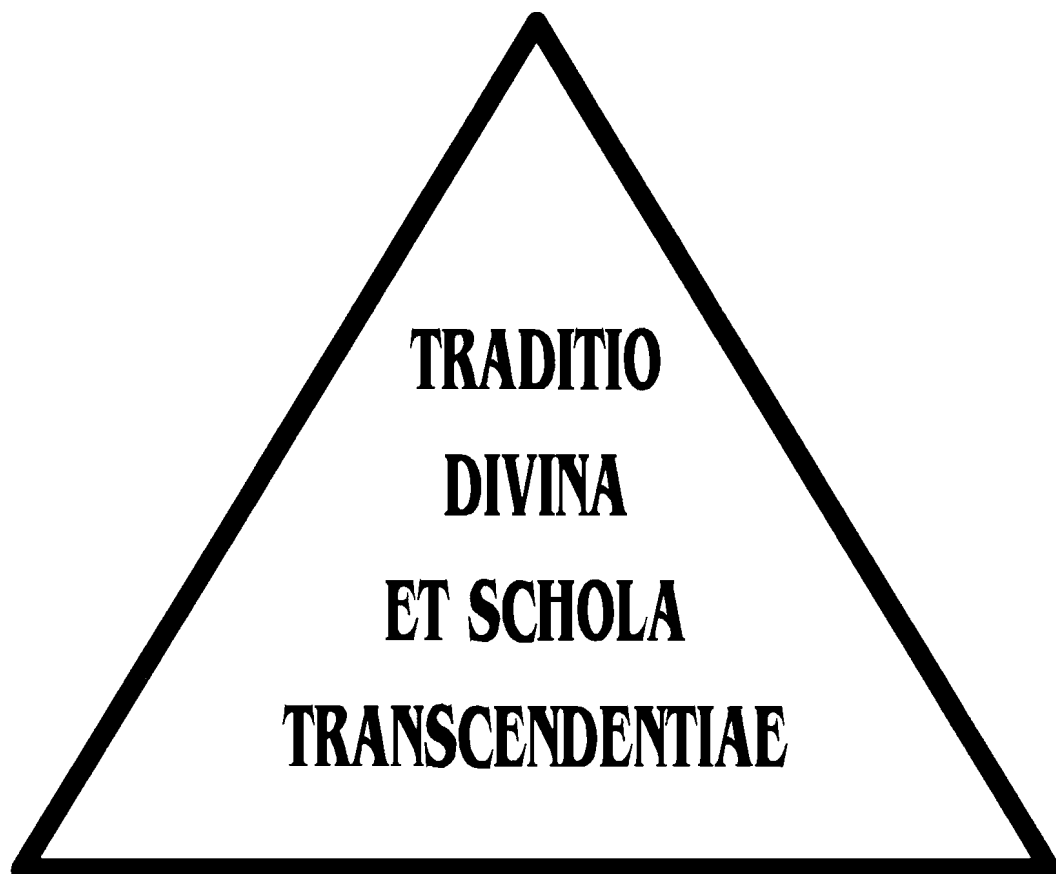




# ŐSHAGYOMÁNY

TRADICIONALISTA SZELLEMI MŰHELY

# 1.

AMI LENT VAN, AZ AMI FENT VAN  
ÉS AMI FENT VAN, AZ MINT AMI LENT VAN,  
HOGY BETELJESÍTSE AZ EGY CSODÁJÁT.

Hermész Triszmegisztosz

„Mert ahogy minden az Egy-ből  
Származik az egy kiáramlása által,  
Úgy keletkezik most minden ebből  
Az Egy-ből mágia által.”

László András  
Pap Gábor  
Mireisz László  
Takács László  
Várkonyi Nándor

Szerkesztő: Szigeti Árpád

© A hagyomány és a transzcendencia iskolája

## AZ ŐSHAGYOMÁNY MEGJELÉNÉSÉRE

„...mondják: Ő – AZ! Leírhatatlan legfőbb öröm!  
Miről ismerszik meg akkor? Fénylik-e vagy visszfénye van?  
Nem világít ott se nap, se hold, se csillagok, nem világít ott a villám, s hogyan lehetne tűz?  
Ő világít ott csak egymagában, őt tükrözi vissza minden itt.  
... Ő az, mi tiszta, Ő a Sarjadzó, Őt mondják öröknek, Őbenne nyugszik minden világ, Őt  
nem lépi túl semmi sem.  
Ő az bizony!  
A belőle áradó egész itteni világ léleklázban mozog.  
Ő nagy döbbenet, Ő felfelé cikázás.  
Halhatatlan az, ki tudja ezt.”

(Katha-upanisad)

„...Azután láték más fenevadat feljöni a földből, a kinek két szarva vala, a Bárányéhoz  
hasonló, de úgy szól vala, mint a sárkány...  
... És adaték néki, hogy a fenevad képébe lelket adjon, hogy a fenevad képe szóljon is, és azt  
mívelje, hogy mindazok, a kik nem imádják a fenevad képét, megölessenek...  
... És az ő kínlódásuknak füstje felmegy örökkön örökké; és nem lesz nyugalmuk éjjel és  
nappal, a kik imádják a fenevadat, és annak képét, és ha valaki az ő nevének bélyegét  
felveszi...”

(János Jelenésekről)

„...Most tél van és csend és hó és halál...”

(Vörösmarty)

Nincsen Sötét Kor  
Csak Önmagát Felejtő Szellem  
Nincsen Sötét Kor  
Csak Homályba Vesző Visszaút  
Nincsen Sötét Kor  
Csak Hallgató Isten

# MI A METAFIZIKAI TRADICIONALITÁS?

LÁSZLÓ ANDRÁS

A metafizikai tradicionalitás megelőzi és meghaladja azt, amit létszemléletnek nevezünk: meghatározója egy egyetemes érvényű és kiterjeszthetőségű létszemléletnek. A metafizikai tradicionalitás az időfeletti eredetű, ősi és kikezddhetetlenül maradandó rendben, tanításban, tanítások összességében és egységében, archaikus kultúrákban, megvalósítási utakban, a vallások lényegi szellemiségében, szakrális művészeti ágak alkotásaiban, szellemi megalapozottságú tudományokban fejeződik ki.

A megnevezésben a metafizika a görög ,ta meta a physika' kifejezésre vezethető vissza; ennek két – egymáshoz hasonló – értelmezési fordítása lehetséges. Az első és szintjében alacsonyabb: ,azok, amik a természetieken túliak'; a második és a magasabb értelmet kifejező fordítás: ,azok, amik a létesülteken (létezőkön) túliak'. Ebből a kifejezésből vezethető le a metaphysika – mint a ,metaphysikon' (olykor főnévi értelemben használt melléknév) többes száma, majd a ,metaphysika' – már főnévi és melléknévi egyes számú értelemben, ezt követően pedig a greko-latin ,metaphysica'. Az eredeti kifejezés összefüggésében a két különböző szintnek megfelelő értelmezést együttesen – de nem egybemosva – kell elfogadnunk.

A természetiek (,physika') és a természet (,physis') nem korlátozódik arra, amivel a fizika (természettan) – mint tudományos diszciplína – foglalkozik vagy valaha majd foglalkozhat. A physis – ebben az értelmezésben – mindazoknak a létezőknek a körét jelenti, amelyek a térrel, az idővel és a szubsztancialitással (vagyis bármilyen térrel- és térbeliséggel, bármilyen idővel-időbeliséggel és bármilyen szubsztancialitással) bármiféle összefüggésben állnak. A metafizika (metaphysika, metaphysica) még alacsonyabb értelmében is – arra vezethető vissza, arra irányul és azzal foglalkozik, ami túl van minden térbeliségen, időbeliségen és szubsztancialitáson („állagiságon”).

A létesült (,physikon') és a létesültek (,physika'), a létesült világ (,physis') az, amire a magasabb szintnek megfelelő értelmező fordítás vonatkozik. A létesültek-létezők köre meghaladja a legtágabb értelemben vett természetiek (vagyis a természet) körét. A metafizika ebben az értelemben abból vezethető le és afelé mutat, ami túl ,van' a létesültek, a létezők, sőt magának a létnek a körén.

Nyilvánvaló tehát, hogy a metafizika – a metafizikai tradicionalitásnak megfelelő létszemlélet felfogásában – messzemenően nem azonos a filozófia egyik „hyperontológiai” metafizikának nevezett ágával, még kevésbé a némelyek által méltányolt, mások által elvetett metodikával és szemléleti móddal.

A tradíció (latin – *trāditiō*; görög – *paradosis*; szanszkrit – *pāramparya*), a hagyomány – e kifejezés általánosan felfogott és közhasználatú értelmétől erősen eltérően – az időtlen metafizikai szellemiség időben való fenntartottságát és továbbadását, áthagyományozását jelenti. Hamvas Béla a szellem időfeletti jelenlétéről ír, amikor a hagyományt értelmezi. Más megközelítésben a ,*hyperboreus*' időfeletti, metafizikai (természeten és létezőn túli) hatalmi-uralmi *tudás* időbeliségbe vetültségéről lehet és kell beszélni.

Felfogásunkban – szemléletünknek megfelelően – a tradíció mindig metafizikai tradíciót, a metafizika pedig mindig a tradicionális metafizikát jelenti.

A tradíció legbensőbb és legegyetemesebb körét szupertradíció (latin *supertrāditiō*; görög *hyperparadosis*; szanszkrit *atipāramparya*) megnevezés illeti meg, vagy a szintén használatos

primordiális tradíció; – első és végső lényege kifejezhetetlen, ami ugyanazt jelenti, mint az a megfogalmazás, amely szerint a centrális ezotéria a legtitkosabb tanításban sem közölhető, mert túl van a közölhetőség legmagasabb szféráin is. A szupertradíció vagy primordiális tradíció a maga közvetlenségében – dokumentálatlan és dokumentálhatatlan, voltaképpen doktrína-feletti. Lényegének „középpontkörüli” tartalmáról is csak utalások formájában lehet beszélni, de éppen a lényeg, a primordiális hagyomány lényege az, ami a különböző tradíciókban megnyilvánul; különböző tanításokban, különböző utakban. Az egység – a tradíciók és a tradíciók köré rendeződött vallások egysége – nem minden további nélkül kimondható egység. Az a felfogás, hogy minden vallás tulajdonképpen ugyanazt tanítja – lapos dilettantizmus. A tradíciók és vallások egysége az első és végső, a legbensőbb lényegiség értelmében egység. Azt, amiben minden tradíció és vallás egységes, „Sophia Perennis”-nek, (esetleg „Religio Perennis”-nek vagy „Philosophia Perennis”-nek) kell neveznünk. (A „perennis” melléknévi jelző ez esetben arra utal, ami az örök, időfeletti-időtlen, az „aeternitās” időbeli reprezentációjának felel meg.)

Csak akkor beszélhetünk tradicionális és metafizikai tanításról, ha abban az eredet és a végső cél létfeletti, s ez a „Metaphysicum Absolutum” vagy az „Absolutum Metaphysicum”, tehát az abszolút metafizikum vagy a metafizikai abszolútum. Ennek a tanításban vagy közvetlenül, vagy csekély közvetettséggel meg kell nyilvánulnia.

A metafizikai abszolutizmus mellett feltétlenül lényeges, hogy meglássuk azt, ami minden igazi hagyományhoz elválaszthatatlanul hozzátartozik, sőt, ami minden igazi hagyomány legelső és legvégső értelme – a kimondhatóság körén belül. Ez pedig az a szemlélet, amelynek a filozófiai szintre csökkentett megfelelője a szolipszizmus nevet viseli. A szolipszizmus a „sōlus, sōla, sōlum” – „egyedüli”-t jelentő melléknévre és a sōlō – „egyedül”-t jelentő határozószóra, valamint az „ipse, ipsa, ipsum” – „önmaga” jelentésű névmás összetételére vezethető vissza – mint szó, mint filozófiai terminus. Magyarra csak magyarul fordítható le: „egyedül-önmagam”-izmusként. Értelme az, hogy a Lét és a Tudat egybeesik, a létnek egyetlen alanya van, ez az egyetlen alany én magam vagyok, a tudati akcionalitások az én magam (Ich-Selbst) akcionalitásai, az objektivitások, az objektumok és az objektív világ – az én magam objektív világa, az én világom.

A filozófiai és filozófia-feletti szolipszizmus értelmében sok létező van, sok személy, sok ember – de Alany csak egy van. Én – mint személy – egy vagyok a személyek, emberek, a létezők között, de Alanyként (mint „*subiectum*”, mint „*auton*”, mint „*Selbst*”, – mint „*Ich-Selbst*”, mint „*ātma*” és mint „*aham-ātma*”) egyedül vagyok az egész tudati létben. Egyszerre vagyok (s itt csakis az egyes szám első személyben való fogalmazás lehet helyénvaló) – személy és alany. Önmagam csak a személyemből – mint a személyi identifikáció kiinduló pontjából – vezethetem vissza önmagamhoz mint Alanyhoz. Az Alanyba redukált Alany többé már Alanynak sem nevezhető: ez a metafizikai abszolútum, az abszolút metafizikum.

Az Alany a Lét lét-feletti ura. Mágikusan és királyként uralkodik önmaga és az önmagával azonos Mindenség felett. A tradicionális szemlélet – a mágikus szolipszizmus – („*sōlipsismus magicus*”).

A tradicionális metafizikai alapállásból következő létszemlélet – filozófia feletti létszemlélet. Filozófiai terminusokkal körülrva a metafizikai abszolutizmus, a mágikus szolipszizmus, az abszolút transz-idealizmus, a mágikus transz-idealizmus, a mágikus idealizmus, az abszolút transzcendentalizmus, az immanentalis transzcendentalizmus és a transzcendentalis immanentalizmus lehetne olyan megjelölés, amely érzékeltetné azt, hogy filozófiai értelemben mi felelne meg annak, ami mellett filozófia-feletti szinten állást foglalunk.

A doktrinális megfogalmazások tekintetében – csupán verbálisan – lehet bizonyos engedményeket tenni. Filozófiai értelemben, filozófiai nyelven kifejezve ezeknek az engedményeknek a végső határa a szubjektív és objektív idealizmus demarkációs vonala.

A metafizikai hagyományosságra alapozott és az ebből következő létszemléletnek az Istennel vagy az Istenséggel kapcsolatos felfogása – sokrétűen egyetemes. Miután az isteneken-túliség, sőt, az Istenen-túliség szupraprincípiuma is hozzátartozik a tradíciók teljességéhez, olyan Isten-szemléletről kell beszélnünk, amely a teisztikus látásmódok mindegyikét felöleli, ugyanekkor mindegyikét, s ezek összességét is meghaladóan felülmúlja. Ennek a megfelelő megnevezése: metateopantizmus (*metatheopantismus*). A metateopantizmus meghaladja és magában foglalja önnön *verzióit*: a teopantizmust (vagy transzcendentális panteizmust), az általános értelemben vett (immanentális) panteizmust, a panteizmus és a monoteizmus szintézisét – a panenteizmust, a monoteizmus különböző (unitárius, binitárius, trinitárius stb.) formáit, a henoteizmust (vagyis az egy, de nem egyetlen Isten-Istenség léteire alapozott szemléletet), a dio- és a trioteizmust, a politeizmust (tudva, hogy „igazi” és „tisztá” politeizmus tulajdonképpen sohasem volt: a sok isten az egyetlen Isten vagy Istenség megnyilvánulási arculatainak a sokaságát jelentette és jelenti), és magában foglalja a pozitív – tehát nem a tagadáson alapuló – transzcendentális non-teiszticizmust is.

Az istenek, az Isten vagy az Istenség személyességének a tételezése vagy tagadása tekintetében a különböző tradíciók különböző – transzcendentális és közvetlen tapasztalásban gyökerező – állásfoglalást képviseltek. A metafizikai tradicionalitásnak megfelelő szemlélet – ezeket alapul véve – elsődlegesen a transzperszonalizmust képviseli, a személyiségen és személyességen túli Istenség és Istenségen-túliség kinyilvánítását. Ez – megelőzően és meghaladóan – magában foglalja az isteni személyiség-személyesség szemléleti igenlését – a teisztikus perszonalizmust, de a személyes Isten-Istenség szemléleti kikerülését is.

Az egyetemes és integrális szellemi-metafizikai tradicionalitásból következő létszemléletnek megfelelően az előbbiekben felsorolt – eredetileg közvetlen transzempírián alapuló – Istenség-értelmezések – lényegileg mind *igazak*. Az előtérbe helyezésnek eredetileg rendkívül komplex okai és feltételei voltak (amelyeknek a vizsgálata külön tanulmány tárgya lehet); ma a megvilágítás, az értelmezés – ideális és kivételes esetben a megvalósítás – határozza meg, hogy melyik szemléleti forma kerüljön – valamiféle szempontból előtérbe.

A tradicionalitás egykor az élet teljességének a meghatározója volt – tehát messze több, mint a leginkább koherens és legmagasabb rendű létszemlélet alapja. Az élet életentúli, transzcendentális áthatottsága jellemezte a *tradicionalis világot*. Hēsiodos és a görög mitologikus hagyomány ősi Arany-kora (ez az indiai mito-kozmologikus hagyományban a Kr̥ta- vagy Satya-Yuga – mint az első és „kiáradó” teremtnak a földi rekapitulatív megfelelője – a tradicionalitás uralmának a teljességét jelentette. A metafizikai tradicionalitás azonban ha csökkentő mértékben is – az Ezüst-korban (a Trētā-Yugában) és az Érc-korban (Dvāpara-Yugában) még uralkodó volt. Krisztus előtt 3102-ben – lényegileg a szoros értelemben vett történelem kibontakozásával összefüggésben – kezdődött a Vas-kor, a Sötétség korszaka (a Kali-Yuga), amelyet némelyek Ólom-kornak neveznek. A hagyomány uralkodó szerepe háttérbe szorul, ám meghatározó súlya a Krisztus előtti VII–V. századig teljesen és egyértelműen megmarad. Ez az egyértelműség ezután kezd csökkenni, s hozzávetőleg a Krisztus utáni IV–V. században szűnik meg. Mindazonáltal a hagyománynak mind az ókor, mind a középkor egészében, sőt, a történeti újkor elején még meghatározó jelentősége volt, noha az antitradicionalis befolyás – amely a Kali-Yuga kezdetétől érezhető

súllyal jelentkezett – egyre erősebb lett, és a XVIII. század első harmadától elhatalmasodóvá vált.

A hagyomány a XIX. századig elsősorban nem létszemlélet volt, hanem olyasmi, ami az élet bizonyos szféráiban és a létszemléletek egy részének a hátterében spiritualizáló erőként és tényezőként működött. A XX. században jött el annak az ideje (lehet, hogy mintegy félévszázados késéssel), amikor a metafizikai tradicionalitást határozottan körvonalazott világnézetté kellett tenni. E század első harmadában történt meg e tekintetben az alapok lerakása. Titus Burckhardt, Ananda Kentish Coomaraswamy, Julius Evola, René Guénon, Marco Pallis, Rudolf Pannwitz, Comte Albert de Pouvoirville (Matgioi), Leo Schaya, Frithjof Schuon és Leopold Ziegler életműve e vonatkozásban döntő és alapvető.

A szellemi-metafizikai tradicionalitás világnézet-feletti világnézetté tétele vonalán Julius Evola, René Guénon és Frithjof Schuon személye és életműve tekinthető a leginkább egyetemes távlatúnak és a legjelentősebbnek. Álláspontunk szerint – bár nem szívesen rangsorolunk e helyen – közülük is Julius Evola volt a legkiemelkedőbb. (Noha vannak területek, amelyeken René Guénon vagy Frithjof Schuon látott a legélesebben és a legmélyebben, mégis az a véleményünk, hogy ott, ahol a három tradicionális gondolkozó között némi nézetkülönbség vetődött fel részletproblémák tekintetében, csaknem mindig Evola szempontjai voltak a legmagasabbak, és az ő megítélése volt a legátvilágítóbb.)

Magyarországon Hamvas Béla volt az, akinek a szemlélete a legközelebb állt a metafizikai hagyományossághoz, és ő ismertette először a tradicionalitás meghatározó jelentőségű szerzőit. Nagy művében, a *Scientia Sacra*-ban – mintegy „atmoszféra-teremtő” módon és erővel – felvázolta a hagyományos lételfogás legfőbb alapvonalait, az irodalmi megjelenítés és az esszé legmagasabb színvonalán. (Hamvas Béla 1945 után egyre inkább a kereszténység felekezeteiktől független álláspontja felé közeledett, kialakítva egy sajátos keresztény szemléletet. Ez a tradicionalitástól való eltávolodásához kapcsolódott – noha nem szakított soha teljesen a hagyomány jelentőségének az elismerésével, sőt, élete utolsó szakaszában ismét közelíteni kezdett a tradícióhoz. A tradíció és a kereszténység egymáshoz való viszonyának a tisztázása volt az egyik legfontosabb – önmaga számára kijelölt – feladata. Végül úgy foglalt állást, hogy a kereszténységet a hagyomány betetőzésének tekintette. Ennek fenntartása mellett jelentette ki e sorok írójának, hogy a hagyomány és kereszténység viszonyának a tisztázása terén nem jutott véglegesen megnyugtató eredményre.)

Mindezek vázlatos előadása után meg kell határoznunk azt, hogy melyek azok a filozófiai-hiperfilozófiai tételek, amelyek elfogadása vagy elutasítása definitív és döntő érvényű a tradicionális állásfoglalás meglétének a megítélése tekintetében. Az univerzális és integrális szellemi-metafizikai tradicionalitásnak megfelelő létszemlélethez – legalábbis egyelőre – nem kapcsolódik semmiféle körülírható dogmatika-dogmatológia. Az is nyilvánvaló, hogy a tradicionalitás megállapítható – mintegy dogmatikus érvényű doktrinális alapelvei – habár határozottak és intranszigensek, radikális szintekig hatolóak – nem lehetnek merevek. Mindezek figyelembevételével ki kell mondanunk, hogy a hagyományos szemléletnek van néhány doktrinális tézise, amellyel kapcsolatban az egyébként is erős intranszigenzia szinte végletessé válik. Ezek közül kiemelt fontosságú:

- Az *„Absolütum Metaphysicum”* és a *„Metaphysicum Absolütum”* radikális erejű tételezése.
- A Lét és a (legtágabb értelemben vett) Tudat egybeesésének a határozott kimondása.
- A személy és az Alany megkülönböztetése. Annak kimondása, hogy az Alany – mint az *ĀTMĀ* – a Tudat és a Lét középpontja.
- Az abszolút mágikus szolipszizmus legvégletesebb erejű tételezése.

– Az „Absolūtum Metaphysicum” megvalósíthatóságának a kimondása. Az „Exvigilatiō Metaphysica Absoluta” – vagyis az abszolút metafizikai Felébredés (szanszkritül: Samyak-Sam-Bōdhi) a metafizikai tradicionalitás végső és legfőbb célja.

– „Önmagam” abszolút megvalósítása – „önmagam” személyes „önmagamból” való teljes visszavezetése „önmagam” által az abszolút alanyi „önmagamba” – megfelel az abszolút és „tökéletesen tökéletes” Felébredésnek, ami túl „van” az Üdvön.

– A vallási szinten elfogadható „heterotheismusnak” – a metafizikai megvalósítás szempontjából való elutasítása. (Az Isten vagy az Istenség végső soron önmagam alanyi potencialitása: „hatalmi lehetőségem”, hogy önmagamot Istenként megvalósítsam.)

– A „transzaktivitás” igenlése (a kínai taoistáknál a „wei-wu-wei”) – ebből következően mind az aktivitás (akcionalitás), mind az inaktivitás (inakcionalitás) „jogosult”; főképpen pedig ezeknek a – transzaktivitásba–transzakcionalitásba visszavezethető egysége. A passzivitás – tradicionális nézőpontból – legalábbis a magasrendű és magas célú emberre vonatkoztatva – elutasított szellemi magatartás.

– A kontemplatív, a gnosztikus, az akcionális–heroikus, valamint ezek szintéziseként a teurgiko–mágikus szellemi utak lényegi egyenértékűségének a kimondása.

– A „Mystica Passiva” elutasítása. A „misztikus beleolvadás” hamis célként való minősítése.

– A Létben Egység van, de *egyenlőség és egyenértékűség* nincs. A hierarchikus fokozatiság (Graduālitās Hierarchica) és a rangsor valóságának kimondása és vonatkoztatása minden területre; a tudatállapotokra éppúgy, mint az emberi kollektívumokra és az egyes emberekre; vagy szellemi világokra éppúgy, mint a szellemi lényekre.

– Mind a történelmi, mind a biológiai, mind a kulturális – és egyébként bármiféle – fejlődés határozott tagadása. Az evolucionizmus minden formájának a radikális elvetése. (A biológiában például az involutív organicizmus és a graduál-proporcionális kreacionizmus szintézise felel meg leginkább a tradicionális létszemléletnek, elutasítva minden „törzsfát” és „törzscserjét” – még a megfordított „törzscserjét” is, de elutasítva a „vulgárkreacionizmus” túlságosan leegyszerűsítő – lényegileg hierarchicitás-ellenes – felfogását is. Az elutasítás – nyilvánvalóan – a darwinista-neodarwinista és az ezekkel bármiféle rokonságot mutató – például az antidarwinista darwinizmust képviselő – irányzatokkal szemben a legszélsőségesebb – egyáltalán nem vonva ki ezeknek a köréből P. Teilhard de Chardin álvallásos, álszemléli – voltaképpen kriptó-materialista szemléletét sem.)

– Történelmi, társadalmi és politikai vonatkozásban a metafizikai tradicionalitás létszemlélete a Monarchiák és Imperiumok igenlése mellett foglal állást. Egykor ezeknek volt elsődleges létjogosultságuk, és ha erre a legcsekélyebb lehetőség fennáll – még ma is ezek lennének a legmegfelelőbbek, a szellemi valóságot leginkább reprezentáló és biztosító államalakulások.

A nivellatív, indifferenciatív és szubintegratív vulgár-nacionalizmus és az ugyancsak végletesen nivellatív internacionalizmus – mint antitradicionális képződmények – hagyományos szempontból nem fogadhatók el. A tradicionális szemlélet azonban lehetségesnek és érvényesnek tekint egy olyan antinivellatív, differenciatív és integratív nacionalizmust, nacionalitást, amely az internacionalitást elkerülve, a konnacionalitáson – a nemzetköziség elvével szemben a nemzetköziség elvét szem előtt tartva – képes nyitni, sőt, konkludálni a transznacionalitás (a nemzeten túliság) vagy szupranacionalitás (nemzet-felettség) felé. Csak a konnacionális-transznacionális „Imperium Monarchicum” az, ami a hagyományon alapuló szemlélet számára – mind visszatekintve, mind előretekintve elfogadható lehet.



A tradicionális orientáció a konvencionális értelemben vett konzervatív politikai és szociális irányzatokat következetleneknek és erőtlen, megalkuvó, gyáva irányvonalaknak tekinti. A tradicionalitás szempontjából csak egy radikális, mintegy „forradalmian”-„ellenforradalmian” konzerválni akaró és konzerváló konzervativizmus jöhet tekintetbe; s az, amit konzerválni akar, nem lehet más, mint a metafizikai hagyományosság által megőrzendő értéknek minősített anyagi, strukturális, funkcionális vagy – és elsősorban – szellemi valóság.

– A szellemi és metafizikai hagyományból következő szemlélet a „modernitást” és a „modern világot” sajátos felfogásban értelmezi. A modernitás az antitradicionalitás egy előrehaladott fázisával, a Sötét-korszak erőinek a fokozott kibontakozásával hozható összefüggésbe. Gyökerei a Krisztus előtti VII–VI–V–IV. századig nyúlnak vissza – ekkor kezdődnek a modernitásnak azok a megnyilvánulásai, amelyek a XVIII. század elejétől egyre rombolóbbakká válnak, és amelyek a XX. században az értékek utolsó halvány maradványai ellen is pusztító offenzívába mentek át.

A hagyományosság – minthogy szemben áll az antitradicionalitással – a modernitást és a modernizmust illetően végletesen, ha kell, egyenesen kombattáns radikalitással elutasító. Persze, az antimodernizmusnak is lehetségesek vulgáris, sőt, kifejezetten otromba formái, ezekhez a tradicionális irányban tájékozódóknak nincs semmi közük. Az antimodernizmus például elsősorban nem technika-ellenes, hanem azokkal az erőkkal fordul szembe, amelyek a szellem kultúráját a technikai civilizáció felé fordították, azt megrontva és lefokozva. (A tradicionális antimodernizmus pl. semmiféle közösséget nem hajlandó vállalni bármiféle rousseau-isztikus színezetű „vissza a természethez” irányultsággal.)

Az elfogadó-igenlő és az elutasító-megtagadó alaptételek e, csak nagyon vázlatos és érintőleges bemutatását követően néhány szót kell szólnunk arról is, hogy a metafizikai tradicionalitást alapul vevő orientáció legelsősorban mely területeken akar egyfelől megnyilvánulni, másfelől mely területek azok, amelyeket még birtokba vehetőnek tekint.

Az egyetemes és integrális szellemi-metafizikai hagyományosság legelsősorban a hagyomány-értelmezést akarja – valóban tradicionális doktrínák legbensőbb szellemének megfelelően – megváltoztatni. A tradicionalitás szemlélete minden tekintetben a hagyomány összességéből és egységéből kíván kiindulni – ez megingathatatlan alapelv. Ez elválaszthatatlan attól a hagyomány-értelmezési követelménytől, amely elutasítja a történelmi, a szociologizáló és az utóbbi hatvan évben divatossá lett pszichologisztikus tradíció- és doktrína-megfejtést, főként a mitologikus doktrínák Freud-, Jung- és Fromm-féle – és kizárólag ezekre alapozott – megfejtő értelmezéseit kell határozottan és könyörtelenül a marginális jelentőségek szintjének a körébe utalni. Nem csupán azért, mert ezeknek az értelmezéseknek az érvénye szinte nullának tekinthető, hanem elsősorban azért, mert a világ valamennyi pszichológiai irányzatának egy optimális csúcsszintézise is teljesen illetéktelen arra, hogy bármiféle nem pszichikus eredetű, hanem szinte végtelenül a pszichikum felett lévő szellemi magasságból, bármiféle pszichikai kontaminációtól tökéletesen érintetlenül megnyilvánult spirituális-metafizikai doktrínát pszichikai-pszichológiai netán pszichopatólógiai és pszichiátriai szempontból minősíthessen és értelmezhesen. A doktrínák szellemi és emberfeletti eredetűek, legelső és legvégső lényegüket tekintve a természetén és a létezőkön túlról származnak, s a természetén és a létezőkön túlra irányulnak. Ezeket nem lehet fiziológiai, pszichofiziológiai és pszichológiai oldalról – még egy maximálisan „spiritualizált” pszichológia oldaláról sem – megérteni, nemhogy „megfejtetni”, „megítélni” és „értelmezni”.

A metafizikai tradicionalitás orientatívve képes az összes meglévő és lehetséges tudományra és minden tudományára kiterjeszteni hatókörét – elsősorban az értelmezés és az újra-értelmezés, de még a szellemi megtermékenyítés tekintetében is, noha – s ezt állandóan tudatosítottan figyelembe kell venni – a metafizika nem a természetre irányul, és nem a természettel foglalkozik, s még egy olyan tradicionális tudomány sem metafizika, mint például a kozmológia. A metafizika azonban kezelni képes azt, ami fizikai – és ez fordítva el sem gondolható.

A metafizikai tradicionalitás legdöntőbb feladata az, hogy támpontot adjon a testi-lelki-szellemi preparációhoz és önkorrekcióhoz, a prodiniciációhoz, majd az esetleges iniciációhoz, és legvégül a metafizikai megvalósításhoz.

A modern ember – ezt határozottan és a tradicionalitás szellemében ki kell mondanunk – voltaképpen ‚beavathatatlan‘, és metafizikai szempontból megvalósításra – szinte teljesen – képtelen. Arra van bizonyos lehetőség – nagyon kevesek számára és csak nagyon csekély lehetőség –, hogy – mintegy archaicifikálva önmagukat – megszűnjenek modern embernek lenni, és ezáltal az iniciáció ösvényére lépjenek. A metafizikai tradíció képviselője a beavatás és a megvalósítás igenlésével egyértelmű – de nem minden fenntartás nélkül. A kondicionalitás felé vezető út szigorú kondicionáltságok sokaságához, sőt, új kondicionalitások felvételéhez kötött. Igen kevés ember alkalmas arra, hogy önmagával – tudatilag – pozitív értelemben és a magasabbrendűség felé irányultan bármiféle adekvát, preparatív jelentőségű önkorrekciót végrehajtsa tudatfunkcióit és bizonyos mentális-voluntáris attitűdjeit illetően. Az archaicifikációt jelentő elő-beavatáshoz (prodiniciációhoz) a kevesek közül is csak elenyészően kevesen juthatnak el, nem is beszélve a beavatásról, és a realizációról. A metafizikai tradicionalitás képviselői senki elől nem akarják elzárni az utakat, de azt sem akarhatják, hogy megfelelő képességek és tudati védettség nélkül induljanak el a legmélyebb vesztségbe – az önmagukban pozitív és igazi törekvéseket ápoló – emberek.

