

KERÉNYI KÁROLY
Halhatatlanság
és Apollón-vallás

Ókortudományi tanulmányok

1918–1943

MAGVETŐ KÖNYVKIADÓ
BUDAPEST

feladat, melynek igazi végrehajrói a nők. Ők azok, akik az emberek közé leszálló isteneket lelkes-eleven burokkal megajándékozzák. Olyanok ők, mint Déméter, a pythagoreusok nagy lélekszüője. Az eleusisi istennő a pythagoreus tanításban Rhea-Kybelével volt azonos,⁷² és mint ez, minden élőlény isteni anyja, keleti-ómediterrán stílus szerint, amelynek szellemében tisztelték még mindig a *Métért* az alsó-itáliai és szicíliai kultuszok. Őt, a mindennek Anyját és az asszonyokat mint az ő emberi megrestesüléseit illetve Pythagoras vallásos tisztelere.

Ha valamin, akkor ezt állithatjuk Pythagorasról: önmagában az apollóni valóságot lelte fel, önmagát pedig egy éppoly valóságos és isteni életvilágba fogalva találta. Minden következtetésünk e helyzet felismeréséből indul ki. Ez a helyzet elbírja mind a filozófátörténeti, mind a történetfilozófiai értékelést. Az életvilág restiességével Pythagoras saját szellemi erejét állította szembe, de ami abban örök, azt vallásos tisztellel vette figyelembe. Ez az ő alapmagatartása, amelyből kiindulva gondolata körülfogta a világot. Hyperboreus távolban időzött az emberektől, az örök, életentúli, harmonikus számoknál, de ugyanakkor „a forrás és gyökérnél” is. Ez a formula maga is pythagoreus, de deméterit a szemlélet, amelyet kifejez: a világ gyökér- és forrás-aspektusát ragadja meg. A pythagoreus *terraktyis*, a Négynek e titokzatos formációja a legmélyebbet a legmagasabbal egyesíti. Egyrészt a 10-zel, az égi világharmonia pythagoreus számával egyenlő (= 1 + 2 + 3 + 4), másrészt mint 4 a világ gyökereinek száma,⁷³ akár az orvostudomány négy „minőségének”, akár Empedoklés négy elemének alakjában. Vajon csupán a véletlen műve-e, hogy 4 a jellegzetes száma ősrégi, anyai és testies érzületű kultúráknak,⁷⁴ egész bizonyosan az ómediterránnak is?

Akinek van hozzá bátorsága, tekintse az ősvilági 4-nek s az antik-újkori 10-nek ezt az egyenletét mint világtörténelmi szimbólumot oly értelemben, mint Európa s a mediterrán bika-isten mítoszát. S aki akarja, vegye még hozzá, hogy a legenda még Pythagoras személyét is felruházta egy ómediterrán vonatkozással: a barlang motívumával, ahová a kinyilatkoztatás fogadója, mint Minós, a krétai király, visszavonul. Kétségkívül szimbolikus értékű azonban egy másik hagyomány. Mélyértelműségben az Euphorbos-történetrel vetekszik, s az apollóni filozófus roppant alakját szelíd, meleg fényvel veszi körül. Pythagoras Metapontumban halt meg, a még életében épült két hatalmas Apollón-templom városában. Hazát – halála után – a metapontumiak Déméter-templommá szentelték.⁷⁵

Ha az ókor kutatójának a tudós életforma mibenlétéről kell beszélnie, szabadon választhat a görög vagy római ösképekből való kiindulás között. Ebben az esetben nem feltétlenül a platóni értelemben vett ösképekről van szó. A görög és római példák nem metafizikai, hanem történeti mintaképekként hatottak tovább a nyugati tudományosságban, tudatosan vagy öntudatlanul követett szellemi ösöktént. Mégis, legyen szabad most arról a tudóságról, amely Európában többnyire az akadémikussággal esik egybe (e szó valamennyi jelentésében), platonikus értelemben szólunk. Mert nagyon is az első akadémia alapítója szerint való lesz, ha a görög vagy római példa közti választást megelőzően egy hipotézist mondunk ki, éppen azt a hipotézist, amely az egész elkövetkező vizsgálódás során, minden kötelezett-ség nélkül a nem platonikusok számára, kiindulási pontunk lesz.

