiben mint rend mindig a szellemi rendező tevékenységének gyümölcse. E tevékenység különböző formáit különböző „gondolkodási formáknak” szokás nevezni, s valamely gondolkodási formának és a neki megfelelő világréképnek a szerkezetét mint kultúrát le lehet írni ugyanúgy, „mint egy nyelv szerkezetét”, véli Kerényi. (34)

A vallás és a kultúra szoros kapcsolata ellenére

„a valóságérzés nem pusztán a renden, hanem egyszersmind a rendezetten, nem egyedül a világrékép, hanem a világvalóságban alapul. Idővel a világrékép változik, s ilyenkor mindig azt hiszi az ember, hogy a valóságos »világhoz« jutott közelebb.” – Egy „vallási eszme valósága sohasem nyugszik egyedül a gondolkodási formán, hanem külön azon is, hogy ezt a formát érvényesnek érzik. Más szóval: azon az intuitív biztosságon, hogy az illető formában a világ igazi valósága jut kifejezésre.” (35)

Az „intuitív” kifejezés fölöttébb veszélyes, ezért tisztázásra szorul:

„Az »intuitív« szóval csak azt a negatívumot hangsúlyozom itt, hogy ez a biztosság közvetlen, nem származik sem tisztára logikai spekulációból, sem különböző tapasztalatok öntudatlan összegzéséből.” (36)

A görög „theos” és a bibliai kinyilatkoztatás

Miben különbözik a „theos” megnyilatkozása a zsidó-keresztény kinyilatkoztatástól? Kerényi válasza: egy „nem kivitelezett kinyilatkoztatás” megjelenése a világban – ez „isten” görögül. (37) Ilyen esemény például egy gyermek születése: egy új lény tűnik fel a világban – olyan ez, mint amikor felragyog a napfény. Az isteni ragyog fel a fiatal lányban és fiúban. Ez fénylik az erős-férfias életben és ez sugárzik az időskor bölcsességében. Mindig sajátos módon ragyog fel, egy-egy istenségként: a leányban mint Artemis, az ifjában mint Apollón. A harcokban – éles, villódzó, végzetes fényként – Ares villan fel. (38)

Minden „theos” a forrása egy-egy valóságterületnek, amely általa ragyog fel, akkor, amikor sajátos mivoltát az emberek észlelik. Az így, a klasszikus görög kort megelőző évszázadok tapasztalata által nyert ismeretek eredményezték – szobrokban megformálva, templomban és szent helyeken tisztelve – a görög „isten”-eket. (39)

Az antik vallás a valóság egy sajátos, dinamikus érzékelésén alapul. Amíg a vallási lét-érzékelés eleven, addig eleven az események isteni fényének érzékelése. A görögség az egész mitológiáján keresztül számtalan ilyen eseményt vallott meg, nem történeti eseményeket, hanem időtlen történeteket, amelyek bármikor újra és újra végbemehettek. Teljesen mindegy volt, mikor ragyogott fel a „theos”, ha egyszer „theos” volt az, ami felragyogott. (40)

A görög vallási tapasztalat egyebek között abban különbözik a zsidó-keresztény vallási tapasztalattól, hogy annak összefüggő linearitásától eltérően részint sporadikus: bárhol és bármikor megtörténhet; részint ciklikus: az egzisztenciálisan releváns eseményekben (születés, nász, betegség, halál stb.) újra és újra megtörténik. A görög vallástörténet – a lét dinamikája mint a szent epifániája megtapasztalásának történetláncolata – nem alkot üdvösségtörténelmet, egységes kifejtlet felé mutató rendezett eseménysort, melynek

egyres történetei sajátos történelmi helyi értékkel rendelkeznek: akkor és ott fontosak, ahol megtörténnek, vagyis nem helyezhetők az idősor más pontjára, illetve – ugyanez, csak másképpen – sajátos jelentéssel bírnak egy fokozatosan kibontakozó egész számára, pontosabban létrehozzák ezt az egészt, melynek epizódjai. Ha a görög vallási tapasztalatot állandóan hullámozó, roppant tengerhez hasonlítjuk, mely csak a helyzetét változtatja szüntelenül, miközben a helye változatlan, akkor a zsidó-keresztény vallási tapasztalat egyre duzzadó folyamathoz hasonlít, mely néhány – ködbevesző, távoli – forrásból fakad, majd fokozatosan nagyobbodik, míg végül mindent betölt: „Isten lesz minden mindenekben...” (1Kor 15,28)

A görög létérzékelésben a vallás nem kognitív tartalmat jelent, hanem a lét sajátos dinamikájának megnyilvánulását, mely mindenkor az embertől függetlenül, szabadon történik. Ilyen körülmények között nem alakulnak ki vallási tanok. A görög vallásnak – már amennyire értelmes e kifejezés: „görög vallás”, mert helyesebb lenne „görög vallási tapasztalat”-nak nevezni – nincs „dogmatikája”, vallási tanítása. Ez a „vallás” folyamatosan történik (és sohasem történik meg, azaz definitív módon és érvényességgel, mint a kereszténység esetében).

