

## Julien Ries (szerk): A szent antropológiája

A HOMO RELIGIOSUS EREDETE  
ÉS PROBLÉMÁJA

Ford. Krivács Anikó. Typotex Kiadó,  
Budapest, 2003. 351 old., 2900 Ft

A könyv címlapja Dante Gabriel Rossetti *Beata Beatrix* című képéből emel ki néhány motívumot. A világosabb, keretbe foglalt részletek első látásra külön képeknek tűnnek, s csak ha alaposabban nézzük meg, fedezzük fel a homályban maradt részleteket s azt, hogy valójában egyetlen műről van szó. Valahogy így közeledik a könyv is a tárgyához. Egy-egy vallás jól körülhatárolhatóan tárul a szemünk elé, markánsan kidomborodik követői identitása, leírható a hitrendszere, a szimbolikája, a története, összehasonlítható más vallási rendszerekkel, definiálható a társadalmi funkciója. Ugyanakkor ez a kulturálisan kibontakozó sokféleség a vallásantropológia szemszögéből egyetlen képet alkot, amelynek valójában a homályban maradt részletei keltik fel a diszciplína művelőinek figyelmét: Mi az az egzisztenciális tapasztalat, amely tértől és időtől függetlenül közös alapja a vallásoknak?

A hatkötetesre tervezett sorozat szerkesztője, Julien Ries és számos szerzője teológus, többen a Leuveni Katolikus Egyetem professzorai, így nem csoda, ha vállalkozásuk elsősorban a katolikus egyházhoz kötődve keresi ennek a viszonylag új diszciplínának a helyét. A kísérlet több szempontból is aktuális, hiszen a XX. század során – a nyugati világban mindenképp – az intézményes vallások általános válságával és a vele talán szűkszerűen együtt járó fundamentális-ta ellenhatással párhuzamosan olyan tendenciák is megfigyelhetők, amelyek egyaránt kihívást jelentenek a különféle teológiák és – a Ries által a vallások antropológiájának nevezett – emberképek számára. Az egyházak tanítását elfogadók és követők számára rováására növekszik a maguk mód-

ján vallásos emberek száma. Egyre elfogadottabb az a megkülönböztetés, hogy az emberek spiritualitást, a transzcendencia egzisztenciális tapasztalatát keresik, s nem a vallást mint e tapasztalat reflexiójának egy sajátos, kulturálisan meghatározott szimbólumrendszeren keresztül megvalósuló kommunikációját.

Az sem kerülheti el a figyelmünket, hogy a különböző vallások hívei (laikusok és teológusok egyaránt) fokozódó érdeklődéssel fordulnak más vallások felé. Ez a katolikus egyház esetében különösen jelentős, hiszen a katolicizmust évszázadokon keresztül az önértelmezés kizárólagossága jellemezte. A nem keresztény vallások autonómiáját a II. vatikáni zsinat deklarálta, s ezt követően élénkültek meg a vallásközi kapcsolatok. Ries vállalkozásával nagyjából egy időben vált észlelhetővé a teológiai perspektíva elmozdulása a vallások teológiájától (azaz a nem keresztény vallások katolikus/keresztény szemszögű értelmezésétől) a vallási pluralizmus teológiája felé, amely a kevert vallású kontinenseken – s lassan Európát is ide sorolhatjuk az iszlám országokból és Ázsiából érkező bevándorlók miatt – egyre sürgetőbb. A feladat nem kicsi: fel kell oldani a belső ellentmondást a között, hogy a kereszténység egyrészt különleges jelentőséget tulajdonít Jézus Krisztus személyének s rajta keresztül az egyháznak, másrészt viszont ez az exkluzivitást megalapozó önértelmezés akadálya az udvarias gesztusokon túlmenő vallásközi kapcsolatoknak. A vallásantropológia az ember minden korban és kultúrában megfigyelhető vallásos hajlamának vizsgálatával támaszthatja alá ezt a nagyszabású teológiai vállalkozást. Julien Ries koncepciójában (*Az ember és a szent*) a vallások alapjául szolgáló tapasztalatra a *homo religiosus* fogalma utal – a *homo sapiens* megjelenésétől, akinek lakóhelye körül a kultusz első nyomaira utaló régészeti leletek felbukkantak, egészen napjainkig. A vallásos magatartást a Rudolf Otto nyomán *Szentnek* nevezett transzcendens valóság intuitív felismerése motiválja. A vallásos ember az önmagában és a környező világban felismert jelek alapján határozottan tud a konkrét valóságon túli abszolút való-