Azt feltételezzük – még ha csak munkahipotézisként is –, hogy a tudós életforma az emberi létezés ősfórmájának egyike, ugyanúgy, ahogyan a királyé vagy a papoké, a parasztoké vagy a hősöké. Ezek – és mások – történetileg különböző népeknél (nem szükségszerűen valamennyi valamennyinél) különböző időkben jelennek meg, s bon-takoztatják ki benső lehetőségük közül hol ezt, hol azt. Ennek megfelelően a tudós életforma ugyanúgy, mint a többi nagy kultúrnép, pl. jelően a tudós életforma esetében, a görögöknél vagy a rómaiaknál az egyiptomiak és a kínaiak esetében, a görögöknél vagy a tudós élet-is egészen sajátos vonásokat mutatott, melyek talán a tudós élet-forma valódi mibenlétét fedik fel számunkra, ha elegendő körültekintéssel és áhitattal igyekezzünk megfogni és megragadni a történetileg adottat, a történeti jelenséget.

Ha úgy akarjuk a tudóst meghatározni, mint aki a jelenségeket vizsgálva a lenyegzet pillantja meg mögöttük, a nagy hellén példák önként kínálkoznak számunkra: az ión és nyugati görög gondolkodók, matematikusok és természetkutatók, s nem utolsósorban Platon

* [Az Akadémia, ill. újkori értelemben a tudós vallása.]

és Aristotelés. Most mégis inkább azt kell alapelvünké tenünk, hogy a tudósságot nem korlátozzuk egy olyan definíció révén, amely, úgy tűnik, nem annyira a mai értelemben vett kutatókra van szabva, mint inkább „a megismerő hériókus típusára”, ahogyan a Nyugat amaz első tudósait, az archaikus görög filozófusokat joggal nevezték. Nem mintha a tudós lét legmagasabb rendű megvalósulásáról – éppen arról, amit a görög *theoria* szó jelöl – meg akarnánk feledkezni! Külön tanulmányt igényelne ez, még az után is, amelyet Franz Boll finom filológus szelleme szentelt neki.¹ A legáltalánosabb ismertetőjegy azonban, amely a tudósok közül nagyra és kicsire egyaránt érvényes, nem a tudós lét végső megvalósulása. Sokkal inkább az első lépéseknek, a nekifogásnak az az elővigyázatos módja, amely soha nem hiányzik teljesen a megismerés hériókus előrendüléseinél sem, akár a tárgy iránti áhítat, akár a kutató eljárás óvatos pontossága formájában jelenik meg. Az effajta elővigyázatossághoz, amely egyszerre lehet áhítat és óvatosság, a rómaiaknak különlegesen kifinomult érzékük, s egy sajátosság, ennek az érzéknek a változásaihoz megfelelőképpen alkalmazkodni képes szavuk volt: a *religio*.

Válasszuk ezért kiindulópontként Cicero *De natura deorum*-ának [Az istenek természetéről] egy igen figyelemreméltó helyét, azt a helyet a III. könyvben, ahol C. Aurelius Cotta pontifex beszél. Teljes megértéséhez rövid bevezetés szükséges.

Nem szándékunk a *religio* szóval és jelentéstörténetével foglalkozni. Ezt Walter F. Otto alapvető módon megterette.² Osztrik azt a véleményét, hogy a szó eredetileg „nem vonatkozott feltétlenül ‚valási’ dolgokra”. „Mértelgelő elővigyázatosság” – így adható vissza a *religio* alap- és lényegi jelentése. A rokon és nem rokon nyelvekben – a görögben³ és az arabban⁴ – ugyanacsak az ‚óvatosság’ és az ‚óvakodás’ „profán” szavai váltak a ‚religio’ megnevezéseivé. További analógiát nyújt a német Andacht ‚áhítat’ kifejezés: a megfelelő szó (*andacht*) a hollandban egyenesen figyelmet jelent. Célunk az, hogy ezt a fajta áhítatot, a rómaiak „mértelgelő elővigyázatosságát” mint emberi magatartást – a *religio* szó lehetséges etimológiáitól függetlenül – egy olyan példán ismerjük meg, ahol ez a magatartás még mindig a vallási és a profán határan áll. A *religio* szó használatra akkoriban már régóta egyetlen szférára szűkült, tartalma azonban nem. Mint római tudós és egyben vallásos magatartás szétválaszthatlanul mutatkozik meg egyetlen személyben: Cotta pontifexben. Cicero a legmagasabb római papi méltóság hordozeját választotta

saját filozófiai álláspontjának, az akadémikus álláspontnak képviselőjül. S éppen ez az, ami érdekelt bennünket: ennek az álláspontnak egyesítése a római vallásossággal.