A görög „theos”- és a bibliai kinyilatkoztatás-tapasztalat közötti különbség abban ragadható meg, hogy az előbbiből hiányzott egy döntő találkozás-esemény, egy olyan meghatározó és jelentőségteljes történeti epifánia, amely egyszer s mindenkorra kiemelkedett volna az epifániák sorából. Mivel nincs normatív istentapasztalat, ezért az egyes „theos”-tapasztalatok megőrzik önállóságukat, amelyet az általuk megmutatkozó egyes istenek személyiségével azonosít a görögség. Ez a görög politeizmus, amely (mint minden politeizmus)

„...minőségi és nem mennyiségi fogalom. Tehát nem sokistenhitet jelent, hanem azt, hogy hiányzik egy olyan egységesítő és meghaladó véglegesség [uniting and transcending ultimate], mely meghatározóná sajátos jellegét. A politeista isteni erők mindegyike végső igénnyel lép fel [claims ultimacy] abban a helyzetben, amelyben megjelenik.” (41)

Ezzel szemben a bibliai népét éppen a normatív istentapasztalat jellemzi, amely szükségképpen történeti, ezért a görög vallási szellemtől eltérően, amely híján volt a történelmiség tapasztalatának, a bibliai hit alapvetően és lényegi módon történeti. Martin Buber így fogalmazza meg a bibliai és a pogány (politeista) istentapasztalat különbségét:

„Izrael Te-tapasztalatának közvetlensége, az elemi szinguláris istentapasztalat annyira erőteljes, hogy fel sem merülhetett az (isteni) erők valamiféle pluralitásának képzete. Ezzel szemben a pogány az az ember, aki nem ismer rá Istenre annak megjelenési formáiban, jobban mondva: az ember olyan mértékben pogány, amilyen mértékben nem ismer rá Istenre a megjelenési formáiban.” (42)

A „theos”-tapasztalat és a „vallás”

A lét dinamikája számtalan különböző formában vált a görög ember tapasztalatává. Amikor e számtalan eseményt, a „theos” történéseit elmesélték, összegyűjtötték, rendszereztek, akkor keletkezett a mitológia, amely a „theos” megtörténéseinek, a mítoszoknak – a reflektált epifániáknak – a további, immár a szisztematizálás érdekében végzett reflexiója.

A vallási tapasztalatok rendszerezésének, rögzítésének igénye és a rájuk irányuló (teológiai vagy filozófiai) reflexió a vallási tapasztalás kanalizálásával, algoritmizálásával, végső soron pedig közvetlenségének megroppanásával, eleveenségének elapadásával jár. Ugyanis a „theos”-történések azok a mozzanataik, azok a gesztusok, amelyek az ember számára eredendően kiszámíthatatlanok voltak, a rítusban immár rögzített, meghatározott formában jelennek meg. Ezáltal a bármikor megtörténni képes tapasztalatnak és befogadásának helyére a „vallás” lép a maga történetileg konkretizált formájában, az emberi rendszer-érzék által is megkövetelt szisztematizálásában. (43)

Ebbe a folyamatba állítja bele Kerényi a kereszténységet: a görög istentapasztalat esemény-voltának rituális elmerevedését csak egy új isten-történés törhette föl:

„Egy új esemény vált szükségessé, amely éppen esemény-volta révén ragadta magával az embert. A Jeruzsálemben történtek váltak ezen eseményé. A kereszténység és a görög vallás közötti különbség ez: hogy a kereszténység egyszeri eseményhez van kötve.” (44)

A „theos”-tapasztalat sorsa és a „modern” ember

Ha a görög vallás a természet mint valóság idea-arcának megtapasztalása volt, ahogyan Kerényi fogalmaz, akkor érthetővé válik, hogy a görög világ eltűntével miért „szöktek” el maguk az istenek is. Ha eltűnt az a természeti valóság és az embernek a természettel való gazdag tapasztaló viszonya, akkor objektíve tűntek el a görög istenek: az ember szétrombolta, kitörölte a valóság azon aspektusait, amelyeket az érzékeny görög istenek tartottak életben. Ha egyszer a ligetekben autók dudálnak és száguldoznak, akkor a liget nem alkalmas többé a kényes görög istenek megmutat(koz)ására.