ságról, amely végső soron misztériumként mutatkozik meg előtte. A transzcendencia és az immanencia viszonyának kifejeződése a különféle vallásokban nagyfokú változatosságot mutat, de a kultúra történetének mindeddig aktív tényezője volt a transzcendens valóság feltételezése. Ugyanakkor a vallásantropológus számára nem megkerülhető tény, hogy az ember *sui generis* vallásos voltára vonatkozó állítás ma heves tiltakozást vált ki a modern emberből. Mi változott? Az ember kinőtte volna ezt a magától értetődő vallásosságot? Valami más vette volna át a vallás funkcióját? Esetleg a vallás maga változik, és valójában az intézményes vallás válságáról beszélhetünk? Úgy tűnik, ma a vallástudomány legizgalmasabb kérdése a vallások evolúciója. Ezért tekinthetünk várakozással a *Szent antropológiája* sorozat utolsó kötetére, amely a modern ember életében vizsgálja a vallás helyzetét. A mostani kötetben található utalások ambivalensek: míg Durand zsákutcának látja az utóbbi évszázadok domináló racionalizmusát, Thomas több empátiát mutat a modern nyugati ember iránt.

A vallásantropológia számára feszültség forrása, hogyan őrizhető meg a vallástudomány Peter Berger által megkívánt metodológiai ateizmusa, amelyet később Hamilton – jogosan – agnoszticizmusra finomított, miközben sajátos tárgya – mint Lalèye is utal rá *Mitosz és rítus az afrikai vallások tapasztalatában* című tanulmánya metodológiai fejtegetésében – a transzcendentális dimenzió. Éppen a vallásantropológiai vizsgálódások hívják fel ugyanis a figyelmet arra, hogy a vallási élménynek döntő szerepe van az individuum figyelmének irányításában, tudatának alakulásában, állásfoglalásaiban, egész viselkedésében. A vallásantropológia kitágíthatja a vallások horizontját, és fényt vetethet a konkrét vallási rendszerek homályban maradó részleteire is, ám ha művelőinek akár személyes elköteleződésük ellenére nem sikerül ez a metodológiai eltávolodás, akkor a diszciplínára rávetül az apologetika árnyéka. Az első kötet alapján nehéz megítélni, hogy a tervezett sorozat szerzőinek mennyire sikerült úrrá lenniük ezen a módszertani problé-

mán. A szövegek meglehetősen egyetlennek, a programadó első fejezet írásai inkább egy apologetikus álláspontot tükröznek (Ries és Durand olvasatában Eliade „örök visszatérés” mítosza és Jung Jób-tanulmánya kifejezetten hitvédelmi felhangokat kap, ami több mint vitatható), a régészeti és az afrikai kultúrával foglalkozó fejezetek szakmailag sokkal elfogulatlanabbak és informatívabbak.

A vállalkozás szellemi kereteit a XIX. század végének német vallásfelméletéhez visszanyúlva Julien Ries jelöli ki (*A vallásos ember és a szent az új antropológiai szemlélet megvilágításában*). Schleiermacher és nyomában Rudolf Otto a vallási jelenség vizsgálatakor nem a vallászociológia érdeklődésére számot tartó kollektív megnyilvánulásokról, hanem az individuum vallásosos élményéből indult ki. Ezt az élményt sajátos kettősség jellemzi, ami mindjárt a kiindulásnál állásfoglalásra készíti a vizsgálót: nem írható le maradéktalanul a tapasztalati világ kategóriáival, viszont mégiscsak ezekkel a kategóriákkal tudjuk megragadni, lévén hogy más nem áll rendelkezésünkre. A vallásos magatartás alapja tehát egyfajta érzék, fogékonyság a misztériumra, képesség, amivel a misztérium feltárulásának jeleit olvasni tudjuk. A tapasztalati világ egyes faktumai a vallásos érzék számára felértékelődnek, szimbolikus jelentéssel töltődnek fel. Ebben a megközelítésben a szimbólum evidenciaként utal a jelen nem lévő egészen Másra, ezért Durand vitatja is a jeltudomány szimbólumdefinícióját (*A vallásos ember és szimbólumai*). A szimbolikus és imaginatív teremt kapcsolatot a tárgyi világ, az anyag és a szellem, a lélek (*spiritus*) között, áthidalva a kettőt szembeállító duális gondolkodás teremtette szakadékot. Durand a szimbolikus iránti érzék elsorvadásának okát a racionális világkép egyeduralmódóvá válásában és egyfajta episztemológiai elszegényedésben látja, amely alól nem kivétel az utóbbi évszázadok teológiai racionalizmusa sem; az új fizikai világkép alakulása viszont a valóság nem dualisztikus látásmódjának csíráit hordozza. Noha sietve jegyzi meg, hogy ez a metafizikai fordulat nem jelenti a tudomány és a

