

A vallás eredetére vonatkozó kutatások néhány problémája a Szovjetunióban

JÓRI JÁNOS

A marxizmus kialakulása gyökeres fordulatot eredményezett az ateizmus fejlődésében is. A történelem materialista koncepciójára épül fel a valóban — következésképpen és egyértelműen — tudományos ateizmus. Az elődök — a Marx előtti filozófia materialistái — eljutottak annak felismeréséig, hogy „a földi család a szent család titka”, tehát a vallási világot feloldották világi alapzatában. De magát a „világi alapzatot” nem értették meg, a „világi alapzat” lényegét nem tudták materialista módon megközelíteni, ezért a „vallás titka” továbbra is homályban maradt náluk.¹

Marx már ifjúkori munkáiban felismeri azt, hogy „az ember nem valami elvont, a világon kívül kukuló lény. Az ember az *az ember világa*, az állam, a társadalom. Ez az állam, ez a társadalom termeli a vallást, egy *visszajára fordított világtudatot*, mert maga is *visszajára fordított világ*. A vallás ennek a világnak általános elmélete, enciklopédikus összefoglalása, népszerű formába öntött logikája, spiritualista becsületügye, lelkesedése, erkölcsi szentesítése, ünnepélyes kiegészítése, általános vigasztaló és igazoló alapja. A vallás az emberi lényeg *fantasztikus megvalósulása*, mert az emberi *lényegnek* nincs igazi valósága”.² Az embert tehát a társadalomban kell keresni, „az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége”.³

Ez a felismerés forradalmasítja a vallás kritikáját. A vallás kritikája csak úgy lesz valóságossá, ha „a *vallás kritikája a jog kritikájává*, a *teológia kritikája a politika kritikájává* változik”.⁴ Magát a társadalmat kell megérteni ahhoz, hogy a vallást megérthessük.

A vallás történelmi materialista koncepciója meghatározza a vallás jelenségeihez való közeledés tudományos módszerét is, amelyet nem könnyű megragadni, még a történelmi materializmus elveire való helyezkedés esetében sem. Marx a Tőkében mutat rá arra, hogy „sokkal könnyebb a vallási ködképződmények földi magvát elemzéssel megtalálni, mint fordítva, a mindenkori valóságos életviszonyokból ezeknek égivé magasztosított formáit *kifejteni*. Utóbbi az egyetlen materialista és ezért tudományos módszer”.⁵

Marxnak ezt a megállapítását igen lényegesnek tartjuk, mégis, még marxista igénnyel fellépő szerzők is — főleg az ateista propaganda területén — véleményünk szerint sokszor szem elől tévesztik. Valóban könnyebb, de csak látszatra materialista az az eljárás, amely a vallás képzeteit és eszméit

¹ Marx: Tézisek Feuerbachról. Marx—Engels Művei 3. köt. Bp. 1960. 7—10. o.

² Marx—Engels Művei 1. köt. Bp. 1957. 378. o.

³ Marx—Engels Művei 3. köt. 9. o.

⁴ Marx—Engels Művei 1. köt. 379. o.

⁵ Marx: A tőke. 1. köt. Szikra. Bp. 1949. 401. o.

igyekszik az anyagi létre visszavezetni. A visszavezetés homályban hagyja a vallásos eszmék „termelésének” folyamatát, ami nélkül az eszméket megérteni nem lehet.

Az eszmék „termelése” viszont elszakíthatatlan az anyagi tevékenységtől. Marx és Engels már „A német ideológiá”-ban rávilágítanak erre: „Az eszméknek, képzeteknek, a tudatnak a termelése először is közvetlenül bele van szőve az emberek anyagi tevékenységébe és anyagi érintkezésébe, a valóságos élet nyelvébe. A képzetalkotás, gondolkodás, az emberek szellemi érintkezése itt még anyagi magatartásuk közvetlen folyamányaként jelenik meg”.⁶

Lényegileg — ezt éppen „A német ideológia” itt idézett gondolata támasztja alá — a történelem materialista felfogásának alapvető tételéből következik az a módszertani elv, amelyet Marx a Tőkében leszögez. Ennek a módszertani elvnek a vallás kialakulásának vizsgálatakor különös hangsúlyt ad az, hogy itt éppen az eszmék, a hamis tudat „termelésének” feltárása a cél.

