

A Szent megnyilatkozásai – tárgyakban, viszonyokban, személyekben

Vallásfenomenológiai vázlat

HORVÁTH PÁL

Ezzel az ellentéppárral az ember által megélt világ kettős természetéhez érkezünk, az evilági, immanens és a túlvilági, transzcendens különbségéhez. A környezete uralható és átlátható dolgain túltekintő emberi szemlélet „rémitő” és „felcsigázó” titokkal találja szembe magát; azzal, ami sokkal hatalmasabb és gyökeresen más, mint az ő világának megszokott dolgai, ám erejében és hatásában megnyilatkozik a számára, mint titok, misztérium: ez a Szent fogalma. A Szent az, ami csupán közvetetten, titokzatosan megmutatkozik az ember számára, de nem válik kézzelfoghatóvá, kiismerhetővé; ez – R. Otto szóhasználatával – a numinczum, az isteni – az embert messze felülmúló, amelynek fogalmában egyszerre válnak értelmessé, de nem szimplán értelmezhetővé a dolgokban és emberekben lakozó titokzatos erők, az ezeket mozgató felsőbb létrend és a mágikus praktikák tárgyai.

A szent és a profán

A Szent az, ami az embertől szigorúan elválasztott és ami számára annyiban van, hogy hat rá, megmutatkozik neki. Valódi természetének megértéséhez szófejtéssel is közeledhetünk: a héber *Kiadós*, a latin *sacer* – a Szentet, a szakrumot jelentő kifejezés – eredeti értelme „az embertől elválasztott” s ez az „eltakartság”, „elválasztottság” feloldhatatlan. Ha valami szent, akkor látványa elől eltakarjuk az arcunkat, nem érintjük pusztá kézzel, terébe lépve befedjük fejünket – amint e szokásokat a zsidó-keresztény hagyomány is őrzi. Ami Szent, az radikálisan elválasztott tőlünk, a köznapi gondolkodás számára felfoghatatlanul egyszerre megvalósuló kétféle értelemben: ami Szent, az áldott és átkozott is. Így lehet „szent” Isten embere, a próféta, de „szent” az a bűnöző is („átkozott”), aki immár Istené, akit tehát – arcát a kivégzőeszkor lefedve, „eltakarva”, „elválasztva” – halálra adnak. Ugyanez a szemlélet él az isteneknek szánt áldozat és aján-dék esetében is: a szóbanforgó tárgy vagy étel ismét „szent”: átkozott, hiszen emberi használata vagy fogyasztása tilalmas, érintése veszélyes („szentségtörő”), de ugyanakkor áldott is, hiszen immár az istenek tulajdona vagy tápláléka. A Szent emberi fogalmában a másság, az „elválasztottság” jelentése tehát egyszerre kétféle: fennköltten magasabbrendű, mint világunk tényei, egyben azonban fenyegetően magasabbrendű is azoknál.

A Szent természetéből adódó sajátossága, hogy teljes valójában soha nem tárul fel az ember fürkésző pillantása előtt, hanem csupán – közvetítő közegek által – megmutatkozik, magából valamit látni enged. Ez a hierophánia – a szent látszása, megmutatkozása. Elemi, körvonaltalan formában ott van már a mana-hitben, az animista és mágius szemléletben is; a világnézetté szerveződő vallásosságban meghatározó jelenléte

már egyértelmű és világossá válik az is, hogy a Szent az, ami Istené, ami Istentől van, ami Istenre utal, ami maga Isten. Ez a félelmetes tény azonban – a vallási tapasztalat szintjén – jórészt rejtve marad, hiszen Isten, az istenek nem a maguk valóságában mutatkoznak az ember számára, hanem csupán a Szent jelenségei, hatásai által. Ezért ritka és végtelen az ember vallási tapasztalatában a theophánia: Isten színről színre való látása, mint veszedelmes és megrendítő tapasztalat, amelyet az ember aligha tudna elviselni. Ezért ha Isten megjelenik, az is inkább jel, jelkép és nem valódi jelenlét – gondoljunk az égő csipkebokorra, a felhőben megmutakozó Úrra, Isten ég-ből aláengő szózatára. Banális párhuzammal élve a dolog olyan, mint az elektron megfigyelése a Wilson-féle ködkamrában: nem az elemi részecske, hanem annak pályája, hatása az, ami számunkra látható: a Szent is ilyen indikátora Istennek, az isteneknek; Isten mindig ott van a Szentben, de mindig több annál, kimerítően soha nem azonos vele. A Szent tehát az, ami az istenből megjelenik, ami a vallásos szemléletben – mint tény, jelenség, hatás, egyáltalán hozzáférhető, de hinni és következtetni enged arra, amit hordoz, a Radikálisan Másra.

A vallás fenomenológiai szemlélete számára ez abszolút határ, hiszen Isten, az isteni emberi eszközökkel nem írható le – ez a Más iránti feltétlen odaadás és döntés, szép latin szóval a credo tárgya. Nem azt vizsgáljuk tehát, hogy van-e Isten, van-e az isteni, hanem csupán azt, hogy hat-e, mutatkozik-e valami erre, Rá utaló az ember világában. Ha pedig ezen az úton indulunk el, a vallás egészét abból a szemszögből kell elemeznünk, hogy benne a Szent milyen módon és formában, milyen tartóanyagok által mutatkozik meg.

A szent tér

A szent megjelenésének legelemibb formája az, hogy teret igényel magának. Ez a tér kezdetben átmeneti és alkalmi, hiszen ott jön létre, megszakítva az emberi világ terének homogenitását, ahol a Szent felbukkan. A szakrális tér kifordulása szempontjából fontos állomásnak tetszenek őseink mágikus rajzokkal ékesített barlangjai, mivel ezek már nem lakóbarlangok: feladatuk és funkciójuk az, hogy a Szent otthonául, megidézésének terepéül szolgáljanak. A legősibb, állandó szakrális terek feltehetően két „szerep” köré szerveződnek: vagy az istenihez való felemelkedés mágikus gyakorlatának színterei, vagy olyan helyek, ahol a Szent rendszeresen vagy állandóan jelen van. Barlangok és szabadtéri oltárok, szent halmok, ligetek, kövek és vizek az ember környezetének azok az ősi régiói, ahol a leginkább várható, vagy éppen bizonyos a túlvilági jelenléte. Sok esetben a szakrális tér még alkalmi: ott jön létre és addig áll fenn, amíg benne szent tárgyak, személyek, viszonyok lelhetők fel. Csak egyetlen példánál maradván, ilyen a magyar parasztház tisztaszobájában a szent sarok – képekkel, a búcsujárás relikviáival, szentelt gyertyával – vagy a kínai ember otthonában az ősök tisztelőtérre emelt házi oltár.