Noha az antitradicionalitás, valamint az ehhez kapcsolódó utaknak a vizsgálata egy következő tanulmányunknak a témája lesz, már itt – legalábbis érintőlegesen – meg kell említenünk, hogy vannak olyan szellem-ellenes irányzatok (ma már ezrével jelennek meg ilyenek), amelyeknek a – joggal és túlzás nélkül sátáninak nevezhető – céljuk, hogy álszellemi és ellen-szellemi utakat felkínálva a valamiféle szellemi affinitással rendelkező embereknek, a mentális felbomlás felé vezessék az emberi tudatot, s ezzel más, okkult létszférákat is érintő kozmikus ‚fertőzést‘ hozzanak létre. E törekvés mélyen értelem-alatti eredetű, de akkor, amikor megjelenik, képes az ösztönvilágra, az emocionalitásra, és részben még az értelemre is hatni, olykor nem lebecsülhető mértékben. Nem csupán sötét tendenciákat hordozó, kereszténynek nevezett szekták, „gyülekezetek” tartoznak ide, hanem olyan irányzatok is, amelyek iniciatikus utat vagy yōga-ösvényt „nyitnak meg” a talán jobb sorsra érdemes szellemi törekvő előtt, akiben valóságos, magasabb képességek is derenghetnek, bár szellemi éberségük a felismerésre és az elutasításra még, vagy már nem alkalmas.

Ma, kivétel nélkül, a világban működő valamennyi nyílt yōga-irányzat, valamennyi mindenkit befogadó „titkos társaság”, valamennyi bitorolt név alatt működő rend és szerveződés, amely iniciációt, „transzfigurációt”, „transzcendentális meditációt” (helyesen érteve: ellen-transzcendentális ellenmeditációt), „hermetikus gyakorlatokat”, „yōga-alvást” ad „segítségképpen” a „még kevesebb világosságban botorkáló embertársaknak”; az ellen-megvalósítás és a lefelé-transzcendálás sátánian sötét irányzata vagy szervezete, démoni

offenzívában minden emberfeletti, sőt már minden emberi érték, elsősorban az emberi tudat már egyébként is alig-alig intakt terrénumai ellen.

Tudnunk kell, hogy nem csupán az eleve sötét irányzatok eleve sötét gyakorlatai rendkívül veszedelmesek a szellemre, a lélekre, de a testre is, hanem az eredetileg tökéletes, és teljes érvényű gyakorlatok is, ha azokat a modern ember végzi – az az ember, akinek éppen azon képességei és erői nem élnek már, amelyek magas-intenzitású megléte a gyakorlatok adekvát végrehajthatóságának elengedhetetlenül alapfeltétele volt.

A különböző keleti tradíciók és tradicionális vallások, elsősorban a buddhizmus export-import változatai egyre inkább elárasztják a nyugati világot – többnyire úgy, hogy szélsőségesen devaluálják magát a buddhizmust. Olyan végletesen antitradicionális áleszméssel itatják át a buddhizmust és más tradicionális vallásokat is, mint például a baloldaliság, a demokratizmus, a liberalizmus, sőt a baloldali szocializmus, a marxizmus, a kommunizmus, de legalábbis a humanizmus, a pacifizmus és a tolerantzizmus. Az igazi tradicionalitás – és így az igazi buddhizmus is – humánus, de nem humanista, és nem híve a humanitarizmusnak, mert az ember kötöttségeit emberi rendű eszközökkel és emberi rendű módon nem tekinti feloldhatónak. Az igazi tradicionalitás, az igazi buddhizmus – mint Frithjof Schuon mondja – pacifikus, de nem pacifista; értelmezve: a tradíciók embere a béke megvalósítására törekszik, de nem mindenáron. Csak a szellemi Fény győzelme után megvalósuló békét akarja (a „pāx post victōriam lūcis spirituālis”-t), és elutasítja az antispirituális sötétség győzelmét követő békét (a „pāx post victōriam tenebrarum antispirituālium”-ot). A tradíció – és ennek körén belül a buddhizmus – toleráns, de nem híve a tolerantzizmusnak, mert nem hajlandó végletekbe menően türelmes lenni a sötét ellen-szellemi és szellemellenes erők nyílt és leplezett, ám egyre inkább pusztító erejű támadásaival szemben.

Azok, akik a buddhizmussal kapcsolatos yōga-ösvényeket, amelyek ma már – főként a modern nyugati ember számára – adekvát módon egyre inkább járhatatlanok – becsempézik vagy nyíltan behozzák a nyugati világba, a szellemi és szemléleti eltévelyedéseket, és eltévelyítéseket, szándékosan és célzatosan fuzionálják-konfundálják az ellen-yōga lefelé-transzcendáló gyakorlataival (vagyis a baloldaliságot, a liberáldemokratizmust, a „spirituális materializmust”, az egalitarizmust, a pacifizmust és tolerantzizmust, az okkult leépülést, és a halált előkészítő erők praktikus aktivációival). Az univerzális és integrális szellemi-metafizikai tradicionalitás nem tett és nem is fog soha semmiféle engedményt tenni az antitradicionalitás egyetlen megnyilvánulása felé sem, s különösen nem fog tenni, ha azok spirituális, sőt, tradicionális álöltözetben jelennek meg.

Az integrális és egyetemes spirituális-metafizikai tradíció, az ennek megfelelő tradicionalitás és az erre alapozódó létszemlélet az időtlen-örök Fény szemlélete – a sötétséget és hamis fényt észlelő, s azt elutasító erő és bizonyosság világnézet-feletti világnézete.

\* \* \*

*„Aki a létezik-nemlétezik elképzeléseitől megszabadul,  
annak a világ anyagi volta megszűnik.  
Amikor a gondolkodás mozdulatlanságban időzik,  
akkor a lét örvénylése elcsitul.”*

*(Saraha: Himnusz a néphez, 61.)*

# A HERMETIKUS HAGYOMÁNY

MIREISZ LÁSZLÓ – JANCSIK KÁROLY

*„Mivel tehát már elfogadtátok Krisztus Jézust, az Urat, éljete is őbenne. Gyökerezzetek meg és épüljete fel őbenne, erősödjete meg a hit által, amint tanultátok, és hálaadásotok legyen egyre bőségebb.*

*Vigyázzatok, hogy rabul ne ejtsen valaki titeket olyan bölcselkedéssel és üres megtévesztéssel, amely az emberek hagyományához, a világ elemeihez és nem Krisztushoz alkalmazkodik.”*

*(Pál levele a kolosséiakhoz, 2. rész)*

(Készülő) munkánkban arra törekszünk, hogy az ,emberek hagyománya' nagy vallási és metafizikai irányzataihoz kapcsolódó szimbólumrendszereknek – mint például az asztrológia – néhány elemét, melyekkel akárhányszor közönséges és esetleges módon, de a legkritikábban valamely tradicionális fonal mentén haladva találkozhatunk, most közelebbről, a hermetikus hagyomány részeként, bizonyos finom- vagy szubtilis test – mondhatni – a Corpus Hermeticum megeleveníthető tagjaként mutassuk be.

Egy meglehetősen tág értelemben az asztrológiát, a kabbalát, a mágikus praxist, az alkímiát vagy a gnóvizst, sőt, túl a hellenisztikus alexandriai szinkretizmusnak – melyről Hegel azt mondta, hogy a spekulációt mint valóságos isteni létet és életet fejezte ki, s ennél fogva misztikusnak és mágikusnak tüntette fel – egyiptomi, asszír és más keleti hagyományokat, a platónizmust, sztoicizmust, neoplatonizmust, zsidó és korai keresztény tanításokat ötvöző felfogásán és túl egész nyugati világunk eszmélési körén, újólág a legkülönbéfébb keleti megvalósítási utakat is mind a hermetika – más megközelítésben nem is jogosulatlanul szűkítettebb – fogalomkörébe vonhatnánk. Ahhoz azonban, hogy e rendkívül sok tényezőnek egységes felfogásához önmagát visszaemelő szemlélettel s a metafizikai szabadság-élv jegyében – túllépve a közvetlen önkény levegős analogizálásán, de éppígy kerülve a kirekesztő egyértelműség holt tudományosságá köreit – bárki a bukás kockázatával is számot vető heroizmussal eljuthasson, összeszedettség és tudatosság szükséges. Ezért nem elhanyagolható körülmény az, hogy a jelen mű magvát képező előadássorozatot éppén a buddhista tradíció élő szellemiségéhez kívántuk kötni. Ennek konzekvenciái is vannak. Az első mindjárt abból fakad, hogy mivel a buddhizmust nem tekint(het)jük térítő vallásnak, nem helyezünk súlyt a Tan külsődleges elfogadtatására, s éppígy a világ tudományosságának bizonyító erőivel és eszközeivel sem akarunk élni; nem mindenkihez, válogatás nélküli közönséghez szólunk tehát.

A másik oldalon látnivaló az is, amire például Takács László egyik, a buddhizmus történeti alakulásával foglalkozó munkájában, úgymond a ,gnosztikus önmegvalósítás' aspektusából mutat rá: tudniillik, hogy „az indiai és a távol-keleti létkutatás mindig az ontikus és a tudati abszolútum felé irányul, a vallási élet és vallási gondolkodás nem csupán az elfogadott világrend betartását, hanem annak megértését és az abból való kilépést tartotta elsődleges céljának.” A saját előfeltevéseit megpróbáló tudatosság és személyes aktivitás kérdése megkerülhetetlen. Ezért adott esetben az olvasónak is állandóan és legalább mérlegelnie kell, hajlandó-e s meddig velünk tartani.

De egyáltalán – és szóljon ez részben a témaválasztás mellett, s ugyanakkor az iméntiekhez kapcsolódó általános módszertani indoklásul –, ha a jelen összefüggésben nem pszichológiai, szociológiai, szellem- vagy kultúrtörténeti, avagy más tudományágak körébe

eső, ámde mégis hiteles választ akarunk kapni arra a kérdésre, hogy miért fordulnak sokan, s kiváltképpen miért fordulunk mi magunk, ha tetszik szimbolikus vagy akár kevésbé szimbolikus értelemben a Kelet irányába, aligha járhatnánk el helyesebben, ha nem a hozzánk helyzetünkől fakadóan mégis csak közelebb eső nyugati – talán mondhatjuk –, a tulajdonképpen hermetikus tradícióhoz való visszafordulással. Egy ilyen szimbolikus mozdulattal megkísérelve a hagyományt magunkban új életre keltetni, vagy merítvén mélységéből, máris határozottabban vághatunk neki a választott, tehát jelentés- és jelentőségteljes Nyugatról Kelet felé vezető útnak.

Ilyen alapállásból, még ha valamelyes távolságtartó óvatossággal is, ha csak egy vallásfilozófiai irányultságú szimbológiai kutatás keretein belül maradván is hermetikával foglalkozni nem kisebb vállalkozás, mint egy egységes kép kialakítására tett kísérlet. Végére vissza kell vezetni mindent, így adott esetben az asztrológiát és a többi érintett területeket is ahhoz a kiindulóponthoz, ami szerepükben értelmezi őket.

A hermetika mint realizációs út, mint „visszatérés-módszer” sohasem vált és nem is válhatott – úgymond – népszerűvé. A hermetikus alapelv, amely az edény lezárását, vagyis a hermetikus elzárkózást követelte, egyben megakadályozta azt is, hogy bármiféle külsődleges értelemben vett vallási irányzat vagy csoport szerveződjön köré, világi fennállással. Nem terebélyesedhetett vallásos gondolatrendszerre sem. Lényege szerint elzárt tudás, a beavatottak tudása maradt. Ez pedig jószerével azt eredményezi, hogy a hermetikát nem lehet megjeleníteni. Rejtett, szimbolikus formák által sem. Nem kommunikálható. Az embernek itt teljes mértékben önmagára kell hagyatkoznia. Miként a bölcseletben sem létezhet való következetes szubjektív idealizmus párbeszédben. Elnémul inkább, mert a dialogikus átadásban elveszne az a magány, ami a hermetikus lét sajátossága. A csend és a tradíció kettős alaptanítását nem csak Hermész Triszmegisztoz – bizonyos vonatkozásban a belül lakozó titkos tanítás és tiszta értelem atyja –, de mások is és sokféleképpen tudomására hozták azoknak, akiket illet, és újra és újra emlékeztetnek rá. A hermetizmus felől tekintve az ember aligha kaphat bármit is kívülről. Sőt, alapállását éppen az veszélyezteti állandóan, ami külső. A kifelé forduló szemlélet számára a hermetika mindig is transzcendenciában marad.

Akárhogy is, mi sem tudhatunk valódi hermetikát tanítani. Sem általában, sem pedig rámutatva, hogy „ez meg ez”. Be kell látni, hogy az örökség nem szavak által hagyományozódik! Ennek ellenére valljuk, hogy a téma körüljárható, kutatható az eredet, és tanulmányozható a szimbólumok világa is. Mindezeknek a vizsgálatából pedig összeállhat legalább egy iránymutató kép.

Helyzetünk nem kevésbé tűnik paradoxnak, ha – ismét csak a hermetikus hagyományhoz fűződő viszonyunk szempontjából – a jelenkor forgatagára tekintünk. Meggondolandó ugyanis, hogy van-e, létezik-e köznapi vagy akár csak egyfajta történetiség szintjén értelmezett életünkben a mindenkori jelenhez fogható inspiráló időszak? Volt-e, lesz-e még olyan sűrített pillanat, amelyik a jelenleginél radikálisabban szólítana tettekre? De még ha úgy látjuk is, hogy az ember önmagára eszmélésének feltételei adottak – és valamilyen formában mindig adottak –, egy külsőleg tételezett világ éppígy ellene szegül ennek az eszmélésnek és kiteljesedésnek. Látjuk – példának okáért – azt, hogy talán soha ennyi szent irat könyvekbe kötve nem forgott közkezen, soha ennyire nem volt hozzáférhető a sokaság számára, mint éppen ma. Ennek ellenére, soha a szakralitás sem állott ily távol az emberektől. Az archaikus korok metafizikai céljait, úgy tűnik, felváltják világi szempontok. A jelen erőfeszítései nem a még nyomokban megmaradt szellemiség megmentésére irányulnak.

És mégis, az eltökélt törekvő előtt mindig és újra élővé tehető utak nyílnak. Olyanok is, mint a buddhizmus ezoterikus és misztikus tanrendszere, a taoizmus vagy a lámaizmus szimbólumvilága, a zen praxisának radikalizmusa, a buddhista, illetve hinduista yoga vagy a tantrizmusnak nem egy irányzata.

De vajon a nyugati hermetikus hagyomány, a közvetlenül a mágia fogalomkörébe vonható asztrológia, kabbala, alkímia s a hozzájuk csatlakozó aszklépioszi (Imhotep) szakrális orvoslás, avagy a Beroszosz által közvetített kaldeus asztrológiai hagyomány és a Kósz szigetén működő hippokratészi iskola összekapcsolódásából kibomló orvosi asztrológia, valamint a gnózis (a részben tőlük függetlenül is szemlélhető leágazásaival: egyfelől a kisebb-nagyobb mértékben keresztény színezetű gnóizshoz és az ugyancsak szerteágazó keresztény misztika nagyságaihoz az egyházatyák és a középkoriak köreiben, másfelől az egyiptomi kultuszokhoz is még finom szálakkal köthető filozofikus hermetizmus, császárkori virágzásával és bizonyos hermetikus iratok Európába kerülése révén 15. századbeli újjáéledésével Ficino, Mirandola, Bruno és mások munkásságába így vagy úgy beágyazódva, s mintegy sporadikusan elhatolva szinte napjainkig, hogy e jelenben felbukkanó újabb darabjai a múlt időknek a tények világát is átrendezzék), nos, mindezeknek megvalósítási útjai és eszközrendszerük az ember közönséges állapotának meghaladására, megannyi kihűlt tetem, kultúrtörténeti érdekesség lenne? S legfeljebb csak arra való, hogy a jelenkor tudományosságának szószólói ezekhez képest tartsák magukat tudósokká? Vagy ellenkezőleg, örökké élő, ám a közönséges közelítés elől elzárt utak lennének? Nem azt mondja-e Agrippa: „A kulcs nem adatik át írások által, hanem a szellemhez szellem által jut el”?

Ezek a kérdések – létkérdés lehetnek. És megválaszolásukhoz a mai ember éppúgy segítségül hívhatja a hagyományt, fordulhat Kelet felé, mint valamikor a görög bölcselek fordultak vissza Egyiptomhoz. Azt azonban máris látjuk, hogy amiről itt szó van, nem maradhat külsődleges mozdulat. Ki kell mondanunk azt, hogy a Kelet nem geográfiai értelemben fontos nekünk. Nem is úgy, mintha lenne egy hely, egy ország, egy sziget, ahonnan a hagyomány felbuzog, vagy ahová mint pislákoló fénypont a világból visszahúzódott. Fontosabb azért, amit szimbolizál: egy megközelítésben a legfontosabb emberi tudatfunkciók (gondolkodás, érzés, akarat), szemléleti formák (mint tér és idő) és a legkülönbélebb tudattárgyak és tudati mozgások keletkezéséhez, röviden az eredethez leszállás, illetve felemelkedés irányát, önnön abszolút lehetőségeink kutatását.

Azt mondhatjuk tehát, hogy a nyugati ember szeme elől szinte már eltűntek a lehetőségek. S egyáltalán nem bizonyos az, hogy a keletié elől még nem. Mindig marad azonban valami, ami azt sugallja, hogy ugyanazzal a gondolkodással és szemlélettel, amivel helyzetünket, jelen civilizációnk kritikus állapotát – némileg persze dramatizálva – konstatáljuk, éppígy a krízis mögé is láthatunk. Ám ehhez az kell, hogy az irányt vissza s végső soron felfelé vegyük. De mindenekelőtt tudnivaló, hogy a válság gyökere bennünk van.

Hamvas Béla szerint a tradíció a szellem időfeletti jelenléte. A világfolyamatok fennállása azonban időbe vetett. Mégis érdemes lenne megvizsgálni, hogy e világfolyamatok, illetve ezeknek elemei vajon őriznek-e valamit az említett időfelettségből?

Csupán az ember és a hagyomány kapcsolatát tekintve is e szempontból, három jól elkülöníthető szintet – történeti, mitikus és metafizikai – értelmezhetünk. Ezeknek felvillantása nem csak az iménti kérdés megválaszolását segítheti, de a horizont tágítása révén praxeológiai jelentőséggel is bírhat.

A hármas tagoláson belül szellemi értelemben a legalacsonyabb szintnek a történeti létezés szférája tekinthető. Röviden azt mondhatjuk, hogy itt az emberrel a dolgok egyszerűen megtörténnek. Ámde ezek a történések sem nem elemiek, sem nem egyneműek. Éppígy nem lehetnek abszolúte külső alapozottságú objektívek sem. Hiszen már ahhoz is, hogy az emberrel úgymond bármi megtörténhessék, alany kell. Ilyen értelemben történeti szintről csak ott beszélhetünk, ahol és amikor önmagunkban döbbenünk rá arra, hogy bizonyos – adott esetben külső – hatások, objektív folyamatok kondicionálhatnak. Ahol ez a feltétel sincs meg, ahol nincs történelem, ott kisodródunk az emberi élet köréből.

A történeti látásmód azonban mégsem tart fenn valódi kapcsolatot a hagyománnyal. Benne az ember szereplése epizódyszerű, alanyi léte részleges és idegen marad. A megvalósításban a létezés centrumává emelkedő – egyetemességre nyíló – igazi jelenvaló létről pedig szó sem eshet addig, amíg e történeti külsődlegességben élünk és gondolkodunk.

A következő szintet, amelyik közvetlenebb vonatkozásban áll az időfeletti szférával, mitikusnak nevezhetjük. Kerényi Károly a homéroszi himnuszok magyarázatához írott bevezető tanulmányában az isteninek és átszellemültségnek legalább mint vallástörténeti ténynek – ha a tudomány egyébként nem volna hajlandó tudomást venni róla – a mítoszokban való méltánylását várja kortársaitól. Úgy véli, hogy a történeti szemlélet jelenkori keretei között – s ami ezzel összefügg és mélyebben fekvő probléma: a homályos látás és zavar miatt – az ideális elemre való hivatkozással talán már csak a mitikus szféra (tudományos) szemléletében élhet. Helyzetértékelése azonban nem egyértelműen lehangoló. A szakralitás imént említett tényszerűségének megállapításánál fontosabbat akar mondani és tud megmutatni. Egy rövid, de nem minden tanulság nélkül való etimológiai eszmefuttatás után mítosz – és poézisnek a tárgy szemléletében újra meg újra felmerülő kettősségét – amit adott ponton megfeleltet a késői klasszikus kor mitológia nevet viselő görög jelenségének és (vagy) Platón felfogásának – a mitológián belül helyezve, végre pedig anyag és forma viszonylatává tisztítva emeli maga elé egy olyan szublimált, mégis valóságos mitológiai anyagként, amit azután tudományos igényű vizsgálódás tárgyává tehet. Még fontosabb, hogy e felépített szembehelyezkedésből és kölcsönhatásból a mitológia mint anyag megfelelő felfogása, vagyis a fenomenológiai módszer olyan eleven szemléletté minősül át, ami immár magától értetődő és elvitázhatatlan valósággént állítja elénk határozását: „... ha az élet fenntartás nélkül beleömlik az áthagyományozott anyagba, nagy szertartásos formák közt: kultuszban vagy háborúban (mert archaikus népeknél ez is szertartás), akkor mitológiával és hősmondával állunk szemben.”

És ugyancsak e felfogás, illetve módszer által értelmezve, mindamelllett a létezésére vonatkozó magyarázkodás nélkül mondhatja, hogy: „... még az emberek is istenek a mitológiában – az őskor emberei, mint azok, akik Mékónében az istenekkel vetélkedtek –, kivéve, mikor csak azért szerepelnek, hogy az istenek isten volta annál jobban kitűnjék. Minden magától értetődő dolog közt az „isteni” a leginkább magától értetődő a mitológiában: isteni volta mindannak, amit a mitológia feltár az emberiségnek. Amint a zene világa a zengő világ – az egész világ hangvilággá olvadva fel – ugyanúgy a mitológia világa az „isteni” kifejezési formáiban megjelenő világ.” Kerényit a mítosz szellemisége vezérli általában és egészében saját (tudományos) álláspontja kidolgozása, de éppígy egy különös – az adott tanulmányban felvetett, ugyanakkor számunkra is tanulságos – eszmefuttatási és módszertani probléma megoldása tekintetében is. Nevezetesen a holt – a történetiség elvére támaszkodó – magyarázattal szembeállítja az életrekeltés művét. Ezzel a létezésnek más

közegében és új dimenzióiban támasztja fel azt a feszültséget és szabadságot, ami az imént még a mítosz, a mitikus lét átszellemített valóságának volt az alapja. A tennivalókra kérdező konkrét helyzetértékelés így lesz öntudatos állásfoglalás: „Az a törekvés, amely a magyarázó szempontját kizárólagossá akarja tenni, a továbbiak folyamán (ti. a történeti magyarázat egymást váltó kísérletei által /szerk./) inkább romlott, mintsem a megértés útját egyengette. Ezt a magatartást csak úgy tehetjük meghaladott állásponttá, ha a mitológiai világot anyagi tisztaságában vagy akár nyersségében is, egyszerűen bemutatjuk. Ha a mitológiával foglalkozó tudomány megtalálja a módszert, hogy a mitológéákat önmagukért beszéltesse, akkor az értelmezés is olyan természetű lehet, mint egy költői vagy zenei alkotás értelmezése.”

A megfelelő módszer megtalálása révén a mitikus elv átemelésével a jelenvaló lét szituációjába, így lesznek szavai egyszerre megjelenítés és valami már csaknem elveszettnek megerősítése és kiterjesztése, s mint ilyen, szimbolikus értelművé.

Egy tudományos életmű tanúsága, s e látszólagos kitérő összegzéseképp elég itt annyit mondani, hogy a mítosz világában az ember különböző létmegélési állapotai fűződnek egybe az eredettel. Ez a mitikus megközelítés lényege. S habár e szféra kapcsolatot tart fenn az időbe vetett létezéssel is, a mitológiát már nem lehet egyértelművé racionalizálni vagy éppen manipulálni – ilyen értelemben hozzáférhetetlen és nem tényszerű –, csak félreértetni lehet.

A harmadik szintet a metafizikai álláspont számára tartottuk fenn. Ez túlvezet a létesültek világán, jóllehet benne rejlik az eddigiek mindegyikében. Szokták mondani, hogy a történetiség szintje és a mitikus szint elsősorban a külső hagyománnyal, míg a mitikus és metafizikai szint a belső hagyománnyal áll kapcsolatban. Természetesen az őshagyománytól – attól, amit keresünk – egyik sem lehet eleve elidegenített. Mindegyiknek megvan a maga értelme. De, ha elvileg áll is a kapcsolat az eredettel, a dologi történések körében már jóval kevesebb lehetőséggel élünk, mint ahol a mítoszok nyitottsága érvényesülhet. Vannak azonban helyzetek, és van olyan állapot, amiről a hagyomány már a mítoszok nyelvén sem szólhat. Megélése ahhoz az úthoz hasonlatos – a költő szavával –, melyen még élve senki sem jutott túl.

Mint bennünk zajló átalakulási folyamatot környékezi a maga szimbólumvilágával az asztrológia, ezt teszi az alkímia fémekben elbeszélve, és ezt a kabbala is állapotok felmutatása által. A középkori úgynevezett okkult tudományok ilyen eszközökkel éltek, hogy közelebb hozzák az emberhez azon benső állapotait, amelyeknek lényeges megélési formáit mégis mindenkinek magában kell megeleveníteni. És épp ezért – a lehetőség megadása végett – történt mindig is a közvetítés szimbólumokkal. Ezekről lesz szó, amikor a hermetikus alapelveket sorra véve asztrológiai, alkímiai vagy más szimbólumokkal foglalkozunk. De nem kell mindent lefordítani, mert amikor egy elvont elvből valami konkrétet csinálunk, ez többnyire és közönségesen az elv halála. A feladat nem a tradíciókat hordozó szimbólumok definiálása. A mi dolgunk, hogy a szimbólumok segítségével az elveket tartalmassá tegyük, felküzdve magunkat oda, ahol a meglátás és megértés bekövetkezik; vagy más megfogalmazásban: eljutni odáig, hogy legyen mit meglátni és megérteni.

Ilyen megfontolások és szintbeli különbségtételek után mondhatjuk, hogy történeti síkon a hagyományt nem találjuk. Mert amihez itt jutunk, az legfeljebb a hagyomány burka. Szavak, külsődleges törekvések, dologi formák.

Más kérdés, hogy az embernek bármilyen közegben, elvileg tehát a történetiség keretei között is megvan a lehetősége (potentia), hogy ráleljen szellemi önmagára. De valódi



meghaladáshoz és visszatéréshez pusztán külsőlegesen még a hagyomány sem segít. Hiszen láthattuk, hogy valójában ellentétek tudatos felszításáról s egyidejűleg és egy mozdulattal óriási erőfeszítések általi összekötésekről van szó. A hagyomány ezekben az akciókban (actus) él, ezekben van. Így azonban csak legbelső önmagunkban találhatjuk meg. Ha ennek ellenére körülvesz, beburkol minket egyfajta tárgyi világ, olyan az, amit értelmezni kell, mert urára vár. Ezért fontos tudni, hogy hol és hová állunk, törekvéseinkkel mit képviselünk, s hogy mi a kapcsolatunk az állapotok hierarchiájába szerveződő hagyománnyal. Csak e formaöltéssel lesz valamilyes megragadhatósága életünknek, így axiológizálódhat egyáltalán, illetve értelmezhető át kritikus helyzetekben. Ilyen, a mikro-, mezo- és makrokozmosz nyelvén szóló hagyomány romolhatatlan formái nyilatkoznak meg a piramis ősepítményének felfele törekvésében. Hierarchiája – amely abszolút természete szerint máig képes áthatni világunkat, például úgy, hogy visszautal tudatállapotok rangsorára, a természeti és szellemi létezés struktúráira.

De aligha költői kérdés csupán, hogy áll-e még bennünk ilyen hierarchia, a teremtő osztályozásnak ilyen ereje munkál-e, vagy formátlan szürke masszaként kavargat minden? Mert jelenleg személyes és mundán értelemben egyaránt úgy vannak a dolgok, hogy az ember a zavar kritikus pontjához érkezett el. Kritikus ponthoz, amelyen talán mindig is állott, de ami (ugyan) azért ma és minékünk a legfájóbb, s ahonnan úgy tűnik, mintha életünkben egyáltalán nem lenne hierarchia és igazi közvetítés mélység és magasság között. Ezért is magunkban létre kell hozni, élővé kell tenni a függélyes tengelyt. E feladat elől nem térhetünk ki, mindenképpen végbe kell vinni. S hogy azután a külső miként követi a belsőt, külön vizsgálódás tárgya lehet.

Munkánkban végig egyfajta vertikális tengely mentén szemléltetjük majd a szóba kerülő állapotokat. Az ilyen, különösen pedig a kezdeti megkülönböztetés a hagyománnyal összecseng. A hagyománynak mind keleti, mind nyugati és különböző szintű megnyilvánulási formáiban tudnak arról, hogy a világ, ami minket körülvesz, nem lehet más, mint emberi képességek szétszóródása. Gondoljunk csak a kínai Pan-Ku mítoszra, a védák Purusájára, az egyiptomi Ptah testrészeiben együttálló isteni kilencességre vagy más vallási és metafizikai osztályozásokra. És ha fel is merülhet, hogy Keleten a hierarchiát inkább az emberi test (mikrokozmosz) struktúrájával szimbolizálják, s ebből bontakoztatják tovább, viszont a hermetika a maga részéről – ismerve és elismerve amazt – a hierarchiát mégis a már említett szakrális Nagy Testbe (makrokozmosz) helyezi, s így bizonyos értelemben zártabbnak is tűnhet, mint a hagyomány más vonalai. Ez azonban nézőpontbeli, illetve dramaturgiai különbség, és semmiképp sem a mitikus tartalmak összemérhetésére céloz. Kétségesebb, hogy ma egyetlen irányzathoz, valláshoz csatlakozva végrehajtható lenne a visszatérés. A világban egyik sem hordoz akkora erőt, ami egyedül elegendő inspirációt adna egy ilyen vállalkozáshoz. Ezért mintha szinkretisztikusan kellene végbevenni az operációt. Viszont nyilvánvaló az is, hogy pusztán szinkretisztikusan a jelen zavarodottságán túllépni nem lehet. S vajon miféle szintézisben volna még bizodalmunk!

Jelenünk semmilyen értelemben nem maradhat azonban holt tények halmaza. Legyen inkább kép! És ha Platónnak afféléhez hasonló érzése támadhatott, „mintha valaki szép élőlényeket szemlélve – melyek festve vannak, vagy igazán élnek, de mozdulatlanok – arra vágya, hogy mozgásban szemlélhesse őket, amint valami olyan versenyen küzdenek, amely testükhöz illeni látszik”, mondhatjuk mi is, hogy csakis, ha saját erőfeszítés által feltámasztott szimbólumlátással élő bizonyosságelemekké tudjuk formálni a látszólag holt

anyagot, akkor teremtettünk igazi bázist a további vizsgálódáshoz, és mondhatjuk határozottan, hogy a válság leküzdhető.

Viszonyunkat a hagyományhoz az imént szintbeli különbségek bevezetésével értelmeztük. Egyúttal választ kerestünk arra a kérdésre is, hogy ebből a szempontból időbe vetett jelenvaló létünk mit képvisel? Hiszen már a képlet alsó szintjeként idézett történeti létezés és szemléletmód is bizonyos mértékben belülről épül. De így már polarizálható is, példa okáért a modern civilizáció embere önnön genezisére és létezése belső törvényszerűségeire vonatkozó elméleteinek a mítoszkutatás bevett osztályozási elve alapján: lineáris, eschatologikus, illetve körkörös és visszatérést hirdető jellege és struktúrája szerint. Ezek az elgondolások külön és együtt is – ha valaki enged a szféra határozott, bár nem feltétlenül egyértelmű deszakralizáló tendenciáinak – a lényegi eredettől megfosztott, és ezért idegen külvilág tényeivé és törvényszerűségeivé misztifikálódhatnak, s ha a civilizáció azonosul velük, a dolgok spontán alakulásának teszi ki magát, és szellemi értelemben e maga vájta szakadékba zuhan.

Különösen áll ez az első esetre. Eliade a mai szocializmust ilyen újfajta eschatologikus mítoszként írja le. De, hogy Julius Evola, a 20. század egyik jelentős tradicionalistájának szavával éljünk: „a történeti haladás babonája” még a szakralitással kapcsolatot fenntartani, illetve azt megújítani törekvőknél is – miként Pierre Teilhard de Chardin filozófiai-teológiai integrációs kísérletében – szerepet kap.