*

A marxizmus—leninizmus klasszikusai munkásságuk során megteremtették a történelem materialista koncepcióján felépülő tudományos ateizmus alapjait. Összefüggő, az ateizmus elméletét rendszeresen tárgyaló munkát klasszikusaink nem alkottak, de kidolgozásához szükséges elvi és módszertani kérdések kimunkálásában igen sokat tettek. Ez vonatkozik a vallás kialakulásának problematikájára is.

Cikkünk feladatául a vallás kialakulásával kapcsolatos marxista kutatások néhány mai problémájának elemzését jelöltük meg, ezért eltekintünk a klasszikusok ide vonatkozó megállapításainak bemutatásától és interpretálásától. Cikkünkben összefüggően nem térünk ki a vallás kialakulásáról szóló marxista álláspont történeti fejlődésére sem. E fejlődést csak annyiban érintjük, amennyiben egyes kérdések kapcsolódnak a kutatások mai problémáihoz.

1. A kérdésfelvetés marxista módja

A múlt század második felében bontakozott ki a vallás kialakulását kutató polgári vallástörténet, amely századunk második évtizedére a legkülönbözőbb, egymással élesen szembehelyezkedő elméletek megfogalmazását eredményezte. Ha marxista szemszögből vizsgáljuk a polgári vallástörténetnek ezt a mozgását és változását, akkor azt kell megállapítanunk, hogy a tulajdonképpeni kérdést — a vallás kialakulását — lényegét tekintve nem is teszük fel. A vallás kialakulásának problémáját a polgári kutatók felcserélték a vallásos hiedelmek ilyen vagy olyan formájának elsődlegességéről szóló vitákkal.⁷

A vita arról folyt, hogy mi az első formája a vallásnak; az animizmus, a preanimizmus, az animatizmus, a mágia, a premonoteizmus, vagy a fetisizmus-e stb. Az egyes szerzők igen sok etnográfiai tényanyagot gyűjtöttek

⁶ Marx—Engels Művei 3. köt. 24. o.

⁷ Cikkünkben nem foglalkozunk a vallás kialakulásáról szóló burzsoá elméletek fejlődésével és bírálatával. Az itt említett — ma már burzsoá körökben is elavultnak számító — irányzatok marxista értékelése ma már, lényegét tekintve, megoldott probléma. Ezt a rövid kitérést csak azért tesszük, hogy érzékeltessük a Szovjetunióban kibontakozó marxista kutatások előtti körülményeket.

össze az ősi vallás köréből, és több figyelemre méltó, gondolatébresztő megállapítást tettek a vallás kialakulásánál szerepet játszó tudati, pszichikus momentumokkal kapcsolatban (pl. Tylor az álom, Frazer az asszociáció, Marett az affektusok és általában az érzelmek szerepéről), de a burzsoá szerzők közül egy sem tudott megszabadulni az idealista szemlélettől, s ez lehetetlenné tette számukra a kérdés lényegének megragadását. A különböző polgári elméletek, idealista jellegük következtében, lépten-nyomon engedelményeket tettek a vallásnak, a burkolt formájú fideizmustól kezdve a nyílt apológiáig.