A Szent jelenléte azonban – legkésőbb a történeti kor hajnalára – állandó és „hivatalos” liturgikus-rituális teret is létrehoz. Ennek alapesete a világ vallásainak zömében jelen lévő szentély, a Szent megjelenítését szolgáló, az istenek lakásának, emberek közötti otthonának tekintett építmény, amely lehet barlang, vagy kunyhó, sátor vagy monumentális, díszes köépület. Az ilyen építmény egyedüli célja, hogy feledt adjon a benn lakozó istennek. Már maga az építmény is Szent: sérthetetlen, gyakorta menedékhelynek számít, megsértése, meggyalázása szakrális, átkozott tettek minősül. A kis területű épületben többnyire csupán az isten szobra, képe, estleg a neki szánt áldozatok oltára áll. A hívő közösségnek a szentélybe nincs szabad bejárása; az isten körüli mindennapi szolgálat pápi feladat. A szentély homálya ismét a Szent elrejttségét, titokzatosságát jelképezi, amelyből csak akkor van kilépés, ha az isten – szobra felvonuláson, körmenetben való körülhordozása révén – kilép az emberek közé és jeles ünnepi alkalmakon – miként a régi Mezopotámiában – végighalad a „szent úton”. Az ókor és a Kelet vallásainak zömében a nép istenével más alkalommal szemtől szembe nem találkozik: számára nem a szentély, hanem a szentély-körzet a vallásos cselekvés valódi tere. A szentély-körzet falakkal körülvett, gyakorta a világmindenséget, az égtájakat megjelenítő szent terület,

amelyet ékes kapuk választanak el a profán világtól, a várostól, amelyben áll. Általában szabad tér, szent liget, míg máshol fedett csarnokok várják az istenekhez látogatókat. A körzet területén áll a papok szállása, az iskola, a levéltár, esetleg a magtár – forrás, víz-medence, a rituális megtisztulás kellékei pedig ugyancsak megtalálhatók itt. Az esetek zömében itt állnak az isteneknek szánt áldozatok bemutatására szolgáló oltárok, de gyakran az ítélezőhelyek és a kereskedők asztalai is. A szentélykörzet így a szakrális és a profán tér átmenete: az istenekhez vezető út végállomása, de a közösség mindennapi létezésének színtere is.

E modelltől alapvetően különbözik az a szakrális tér, amelyet zsinagógának, mecsetnek, imaháznak nevezünk. Isten otthona itt gyülekezeti helyé bővül; terében a Szent van otthon, de az a közösség is, amely e térben találkozik, szembesül Istennel és a tanítással. Megváltozik ezzel a tér arculata is; a Szent otthonának intimitását a tömegek befogadására is alkalmas méretek veszik át. Ebben a típusban nem az áldozat bemutatása, hanem a tanítás befogadása a meghatározó; Isten jelenléte jelképes, eszmei: megértésre és érzelmi azonosulásra irányul és egyszerre szünteti meg a Szent rejtelmes távolságát és a vallásos cselekvésben megvalósuló közelségét.

A harmadik típus a katolikus és ortodox hagyomány szerinti templom, amely az előző két modell vonásait egyesíti. Isten otthona, a szentély itt a profán társadalmi együttlét és nyilvánosság terébe, a bazilika falai közé kerül, egyszerre kívánva eleget tenni az előbbi két forma funkcióinak. Az így megszülető templomtér a Szent és a neki szóló áldozat helye, de arra rendelt tér is, hogy összegyűjtse mindazokat, akik részesedni kívánnak az istenivel való találkozás misztériumából. A templombelső kialakítása is hű tükrözi Szent és profán találkozásának: a korbát, a képfal (ikonosztázion) másságot, magasságot, rejtettséget sugall, a templomhajó mélysége pedig az evilágiságot hozza az oltár, a Szent közelébe.

A szent tér másik alapvető típusa – igen ősi idők óta – a temető. Ez a szakrális hely nem Isten, az istenek közvetlen jelenlétét hordozza, hanem a holtakét, akik azonban – az animizmus hagyományai szellemében – maguk is szentek, egy, az emberétől gyökeresen különböző létrend részesei. Közismert és vissztérő gondolat, hogy a holtak lelke istenné válik vagy az istenek világába költözik; a félelem és a tisztelet érzése velük szemben éppen úgy sajátja a hátramaradottnak, mint az istennel szemben. A holt lélek visszajárhat, árt vagy segít: ezért az elhaltról való méltó gondoskodás, ami jelentheti azt is, hogy sirra – lelke vissza ne térjen – nagy követ helyeznek, de azt is, hogy élelmet, fegyvereket, értéktárgyakat tesznek a sírba, hogy a halottnak „odaát” se kelljen nélkülöznie. A temető a holtak birodalma a profán világban, egyben szakrális hely is, hiszen jelképe annak az alvilági, túlvilági térnek, amelybe a lélek a halál után tér. Aligha véletlen, hogy a temető az archaikus kultúrákban az élők világától egyszerre távol és közel van. Jellegzetes példája ennek a nomád népek közkedvelt szokása: a temető az archaikus kultúrákban az élők világától egyszerre távol és közel van. Jellegzetes példája ennek a nomád népek közkedvelt szokása: a temető mindig annak a folyóviznek a túlszélén van, amely mellé – lehetőség szerint a törzsi szállás épül. Mintegy erre rímelt az gyakori mitológikus gondolat, hogy a holtak birodalmát víz – folyó, tenger – választja el a földi világtól s az sem lehet véletlen, hogy a halált számos nép a lélek hajórászállásaként és vízi utazásaként fogja fel – Egyiptomtól Polinéziáig.

A halott és nyughelye az élet megszűntével azt a lépést teszi meg, amely az eleven ember számára lehetetlen: a profán világát faképnél hagyva a szakrális régiójába tér. Ebből következően a hely, ahol a holtak, azok földi porhüvelye nyugszik, „isten-közeli” tér, szent hely, amelyet a szentség ártó és gyámolító ereje ural.