Bármiként ítéljük is meg Cicerót, a filozófust és tudóst: akadémikus volt, a szónak abban az értelmében, amit ez a maga korában jelentett. Az akadémikusság akkoriban a kései platóni iskola, az úgynevezett „új Akadémia” szellemi magatartását jelentette. Nem uralkodott benne szigorú dogmatizmus, legfeljebb a szkepszis negatív dogmatizmusa, de semmiképpen sem egy teljesen nihilista szkepszisé. Cicero azon fáradozott, hogy „Akadémiai beszélgetései”-ben e kritikai-filozófiai álláspontot mindkét irányban pontosan körülhatárolja. Az akadémikus gondolkodásnak nála adott meghatározása legalább annyira érvényes a valódi tudós magatartásra, mint amennyire Cicero saját temperamentumának megfelelt. Az ezzel járó, gyakran megvetéssel kezelt eklekticizmus sen jelent minden előkelőséget nélkülöző és föjtületes szellemi magatartást, ha csakugyan az új Akadémia alapterelein nyugszik. Még a kutatás iránti tudós odaadás lendületét és izzását sem nélkülözzük, egyiket az akadémikus magatartás pozitív oldalainak, amikor ezeket az alaptereleket Cicero előadásában halljuk. „Mert noha minden megismerés útját – mondja ő maga annak a dialógusnak bevezetésében, melynek főszereplője Lucullus⁵ – remédek nehézség torlaszolja el, s noha a tárgyak oly homályosak s ítéleteink oly ingaragok, hogy a legrégibb és legrudóssabb kutatóknak is éppen elég okuk volt kételkedni, vajon annak, ami után kutatnak, valaha is mélyére jutnak-e: mégsem hagytak fel, s nem hagynak fel mi sem, a kutatásba belefáradtan, erőfeszítésünkkel. Vizsgálódásainknak semmi egyéb célja nincsen, mint az érvek és ellenérvek szembesítésével előcsalogatni, s úgyszólván előkényszeríteni valamit, ami vagy valóban igaz, vagy az igazságot a lehető legjobban megközelíti. Közünk és azok közt, akik valami tudást tulajdonítanak maguknak, nincs is egyéb különbség, mint hogy ők mindannak az igazságában, amit védelmeznek, nem kételkednek, mi viszont sok mindent csak valószínűnek gondolunk, olyannak, amihöz szívesen tartjuk magunkat, ám határozottan aligha állíthatjuk. Ez azonban a vélemény szabadságnak és elfogulatlanságnak magasabb fokát jelenti, mivel ítéletünk szabadságát mi sem bélyekezta, és mi sem kényszerít, hogy mindazt védelmezzük, amit számunkra előírtak, s mintegy ránk parancsoltak...”⁶

Cotta is hangsúlyozza, amikor Cicero a mű III. könyvében az istenekről szólva fellejreti, hogy őt nem a cáfolás szándéka vezeti, hanem a másik által kifejtettek mélyére hatolása. Feladata, hogy mint az I. könyvben az epikureusok ellen, itt a sztoikusok ellen az Akadémia álláspontját képviselje. A hallgató, vagy legalábbis a modern olvasót azonban meglepi egy személyes vallomással, mellyel élelméjü kritikai fejtegetéseit bevezeti. Ez az a figyelemreméltó hely, melyet a tudós életformáról való általános vizsgálódások kiindulópontjává választottam.

A sztoikus, aki Cotta előtt beszélt, az antik, nevezetesen a sztoikus-panteista filozófia szellemében átértelmezett római államvallás apológiáját adta elő. S most a római pontifexről azt várja, hogy ő is igazat adjon neki. Cotta valóban pontifexként viselkedik. A római vallást teljességében akarja feltértenül és minden körülmények között megvédelmezni. Csak hogy minden átértelmezés nélkül akarja megvédelmezni. A nagy görög filozófusok segítségét mereven visszautasítja: *Cum de religione agitur, Tiberium Cornucanum, P. Scipionem, P. Scaevolam, pontifices maximos, non Zenonem aut Cleanthem aut Chrysippum sequor, habeoque C. Laelium, augurem eundemque sapientem, quem potius audiam dicentem de religione in illa oratione nobili quam quemquam principem Stoicorum* [Mikor a vallásról van szó, Tiberius Cornucanust, P. Scipiót és P. Scaevolát, a pontifex maximus-okat választom vezetőmül, nem Zénont, Kleanthést vagy Chrysippot, és C. Laeliust, a madárjós tiszttség viselőjét s egyben bölcis férfút szivesebben hallgatom meg, mikor abban a híres beszédben a vallásról szól, mint bármelyik vezető sztoikus filozófust.] Amikor a vallásról van szó, azok a férfiak a mértékadóik számára, akik előtte a legmagasabb római papi méltóságot viselték, s nem a sztoikus filozófusfejedelmek. Kiváltképp arra a Laeliusra hivatkozik, aki egyszerre volt augur és filozófus, s annak egyik híres beszédére, melyet az a római kultusz ősi arisztokratikus formáinak védelmében tartott. Hogy Laelius filozófus is volt, azért fontos számára, mert az ő példája tanúsítja a filozófus és az augur magatartás összeegyeztethetőségét. Cotta magatartása a sztoikus filozófia jelenlévő képviselőjével szemben alapjában tér el attól, melyet papi elődeivel szemben őlt fel. A sztoikusnak meg kell indokolnia az általa prédikált vallást, az ősöknek Cotta enélkül is hiteit ad: *a te enim philosopho rationem accipere deo religiois, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddenda credere* [Tőled, a filozófustól meg kell követelnem, hogy érvekkel indokold