Példaként vehetjük azonban a fejlődéstudomány az élővilág jelenségeire, organizmusainak genezisére vonatkoztatott és deklaráltan természettudományos teóriáit, az állatvilágból – úgymond – ugrásokkal vagy nélküle való kiemelkedés elterjedt és meggyökerezett tételét is. Valami hasonlóról persze a tradíció is beszél, de ezt szimbolikusan teszi. És ismét csak utalhatunk a mítoszkutatásra, amely a vonatkozó óriási anyag alapján joggal hívja fel a figyelmet az állatoknak a mitológikus tudatban betöltött szerepére. Arra, hogy azok a mitológiai kód egyik variánsaként is értelmezhetők, amire azután egész közlésrendszerek épülhetnek. Hogy reális sajátosságaiknak képzete párosul osztályozásokban való alkalmazásukkal. Az állatok megfeleltethetők éveknek, hónapoknak és napoknak. A világfa hármasságának szerint az állatok is csoportosulhatnak vertikálisan, de éppígy a négyes tagozódású horizontális séma alapján megfeleltethetnek a földkerekség négy irányának, és így tovább. Mindez megfelelően értelmezve módot ad arra, hogy az ember fenntartsa, hogy megtalálja és újra és újra megtalálja a kapcsolatot önmaga és a környező természet között. És az ilyen motívumok átívelhetnek olyan kozmologikus mítoszokhoz is, ahol teremtő szerepben lép fel valamilyen állat. A majom sok helyen az értelem szimbóluma. Az értelem pedig kitüntetetten az eredethez vezérel. Hermész Triszmegisztosz, akit az egyiptomiak Thot-nak neveztek, sokszor íbisz vagy pávián képében, esetleg emberi arccal jelenik meg. Tudjuk, hogy az értelemnek Kínában, de Tibetben ugyancsak majom a szimbóluma. Éppen egy, a buddhista hagyományra épülő tibeti teremtésmítosz meséli el azt, hogy miként bízta meg Amitábha (a jelen korszak Dhjáni-Buddhája) Avalókitésvarát a feladattal, hogy a leendő embereket a buddhaság állapotába elvezesse. Avalókitésvara a bal tenyeréből fénysugarat bocsátott ki, amiben a Bódhiszattva felvette egy majom alakját. Ugyanakkor női aspektusa, Tára előbb egy szikladémon, majd pedig – hogy a Bódhiszattvát elbűvölje – nősténymajom alakot öltött. Kettejük nászából született meg a lények hat osztálya...

Láthatóan itt is megvan a majom-eredet képe. Ám ezt konkrétumként kezelni, a szimbólumot – legyen ez mégoly közvetett és a szakralitástól távol eső, mint éppen a

fejlődés-elv tudományos, és még inkább világnézeti síkra leszállított értelmezései esetében – lerántani a megfogható tárgyiság világába, ez dőreség, és a mai ember teljes vakságáról árulkodik.

A másik elméletcsoport sokszor hasonló külsődleges módon a ciklikusság elvére épít. Hirdetői, amikor civilizációnk és általában a civilizációk történetfilozófiai mérlegelésére kerül sor, többé-kevésbé esetleges analógiák alapján kialakulásról, felvirágzásról, hanyatlásról, más esetben születésről, fejlődésről, hanyatlásról és pusztulásról beszélnek. Egyesek szerint civilizációnk menthetetlenül elpusztul, mások a szakralitás valamilyen formájának térnyerésében bíznak.

És valóban, a ciklus-elv megerősödése századunk tudományossága köreiben, a magabízó fejlődés-elv sorozatos erővesztéseivel, a lineáris időértelmezés revíziójával párhuzamosan, sőt a civilizáció egyébként is hosszan sorolható válságjelenségei között magának az időproblémának hangsúlyos jelenléte és bizonyos értelemben – a deszakralizációs hatások ellenére is – a mítosznak a 20. századi szociológia- és kultúraelméletek centrumába kerülése ugyancsak a történelemfeletti (időfeletti) elem számára kínál lehetőségeket. A kérdés újra csak az, hogy kifordult szemléletből nyert képeket, az eltört egész cserepeit miféle szellemiség egyesíthetné?

Ha ezt a kérdést eredeti gondolatmenetünk szerint fordítjuk most magunk felé, úgy nem egyik vagy másik építkezési elv elidegenített megnyilvánulási formáját próbáljuk a másiknak fölébe helyezni, hanem inkább a modern civilizáció előtti életnek tradíciókra helyeződő – tehát az idővel is szerves kapcsolatot tartó – magasabb rendű valóságát állítjuk szembe a mai állapotok képével. A különbség ezzel a mozdulattal az emberek mentalitásába helyeződik. Ahogy Evola mondja, a modern civilizáció embere az adottra épül, míg a hagyomány (a tradicionális civilizációk) emberében a fizikai tapasztalásnak volt egy szellemi komponense – hozzátevé a pusztta képhez egy jelentést és ugyanakkor egy sajátos és hatékony emotív tónust –, amely által képes volt a világot élni, a maga végső lényege szerint tapasztalni. A világ ebből a szempontból nem az adottak halmaza, hanem egy eleven szakrális test, a láthatatlan látható kifejeződése.

De ami igazán fontos, hogy az ember tudati transzformációk által elérhet ilyen tapasztalási szinteket. Lehetőségként mindig rendelkezésre állnak olyan formák, amiket magasrendűen, a kezdet és eredet értelmében nevezhetünk archaikusnak. Mert amikor azt mondjuk, hogy premodern vagy ősi ember, akkor azt is mondjuk, hogy szabad. Olyan valakiről beszélünk, akiből még nem vették ki, vagy már visszaszerezte azt a képességét, hogy szabad. Szabad – mondjuk – az adottságok időbevetettségétől. És vice versa, szellemi célokat mi is akkor tűzhetünk magunk elé, ha tudomásunk van arról, hogy tapasztalási formáinkat mi magunk választjuk és teremtjük. Tudott persze, hogy milyen nehéz felvenni egy szabad szemléletet, saját helyzetünket az Egész szerint megítélni. Modern és premodern világ megkülönböztetése azonban a realizáció kérdéseinek mostani felvezetésében kielégítő. Akkor is, ha tudjuk, hogy a hagyomány rendelkezik olyan modellekkel, melyek által világkorszakok sajátosságai is differenciált módon értelmezhetők. Elég csak a naptárak mitológiai szerepére tekintettel az egyiptomiaknak a Szíriusz (nyelvükön Szopdet, görögül ismerősebb Szothisz) heliákus keltére épített periódusaira utalni, vagy azokra a precessziós ciklusokra, melyeknek kozmikus viszonylatokban működtetett analogikus rendszere szinte a legutóbbi időkig áthatotta civilizációnk mélyebb rétegeit, s ugyanakkor alkalmasnak mutatkozott arra is, hogy artikulálódhasson általa mindaz, ami az igazi őstörténethez, illetve a jelen perspektivikus szemléletre tartozik. Periódusok, korszakok és alkorszakok,

évciklusok, évek, évszakok és hónapok, a hónapoknak részei, majd a napok és ezeknek még kisebb egységei, mind megannyi lehetőséget kínál. De csak az jut az őstudás birtokába, aki tisztában van azzal, hogy mit jelent a saját jelen. Aki megtalálja lehetőségeit mindabban, ami maga körül aktuális. Hogy az idő minőségileg újratelítődjék, eggyé váljék saját eseményeivel, első hallásra talán különös utat kínál a buddhizmus azzal az analógiás fordulattal – és fordulattal vélhetően a korabeli deszakralizáció erőivel szemben is –, hogy az olyan jelenségek, mint például a civilizációk alakulására vonatkozó spekulációk, mint egyébként az elme akárhány perdülése – egy körön belül – megfelel a szanszárikus örvénylésnek. E meglátás, komornak tűnhető magára állított heroizmusával azonban összefonódik az a játékos feloldó elem (lílá), amitől – hiszen tiszta tudatos törekvés – a hermetika sem tekinthet el.

Ezt szem előtt tartva, és még mindig modern és premodern relációjánál időzve, a hermetika mindenféle historizáló szándékú kísérletnél mélyebb értelemben tartozik az evolai premodern civilizációkhoz. Ezért is tűnik úgy, mintha világunkban teljesen elveszett lenne. Kákosy László a kopt gnosztikus kódexeket feldolgozó munkájában az Aszklépiosz címet viselő párbeszédből több olyan részletet közöl, melyek Egyiptom küszöbön álló pusztulásáról jövendölnek. Ezeket közvetlenül a sztoikus filozófiából is még ismert világ újjáteremtésekkel (apokasztázis) hoz összefüggésbe. De azért nem mulasztja el olvasója tudatába idézni azt sem, hogy olyan emberek országáról esik szó, akik tudják magukról, hogy isteni képességekkel bírnak, sőt, bizonyos vonatkozásokban – többek közt a halandóság és halhatatlanság képességének együttes birtoklása, a bölcsesség által, vagy istenszobrok készítése és átlelkesítése révén – az istenek fölé is magasodnak, és hogy ez az ország, „ha a (teljes) valóságot akarjuk kimondani, a mi országunk, a világmindenség temploma. Ezért lehet megrendítő Aszklépiosz ítélete: „Ó Egyiptom, Egyiptom! A te vallásaidból csak mesék fognak fennmaradni, és ezek is hihetetlennek fognak tűnni utódaidnak. Csak a kövekbe bevéselt szavak fognak fennmaradni, jámbor tetteidről mesélnek.”

És máshol is, mintha máig hangzóan és nekünk beszélne: „Inkább a sötétet fogják választani, mint a fényt, és inkább a halált fogják választani, mint az életet. Senki sem fog felnézni az égre. A jámbort bolondnak fogják tartani, s az istenteleneket dicsőíteni fogják mint bölcsesket...”

Hiszen körülöttünk is már jó ideje és egyre látványosabban formálódnak és aktivizálódnak azok az erők, amelyeknek legfőbb szerepe az, hogy az esetleg felbukkanó elemeknek is erejét vegyék, s lerántsák azokat oda, ahol dolog lesz minden a dolgok között. Az életrekeltéshez ilyenformán egyre nagyobb erőfeszítés szükségeltetik, s ma ez akár a teljes önmeghaladás aktusa is lehet.

Arra tehát, hogy a premodern civilizációban mi volt más, és miben áll fölötté az egykori ember a mainak, azt felelhetjük, hogy a legnagyobb különbség a metafizikai érzékenység mértékében mutatkozik. S ekkor még nem is a mitikus Kezdet Emberéről beszélünk, hanem a mi korunkat megelőző, de ehhez hasonlóan a történetiségbe utalt időkről. Különböző forrásokból kiviláglik, hogy egészen más volt például a természet egykori tapasztalása, mint a mai közönséges, és más, mint a ma képzett emberéé, aki elé egy halott világ bálványként mered. De a szellemi értelemben vett elevenség elvesztése maga után vonja a test pusztulását is. Olyannyira, hogy ennek már nem csak baljóslatú jelei mutatkoznak, de kimondhatjuk, hogy e tekintetben az emberiség valóban holt-pontra érkezett.

A személyes átélés vonatkozásában ehhez csak azt tehetjük hozzá, hogy ha valami is újraéleszthető a világban, a kezdeményezés csírája ismét csak belül, meglehetősen mélyről

fakadhat. Ezért mondtuk, hogy belülről kell – történjen akármilyen alacsony szinten és kezdetben csekély mértékben – meghatározni magunkat. Ezzel veheti kezdetét magasabb rendű célok kitűzése, állapotok megvalósítása, valódi meghatározás. Említettük azt is, hogy amikor az ember önmaga jelen helyzetét akarja tudatosítani, nyomban feszültséget támaszt, hiszen egyszerre veszi maga elé a lealacsonyodás és megsemmisülés, illetve a nyilvánvalóan kiküzdhető teljesség képét. Az ilyen helyzetben átélhető Jákob rettenetes felismerése: „Milyen félelmetes ez a hely, valóban itt van az Isten háza, s itt van az ég kapuja.” S valóban félelmetes, de mérhetetlenül fontos is az a hely, ahonnan először adatik meg úgy rátekinteni az egész életre, egyáltalán a létezésre, hogy a választás és vállalás a fel- vagy alászállásra a kezünkbe van adva, az üdvösség egyedül rajtunk múlik, mert ami előttünk áll, az is egy lenyűgöző kép csupán.

A nagy mutatvány Jákobnak és valamennyiünknek egyszer szeme elé kerül valamilyen formában. De azon a helyen, ahol ez a rettenetes látomás elér minket, a leghelyesebb Jákob meggyőződésébe helyezkedni afelől, hogy ott valóban felépíthető az Isten háza. Mert ez az építés lehet csak az élmény realizációja és leküzdése is bűverejének. A Szentírás így emlékezik erről: „Jákob másnap reggel fölébredt, vette a követ, amelyen a fejét nyugtatta, felállította emlékkőül, és olajat öntött rá.” (Jákob álma, Teremtés könyve 28. 3.) A dualisztikus szemléletnek – ha valami – az ilyen helyzetekből támasztott erő adhat jogosultságot. Erre az élő tiszta tudatos energiára különösen a realizáció kezdeti állapotaiban szükség is van, hisz nem akármilyen viadal, megküzdeni a centrumba nyomuló sötétség bénító hatalmaival. De biztosak lehetünk abban, hogy hermetikus mű mindig is ilyen harcban születik. És nyilvánvalóan születik, mert ilyen megelevenítésről látnivalóan nem csak a költészet és a zenei mű – ahogyan ezekről, mint a mítoszban megnyilvánuló isteni elemnek a ma világában is még nyomon követhető analógiás megfelelőiről Kerényit citálhattuk –, de az időben egymásra következő korszakokban oly sokféleképpen harcban álló – valamilyen módon mégis mindig szellemi utat járó – emberek energiákkal feltöltött opuszai tanúskodnak.

Ha tehát saját helyzetünket sikerült tudatosítani és helyünket megjelölni, ezzel megtettük az első lépést olyan tapasztalási forma felé, mint amilyen az archaikus emberé volt, akiben szellem és test igazi egységet alkotott, de legalábbis nem volt elzárva tőle. És amikor a hagyomány szellemtestről beszél, akkor az életnek olyan állapotát vetíti elénk, amit a tudatosság teremt és tart fenn azáltal, hogy igenis képes tiszta szellemi közegben létezni. Ha pedig a szellemtest mintegy követi a tudatosságnak ezt a teremtő mozgását, általa inspirálta már konkrét testi alakot is ölthet.

Az ilyen test neve a hermetikában Corpus Hermeticum. Értelme pedig, a makrokozmosz ember, aki méreteiben azonos a mindenséggel.

A hermetikából táplálkozó nyugati tradíció titkos tudományai: az asztrológia, a kabbala, a mágia, valamint az alkímia – lévén különös hermetikus irányzatok és megvalósítási utak –, a hermetikus test eleven tagjai, melyek így a következő képet állítják elénk: a fej magában is hasonlatos a hermetikához, mint ami az értelem és tudás teste, s ami így az isteni lényeg legfinomabb anyagi hordozója. Ez a felfogás közel áll a platóni gömbszerű, mert ugyancsak középponttal bíró és eleven isteni létezés alakzatához.

De egy másik, a hermetikus gondolkodásmódhoz szintén közel álló és eredetére rávilágító képet is felidézhetünk, mely Egyiptomot egy fekvő ember szívéhez hasonlítja. És tudjuk, hogy ez a szív, a bennünk mélybe süllyedt Egyiptom, az értelem vezérelte filozófus lakhelye.

A szemek sugara a látás révén – belátva az időt a kezdettől a végig és uralva a sorsot – az asztrológiának. A száj megfelel a kabbalának, mivel ez nevek és számok szerint kulcsolja össze a világ dolgait. A kezek a mágának, mert általuk megy végbe az átalakítás. A lábak megfelelnek az alkímiának, ami által a filozófus bejárja a lét különböző állapotait, míg el nem jut az igazi Arany vagy a Nap fényszerű létezéséhez. E testnek a tagjai – miként a pentagramma szárai – kölcsönösen összefüggnek, hogy az egész élővé válhasson az Egy áramában.

A kozmikus test tagjait, hogy áradásával a világ jelenségeit éltető szellemi energia – mely metafizikai, a lélek intenzív jelenléte értelmében – mégse ömöljön szét parttalanul, ne hatalmasodjon el a káosz, össze kell gyűjteni, össze kell kötni egymással és az eredettel.

Nyilvánvaló, hogy a szimbológiai kutatás a maga közegében ugyancsak erre irányul, amikor analógiákkal, az analogikus gondolkodással, a hagyományos szemlélet struktúráival és ezek kozmológiai értelmezési lehetőségeivel foglalkozik. Olyasmi így, ami előkészíti a talajt ahhoz, hogy a jelenségek szellemi tartalommal telítődjenek. Mert végül is azt kell tudatosítani, hogy a világ szervesen hozzátartozik szemlélőjéhez, s nem téveszthetjük meg magunkat, hanem emlékeznünk kell az eredetre. A szimbológia célja ezért határozottan rámutatni arra, hogy miként lehet és kell is elveszítettnek vélt konkrétumokban törekedni arra, hogy eljussunk önmagunkhoz, hogy magunkban elevenné tegyük a vonatkozást máshoz és a magasabbrendűhöz.

Persze feltehető, hogy volt időszak és lehet olyan magasrendű állapot, amikor és amelyben az embernek nincs szüksége efféle segítségre, mert élnek benne a kapcsolatok, mind horizontálisan a meglét értelmében és a létszintek hierarchikus tagozódása szerint is. És mondhatjuk azt, hogy ma egyáltalán nem ez a helyzet. De bárhogy is legyen, ahol a létezés alanya enged a világ követelésének, ott szellemi értelemben sem csak szubjektum és objektum, test és szellem, anyag és forma stb. dualitásainak igazán talán meg sem próbált szélsőségeivé szakad szét minden, hanem ugyanígy aktus és potencia viszonylatában tetteinek ideaszintjétől is elszigetelődhet, mintegy önkéntelen áldozatul dobva magát a szituációnak, amiből nem tud kitörni. Holott emberhez méltó feladata szerint maga törekszik állapotok szüntelen átváltoztatására, maga válhat a lét urává, hiszen a megvalósítás útja mindkét esetben ugyanaz. A hagyomány szerint élő ember tudja ezt, s mivel nem akar más lenni, mint önmaga, ezért aktuálisan él.

\* \* \*

*„Az egész világ hangos a szavaktól,  
a belső csendre nem figyel senki.  
Addig-addig játszanak a szavakkal,  
míg kivétel nélkül mindenki megsüketül.”*

(Saraha: Himnusz a néphez, 90.)

*„Megy az idő könnyű fecsegéssel,  
nézéssel és hallgatással, evéssel és ivással,  
szaglással és vándorlással, üléssel és állással.  
Hagyd menni! De az Egyből sose mozdulj.”*

(Saraha: Himnusz a néphez, 57.)

# A NÉPMŰVÉSZETI JELRENDSZER JELENTÉSRÉTEGEI

PAP GÁBOR

*„– Mondd meg a lánynak, hogy ha igazán olyan nagyon okos, akkor jöjjön föl ő is Budára hozzám, de úgy, hogy se az úton, se az útfélen, se öltözve, se öltözetlen, s ... hozzon ajándékot is, mégpedig úgy, hogy mégse hozzon, amikor pedig belép, köszönjön is, ne is!”*

*(Mátyás király és a székely ember lánya - Illyés Gyula: Hetvenhét magyar népmese)*

Hármat érdemes közülük számon tartani.\*

Az első, a hétköznapi jelentésszint, *életképpel* kínál meg: állatok erdőben, juhász legelteti a nyáját, betyár mulat a csárdában stb. Mesékben: a legkisebb, a legszegényebb sorsú fiúból hosszú kalandsorozat végén király lesz, közben sorra legyőzi a rátámadó ellenséget, és elnyeri az éppen keze ügyébe eső legszebb királylányt.

A nemzetközi folklórkutatás szinte kizárólag ezzel a jelentésszinttel foglalkozik.

Ennek a szem előtt tartásával osztályozza a népművészet termékeit különféle mese-, illetve ábrázolástípusokba, ennek vizsgálata alapján állapít meg kapcsolatokat, hoz ítéleteket egy-egy képi vagy szöveges ábrázolás sikerülsége, illetve nem sikerülsége tárgyában. Különösen pedig ennek a jelentésszintnek a kínálatára alapozva tesz összehasonlításokat – az esetek többségében természetesen a népművészetre hátrányos konklúziókkal – a „nagy-művészet” és a „folklór típusú művészet” termékei között. Érzékletesebben fogalmazva: a „nagy-művészet” szarvasa attól „nagyobb”, mert *szarvasnak* szarvasabb, betyárja azért jobb betyár, mert *betyárnak* betyárabb, kocsmárosnéja azért vonzóbb, mert *kocsmárosnének* kocsmárosnébb, virágcsokra attól emelkedettebb, mert *virágcsokornak* virágcsokrabb.

Pedig érdemes fontolóra venni, hogy a szóban forgó virágcsokor *virágcsokornak* talán azért olyan „sikerületlen”, mert – nem virágcsokor akar lenni! Legalábbis nem kizárólag az – de talán nem is elsősorban az. Mindenesetre feltűnő, hogy a népművészet ránk maradt (képes és szöveges) emlékeinek jelentős hányada esetében éppen ez a leghétköznapibb jelentésszint azonosítható – „fejthető meg” – a legnehezebben. Mit „mondhat” például a *hortobági rühzsírtartó* képsora (1. kép) egy XIX. századi életképeken iskolázódott szemű szalonfolklóristának? Hát így „néz ki” egy fa a valóságban? Lehetnek ekkora levelei? (És *ilyen* fának *ilyen* levelei?) Ülhet-e madár – virágon? És mit keres egy pisztoly csak úgy magában, minden emberi járulék nélkül, a levegőben?...

Az alaposabb vizsgálat azután azt is kimutatja, hogy az olyan (képes vagy szöveges) népművészeti ábrázolások, amelyekben az első, „hétköznapi” jelentésszint uralkodó, esetleg éppen kizárólagos szerepet játszik, rendre *polgári* megrendelők számára készültek, emlékek, fizetőeszközül, hálából vagy eladás céljából. Nem az eredendő népi látásmód közvetítői tehát, hanem a kis- vagy nagypolgári „szalonok” sekélyes ízlésvilágának felvállalói, hűséges, bár jobbra kelletlen tolmácsolói.

\* Az alábbi írás részlet a szerző „A mindenséggel mérd magad” (Népművészetünk jelrendszeréről) című, publikálás előtt álló munkájából.





„Kint a tanyán a juhász az Isten” - így látni önmagát, ez olyan mértékig képtelenség egy normális ízlésvilágú pásztor számára, hogy a megrendelői óhajnak *direkt* módon nem is tud eleget tenni. Szemüveget kell felvennie – esetünkben ez a népszínművek, illetve a „népies” ponyvanyomtatványok torz életképi kerete – s a rajta keresztül látott világot rögzíti meg, vásárlója nagyobb öröme (2. kép).

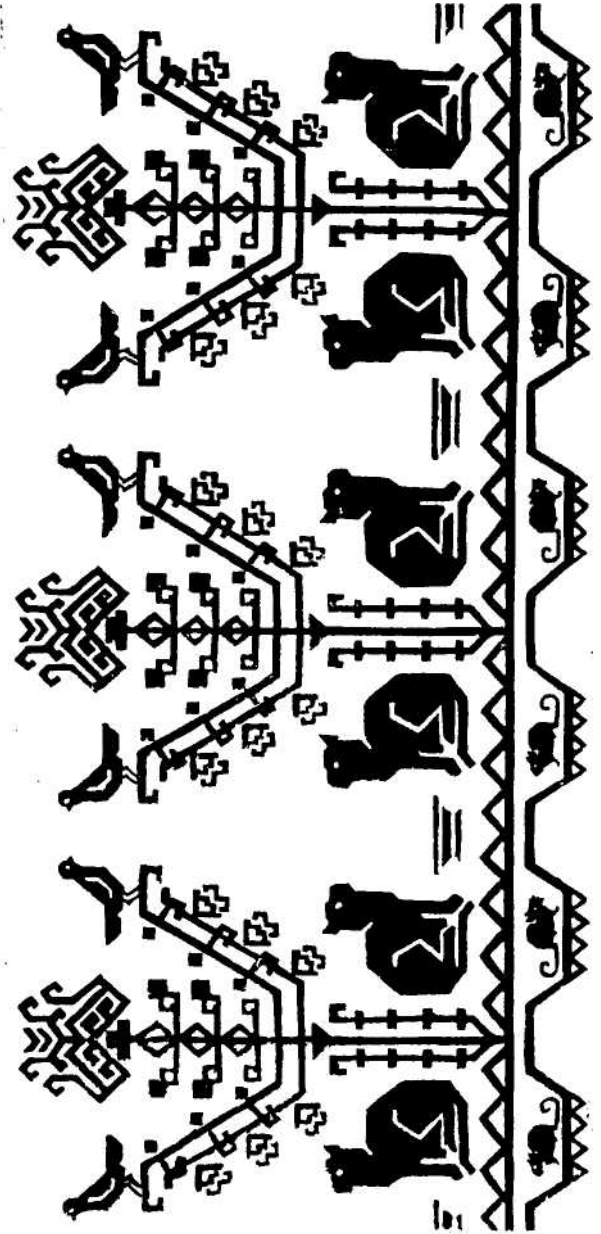


Az első jelentésszinten persze a valóság megidézésekor mindenképpen az „itt és most” szempontja a mértékadó. Ha azonban – meghatározott társadalmi-történeti feltételek függvényében – kitörlődik (kitöröltetik) a társadalmi tudatból a további jelentésszintek létezésének emléke, akkor ez az „itt és most” automatikusan „csakis itt és csakis most” jelszóvá fajulhat. Ebben pedig nem nehéz ráismerni a vásári kikiáltó szövegére, amely a szépművészetek vonatkozásában a romantika óta, de különösen a biedermeier stíluskorszakában (azaz jószerivel a mi népművészetünk virágkorában!) a *pikáns*, illetve a *frappáns* mozzanatában vélte felfedezni a közönség-befolyásolás két legbiztosabb hatástényezőjét.

A jó- vagy rosszhiszemű népművészet-utánzások is éppen e sajátosságuknál fogva lepleződnek le leghamarabb: még a kevésbé harsány változatokban is mindig tetten érhető az „itt és most” szemlélet dominanciája. Az ilyen „népi ihletésű” ábrázolások szarvasalakjai például rendre úgy lépnek elénk, *amint éppen* belekóstolnak egy – természetesen „népiesnek” stilizált-falombozatba. Az *éppen* tányér tejescskéjük mellett gubbasztó macskák *éppen* egyszerre pillantanak fel az *éppen* fölöttük éneklő madárkákra stb. (3. kép). Csupa kiélezetten *egyedi* élethelyzet, s hogy a képzavar teljes legyen, mindez merev tükröszimmetrikus elrendezésben, vég nélküli sokszorozásra alkalmas kivitelben. (Ne felejtjük el: ez már a sorozatgyártás korszakának nyitánya!)

Ha az első jelentésszinten az „itt és most” szempontját ítéltük mértékadónak – logikusan, hiszen bármennyire tartósan élünk is együtt egy műalkotással, minden egyes találkozásunk szükségképpen *egyedi* élményt kell, hogy jelentsen számunkra, már amennyiben valóban sokatmondó műről van szó! –, akkor a második jelentésszintre az „ilyentájt” közegmegjelölést alkalmazhatjuk a legtöbb joggal, mégpedig *egyszerre* a tér és az idő közegének vonatkozásában. Más szóval itt az ábrázolásoknak mind a tér-, mind az időkeretei szembetűnően kitágulnak. Most már nem arra kapunk választ, hogy – „jé, milyen érdekes!” – *egy adott* (és soha korábban nem volt, és soha vissza nem térő) időpontban, *egy adott* (semmi mással össze nem téveszthető) helyszínen éppen mi történik, hanem arra, hogy bizonyos – mással ugyan szintén nem összetéveszthető, viszont meghatározott rendszerességgel visszatérő – téridő-egységekben *általában* (a szó szoros értelmében is *rend szerint*!) mi szokott lejátszódni.

Talán mondanunk sem kell, népművészeti alkotásaink létrejötte és éppilyen-léte döntően e jelentésszintnek, pontosabban az ezen leadható üzenetnek a számlájára írandó. *Hosszú távra* szóló üzenetekről van itt szó ugyanis, amelyekben – mindig a neki rendelt téridő-közegben és mindig éppen ott! – szükségképpen helyet kap minden mozzanat, ami megjegyzésre méltó a világból, mégpedig csakis olyan módon és mértékben, amennyire és amint valóban érdemes a tovább-örökítésre. Előző példáinknál maradva: a falombot „csipegető” szarvas ezen a második – *középső*, azaz meghatározó fontosságú! – jelentésszinten nem egyetlen szarvas a sok közül, amelyet szigorú tér- és időbeli meghatározottsága eleve jóvátehetetlenül kiemel a többi, vele egyívású fajrokona közül, hanem a „szarvasság” képjele, amely szarvasság egy évenként rendszeresen visszatérő időszaknak a szokványos jelölője az ősi gyökerű időnyilvántartási gyakorlatban. A fával való kapcsolatát pedig az a körülmény teszi sajátlagosan meghatározottá, hogy a „szarvasság” időszaka éppen akkor köszönt be az évkörben, amikor a napfelkelte időpontjában a „fának” (mégpedig az „éppilyen” fának!) megfelelő természeti tünetény, a Tejút látható a felkelő Nap mögött-fölött az égbolton. Így a „szarvasok a fa körül” képjel-együttes ezen a jelentésszintjén a téli napforduló körül várható legfontosabb eseményeket, illetve a velük kapcsolatos tudnivalókat idézi a jelbeszédét értők emlékezetébe. Minthogy pedig ez az időszak tudvalevőleg a mindenkori napistenségek földre-születésének „idő-színe”, könnyen belátható, hogy a róla szóló tudósítás mégiscsak



érdekesebbnek tűnhet a természet mozdulásait ilyen mélységekig figyelemmel kísérő közösségi emberek szemében, mint annak részletes taglalása, hogyan is eszegeti hát ez meg ez a szarvas ezt meg ezt a faágat! Ugyanígy egy-egy zárt, kerek időegység jelölésére szolgál ezen a középső jelentésszinten a macska, illetve madár alakzata, meg rendre a többi állaté is, a sormintában feltűnő egereket bezárólag. Már most hangsúlyoznunk kell azonban: ilyen szerepkört csakis akkor tudnak eredményesen betölteni az említett állatalakok – továbbá az egyéb, időjelölésre használt emberi, növényi vagy tárgyi kellékek –, ha megformálásuk *célirányos*, azaz ha *nem egyénítik túl* őket! Amennyiben mégis ez történne, szereplőink úgy járnának, mint a részeg színész, aki idegen színpadra téved be, ahol egészen más karakterű darabot játszanak, mint amilyenre őt szerződtették, másféle szereplőkkel, másféle konfliktushelyzetekkel. Csodálkozhatunk-e tehát, ha az ép ízlésű közönség kifütyüli az ilyen „vendégszereplőket”? A túlegyénített macskák, madarak, szarvasok és társaik a szecesszió „népiesch” falidisz-tervein – hogy csupán egyetlen példát említsünk – ilyen eltévedt színészeknek tekinthetők egy eredeti szerepkörüktől merőben idegen színpadkeretben.

Az éven belüli időegységek jelölésére a természettel közvetlenül együtt élő népek régóta használják a különféle állatok, illetve jellegzetes embertárgy-kombinációk képeit. Ezekről a – tájanként és korszakonként némileg módosuló, de alapjában véve egységesnek tekinthető – „állatkörökről” ma már a hazai szak- és szépirodalomban is aránylag bőven esik szó. Itt, a jelentésszintek tárgyalásánál inkább egy olyan elvi jellegű problémáról kellene szót ejtenünk, amely az ilyen „kozmosz” vagy „idő-állatok” ábrázolásával kapcsolatban mindig, minden körülmények között szükségképpen felmerül – így a mi népművészetünkben is.

Ez a probléma röviden így körvonalazható: a *küلالakját* igyekezzem-e inkább megragadni a szóban forgó állatnak, vagy inkább az *egyezményes jelét*? (Hogy ez utóbbi mennyire egyezményes vagy nem egyezményes, annak a taglalására itt nem térhetünk ki.) A kettő ugyanis nem minden esetben, legalábbis nem mindig látványosan vág össze. A névadó állatnak rendszerint csupán az egyik testrésze – mondhatjuk úgy is, a „címere” – hordozza magában az általa jelölt időszak (pontosan: állatövi jegy-érvénytartam) képjelét, például a Kos vagy a Bika jelét az állat feje a tülökszarvakkal, de már a Rákét az ollói, a Bakét pedig olyan állati testrész – konkrétan: önmagán áthurkolódó sárkányfarok –, amellyel a névadó kecskebak egyáltalán nem is rendelkezik. (Legalábbis ezt kellene mondanunk, ha csupán a hétköznapi gyakorlatból kívánnánk levezetni a küلالakját, s nem tudnánk, példának okáért, népmeséink „félíg nyúzott bakkecskéjéről”. Megjegyzendő: a szóban forgó állatövi jegy, illetve a neki megfelelő csillagkép ókori eredetű elnevezése a mai csillagászati gyakorlatban nem is Bak, hanem *Bakszarvú*, latinul Capricornus!)