A szent idő

A szent megmutatkozásának természetes módja az idő megszentelése: az a tény, hogy a profán idő folytonosságát a szent alkalmankénti jelenléte megszakítja, megtöri. Aligha találunk olyan vallási rendszert, amely ne birtokolná a szent idő fogalmát és nem is csupán abban az elvont-általános formában, hogy maga az Idő, mint szakrális

örökkévalóság, a sorsnak, az isteneknek alávetett szakadatlanlanság, maga is a Szent titokzatos és félelmetes jelenlétéről tesz tanúbizonytságot. Am azok a fogalmak, mint „örökkévalóság”, „végtelenség”, „halhatatlanság” csak látszólag a szent idő fogalmait: nem azért, mert e fogalmak nem a Szent bűvkörébe tartoznak, hanem azért, mert meghaladják az ember időfogalmának lehetséges keretét. Mint ilyenek, metafizikai fogalmak csakúgy, mint a hindu mitológia világekorszakait kifejező sok számjegyű időtartamok és más mitikus számítások. Szent az az idő, amikor az isteni az emberi valóságban megjelenik, időpontokat és időtartamokat tüntetve ki. Ha így közelítjük, a Szent ideje maga az időszámítás, a kalendárium, amennyiben a világ, az ember, a nép létét tömöríti a valóságba s tagolja azt a szakrális felbukkanásának pillanatival. Természetesen szent idő maga az év: akár a planéták – isteni – mozgásának tartamaként, akár az isteni világfenntartó tevékenység periódusaként – tavasz és őszi, tenyésztés és nyelés – tekintjük. Az idő megszentelésének kétségkívül a legszembeszökőbb formái mégis az ünnepek. A kenuk vízre bocsátásának, a vetésnek, az aratásnak, a szüretnek vagy a hajtóvadászatoknak az ideje egyaránt lehet szent, hiszen a világ működését irányító túlvilági rendre és akaratra utalnak. A szent idők első köre tehát azokat az ünnepeket jelenti, amikor a Szent a külvilág, mint természet történéseiben mutatkozik meg. Az idő megszentelődésének másik típusa a népközösségekhez, annak „szent” múltjához kapcsolódik: lehet ez szakrális esztendő – mint Róma megalapítása – vagy emléknap is, mint a zsidók Egyiptomból való kivonulásának ünnepe. Harmadikként szent idők azok, amelyek az egyes ember életéhez kapcsolódnak: születés, az apa általi „felemelés”, felnőtte avatás, nász vagy halál: mindegyik közös vonása, hogy benne és általa az ember a „szent világrend” egy morzsájával találkozik. Különösen látványos szent idők a böjti, a vezeklő és felkészülési időszakok: a nagyböjt vagy a ramadán az istenivel való szembesülés felkészülési időszakok. Az önmegtartóztatás és a szent tilalmak, tabuk ideje, amikor nem csupán a táplálkozásban kell mérték tartást tanúsítani, de elcsitul a zene és a tánc és a lélek kitakarításának feladata van soron. A szent idők fontos formái azok az alkalmak is, amikor valamilyen isteni esemény vagy szándék emel ki a hétköznapok profán közegéből: lehet ez az isten-gyermek születésének, a megtestesülésnek az emléke (karácsony) vagy olyan istenév is, mint az adósságok elengedésétől nevezetes jóbél-év a zsidóknál. Szent időként tartja számon az emberiség zöme az ősei emlékének szánt alkalmakat, vagy – mint a keresztények – a halottak napját. Itt vannak azután a szent embereinek, a szenteknek szánt emléknapok – megint korántsem csak a keresztény hagyományban. Utolsóként említsük meg a számos vallási kultúrában meglévő dies dominicát, az Úr napját. A rómaiaknál ez a dies Solis – a heti pihenőnap; az iszlám számára a péntek, a zsidó hagyományban a szombat, a keresztényben a vasárnap a visszatérő szent idő, a pihenés és az istentisztelet alkalma.

A Szent elválasztottságának természete a szent idő esetében is világos: amikor beáll a szent idő, lemegy vagy felkél a nap, megszakad az emberi hétköznapok egyformasága. Megáll a munka és benépesül a szentély: egyén és közösség fő „munkája” a szenttel, az istenivel való találkozás, a profán idején való túltekingés lesz ilyenkor.

Végül, ha már a szent helyek sorában beszéltünk a temetőről, mondjuk ki azt is, hogy szent az az idő, amelyet a halottra fordítunk: ilyen a „gyászév” vagy azok a napok, amíg tart a mumifikálási szertartás, amíg ravatalon fekszik a halott a tisztaszobában, amíg leég a szent tűz, amely a hindu embert a túlvilágra segíti. Ugyanígy szent az asszonyi tisztulás ideje vagy a csecsemő életének az a néhány napja, amely alatt eldől, hogy az új emberke alkalmas, erős-e az életre. Gyakori az is, hogy az ember – az isteneknek ajánlva magát – teremt szent időt: vezeket, zárandokot, fogadalmat tesz – ismét csak megszakítva az idő „normális” folyását.

Szent tárgyak

A szent világunkban való megnyilatkozásának, jelenlétének talán legszerteágazóbb körét a szent tárgyak jelentik. Így kezdettől szent minden, ami Istené, ami Istentől való vagy amit Isten birtokába vesz. Ez azt jelenti, hogy a Szent valósul meg a szertartási

eszközökben és áldozati tárgyakban, az isteneket megjelenítő szobrokban és a szobrokat ékesítő ruhákban. Szent az égből aláhullott meteorit (Kaába-kő) és az a fa vagy bokor, amely alatt valamely isten megpihent. A hétköznapi élet tárgyai is gyakorta megszentelődnek, hogy rendeltetésüket isteni közbenjárással fokozzák: így válhat a Szent hordozójává a dárda, az eke vagy a kasza csakúgy, mint a családi otthon és az autó. A magyar paraszt kezében – a megvágás előtti keresztvetéssel – megszentelődik a kenyér, de szent a barka vagy a virágzó cseresznyeág is. A szent tárgyainak sorában külön kört alkotnak a szent „kellei”: a sámán botja, hatujjú kesztyűje, a pap által forgatott áldozókés vagy a kehely. A részleteknél nem időzve: az ember kezeügyében lévő minden tárgy lehet – megfelelő időben, helyen és módon szentté, más tárgyak viszont eleve szentként, a szent szolgálatában vannak. A harmadik lehetőség, hogy a Szent tárgyakba költözik, amelyek azután a belőle áradó erő hordozói (az etnológia szóhasználatával fétisek): ilyenek az ereklyék – a megölt ellenség skalpjától vagy zsugorított koponyájától a szentek csontjaitól vagy Krisztus keresztjének szilánkjáig, esetleg Buddha Kandy-ban őrzött szent fogáig. A szent tárgyai azonban bevonulnak a hétköznapiakba is: amulettek, szentképek, a szélvédő üvegre függesztett rózsafüzérek alakjában kísérik az embert profán létének minden pillanatában. Talán éppen tárgyaiban válik a Szent a leginkább mindennapivá, az emberi hétköznapiaknak is részévé; magát szent tárgyak sokaságával körülvéve az ember törekszik áthidalni azt a szakadékot, amely léte profán és szent dimenziói között van.