meg vallásodat, őseinknek azonban minden indokolás nélkül is hinenem kell].⁷

A szöveg modern magyarázóit itt kiáltó következtetlenséget látnak a pontifex s vele Cicero akadémikus magatartásában. Ezt a következtetlenséget ugyanúgy ítélik meg, mint mondjuk egy XVIII. századi felvilágosult egyházfejedelem meghasonlott világnézetét, akinek szabadgondolkodása megorpán az egyház tanításai előtt. Az általában fennálló hasonlóságot nem kívánom tagadni, kivált hogy a cicerói korszak egyébként is mutat benső meghasonlottságokat. A filológusnak azonban annál kevésbé szabad az illesztés hasonlósságokkal meglegednie, minél inkább fennáll az a veszély, hogy ezáltal a pogány-antik viszonyokat a keresztény gondolkodásmód és keresztény viszonyok alapján ítéli meg, sőt ítéli el. A filológusnak fontolóra kell vennie, mit tenne ő maga mint valláskutató az akadémikus Cotta helyében. Ha a római vallásról van szó, neki is mereven vissza kell utasítania minden görög-filozófikus átértelmezést, kivált a sztoikus, amely már annyi keresztény beállítottságú vallástörténészt vezetett tévútra. Igen, el kellene hinnie azoknak a régi római papi személyeknek (bár ismerhetné hagyományaikait!), hogy az istenekkel és szertartásokkal az ő nézeteik szerint áll a helyzet – mármint az ő saját ősrómai világukban.

Sem Cotta, sem a modern valláskutató nem „hisz” ebben az esetben a szó keresztény értelmében. A hívésnek ez a fajta nem közvetlen tapasztalás, nem isten segítségével kivívott diadal a kételkedés felett, mint a keresztény hit. Ellenkezőleg: itt a „hit” a hiányzó tapasztalat pótlása, vagy – mint a tudattalan, hagyományból táplálkozó hit esetében, amely minden vallásban a közvetlen tapasztalás helyébe lép – az eltűnőben levő tapasztalás kiegészítése. Mind az akadémikus Cotta, mind a modern tudós kívül áll azon a világon, amelyben a római vallás közvetlen tapasztalat volt, helyesebben: Cotta túlságosan a perifériáján áll már, neki „hiteit kell adnia”. Ezt azonban könnyen, ösztönös és fenntartás nélkül teheti, mert „hite” természetes pótlása annak a vallásnak, amelynek mint római a birtokában van. Az ő vallásos magatartásának és a modern valláskutató tudós magatartásának közös vonása, hogy a történetileg adottat mindketten torzítatlan formájában akarják *figyelniük* tárgyává tenni. A különbség az, hogy ez a magatartás a valláskutatónál nem járhat ugyanazokkal a kulturális következményekkel, mint a római pontifex esetében. Akkor sem, ha az illető tudós esetleg a rómaiak vallási

hagyományokban tudományos eszközökkel többet fedezett fel, mint pusztán pszichológiai realitások; ahhoz az egész ősrómai világnak kellene újra feltámadnia.

Cotta pontifex tehát önkentelenül is megvalósít legalább *egy*et a mi tudós életformánk követelményei közül: az aggályos tudomásul vételét annak, ami adva van. És éppen emiatt vádolják, mint akadémikust, következtelenséggel. A sztoikus *naturalis teológiával* szemben ugyanis nyoma sincs benne tartózkodásnak; istenbizonyítékait is szétzúzza. Ez a szemrehányás azonban – ha egyáltalán jogosult – már azokat a görög mesterket is érheti, akiket Cicero követ: a nagy akadémikusokat, Arkesilaost, és Karneadést. Úgy látszik, már magában az Akadémiában körvonalazódott egy olyan helyzet, amellyel később a kereszténység történetében találkozunk: a *theologia naturalis* vagy *rationalis* ellen harcoltak, a hagyományozott vallást érintetlenül érvényben hagyják. Látszólag, kell hozzátennünk. Mert fontos eltérés marad, hogy a keresztény számára vallása természetfeletti, nem-racionális garanciákon alapul, s elvi okokból egyedül erre támaszkodhat.