vallás újbóli összehangolását, a teodicea csábításának nehezen tud ellenállni.

A Szent nem verbális kifejezésének fő terepe a vallásos művészet, s éppen változatos és olykor egymásnak ellentmondani látszó elemekből álló ikonográfia tárhatja fel, ha összevetjük például a judaizmus képtilalmát a hindu templomok tobzódó erotikus szimbolikájával, hogy a transzcendens milyen összetett kulturális és teológiai kontextusban ölt vizuális alakot az immanens valóságban. A kötet egyik legszínvonalasabb tanulmányában Michel Delahoutre a Szent kifejeződését tárgyalja a szakrális építészetben és ábrázoló művészetben (*A szent és esztétikai kifejeződése: szent tér, szent művészet, vallási műemlékek*). Az ábrázolhatatlan ábrázolásával a szakrális alkotások létrehozója – inkább pragmatikus-pedagógiai, semmint filozofikus céllal – valójában a formán túli valóságot teremti, amely értelmezi és kommunikálja a transzcendens valóságot, de semmi esetre sem lép a helyére.

A kötet második része az emberré válás során fellépő vallásos érzület és szimbolizmus nyomait tárja fel. Emanuele Anati, a történelem előtti korok művészetének szakértője a földrajzilag távol eső helyeken talált barlangrajzok tipológiai elemzéséből következtet a paleolitikum emberének kognitív képességeire és világgépének alakulására. Ezt a világgépet az élet különböző aspektusait párba állító, egymással harmonizáló dualizmus jellemezte; így tartozott össze ember és állat, férfi és nő, élet és halál. A mai nyugati gondolkodásunkkal ellentétben, amikor az összetartozó párokról inkább mint szembenállókról gondolkodunk, a paleolitikumban az ember számára ezek a párok együtt jelentették a teljességet. Anati érdekes felvetése a vallások evolúciója szempontjából annak a spirituális úrnek a feltételezése, amelybe az ember az éghajlat- és életmódváltozást követően került, és amelynek a Krisztus előtti VII–VI. században manifesztálódott, máig nyomon követhető új eszmerendszer vetett véget.

Az ember vallási tudatának kialakulása szorosan kapcsolódik a halálról és a holtak további sorsáról kialakult elképzelésekhez, ami a halottak

eltemetésével kapcsolatos kultikus cselekedetekben nyilvánult meg. Louis-Vincent Thomas *A szent és a halál* című dolgozata így kaphatott helyet ebben a részben, noha inkább egy katolikus pasztorál-teológiai kézikönyv lapjaira illenék. Ebből a szempontból viszont kitűnő, a halál naturalizálódásával jellemezhető mai kulturális helyzetre adott reflexió. A halál ugyanis elvesztette titokzatosságát, egyre inkább orvosi és mentálhigiéniai kérdéssé vált. Ugyanakkor a hitek számára is elhalványultak az egyének a halál utáni személyes sorsát érintő hagyományos eszkatologikus témák (ítélet, pokol, mennyország). Az érdeklődő olvasók előtt ez a fejezet mindenesetre felvillantja a katolikus egyház hivatalos álláspontja mellett megjelenő, igaz, egyelőre kisebbségben levő tendenciákat, amelyekben az élet fontos eseményeivel kapcsolatban Isten inkább inspiráló, semmint parancsoló-tiltó hatalomként jelenik meg.