A görög istenek realitása annak a világnak a realitásával azonos, amelyben megtapasztalták őket, s amelyet éppen ezen istenek által lehet megtapasztalni, illetve amely világ éppen a görög istenek megjelenési terepül, otthonául szolgált. A görög panteon elmúltával egyszersmind ez a világ is szertefoszlott; és megfordítva: a görög világ elmúltával istenei is – megnyilatkozási terep nélkül maradván – elszöktek... Nem egy kultúra tűnt el egy semleges lét neutrális közegében, helyet adva a konkrétum és a fakticitás iránt közömbös „lét” újabb és újabb megvalósulásának, értelmezésének – azaz új kultúráknak új istenekkel –, hanem a létezés, fájdalom! egy szépséges és harmonikus formája tűnt el, s ezáltal – minthogy a lét a létezésben reális – maga a „lét” lett más: olyan, amilyenek itt és most, a görög istenek nélkül(inek) tapasztaljuk.

A mai ember nem azért nem találkozik a görög istenekkel, mert „nem hisz” bennük, hanem azért, mert az ő belső, de még inkább külső világában már nincs „hely” a görög istenek megjelenése számára: az ember egyre több helyre teszi be a lábát, egyre szertelenebb mozdulatokkal tölti ki a létezés terét, s ezáltal egyre kevesebb helyet-alkalmat és lehetőséget hagy bármi olyasvalaminek a spontán megnyilatkozására, ami az egykori görög istenek valósága volt. (45) A modern ember oly mértékben magához ragadta a kezdeményezést (vagy legalábbis úgy véli – de ez a roppant érzékeny görög istenek szempontjából közömbös), hogy hovatovább lehetetlenné tesz minden egyéb, nem-emberi spontaneitást. Ahol pedig még találkozik ilyennel, ott tüstént igyekszik megszüntetni (például a természet meghódításával). A Kerényi által említett görög lelki mérték és kozmosz-tapasztalat híján a modern ember nem képes a görög istenek észlelésére. Számára a görög istenek: semmik, egy poétikus naivitás fantáziadús alkotásai, amit a szellemi esendőség jelének tekint s jól nevelt nagyvonalúsággal elnéz annak a klasszikus kornak, amelynek világáról már csak tiszteletének tárgyaként tud.

A történelmiséggel szemben – a megfelelő tapasztalat híján – közömbös görög „theos”-tapasztalat sorsa, elmúlása sajátos módon magának a történelmiségnek az egyik lehetséges megtapasztalása. A görög „theos”-tapasztalat túlságosan finom, valóság-érzé-

A mai ember nem azért nem találkozik a görög istenekkel, mert „nem hisz” bennük, hanem azért, mert az ő belső, de még inkább külső világában már nincs „hely” a görög istenek megjelenése számára: az ember egyre több helyre teszi be a lábát, egyre szertelenebb mozdulatokkal tölti ki a létezés terét, s ezáltal egyre kevesebb helyet-alkalmat és lehetőséget hagy bármi olyasvalaminek a spontán megnyilatkozására, ami az egykori görög istenek valósága volt.

keny volt, és a transzcendencia iránti minden érzékenysége ellenére túlságosan szerette világát és kötődött hozzá. Istenei történelemmé lettek – nem tudván történelmivé válni, mert olyan terepen pergették örökkévaló idejüket, a szépen megformált kozmosz-természetben, amely nélkülözi a történelmiség drámáját. A görög istenek sorsának perspektívájából így fogalmazhatunk: csak az az isten győzedelmeskedhetett a mindent felkutató, mindent felforgató és mindenben túllépni akaró emberrel szemben, aki a transzcendencia és a történelmiség dimenziójába helyezte megjelenésének súlypontját. Ezzel kilépett a természetből és belépett – ismerjük el: a görög istenek fortélyosságát messze meghaladó leleményességgel – oda, ahova az ember soha nem idegenként merészkedik, mert a leg-sajátabb természetét: az emberi személy szabad döntéseinek sorozatába, az egzisztenciába. Előbb egy nép, majd az egyes ember egzisztenciájába.