Mián alapul azonban egy Arkesilaos vallása, aki a kereszténység előtti III. században az itélettől való szkeptikus tartózkodást – az *ἔρογῆ*-t – bevezette az Akadémiába? A görög vallás világszemléletének alapja – s a rómaié is – maga a világ, s egyszersmind, mint a kultúra jelenségei, a maguk külön görög vagy római világába tartoznak.⁸ A vallás a görög – vagy a római – szellemnek filozófia előtti ténye, amely a filozófia mellett is olyan sokáig fennáll, hogy még Arkesilaos is csak általa tudta kifejezni vallomását egy isteni, filozófiailag elérhetetlen tudásról, egy átalakított Hésiodos-sor segítségével: *κῶλυντες γὰρ ἔροιοι θεοὶ νόον ἀνθρώποισι* [fejre tartják a vöcs-t (lényeg, értelem) az istenek az emberek előtt].⁹

Azt is mondta, a platoní Phaidros Sókratéséhez hasonlóan, hogy az igazság csak az isten számára elérhető, az ember számára nem. Ez a tartózkodás, nem pusztán az itélettől, hanem egyáltalán mindenemű kritikától, mellyel egyébként minden elképzelt vagy kijelentést illetett, itt egy olyan szellemi tartomány elismerése, amelyben nem elképzelések, hanem alakok, nem filozófiai tételék, hanem maguk az istenek uralkodnak.

Karneadésról, aki mintegy száz esztendővel később élt és tanított, Cicero révén tudjuk, hogy ő nem az istenek lézését akarta vitatni, hanem az igazság akarását, vagyis – antik értelemben, modern kifejezéssel – az emberben lakozó apollónt kívánta felbreszteni: *ut excita-*

ret homines non socordes ad veri investigandi cupiditatem [hogy az el nem tompult emberekben felszítsa az igazság kutatásának vágyát].¹⁰ De már csak a sztoától való negatív függésének bevallása is elegendő – en árulkodik e kései akadémikusok értelméről és lényegéről. „Hagy Chrysispos nem volna, jómagam sem volnék” – mondotta állítólag tréfkörvya Karneadés.¹¹ A sztoikusok pozitív dogmatizmusával, Karneadés esetében kivált a Chrysispos dogmatikus gondviselésével, nával szembeni oppozícióból magyarázható – legalábbis részben – a platoní iskola szkeptikus fordulata: e fordulat abban állt, hogy Platon után a sokratosi nemtudás álláspontját maga az Akadémia képviselte, sőt odáig létezte, hogy bizonyossággal még maga a nemtudás sem állítható. A sztoában, amelynek alapítói és neves képviselői Keletről jöttek, az ógörög vallás szellemi feltételei elveszítettek már hatóerejüket. Egy tartománynak a határai, amelyben egy művészi-vallásos szellemi szemlélet, az istenekről való közvetlen tudás uralkodott – e tartomány határai itt megszűntek a megismerésnek, mégpedig a megismerés egy specifikusan görög formájának valóban magasabb és sajátos fokát jelezni. A sztoa *theologia naturalis*-a és *rationalis*-a az antik kultuszok tudatos és nemtudatos valóságos alapjait akarja helyettesíteni. Képességét erre a görög akadémikusok a jellegzetesen hellén gondolkodás szellemében és eszközeivel bizonyították, így nyet rá a *De natura deorum*-ban Cicero keréken visszautasította.

Így felel meg lényegét tekintve nem csupán Cotta magatartása, hanem már az akadémikusok *ἔρογῆ*-ja, az itélettől való tartózkodása is mind a minden valódi tudós lét apollóni szellemének, mind az áhírtatos figyelem és elővigyázatosság ama sajátos fajtájának, amely leglésebb körvonalú formájában a *religio* nevet kapta. Létezik egy *religio Academici*, amely ősi rokonságban áll a vallásos elővigyázatossággal. Nincs más hátra, mint ezt a rokonságot pozitív magjában ragadni meg, avégett, hogy megnyilatkozzanak egyfelől a kutatónak, tudósnak és filozófusnak, másfelől a *religio* kiváltságos letéteményesének megkülönböztető jegyei.