Kérdés mármost, mit keressünk inkább a népművészet ábrázolások emlékeiben: kost, bikát, rákot, kecskebakot stb., mint a mindennapok világából ismerős állatalakokat vagy pedig olyan *képjeleket*, amelyek – öltözzenek bármiféle állat, növény, ember vagy tárgy, esetleg ezek valamely kombinációjának alakjába – jellegzetes erővonalaikkal az illető időszak (állatövi jegy) „egyezményes” jelét írják le? A kérdésre nem is olyan egyszerű válaszolni. Hiszen egyik-másik ilyen jegy-„írásműnk” paradox módon nem is az az állat tudja a leghatározottabban magára öltetni, *teljes* küلالakjával megtestesíteni, amelyik a nevét kölcsönzi neki, hanem valamely másik, amelyik esetleg nem is tagja a névadó állatseregletnek. Például: a Rák időszakának jellegzetességeiből sokkal többet árul el – már ti. a jelbeszédet is, meg a természet adott időszakban esedékes viselkedését is egyformán jól értő szemlélőnek – egy „önsebző”, azaz tulajdon tömegközéppontja irányába visszaívelődő nyakú „Pelikán”-figura (4. kép), mint a természetrajzi tankönyvek ábráinak hűségével



megörökített rákalakzat. (A Pelikán egyébként sem a „mediterrán” sem a „keleti” rendszerben nem tartozik a névadó zodiákus-állatok közé!)

Másrészről az emberalakok meg minden különösebb nehézség nélkül „előadhatják” bármelyik ilyen, aránylag egyszerű vonalvezetésű, tehát jól „lemozogható” képjelünket, és valóban, a tapasztalat azt mutatja, hogy a népművészet jellegzetes tartású-mozgású emberalakjai mintha egyenesen keresnék az alkalmat arra, hogy külalakjukkal, illetve mozdulataikkal leírjanak egy-egy ősi eredetű zodiákus-jelét. Minél nagyobb számú népművészeti ábrázolást vonunk be vizsgálódásunk körébe, annál szembetűnőbbé válik egy ilyenfajta *preferencia*, azaz a jól ismert jel-alakzatok *átütő* előnyben részesítése az emberábrázolásban, bármiféle egyéb, állatövi jegyek jeleire nem emlékeztető formációk rovására.

Függőben maradt kérdésünkre, hogy ti. melyik változatát kereshetjük inkább népművészetünkben az állatövi „állatságnak”, a külalakját-e vagy az „egyezményes” jelét, most már bizvást megadhatjuk a választ: természetesen mind a kettőt! (Később még látni fogjuk, hogy ez az állítás tovább pontosítható, amennyiben a külalak általában a „keleti”, a jelalakzat pedig a „mediterrán” zodiákus sajátosságait mutatja a magyar népművészet alkotói gyakorlatában!) Ez *ténykérdés*, amely ily módon függetleníthető is bármiféle rávezető érveléstől, nem árt mégis alaposabban fontolóra vennünk, hogy a szóban forgó középső jelentésszintnek vajon miféle jellegzetességével függhet össze ez a furcsa „kétarcúság”, s hogy adódhatnak-e netán e „kettős természet” felismeréséből további tanulságok is tárgyunkra vonatkozóan.

Nos, könnyű belátni, hogy az ábrázolási keretek definíciószerű tágulása, amelyről a második jelentésszint ismertetésének legelején szóltunk, nem maradhat következmények nélkül a tér-, illetve az idő-fogalom értelmezésére sem. Míg az első, „életképi” jelentésszinten minden képkivágathoz definíciószerűen egy és csakis egy időpillanat tartozhatott (más szóval „nullázódott” az idő dimenziója!), és így ugyancsak definíciószerűen *állapot*-jelzést kaptunk a valóságról, konkrétan a mélységi dimenziót redukáló *sík*-vetületben, addig most

minden kép kivágható legalább egy *állapot*- és egy *folyamat*-értelmezés rendelhető, mégpedig nem vagy-vagy, hanem is-is alapon, hiszen a kitágult valóságértelmezési kör szükségképpen magában foglalja a „nullánál nagyobb értékű” idődimenziót is.

Ezzel viszont nem kevesebbet állítottunk a második jelésszintről, mint hogy az itt megfogalmazott üzenetek *szükségképpen* (per definitionem!) *többértelműek*, mindenesetre legalább kétértelműek. Legalább, mondhatjuk bizvást, hiszen a fenti játékszabályokból egyenesen következik, hogy minden *ilyen típusú* jelhalmaznak lesz legalább egy *térbeli* (állapotra utaló, ha úgy tetszik: „életképi”) kifejtési lehetősége, továbbá egy, legalább egy *időbeli* (folyamatra utaló, más szóval mozgásdiagram- vagy pályakép-jellegű) olvasata. A kettő csak *együtt* fogja adni – pontosabban fogalmazva: *csakis együtt adhatja* – a mű voltaképpeni üzenetét.

Másrészről viszont, ha számításba vesszük, hogy a népművészet jelhalmazában, még a legegyszerűbbnek ható ábrák esetében is, lényegesen *több elem* szerepel, és pedig lényegesen *bonyolultabb elrendezési feltételek közepette*, mint ahogyan egy-egy jegy-karakter pusztán felismerhetővé tétele ezt szükségessé és elégséggé tenné, akkor jogosultnak érezhetjük magunkat annak feltételezésére, sőt akár a kijelentésére is, hogy egy-egy népművészeti jelhalmaz a középső jelentésszintjén minden esetben (definíció-szerűen) többet mond annál, mint hogy egy-egy állatövi jegy-karaktert állapot-, illetve mozgás-vonatkozásában azonosíthatóvá tenne. Más szóval: rossz úton járnak azok, akik a népművészet jelkészletét akár szűkebb értelmű, mondjuk mezőgazdasági (agrár-rítusi) vagy meteorológiai, akár tágabb értelmű, kozmikus (asztrálmítoszi) vonatkozású tájékoztató-tájékoztatói tevékenység *tudományos* (vagy pre-tudományos, esetleg éppen pseudo-tudományos!) *segédábra*-tárának tekintik, és ennek megfelelően valamennyi gyakrabban előforduló, így önálló jelentésűnek is tekinthető jel-formációra egzakt, egyértelmű, lexikoncímszó-szerű meghatározást keresnek-sürgetnek. A hegyek nem azért vajúdnak, hogy egereket szüljenek! A jegy-karakterek ezúttal is csupán *kereteknek* tekinthetők, amelyek – mint a keretek általában – arra szolgálnak, hogy kiemeljenek a valóság határtalan áradásából valami fontosat, amit egyébként nem vennénk észre, pedig a tanulsága megszívlelendő lehet számunkra.

Végül a harmadik jelentésszint a *képzés*.

Félreértés ne essék, nem azokat az egyezményes (de a szó szoros értelmében egyezményes, azaz megegyezészerűen képzett-használt!) jeleket tartjuk nyilván ezen a szinten, amelyek a népművészeti alkotások készülési idejére, helyére, tulajdonosára (aki gyakran egyszersmind a készítője is) vagy megrendelőjére vonatkozó szűkszavú információkat rögzítik, és amelyek egyébiránt az esetek túlnyomó többségében a készülési idején és helyén éppen használatban volt európai – latin betűs és arab számok, de mindenképpen mechanikus jelhasználatú – írás jelei. Ezek a szó általunk használt, eredeti értelmében nem is tekinthetők jeleknek, hiszen kapcsolatuk az általuk jelölt valóságtartományokkal merőben önkényes, megegyezésen alapuló, márpedig az ilyen kapcsolat a mi felfogásunk szerint – s a népművészet gyakorlata ezt látszik támogatni! – csakis *áljeleket* generálhat, illetve éltethet ideig-óráig a társadalmi gyakorlatban. Az ilyen fajta áljelek – betűk, számok csoportjai – mint kifejezetten idegen testrészek, rendszerint nem is épülnek bele a népművészeti alkotások szerves képi rendjébe, „kilógnak” abból, s a tárgyak készítői szemmel láthatóan nem is nagyon igyekeznek helyet szorítani nekik benne.

Ha mégis megtörténik a szervülés, akkor az szinte kivétel nélkül olyan áron következik be, hogy az egyezményes jelek feladják konvencionális, „megegyezés szerinti” értelmüket, és a külalakjuk, vonalvezetésük révén őket joggal megillető – *természetes alapozottságul* – jelentés hordozóivá válnak. Röviden szólva: áljelekből valódi jelekké nemesednek. A legegyszerűb-

ben éppen az állatövi jegyek ismert – de korántsem „megegyezésen alapuló”, hanem nagyon is messzemenően természetes megalapozottságú – jelei felé csúszhatnak el a latin ábécé betűi, illetve az arab számok. Hogy csupán egyetlen példát említsünk, a 69 és a 96 jelkombinációk úgyszólván rutinszerűen alkalmaztatnak a Rák-jegytulajdonságok jelölésére a népi ábrázolásokon, egyenként pedig, hangsúlyosan egyberajzolva férfialakok középső testtájaival, egészen leplezetlenül utalnak a vigyázz- (6), illetve pihenj-állásban (9) lévő nemző szervre.

Amikor azonban a „képírás” jelentésszintjéről beszélünk népművészeti jelrendszerekkel kapcsolatban, akkor nem az ilyen, szervessé átlényegített, ám mégiscsak szervetlen eredetű betű-, illetve számjegy-kombinációkra gondolunk elsősorban. Sokkal inkább azokra a jelekre-jelkapcsolatokra, amelyeket általában azért nem veszünk észre a népművészeti alkotásokon, mert – túlságosan is szem előtt vannak! Ha alaposabban vallatóra fogunk egy-egy jellegzetes népművészeti jelhalmazt, akkor előbb-utóbb érzékelhetővé válik egy olyan sajátossága, amely az eddigi vizsgálódások során nem bizonyult elsőrendű fontosságúnak, hiszen sem az első, sem a második jelentésszinten nem játszott bele döntő módon a képi üzenetek alakulásába, most, a harmadik szint tárgyalásakor azonban annál inkább előtérbe kell, hogy lépjen. Arról a sajátosságról van szó, hogy a képjelek – akár emberalakot, akár egyszerűbb élő vagy élettelen formációkat írnak le – rendre nem túlságosan nagy számú, amellet jól sztenderdizálható alapelemekből tevődnek össze. Ezek a szó szoros értelmében is hézagmentesen illeszkednek egymáshoz, és önként mondanak le részleges jelentésük hangsúlyozásáról, amint az ábrázolás nagyobb egészében kell szerepet játszaniuk. Ugyanakkor azonban mindvégig jói felismerhető viszonylagos önállóságuk is a jelegyüttesen belül.

Ha mármost tovább elemezzük az ilyen „sztenderd” képjeleket, illetve képjel-egységeket, akkor meglepve tapasztaljuk, hogy valamennyi lényegileg azonos elemekből, nevezetesen most már valóban igen csekély számú és igen határozottan elkülönülő formájú alapjeltől tevődik össze. Az ilyen, minimális információtartalmú alapjelek gyakran *külön kezeléssel* is hangsúlyozódnak a jelegyüttesekben. Egy-egy önálló jel, illetve egységnek tekinthető jelcsoport általában a körvonalára felfűzött pontsor vagy „szőrözés” által emelkedik ki a környezetéből. Logikusan, hiszen ezek az önálló alakisággal nem, csupán számossággal rendelkező elemek (pontok, vonalkák) kiválóan alkalmasak arra, hogy – mint jelzőoszlopok a kanyargós utak mentén – önmaguk helyett az általuk szegélyezett útvonal, illetve útvonalszakasz jelentőségteljes fordulataira (*irányváltásaira!*) hívják fel a figyelmünket. Ezek után viszont önként adódik az ötlet, hogy egy-egy ilyen alapjelnek a szó tágabb értelmében vett *betű*-, illetve *hangértéket* tulajdonítsunk, és így módon mintegy betűről betűre araszolva folyamatosan *leolvassuk* a népművészeti alkotások *képírási* üzenetét.

Nos, bármennyire meghökkentőnek látszik ez a feltételezés első közelítésre, elvileg semmi lehetetlenséget sem tartalmaz, a gyakorlat pedig – mint látható – a konkrét példák elemzése során inkább erősíteni, mintsem gyengíteni látszik a hitelét. Annyit mindenesetre máris meg kell jegyeznünk, hogy nem mi vetjük fel itt először a műalkotások – népművészeti, illetve egyéb típusúak – ilyenfajta „olvasásának” lehetőségét. Az eddigi próbálkozások sikertelensége, s ennek folytán a napjainkban tapasztalható ellenérzés irányukban végeredményben két tényezőre vezethető vissza. Először is: az ilyen irányba tapogatózók rendre túlságosan részleges érvényű „üzeneteket” kívántak kiolvasni a jelhalmazokból, s ezzel – függetlenül attól, mennyire voltak korrektek az egyes jelértelmezések – végső soron tetemesen megingatták az ilyen típusú üzenetek, illetve megfejtésük fontosságába vetett hitet. Másrészt viszont túlságosan is ragaszkodtak az „egy jel egyenlő egy hang” fikciójához,

aminek az lett a következménye, hogy módfelett megnehezült bármiféle értelmes szöveg visszaolvasása a képjel-együttesekből. Ugyanekkor kénytelenek voltak összetett jelcsoportokat is egyetlen hang értékében olvasni, azaz nem minden ligatúrát (összetett jelet) oldottak fel az olvasás során, hiszen a mai értelemben vett ábécé betűdömpingjére (a magyar nyelv vonatkozásában ez minimálisan is 21 jel használatát feltételezi!) természetesen nem futotta az eredetileg pusztán mássalhangzó-kategóriák jelölésére berendezkedett képjel-írás alapelemeiből.

Az eddigi vizsgálódások tanulságait összegezve annyit mindenesetre ma már bízást elmondhatunk, hogy a képirásnak ez a – harmadik jelentésszintünkön észlelt – fokozata jelen van népművészetünkben. Félreismerhetetlen nyomaival lépten-nyomon találkozunk a legkülönbözőbb ábrázolástípusokban, technikákban, műfajokban. Kell tehát foglalkoznunk vele, akár akarjuk, akár nem, ha teljességre törekvő áttekintést kívánunk adni népművészetünk jelhasználatáról. Anélkül, hogy elébe vágnánk a témával bővebben foglalkozó későbbi fejtegetéseinknek, annyit már most meg kell jegyeznünk, hogy ha a második jelentésszinten minimálisan kettős jelentéssel felruházott üzeneteket kellett feltételeznünk, akkor ezen a harmadik szinten nemcsak hogy definíciószerűen lehetetlenség egyértelmű üzeneteket megfogalmazni, ellenkezőleg: a jelekből kiolvasható értelmes üzenetek száma *elvileg határtalan!* Az ilyen típusú jelolvasások ellenzői éppen ezt a jellegzetességet veszik alapul kifogásaik megfogalmazásakor: ha ennyire sokféle üzenet olvasható ki egy-egy meghatározott jelegyüttesből, akkor annak az információs értéke gyakorlatilag a nullával egyenlő. „Minden és mindennek az ellenkezője is kiolvasható belőle” – halljuk gyakran a gúnyos ellenvetést. A megjegyzés jogos, a gúny nem. Aki ezt a *sajátosságot* – *hiányosságnak* ítéli, az merőben félreérti vagy egyáltalán meg sem érti a népművészet harmadik jelentésszintjén érvényesülő információ-tárolási, illetve visszaolvasási gyakorlat működési mechanizmusát.

Ez a gyakorlat szoros összefüggésben alakult ki nyelvünknek azzal a sajátosságával, hogy a való világ hasonló dolgaira hasonló alakú megjelöléseket alkalmaz, ami más szóval azt jelenti, hogy a lehetőségek szélső határáig igyekszik fenntartani, illetve felszínre hozni, sőt hangsúlyozni az *izomorfíát* (egyalakúságot) a valóság befolyásolatlan, illetve reflektált képe között. Nos, éppen ebben ismerhetjük fel azt a legáltalánosabb rendező elvet, amely nyelvünk alakulását éppúgy döntően befolyásolja, mint a népművészet szöveges, illetve képi jelrendszerét. Mindezek tudatában pedig most már bátran kijelenthetjük: semmi esetre sem beszélhetünk két- vagy többféle jelrendszerről népi műveltségünk vonatkozásában, egyről, amelyik a nyelvünkben jelentkeznék, egy másikról, amelyik népművészetünknek az ábrázoló részét jellemezné, egy harmadikról, a népmesékéről-népdalokéről stb. Egyetlen, szervesen összefüggő jelrendszerrel állunk szemben, amely lényegileg azonos módon, azonos szabályrendszerrel működik valamennyi említett – és a további, itt nem említett – részterületen.

Természetesen tisztában vagyunk egy ilyen kijelentés rendkívüli horderejével. Nem kevesebbet állítunk ugyanis, mint hogy ha egy jól körülhatárolható formaelem, mondjuk egy *alma*, élénk bukkan bármilyen megfogalmazási közegben, mondjuk hímzésen, szarukarcolaton, cserépedény díszítésén, népdal- vagy meseszövegben stb. – valamilyen nem túlságosan áttételes módon és valamilyen nem túlságosan nehezen azonosítható vonatkozásban *ugyanazt* kell, hogy jelentse, már akár sok alakos kompozíció részelemeként találkozunk vele, akár egy szűkebb jelcsoport szereplőjeként, akár egymagában, értelmező környezet nélkül. S mindezt ráadásul úgy kell tennie, hogy a szóalak szabályaink szerinti



(azaz mássalhangzó-kategóriákat alapul vevő) továbbolvasása során megint csak *ugyanarról* a fogalomköréről áruljon el egyre többet, egyre táguló körökben, egészen addig, amíg önmaga ellentétéről is ki nem vallotta a leglényegesebbet. (Mármint az e szempontból leglényegesebbet!)

Felismerésünk jelentőségét még inkább növeli, hogy belőle további, ugyancsak súlyos következtetések adódhatnak a népművészet legáltalánosabb alakító (*világkép*-alakító) elveit illetően. Nevezetesen: a *maximális izomorfia* követelménye, amelyet az imént ismertünk fel a népi valóságidéző gyakorlat legátfogóbb hatástényezőjének, ellentmondást nem tűrően írja elő számunkra, hogy mindennemű *alaki* hasonlóság mögött *tartalmi* hasonlóságot keressünk! Ez az újabb felismerés pedig azért tekinthető különösen nagy horderejűnek, mert birtokában némileg másként értékelhetjük a különböző korok, művelődési körök vagy műfajcsoportok emlékanyagán belül jelentkező feltűnő hasonlóságokat, mint ahogyan azt a szakkutatás eddig tette. A „klasszikus” álláspont szerint ugyanis az ilyen egybeesések – egészen ritka kivételektől eltekintve – vagy a „kölcsonzés” vagy a „véletlen egybeesés” címszava alá sorolandók, s a kutató, aki mégiscsak megkísérli, hogy *lényegi* kapcsolatokat mutasson ki közöttük, könnyen megkaphatja próbálkozására a „tudománytalan” címkét. Márpedig mi a következőkben kénytelenek leszünk lépten-nyomon utalni az ilyen lényegi összefüggésekre, sőt – *horribile dictu!* – még következtetéseket is megkísérlünk majd levonni belőlük, már akár az egyik, akár a másik, esetleg éppen mindkét összehasonlított jelhalmaz feltételezhető *jelentésére* vonatkozóan, nem ritkán több ezer éves vagy több tízezer mérföldes távolságok ellenére is.

Joggal felvethető lenne még ezzel a jelentésszinttel kapcsolatban az a kérdés is, hogy vajon milyen sorrendben kell „végigolvasni” a jeleket egy-egy olyan komplex jelhalmazban, amilyennek a népművészeti alkotások nagy többsége tekinthető. A fentiek figyelembevételével azonban erre a kérdésre már önként adódik a válasz. Elvileg bárhol elkezdhetjük az olvasást, viszont ha a jelhalmaz teljes közléstartalmát ki akarjuk meríteni, akkor *minden lehetséges kezdőpontból minden lehetséges irányban* végig kell olvasnunk a jeleket. Ez pedig egyben azt is előírja számunkra, hogy valamennyi összefüggő jelcsoportot „oda” is, „vissza” is el kell olvasnunk! Túl sok lenne ez információból, mondjuk, egy faragott gyufatartó „igénytelen” díszítményére gondolva? Attól függ, mihez képest. Egy mai gyufacímkéhez képest bizonyára.

Mindamellet van a népművészeti jelhalmazok olvasásának egy kötöttebb és egyszersmind objektívebb megalapozottságú módszere is, legalább azoknak az ábráknak az esetében, amelyekkel kapcsolatban a *tájékozás* művelete – már akár közvetlenül, akár valamilyen áttételes formában – elvégezhető. Analógiákkal jól igazolhatóan ilyenkor az olvasás műveletét maga a fény végzi el. Leginkább természetesen a két „nagy világító”, a Nap és a Hold fényéről lehet szó, de nincs kizárva egyéb, kisebb erejű égi fényforrások szerepeltetése sem. Így az is magától értetődik, hogy egyazon jelhalmazból a különböző nap-, illetve évszakoknak megfelelően némileg eltérő (nem „szóról szóra” egyező!) üzenet olvasódik vissza. De az is világos, hogy egy jelhalmaznak az izomorfiaja az általa megidézni kívánt valóságtartománnyal ilyenformán a lehető legmesszebbmenően garantált. „Önkényességről”, „megegyezés”-ről sem a lejegyzés, sem a visszaolvasás vonatkozásában nem lehet szó!

Ha most már a három jelentésszint egymáshoz való viszonyát akarjuk meghatározni, akkor első közelítésben mindjárt fel kell tűnjék, hogy a három szint nem egyenértékű, illetve nem egyazon fontosságú a „működtető” közösségre nézve. Mintha egyfajta sajátos hierarchia érvényesülne közöttük: az első szint a leghétköznapiabb karakterű, ez elvben min-

denki számára hozzáférhető. (Ha nagyon rosszmájúak akarnánk lenni, azt mondhatnánk: ezzel még egy hivatásos néprajzkutató is elboldogul.) A második szint már lényegesen nagyobb fokú elvonatkoztató készséget tételez fel mind az alkotó, mind a befogadó közeg részéről, ugyanakkor az itt megfogalmazott vallomás hangneme is jóval emelkedettebb, mint amihez az első szinten hozzászokhattunk. Ahhoz, hogy a középső szint jellegzetes „kétértelműségeit” fel tudjuk oldani, mindenesetre annyi minimálisan is megkívántatik tőlünk, hogy hibátlanul, mintegy rutinszerűen tudjunk „közlekedni” a téridő-kontinuumban. Végül a harmadik jelentésszinten már olyan közlések fogalmazódnak meg a valóságról, amelyeknek a visszaolvasásához nem annyira az írásjelekkel, illetve azok alkalmazási módjával kell tisztában lennünk (hiszen írásjelből mindössze egy féltucatra való van, a kapcsolási módjukra vonatkozó szabályok pedig olyan egyszerűek, hogy szinte kár is rájuk a szót vesztegetni!), hanem – magával a valósággal. Hogy mennyi információt tudunk „lefejtetni” egy ilyen szintű közlést is tartalmazó jelhalmazról, az nem elsősorban azon múlik, hogy mennyire ismerjük az írást, hanem azon, hogy mennyire, azaz milyen mélységekig ismerjük a való világot. Az írás itt már inkább csak alkalmat ad az ismeretek „előhívására”, és magasabb szempontok szerint rendezi azokat. Ezzel egyidejűleg természetesen annak a felelőssége is fokozatosan áthárul a mi vádunkra, hogy mit és mennyit olvasunk ki egy-egy jelhalmazból.

Ismerve külön-külön a három szint sajátosságait, most már azt is könnyebben megérthetjük, miért éppen a második szint az, amelyik az egész közlésrendszer gerincének tekinthető. Említett kétarcúsága kiválóan alkalmassá teszi arra, hogy mindkét „szélső” szint felé kitekintést biztosítson számunkra. Az „idő-állatok” *külalak szerinti* megjelenítése az első („életképi”) szint felé biztosítja az átlátást, az állatövi jegy-jelek megidézésével pedig a harmadik („képírási”) jelentésszint felé teremődik a kapcsolat. (Ne felejtjük el: e két szint a való világ „működésének” kétféle aspektusa, megnyilatkozási módja felé vezet el bennünket, az előbbi az állapotszerűséghez, az utóbbi a folyamatszerűséghez. Az első a „lét”, a második a „levés” szinonímája.) Úgy is mondhatnánk, erre a középső síkra minden „bevetül”, ami a két szélső szinten igazán méltónak bizonyult a megjegyzésre egy átlagosan fejlett értelmi képességű és érzékenységű közösségi ember számára.

Az is könnyen belátható a fentiek ismeretében, hogy bár a középső jelentésszintnek főszerep jut a népi műveltségőrző rendszerben, azért a két szélső szint feladatköre sem hanyagolható el a rendszer biztonságos működésének sérelme nélkül. Ezeknek – mind a kettőnek, mégpedig csakis így, együtt! – egyfajta *biztosító-szabályozó* szerepkör jut a jelek szerint, mintegy a középső információs blokk, úgy is mondhatnánk, a tudás *magvának* a védelmében. Ez azt jelenti, hogy egyrészt az életképi szinten megfogalmazott valóságidézés nem csúszhat el egy határon túl az egyedi jelenségek leképezése felé, mert ha ezt tenné, fokról fokra elveszítené körvonalainak képírás-karakterét, sőt, az érzékletes megjelenítés további fokozódásával előbb-utóbb magukat a körvonalakat is. (Impresszionisztikus formakezelés!) A visszajelzés idejében megtörténik: eddig és ne tovább! Másrészről viszont az absztrakt jelbeszéd sem tobzódhat kényére-kedvére – mint teszi például mai szöveges információ-tárolási gyakorlatunkban! – hiszen egy határon túllépve automatikusan leválna róla érzékletes valóságburka. Mélységesen bölcs világlátásról árulkodik tehát ennek a jól megszerkesztett negatív visszacsatolási rendszernek a működés-mechanizmusa. Az érzékileg birtokba vehető világot nem játssza ki ez a mentalitás, sem pozitív, sem negatív értelemben, az eszmények elvont világával szemben, hanem lényegi összetartozásukat hangsúlyozva egy mindkettőjükön túlmutató, ugyanakkor mindkettőjüket magában foglaló harmadik, „magvas” létszint megidézésének biztosítékául használja fel



őket. Mindezt pedig úgy teszi, hogy az egész műveletsor – s vele a tudás – szinte észrevétlenül, mindenesetre hivatkozás vagy kínlás nélkül épül bele a közösség mindennapi életébe. Használati tárgyakon, a viselet darabjain, a lakókörnyezet hangsúlyosabb pontjain nap mint nap szembetalálja magát a közösség embere az üzenetükkel, és azok csak akkor szólhatnak hozzá teljes hangerővel, amikor a ráhangolódás ideje eljön: kinek-kinek a maga rendelt (ünnepi) idejében.

A debreceni Déri Múzeumban egymás mellett lóg egy álló vitrin falán két, látszatra azonos „díszítményű” tányér. Mindkettőn fiatal nőalakot látunk, két oldalán ún. „virágtővel”, ha melléjük harmadiknak odatesszük ugyanennek a múzeumnak azt a fakeset üvegcépet, amelyen virágkoszorú belsejében cívislány szagolgatja csokrocskáját, akkor szemléletes képből áll előttünk mindaz, amit fentebb a népműveltség-örzés működési mechanizmusáról elvi síkon kifejtettünk. Az első tányéron még mindhárom jelentésszint együtt él, egyszerre tanulmányozható (5. kép). Vegyük sorba őket. Életképi szint: szűz virágok között – üde idillium. Második szint: a szűz és a virág lényegi egyenértékűsége előtérbe lép (mindkettő a Szűz téridő-egységének a jelölésére szolgál!), s vele a Szűz-minőséghez szükségképpen hozzátartozó ambivalencia (kettősség, kétarcúság, ikertermészet). Ugyanakkor a nőalak felsőtestét átkulcsoló sötét vállkendő hangsúlyos körvonala is ezen a jelentésszinten nyer először értelmet: a Szűznek, mint állatövi jegynek a legelvonatibb jelzése is ez (a Molnár V. József-féle „keresztsezmes” jelölési rendszerben). Végül a harmadik szint példaszerű pontossággal rajzolja elénk a képírás alapjeleit, pontsorokkal félreérthetetlenül jelezvén, mettől-meddig olvashatjuk egy szuszra a körvonal-kombinációkat. Ezen a szinten vizsgálódva már megfigyelhetjük a *virág* és a *virgo* (latinul: szűz) szavak „véletlen” egybecsengését, de azt is, hogy a *pontosság* kifejezés ezúttal



mindkét jelentésében korrektül alkalmazható a jelhalmazra – amennyiben a *ki-pontozottság* itt valóban a pontosság (értelem-pontosítás) szolgálója. És még valami: jóllehet a három szint ennyire tisztán, jól érzékelhetően – mondhatni: készségesen – szétválík az elemző szemlélődés számára, érdekes módon mégis ez az ábra tűnik összhatásában a legegységesebbnek, a legszerveesebben összeforrottnak a három idézett példa közül.

Második tényrünk (6. kép) nőalakja ezzel szemben jól láthatóan megtette az induló, úgy is mondhatnánk, a végzetes lépést a zsáneresedés felé. A virág és a szűz törvényszerű egymásrautaltságáról nem beszélhetünk többé, kapcsolatuk immár valóban megegyezés-szerűnek mondható csupán. És ezzel természetesen megszakad, illetve „véletlenszerűvé” minősül át a viszony a „virgo” és a „virág” hang-jel csoportja között is. (Innen nyugodtan átengedhető a terep a szemiotikának!) A mozdulat esetlegessége, pillanatszerűsége szembeszökő, ráadásul a hozzá közvetlenül kapcsolódó rekvizitumok, a kézításka, a kis virágszál, amelyet a hölgy az orrához emel, hangsúlyozottan látványhú méretben tálattnak élénk, így aztán bármennyire jelzésszerűnek tűnik is itt-ott a megjelenítés mikéntje – különösen a kétoldali „virágtövek” esetében – a konkrét térbeliség illúziója óhatatlanul becsempésződik a kompozícióba, s ezáltal a képlet máris jóvátehetetlenül elcsúszott az életkép irányába. A maradék jelszerűen kezelt részlet automatikusan minősül vissza „háttéri díszletelemmé”, s ilyen minőségében azután már akár kisebb-nagyobb „kilengések” is megbocsáttatnak neki. Ilyen kilengésnek számít például a madár „szerencsétlen” elhelyezése a bal oldali virágszáron, ami a látványra alapozó zsáner-festészetben különben megengedhetetlen henyéségnek minősülne. Ám ami a legfőbb baj: a képírás jelentésszintje mintegy észrevétlenül „törlődött” a képletből. Egyedül a ruházati elemek szegélydíszei utalhatnak még ilyen előzményekre, azonban ahogy a



virágtövek háttéri díszlet-dekorációvá, úgy ezek pusztá jelmez-mintázatokká váltódtak át az új képi beszédkörnyezetben.

Mit mondjunk ezek után a harmadik tányérról? (7. kép) A „háttéri” virágornamentika és a nőalak két végérvényesen különvált világ immár, az előbbi jószerivel inkább a kerethez tartozik, mintsem a figurához. És a főszereplő? Ugyan mi mást tehetne innentől? *Hasonlít!* Hogy kihez-mihez, az tulajdonképpen mellékes (megrendelő kérdése!), a lényeg az, hogy nincs más fogódzója többé, amihez „bemérhetné” önmagát, mint a valóság valamely kivágatának a *látható felszíne*, mégpedig pontosan abból a nézőpontból szemlélve, amelyből a vevő legszívesebben szembesül vele. Minthogy a továbbiakban ezzel a valóságidézési fokozattal nemigen fogunk bíbelődni, itt kell még sebtiben elmondanunk róla legalább két dolgot.

Először is azt, hogy a *hasonlítás* innentől valóban kötelezőnek számít, sőt, mondhatjuk, az egyetlen olyan megkötés, amely minden körülmények között érvényben marad a

„nagyművészetté” avanszált (valójában csak perifériára sodródott) képirás tevékenységekörében, mégpedig mindmáig a leg-„absztraktabbnak” ható, illetve ilyennek proklamált irányzatok alkotói házirendjében is. Ez utóbbi megjegyzés mindenestre furcsának, esetleg méltánytalannak tűnhet, tisztán kell látnunk azonban, hogy a mindenáron hasonlítani akarás és a semmi áron sem hasonlítani akarás *egyazon* tendenciának különböző előjelű két megnyilatkozása. Semmi lényegbevágó különbség sincs köztük a világ-idézés elvi alapjait vagy gyakorlati lebonyolítását illetően. A döntő éppenséggel a *lényegi azonosság* közöttük, ami körülírható úgy is, hogy hiányzik a hosszú távú program mindkétféle alkotói gyakorlat mögül, de nevezhetjük e közös mozzanatot egyszerűen riadt vagy apatikus *tanácstalanságnak* is.