Szent cselekedetek

A Szente irányuló tettek egyik legősibb formája az áldozat, az ember értékeinek földöntúli hatalom számára való felajánlása vagy átengedése. Úgy tűnik, hogy már a neolitikum barlangjaiban alakzatba rendezett medvekoponyák valami hasonlóra utalnak. Az áldozat ősi elve a „do ut des”, az „adok hogy adj” logikája, az ember és az istenek közötti „csereügylet”. A természetfeletti félelmetes hatalmát és gyökeres más-ságát megnyerni akaró ember az áldozatban profán értékei javát ajánlja, hogy akaratának, kívánságának megfelelően kényszerítse vagy lekenyerezze a túlvilág erőit. A legősibb, a legértékesebb áldozat maga az ember: a Polinéziában szent lakomán felfalt hadifogoly, az azték toronytemplomokban feláldozottak, az Úr királyai mellé temetett szolgák és szolgálók. Az ókori kultúrákban általánossá váló áldozati formák is jórészt véres áldozatok: állatokat ölnek le, hamvasztanak el szent tűzön vagy adnak ételül az istenek asztalára. Ám az áldozat formája lehet maga a szent tűz is, amelynek táplálása a szent és a profán, az isteni és az emberi világ közötti folyamatos kapcsolatot hivatott biztosítani – például Rómában is, ahol Vesta papnőinek feladata e szent láng istápolása. Földműveskultúrákban bevett szokás a terményáldozat: a föld termékeinek javát kínálják az isteneknek: gabonát, gyümölcsöt, amelyeket asztalokra készítenek az istenszobor köré. Mindenből, ami az embernek van, az első az Istent illeti: az elsőszülött fiú rituális feláldozásától, felajánlásától addig, hogy aratás után az új lisztből sütött első kenyér is az oltárra kerül és a tömlőből, kulacsból is az első cseppeket – a földre öntve – Istennek ajánlja az ősi, szakrális szokás. Az illatáldozat, a fogadalmi ajándék, a kegyes adomány is ebbe a fogalomkörbe tartozik, az áldozatok bemutatása és átadása pedig a liturgiának, az istenek és az ember közötti napi kapcsolatnak válnak alapelemévé. Az ember elemi módon úgy kerül kapcsolatba istenével, hogy áldozatot mutat be az tiszteletére. Az áldozat nem szabad és öncélú ajándék, hanem az istenek jogos része az ember javaiból; a vallások zöme aprólékos előírásokkal, parancsokkal szabályozza, hogy mi, mikor és hogyan az istenek jussa. Számos nép mitoszai beszélnek arról, hogy az istenek az embert két feladatra teremtették: hogy elvégezzék a világban azt a munkát, amely az isteni tervben szerepel s, hogy ezenközben áldozataikkal tisztelegjenek az istenek előtt. Az áldozatban a szent négy mozzanatként is jelen van: szent az isteneknek átadott tárgy, érték; szent maga az áldozatot elfogadó isten, de megszentelődik az az ember is, aki jogszerűen megadja az isteneknek azt, ami őket megilleti, végül, de nem utolsósorban pedig

szentek maguk azok a tettek, amelyek révén az ember ajándékai az égiek elé jutnak. Az áldozat bemutatása szenttében és szent időben zajló cselekmény. Külsőségei is ünneppélyesek és ősi hagyományok – gyakran isteni rendelések – által meghatározottak. Ilyen alkalmakra többnyire egybe gyűlik az egész közösség, hogy zene, tánc, ének kíséretében, ünnepi öltözképet öltve rója le az engesztelő, kérő, hálaadó tiszteletét az isteneknek. Ami az áldozati cselekmények rendjét illeti, azokra nézve minden vallásnak megvannak a maga kimunkált szabályai. Így évente, évszakonként, vetés, aratás, szüret, vadászat vagy háború idején is terheli a közösséget az áldozat bemutatásának kötelem, az egyén pedig jeles életfordulói n tisztelgel felajánlásaival az isteneknek. Jószervezett kultúrákban az áldozatok bemutatása napi gyakorlat, amelyhez szent terek és idők, a szertartásokat végző szent személyek (papok) is tartoznak. Az áldozat elmulasztása kötelességszegés, de az istenek haragját is felidézi, csak úgy, mint a méltatlan módon, méltatlan eszközökkel vagy tárgyakkal – tisztátalan áldatokkal, silány terményekkel – bemutatott áldozatok. A feláldozott érték révén az áldozat bemutatója maga is a Szent régiójába emelkedik, s cselekvése által elegyedik párbeszédbe istenével, a felette magasodó szent valósággal.

Ez átvezet bennünket a szent megjelenésének egy újabb régiójába, a verbális cselekvések világába. Ha a szent szó, a szent beszéd múltját faggatjuk, a legkorábbi, amiről szólnunk kell, az a ráolvasás, a mágikus mondanó szent monotoníája. A vallásos beszéd alapvető vonásai közé tartozik a szöveg egyszerűsége és sokszorososan ismétlődő természetű. Különösen nagy jelentőségre jut az ilyen szövegmondás a lámaizmus gyakorlatában, de nyomait a keresztény zsolozsma és litánia szerkezetében is felfedezhetjük. A szövegismétlő beszéd három funkciót is betölt: könnyűvé teszi megtanulását, mintegy sulykolja az isteni „fülekre” az emberi kéréseket, magasztalásokat, közben pedig alkalmas eszköz a szent megéléshez nélkülözhetetlen transz, révület, koncentráció előidézésére. Az ilyenfajta szent beszéd kiegészítői az esetek nagy részében a zene és a tánc szakrális formái: olyan eszközök, amelyek együttesen a profánból, a hétköznapiból való kiemelkedés ügyét szolgálják.