A *religio* példaszertű hordozója számunkra továbbra is a római papi személye lesz. Nem feltétlenül szükséges, hogy egyszersmind egy papi méltóság viselője is legyen. Hamis az a nézet, hogy a papi tisztség a rómaiaknál vagy a görögöknél nem „bensőleg” megalapozott, minthogy nem alapul sem különleges elhivatáson (*vocatio*), sem különleges tudáson, hanem meghatározott állami jogi feltételek között minden polgár számára elérhető. „Benső” megalapozottságát

éppen az a *religio* adja, amely arról még nem kevésbé pozitív, hogy mindenki – vagy a többség – birtokolja. Ellenkezőleg: akár a legmagasabb papság számára is éppen elég pozitív és tartalmas.

A *religio* tartalma jellegzetesen „vallásos”. Nem jelentí személys, az egyén bensejéből fakadó különleges vallásos érzések bőségét. A jellegzetesen antik vallásosság tartalmát az istenek léte alkotja, melyet e vallásosság feltételez, s természetes, nem nyomatékos módon, megszokhatóan igenel. Nyitottnak lenni az istenek létére, mintegy befogadó hemiszférává lenni a létező hemiszféra számára – ilyenként írható le a *religio*. De egy ilyen meghatározás mégsem volna kielégítő. Mert nyitottnak lenni csupán az istenek létének roppant súlyára – mi egyéb volna ez, mint elteltség a teljesen egyformával, mozdulatlanul, tagolatlanul? Metaforikusan kifejezve: mi egyéb volna ez, mint siketség? A *religio* több ennél. Éppen azáltal válhatott sajátos képessé, saját nézetük szerint a rómaiak kiváltságos adományává, mert a siketség tökéletes ellentétét jelenti: a kifinomult figyelem adományát és szakadatlan tevékenységét. Nem látnokság, nem eksztraktus prófétaság, hanem feszült odafigyelés és az észleltekhez igazodás: ez a *religio*. Ehhez járul még pozitívumként a kiválasztás benne rejlő mozzanata, az a válogató tevékenység, aminek révén a *religio* alkotó tevékenységé válik: ez azonban külön vizsgálódás tárgya.

A *religio* feltételeinél maradván, az istenek létén kívül még kétilyent kell megismernünk. Elsőként éppen azt, amit Arkesilaos „az istenek birtokában levő lényeknek” nevezett. A görög filozófusok számára ez a lényeg (νοῦς) maga a tudás: az isteni léttel azonos tudás, az ember számára elérhetetlen, mindazonáltal önmagában rendíthetetlenül létező. A vallásos görög számára ez a lényeg az isten-alakokban nyilvánkozott meg. A római *religio* feltétele inkább az isteni tevékenység, ebben nyilvánul meg „az istenek lényege”. Ez a lényeg a vallásos római számára mintegy valamennyi történetős-szóvege. Szóvege, amennyiben – ha az istenek úgy akarták – el is hangzik. Itt nem a sztoikus gondviselésre kell gondolnunk, hanem arra, amit a filozófia előtti, ősrómai értelemben *fatum*-nak [a 'kimondott'-nak] hívnak.¹² Ez valami épp annyira megrendíthetetlen, mint az istenek léte maga. De csak fokozatosan valósul meg. Az ember előtt rejve van, ám természeténél fogva mégis alkalmas rá, hogy valamiképp, ha csak utalásszerűen és jelbeszédben is, kimondassék és meghallják. Az istenek léte mellett e kettő a *religio* feltétele: hogy a világ minden

történetében valami isteni nyilvánul meg, s hogy ez az isteni valami a ráfigyelő számára felfogható.

Nem ráfigyelni egyenesen a *religio* ellen volna. Cicero a jóslásról szóló művében – amelyet a *De natura deorum* kiegészítésűl írt – hangsúlyozza, hogy a régi rómaiak mindennemű jóslatot figyelmebe vettek, nehogy egyetlen jelet is „elhanyagoljanak”: *ne genus esset ullum divinationis, quod neglectum ab eis videretur*.¹³ A *negligere* ebben az esetben a *religio* ellentéte. Másfelől Cicero szerint az az emberit pus, amelyik mindennemű jóslatnak feltétel nélkül hisz, s egész életét hozzájuk mint gondviselészertü jelekhez igazítja, nem vallásos, hanem babonás: *superstitiosus*. Bár Cicerónak még a *De divinatione* (A jóslásról) című dialógusában is kevésbé sikerült a *superstitio*-t és a *religio*-t világosan és biztosan elkülöníteni egymástól, mégis vannak a *religiens*-nek – ahogy egy régi mondás a vallásos embert nevezi – olyan ismertetőjegyei, amelyeket az akadémikus is vállalhat: nyitottság arra, ami a világ történéseiben isteni, kifinomult ráfigyelés jelzéseire, s a hozzájuk és szerintük igazodó élet.