Másodszor azt a tényt kell tudatosítanunk magunkban a debreceni cívislány suta-buta zsánerképecskéje ürügyén, hogy a hazai (és természetesen a mintájául szolgáló külföldi) folklórkutatás hagyományosan *ehhez a valóságidézési fokozathoz* igazítja mércéjét, amikor a népművészet kérdéseiben ítélik – már akár tudatosan teszi ezt, akár rossz beidegzettségéből fakadóan. Így aztán könnyen megérthetjük, mi „indokolja” a lépten-nyomon felhangzó, leíró-dó henye, hol lekicsinylő, hol meg éppen vállveregető kijelentéseket – céhen belüliek és általuk befolyásolt tudatállapotú laikusok köréből egyaránt – mindennemű „folklórtípusú tevékenységgel” kapcsolatban. Ugyanakkor azonban az is beláthatóvá válik, hogy a viszonyítást innen már valóban csak a *biedermeier* életkép felé lehet biztonsággal megejteni. Ugyanis *innen* csakugyan arrafelé vezet a legegyszerűbb út.

Mi azonban egészen másfelé vesszük a magunk útját. (Persze egészen máshonnan is indultunk!)

\* \* \*

*„Drága Fiaim! A valóságnak csodálatos íze van,  
nem tudja ezt egy tanítás sem körülírni.  
A legmagasabb boldogság felismerése a megszabadulás,  
és nem a szellemi konstrukciókhoz való ragaszkodás.”*

(Saraha: Himnusz a néphez, 54.)

*„Bár élvezik, de nem szeretik a jelenségvilágot.  
A víz érintése nélkül akarják leszedni a lótuszvirágot.  
Ám a yogi, ki a jelenségek gyökerénél keres menedéket,  
az nem mint külsőt szereti a jelenségvilágot.”*

(Saraha: Himnusz a néphez, 66.)

Tan-ta-ren (Dendera) templomának kriptájában találtak egy különös domborművet, amely a Napisten születését, azaz látható alakot öltését ábrázolja. Törzse nem-nélküli, embriószerűen fejletlen, békiformájú; ezen a békatesten emberfej ül, s négy keze van, mint a majmoknak. A kő felirata ez: „A Fényisten Ré testének létrejövetele.” Egy másik bővebb, de töredezettsége miatt alig érthető felirat szintén reá vonatkozik: „A világ (vagy a Föld) őssalkotója; a fényre vágyott (vagy: a jóra, a tökéletesre, a lélekre). Megalkotta (?) a (bolygókat és csillagokat) a kísérőket. Létrejött az Ég minden alakzata. Megszületett (?) a nap (az idő, nem az égitest). Kezdetre a világ teste létrejöttének. Az lett, ami megvan.” – A domborműre rótt mondat talán ilyen formában értelmezhető: „Így kezdődött a világ testének kialakulása.” Ré azonban nem a „világ”, a Kozmosz alkotója, hanem a Földé, a földi életé, illetve ő maga a földi élet, a Föld-teremtés. A fényre vágyó lény pedig (a csonkult feliraton) az ember, Ré fia, akiben a fény, vagyis lélek testet ölt. A kőkép az embert ábrázolja a teremtés egy igen „korai” szakaszában, amikor még félig őslény, s alakulni kezd belőle a leendő ember. A majomkezü békatesten emberfej ül, a gondolatnak, Ré ajándékának hordozója. (Láttuk, hogy az emberi test legfőbb faji jegyeit a hüllőktől és protomajmoktól „örökölte” vagy azokéval közösek.)

Ré itt az „első” Ádám, a *Kabbala* Adam Kadmonja, abban az időtlen pillanatban, amikor anyagi teste, porhüvelye lelket nyerendő, amikor az isten a magában hordott ember-ideának testet készül adni. A *Biblia* szerint az Úr a lelket beleheli az emberbe: „És megalkotta az Örökkévaló Isten az embert a földnek porából és az élet leheletét lehelte orrába; és az ember élő lénnyé lett”, lélekkel bíró, azaz Isten „képére és hasonlatosságára” teremtett lénnyé. Isten „lelke” pedig az Ige, amely a fényt, a „világ világosságát” hordja magában, ahogy szent János megírta: „Kezdetben vala az Ige, és az Ige Istennél vala, és az Isten vala az Ige... Ő benne vala az élet, és az élet vala az emberek világossága.” Lehelet és fény, azaz lélek és szellem tesz az első embert isten képmásává, tökéletes lénnyé.

\*

(Az *ember-idea*.) – Minden anyagi teremtésnek, azaz minden dolog létrejövételének föltételét mai fogalmainkkal így határozhatjuk meg: hogy bármi is megszülethessék, az anyagban vagy az anyag forrásában eleve benn kell foglaltatnia minden hozzá szükséges elemnek és a kialakulás módozatainak, lehetőségeinek. Az egyiptomi ősbölcsesség hagyatékának őrzője, Hermés Trismegistos így szól erről: „Ó fiam, az anyag lesz; előzőleg volt; mert az anyag a levés hordozója. A levés a teremtetlen és előrelátó Isten tevékenységének módja. El lévén látva a levés csírájával, az anyag születésre hozatik, mert a teremtő erő alakítja, az *eszmei formának* megfelelően. A még nem született anyagnak nincs formája; ő lesz, amikor munkába vétetik.” Az eszmei forma azonos Platón *ideájával*, amelyről az idealizmus nevét vette; szerinte a dolgok kész mintára születnek: „Sohasem teremthető a világon valami, mielőtt a gondolata meg ne lett volna.” Mind a hermétikus, mind a héber bölcséletnek (*Biblia*, *Kabbala*) alapeszméje, hogy Isten a teremtés előtt mindent magában tartalmazott, s hogy az ember az ő képe volt. – Nos, nevezzük bár a létrejött dolgok előzményét rossz magyar szóval lehetőségnek vagy formának vagy ideának vagy gondolatnak, avagy képnek, világos, hogy ugyanazt mondjuk vele.

Az őshagyományoknak elsőrendű tárgya az ember teremtéstörténete, de az idők folyamán, ahogy hézagossá vagy homályosnak érezték, magyarázatokkal bővítették vagy

új spekulációkkal gazdagították őket. A *Kabbalát* („Befogadott”, azaz beavatott tan) például a középkorban kezdték írásba foglalni, elég későn, de épp avval a céllal, hogy az eredeti zsidó bölcséletet és hagyományokat megőrizték az arisztotelizmus térhódításával szemben (Maimonides). Igen sok benne az éleselméjű rabbinisztikus okoskodás és a misztikus képzelődés, de jelentős részeiben igen régi hagyományokra támaszkodik, szerintünk még Mósze előttiekre is, mert itt-ott visszarémlenek benne egy pogány kori politeizmus nyomai. De a *Kabbala* nem akarja a *Bibliát* helyettesíteni, ellenkezőleg, magyarázza. Nem nyújt rendszeres létbölcséletet, kozmogóniát, s effélét, csupán az *Ószövetség*, kivált a *Genezis* allegorikus előadását igyekszik tisztázni, vagyis kihámozni az eredeti értelmet, amit Mósze beleírt, s az első beavatottnak átadott. Innen származik a teremtetéstörténeti és kozmogónikus részek (*Jecira*: a Teremtés) és az istentan, a teozófia (*Zohar*: Fény) törzsanyaga, s épp ezek egyeznek meg feltűnően a legrégibb keleti hagyományokkal, Egyiptomtól Kínáig. Ezért igen fontos és kortörténetileg hiteles, amit az emberről mond.

Az Isteni Lény, az Első Ok természetesen ábrázolhatatlan, sőt meg sem nevezhető, föl nem fogható, mert csak azt érthetjük meg, aminek oka van. Csupán negatív jelzőkkel közeledhetünk feléje: En Soph, a „kötelék nélkül való”, ismerhetetlen, tudhatatlan, nevezhetetlen, hasonlótlan, föltétlen, alaktalan, határtalan, abszolút Egy – ellenére a számtalan formának, az egész teremtésnek, amely benne van. Ez a héber Memrab, a hindu Parabrahman, a platóni Logos. A teremtetést emanációi útján hajtja végre, a tíz Sephiroth által. A tíz Sephiroth két csoportra oszlik; a felső hármasság (olam azila) metafizikai, „nem látható”: Kether (Korona), Chokma (Bölcsesség) és Bina (Értelem); az alsó hetességből (olam jecira) ered az érzékelhető világ, a természet rendje, a különvált nemek (férfi-nő) szabálya szerint. Chered (Szeretet, Kegyelem), Din (Jog), Tiféret (Mérték), Rachamim (Irgalom), Nezah (Mag, Szilárdság), Hod (Dísz), Malkuth (Anyag).

Ezeknek az emanációknak öntvénye, szintézise az elsőszülött metafizikai teremtmény: az Égi Ember, a Napok Öregje, az Élemedett Szent, a Sephirothk Fája, Adam Kadmon. Egyesíti magában a felső szellemi és alsó anyagi szférát, a 3 + 7 Sephirothot, vagyis magába foglalja a tökéletes 10-es számot, „Isten képét és hasonlatosságát”. Benne van a Tetragrammaton (Iod-Hé-Vau-Hé = Yahveh) értelme, a püthagoreusok szent Tetraktüsz, az Univerzum eszméje; ő a Tikkun, a teremtetés mintája, az Elsőszülött Idra Szutha (a Kabbalában), a hindu Purusa, az Égi Ember, akitől született Virádzs (a him-elv) és Virádzstól a Halandó Ember; ő Ádi Szanat, vagyis az Első Régi, a kínai Pan-ku, a Világ-Ember a Világ-Tojásban, a görög Protogonosz, az Archatüposz, a platonisták Második Lagosza, a gnosztikus Makroanthroposz, idea és forma, a tökéletes lény, a két nem potenciális egyesítője, androgün. Ennélfogva a jó és rossz tudásának fája is (a Sephirothk Fája) ezoterikus értelemben.

*Zohar*: „Mert noha a minden Rejtettnek Rejtettje, hogy fölfedje magát előttünk, kiküldte a Tíz Emanációt (Sephirothot), kiket Isten Alakjának, az Égi Ember Alakjának neveznek, de minthogy még ez a fénylő alak is túlságosan kápráztatta látásunkat, más formát kellett fölvennie, vagy más ruhát öltenie, s ez az Univerzum. Az Univerzum, vagyis a látható világ ennél fogva továbbterjedése az Isteni Szubstanciának, és neve (a Kabbalában): Isten Ruhája.” Ugyanaz, mint Bel-Marduk csodálatos ruhája az *Enuma Elis*-ben a babiloni teremtetésepószban, és Ahura Mazda csillagpalástja.

Másutt: „Az ember (Adam Kadmon) és a Sephirothk által teremtetett, s közös erővel (az Emberrel együtt) nemzették a földi Ádámot.” – Hasonlóképp emanációi Brahmának a Pradzsápatik, ezeknek szintézise Manu Szvádzsambhuvá, s ő nemzi szellemileg Virádzsot és a Risiket; innen nevük: Brahmá elme-született fiai. „Brahmától, elmélkedéseit folytatva, születtek elmétől nemzett ivadékok, testi természetéből eredett alakokkal és képességekkel testesült szellemek, létrehozva Dhimat gátráiból (a mindenható istenség tagjaiból)... De minthogy nem szaporították magukat, Brahmá más elmeszületett fiaikat teremtetett, *magához*



hasonlókat.” Mégpedig Brahmársikat vagy Pradzšapatikat, szám szerint tízet és hetet. (*Visnu Purána*.)

Adam Kadmon tehát Isten képe és a teremtés mintája: „Amikor Én (Elóhim) Adam Kadmont formáltam, az Örökkévaló Lelke kilövellt testéből, azonnal szétsugárzott a hétmillió Égbe, és az Én tíz Fényességem (Sephírothom) voltak az ő tagjai” (*Zohar*). A földi ember, Is-Ádám egy második teremtés műve, csakúgy, mint az egész látható világ; innen van a *Genezis* két ember-teremtése, a *Kabbala* szerint. A második teremtésben pedig már Adam Kadmon is részt vesz: „megnevezi” az állatokat. A *Zohar* írja: „Mihelyt az Ember megjelent, minden kiteljesedett... mert minden bennfoglaltatik az Emberben. A Földi Ember titka utána jön az Égi Ember titkának.” Gan Eden, a Gyönyörűség Kertje ennek a szellemi, teremtő állapotnak a jelzése: „Mikor Ádám Édenben lakott, mennyei ruhába volt öltözött, amely az Égi Fény ruhája... Fény ama Fényből, amely az Éden kertjében használtatott. Az (Égi) Embert a jecirati világ tíz Sephírothja teremtette, és az ő közös hatalmuk által egy még alantabb világ hét Angyala nemzette a földi Ádámot. Először Szamáél bukott el, aztán elámítva az Embert, ennek is bukását okozta.”

Az első Ok vagy Akarat mintegy vehikulumként használja Adam Kadmont, hogy a világban megnyilatkozhassék; *Zohar*: „A Végtelen Egy, a formátlan és hasonlótlan, miután az Égi Ember alakja megteremtetett, használta őt. Az Ismeretlen Fény használta az Égi Alakot, mint kocsit, leszállott rajta, és kívánta, hogy úgy neveztesse az Alak által, amint ez Jahveh szent neve.” (Tudniillik kimondhatatlan.) Hasonlóképpen hordozója Átmának Buddhí, Parabrahmannak Mulaprákriti, Rének Usziri.

– A keleti ezotérikus hagyományban a tizenkét Dhyáni Csohan vagy Dhyáni Buddha a látható világ kozmokrátorai, mint a *Kabbalában* a tíz Sephíroth. A kínai Fu-hi, az Égi Ember teremtő munkatársait tizenkét lien-huangnak nevezik, emberarcú sárkányok, az égi tudás birtokosai. Az *Eddá*-ban a tizenkét áze az életadó, világalkotó istenség. A druzoknál „isten fiai” teremtik az embert hét mandragóra-gyökérből. A maya *Popol Vuh* kódex szerint: „az első emberek látása határtalan volt, és eleve mindent tudtak.”

– Íme, az ember-idea első megvalósulása, a szellemi, a tökéletes ember, nevezzék bárhol, a világ minden táján megjelenik.

\*

A mítoszok mintegy népiesebb változatai az ezotérikus tanoknak, szabályszerű hitregékben adják elő a régi hagyományokat, a maguk nyelvén beszélnek, de nem kevésbé jelentős dolgokról s nem kevésbé mély értelemmel. Így minden eredeti mítosz földeríthető gyökerénél megtaláljuk az ember isteni származását, az isteni lényegből való részesülését, a magasabbrendűséget. Az istenek saját törvényrendjük parancsára teremtik az embert, s nem egyszer feláldozzák isteni sértetlenségüket miatta. A sumér-babiloni teremtés-eposz, az *Ehuma elis* ilyen istenáldozatról beszél:

Az istenek hívták az istennőt, a bölcs Mamit (Istár-Mamit), a segítőt:

„Egyedül a te anyateded tud embereket teremteni, hogy az istenek igáját viseljék.”

Mami fölnyitotta Száját, és így szólt az istenekhez:

„Én egyedül nem tudom ezt (megcselekedni).”

Itt eltöröltődött rész következik, csak a befejezés olvasható:

Ea fölnyitotta száját, és így szólt a nagy istenekhez:

„Egy istent kell levágni...”

Az isten húsával és vérével keverje össze Mami az anyagot.”

Az önfeláldozó isten jelentkezik is, Bel Marduk (a sumér eredetiben Enlil), ahogyan Berossos töredékéből tudjuk: „Mikor Marduk látta, hogy a termékeny föld lakatlan, levágta

saját fejét, s a többi isten a kiomló vért összekeverte földdel, s embert formált belőle; ezért is bírják az emberek a (teremtő) munkában részt vett istenek értelmét és tulajdonságait.” Vagyis a *Biblia* szavaival: isten képét és hasonlóságát.

Nem szabad félreértenünk, hogy a mítosz szerint az istenek csupán azért teremtik az embert, hogy legyen, „aki igájukat hordja”, azaz engedelmeskedjék nekik, áldozatokkal etesse, illattal, imával itassa őket. Az áldozatot és tiszteletet az élet törvényrendje kívánja meg, melyet az istenek alkotnak ugyan, de maguk is alája vannak vetve: áldozat nélkül értelmetlenek, „éhen halnak”. Az emberre pedig azért van szükség, hogy végrehajtsa a Földön azokat az isteni törvényeket, amelyek csak általa valósíthatók meg. Az ember az isteni rend és erkölcs, az isteni princípium képviselője a Földön (Isten „képe” = képe viselője = képviselője) ezért kell, hogy birtokolja „az istenek értelmét és tulajdonságait”.

A tökéletes paradicsomi emberről (s egyben a bűnbeesésről) szól az oridui helyi eredetű Adapa-mítosz is. Eridu Ea városa volt, a bölcsesség és tenger istenée, „a Kétfolyam torkolatánál”, melyek akkor még külön-külön szakadtak a tengerbe. Csodás pálmafa nőtt a kertben Ea székhelyén, s itt teremtette Adapát, „az emberek pásztorát”.

Eriduban nő egy sötét (árnyékos) pálmafa tiszta téren;  
növése ragyogó, mint a lazúrkő, beárnyékolja az Óceánt;  
Ea uralma Eriduban bőséggel teljes,  
lakása az alsó világ helye,  
lakása Ba-u istennő nyoszolyája.

Egy töredék, melynek eleje hiányzik, így adja elő Adapa történetét: Ez, „az isteni fazekas” anyagból gyúrta, s „isteni teljhatalmat, széles értelmet az ország törvényeinek rendezésére, bölcsességet adott neki, azonban örökéletet nem; és őt, a hatalmast, Eridu gyermekét, az emberek pásztorává tette.” Adapa ezenkívül, mint „Bölcs és Fölöttébb Ügyes”, papi funkciókat is végez, s mint isteni pék és pohárnok működik. Eridu pékmesterével gondoskodik a kenyérsütésről, naponta ellátja kenyérrel és vízzel Eridut, tiszta kezével gondozza az edényeket, egy ételfogás sem készül nélküle. Naponta bárkába száll, és halászni megy Eridu számára; mikor Ea elhever ágyán (azaz leszáll az éj), Adapa elhagyja Eridut, és bárkáján egész éjszaka ide-oda hajózik, hogy halakat fogjon.

A töredékekből megtudjuk továbbá, hogy a legfelsőbb Ég ura, Anu Adapát, „az emberiség csemetéjét”, az örökélettel is meg akarja ajándékozni. Ennek története a következő: Mikor egy nap Adapa a tengeren halászik, Zu-madár, vagyis a déli szél felfordítja hajóját, s ő a vízbe esik. Bosszúból eltöri a Zu-madár szárnyát, úgyhogy ez hét napon át nem tud szállni (fújni). Anu leszámolást követel, s kijelenti: Nincs irgalom! De Dumuzi, a kapuőrző és barátja, Gis-zida kérésére meglágyul haragja, sőt elrendeli, hogy lakomát, ünnepi ruhát készítsenek Adapának, és olajat a kenekedésre. „Az élet ételét adjátok neki, hogy egyék belőle, és az élet italát, hogy igyék.” Adapa a ruhát és az olajat elfogadja, de az ételt-italt nem. Ugyanis Ea cselt szőtt, és elámította Adapát: „Amikor Anu elé lépsz, halál eledelével fognak kínálni: ne egyél belőle! Halál vizével fognak kínálni: ne igyál belőle! Ruhát fognak neked nyújtani: öltsd fel! Olajat fognak neked nyújtani: kenekedj meg vele!” Pedig íme, élet étele és itala volt az. Anu csodálkozásban tör ki: ő az embert, kinek Ea az Ég és Föld belsejét megmutatta, a halhatatlansággal is meg akarta ajándékozni. „Ó Adapa, miért nem ettél, miért nem ittál? Most tehát nem fogsz (örökké) élni sem.” És megparancsolja: „Fogjátok és vigyétek vissza a földjére.”

Nagyon szép, de bonyodalmas, összetett jelentésű rege ez, mitikus, azaz képes értelmű, de hogy lényegében a tökéletes, a szellemi emberről szól, szembeszökő. Minden mozzanatot figyelembe kell vennünk, hogy megtalálhassuk igazi mondanivalóját. Adapa is Adam Kadmon, az „emberiség csemetéje”, növendékfája, első hajtása, tehát archetípus. Minthogy ismeri „az Ég és Föld belsejét”, minden tudás birtokosa, egyben a Kozmosz mintája.

„Törvényhozó”: a tudás, a teremtés, a Kozmosz törvényeinek megvalósítója és végrehajtója; „pásztor”, azaz pap, király; „pék és pohárnok”; gondoskodik az élet kenyeréről és vizéről, vagyis a halhatatlanságról; „halász”: Eának, a Bölcsességnek tengeréből szerzi a misztikus eledelt, míg a „város”, az emberiség alszik. De hibát követ el: fennhéjázó, szembeszáll a természettel, eltöri a Zu-madár szárnyát, evvel törést szenved az ő tökéletessége is, tudása meggyengül, nem képes ellenállni az ámitásnak, s ez vesztét okozza.

Az Adapa-mítosz a jelek szerint nem találkozott a bibliai Paradicsom-hagyománnyal, de éppen a megegyezések és különbségek természetes szövevénye mutatja a hagyomány régiségét és egyetemességét az ókeleti világban. A Paradicsom és a bűnbeesés sorra kerül még, most a tökéletességről van szó, s azért itt csak futólag említjük, hogy a bibliai elbeszélés régibb része szerint az élet fája és folyóvize az égi Paradicsomban az Úr trónusa mellett volt, ahogyan az élet étele (gyümölcse) és vize Anu trónusánál; az Úr és a kígyó ellentéte fedi Anuét és Eaét, s az ember itt is, ott is a halhatatlanságot játssza el.

Az első, a paradicsomi ember olyannyira tökéletes, hogy az istenek nem egyszer megijednek saját művük sikerétől. Az ómexikói hagyomány szerint: „az istenek megrettentek, mert az embert túlságosan tökéletesnek teremtették, s ezért felhőt (fátylat) vontak szelleme elé: az arcot” – értsd: tökéletlen, halandó testet. Platón a *Symposion*-ban, mikor a lázadó androgünokról beszél, ezt mondja a tökéletes alkatú emberről: „Nagy és emberfölötti volt az erejük, érzésük elvetemült, ezért vakmerően utat törtek az Égbe, és meg akarták támadni az isteneket.” „Az isteneket rémület fogta el” – írja Pausanias – de a kétnemű lázadó emberről később lesz szó. A legtisztultabb szemléletet ismét a *Bibliá*-ban találjuk, ahol az Úr a már bűnbeesett, érdemtelené vált Ádámot megfosztja isteni képességeinek gyakorlásától: „Az Úr Isten pedig Ádámnak és feleségének bőrköntöst készít, és felöltöztetné őket, mondván: Íme az ember olyanná lőn, mint egyik közülünk, jót és gonoszt tudó; most azért, hogy ne talán kinyújtsa kezét, és az élet fájának gyümölcséből szakasztván és evén örökké éljen, annak okáért kiűzte őt az Úr Isten Édennek kertjéből, hogy művelje a földet, melyből vétetett. Az ember kiűzése után pedig Éden kertjének bejárása felől lángoló forgó karddal kerubok állítottak, hogy elállják az élet fájának útját.” A „bőrköntös” nem egyéb, mint a halandó, földi test: a tiszta, „mezítelen” szellem elvesztette fényruháját, az ember-idea anyagba öltözött.

\*

(*Halhatatlanság.*) – De miben állt az első ember tökéletessége? Semmi esetre se értsük rajta az arisztotelészi „maga nemében való” tökéletességet – ezt minden lény bírhatja, akinek vagy aminek „speciesséből semmi sem hiányzik”. (Ez filozófiai fogalom.) Sem fizikai (testi, természeti) tökélyt ne értsünk, mert test (azaz anyag) és tökéletesség eleve kizárja egymást. Lehet, hogy az istenközelség, a büntelenség átélése, mely nem ismerte a halált, valaminő testi állapothoz, szervi alkathoz volt kötve, s akkor az alkat az élménynek külső jelévé válhatott, de maga az élmény tisztára lelki, metafizikai folyamatként kellett, hogy lejátszódjék, amit egy időtlen „pillanat” zárt magába. A paradicsomi boldogság lehetett egy belső megvilágosodás egyszeri műve, de százezer évekig is hordozhatta magában az ember. Ezt az élményt, állapotot, vagy pillanatot azonban a testi fejlődést és a történelmet vizsgáló eszközökkel megközelíteni nem tudjuk.

Általában kétféle felfogást szerkeszthetünk, melyek egyformán a Paradicsom, az Aranykor mítoszain alapulnak, s amiket a *Biblia* teremtéstörténete is megerősít.

Az első a tökéletesség állapotát teljesen szelleminek fogja fel. Eszerint a Kabbala Adam Kadmonja, a hindu Manu és Mulaprakritis Purusa, vagyis a krita juga és az azték mítosz tökéletes lény, a hésziodosi aranynemzedék embere még nem volt földi lény, s mint az

ókeleti legendák beszélnek: a Föld felett lebegett. Szellemi lény volt, az Isten ember-ideája, ki az ő képét és hasonlóságát viselte magában. Ezért „férfi-nő” egyszerre (külső jel!), azaz nem-fölötti, tökéletes lény, s a Biblia szerint neve Ádám. Csak a második teremtés után, amikor az Úr már Is-nek, azaz férfinak nevezi, „nyílnak fel a szemei”, látja meg az érzéki világot, s „nevezi el” az állatokat, az anyagi szféra lakóit. Végül a bűnbeesés által gyöngül meg szellemi, alkotó hatalma, veszíti el az isteni lényegben való aktív részvételét, s válik földi lényé, halandóvá.

A másik felfogás szorosabban tapad a mítoszok természetközösségen alapuló szemléletéhez és előadásához. Itt az emberi tökély a halhatatlanság, a nem-nélküliség, illetve -fölöttiség „eszméjében”, mitikus tényében fejeződik ki, s vele jár a természettel való mélyebb azonosság.

A halhatatlanságot nem érthetjük csupán a lélekre, mert az első felfogás esetében a pusztán szellemi ember nem válhatott halandóvá, s második esetben pedig a lélek a bűnbeesés után sem veszítette el halhatatlanságát. A *mitikus* halhatatlanság aligha lehet egyéb, mint az isteni, tökéletes állapot tulajdonságainak egyik jelző-szava, szintetikus összegezője. Ez az állapot földi, testi léthez volt kötve, de benne ember és halál viszonya másképpen érvényesült, mélyebb értelemben kapcsolódott.<sup>1</sup> Nem egyénhez kötött, hanem az egyetemes életet élő, kozmikus tudatú és természetközösségbe merült ember szemlélete, ösztönös életérzése fejeződik ki és összegeződik a „halhatatlanság” szóban. A paradicsomi ember, ki a teremtés küszöbét éppen átlépi, még ott áll a két szféra határán: egyszerre isteni és állati lény. Az állatnak sincs tudata a halálról, nem hal meg, feloldódik a faj életében, amelyből élete végén kimúlik. Az ember mint faj, az állaténál mérhetetlenül magasabb elvet hord magában: az isteni princípiumot, a Kozmosz „értelmét”, jelentését, melyet az egyedi léttől függetlenül őriz és ad tovább. Ez az ő tökéletessége: a Kozmosszal való azonosság, mely nem hal meg vele, s amelyre nézve az ő egyéni halála közömbös, mert az azonosság örökkévaló. Csak az az ember hal meg, aki elszakítja, megtagadja az azonosságot, s kilép a kozmikus harmóniából (bűnbeesés). Az állat kimúlhatik, mihelyt utódokat nemzett, melyekben a maga s a faj anyagát (testét) fenntartotta és megsokszorozta, kimúlhatik, mert feladatát, a természet anyagi részének fenntartását elvégezte. Az ember azonban egy magasabb elemnek is a fenntartója, amely örökkévaló, tehát fenntartójának is halhatatlannak kell lennie. Ezt a halhatatlan életelemet nem a pusztán testi szaporodás által őrizi meg, hanem a kozmikus törvényrendszer életben tartása, folytonos megismétlése, rítusokban való gyakorlása által. A rítus a törvény tevékeny tétele, a rend, a harmónia fenntartása; megszegése valóban „halálos” bűn. Az ember, ha átéli és elvégzi a rend rítusait, ha élete minden tevékenységét állandó szertartássá avatja, akkor létének földi szakaszát is örök érvényűvé, halhatatlanná teszi. „A halhatatlanság eszméje épp oly régi, mint maga az ember.” Ő az egyetlen teremtmény, aki eltemeti halottait, azaz fölkészíti egy másik, de éppoly igazi, természetes közösségben való életre. Van nép, mely a törzs öregeit szertartásosan agyonüti és megeszi, vagyis erőszakos úton hajtja végre az életfolyamat formacseréjét, mielőtt az egyénből kiszikkadna az életerő, s így biztosítja az ember időtlen lényegének fennmaradását, továbbadását.

A testi kimúlás nem halál, hanem csak alakváltozás; a halott továbbél. Az embernek mind testi, mind szellemi lénye időtlen értékű, elvben fölötte áll a fizikai folyamatoknak (ezért

---

1. Ha a természetközösséget hangsúlyozzuk, így is megfogalmazhatjuk: az ember élete nem volt autonóm, individuális, tehát nem ismerte a személyes ént, s így a személyes halált sem; – csakhogy ez voltaképp az állat halhatatlansága. (Hasonlít a gyermeki /kisdud/ állapothoz. A jumbrik s a hasonló archaikus népek, pl. pigmeusok megőrizték ezt a gyermeki állapotot.)

képes öngyilkosságra),<sup>2</sup> melyeknek formai módosulása rá nézve lényegtelenek. Itt van az át nem hidalható szakadék az ember és a teremtés többi része közt. Nincs faj, nincs nép, nincs vallás az idők kezdete óta, amely ne tudná és *művelné* a halhatatlanságot, a testhez kötött szellemi lét időtlenségét, az időtlen lényeg alakcseréinek valódi jelentőségét. Nincs nép, amely ne evvel a tudattal születne, csak a civilizált, az anyagba süllyedt ember próbálja megtagadni, sikertelenül, s esetleg a degenerált („elfajult”, az ember faját, lényegét megtagadó) vagy külső okok miatt az emberi szintről lehanyatlott népcsoportok veszthetik el.

Csak így tudjuk érteni az első ember, Adam Kadmon halhatatlanságát, amelyet a bűnbeeséssel, az isteni és a természeti harmóniából való kiszakadással elveszített. De elvesztette a tökéletesség másik alkatrészét is: a kozmikus teljességet, az egyetemesebb alkotó erőt, amit a kozmikus törvények fenntartása, a teremtés művének folytonos, rituális ismétlése megkíván.

\*

(Az isteni kétneműség.) – A fizika tanítása szerint az anyagban már eleve bennfoglaltatik a nemi sarkítottság: az anyag kétnemű. A mágneses rezgések és sugárzások világalkotó játékát az atommagba „csomagolt” erő pozitív és negatív töltése élteti. A pozitív és negatív erők nemi aspektusba helyezése, a hím és a női elv polaritása, azaz képszerű megjelenítése a mitikus szemlélet ősi, eredendő jellegzetessége, s ezen a réven a szexuális világtörvény alapja. A biológiai létformát a lét egyetemes rendjévé teszi: a Mindenség nem csupán mozog, hanem él, élőlény. A Káoszból, a rendezetlenségből úgy lesz Kozmosz, vagyis rendezett anyag, ha beleoltjuk a nemiség elvét, a teljesség kialakítóját, a harmónia erejét. A mítoszok kitűnően „megértették” ezt az alaptörvényt, a legtisztábban a kínaiak (jang-jin bölcelet) és a görögök, az utóbbiak olyannyira, hogy eleinte mitikus lényt sem formáltak belőle, csupán nevet adtak a ténynek – elnevezték Erósnak, azaz Szerelemnek, szerelmi vágnak (a fizikában: vonzóerő, gravitáció, kohézió). Később isten lett belőle, mégpedig a legrégebb, a legöregebb, megelőzte az összes többi istent – mint látjuk, teljes joggal – s általa nyert a „föld”, vagyis az anyag alakot. (Vö. csomagolási erő.) A szeszélyes, pillangószárnyú, bájos Kupidó-Ámor már egy mitológiai rokkó terméke. A makedóniai Phlius városának templomában, ahol állítólag régibb misztérium-kultuszt üzték, mint Eleusisban, egy falfestmény Eróst kopasz, szárnyas aggastyánnak ábrázolja; mellette kékcárcú asszonyalak fut, ki a sethiánus gnoszticizmus tanítása szerint az özönvizet jelenti, azaz ősrégi, kezdeti időket – ámbár lehet, hogy magát az ősvizet, a Káoszt. Etruszk bronztükrök hátlapján Attis-Adonis mint szárnyas, öregfejű Erós van mintázva, ez állítólag orphikus hatásra vall, azaz szintén messze múltba nyúló gyökerekre. Az etruszkok törvényadója, Tages: ősrégi, isteni gyermek. Platón *Symposion*-ját teljesen az Erós-problémának szenteli, s rámutat az istenség eredetére és rangjára: „Nagy isten a Szerelem (Erós) és csodálatos az emberek és istenek között sok más okból, de különösen a származása miatt. Mert a legősibb istenek közé tartozni nagy tisztesség, hogy pedig ő közülük való, annak ez a bizonyossága: nincsenek szülői, nem is szól róluk sem prózáiró, sem költő. Hésiodos szerint, először a Káosz jött létre, ennek utána

a szélesmellű föld, mindennek biztos alapja,  
és Erós...