Paradox módon a szent beszéd formájaként kell számon tartanunk a verbalitás hiányát, az áhitatot, a szent csendet is. Ebben az esetben is a hétköznapok kikapcsolásának eszközeivel állunk szemben; a hallgatás az evilági hangok elnémulása és a vele társuló belső beszéd, a mediáció terepe, „a lélek magányos beszélgetése Istennel”. Ez a belső beszéd vezet el a vallási kommunikáció talán legalapvetőbb formájához, az imához. Az ima, mint az istenekkel való beszédbe elegyedés, már a vallások történetének legősibb rétegében is felbukkan. Klasszikus formájában az ima olyan párbeszéd, amelyben az egyik, az isteni fél „beszédes csendje” áll szemben az ember szavával. Az ima, mint Istenhez szóló beszéd mondanója lehet kérés, köszönet vagy hitvallás. Ekhnaton nap-imája vagy Assur-ban Apli asszír király Istenhez szóló fohásza egyszerre kérés és hálaadás; a Miatyánk vagy a Korán első szúrása hitvalló tanúságtétel inkább. A vallás, mint odafordulás az istenekhez, aligha lehet meg legalább minimális mértékű imakultúra nélkül. Az imák természetében már nagyfokú változosság mutatkozik: állandó, ősi hagyományokra visszatekintő szövegeket – amelyeket a hívő közösség minden tagja gyermekkorától ismer és mond – ugyanúgy találunk, mint imarögtönzéseket és alkalmi fohászokat. Az ima archaikusabb változatában a kollektív vallási élmény világába tartozik: elmondása az oltár köre gyűlő közösség kollektív tette. Így volt ez a primitív kultúrákban csak úgy, mint az ókori keleti vallások zömében, s a közösségi imádkozás a keresztény mise és istentisztelet fontos eleme is. A közös imámondás a buddhista vagy a keresztény szerzetes hívő létének egyaránt alapformája, ilyen – nem áldozatbeutató – vallásokban pedig, mint a protestáns kereszténység vagy az iszlám, áhítatával az elmaradó áldozatot helyettesíti. Szinte minden vallásban elmondható, hogy az ima egyszerre emelkedett, ünnepélyes és tiszteletteljes beszéd, de többnyire egyben bensőséges, személyes és bizalmas természetű is. Fokozottan igaz ez azokban a hitrendszerekben, amelyek – mint a kereszténység – a kollektív mellett a magánimák gazdag formavilágát is megteremtették. Az ünnepeknek, az életfordulóknak és a különféle emberi tevékenységeknek is kialakultak a

maga imái, de vannak olyan szövegek is, amelyeket az uralkodók, a papság vagy az előimádkozók feladata és joga elmondani.

Az áldozatbemutatáshoz és az imához számos szálon kapcsolódnak a szent cselekvések azon típusai, amelyeket szent gsztusoknak nevezhetünk. Ezek legszembeszökőbbjei azok a test- és kéztartások, amelyek meglete ismét csak általánosan elterjedt a világ vallásaiban. Így az áldozatbemutatás vagy az ima természetes kísérője a leborulás és a térdeplés, a meghajlás, a felállás avagy a buddhizmus jellegzetes meditációs testtartásai (jóga-pózok). Hasonló a helyzet a kéztartásokkal is: a karok gyakran széttártak vagy éppen a kezek összekulcsoltak, esetleg a mellen keresztbeillesztettek, összefonak, a jobbkez szívtájra illesztett. A mítoszok hallgatósága archaikus kultúrákban gyakran az elbeszélő vagy a szent tűz körül guggol, máshol pedig a hívek kéz a kézben fogják körül az áldozatot, az oltárt.

Szent személyek

A Szent a vallási közösségekben szinte mindig személyekben, személyek által közvetítetten van jelen. Olyan emberekről van szó, akik a szent megnyilatkozásait funkciószerűen hordozzák, akik a szent tulajdonában vannak. Mindenekelőtt ők a szent történések részesei vagy irányítói, akik többnyire szent tudással, karizmatikus képességekkel rendelkeznek. Szerepük többsikű: megkülönböztetett szolgálat (az istenek körül), de a többiek, az egész közösség irányítása, vezetése is. Ezek a szent emberek tevékenységüket az esetek nagyobb részében hivatásszerűen gyakorolják: feladatukat öröklik és örökítik, teendőiket tanulják és – szinte szent mesterségként – gyakorolják. A többiekől fokozott tekintélyük, megkülönböztető viseletük, esetleg eltérő életmódjuk is megkülönbözteti őket – elegendő talán a sámánöltözékekre, Isten embereinek nyíratlan hajára vagy a katolikus papok nőtlen életére utalnunk.

A Szent embereinek alighanem legősibb típusa a varázsló. Törzsi társadalmakban ő az, aki mértékadóan ismeri az istenek mítoszait és a mágikus szertartások praktikáit. Szakértelmét a közösség többnyire tevékenységének eredményességén méri le; azon, hogy sikerül-e kedvező irányba fordítania az istenek akaratát: jól alakul-e a termés vagy a vadászat eredménye, kedvező-e az időjárás, sikeres-e a hadjárat, amelyek dolga mind a varázsló rátermettségén, ügyességén, szakavatottságán áll vagy bukik. Ha működése sorozatosan eredménytelen, az archaikus kultúrákban gyakran megesik, hogy a varázslót megölik vagy elűzik a feladatra alkalmasabbnak látszót keresnek helyette; olyan is van, hogy a jelöltek versenyben vagy párviadalban vívnak meg egymással az isten emberének megtisztelő rangjáért. Hivatása gyakorlásához a varázslónak szent eszközökre – maszkokra, ruhákra, „szent szerszámokra” – van szüksége, valamint olyan tudásra, amelyet ifjú korától, öregebb varázslótársra mellett sajátíthat el. Gyakori az is, hogy valamely, a szokványostól eltérő adottság vagy képesség tesz alkalmassá a varázslói szerepkörre: rávülési hajlam, valamely „szent betegség” vagy testi rendellenesség. A varázsló törzsének igazi szellemi irányítója: ő a legfőbb törvénytudó, a szokások őre, a rend letétémenyese. Mindezt annak köszönheti, hogy benne mana, isteni szellemi erő összpontosul vagy legalább képes az istenekkel való kapcsolatbalépésre – és így a jövő alakítására, a Jó és az Igaz felismerésére. Amíg a varázsló tevékenységének lényegét a mágikus szertartás vezetésének feladata adja, az Észak-Ázsia népei körében felbukkanó sámán szerepkörében a totemizmus vonásai erősödnek fel. A sámán – a régi magyar vallási világban táltos – emberfeletti tudománnyal és erővel rendelkező személy, akinek feladata a vallási közösség kapcsolatának biztosítása a szellemvilággal, az éggel és az alvilági erőkkel. Rendkívüli ember alkalmas arra csupán, hogy sámán lehessen: erre a tisztre születni kell. A majdani sámán már kisgyermekként elűt a többi nebulótól: patológiás tüneteket mutat, „különös gyermek”. Látomások gyötrik: természetfeletti lényekkel találkozik, sőt azok alkalmanként magukkal is ragadják. Gyakori az is, hogy a leendő táltos már születésétől, testi adottságként magán viseli a szentség jegyeit: több foga, vagy éppen „farkasfoga” (táltosfoga) van, farkocsonkjá, a kezén hat vagy hét ujja. Az utóbbira emlékeztet a sámán felszerelésének fontos darabja, a hatujjú sámánkesztű