Sőt, a tudós, kutató és filozófus típusa a vallásos ember mindezen ismertetőjegyén felül még egy többlettel rendelkezik: egy többlettel, nem a *superstitio*, a bármilyen bágyú jelzéseknek való gyámoltalanul áldozatul esés, hanem a legriágabb nyitottság s a legkifinomultabb odafigyelés irányában. Ebben a típusban megvan az a merészség, hogy ne pusztán a külső világtörténet nyomában járjon, hanem a belsővel együtt haladjon, sőt a maga utólagos megerősítésének tekintse. Semmilyen „tudás”-sal nem éri be, mivel kifinomultabb tudás felé nyitott. És ahogy nem éri be, nem is prófétál. Mert látja ugyan az irányt, de nem siet előre a semmibe. Szüntelenül érintkezésben van a világgal, s egy új világhelyzet őt erősíti meg abban a pillanatban, amikor a jelenlegivel és szemmeláthatóval nem érte, nem érhette be, minthogy az észlelés magasabb rendű finomságához és képességéhez jutott el: olyan új finomságához és képességéhez, ami már önmagában is új világhelyzetet jelent. Soha sem szűnik meg figyelme és befogadó készsége a maga önkibontakozásában rendülte len létezővel szemben.

Így áll a *religio Academici* a római pappalása mellett, a tudosság mint életforma a papság mellett. A papp természetesen fedezéket talál istenségének hatalmában, aki jelei által már jóelőre megerősíti őt. A tudós osztályrésze ezzel szemben a szabadabb nyitottság, vesztélivel és távlatival. És ez jellemzi őt a pappal szemben. Amikor

a késő középkorban rábredtek a papi és tudós gondolkodásmód lényegbeli különbségére, igyekeztek a tudósnak legalább külsőleg a vallási, azaz a középkorban: a papi vagy szerzetesi életforma fedezékét nyújtani. *Qui non religiosi, religiosi vixerunt*: „A kik nem vallások, éjjenek úgy, mintha azok volhának” – hangzik az oxfordi Merton College alapító formulája. Valójában a helyzet fordítva áll: a tudós nem úgy él, mintha vallásos volna, mégis az.

1938

Az ünnep lényege

Antik vallás és etnológiai valláskutatás¹

Ha antik vallásos elképzelésekkel tudományosan foglalkozunk, mindenekelőtt azt az alapvetet kell szem előrt tartanunk, hogy nem szabad a kutatáshoz keresztény elképzeléseket magunkkal hozni. Ennek ellenére az ilyen tanulmányokról remélhetjük, hogy segítségünkre lesznek a vallásról és a vallásosságról kialakított saját elképzeléseink, a Nyugat keresztény kultúrájával együtt örökölt elképzeléseink megvizsgálásában és tisztázásában is. Ez a várakozásunk egyik axiómáján alapul, amelyet egy nagy valláskutató fogalmazott meg: „Aki egy vallást ismer, *egyvet sem ismer*.”² A keresztény és az antik vallás lényege szerint különbözik, és éppen ezáltal kölcsönösen megvilágítják egymást.

A különbségek egyikét úgy lehet megfogalmazni, hogy az antik vallás alapja nem a keresztény értelemben vett hit, hanem a valóság-érzés. Az antik istenek valóságának ezt az érzését W. James³ szép és világos szavakkal határozta meg: „Mintha az emberi tudatban valami valóságosnak az érzése, valami tényleg jelenlevőnek az érzése, valami létezőnek az elképzelése élne, ami mélyebb és általánosabb érvényű bármelyiknél azok közül az egyedi és egyéni érzések közül, amelyek a mai pszichológia szerint a valóságról vallanak.” Egy ilyen érzés a sok egyéni tapasztalattal szemben csak valami általános, de semmivel sem kevésbé természetes tapasztalaton alapulhat.

Éppen ebben áll a másik különbség antik és keresztény vallás közt: az antik vallásosságban ennek a tapasztalatnak az alapja nem természetfölötti, hanem a természeti világ, amely mindig magába foglal egyfajta – különböző népek közt és különböző korokban különféle-képpen felfogott – szellemi rendet is. Itt olyan ponthoz jutottunk, ahol az antik vallás kutatójának körül kell néznie: mi történt a többi természetvallás kutatásában, ami hozzájárulhat a görög és római vallás megértéséhez.