A görög istenek, Kerényi elemzése szerint, annak a világnak a „szereplői”, amelyben a görögök éltek – s ebben van erejük és gyengeségük. Erejük: éppoly valóságosak, mint a görög világ és létezés – és gyengeségük: a görög világ és létezés elmúltával, mintegy életképtelenné válva, avagy nem tudván alkalmazkodni a megváltozott egzisztencia-keretekhez, „elszöknek”. Ezzel szemben a zsidó-keresztény Isten nem a természetben mutatkozik meg primer módon, hanem a kinyilatkoztatásban, a természet „mint olyan” létrehozásában és az üdvösségtörténelemben, ezért az ember és természet viszonyának megváltozása, az emberi természetátalakító tevékenység következtében Isten valósága nem sérül: a természet ténye, ami a kinyilatkoztatás, változatlan, a történelem pedig továbbra is az, ami, még ha másképp értelmeződik is. Isten transzcendenciájának a zsidó-keresztény eszméje, amely meghaladja a görög transzcendencia-gondolatot, s ehhez tár-sulva a vallási hit gondolata, Istent megóvja attól, aminek a görög istenek áldozatául estek: az ember létátalakító tevékenységének.

De vajon meddig? Meddig tart ki a hit?...

Jegyzet

(1) GADAMER a görög istenszobrok kapcsán így fogalmaz: „El kellene ismerni, hogy például az antik istenszobor, amelyet a templomban nem műalkotásként állítottak fel az esztétikai reflexióis élvezet számára, s melyet ma a modern múzeumban állítanak ki, az úgy, ahogyan ma előttünk van, tartalmazza a vallási tapasztalat világát, amelyből származik, s ez azzal a jelentős következménnyel jár, hogy világa még most is hozzátartozik a mi világunkhoz. Mindkettőt a hermeneutikai univerzum fogja át.” (GADAMER, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.* (ford.: BONYHAI Gábor. Gondolat, Bp, 1984. 13. old.)

(2) *Valláslélektan és antik vallás.* In: KERÉNYI Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok, 1918–1943.* Magvető, Bp, 1984. 263–275. old., idézet helye: 264. old.

(3) i. m. 270. old.

(4) i. m. 264. old.

(5) i. m. 268. old.

(6) i. m. 269. old.

(7) i. m. 273. old.

(8) i. m. 273. old.

(9) i. m. 269–270. old.

(10) *Die griechischen Götter.* In: SCHAEFER, Albert (Hrsg.): *Der Gottesgedanke im Abendland.* Kohlhammer Stuttgart, 1964. 13–20. old.

(11) A *Két párbeszéd* című írásában arra az ellenvetésre, hogy nem illő lépten-nyomon az „Isten” szót használni, mert már oly sokszor visszaéltek vele, holott a Legfőnségesebbet jelöli, BUBER így felel: valóban ez minden emberi szó közül a legtöbb terhet hordozó, ezért beszennyeződött és szétfeszlett; ámde mégis a valódi Isten jelöli, akit az emberek magányukban és megpróbáltatásuk idején „megszólítanak” [anrufen], aki csakugyan „hallja [hören] kiáltásukat”, s így e kifejezés immár „az esdeklő fölkiáltás [Anruf] szava, a névvé vált szó minden emberi nyelvben és mindörökre”. BUBER, Martin: *Begegnung. Autobiographische Fragmente.* (Mit einem Nachwort von Albrecht Goes) Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1986. (4. Aufl.). 66. kk. old. – vö. Liget 1989/3. sz. 112–113. old.

(12) Például EURIPIDES *Helena* című tragédiájában Helena így kiált fel: „Óh, istenek! Mert theos az, amikor a szerelem viszonzásra lel!” Idősebb PLINIUS idézi MENANDER mondását: deus est mortali iuvare mortalem – azaz: ahol halandók egymásnak segítenek, vagyis valamiként orvosolják halandóságukat, ott „isten” valósul meg.

(13) *Die griechischen Götter*, 15–16. old.

(14) „A kutatások kezdetétől fogva felismerték az indoeurópai *deiws* »ég« gyököt az »istent« jelölő szavakban (latin *deus*, szanszkrit *déva*, iráni *div*, litván *diewas*, ógermán *tívar*) és a főbb istenek nevében: *Djausz*, *Zeus*, *Jupiter*. Az isten eszméje közösnek mutatkozik az égi szentséggel, vagyis a fénnel és »transzcendenciával« (magasság), kiterjesztve pedig az uralkodás és teremtőerő eszméjével, közvetlen értelmében: a kozmogóniával és az apasággal. Az Ég (istene) legkiváltképpen az *Atya*: vesd össze az indiai *Djauszpitar*, a görög *Zeus Patér*, illír *Daipatüres*, latin *Jupiter*, szkíta *Zeusz-Papaiosz*, thrák-frigiai *Zeusz-Papposz*.” (ELIADE, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története I. Osiris–Századvég*, Bp, 1994. 166–167. old.)