is, amelyet szinte egész Szibériában megtalálunk. A sámán tudományához álmokban jut, vagy akkor, amikor a szellemek – átmenetileg – magukkal ragadják. A szellemek a hiedelem szerint a táltos-, a sámánjelöltet gyakran feldarabolják, hogy meggyőződjenek róla, testében valóban fölös számú csont van, amely rendkívüliséget, alkalmasságát bizonyítja. A sámán rendkívüli képességek birtokosa: vihart támaszt, földbe rejtett kincset talál meg. Fő tevékenysége az állatösökkel, a holtak lelkeivel való érintkezés, a segítő és ártó szellemekkel való kommunikáció. Képességei közé tartozik az átváltozás is: bikává, táltoslóvá változik, repülni tud. A zene és tánc által is stimulált szertartásban a sámán lelke kilép a testből: megmássza az eget, a földet és az alvilágot összekötő világfát – erre emlékeztet fontos attribútuma – a létra – mint halottlító, tolmácsolja a közösség számára a szellemvilág üzeneteit. Révületében a táltos a nép állatösökével, annak lelkével is azonossá válik: innen van az, hogy „munka” közben agancsot, állatbőrt, maszkot visel és viadalra kel az ártó erőkkkel.

Másutt már mondtuk, hogy a világ vallásainak zöme különösen nagy jelentőséget tulajdonít a sors, a végzet, a világrend fogalmainak, az előre elrendelt jövőnek, amelynek törvényei gyakran az isteneket is kötelezik. Ebből viszont az is következik, hogy az archaikus vallásosság fontos eleme a jövő titkainak fűrkészése. Az a szent ember, aki erre a feladatra hivatott, a jós; a tevékenység, amit végez, jóslás, azok a tények pedig, amelyek fellebbentik a jövőt takaró fátylat, az előjelek, az ömenek. A világ vallásainak jelentős részében a jós munkája önálló mesterség, szent foglalkozás, amelyre alapos tanulmányokkal lehet felkészülni. Így vannak jóssiskolák, a mezopotámiai jósök pedig egyesesen állati belsőségek agyagmodelljein tanulták a jelek felismerésének és értelmezésének tudományát. A jós tevékenysége többféle lehet: irányulhat az istenek szándékainak kifűrkészésére, de a világrend törvényeinek faggatására is. Az is sokféle, hogy milyen módon és miből ismerhető meg a jövő. Kínában a legősibb időben tűzre vetett csontokból jósoltak: a hő okozta repedések alakja rejtette a jövő titkát. A világ számos régiójában működtek béljósok, akik az áldozati állat belsőségeinek tanulmányozásából következtettek a jövőre: Mezopotámiában például a májjóslás fejlődött szinte önálló „tudományá”. Tudjuk azt is, hogy Rómában különösen nagy becsben álltak a madárjósok, akik az ég madarainak reptébből olvasták ki az eljövendő történéseit, a Közel-Keleten pedig gyakran sorsvetéssel jósoltak. A csillagjósok a maguk tudományát az égitestek megfigyelésére és konstellációik értékelésére építették, a híres görög jósdák jósai-jósnői viszont révülő látók voltak.

A jövő ismerete, az istenek vagy a sors rendelkezésének megismerése a mindennapok számára is beláthatatlan jelentőséggel bírt: az évenkénti jóslat-kérések Kínában a gazdálkodás biztonságát garantálták. Születéskor jóslatot kértek az újszülöttre, hadjárat előtt a katonai sikerre, de gyakran jóslatok és előjelek kísérték egy-egy város alapítását vagy egy szentély felépítését is. Az esetek többségében a jóslás különleges szakértelmet igényelt: olyan társadalmakban is, ahol nincs hivatalos áldozatbemutató pap-ság, a jósök szigorúan zárt szakmai közösséget alkottak, amely komoly hatással bírt a társadalom életére. Néha ez a vallási életen belüli „hatalomátvitel” terjedt: a perza mágusok vagy a babilóni bölcsek (csillagjósok) egész vallástörténeti korszakokat meghatározó szerephez jutottak.

A szent emberek sorában nem feledkezhetünk meg azokról a törzsfőkről és királyokról sem, akik egyszerre voltak a profán hatalom birtokosai, de a szent hordozói, letételmenyesei is. Archaikus kultúrákban gyakori, hogy a törzs, a nemzetség, a család feje mutatja be az áldozatokat, az pedig közismert, hogy az ősi kínai államvallás főpapja, a hivatalos állami áldozatok bemutatója maga az Ég Fia, a császár. Az uralkodó – már hatalmánál fogva is – az ég kegyeltje, istenek fia, halála után, vagy már életében maga is isten, akinek szakrális tekintélye így vitán felül áll. Sumer régi királyai a kultusz főpapjai, a hadsereg vezetői és főbírák egy személyben, akik a szent nász szertartásában a föld termékenységét hivatottak szavatolni és akik címeikben az istenek kedvelt gyermekeinek mondják magukat. Egyiptom fáraói haláluk után istenné lesznek, hellenisztikus uralkodók és késői római császárok pedig saját tiszteletükre is oltárt emeltetnek és istenként tiszteltetik magukat. Az iszlám eredeti elgondolása szerint a kalifa a vallási hatalom és a világi hatalom osztatlan birtokosa, prófétautód és Allah

földi helytartója. Az uralkodók szakralitásának emléke a kereszténységben is tovább él: a Kelet-Római Birodalom császárai Isten emberének és a „világi ügyek püspökének” tekintik magukat; a frank-francia királykoronázási szertartás a püspökszentelést imitálja, s aligha véletlen, hogy a középkor európai dinasztiáinak élén „szent királyok” állnak. A sumer mítosz szerint maga a királyság intézménye is szent, hiszen isteni eredetű, a népközösség és istene, istenei közötti kapcsolat biztosítója és jelképe – jöllehet, az ókor dereka után a világi uralom és a szent szerepek egyre világosabban különülnek el egymástól.