---

2. Az állat is képes öngyilkosságra, de nem tudatosan, nem akarat vezeti, hanem érzelmi impulzus: rabságban nem eszik (szabadságvágy), a kutya gazdája sírján éhenhal stb.

Akusileos is úgy adja elő, Hésiodosszal egyezően, hogy a Káosz után kettő keletkezett, a Föld és a Szerelem. Parmenidész viszont azt írja a Mindenség keletkezéséről:

„Mindenik isten közt legelőször Erósz alakítá.”

A kétneműség-törvény tehát már a szervetlen anyagban, a „földben” éppúgy adva van, mint a szerves világban. Emebben pedig a teremtés művét a nemzés, a csírázás és a szülés tartja fenn, ezáltal folytatódik. A teremtő lényben, a kozmikus harmónia alkotójában nem lehet megrögzítve a teremtettség élet nemi polaritása, mert akkor maga is teremtmény lenne már. Azaz isten, a legfőbb tökéletesség, nem-nélküli, helyesebben nemek fölötti. Hím- vagy nőnemű (pozitív és negatív) teremtő ereje a teremtő munka szükségletei szerint működik, érvényesül. Ura a két erőnek. Az ő képére teremtettség lény csak akkor válhatik hozzá hasonlóvá, ha szintén egyesíti magában a kozmikus teljességet, a teremtés törvényeit és képességeit, az életadás férfi és női elvét. Ő azonban már teremtmény, benne az isteni akarat és szándék szerint mindkét erő már érvényesült, nem váltogatja egymást szükség szerint, hanem megrögződött, állandó formát nyert. Az ember szolgálja a két erőnek. Ha ő is elvként, teremtő potenciaképpen hordozná magában őket, s cserélhetné aktivitásukat, akkor isten lenne, nem teremtmény többé. Az első, a tökéletes ember tehát kétnemű, androgün.

A Sanchuniathon-közölte phoinik kozmogónia félre nem érthető fogalmazással szól a teremtő és a teremtmények eredendő kétneműségéről: „A Szél-Szellem (Pneuma) lebegett az ősiszap (Káosz) felett öröktől fogva, mígnem szerelemre gerjedt saját fénye iránt, önmagával egyesült, s megszülte a Vágyat (Chefez). A Káosztól nemzette Chefez a Tojázt (Mot), amely minden leendő lény csíráját magába foglalta. Ezek a lények kétneműek voltak, önmaguknak elegendők, mozdulatlanok, paradicsomi álomba merültek. De a villám kettéhasította őket, felébredtek, mozogni kezdtek, hogy szerelemben egyesüljenek.” – Íme, ez a testies fogalmazású, tulajdonképp jelképes mítosz is tisztán érti, hogy a magányos, alkotó Szellem csak magából teremthetett, azaz mindkét nemi princípiumnak meg kellett benne lennie; hasonlóképpen a belőle származó csírák is csak öntermékenyítéssel szaporodhattak volna, ha ketté nem hasítja őket a villám. Ez utóbbi jelentése nem világos, de mindenesetre külső, isteni beavatkozást jelent, mint Platón androgünjeinél (még látni fogjuk). – Az Eddában Ymir jégóriás két lábával nemzi a férfit és a nőt.

A legtöbb mítosz azonban eleve meglévőnek, ősténynek veszi a nemi sarkítottságot: potenciaképp benne rejlik a Teremtőben, s ezért nem magyarázza létrejöttét, a vonzástörvény („vágy”) működését, mint a görögök Erós-mítosza és Sanchuniathon teremtéstörténete. Noha az istenek kétneműsége lényegében más, mint az emberé, a következőkben rájuk is a „kétnemű” jelzőt fogjuk alkalmazni, mert náluk és az embereknél egyaránt a tökéletességet jelképezi, s mert a mitikus (képszerű) előadás és ábrázolás is csak evvel a módszerrel él: isteneit a férfi és a nő testi attribútumaival ruházza fel, férfinak és nőnek nevezi.

A lótosz talán legrégebb ismert jelképe a kétnemű természetnek s egyúttal a kettős teremtő hatalomnak. Indiában a Padma (lótosz, vízi liliom), mint a napfénynek és a víznek kiváltképp való szülőtte, magában hordja a két őselem: a tűz (a szellem), a hím-elv tevékeny erejét és a víz (az anyag), a nő-elv tétlen erejét; azt is kimutatták, hogy magvában már a csírázás előtt benne van egész későbbi szervezetének mikroszkopikus mintája, preafigurációja, vagyis jelképesen az egész teremtésé. Régi képein a kétnemű Visnu (Visnu + Laksmi) lótoszlevélén áll; a víz, melyen a levél szétterül, félkörből ered, és a svasztikán (napszimbólumon) folyik át. Más ábrázolásokon a lótosz Visnu köldökéből nő ki, midőn a Végtelenség kígyóján hever, amely viszont a Tér vizein lebeg. Visnu női aspektusa, Laksmi, szintén Padmának nevezetik, lótoszon úszik a teremtéskor, a Tér „tengerének köpülése” alatt, azaz midőn a „Tej Tengere” (az „ősköd”) megszilárdult. – Egyiptomban a felkelő Nap (a létrejövő világ) a kinyílt lótoszból emelkedik ki az „öregebb” Hor vagyis Haroiri képében; az uralkodó Napisten, Ré jelét, a napkorongot Hor mindig karvalyfején hordozza. A

lótusból való születés jelképes értelme itt is ez: iszapban gyökerezik, vízben nő fel (női mozzanat), s a napfényben virágzik (férfi mozzanat). A teremtés előtt, „a Kettős Erő (hím és nő) nagy egységének órájában” a két elv természetesen még csak potencia, differenciálatlan egységet alkot, s a teremtéskor válik ketté. Helyesebben a teremtő Ősfény szimbóluma, Ré, önmagával párosodva hozza létre a világ „alakzatait” – bírja tehát az isteni kétneműség potenciáit: „A Mindenek Ura mondja: Én teremtettem minden alakot (lényt), midőn egyedül voltam... Még nem támadt senki más, aki velem együtt teremthetett volna. Magvamat kezeimbe öntöttem, árnyékommal párosodtam.”

Kínában a jang-jin-szimbólum az egész világmagyarázat alapja: a hímm (jang) és a női (jin) princípium egyensúlya tartja fenn a világ rendjét, harmóniáját. Ugyancsak Kínában Kvan-si-jin, a teremtő isten kétnemű, mint a védikus Avalokitésvara s az Ókor Tetragrammatonjai és Logoszai. Kvan-si-jin a Bölcsesség sárkánya, „a Fiú, ki azonos az Atyával”, a kettős elv hordozója a Kozmoszban, a Természetben és az Emberben (emberfajban), mint a hindu férfi-istenek és saktijaik (női aspektusaik), mint a gnosztikusok Chrestos-Sophiája. (Chrestos férfi, Sophia nő.) – Az egyiptomiaknál Knut (másképp Khnum vagy Nabbkum): „aki egyesíti a kettőt”, azaz a két elvet; kígyó, de emberi lábakon jár, keze nincs. (A kígyó azonos a kínai sárkány-fogalommal, a bölcsesség, az értelem jelképállata mindenütt, etikai előjele azonban ellentétes lehet: jó vagy rossz.) Champollion írja: „Többek közt nagy kígyónak ábrázolják (Knutot), emberi lábakon; ez a hüllő a Jó Szellem emblémája, a valódi Agathodaimón; néha szakállat visel.” (Az álszakáll istenkirályi attribútum a gyérszörzetű vagy csupasz népeknél.) A zsidóknál a rézkígyó Jahve jelképe volt, meggyógyította, aki rátekintett; a gnosztikus phitáknál a feltámadás szimbóluma, ekképp Jézus Krisztusé, de tisztelete elfajult, orgiasztikus rítusokba fulladt. A templáriusoknál szintén Jézus Krisztus emblémája.

A kínai „magyarázathoz” hasonló nyújt a kaldeus *Számok Könyve*: a hét Sephiroth egyike által „Yezud által ő (Adam Kadmon) megtermékenyítette Hevát” – Évát, vagyis a Földanyát. Heva-Éva az Alsó Anya, a Matronitha vagy királyné, kinek „királysága” Malkuth, a Föld; ez az oka, amiért a Tetragrammaton vagy Mikroprosopos, azaz a második Logos jegyesének tekintették: „Midőn Matronitha, az Anya elválasztatott (a kétnemű közösségtől) és szemtől szembe fordult a Királlyal a Szabbath fényében (a teremtés korszakában), minden dolog testet kapott.” – A *Puránákban* Mahat: az Egyetemes Értelem, a Logos, a teremtő Elsőszülött; „Mahat és a Föld a külső és belső határai a Mindenségnek” – azaz a természet pozitív és negatív sarkai, absztraktum és konkrétum, szellem és anyag. – A babiloni teremtésmítoszban Apszuval (hím-elv) és Tiámattal (nő-elv) együtt jelenik meg Mümmü, a Tudás, a Kozmos „értelme” (az intelligencia). – A japáni mitikus kozmogónia szerint a hímm, szellemi elv (jo) leszállt a női, anyagi elvbe (jin), s tőlük született a Hét Isteni Szellem, a hét teremtés megvalósítója. – Hermés Trismegistos írásainak *Poimandrés* című könyvében olvassuk: „Ez a titok, amely máig rejtve volt. A Természet, egyesítve lévén az Égi Emberrel, csodát hozott létre... hét Embert, mind férfit és nőt (androgünöket)... a hét Kormányzó (koszmokrator) természetével megegyezően.” – A Kabbalában (*Jecirat könyve*) mondja Rabbi Simeon: „Ó társak, társak, az Ember, mint emanáció, egyszerre férfi és nő volt, valódi Adam Kadmon, éppúgy, az „Atya” oldaláról. És ez az értelme a szavaknak: „És Elóhim monda: Legyen Világosság, és lőn Világosság’... És ez a kettős Ember.” Az „Atya oldala” az első, szellemi teremtés, a három felső Sephiroth triádja; az „Anyá oldala” a második, anyagi teremtés, a hét alsó Sephiroth heptádja. A „Legyen Világosság” tehát a tíz Sephiroth megteremtését jelenti, a Mindenség felsőbb értelmét, világosságát, nem a fizikai fényt; ezért alkotja Isten a világosság teremtése után a Napot, a Holdat és a csillagokat. A kabbalisták szerint a tíz Sephirothnak, a népies magyarázat kedvéért, később monoteista jelleget adtak, s nevezték Elóhimnak: innen ered a Bibliában az Éloi vagy Éli (isten) szó többes számú alakja: Elóhim. A tíz Éli-Sephiroth tehát, mint En Soph emanációja, először megalkotta a Mindenség mintáját, Adam Kadmont,

utána az alsó hét Éli-Sephiroth az érzékelhető világot a teremtés hét napja szerint, mindegyik nap művét más és más, a hetedik napon pedig a földi embert. Ez állítólag a mózesi teremtestörténet egyik titka.

A druzok mítoszában szereplő istenfiak, a kínai Fu-hi „emberei”, a tizenkét Tion-huang, a tizenkét hindu Dhyani, a tizenkét germán Aze, mind másodlagos istensége, androgünök, hím- és nőneműek egyszerre. – De velejében Usziri sem egyéb, mint Ámun emanációja: a Fény első forrása, aeter, míg felesége, Eszit a Föld + Víz; mindketten felváltva kétneműek, fiuk, Hor állandóan az. Nie-Eszit templomának felirata így hangzott: „...az istenanya, Esne úrnője, az atyák atyja, az anyák anyja, azaz a Skarabeusz (hím) és a Keselyű (nő), a Kezdetben Levő.” Usziri viszont, midőn megférfiatlanítja magát, így szól feleségéhez: „Asszony vagyok, mint te magad” (Usziri-Bata). Usziri és Eszit ikertestvérei egymásnak, s már az anyaméhben egyesülnek. Fu-hi atyja, férje, fia Niu-vának, ki egyúttal anyja, felesége, lánya. A perzsa Mithrasnak a Világtűz, az Első Fény megszemélyesítőjének felesége, Mithra a Tűzistennő, egyben anyja és hitvese, általa lép kapcsolatba a földi természettel. Zeus-Zen (Aether) feleségei: Chthonia (Föld) és Metis (Víz).

A kora ókor magasabb istenei eredetileg mind „az Anya fiai” voltak, mielőtt „az Atya fiai” lettek volna, s mint teremítő eszme hordozóit, Logosokat, hím-nőként fogták fel őket. Zeust „Szépséges szűznek” nevezték. Aphrodité szakállat viselt, Apollón kezdetben kétnemű volt, szobrai mindvégig megőriztek valami feminin jelleget. – Egyesek odáig mennek Jehova nevének etimológiai elemzésében, hogy kétneműséget magyaráznak bele: első betűje, a héber Haj vagy Jod: membrum virille (phallos), Havah pedig Evát, az anyját jelenti, azaz Jah-Havah a nemzés, a szülés létrehozója, a teremtés ura. A magyarázat groteszktségét növeli, hogy a „Jehovah” olvasat pusztá tévedés eredménye: minthogy Isten nevét tilos volt kimondani, a biblia-másolók a Jahve szót utóbb tiszteletből és félelemből nem írták le, hanem Elóhimmal, Adónajjal helyettesítették, vagy így olvasták. A maszoret szövegek egységes írásmódjának kidolgozói nem változtatták meg az eredeti mássalhangzókat (JHVH), de alájuk Elóhim és Adónaj magánhangzóit pontozták, s így jött létre a Jehova olvasat; a zsidók azonban sohasem olvasták ebben a formában. De a humanizmus és a hitszakadás korában újraéledő Biblia-exegézis sok művelője már nem ismerte ezt a szokást, s főként Petrus Galatinusnak, X. Leó gyóntatójának működése nyomán elterjedt a Jehova-alak, illetve kiejtés. Maga a Tetragrammaton (JHVH) szintén nagy számú spekulációra adott alkalmat, így például a humanista Marsilio Ficino fölfedezte, hogy az eredendőleg emberszabású istenek neve mindig négybetűs: az egyiptomi Teut (Thot), a perzsa Sire, a mágusok istene Orsi, az arab Alla, a görög Theos, a latin Deus, a mohamedán Abdi, a régi türk Esar stb. – Ha már *Bibliánál* tartunk, vannak, akik szerint Szent János *Jelenései*-ben Jézus mint Logos, androgün, mert női ruhában és női mellekkel íratik le (I. 13,17): „Láték... az Emberi Fiához hasonlót, ki bokáig érő köntösbe öltözve és mellei alatt arany övvel körülkötve vala... Ő pedig rám tévé jobb kezét mondván: Ne félj! Én vagyok az Első és az Utolsó.” Azaz Logos.

De a valódi kétnemű istenek száma légió. Az egyik ómexikói mítosz Kecalkoatl férfinak és nőnek nevezi. A dél-indiai (dravida eredetű) Adhinari a svasztikát, „a hím- és nő-jelet” teste közepén, a genitalis részen viseli. Az *Eddá*-ban Xmir, a jégóriás két lába egymással nemzi az azékat. Gudea sumér király imádságában Anuhoz, az istenek atyjához ezt olvassuk:

Nincs énnékem anyám, Te vagy az én anyám.

Nincs énnékem atyám, Te vagy az én atyám.

Ugyancsak Gudea egyik feliratán a feltámadó Dumuzi (Tammuz, szintén kétnemű isten) neve nem En, azaz Uralkodó, hanem In, vagyis Úrnő. Midőn meghal, s leszáll az alvilágba, az egész nép gyászba esik, s kedvese, Istár így siratja:



Ó, a sírhalmom búslakodom immár,  
Az Erős sírhalmán búslakodom immár!  
„Hol van a Hős, a Férjem?” – mondom én immár,  
„Ételt nem eszem én” – mondom én immár,  
„Vizet nem iszom én” – mondom én immár,  
„Jó, én jó feleségem” – mondom én immár  
„Jó, én jó férjem!” – mondom én immár.  
És tovább:  
Az Erőssel, az Úrral – az Úrral,  
Akiért ételt nem eszem – az Úrral,  
Akiért vizet nem iszom – az Úrral,  
Ó, jó feleségem – az Úrral,  
Ó, jó férjem – az Úrral,  
A Hőssel, a ti Uratokkal, történt ez,  
Ifjú-Abuval, a ti Uratokkal történt ez.

Ebből következik, hogy Istár is kétnemű; mint Tammuz kedvesét, egy asszír himnusz így aposztrofálja: „Asurhoz hasonlóan szakállat visel...” Szuzában, de egyebütt is, megtalálták a szakállas Istár szobrát. A sumér Dumuzi, az Asszír Tammuz, a szíriai Attis, a phoinik Esmun és a görög Adónis ugyanannak az ősrégi misztériumnak tovavándorlása az időben, mindvégig az alvilágba szálló kétnemű istent siratják extatikus gyásszal a nők. „Ó jaj, fivérem! Ó jaj, nővérem! Ó jaj, Uram-Úrnóm!” – kiáltozták Byblos asszonyai és leányai a meghalt Adónis fölött. „Hajadon és ifjú, Adónis, a kétszarvú, ki a nyájas, szépfürtű Persephoné ölen született.” – mondja az orphikus misztériumok egyik imádsága. Az orphikusok Dionysos-Iakchost Attisszal azonosították, s így imádkoztak hozzá: „A Törvényhozót szólítom, a kétneműt, a férfiút és nőit, a megváltó Iakchost.” Az ophiták tanítása szerint „Attis megférfiatlanította magát, ami által örökkévaló lényegűvé emelkedett, lénnyé, kiben már nincs férfiúság és nőiség, hanem új teremtmény, új ember: androgün.” A szíriai Hierapolis (Bambike) városának asszonyai, amikor Attis-Adónis misztériumát ünneplik, odahaza férjükkal szemben szigorúan tartózkodók, Astarte (Istár) templomában azonban bárki idegennek odaadják magukat pénzért, ami nem őket, hanem az istennőt illeti; viszonzásul a pénzért vendégeiket viaszból vagy fából készült phallosszal ajándékozzák meg, mintegy a maguk „égi” férfiasságának jeléül, amit „földi” nőiségük magába rejt. Ezt a rítust Hérodotos tüzetesen leírja, s még idézni fogjuk. A Pontos vidékén Amisos városában a kétnemű Attis, a „főisten” csillagköpenybe burkolt szobrát találták meg. (A csillagköpeny hordozója Világalkotó, kosmokrator, azaz nem Teremtő; Bel Marduk és Ahura Mazda palástja, az istenkirályok közül utoljára Nagy Sándor viselte.) Kappadokiában Tasilikaia szikláin dombormű látható, amely Kybelé (Astarte) és Attis díszmenetét ábrázolja; a kíséretben csupasz képű, nőies, kasztrált papok haladnak asszonyruhában, kezükben kettősbalta. I. e. 200-ban a Hannibál elleni háború vége felé a sybillai könyvek jóslata értelmében a római szenátus egy kétnemű szoboralakot hozatott Rómába: a világhatalom megszerzése céljából volt rá szükség, s a fekete kőből faragott szobor Kybelé-Attis egyesített alakját ábrázolta Ovidius *Metamorphoses*-ében egy régi eredetű mondát beszél el Salmacis-taváról Káriában: A tó nimfája egyesülni kívánt egy ifjúval, ki a tóban fürdött, de sokáig nem érte el, mert az ifjú menekült előle. Amikor végre utolérte s az övé lett, arra kérte az isteneket, egyesítsék a két testet, hogy sohase kelljen kedvesétől elválnia. Így jött létre Hermaphroditos-Hermaprodité (Hermés + Aphrodité). Azóta a Salmacis vize a férfiakat nőhöz, a nőket férfihoz teszi hasonlóvá. – Ugyanezen a földön Káriában, a kettősbalta hordó, kétnemű Zeus Labrandeost tisztelték (labrys = kettősbalta, „kőkori” eredetű istenjelvény). „Ezt az istent Kárián kívül sehol sem találni meg” – írja Hérodotos – tévesen, mert a

kétnemű isten kultusza igen elterjedt, s a papsága kasztrált. Plutarchos kiegészíti Hérodotos közlését Zeus Labrandeosról: „szakállas alak, de hosszú nőies ruhát visel, hat női emlője van, melyek csupasz mellén háromszög-alakot formálnak, jobb vállán pedig kettősbaltát tart.” Egy Mylasában talált, Septimius Geta császár idejéből való római pénz ugyanezt az istent mutatja kis, négy oszlopos templomban; hasonlóképpen szakállas alak, csúcsos lydiai süveget, modióst visel, jobbáiban kettősbaltá, mellén két női emlő. Az igen régi, római-görög előtti időkből származó, valószínűleg etruszk-pelaszg eredetű határ-isten, Jupiter Terminalis szintén androgün, lecsüngő emlői vannak, ő az istenek atyja-anyja: „progenitor genitrixque deorum”, Valerius Solanus magyarázata szerint. Egy tenedosi pénzen Zeus és Héra feje van kiverve, de a nyak közös; ez az ábrázolás a gnosztikusok Metropstérjére, Anyaatya-istenére emlékeztet, s az orphikus himnuszra: „Zeus – a férj és a feleség.” De Zeus szül is: első felesége Metis, a Víz, Okeanos leánya, minthogy azonban a végzet sötét istensége, Ananké megjósolta Zeusnak, hogy fiai hatalmasabbak lesznek nála, lenyeli Metist. Agyveleje megtermékenyül, s belőle ugrik elő Pallas Athéné, a tudás istennője, a gondolat teljes fegyverzetében ragyogva, harcra készen. A thébai Zeus, ki Labrandeossal azonos, a Sémélé által ki nem hordott Bakchost a combjába zárja, s onnan szüli világra. Bakchos melléneve ezért Dithyrambos, azaz két kapun a világba lépő. Euripidész Bakchászai-ban Zeus így szól fiához:

Dithyrambos, jöjj, rejtse magad  
férfitem belsejébe,  
Théba népe ettől fogva  
így nevez majd: Dithyrambos.

Említettük a szakállas Istárt; ennek is megvan a görög előtti, kréta-ékei változata: „Cyprus szigetén – írja Macrobius – egy szobor szakállas vénuszt ábrázol női ruhában... Aristophanész Aphroditosnak (férfi-Aphroditének) nevezi; Attikában Holdistennőként tisztelik, s az áldozatot nőruhába öltözött férfiak és férfi ruhás nők mutatják be neki.” Ugyancsak Ciprus szigetén, Amathusa városában – mint Plutarchos írja – Aphrodité Ariadné (Holdistennő, azonos a kréta-ékei Britomartisszal) áldozati ünnepén egy ifjúnak ágyba kell feküdnie, a vajúdó asszony viselkedését utánoznia. Ez a rítus őse, vallási mintája az úgynevezett „couvade”, a férfi-gyermekegység népszokásának, amely az egész Földön elterjedt ma is: a szüléskor az anya félrevonul, az apa azonban tüntetően ágyba fekszik, vajúdást mímél, s ő fogadja a szerencse-kívánságokat. (Ma már a gonosz szellemeket elhárító, félrevezető rítus.) De nemcsak a népszokások közt találjuk meg a kétneműség mítoszainak nyomait, hanem a már teljesen emberszabásúvá és naturálissá vált görög művészet alkotásain is megmegcsillan a reflexük. Gyakran említik, de magyarázni nem szokták, hogy a Holdistennőt, Artemist férfias formájúnak, viragónak ábrázolja a görög művészet, míg Apollón mindig nőies alkatú. Tudniillik Artemis a Hold, tehát nőisten, de olykor hímnemű is; Apollón a Nap, vagyis hím, de a Holddal s a Vénusz csillaggal kapcsolatban felveszi ezek tulajdonságait. Látni fogjuk, hogy a csillagistenek ezt gyakran megteszik. Az Abuszírban talált Timoteos-papirusz szövegében egy kis-ázsiai fogoly katona Artemist hímnemű formában „nagy istennek” nevezi. Midőn a legtökéletesebb férfi, Héraklés, leveri az amazonokat, a viragókat s Hippolyta királyné „övét”, nőiségét elrabolja, egyszerre mintegy nővé változik át, elveszti erejét, bátorságát, asszonyruhába bújlik, Omphale nimfa lábaihoz ül, és szőst fon a rokkán. A tökéletes férfi is nőt hord magában, tökéletességéhez ez is hozzájárul.

Az istenek nem-fölöttiek, potenciálisan kétneműek, ami természetes, mert a Kozmosz minden potenciájának meg kell lennie bennük. De a szexualitás csak egyik vonása a régi mitikus világképnek, noha a csillagvilágtól a számok birodalmáig mindenre kiterjed. Hozzá hasonlóan a többi potencia is szükség szerint váltja helyét és szerepét egyazon istenben, vagy vándorol egyik istenből a másikba. Babilonban Marduk, a Nap neve keltekor Nabu,

deleléskor Nibiru, nyugtakor Marduk. Napi pályája azonban évi futását ismételi a tavaszi napéjegyenlőségtől az ősziig, és vissza a keleti és nyugati pont között. A keleti pont Nabu birodalma, a delelő Nibirué, a nyugati Marduké, tehát ezek sajátságait veszi föl, maga azonban mindvégig Nap vagyis Marduk marad. A mítosz azonban nem Keletet, Délt, Nyugatot mond, hanem három isten-nevet, mert ez az ő számára sokkal szabatosabb és többet, sőt mindent mondó fogalmazás. Az isten Nabu alakjában lép ki szentélyéből, s ennek jóteköny hatalmait is kiárasztja, meglátogatja Nibirut, s végül önmagához tér meg. Mardukká lesz, noha mindvégig az volt. Így tekintve, könnyen megértjük azt az egyiptomi himnuszt, amely a Napistent dicsőíti; ebben az isten nem csupán Ámun és Ré, hanem egyúttal Tumés Hor is, azaz a lenyugvó és fölkelő Nap:

Hálaadás legyen ked, Mindeneknek Alkotója (Ré),  
ki egyes-egyedül vagy számos kezekkel (sugarakkal),  
ki ébren vagy, midőn örködsz az alvók fölött,  
hogyan teremtményeid javát keressed.  
Ó Ámun, Mindeneknek fenntartója,  
*Tum és Hor a látóhatáron,*  
téged magasztalnak minden szavukkal (az emberek).

Hasonlóképpen áll a dolog az istenek kétneműségével. Meglehet a jellegzetes nemük, azonban mind ők maguk, mind a nemeik egymásba folyhatnak. Babilonban a három nagy isten közül Szin (Hold) az első, az atya – a második Samas (Nap) a fiú – a harmadik Istár (Vénusz-csillag) a leány. A kánaánita-délarab istenrendben a Nap nőnemű, Athta (a Vénusz) hím; Egyiptomban a Nap, a főisten, hím, a Hold a leánya, a Vénusz a fia. (Ez már késői változat, a régi Hold-isten Thot volt.) De ezek csak a fő alakjai az isteneknek, önmagában mindegyik tökéletes, s mert a tökély sem nem hím, sem nem nőnemű, hanem mindkettő együtt, azért mindegyik istennek megvan a maga kiegészítő fele, potenciája. Ezt néha rokonsági viszonyaik vagy cselekedeteik mutatják. Apollón (Athtar-Phosphoros-Lucifer) nővére Artemis (Istár-Astarte-Aphrodité-Vénusz). Artemis-Diana egyben Holdistennő is, mert a három csillag: Nap-Hold-Vénusz egymással rokon s egymásba „megy át”, egymásra hat pályafutása közben. Artemis, a Vadásznő, mint vadász: Athtar, vagyis az óarab hím Vénusz, akinek viszont a hím Adónis és Orion a megfelelője – továbbá: mint szűz-istennő (ti. Artemis) egyúttal az alvilág Istárja; mint Kóré – azaz mint a szűzi Persephoné-Proserpina – ő megszülte Aphrodité-Anadyomené, vagyis Vénusz vagy a tavaszodó természet, mely a víz birodalmából vagy az alvilágból ismét felemelkedik ugyanúgy, mint Marduk, a megújuló természet, aki ezenképpen Ea, a tengeristen fia. – Ez csak egy-két példa; az istenek családfája és családi, helyesebben nemi élete rendkívül bonyolult, de ebben híven követi, sőt ábrázolja a természet bonyodalmas rendjét. Vajon mikor fogja a mi tudományunk tisztázni az égitesteknek összes egymásra és a Földre gyakorolt hatását és a sugárzások rejtelmes szövevényét?

A szent prostitúció, amelyet (többek közt) Istár papnői űztek, és a rituális prostitúció, amire a bambikei Istár-As-tartó-ünnep a példa, még természetellenes kiegészítését is megtalálja a másik nem oldalán a kékfiúk felszentelésében homoerotikus rítusokra Babilonban. – Az ellentétes véglet a szűzanyaság, a szűznemzés, mely a matriarkális vallásokban általános, elvileg a tökéletesség egy fajtát, a szaporodás magasabbrendű módját kívánja jelentetni (ősnemzést, kivált a matriarkális theogóniákban); gyakorlatilag a hím-elvet akarja kiküszöbölni a teremtésből. A szűznemző anya szintén az isteni tökéletesség típusa, így a kínai Kvan-Jin és Niu-Va, a hindu Váos, a babiloni Tetár, az egyiptomi Mut, a krétai Má, a kelta Keridwen, az azték Cihuakoatl, a perui Bachue. Mithras, a Győzhetetlen Nap, Sol Invictus Kybelétől, az Égi Szűztől, Virgo Coelestistől születik; ennek poláris párja a szülő hím-isten, Zeus, Pallas Athéné és Bakchos-Dithyrambos anyaatyja. De az Attis-Kybelé-

tisztelet papi kasztrációjának is megvan a maga mélyebb értelme, noha valószínűleg csak a kultusz elfajulása idején vált kötelezővé és általánossá. Ősrégi voltát jeleztük már; a sumér Dumzitól a görög Adónisig elér, Mezopotámiától Rómaig terjed, s különösen a hanyatló császárság korában burjánzik lealacsonyult formák között, valóságos tömegtébolyt, önkasztráló járványt keltve, melegágyául minden kicsapongásnak, kuruzslásnak és csalásnak, miket Juvenalis gyilkos szatírával ostoroz. Ekkor az úgynevezett Magna Mater, a Nagy Anya tisztelete adja meg vallási kereteit. A kultusz életerejét különösen az istenpár névváltozásai mutatják. Dumuzi-Tammuz neveit már felsoroltuk, isteni kedvesének, Istárnak neve mindenütt: Chattiban, Foinikiában, Phrygiában, Antiocheiában, Alexandriában, Ciprus szigetén, Hellaszban és Itáliában más és más: Kybelé, Akdestis, Astronoia, Adresteia, Astóreth, Dindymené, Berekynthia, Dea Possinuntis, Magna Mater stb. Lukianos leírja pajai, a gallik szinte őrjöngő kasztrációs rítusait Babikében (Szíria): a sípok sikoltozása és a tympanák tompa dübörgése közben, elnyújtott üvöltözéssel táncolva forognak, vérig ostromozzák s megcsonkítják magukat, nem érezve fájdalmat, mígnem összeroskadnak az oltár előtt. A nézők közül sokakra átragad a téboly, a táncolók közé ugranak, aztán az odakészített kardokkal ők is megférfitlanítják magukat. „Membra secandi impetus... furor” – a tagok megcsonkításának támadó dühe – mondja Ovidius. A kasztrált galli-papok testben, viselkedésben effeminált alakok, női ruhájuk (casta vestis: szűzies ruha), hálába fogott, hosszú hajuk, dús asszonyi cicomájuk, női munkákkal való foglalkozásuk stb. visszataszítónak teszi őket. De kasztrációjuk eredetileg a tan szerves folyománya, s szigorú önsanyargatással járt; az isteni nem-nélküliséget akarta megvalósítani: a szaporodásnak is égi tökéletességűnek kellett lennie, márpedig az isteni tökély a nemek fölött áll. A papi kasztráció tehát egy vallási eszme végső pontig, ad absurdum vitele; itt már nem az isteni hím vagy női potencia lép előtérbe a szükség szerint, hanem a nem nélküli nemzés posztulálódik, azaz fából vaskarika. De az askétikus, a tökéletességet célzó kasztráció a kereszténységben sem ismeretlen; Máté evangéliumában mondja Jézus a farizeusoknak: „Mert vannak heréltek, akik anyjuk méhéből születtek így; és vannak heréltek, kiket az emberek heréltek ki; és vannak heréltek, akik maguk herélték ki magukat a mennyeknek országáért.”