(15) *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Platón Phaidónjának megértéséhez*. In: KERÉNYI Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok, 1918–1943*. Magvető, Bp, 1984. 113. old.

(16) KERÉNYI Károly: *Hermész, a lélekvezető. Az élet férfi eredetének mitológemája*. (ford.: TATÁR György) Mérleg, Európa, Bp, 1984.

(17) *Hermész, a lélekvezető*. 5. old.

(18) *Hermész, a lélekvezető*. 54. old.

(19) *Hermész, a lélekvezető*. 64. old.

(20) *Hermész, a lélekvezető*. 63. old.

(21) *Hermész, a lélekvezető*. 63. old.

(22) *Hermész, a lélekvezető*. 63–64. old.

(23) A vallási tapasztalással kapcsolatos kivetítés gyanújával nem kívánunk foglalkozni, mert a görög theosztapasztalat egészen más ontológiai paradigmát feltételez, amelyben a kivetítés fogalmának nincs értelme. A projekció-elméletnek mindenestre elegáns és világos kritikáját adja Paul TILLICH: Az ember vallási tapasztalatát szükségképpen olyan fogalmakban írja le, amelyek végesek, vagyis a transzcendencia leírására a végeség ontológiai elemét és kategóriáját használja fel, hiszen ezzel tud operálni. A projekció-elméletek azt állítják, hogy „az istenek egyszerűen a végeesség elemeinek, a természeti és emberi elemeknek a központos kivetítései [imaginary projections]. Ezek az elméletek nem veszik számításba azt, hogy a kivetítés mindig kivetítés valamire – egy falra, egy vászonra, egy másik létezőre, egy másik valóságra. Nyilvánvalóan teljes értelmetlenség azt állítani, hogy amire kivetítünk, az is kivetítés. A vászon nem kivetítés; a vászon fogadja a kivetítést. Az a valóság, amelyre az isteni képzetek kivetítődnek, nem kivetítés. Ez a lét és az értelem végeességének megtapasztalása. [It is the experienced ultimacy of being and meaning.] Ez a végső meghatározottság valósága. [It is the realm of ultimate concern.]” TILLICH, Paul: *Rendszerezés teológia*. (ford. SZABÓ István) Osiris tankönyvek, Osiris Kiadó, Bp, 1996. 178. old.

(24) Martin BUBER szerint minden műalkotás eredete egy-egy találkozás azzal a konkrét formával, amely a művész által akar műként megjelenni; vö.: BUBER, Martin: *Én és Te*. (ford.: BÍRÓ Dániel) Európa, Bp, 1991. 13. kk. old.

(25) *Hermész, a lélekvezető*. 65. old.

(26) *Valláslélektan és antik vallás*. 271. old.

(27) *Valláslélektan és antik vallás*. 271. old.

(28) *Valláslélektan és antik vallás*. 273. old.

(29) BUBER, Martin: *A próféták hite*. (ford. BENDL Júlia) A Kútnál. Atlantisz, Bp, 1991. 216. old., kiemelés: G. Cs. L.

(30) *Valláslélektan és antik vallás*. 272. old.

(31) *Valláslélektan és antik vallás*. 272. old.

(32) *Valláslélektan és antik vallás*. 274. old.

(33) *Valláslélektan és antik vallás*. 274. old.

(34) *Valláslélektan és antik vallás*. 274. old.

(35) *Valláslélektan és antik vallás*. 274. old.

(36) *Valláslélektan és antik vallás*. 274. old.

(37) *Die griechischen Götter*. 17. old.

(38) *Die griechischen Götter*. 18. old.

(39) *Die griechischen Götter*. 18–19. old.

(40) *Die griechischen Götter*. 19. old.

(41) TILLICH: i. m. 185. old.

(42) *Der Glaube des Judentums, Werke, IV*. 188. old.

(43) *Die griechischen Götter*. 19. old. KERÉNYI buberi értelemben beszél a vallásról (hivatkozik is BUBERre), vagyis az emberi biztonságvágy, a kiszámíthatatlant kiszámítani akaró törekvésnek tekinti.

(44) *Die griechischen Götter*. 19. old.

(45) Genitivus subiectivus és genitivus obiectivus értelmében egyaránt, vagyis a görög létezés az isteneknek a valósága volt (olyan valóság, amiben szívesen mutatkoztak meg, amelyből még nem „szöktek el” – gen. subiect.), és a görög létezésben valóságosak voltak az istenek (a görög létérzékelés kellően érzékeny volt ezen istenek megtapasztalására – gen. obiect.).