A szent emberek csoportjának legalapvetőbb és legmaradandóbb típusa a papság intézményesülésében valósul meg. A pap isten olyan embere, akinek hivatása a kultusz és a szentély körüli szolgálata. Néhány ellenpéldától eltekintve, mint a görög vagy a római ahol a papi tevékenységek zömét választott személyek, világi tisztségviselők végzik, a papság elkülönült társadalmi csoportként már igen korán intézményesült. Van olyan hagyomány – mint a régi Izráelben – amelyben a papi funkciók öröklődnek, míg másutt a szándék, az alkalmasság, a tanultság és az „istennek adás” gesztusa révén egészül ki isten szolgálataiba. Az ókori vallások zömében a pap már csak azért is szent ember, mert élete során isten közelében és isten szolgálatára van: ő viseli gondját a szentélynek és a benne őrzött szobornak, ő műveli az istenekről szóló szent tudományokat és az ő szakszerű közreműködésével kerülnek az áldozati ajándékok az istenek oltáira. Az ókori népek zöménél a pap a tudás, a szakértelem – az istenektől való bölcsesség – létteményese is: Mezopotámia vagy Egyiptom szentélyeinek papsága őrzi és adja tovább a mítikus hagyományokat, de a mérnöki, csillagászati, matematikai ismereteket is. Azt a tényt, hogy a pap szent ember, számos rituális szabály is erősíti: a áldozatbemutatáshoz megkívánt rituális tisztaság – mint a zsidó papság esetében –, az istenszolgálatra való felavatás (szentelés), a rájuk és csak rájuk érvényes életmódbeli előírások és előjogok.

A papság jelentőségét mutatja, hogy az emberek és az istenek közötti kapcsolattartás az ő közbenjárásuk nélkül nem érvényes: gondoljunk csak arra, hogy a keresztény fel fogásban egyedül a pap jogosult a szentségek kiszolgáltatására. A papi lét formái ugyanakkor igen különbözően alakultak a történelemben: az egyiptomi pap életét a szentély homályában tölti, míg Jahve jeruzsálemi szentélyének papjai szolgálatukat egymást váltó turnusokban teljesítik, idejük zömében pedig civil tevékenységet folytatnak, munkájukból élnek. A szentnek való szolgálat számos megkötéssel, az isten emberétől elvárható életmód szabályainak betartásával is jár: a nemi önmegtartóztatás, a bűjt, a húselektől való tartózkodás, a fegyverfogás tilalma kultúrától kultúrára változó különleges szabályokat jelent. Minden kultúra különös gonddal ügyel a papok kiválasztására és képzésére: van, amikor teljes testi és szellemi épséget ír elő, máskor megrendkívüli adományokat, karizmatikus képességeket követel, a papi rendbe emelkedést pedig a szentélykörzet iskolájában végzendő tanulmányokhoz, a rituális és teológiai jártasság megszerzéséhez köti. Maga a papság alkotta szent társadalom is tagolt, akár csak az istenek világa és a földi világ. Az alsópapság egy része egyetlen feladatra – például az áldozati állatok levágására – szakosodott és a kultuszban szorgalmas munkát végez, míg egy-egy szentély vagy kultusz főpapjai – vagy éppen a keresztény püspökök – intellektuális és tanítói tekintélyt birtokolnak, hierarchikus hatalmat gyakorolnak a papi társadalom felett és alkalmanként – mint Ámon isten thébai főpapjai – az államnak az uralkodóval is vetekedő hatalmi előkelői közé számítanak.

Papi feladat az isteni törvény érvénye és a tanítás tisztasága feletti őrködés is: ők terjesztik elő a tanítást, dolgozzák ki aprólékosan a hitelveket és hitszabályokat. Papi szerkesztők keze munkáját őrzi az egyiptomi Halottak könyve vagy a Mamphiszi teológia csakúgy, mint a mezopotámiai mitológiai irodalom java. A szent könyvek lejegyzése, összeállítás és értelmezése is a papi tevékenység fontos eleme: így volt ez a Közel-Keleten, Indiában, a keresztény egyházban és számos délterengeri nép körében is.

Ha a pap szerepét az áldozattal, a kultusszal kapcsoltuk össze, külön kell számot vennünk azoknak a vallásoknak a „papjaival”, ahol nincs áldozatbemutató rítus. Ezt a típust talán leginkább tanítónak és pásztornak nevezhetnénk, arra gondolva, hogy itt a fő feladat a tanítás továbbadásán és értelmezésén és a hívő közösség gondozásán van. Ilyen

a Templom pusztulása utáni idő zsidó írásmagyarázója, a rabbi, aki a Szentírást értelmezi és az imaéletet irányítja, de nagyban hasonló alakjához a reformáció egyházainak lelkipásztora is. Az iszlámnak a szó közkeletű értelmében nincs is papja: helyét a teológus-vallás-jogász a Korán-magyarázó foglalja el, a rituális élet egyéb szereplői (műezzin stb.) pedig inkább templomszolgáknak, mint papnak tekinthetők. Régen is, most is előfordul végül vallási közösségekben, hogy az állandó papság intézményesülése helyett a gyülekezeti tagok pillanatnyi karizmáik birtokában váltakozva végzik a szent funkciókat: prédikálnak, tanítanak, imát vezetnek: néha ez a helyzet azt mutatja, hogy a szóban forgó vallási közösség még a kialakulás, kiformálódás korai stádiumánál tart.