Ries a kötet utolsó harmadát az afrikai ember vallásosságának szentelte, három színvonalas tanulmány közreadásával. Mindhárom szerzője afrikai, s magabiztosan igazodnak el a különböző törzsi kultúrák világában. V. Mulago Guwa Cikala az afrikai vallás néhány sajátosságát mutatja be, pozíciójából adódóan inkább a keresztény vallásokhoz közeli elemeket emelve ki: a transzcendensnek mint létezés előttinek, minden élet eredetének tapasztalatát, az ősök tiszteletét, a velük való spirituális közösség megélését és a közösség mint az egymással és minden élővel kapcsolatban álló egész vitalitásának megőrzésére vonatkozó erkölcsi normát. A törzsi vallásokra jellemző mágia így valamiképpen háttérbe szorul. Azt viszont sejteti a szerző, melyek lehetnének azok a témák, amelyek egy önálló afrikai teológia megszületése után az egyetemes katolicizmust gazdagíthatnák. (Ilyen tematikai gazdagodást jelentett a latin-amerikai felszabadítás-teológia nyomán a szociális elkötelezettség radikalizálódása, az ázsiai vallásokra való spirituális reflexió pedig a keresztény misztika újjáértelmezését inspirálta.) Madiya Faïk-Nzuji és Issiaka-P. Lalèyè a transzcendens megtapasztalásának és

kommunikációjának két vetületét, a szimbolizmust, valamint a ritualizált viselkedés és a mítosz kapcsolatát elemzi az afrikai kultúrában.

A kötet egyenlensége ellenére hiánypótló. A Typotex kiadványai elsősorban a felsőoktatás számára készülnek, épp ezért bosszantó, hogy a vallástudományi sorozat első darabjaként megjelent kötet szövege ennyire gondozatlan. A fordító (vagy szerkesztő?) nem tud néhány hivatkozásban szereplő alapmű magyar fordításáról; amiről tud, az hol eredeti, hol olasz, hol magyar címmel szerepel, az irodalomjegyzékben benne felejtődtek az olasz megjegyzések, az olasz nyelvhez simán illeszkedő latin kifejezések magyarul nehézkessé teszik a szöveget, és legtöbbször feleslegesek is. A fordítás sajnos negatív módon demonstrálja, hogy a vallási nyelv is szaknyelv, jókora leiterjakabok csúsztak be, a fordító érezhető bizonytalansága pedig időnként szinte rébuszfejtésre készíti az olvasót. A recenzens folytonosan azon töprengett: nem lennének olaszul tudó, a terminológiát ismerő vallási szakemberek Magyarországon, akik legalább a szaklektorálás munkáját elvégezték volna?

**SZENTISTVÁNYI RITA**

## Philippe Lejeune: Önéletírás, élettörténet, napló

### VÁLOGATOTT TANULMÁNYOK

Ford. Bárdos Zsuzsanna, Gábor Livia, Házás Nikoletta, Toókos Péter, Varga Róbert és Z. Varga Zoltán *L'Harmattan*, Budapest, 2003. Szerk. Z. Varga Zoltán. 261 old., á. n.

„Az vagyok, akit W. B-nek hívnak? vagy pusztán egyszerűen W. B-nek hívnak?” – teszi fel a kérdést Walter Benjamin egyik hátrahagyott töredékében, majd szokásához híven át is adja a szót valaki másnak: „Csakugyan ez az a kérdés, amely bevezet a személynév titkába, és e kérdést egészen helyesen fogalmazza meg Hermann Ungar egyik hátrahagyott

»Fragmentum«-ában: »A név rajtunk függ vagy mi függünk egy néven?« (Walter Benjamin: *„A szírének hallgatása”*. Válogatott írások. Osiris, Bp., 2001. 206. old.). A személynév titkai Philippe Lejeune francia irodalomtörténészt is megbabonázták, olyannyira, hogy 1969-ben, amikor felkérték, hogy egy enciklopédiába írjon szócikket valamely irodalmi műfajról, a lehetőségek közé az önéletírást is besorolta. Hiszen az önéletírásnak jellegzetes varázsa van, nem véletlen, hogy kéjes érzéssel tölti el az olvasót, ha bepillant egy nagy név mögött rejtőző személy póré világába. Olyan illúzió ez, amely miatt Lejeune számára már nem volt visszaút, csakhamar félbehagyta már megkezdett disszertációját, és tulajdonképpen egész életét a személyes jellegű irodalmi műfajok kutatásának szentelte.