\*

(Az emberi kétneműség.) – Ennyit az isteni, az „eszmei” kétneműségről. Az emberről, vagyis a dolog fizikai oldaláról szólván jegyezzük meg, hogy a kétneműségnek kétségtelen és állandósult csökevényeit találhatjuk az ember, illetve az emlősök szervezetében. A legfeltűnőbbek a hímek elcsenevészedett emlőbimbói, de számuk tetemes. Már Darwint nagy zavarba ejtették, s a zavar azóta se tisztult. Pedig a fejlődéstan nagy örömmel sorozta fegyvertárába a csökevényes szerveket, írván, hogy „a fajok természetes keletkezését kutató elmélet fontos és meggyőző érveléssel használja őket a fajok idők folyamán történt változásának bizonyítására.” A kétneműség maradványaival azonban kivételt tesz. Darwin *Az ember származása*-ban így boncolja a problémát: „Régóta tudott dolog, hogy a gerincesek osztályában az egyik nem (a hím) a szaporodás szerveinek különböző járulékos részeit hordozza, amelyek tulajdonképpen az ellenkező nemhez (a nőnemhez) tartoznak... Úgy látszik, az emlősök egész törzsének valamelyik régi ősszüelője (progenitora) hermafrodita vagy androgün volt. De itt különös nehézségbe ütközünk. Az emlősök osztályában a hímekben az anyaméhnek csökevényei vannak meg a vesiculae prostaticai csatlakozó részeivel együtt; a mellék (emlők) csökevényei szintén megvannak bennük, és néhány erszéyes hím az erszéyes-zsák maradványait viseli. Még egyéb hasonló tényeket lehetne felsorolni. Fel kell-e tennünk tehát, hogy valamelyik rendkívül régi emlős tovább is

androgün maradt, miután már megszerezte volt osztályának fő különböztető jegyeit, és ekként utóbb elvált a gerincesek törzsének alsóbb osztályaitól? Ez nagyon is valószínűtlennek látszik, mert halakig, vagyis az összes (gerinces) osztály közt a legalsóbb rendűig kell mennünk, hogy még ma is létező androgün formákat találjunk.” Javasolt megoldása, sajnos, egyáltalán nem meggyőző: „A tény, hogy az egyes nemekhez tartozó, különféle járulékos szerveket találunk csökevényes állapotban az ellenkező nemnél, avval magyarázható, hogy az efféle szerveket az egyik nem fokozatosan megszerezte, aztán többé-kevésbé tökéletlen állapotban átadta a másiknak.” Ez a föltevés persze kerek tagadása minden lehetséges fejlődéselvnek, megszorultságból ered, Verlegenheits-Theorie, mint a németek mondják. Mert miért szerezte meg őket az egyik nem utólag, midőn már semmi szüksége sem volt rájuk, s miért vette át a másik, holott semmi hasznára nem lehettek? Ugyanennyi joggal mondhatnók, hogy ama derék kis, harmadkori cickány, amely a fejlődéstan szerint minden gerincesek ősapja volt, egyszerre csodamód kétneművé változott, miután már a puhatestűek elkezdtek a nemekre oszlást, százmillió évvel előbb. Ezen mit sem változtat, hogy a halak közt akad néhány archaikus kétnemű változat. Ellenben ha elfogadhatónak tartjuk a haladó tudomány álláspontját, hogy az ember ősszeme, és a hagyományokat, melyek szerint a természet „mintaképe” s így eleve kétnemű volt (azaz élettanilag archaikus típus, mitikailag archetípus), akkor sokkal érthetőbbé válik a dolog. De csak az embert illetően, mert az emlős-hímek csökevényes emlő-bimbóit nem magyarázza meg.

Mert kétségtelen az is, hogy az élettan és a fiziológia nem tud szabatos nemi határvonalat húzni a két alkat között. A két nem szexuális hormonjai közt csak minimális szerkezeti különbség van; s a nőies (csupaszkepű, széles csípőjű, magas hangú, asszonyos természetű stb.) férfiak és a férfias (bajuszos, mély hangú, lapos mellű, csípőtlen, gyerektől irtózó) nők sokféle típusa az átmenetek számtalan változatát állítja elénk. A kasztrált férfi arca szörtelemmé válik, hangja megvékonyul, testrészei gömbölyded formákat öltenek, hízásra hajlik, nőies lelki tulajdonságokat és szokásokat vesz föl, vagy pedig éppen túlhangsúlyozza férfiasságát – azaz előtérbe lépnek alkatának nőies attribútumai. A kasztrált, petefészektől megfosztatott nőnek viszont szakállas nő, hangja megmélyül, áttér a szivarozásra és az alkoholfogyasztásra, bottal jár és lenézi a nőket vagy éppen udvarol nekik; nála is előbújnak a másik nem testi-lelki jegyei. A patológikus elferdülés (homoszexualitás) tüneteit ismerjük; ezeknek alapja is ugyanaz: a rejtett, csökevényes kétneműség. Köztudott dolog, hogy a serdülőkorban az egyik nem a másikba fejlődhetik át, klinikailag számon tartott esetekben lett leányból fiú, fordítva ritkábban. A hermafrodita szervezet sem a képzelet szüleménye; a visszaütések és patológikus rendellenességek száma igen nagy.

A mitikus emberi kétneműség természetesen többet jelent pusztán testi alkatnál, hermafroditizmusnál, ezért másképp neveztük el: androgyneának. De még mindig a magasabb, isteni tökély jelképe a szervezetben, hogy úgy mondjuk, kadmonikus tulajdonság. Igaz, Hermés Trismegistos azt is tudja, hogy egy időben az állatokkal közös állapot volt ez, de ő mindent tud, s tana magában áll: „A kör ki lévén kerekítve, a csomó megoldatott... és minden állat, amely egyenlőképp kétnemű volt, szétválasztatott, együtt az emberrel.” (Poimandrés). Ám az ember az igazi archetípus, mert test és lélek, s a zsidó-keresztény hagyomány – ma fenntartott alakjában is – félre nem érthetően szól az első ember kétneműségéről. Eugibinus, a keresztény író, továbbá Rabbi Samuel, Merasseh ben Israhél és Maimonides szerint „Ádámnak két arca volt és egy személye, és kezdettől fogva egyszerre nő és férfi volt – férfi az egyik oldalán, nő a másikon, de aztán a részeket szétválasztották.”

A Biblia előadásának gyökerénél is ott rejlik az emberiség e régi, közös tana. Mósze első könyve, a Genézis két helyen mondja el az ember teremtetését, s utóbb még kétszer hivatkozik rá. (A Szepeszy Ignác-féle fordítást használjuk.) I. 26,27: „Teremtsünk embert a mi képünkre

és hasonlatosságunkra... Teremte tehát Isten az ő képére embert; az Isten képére teremté azt; férfiúvá és asszonnyá teremté őket.” A szöveg tehát háromszor is megismétli, kiemeli, hogy Isten a maga képére teremti az embert, de hogy miben áll a hasonlóság, nem mondja meg, helyesebben az ember alkatában csak a férfi és női princípiumot hangsúlyozza: itt tehát ezt a kettősséget kell magyarázatnak vennünk. Feltűnő viszont, hogy az első három mondat egy lény teremtéséről beszél, egyes számot használ, a negyedik mondat azonban már külön férfiról és asszonyról beszél, többes számban. („Teremte embert... teremté azt... teremté őket.”) Igen fontos ezenkívül, hogy a héber szövegben a „férfi” és „asszony” szavaknál nem a főnévi alak áll, hanem a jelzői: „férfiúi és női” (zachar va nakobeh). Kérdéssé válik tehát, vajon nem a későbbi leírók önkéntelen és magától értetődő másítása-e a főnévi alakok használata a jelzői helyett, s utánuk a névmás („őt”) többes számba tétele („őket”)? Ha ez föltehető (mint ahogy az egész előadás logikája megkívánja), akkor az eredetibb szöveg vagy talán rejtettebb értelme, így hangozhatott: „Teremte tehát az Isten az ő képére embert, az Isten képére teremté őt, férfiúvá és nőivé teremté őt.”

Evvel a felfogással teljesen megegyezik a második fejezet részletes leírása, s itt különösen fontos a héber szöveg figyelembe vétele, mert egyik kifejezését a mai magyar szókincs nem tudja híven visszaadni. I. 7: „Alkotta tehát az Úr Isten a földnek agyagából embert, kinek orcájára ihlé (pontosan orrába fújta) az elevenítő leheletet, és így lőn az ember élő lélekkel bíró teremtménnyé.” Eddig a szöveg csak „embert” (is) mond, ettől fogva, hogy most Éva teremtése következik, Ádámnak nevezi, a Paradicsomba teszi, s ott alkotja Évát (I. 21-24): „Annak okáért mély álmot eresztett az Úr Isten Ádámról, és mikor elaludt, kivőn egyet oldalcsontjain közül, annak helyét hússal bétöltvén; Ádámnak oldalából kivett ama csontból pedig az Úr Isten asszonyt építé, s azt Ádámmal vezeté. Ekkor monda Ádám: Ímé ez már csontjaimból való csont, és húsemből való hús, ez *férfiúnénak* (!) neveztesse, mivelhogy férfiúból vétetett. Ezen okból elhagyja az ember atyját és anyját és feleségéhez ragaszkodik, és ketten *egy testté* lesznek.” – Hogy az Úr Ádám bordacsontjából alkotja Évát, egy mitikus szemlélet értelmében is aligha vehető szó szerint; az összöveg itt egyszerűen „oldalát” mond, s evvel a szervezet lágy részére utal, ahol a férfit és nőt testileg megkülönböztető genitáliák vannak elhelyezve. Az első, kétnemű Ádámban, a férfinőben rejtőző nőiség csak innen válhatott ki, s helyét az Úr hússal töltötte be. A *Talmud* mindenesetre határozottan kimondja, hogy „Ádám női feléből” lett Éva. Ha tehát az emlős szervezetek egykori kétneműsége élettani realitás, akkor a Biblia előadásából ennek megfelelő természetrajzi valóság hámozható ki. Főként Ádám szava erősíti meg ezt: „Ímé ez már csontjaimból való csont és húsemből való hús.” Megerősíti végül az *issa* (a Vulgatában: *Virago*) szó, melynek jó irodalmi magyarja nincsen, de a fordítás értelmileg híven adja vissza a *férfiúné* kifejezéssel, amit mai nyelven férfinőnek kell mondanunk. Filológiaiag pontosabb, de népnyelvi mását használja az Izraelita Magyar Irodalmi Társaság fordítása a *némber* szóval. Csakhogy ennek értelme a közhasználatban már eltorzult, pejoratív jellegű lett, s aljas nőt vagy nem-embert értünk rajta, mindenki nem-embert ért rajta, holott eredeti jelentése más: a népnyelvben az ember férfit jelent, a *némber* pedig nő-embert, né-embert, azaz nő-férfit, ugyanazt, amit az *issa* és a *virago* s a magyar fordítás *férfiúné* szava. (Károli fordítása: asszonyember, azért nem pontos, mert itt az ember már az egyetemes fogalmat jelöli, nem a férfit.) Az *issa* biológiai, vagy ha úgy tetszik teremtestörténeti értelme tehát: férfiból lett, férfira visszaüti nő. S így nem véletlen, hanem szorosan az itt kifejtett értelemhez csatlakozik és kiegészíti azt a végső passzus: „Ez okból elhagyja az ember (férfi) atyját és anyját és feleségéhez ragaszkodik (szó szerint tapad) és ketten egy testté lesznek, vagyis a szerelmi egyesülésben ismét egy testté válnak, visszaválóznak. Ez az értelme a magyar feleség szónak is, nem erkölcsi, jogi vagyoni s efféle egyenlőséget jelent, hanem az emberi lény + feleségét, feles voltát, a közös lényben való egyenlő, feles osztozást. Ahogyan Kant mondja: „Férfi és nő együtt teszik az embert.” A

Talmud genezis-magyarázata semmi kétséget sem hagy a régi zsidó felfogás felől: „Férfi és nő (Ádám és Éva) kezdetben egy test voltak két arccal, de az Úr kettéhasította testüket, és mindegyik félnek gerincet adott.” Láttuk, hogy a *Kabbala* első embere, Adam Kadmon kétnemű, androgün volt. Caesareai-Eusebios egyházatyja úgy véli, hogy „Platón androgünje (nem más mint) a *Genezis* Ádámja.” – a kettő azonos. Római Szent Kelemen Jézusnak egy agraphonját, feljegyzetlen, tehát nem hiteles szavát örököltette meg: „Mikor valaki megkérdezte őt, mikor jön el az országa, ezt felelte: Amikor a kettő egy lesz, a külső (olyan), mint a belső, a férfiúság, mint a nőiség, és sem férfiúi, sem női nem lesz.” Ez volna tehát az Isten országával eljövendő tökéletes állapot. – Jézus Máté *Evangeliuma*-ban mindenesetre ismétli a *Genezis* szavait a férfi ragaszkodásáról a feleségéhez, és hozzáteszi: „... úgy, hogy többé nem kettő, hanem egy test.”

Mindaz, amit most kifejtettünk, reánk, mai emberekre idegenszerűen hat, de az akkori idők szemléletébe tökéletesen beleillik, sőt azt fejezi ki: a kétneműség épp az isteni tökéletesség egyik jegye, jelképe volt. Ezért s ekképpen került a *Bibliá*-ba, de valódi jelentését ott már hallgatás fődí. Viszont megnyugtathat, hogy a *Szentírás* előadása pontosan megegyezik egy eddig nem magyarázott, de tagadhatatlan biológiai ténnyel az ember egykori, már csökevényessé lett kétneműségével.

Azonban kitapintható a *Genezis*-ben Isten képének és hasonlatosságának egy másik értelmezése vagy hagyománya is. Kain születését így mondja el: „Ádám megismeré feleségét, Hévát, ki méhében fogadá és szülé Káint, mondván: Embert nyerék Isten által.” Hanem ez helytelen fordítás, a pontos szöveg: „Embert nyerék, és pedig Jahvét” – azaz Hajvé emberi mását, az ő képére és hasonlóságára való fiút. Ádám Isten képére teremtetvén, e képnek és hasonlóságnak folytatódását látja fiában. Ezt megerősíti a Seth születéséről szóló rész: „A napon, melyen Isten embert teremté, Isten hasonlatosságára teremté őtet. Férfiúvá és asszonnyá teremté őket, és megáldá őket, és embernek nevezé őket teremtésök napján. Ádám életjének száz harmincadik esztendejében a maga képére és hasonlatosságára (!) nemze fiat, kit Sethnek nevezé.” Ide vonható még Enos születése is: „Sethnek is születék fia, kit Enosnak nevezé. Ekkor kezdeték Istennek neve segítségül hívadni.” De az utóbbi mondat szintén helytelen fordítás, sőt, átírás; az igazi szöveg: „Ekkor kezdték az emberek magukat Jahvének hívni.” Ezeknek az idézeteknek értelme igen világosnak tetszik előttünk s szabad, metaforikus formában így adnók vissza: Ádám és utódai Jahve igazi gyermekeinek, képét és hasonlóságát viselő fiainak vagy teremtményeinek tartották magukat. Szeretnők ezt kadmonikus hagyománynak nevezni, minthogy szellemi, lelki természetű isten-gyermekséget jelent. Talán azért mosódhatott el, mert az atya-fiú kapcsolat itteni megfogalmazása idővel istent-sértőnek tetszett, Jahve nevét pedig azért hagyták ki a fordításból, mert tilos volt kimondani. Jézus azonban felújítja a hagyományt: „Hatalmat ada (híveinek), hogy Isten fiaivá lennének... nem vérség szerént”, hanem misztikus, lelki értelemben. Ugyanilyen elmosódás történt a kétneműség mitikus emlékeivel is. Mind a szellemi, mind a testi tökéletesség hagyományainak el kellett homályosulniok, amint a kaldeus, zsidó, keresztény, majd a mohamedán vallások szigorúan monoteista szemlélete egyre élesebb hangsúlyozást kívánt és nyert, éppen a felburjánzó politeisztikus áramlatokkal, teokraciákkal szemben.

Az androgynia hagyománya a mediterrán műveltségövezetben az egész pogány koron át eleven maradt, s mint igen régi eredetű tan szerepelt. Egyik, sajnos, eléggé zavaros változatát Platón jegyezte fel *Symposion*-jában, de mert ez a legbővebb és legépebb emlék, egészében idézzük. A lakoma (symposion) résztvevői közül Aristophanész veszi át a szót:

„Mindenek előtt meg kell ismernetek az emberi természetet, és hogy mi mindenben esett át. Mert a mi természetünk (alkatunk) eredetileg nem olyan volt, mint ma, hanem egészen másféle. Először is az emberi nemek száma három volt, nem kettő, mint ma, férfi és nő,

hanem volt még egy harmadik is, amely egyesítette magában a kettőt, ennek csak a neve maradt ránk, ő maga eltűnt. Valamikor ugyanis az androgün külön nem volt, alakra és névre a két másik nem, hím és nő egyesülése; ma azonban csak név, amelynek szégyenletes értelme van. (Hermafrodita.) Azután mindegyiküknek teljes volt az alakja, kerek a háta s az oldala körbefutó; kezük négy volt, lábuk, mint a kezük, és két teljesen egyforma arcuk egy egészen kerek nyakon. A két archoz egy fej tartozott és négy fül; szemérmük kettő volt s a többi testrészük mind olyan, ahogyan már ebből el lehet képzelni. Jární egyenesen is tudtak, mint ma, előre és hátra, ha pedig futásnak eredtek, mint ahogyan bukfencezők feldobják a lábukat és hányják a kereket, ők is akkor még nyolc végtagjukra támaszkodva, sebesen haladtak előre, karikázva.”

„A nemek száma pedig azért volt három (s alakjuk olyan, ahogy leírtuk, mert a hím a Nap sarjadéka volt, a nő a Földé, a kettőt egyesítő harmadik pedig a Holdé, mert a Holdban is van mindkettőből valami. Kör alakúak pedig azért voltak, maguk is, járásuk is, mert hasonlítottak szülőikre (a gömb alakú, forgó égitestekre).”

„Erejük szörnyű volt és gondolkodásuk nagyra törő; az istenekkel is megpróbálkoztak, s amit Homéros Ephialtésről és Otonról (titánok) mesél, rájuk értendő; hogy megkísérelték bevenni az Eget, s ott rátámadni az istenekre.”

„Zeus és az istenek mind megvitatták, hogy mitévők legyenek, és nem találtak kiutat. Arra nem gondolhattak, hogy megöljék őket, és mint a gigászokat, villámcsapásokkal semmisítsék meg ezt a fajtát, hiszen evvel semmivé lettek volna az áldozatok és a tisztelt minden ajándéka, amit az emberektől élveztek; de elbizakodottságukat sem tűrhették. Végül Zeus hosszas fejtörés után így szólt: „Azt hiszem, találtam olyan megoldást, amely meghagyja ugyan az embereket, de mégis véget vet mértéktelenségüknek, mert gyengébbé teszi őket. Kettévágom őket – mondta – minden egyest. Ezzel gyengébbek lesznek, egyben pedig nekünk hasznosabbak, mert a számuk megnövekedik. És ezentúl egyenesen fognak jární, két lábon. Ha pedig látjuk, hogy még mindig elbázzák magukat, és nem akarnak nyugton maradni, újból kettéhasítom őket, s akkor aztán ugrándozhatnak fél lábon.”

„Így szólt, és kettévágta az embereket olyasféleképpen, mint amikor az eltenni való berkenyét vagdalták, vagy pedig a tojasokat: szőrszállal. Azután megparancsolta Apollónak, hogy a fél arcot és nyakat fordítsa el a csonka test felé, hogy megcsonkításunk szüntelenül a szemünk előtt álljon, s így tisztességtudóbbak legyünk; a többi sebet pedig – így rendelkezett – gyógyítsa be. Apollón tehát elfordította az arcot; azután a bőrt mindenfelől a hasnak nevezett részre húzta össze – gondoljatok egy összehúzható szájú erszényre – és az így keletkezett száját elkötötte (ez az, amit köldöknek hívnék). A ráncok nagy részét elsimította, a mellet kiformálta egy olyasféle szerszámmal, mint a vargáké, amellyel elsimítják a sámfára húzott cipő ráncait; csak néhányat hagyott meg, éppen a has és a köldök táján, emlékéül az egykori csapásnak.”

„Így hát az emberek ketté voltak hasítva. De a vágy, amely mindegyikben felébredt a párja után, összehozta őket, átkarolták egymást és összefonódtak, egyesülésre áhítozva, és végül belehaltak az éhségbe és a tétlenség egyéb következményeibe, minthogy semmit sem akartak tenni egymás nélkül. És valahányszor az egyik fél meghalt, s a másik életben maradt, az élő másikat keresett magának, s azzal ölelkezett össze, akár egy teljes asszony fele volt az, akire rátalált (ma teljes asszonyt mondanánk), akár férfié; s így pusztultak el.”

„Végül is Zeus megszánta őket, s újabb megoldást eszelt ki: áthelyezi szemérmüket előre; eddig ugyanis ezek a szervek hátul voltak, s a közösülést nem egymással végezték, hanem a földben, mint a szöcskék. Áthelyezi tehát őket előre, s ezzel lehetővé teszi, hogy egymással közösüljenek, a férfi természet a nőivel. Ezzel pedig az volt a célja, hogy ha az ölelésben a férfi találkozik nővel, utód származhassék, és fennmaradjon a faj; ha pedig férfi férfival, kielégülés álljon elő, és az emberek megnyugodva munkához lássanak, és az élet dolgaival



törődjenek.<sup>3</sup> Ettől az időtől fogva elválaszthatatlan az emberektől az egymás iránti szerelem, amely összehozza régi valójukat, igyekszik egyet csinálni a kettőből, és meggyógyítani az emberi természetet.”

„Így hát mindegyikünk csak fél-ember, olyan, mint a fele annak a cserépnek, amelyet kettétörték, hogy a barátság ismertetőjegye legyen; mert egyből lettünk kettőbe vágva a félszegűszo halak módjára. És most szüntelenül keresi ki-kí a maga másik felét... Amit mi szerelemnek (Erósnak) hívunk, nem egyéb, mint a teljesség vágya és keresése.”

A kétneműségnek ez a meglehetősen groteszk, sőt Platón szava szerint „szégyenletes” rekonstrukciója, mégis a tökéletesség eszméjét fejezi ki, az egykori „teljesség” emlékét és vágyát. S egyik változata csupán a nagy számú mediterrán hagyománynak, az androgün-mítoszoknak, melyekről a lázadó és bűnbeeső embernél fogunk szólni.

\*

(*A tökéletes ember hagyománya.*) – Egy jobb emberöltő tiszta, aranykori emlékének legszebb költői előadását Hésiodosznak köszönhetjük. *Munkák és napok* c. művében mondja el, hogy az arany, az ezüst, az érc és a vas nemzedékei hogyan hulltak egyre alább, mintegy fokozatos bűnbeesés útján, a vér és a nyomor mai mélységeibe.

A sokféle beszédű emberek arany-nemzedékét  
teremtették egykor az égiek, az Olympos lakói  
(akkoriban még Kronos volt az Égnek királya);  
s mint az istenek, úgy éltek ők még, bútalanul,  
messze a munkától és messze a gondtól; panaszos egykor  
nem várt rájuk, ép maradt kezük-lábuk,  
örömmel ettek, s minden rossz kerülte őket;  
meghalni olyan volt, mintha elszunnyadna az ember,  
s ami örömet okoz, mindenük megvolt a Földön;  
az életadó földek önként, bőségben teremték  
a gyümölcsöt; belső ösztönből végezte művét  
az ember, s áldás volt vagyonán, gazdag,  
gyapjas nyájain, s az istenek szerették.  
De mihelyt a halál földdel takará e nép, fiait,  
a mindenható Zeus akaratából jószellemmé lettek,  
a Föld barátaivá és őrzőivé a halandóknak.  
Ők védik a jót s ügyelik a becstelen tettet.  
Ködruhában lebegnek mindenütt, megáldva a mezőket,  
mert ily királyi hivatal s tisztesség a jutalmuk...

Utánuk, az ezüstkorban született a „halandó istenek” magasrendű, de bűnösen fennhéjázó népe; ezek után a hatalmas, de féktelen érc-nemzedéket, majd pedig a hőrszokat teremtette meg Zeus:

---

3. A görögök nemi erkölce más volt, mint a miénk: a homoszexualitást s főként a fiúszerelemet egyenlő értékűnek tartották a normális szerelemmel, sőt „hatalmasabb” érzésnek, mint Platón mondja. A spártaiak a fiúkat és a lányokat elkülönítve, kaszárnyaszerűen nevelték, s az ifjaktól megkívták, hogy testi barátot válasszanak. Az elferdült vagy fajtalan szerelmi életnek nagy része volt a görög nép elhanyaglásában.

Derekabbak, nemesebb szívűek voltak, isteni  
törzsből eredők: a héroszok. Régi időkben  
félisteneknek hívták őket a határtalan Földön.  
De kiirtotta őket a szomorú háború s a véres csatatér...  
Az emberektől távol, életet és lakást adott  
ezeknek Kronos fia Zeus, az Atya; a Földnek  
szélén laktak, messze az istenektől is, és Kronos  
lett a királyuk. S ott laknak most gondtalan szívvel  
az örvénylő Okeanos áldott szigetein,  
a boldog hősnemnek fiai, mézédés gyümölcsöt  
évente háromszor érlel nekik az életadó föld...

De a világban ekkor már a vas fiai sokasodtak el, s Hésiodos búsán felkiált:

Ó bár ne kellene az ötödik nem körében élnem,  
haltam volna meg előbb vagy születtem volna utóbb!  
Mert most a vas népe van itt, és soha nappal  
nincs nyugta robottól, bajtól, de éjszaka sem.  
Bűnös nép! Reáköldik az istenek a nyomasztó gondot,  
ám bár mégis öröm vegyül össze olykor a búval.  
(Egyszer kiirtja Zeus a soknyelvű ember e fajtát is,  
ha majd csecsemői ősz hajjal jönnek világra!)

Az atya nem kívánja a gyermek javát, a gyermek az atyáét,  
vendégéét a gazdag, társáét a társ; a testvért  
sem szeretik úgy már, mint régi időkben.  
Tisztelet nincsen a szürkülő, élemedett szülőnek,  
pocskolják őket, s csúnya szavakat szólnak  
a gonoszok, nem tudván az isteni bosszút!  
Nem adóznak hálával a gyermekkori gondért;  
ököl a jog, pusztítja egyik város a más.  
Hű becsület nem őrzi az esküt, igaz és jó  
soha senki; ó nem, bűnt, gáztettet övez  
a tisztelet, nincsen igazság s így érdemre  
senki se tör; a gazember megcsalja a nemesebbet,  
csavaros, álnok szavakat mond, s még esküszik is rá.  
Kancsal vágy követi a boldogtalan ember léptét,  
káröröm, károgó hang s ijesztő, csúf arcok.  
Most a messzenyúló Földről a magas Olympra,  
szép testüket fehér leplekbe takarva  
és odahagyva az embereket, az isteni körbe  
mennek el ők, Aidós s Nemesis: a szent harag és a  
szemérem. És a halandóknak gyászos nyomorúság,  
gond marad – és mentség soha semmi a bajban!

Mintha az *Edda* szavait hallanók az istenek pusztulásáról, a farkasok koráról. De akár az istenek vívják meg az emberek harcát, mint az *Eddá*-ban, akár az ember maga, önként hanyatlik vesztébe: – a legtöbb mítosz végső szava ez.

\*

Különös, dús regevilágban éltek a kelták, a lét határait nem ismerték, másvilág és földi élet egybefolyt előttük; isteneik halandók voltak, de a halál után is tovább éltek, s vezették az embert a lét számtalan régióin át, mígnem magára talált. Minderről kifogyhatatlanul sok mesét mondtak, hitük szerint az ember a Föld mélyéből, a világ méhéből jött elő, s oda tér vissza, ott él tovább a halálnak nevezett állapotban, része marad a világnak. Kiválasztunk egy mesét, amely Istenről, teremtésről, emberről és sorsról talán a legtöbbet mondja el. Taliesinné és Ceridwen katlanának meséje ugyan erősen krisztianizált formában maradt fenn, hézagai mellett szerfölött bonyolult, a mi fogalmi világunk számára nehezen megközelíthető, mégis képet ad az ember és mindenség viszonyáról, ahogyan a kelták átélték. Hosszú és látszólag zavaros történet, de igen szép, s megérdemli a türelmet.

Tegid tavának Penllyn nevű szigetén élt valamikor egy nemes férfiú, név szerint Tegid Voel. Feleségét Ceridwennek hívták, s három gyermekük született. Egy fiú, Morvran ap Tegid, egy világszép leány, Creirvyw s még egy fiú, Avagddu, ki sok jó tulajdonsággal bírt ugyan, de rendkívül csúf és korcs alkatú volt. Ceridwen azért elhatározta, hogy Pheryllt könyvének utasításai szerint katlant készített Awen a Gwibodennel, s olyan erősítő szert főz benne, amely képessé teszi fiát, hogy megállja helyét a világban. A katlan vizét éjjel-nappal szakadatlan forralni kellett, mígnem három csepp válik ki belőle, melyek a lélek áldásait nyújtják. Ceridwen megparancsolta Gwionnak, Gwreang fiának, ügyeljen rá, hogy a víz szüntelenül forrjon, a vak Mordának pedig, hogy éjjel-nappal táplálja a tüzet. Maga Ceridwen eközben szorgosan figyelte a csillagok járását, és kutatta a füvek erejét. (Ebben a kelták nagy mesterek voltak.) Egy nap, míg e dologban járt, a szent vízből három csepp kifreccsent, és Gwion ujjaira hullott. Az égető fájdalom miatt Gwion szájába kapta ujjait, s mihelyt a három csepp az ajkát érte, azonnal a jövőbe látott, s felismerte, hogy őrizkednie kell Coridwen fondorlataitól, mert tudománya igen hatalmas. Sietve hazafelé menekült tehát.

A katlan vize azonban, miután a három csepp kifreccsent belőle, méreggá változott. Coridwen visszajövet észrevette, mi történt, s haragjában egy bottal akkorát ütött Morda fejére, hogy egyik szemgolyója kiugrott üregéből. A vak ártatlanságát hangoztatta, s Coridwen belátta, hogy Gwion rabolta el a csöppeket. Utána eredt, mire Gwion nyúllá változott, hogy sebesebben futhasson, Coridwen azonban vadászkutya alakját vette föl, s így üzte a folyópartig. Itt amaz hallá lett, emez vidrává, amaz erre a levegőbe szállt, emez utána, mint sólyom. Így értek egy szérú fölé, ahol Gwion búzarakást látva, szem alakjában ráhullatta magát. Coridwen fekete tyúk képében keresni kezdte a szemet, megtalálta és megette. Erre teherbe esett, s megint egy fiút szült, de oly kedves alakút, hogy nem volt szíve megölni. Azonban mégis szabadulni akart tőle, ezért csónakba tette, állatbőrrel letakarta, és április 29. napján a tengerre lökte. (Szökőnapon.)

A csónak beleakadt Gwyddno halfogójába, amely Dyvi és Aberystwyth közt volt felállítva, s amelyben minden május elsején száz fontot érő halat fogott. Gwyddnonak volt egy fia. Elphin, kinek az életben soha semmi sem sikerült, s apja most a varsához küldte, hátha mégis szerencse éri. A varsában egyetlen hal sem volt, s a balszerencsés Elphin már haza akart menni, midőn észrevette a csónakot. Levette róla a bőrtakarót, s megtalálta a szép gyermeket, és Sugárhomlokúnak nevezte el. Lovára ültette, s a fiú tüstént éneket mondott

Elphin vigasztalására, és ebben megjósolta, hogy nagy hírnévre fog szert tenni. Otthon az apa megkérdezte a gyermeket, vajon ember-e vagy szellem, mire a fiú így énekelt:

„Én vagyok Elphin első házi bárdja és hazám a korubok országa. A Mennyben lakó Szent János Mordwinnek (Merlinnek) nevezett engem, de utóbb mindenki Taliesin királynak hívott. Kilenc hónapig voltam anyám, Ceridwen méhében, ezután a kis Gwin lettem, most pedig Taliesin vagyok.

Urammal fent jártam a magas Égben, amikor Lucifer a Pokol mélyére zuhant. Nagy Sándor serege előtt zászlót vittem; ismertem Észak és Dél csillagainak nevét, benn voltam Gwdion körében a Tetragrammatonban, elkísértem Heant a Hebron völgyének aljára; Kánsánban voltam, amikor Absalomot levertek, ott voltam Isten Fiának keresztre ítéltetésénél; Nimród tornyának felvigyázója voltam, Noeh bárkájában utaztam, láttam Szodoma és Gomorrha pusztulását. Urammal együtt a számár jászolában voltam, megerősítettem Mózeszt a Jordán vize által, a mennybolton voltam Mária Magdolnával. Lélek szállt belém Ceridwen katlanából, hárfás bárd voltam Teonnál Lochlynban. Éhséget szenvedtem a Szűz Fiáért, a Szentháromság országában laktam. Nem tudni, testem hús-e vagy hal. Az egész világ tanítója voltam, s az egész Föld színe előtt leszek az utolsó napig. Caer Sidin ingadozó székén ültem, amely szüntelenül az elemek között forog. Nem világ csodája-e, hogy nem verődik vissza róla a fény?” – Végül e szavakkal fejezte be elbeszélését a fiú: „Háromszor születtem; tudom, hogyan kell helyesen gondolkozni; szomorú, hogy az emberek nem jönnek el megkeresni a világ mindama tudományát, amely az én keblemben összegyűlt, mert én tudok mindent, ami volt, és tudok mindent, ami lesz.”