A Szovjetunióban a forradalom után széleskörűen kibontakozó marxista valláskutatás az első időkben szükségszerűen a meglevő polgári elméletek által felvetett problémákhoz kapcsolódott. A húszas-harmincas években élénk viták folytak a polgári elméletekről, amelyek sokszor csak szűk körben mozogtak, új problémák nem igen merültek fel. A viták a körül forogtak ebben az időben, hogy melyik elméletet kell marxista alapon kimunkálni, ami lényegében új formában való megismétlése volt a vallás ősi formájáról szóló burzsoá vitáknak. E vitákban a legtöbben az animista koncepció mellett foglaltak állást.

A problémával való foglalkozás azonban, ilyen módon, többnyire csak a felszínen mozgott, nem tette lehetővé annak a módszernek az alkalmazását, melyet Marx a Tőkében fejtett ki. Lassan világossá vált, hogy a vallás kialakulásának marxista kutatása nem lehet azonos a vallás legősibb formájának eldöntésével. A kérdés marxista módon történő felvetésének a társadalomból kell kiindulnia: abból, hogy melyek azok a konkrét társadalmi-történeti körülmények, amelyek a valóság vallási visszfényét létrehozták? Ennek tanulmányozása tárja fel a vallás kialakulásának okait. Csak ilyen megközelítéssel oldható meg azután az a nem kevésbé érdektelen probléma is, hogy milyenek voltak a legősibb vallásos hiedelmek.

Bizonyos eredménye volt a legősibb forma körüli vitáknak is. E viták tapasztalatai alapján bizonyossá vált, hogy a prioritás kérdését nem lehet eldönteni egyik irányzat javára sem. E tekintetben figyelemre méltó Sz. A. Tokarjev cikke,⁸ amelyet a szovjet kutatók körében ma is úgy értékelnek, mint eredeti, a problémát újszerűen felvető írást. Tokarjev metodológiai oldalról közelít a kérdéshez: Mi a tartalma a „vallás formája” fogalomnak?

Klasszifikációt elvégezni, a vallás legősibb formájáról vitatkozni — és a kérdést eldönteni csak úgy lehet, ha tisztáztuk azt, hogy mit értünk a „vallás formája” alatt.

A marxista vallástörténet alapvető klasszifikációja a különböző társadalmi formációk szerint történik: ősközösségi, rabszolgatartó, feudális és kapitalista társadalomra jellemző vallások léteznek. Természetes azonban, hogy a társadalmi-gazdasági formációk szerint a vallás különböző formáit csak igen nagyfokú általánosítás és absztrakció alapján állapíthatjuk meg, amelyet a vallás részletes vizsgálatakor feltétlenül fel kell bontani.

A legősibb vallásos képzetek és szertartások is igen változatosak. A legelterjedtebb, a burzsoá tudomány által bevezetett felosztás a vallásban visszatükrözött tárgyakat tekinti az osztályozás alapjának, s e szerint különböző kultuszokat (ég-, Nap-, tűzkultusz stb.) állapítanak meg. Az ilyen felosztást Tokarjev — véleményünk szerint is igen helyesen — nem tartja alkalmasnak

⁸ Tokarjev, Sz. A.: (A vallás keletkezésének és korai formáinak problémája). Voproszű Filozofii. 1956. 6. sz. (oroszul).

a vallás tényeinek általános rendszerezéséhez, mert így a különböző kultuszok vég nélküli formáit kellene megállapítani, ami ugyanakkor a lényeges oldalakat nem meritené ki, mert egy fogalom alá a legkülönfélébb jelenségeket kellene besorolni (a tűz kultusza alá pl. a legváltozatosabb, és a legkülönbözőbb, társadalmi talajból fakadó hiedelmeket).