Az egész egy definícióval kezdődött (*Az önéletírói paktum*), amelyben azonnal, amúgy huszárosan megadta az önéletírás műfaji kritériumait. (Első, *Az önéletírás Franciaországban* című kötetében hasonlóan jár el, az 1975-ben publikált *Önéletírói paktumban* már csak pontosítja a definíciót. Előbbi kötetéből a magyar kiadás nem közöl írásokat.) Mivel meg volt győződve arról, hogy a szöveg belső sajátosságainak elemzése nem elegendő a kérdéses irodalmi alkotás műfajának megállapításához, a szöveg határmezsgyéjére merészkedett. Így terelődött pillantása a különféle paratextusokra: az önéletírások előszavára, fűlszövegére vagy borítójára. Definíciója szerint a szöveguni-verzum azon darabjai minősülnek önéletírásnak, amelyek szerzője, elbeszélője és szereplője azonos. Fikció és valóság viszonyának elegáns és egyszerű meghatározását adja, amikor kijelenti, hogy az említett azonosság pusztán formai, és a tulajdonnév egyezésében ölt testet. Az önéletírás beszédmódja Lejeune szerint referenciális, a valóságra vonatkoztatott, amelyben a szerző tulajdonneve az önreferencia jelölője – arra a valós személyre vonatkozik, aki többek között az aláírása segítségével akár jogi felelősségre is vonható. Az önéletírást egyfelől az önéletrajzi regény fiktív, másfelől az életrajz nem önreferens műfajaitól határolja el. Az autobiog-

ráfiát az helyezi szembe a regénnyel, hogy e műfaj esetében a szerző *per definitionem* nem azonos az elbeszélővel, míg életrajzról Lejeune akkor beszél, ha a szöveg szereplője és a valós szerző viszonyát nem az azonoság, hanem a hasonlóság határozza meg. Ez a referenciális jelfelfogás – főleg a hetvenes–nyolcvanas évek Franciaországában – kissé idegennek tűnik, és valószínűleg Lejeune-nak sem felelt meg teljes mértékben. Noha a valóságos szerzőről elmélkedve egy helyütt hiteles aláírásról és anyakönyvi kivonatról beszél, már programadó tanulmányában kidolgozza az önéletrajzi tér fogalmát: az önéletrajzi tér az irodalmi szövegegyüttes, amelyet a szerző önéletrajzi, illetve fikciós alkotásai határolnak. Miről is van szó? A szerző nem csupán hűvér személy, publikáló személy is, aki ebben a minőségében közvetít szövegen kívüli és szöveg között. Az irodalmi közzététel a valóságos szerző a nevének keresztül a neki tulajdonított alkotások együttesének részévé válik. A publikálás stratégiai tett, amely rájátszik a szerzői funkcióval kapcsolatos olvasói elvárásokra. *Gide és az önéletrajzi tér* című tanulmányában Lejeune meggyőzően mutatja be, milyen stratégiákkal élhet az író annak érdekében, hogy önéletírását sikertelenné minősítve fikciós alkotásai felé terelje az olvasót a „teljesebb igazság” megragadásához.

Az önéletírói tér elvét továbbgondolva: a szerzőt írásai, és nem anyakönyvi kivonata alapján azonosítjuk. Lejeune példája az a szerző, akinek első publikációja önéletírás, s neve még ismeretlen az olvasóközönség előtt. E szerző „még ha önmagáról beszél is könyvében, az olvasó szemében hiányozni fog a műből az a valóságra utaló jel – vagyis az *egyéb* (nem önéletrajzi) *szövegek* korábbi létrehozása –, ami nélkülözhetetlen ahhoz, amit a későbbiekben »önéletrajzi tér«-nek nevezünk” (*Az önéletírói paktum*, 26. old.). A szerző írásaiban ismerszik meg, az a bizonyos „valóságra utaló jel” nevezi meg íróként. Az önéletrajzi térben az egyes szövegek egymásra referálnak, és ebben a folyamatban a szerző neve strukturáló szerepet tölt be. Az egyes irodalmi szövegek közötti különbségtételre szolgáló eljárás-