A szent emberek körének önálló típusa az a magát istennek szánó személy – vagy közösség – aki a világból való részleges vagy teljes kivonulással fejezi ki a túlvilág értékei felé fordulását. Az aszkéta, a remete, a szerzetes típusa ez. Aki ezt az utat választja, fogadalommal kapcsolja magát a szent valósághoz – legyen akár Jahve szentje, akár buddhista bona, akár keresztény szerzetes. A fogadalom természete változatos, időtartama is különböző: sok buddhista szerzetes néhány évet tölt kolostorban, a keresztény szerzetesek viszont zömében örökfogadalmasok. A szent ember e típusának eszménye az önmegtartóztatás, a vagyonról, az evilági élvezetekről való lemondás, amely helyett intenzív imaélet és szigorú rituálé áll. India szent fakírjainak vagy az ókeresztény kor aszkétáinak példája azt mutatja, hogy ez a magatartás az evilági jelenlétét a pusztá élettevékenységek szűkös fenntartására szorítja: gondoljunk a test megtörésének és az önsanyargatásnak példáira, az ókori oszlopszentekre, az önostorozókra, a börtölkéretre, az örök némaságot fogadottakra.

Amíg a szent emberek más típusai embertársaik közösségében hordozzák karizmáikat, addig itt vagy az isten magányába merülő szemlélődés, vagy a szent emberek közösségének megteremtése az eszmény, még akkor is, ha egyébként a közösség nyitott a profán világ felé is: tanít, betegeket ápol, prédikál, kéreget.

A szent emberek sorában utolsóként kell szólnunk az istenek üzenetének karizmatikus hordozóiról, a prófétákról. Már maga a név is azt jelenti, hogy ők az „isten nevében szólók”, akik istenük sugalmazott üzenetét fogalmazzák meg, mondják ki, írják le a hívő közösség számára. A próféta intézményesülése elsősorban a nyugati sémi népek világának sajátja: jelenlétüket Szíria és Palesztina területén a Kr. e. II. évezredtől tudjuk nyom követni. Egyik csoportjukat az udvari próféták jelentik: ők hivatalos személyek, az udvartartás befolyásos tagjai, akik az isten szájaként mondanak „szakvéleményt” a hozzájuk fordulóknak. Szerepük a jóskéhoz hasonló, de nem az előjelölvasás technikáját alkalmazva, hanem csupán a bennük megnyilatkozó isteni tekintélyre hagyatkozva dicsérnek vagy marasztalnak el akár uralkodókat is, sértetlenségüket pedig maga a szent mivel biztosítja. Észak-szíriai forrásokból tudjuk, hogy hadjáratokról, építkezésekről mondják ki az istenek üzenetét.

A próféta másik típusa az extatikus szóló, aki szent betegségbe vagy révületbe esve válik alkalmassá arra, hogy az istenek szóljanak általa. Extatikus próféták, „szent örültek” a társadalom minden rétegében felbukkanhatnak: alakjuk hol a magányos remetét, hol a csoportba verődött csavargók világát idézi. Gyakori az is, hogy kívül állnak a hivatalos kultusz keretein, támadják, bírálják azt, isteni üzenetre appellálva követelve a vallási élet kereteinek, formáinak tartalmának átforgatását, megújítását. A próféta ezen formája alakítja a Kr. e. VIII. századtól a zsidó vallást s az ő körükben válnak egyértelműen megfogalmazottá a monoteizmus, az egyistenhit elvei. Szigorúan tipológiai értelemben hasonló Szent Pál alakja. Mohamed prófétai öntudatának pedig az iszlám, mint általa megszülető vallás köszönheti a létét.

A próféta szent emberré isten általi elhivatásával válik: álmot lát, hangot hall, amely őt nyilvános fellépésre serkenti. Nevezetes leírását adja álombéli elhivatásának Ezékiel, Mohamed pedig Gábrriel arkangyal álombéli megjelenésének tudja be a Korán szerzettségét. A próféta isteni sugalmazásra szól: belső hangot mond ki hangosan, isten által diktált, netán álmában lenyelt iratot fogalmaz újra. A prófétai működésnek vannak kelleknei is: a szólót zene és tánc segíti át a révületbe: szavát mindig az egész népközösséghez intézi, esetleg írásban is kidolgozza. Megítélése gyakran múlik a közhangulaton: ha tet-

szésre lel, igaznak, ha ellenszenvre, hamisnak mondják, üldözik, kivéggzik. Néha azonban megváltozik a helyzet: a hamisnak tartott prófécia – mint Izaiásé vagy Jeremiásé – beválk, míg mások felett eljár az idő. A próféta beszédben rögzített isteni üzenetnek vannak állandó részei: kiinduló eleme a kritika, hiszen istennek azért kell szólnia próféta által, mert a dolgok nem akarata szerint alakulnak. A próféciában leleplezett bűnök többfélék: szociális vétkek, történelmi ballépések, az erkölcs, a törvényesség hanyatlásának esetei, a szertartások elégtelenségei. A próféta beszéd ennek megfelelően először vádol és fenyeget: Amós csak úgy, mint Mohamed, a gazdagokat ostorozza, Mikeás a régi szabadságot kéri számon, Jeremiás politikai baklövéseket emleget fel. Isten próféta szájával átkot mond azokra, akik nem szívlelik meg a figyelmeztetést. A próféta víziók fontos eleme az eljövendő büntetések és csapások felvonultatása. A próféta beszéd fontos eleme a rendelkező rész: Isten új parancsokat ad, vagy a régieket ismételi meg, hogy a vétkek kiküszöbölhetővé legyenek. Ha az extatikus próféta írott emlékeit tekintjük, visszatérő elem az elkövetkező megszabadulás ígérete, a vigasztalás, a zsidó-keresztény tradícióban éppen a próféta tanítás révén felbukkanó remény.

A szent emberek sorában kétségkívül a próféta a legszemélyesebb, a legsubjektívabb, a legkreatívabb. A szent közvetlen jelenléte a profán világában itt érezhető a legközvetlenebbül. Amíg a szent más megjelenési módjai, a tárgyak, a tettek, a személyek közvetítenek valamit az isteniből, addig a próféta esetében szinte már ennek ellenkezője történik: a Szent közvetíti magát küldöttén keresztül. A vallás jelenségeinek fenomenológiai leírása ezért alighanem a próféta alakjában jut el a vallási szféra tudományos megragadásának határáig: a kinyilatkoztatás és a hit, ami erre következőnek, már túlmutat a pőre tudományos tárgyilagosság keretein és csak maguknak az egyes vallási rendszereknek a belső tartalmaként, igazságaként, hitelességeként volna elemezhető.

JEGYZET

Az alábbi írás egy Vallásismeret (Vallástudományi bevezetés) címen kidolgozott tankönyv kéziratának első, fenomenológiai fejezetének részlete – szövegösszefüggésből kiemelve, irodalmi hivatkozások nélkül.