Tokarjev ugyanakkor elveti az olyan nézeteket is, amelyek az animizmust, a mágiát, a fetisizmust önálló vallási formáknak tekintik. A vallás történetének legfelületesebb szemléletekor is kiderül, hogy az animista képzetek, a mágia és a fetisizmus kivétel nélkül minden vallás sajátossága. Tokarjevnek igazat kell adnunk. Az a közös sajátosság, amely az animizmus, a mágia vagy a fetisizmus fogalmának kialakításakor alapul szolgál, nem az illető vallásos hiedelmek és szertartások tartalmi jegye, hanem a visszatükrözés módjának, a vallásos képzeteket és szertartásokat szülő tudati, pszichikai mozzanatok és sajátosságok közössége. Ezért az animizmus, a mágia és a fetisizmus nem a vallás formáinak elkülönítését, hanem a vallás különböző formáiban levő azonosságot, a vallás különböző formáinak kialakulásában szerepet játszó azonos tudati tényezők kiemelését jelentő meghatározások. Mi a közös pl. a samanisztikus lélekalképzés, a Melanéz szigetek titkos szövetségeinek lélekkepe és a természet erőinek megszemélyesítésén alapuló szellemek között? E vallásos képzetek nem tartalmukat, nem az ember életében játszott szerepüket, nem forrásaikat tekintve, hanem a képzetalkotás módját illetően azonosak. A vallás formáit nem lehet szubjektív alapon, a visszatükrözés sajátosságai szerint osztályozni, éppúgy, ahogy a tudatformákat általában sem azon az alapon osztályozzuk, hogy mint megy végbe a visszatükrözés, mi a *módja*, (annál is inkább, mert a különböző tudatformák ismereteit azonos tudati működések eredményezik — az érzékelés és a gondolkodás), hanem a tudatban visszatükrözött ismeretek objektív tartalma alapján.

Tokarjev a vallás klasszifikálásának alapját nem a tudatban, a szubjektumban keresi, hanem az objektív valóságban, a társadalom anyagi létében. Ha materialisták vagyunk, ha a tudatot — beleértve a hamis tudatot is — a valóság visszatükrözésének tartjuk, akkor a vallás klasszifikációjának alapját képező lényeges ismertetőjegyeknek meg kell egyezniük a visszatükrözött jelenségek objektív csoportosulásával, reális történeti összefüggéseikkel. Tokarjev, ebből az elvből kiindulva, a következőképp határozza meg a „vallás formája” fogalmát: „A «vallás formájának» a társadalmi viszonyok meghatározott típusát vagy az emberi tevékenység meghatározott fajtát torzán visszatükröző, egymással összefüggő hiedelmek és kultuszok meghatározott összességét nevezzük”.⁹

Ha így közelítünk a vallás „legősibb formájának” problémájához, akkor válik világossá, hogy a kérdésfelvetésnek ilyen formája már módszertanilag is hibás. Hibás, mert a vallás formáinak alapját jelentő társadalmi lét sokrétűségéből következik, hogy különböző vallásos formák létezhetnek és léteznek is egyidejűleg a társadalmi fejlődés ugyanazon fokán. Tehát az ősi vallásos hiedelmek különböző formái egy időben keletkeztek, s így nem a vallás „legősibb formájáról”, hanem *formáiról* kell beszélnünk. Így pl. ha az ausztráliai törzsek vallásos hiedelmeit vizsgáljuk, akkor a totemizmus mellett megtaláljuk a rontást — az ártalmas mágiát, — a gyógyító mágiát, a varázslást, a temetkezési szertartásokat, a síron túli létről szóló képzeteket stb. amelyeket nem

⁹ I. cikk 129. o.

lehet egymásból levezetni. Mindezek a formák az ausztráliai törzsek társadalmi életének különböző oldalait tükrözik vissza, s véleményünk szerint is helyes Tokarjevnek az a megállapítása, hogy hibás az a felfogás, amely a vallás különböző formáit egymásból próbálja levezetni. „Nálunk gyakran felteszik azt a kérdést, hogy mi fejlődött ki miből: az animizmusból a totemizmus, vagy a totemizmusból az animizmus, vagy a totemizmusból a sámánizmus, vagy a fetiszizmusból a totemizmus stb.? Ilyen kérdésekre lehetetlen válaszolni, mert maga a kérdésfeltevés helytelen. Ugyanakkor fel lehet és fel is kell vetni a vallás minden egyes formájával kapcsolatban viszonylagos történelmi koruk kérdését”.¹⁰