Itt azonban éppúgy kölcsönösségről van szó, mint a keresztény elképzelések esetében. Az antik vallás elképzelései, ha egyszer helye-

51. 58 B 110 Diels-Kranz.
52. Diog. Laert. VIII, 27, vö. 44. j.
53. A 27 Diels.
54. Olivieri, 47.
55. Fr. 9.
56. Olivieri, 138.
57. Szerző, Apollon, 37 skk. [E kötetben 116 skk.]
58. Helyek jegyzéke Guthrie és Nilsson idézett munkáiban, és szerző „Orphikus lélek” c. tanulmányában (Athenaeum 1933, 6: Pauler Ákos- emlékszámban), no. állásfoglalás az addigi szakirodalommal szemben. Egyébként a következő fejtégetés teljesen pótolni akarja ezt a korábbi tanulmányt.
59. Szerző, Revue des Études Balkaniques 3, 1936, 22.
60. Fr. 14.
61. Strabon X, 3, 23.
62. Ennyiben oszrom E. Ciaceri felfogását, vö. értékezését: Arti R. Acc. Lett. e Belle Arti, Napoli 12, 1931–2, 209.
63. Carmen aureum 71.
64. Vö. R. Petazzoni, La confessione dei peccati, III, Bologna 1936, 189.
65. Fr. 21a; 167, 168.
66. Fr. 137.
67. Porph. De abst. IV, 22.
68. Az amphiktyonoknak egy idevágó határozata (Nilssonról idézve): Arch. f. Rel.-Wiss 32, 1935, 86.
69. Jambl. 56.
70. Carmen aureum 4, Nauck változtatása nélkül.
71. 104d.
72. Vö. Delatte (144 sk.) és Olivieri (41 skk.) Philolaos A 14 (Diels)-hez fűződő fejtégetéseit.
73. A pythagoreus eskü-formulában, ahol a tetraktys „az Örök Természet forrására és gyökerére” van vonatkoztatva. Vö. Delatte, 249 skk.
74. Vö. Frobenius, Schicksalskunde, Leipzig 1932, 116 skk. Az ómediterrán anyag még nincs kellőleg átkurátva és összegyűjtve, de vannak biztos példák, mint az ósattikai „négy város” és „négy falu”.
75. Jambl. 170.

RELIGIO ACADEMICI

Előszőr megjelent: Religio Academici, Pannonia 4 (1938) 320–329.

[*A németül írt tanulmányt Tatar György fordította magyarra.*]

1. Vita contemplativa, Heidelberg 1923.
2. Arch. f. Religionswiss. 12, 533 kk.
3. Kerényi, Eulabeia, Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher 1931 [e kötetben 65–74.] és J. van Herten, Threskeia, Eulabeia, Hiketes, Amsterdam 1934.
4. Nöldeke, Arch. f. Religionswiss. 1, 361 k. az *itraga* szóról.
5. Acad. prior. II, 3.
6. [A fordítás a latin szöveg alapján készült. – Szerk.]
7. De nat. deor. III, 2.
8. Kerényi, Apollon, 15 kk.
9. Eus. Praep. ev. XIV, 5, 15.
10. De nat. deor. I, 2.
11. Diog. Laert. IV, 62.
12. Vö. W. F. Otto, Vergl., 16 k.
13. De div. I, 2.

AZ ÜNNEP LÉNYEGE

Előszőr megjelent: Vom Wesen des Festes. Antike Religion und ethnologische Religionsforschung. Paideuma 1 (1938) 59–74. [A németül írt tanulmányt Tatar György fordította magyarra.]

1. A Deutsche Gesellschaft für Kulturmorphologie-ban Frankfurtban és az Anthropológiai és Etnológiai Tudományok II. Nemzetközi Kongresszusán Kopenhágában tartott előadás.
2. Max Müller, Introduction to the Science of Religion, 1897, 13, Goethe nyomán (vö. az 1874-es strassburgi kiadást, 14).
3. Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Német kiadás, szerk. G. Wobbermin, Leipzig 1914², 46.
4. O. Menghin, Geist und Blut, Wien 1934, 83 skk. Vö. korábbi művét: Weltgeschichte der Steinzeit, Wien 1931, 120 skk.
5. Vö. La confessione dei peccati, I, 53.
6. Vö. G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933, 360 skk.
7. E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, II, 138.
8. Cassirer, i. m. 139.