Eddig a mese. Kozmogóniai jellege felismerhető, s ebbe illeszkedik a természet és az ember közös regéje. Ceridwen katlana maga a világ, melyben a kozmikus erők öröktől fogva forronganak (Wohlbold). Awen a Gwiboden készíti – a név természettudást jelent, a jó és a rossz, a „méreg” ismeretét. A víz maga a világismeret anyaga, a „tudás” vize, azonos a tudás fájának gyümölcsével: mindkettő öl, az addig ismeretlen halált hozza az emberre. De benne forr az is, ami a természetben jó és üdvös, a három áldott csepp, az „élet vize”, amely tökéletessé, igazlátóvá tesz és képessé a fehér mágiára, a természeti erők jó célú, önzetlen használatára.

Itt világosodik meg az ember sorsa és útja az igaz és a jó (a tökéletesség) felé. Ceridwen a „Nagy Anya”, az ősi szülő erő, de világszép gyermekei még tétlenek, csak a jóra termett képességet jelzik, mint Déméter leánya, Persephoné, ki az alvilágba száll. A csúnya, torz alakú fiúból lesz az ember; első formájában az ember nyersanyagát jelzi, a port, az anyagot, s háromszor kell megszületnie, míg a „sugárzó homlokú” Taliesinné válik. Anyja méhéből még mint korcs Avagddu jön világra; mikor az élet vize rácsöppen, „kis Gwion” lesz belőle, magasabb rendű lény, a jövőbe lát, s egyre változtatja formáját, hogy az anyagtól megszabaduljon: nyúl, hal, madár, végül búzaszem alakját veszi föl, azaz végigvándorol az elemeken, tűzön, földön, vízen, levegőn, a halált már nem kerülheti ki: a fekete tyúk elnyeli. Misztikus halál ez, az alvilág fogadja magába, mint a föld a búzamatot, mely akkor támadhat újjá, teremthet újat, ha előbb „megrothadán”. A fekete tyúk az alvilág, a Föld méhe, mely megterhesülve a természeti ember magvától, végre megszüli Taliesint.

Taliesinben a Nap fia támad fel, a sugárhomlokú lélek embere, aki ismeri a csillagok neveit, benn volt a Tetragrammatonban és Noah bárkájában, azaz kezdettől fogva létezett az idő és a tér határain kívül, mint az Isten ember-ideája (Adam Kadmon), „hozzá hasonló” és a magasabb tudás csöppjeitől (Ea a tengerben) megilletett; „lélek szállt rá Ceridwen katlanából”: tudja a Kozmosz értelmét, ismeri rendjét. A halfogó varsában a misztikus tudás iskolájába jut, ahonnan a lélek és az élet titkának ismeretével, beavatottan lép elő, Gwiddno, a mester és Elphin a tanítvány társaságában. A Hal: a csillagkép és egy világév jegye, a misztériumok nyelvén magasabb lélekismeretet jelent, így az Evangéliumban is. (Péter, a

halász: „ne félj, mostantól fogva embereket fogsz.”) Az ókeresztények Jézust a hal képével ábrázolták, Amphortasnak, a szent Grál őrzőjének, a Grál-misztérium főpapjának Halászkirály volt a neve.

A kelták nem élték át az anyag és a lélek, az isten és az ördög harcát, nem ismerik az ember tragédiáját. A világtörvény dialektikáját a születés és halál határainak felbontásával s az életformák és a világok folytonos cseréjével oldják meg. De a druidák annál irgalmatlanabb önsanyargatások és példátlan szellemi erőfeszítések útján keresték az igazulást és az ismeret teljességét misztériumaikban.

Taliesin meséje ízelítőt nyújt, minő eszméik voltak életről, halálról, istenről, emberről, mily szellemi magasságokig hatoltak, milyen értékrendbe szedték az anyag hatalmát. Pedig az akkori művelt, vagyis a vezető népek szemében durva barbároknak számítottak, és kétszer is meg kellett hódítani őket, míg beolvadtak az európai közösségbe. Először a római császárok vitték ellenük a légiók sasait, másodszer az Egyház térítő papjai hozták a keresztet. De ez már rokonjel volt, s szívesen fogadták.

\* \* \*

*„Tudós bölcsek! Bocsássatok meg,  
de nem teszek semmilyen megkülönböztetést.  
Arról beszélek, amit az ősök tanítottak,  
arról, ami továbbra is titok marad.”*

*(Saraha: Himnusz a néphez, 95.)*

*„Vajon aki nem szűnik meg a hosszú életet keresni,  
az legyőzi-e ezzel az öregséget és a halált?  
Vagy van-e nagyobb kincs annál, mint amikor a tanítás  
minden illúziót eloszlat?”*

*(Saraha: Himnusz a néphez, 70.)*

*„Sokan az isteneknek áldoznak a tízezerszeres áldás reményében  
de vajon megmenti-e ez őket a haláltól?  
Ettől a lét örvénylése még nem szűnik meg.  
s ezen csak a valódi öntermészetünkhöz tartozó tud túlemelkedni.”*

*(Saraha: Himnusz a néphez, 67.)*

*„Sem az erdőben, sem a házban nincs megvilágosodás,  
nincs, ahol gondolkodással megragadható lenne.  
A világ állandó és folytonos megvilágosodás,  
Hol van hát a szenvedés és hol az ellobbanás?”*

*(Saraha: Himnusz a néphez, 105.)*

Andrej Tarkovszkij emlékének

*„Hét nagy cölöp, hét farakás  
volt ott neki, és áldozva  
az istenek az Embert áldozatként  
szépen megkötözték.”*

*(Rigvéda, X/90/Z5.)*

Annak, hogy végiggondoljam és megírjam azt, hogy mit jelent nekem az áldozat, két oka volt. Az egyik ez az idézet: „Én nem fából rakok máglyát a tűzoltáron. Én magamban gyújtok tüzet. Szívem az oltár, és a láng megfékezett önmagam.” Az idézettel életem során többször is találkoztam, többször is lefordítottam, és nem is nagyon értettem félre. Vagyis tudtam, hogy hogyan kell érteni, de mégsem értettem igazán.

A másik oka, ami közelebb hozott az áldozáshoz, egy film élménye volt, és utána egy beszélgetés egy barátommal. A beszélgetés másnap reggelig tartott, és úgy emlékszem, közben észrevétlenül mind a ketten igencsak feláldozódtunk.

Ha az idézetről gondolkodtam, úgy éreztem, ezt nem valami hangoskodó extázisban, transzcendens, intuitív frázisban, testi és lelki önsanyargatásban, hanem egy nagyon mély belső tettben; észrevétlen, csendes átalakulásban kell majd megtalálnom. Olyasvalamiben, ami most, máris végbemegy benne, szelíden és öntudatlanul, ami mindenkinben mindig lezajlik, mindenkit összeköt, hiszen csak így tudom közösnek, csak így tudom feláldozódásnak érteni. Olyasvalamiben, aminek semmi köze nincs ahhoz a harsány kijelentéshez, hogy „én adok” vagy „én feláldozok”, hiszen ezeknek mélyén mindig valamiféle hazug értékítélet lapul, amiben az adó sokkal inkább kapni szeretne, mintsem valóban adni. Viszonzást, dicsőséget, bizonyosságot vagy akár csak egyetlenegy kicsiny zugot a mennyországban.

Amikor megnéztem a filmet, megértettem az idézetet is. Megértettem azt, hogy soha senki nem láthatja, nem értékelheti azt, ha valamit valóban feláldozunk. Soha senki nem tudja meg – mert nem tudhatja meg –, hogy ki mentette, ki váltotta meg a világot. Ezért, mivel a dolog soha ki nem tudódik, ha a világ végül mégis csak megmenekül, valamennyien megmentők, valamennyien megváltók leszünk legbelül, és nem tudunk róla. És ezt kell elfogadnunk. Ez az egyetlen, amit el kell fogadnunk. Mert nincs egy megváltó, hanem csak kettő. Nincs egyedüli út, hanem csak együtt.

Gyakran rosszul gondolkozunk, az áldozást rossz helyen keressük, és rossz helyen keressük az áldást is. Nem az a bűn, amit annak hiszünk, sohasem attól akarunk megszabadulni, amitől tényleg muszáj. És ha majd valóban észrevesszük azt, hogy hol és hogyan is vagyunk megkötözve, máris megszabadultunk, máris feláldozódtunk, és ezzel, csakis ezzel nyerjük majd el azt a létezést, ami tényleg a miénk, s amit eddig csak a magunkénak gondoltunk.

Amikor áldozatról beszélünk, mindig egy dologként értjük. Olyasmi ez, mintha szíveséget tennénk. Mintha tőlünk függene, rajtunk múlna bármi is. Pedig ez az pontosan, ami nem áldozat.

Persze, mert tudjuk, hogy viszonzást várni nem illő dolog, nagyon ravaszak lettünk ebben is. A viszonzást nem a másiktól várjuk és nem is tőle fogadjuk el, hanem magunkba véstünk

egy titkos jutalmazót, egyfajta jóságos etikát, és így már ki-ki önellátó a belső örömeiben. „Adtam – tehát jó vagyok. Semmi más nem éltet, csak az, hogy adjak. Gyertyaként elégek, feláldozódom értetek.”

És így, mert elvesztettük az igazi feláldozódást, elvesztettük az igazságot is. Ritkán hazudunk úgy, hogy tudható, amit mondunk, az nem igaz. Hazugságaink legtöbbször igazak. Csak azért hazugak, mert mondjuk őket. Ami valóban igaz, az nem mondható, hanem van. Az igazság azért elmondhatatlan.

És mert amit éppen mondunk, az soha nem igaz, és mert ami fontos akar lenni, az soha nem fontos, soha nem tudható meg az sem, hogy ki fog feláldozódni. Nincs egy kegy, ami erre kiszemelne. Bárki bármikor változásba juthat, mert az sem tudható, hogy mikor lesz vagy mikor van áldozat. Semmit sem tehetünk, hogy megtörténjen, de mindent meg kell tennünk, hogy tudjuk akarni.

Ezért az egyszerű, végleges önfeláldozódás csak jelkép. Mindenki mindig feláldozódik. Megváltozunk. Nincs ember, aki csak ő van. Nincs ember, aki nem született meg.

Mikor megszülettünk, egyszerre sokan születünk, és rögtön egymásért feláldozódtunk. Ha kinyitom a szemem, körülnézek, azt kell mondanom, nagyon sok minden van nekem. Ez a sok minden szüntelenül értem áldozódik, mert nem csak ő van, és én értük áldozódom, mert nem csak én vagyok. Én szemet nyitok, ő látható. Én fület nyitok, ő hallható. Én szájat nyitok, ő mondható. Én gondolkodom, ő érthető. Létezni csak valamiképpen, valami által tudok, és ez a valami szüntelenül feltárulkozik és máris megváltozik nekem, ezért nincs is egy áldozó, hanem csak egymásért való feláldozódás.

Világként vagyok testben, világruhát öltöttem magamra. Nem azért, mert így akartam, és nem azért, mert ezt mondták nekem. Ha megkérdezik, hogy miért lettem, nem tudok mit válaszolni.

Amikor testem feláldozódik, a világ lesz testemmé. Amikor örömöm feláldozódik, a másért örülök, s a világ öröme az enyém, s ugyancsak enyém a világ szenvedése. Semmiféle boldogság nem vár minket az út végén, hanem ha utat járunk, akkor ami jó, az nagyon jó, és ami rossz, az nagyon rossz.

Ez a test, ez a lény, aki vagyok, csak azért az enyém, mert az igazság helyett ezt tartom igaznak. Úgy tartom igaznak, hogy nem vagyok igaz. Olyan igazságom van, ami mindig éppen nincs, de ami szeretném, ha lenne. Ez a még-nincs-igazság, amire örökké csak vágyakozni lehet, akkor áldozódik fel, ha nem keresem többé, ha személyes igazságként sem akarok már mindenhol minduntalan érvényre jutni (talán ez az, amit én-nek nevezünk), hanem személytelenül, fájdalmasan, figyelmesen, rajtam keresztül és tőlem érintetlenül, felszabadultan igaz az, ami van.

Most még nagyon sok mindent tudunk. Legfőképpen azt, hogy vagyunk, és ezért van minden más tudásunk. Ennek a magunkról való tudásnak nincsen tárgya, hanem csak egy íze, ráakodik a létezésre, és ezt vagy azt a dolgot fontosnak tartja. Dologgá tudja őket. Végül is pusztán egy semmi felé való irányulás. Nem befelé hatol, hiszen így hogyan is félthetnénk bármit is odakinn. Nem kifelé hatol, hiszen így hogyan is akarnánk itt benn érvényre jutni. A magam-fontosságának nincsen iránya.

Az csak egy kijelentés: „én vagyok fontos, ez sért meg engem”. Ez nem-áldozódás, ez nem-beszélgetés, a világ nem akarása, a semmitől való rettenet. Így sem a világ, sem az ember nem tud elveszítődni, vagyis sem a világ, sem az ember nem létezik igazán.

Amikor figyelmet szentelünk valaminek, feláldozódnak ebben. Minél jobban figyelünk, annál kevésbé vagyunk, s annál kevésbé mondhatjuk ki, hogy „megvan, rájöttem, igazam van, tudatos vagyok, ez ilyen és olyan!” Aki igazán figyel, az semmit sem tud. Ha kicsit is figyelek, észreveszem, hogy ez áhítat, közel az imához, csodálatos résztvevő együttlétezés, amitől semmit sem akarok, aminek végül is nincsen és nem is lehet tárgya, amiben csak

annyi bizonyos, hogy akármilyen lehet, mert minden, ami éppen van, szüntelenül belezuhan egy értelemfölötti céltalan, csak önmagát léteztető, önfeláldozó változásba.

Olyan létezés ez, ahol a világ és én egymásért vagyunk. Olyan áldozás ez, ahol mindketten lemondunk arról, hogy létezzünk. Sem én, sem ő nincs már többé. Ő megszólít, én megváltozom. Én ránézek, de ő már nem az, akinek látni akartam. Olyan együttlét, ami önzetlen, érdektelen, elrendelt, mindig is így volt, s ennek van köze a szeretethez.

És minden, ami ekképpen tény, közelebb kerül hozzám, mert tudom, hogy meg fog halni. Azt szerethetem, ami esendő, ami elmúlik, és ami ezért, csakis ezért, egy velem, belőlem van, általam lesz, és velem együtt hull az elmúlásba.

Minden elmúlik, csak ez a figyelem adódik tovább. Minden meghal, csak ez a szeretet nem múlik el soha. Türelmesen, figyelmesen szeretni pedig csak az igazságot lehet, nem az eszmét, hanem azt és annyit, ami most éppen nekem van, és e megléthez való személyes közöm, türelmes-figyelmes gyönyörűségem az, ami miatt bármi is igazság, bármi is szent, bármi is áldás.

Mert nem az a szent, nem az az áldásos, ami ezért vagy azért fontos nekünk, hanem az, amit éppen figyelünk, amiről éppen lemondunk, amit éppen feláldozunk, ami éppen feláldozásban van. Azt tesszük áldássá, amit éppen eleresztünk. Megáldjuk, vagyis feláldozzuk. Nem profán, nem világi, mert nem a miénk már. A szent éppen elhagyja a létezést, de még nem érte el a nincset. Sem itt nincs, sem ott nincs, mert éppen most van. Éppen megváltozásban, éppen megváltásban van.

Semmi sem marad meg. Semmi sem jelenti ki magát büszkén és dacosan. Így áldozódik fel szüntelenül világunk.

Most éppen írok. Tollam hegyén ülök. Közelítek a papírhoz, közelítek hozzád, megírtalak, megszűntem, feláldozódtam, más vagyok már. Nincs is semmi más, csak ez a senkitől senkinek, sehonnan sehová való örökös átadódás. Ha ez nincs, én sem vagyok. Ha én nem vagyok, semmi sincs.

Mindent oda kell adnunk. Minél kedvesebb, annál inkább. Minél inkább csak a miénk, annál forróbban. És úgy, hogy közben végig tudjuk, senki nincs, akinek mindez kellene, senki nincs, aki mindezt megkaphatná. Senki nincs, aki jól jár vele, senki nincs, aki hasznát veszi majd. A legszemélyesebb ajándékról derül ki az, hogy bár minket megtartott, másnak érinthetetlen vagy hasznavehetetlen kacat csupán. S ha még csak nem is gondoljuk valamiről, hogy az a miénk, vagy hogy egyáltalán bárkié is lehetne, úgy bizonyosan ez a legsajátabb, legtitkosabb tulajdonunk.

Adni sok mindent lehet. Értéket, segítséget, törődést, de az erről való lemondásnak mindig tudatában vagyunk. Akkor hát mi az, ami ok nélkül, vagyis valóban feláldozódik? Olyasmi, aminek nincs adója és nincs kapója, amit nem lehet odaadni és nem lehet megkapni, olyasmi, amit ha mégis valamilyen csodálatos módon odaadunk, ezért semmiféle jutalom nem jár, erről sem mi, sem senki más nem tud, erről az isten, jótetteink legfőbb tudója sem szerez sohasem tudomást. Amiben megvalósul az adás tökéletessége. Tudja-e az áldozati bárány, hogy őt most meg fogják ölni?

Áldozat senkiért, áldozat cél és eredmény nélkül, áldozat önmagáért, csak hogy lét lehessen. Gyakran megteesszük, és nem tudunk róla. Sőt, talán éppen azért áldozat, mert nem tudunk róla. Ha megértjük azt, hogy valamit elereszteni önmagáért annyit jelent, mint önmagunkat elereszteni, hogy semmi semmit nem magyaráz meg, semmi semmit nem feltételez és nem igazol be később, hanem minden szó önmagát teszi értelmessé, időtlenül létezzünk majd, csak a lét kedvéért, és felhagyunk azzal, hogy szüntelenül megtoroljuk a megelőző pillanatot a következőn, hogy bosszút álljunk a múlt miatt a szegény ártatlan jövőn. Ez az idő feláldozása, az egyik legszebb ajándék, amit adhatunk.



Amikor időben létezünk, csak múltunk van és csak jövőnk, és sohasem vagyunk jelen. És mert nem vagyunk jelen, szeretni sem tudunk, hanem csak azon gondolkodni, hogy mennyire szerettünk valaha, azon keseregni, hogy mennyire nem szerettek minket, és azon ábrándozni, hogy mennyire szeretnénk, ha szeretnének. És mert nem vagyunk jelen, igazság sincsen, hanem csak arról beszélgetünk, hogy mennyire más volt minden régen, és mennyire másképp kellene lennie mindennek, ami van. Így végül is múltunk és jövőnk sincs igazán, csak vágyaink, amilyenek a múltat és jövőt tudni szeretnénk. Olyan ragaszkodásunk, ami még csak nem is mondható valaminek. Olyan birtoklásunk, aminek a létét semmi nem igazolja, sem vélt szükségleteink, sem a tárgyak csalóka fontossága. Olyan nem-áldozásunk, ami mögött egyetlen értelmetlen szó lapul: „enyém!”

Azt mondjuk, szeretünk, vagy hogy szeretni szeretnénk, pedig a legtisztább szeretet pusztán csak az, hogy valami van. Azt mondjuk, kutatjuk az igazságot, de ami van, az sohasem igazság. Szabadságot, istent, igazságot akarunk, de nem áldozzuk fel a szabadság, Isten és igazság fogalmát, mert ez a legdrágább tulajdonunk, és eszünkbe sem jut talán, hogy ezzel vetettük oda áldozatul azt a valódi Istent, azt a valódi szabadságot és igazságot, amit létezésnek nevezünk, ami itt és most van, körülölel, befon, megszólít és felperzsel bennünket, megtanít és rákényszerít egy szüntelen feláldozásra.

Most még azt hisszük, hogy egyedül vagyunk. És mert egyedül vagyunk, sok mindenünk van és sok mindenünk lehet. És akinek van, az adhat, az feláldozhat és részesülhet az áldozatból. Így kuporgatja ki-ki a maga szegényes kincseit, mohó, fukar, irigy szemekkel osztogat, áldozónak hiszi magát, és ő az áldozat, adónak hiszi magát, pedig ő az, akit adnak. Nem lehet tagolni azt, ami van, nem lehet őrizni, beosztani, apránként, mérlegelve adni, hanem csak egyszerre mindent. És ha bármit valóban adunk, mindent odaadtunk, mert magunkat adtuk oda. Azt a magunkat, akiről nem lehet tudni, hogy kicsoda, és akit e módon soha nem is lehet majd megtalálni.

Ezért soha nem tudja azt az adó, hogy ő most éppen ad. Soha nem tudja azt a kapó, hogy ő most bármit is megkapott. Sőt, néha úgy érzi, hogy elvesztett valamit. Megfosztották attól, hogy ő az, aki szükségét szenvedhet, ő az, akinek hiányozhat, ő az, aki bizonyosságra, szeretetre, tanításra vár, és ez a tudás neki minden szükségét, minden hiányt betölt, mert magunkat valamilyennek tudni, ez a legfőbb bizonyosság. és most, hogy megkapta a legtöbbet, amit kapni lehet, most, hogy tudja, hogy nincs már neki, bizony adni kell. És milyen kevés adnivaló az, hogy ami van, az szükséges, ami hiányzik, az már megvan, most, itt máris igazság van jelen, szeretet van jelen, tudás van jelen, mert semmi nincs, ami a miénk lehetne.

Mert minden adásban újra meg újra ráébredünk arra, hogy a világon senki nincs, aki ne szenvedett volna, senki nincs, aki ne szeretett volna, hogy létünket mindenfelől beborítják az elporladt és meg nem született, egymás felé nyúló kezek, hogy soha, egyetlen pillanatra sem voltunk egyedül, soha, egyetlen pillanatra sem veszítettük el egymást. Amikor megszülettünk, kinyitottuk a szemünket, rögtön sok szempárt nyitottunk magunk körül, és így néztünk magunkra. Most ezer és ezer szempár vagyunk, és így méregetjük egymást. Most ezer és ezer kar vagyunk, és ezekkel tesszük egymást. Most ezer és ezer láb vagyunk, és ezekkel taposunk utat egymástól el és egymás felé.

Mi, akinek hisszük magunkat, ez az egyetlen szempár, ez az egyetlen száj, ezek a karok és lábak, szüntelenül feláldozódunk, hogy egymás felé legyünk. Nem egy érzelmes módon gondolom ezt, mert az áldozás nem valami szenvedés vagy kegy, amit egymás felé gyakorlunk, hanem szükséglet, mint a szívverés vagy a lélegzés, és hiszem, hogy enélkül egyikünk sem tudna „csak úgy önmagában” megmaradni. Ez az áldozathozatal szüntelenül lezajlik és megújul azzal, hogy tapasztaljuk a más, a világot, az embert, aki így ezerszeresen inkább és igazabban van, és aki csak így lehet. Szüntelenül lemozdulunk önnön fontosságunk hitéről pusztán csak azzal is, hogy élünk, vágyakozunk és szenvedünk. Vágyunk és szenvedésünk

tárgyában gondoljuk el mindazt a fontosat, ami pedig a miénk is lehetne. De nem mi vagyunk fontosak. Végül is tehát mindig lemondunk önmagunkról.

Ezért mindenki ember, mindenki megvilágosodott, mindenki megváltó, és talán egy kicsit mindenki Isten is. Mert valamennyien megtagadtuk és elhagytuk azt a teljes szabadságot, amikor még semmi sem volt, amikor még minden lehetett volna, és ide jöttünk erre a földre, ahol szenvedni kell és boldognak lenni, és ami szüntelen választásokra kényszerít bennünket. És mert már itt vagyunk, kicsit szabadon és kicsit boldogan, lassan talán megtanuljuk megbocsátani ennek a világnak, hogy olyan nagyon nem világ, megtanuljuk megbocsátani ennek az útnak, hogy olyan nagyon nem út, és összetörve, megkötözve, megvérezve, megáldozva végül talán mégis csak bevilágítjuk majd ezt a nem-világot, és úttá lépjük ezt a nem-utat. Ez a megváltás, ez a megvilágosodás, ez az, amit szabadságnak lehet nevezni.

A testetöltés ellen nem lehet lázadni. Mi akartuk, hogy így legyen. Soha semmi nem kényszerített bennünket arra, hogy azt tegyük, amit teszünk, és így arra sem, hogy megalkossuk a bonyolultságnak azt a finom szövedékét, amit néha világnak, néha léleknek, néha Istennek, néha pedig megvilágosodásnak nevezünk, s amiben a szakadatlan feláldozásnak ez a nagy misztériuma végbemegy.

Mert nem áldozódni, nem folytatni és nem folytatódni annyi, mint nem élni, ezt a létezést itt és most nem akarni. És ezt is lehet. Tudunk nem szent, nem igaz világban is létezni, elszakítva a pillanat valóságától és áhítatától, vagyis még azt is tudjuk nem akarni, amit a legjobban szeretnénk.

De úgy hiszem, anyaghívő, megkeseredett ember végül is nem létezik. Csak olyan, aki figyelmetlen, aki még nincs itt, még nem érkezett meg közénk, aki félszegen, riadtan, bizalmatlanul les ki ránk a semmiből aláfüggő létcsepp fenekéről, és a földet, ahová előbb-utóbb mindenképpen alácsuppen majd, most „valóságnak”, „anyagnak”, „létforgatagnak” nevezi.

A létezés addig anyag, amíg idegen, távoli, félelmet keltő, amíg valóságos, vagy amíg annak tudjuk gondolni, amíg azt véljük róla, hogy nem ismerjük, de ő valami rejtélyes módon mégiscsak azt szeretné, ha megismernénk, és türelmesen vár a megtapasztalásra.

Itt kuporgunk tehát a burokbán, a csepp alján, és összeszorított markunkban szorongatjuk azt a kevéske semmit, amit mindennek hiszünk. Szeretetről fecsegünk és közelségről, és néha valóban áttörjük ezt a burkot. Kilépünk a térből és időből, és az áttörés eme szent pillanatai azok, amikor végre megfeledkezünk magunkról és megfeledkezünk a másról, amikor csak az valóságos, ami éppen van, csendesen, magától értetődően, illetudón, csak önmagáért.

Újfajta létezés, újfajta dimenzió ez, aminek felizzó csendjében minden elhamvad és füstként az égbe száll, ami eddig olyan tolakodóan fontos akart lenni. Mi és a világ olyan mélyen átjárjuk egymást, olyan megszámlálhatatlanul tükröződik mindegyikünk mindegyikünkben, hogy nem mondhatunk mást: itthon vagyunk. És azután ez is elmúlik, mert a feláldozódásnak soha nincs vége.

Pedig olyan jó volna itt maradni. Olyan jó volna itt egy házat építeni, templomot az örökké tartó megváltozásnak.

Az áldozatban az a legszebb, hogy egészen addig van, amíg nem tudunk róla. Így most ez az áldozás is véget ér. A csend mindig váratlanul parázslík fel, a láng mindig váratlanul lobban el, olyankor, amikor nem nagyon számítunk rá. Semmit sem tudunk tenni, hogy ez meglegyen, semmit sem tudunk tenni, hogy ez megmaradjon, és mégis mindent megpróbálunk érte. Teremtő közelség, de nem tudjuk, kihez. Szeretet, de nem tudjuk, kiért. Válaszolunk, pedig nem is kérdeztek minket. És a válasz utáni csendben döbbenünk rá, hogy mégis volt kérdés, mégis volt kérdező...

## TARTALOM

László András:

|                                   |   |
|-----------------------------------|---|
| MI A METAFIZIKAI TRADICIONALITÁS? | 2 |
|-----------------------------------|---|

Mireisz László – Jancsik Károly:

|                        |    |
|------------------------|----|
| A HERMETIKUS HAGYOMÁNY | 10 |
|------------------------|----|

Pap Gábor:

|                                            |    |
|--------------------------------------------|----|
| A NÉPMŰVÉSZETI JELRENDSZER JELENTÉSRÉTEGEI | 21 |
|--------------------------------------------|----|

Várkonyi Nándor:

|                              |    |
|------------------------------|----|
| ISTEN KÉPE ÉS HASONLATOSSÁGA | 37 |
|------------------------------|----|

Takács László:

|            |    |
|------------|----|
| AZ ÁLDOZAT | 60 |
|------------|----|

Megjegyzések a digitális változathoz:

Az Őshagyomány első száma 1991. márciusában jelent meg.

A 23., a 33., a 34. és a 35. oldal képeinek forrása: PAP GÁBOR: *Jó pásztorok hagyatéka – Magyar népművészet (Varázstükör sorozat 2.)*, Pódium Műhely Egyesület – Magányos Kiadó, Debrecen, 1993.

---

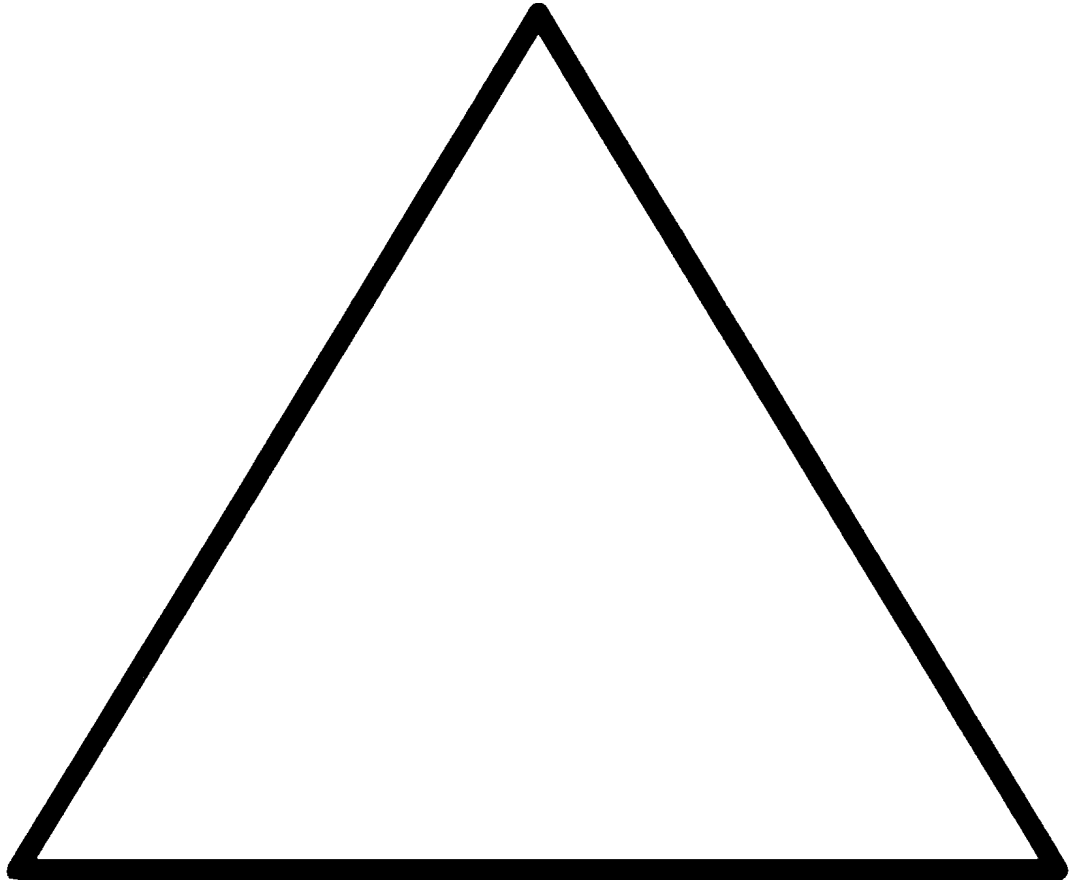
ŐSHAGYOMÁNY – Tradicionalista szellemi műhely

Kiadja: A Hagyomány és a Transzcendencia Iskolája

Cím: Budapest, IX. Török Pál u. 3. H-1093

Nyomdai kivitelezés: ORIENT PRESS Kft.

Az Őshagyomány e számában megjelent valamennyi, és a lap megjelenését kísérő egyéb munka is mindennemű honorárium nélkül született. A nyomdai előállítási munkákat a Kosztolányi Művelődési Ház mecénási támogatása tette lehetővé.



„A földről az égbe szállj, és ismét szállj le a földre.  
Így gyűjtsd össze az alsó és felső világokból az erőt.  
Az uralmat a mindenség felett így nyered el.  
Minden sötétség megszűnik tebenned.”

Hermész Trismegisztosz