Tokarjevnek ehhez a gondolatához kapcsolódik Ju. P. Francev „A vallás és a szabadgondolkodás forrásainál” c. munkájában. De Tokarjevnek abból a gondolatából, hogy a vallás etnográfiailag ma megfigyelhető formáinak kialakulását és fejlődését tanulmányozni kell, végső soron azt a következtetést vonja le, hogy a vallás legősibb *formája* nem található már meg az etnográfiailag leírt formák között, hanem ezek csak utalnak a legősibb *formára*, amelyet Francev „a természet tárgyai és jelenségei fetiszizációjának” nevez. Francev álláspontjának részletes elemzésére cikkünkben nem térünk ki, csak azt jegyezzük meg, hogy, véleményünk szerint, Francev hibát követ el akkor, amikor a vallás „legősibb formája” mellett tart ki, még akkor is, ha ezt a formát egész másnak tartja, mint az eddigi kutatók. Véleményünk szerint Francev figyelmen kívül hagyta Tokarjevnek „a legősibb forma” módszertanilag hibás voltáról szóló, általunk is megalapozottnak tartott fejtegetéseit.

Tokarjev előbb idézett gondolatához egy megjegyzést kell még tennünk. Egyetértünk azzal, hogy helytelen az a kísérlet, amely a vallás különböző formáit immanens módon, egymásból próbálja levezetni. A különböző vallási formák kialakulását és változását a társadalmi körülmények determinálják. Ugyanakkor azonban azt is meg kell állapítani, hogy a vallás különböző formái is hatnak egymásra, egy kialakuló hiedelemrendszer kapcsolódik a megelőző vallásos képzetekhez, azoktól függetlenül, befolyásuktól mentesen nem jöhet létre új vallási képződmény. A történelmi materializmusnak a tudat viszonylagos önállóságáról szóló megállapításai a vallásos tudatra is érvényesek.

Hogy melyek a vallás legősibb formái, erre a kérdésre Tokarjev nem ad teljes választ. Cikkében az ősközösségi társadalom felbomlási időszakában létező formákat összegezi. Fejtegetései során a legősibb formák közé sorolja a totemizmust, a rontást vagy fekete mágiát, a gyógyító mágiát vagy kuruzslást, a temetkezési szertartást. Megjegyzi azonban, hogy ezek mellett még a vallás más formái is léteztek az ősközösségi társadalomban.

A vallás kialakulásának problémája tehát a marxista számára sokkal szélesebbkörű, mint a polgári tudományban. Nem korlátozódhat a vizsgálódás a hiedelmek egyik vagy másik csoportjára. De mi az, aminek kialakulását kutatjuk? Mit kell vallásnak tartanunk? Mi a vallás specifikuma? Erre a kérdésre választ kell adni, mert az e kérdésben elfoglalt álláspont döntően befolyásolja a vallás kialakulásával kapcsolatos kérdések megoldását is. A vallás specifikumának meghatározása a vallás kialakulásának vizsgálatához első-sorban módszertanilag fontos. A meghatározáson múlik az, hogy mire kell a vizsgálódásnak kiterjednie. Ugyanakkor azonban a vallás kialakulásának tar-

¹⁰ I. cikk 130. o.

talmi kérdéseiben való állásfoglalást is döntően befolyásolja a vallás specifikumáról vallott felfogás. (A monoteisták pl., a vallás specifikumát az egyistenhitben látva, válaszolják meg a vallás kialakulásának kérdését.)

2. A vallás specifikuma

A marxista szerzők túlnyomó többsége a vallás lényegének meghatározásakor Engelsre hivatkozik, aki, Dühringgel vitatkozva — mint ismeretes —, a következőket írja: „Ám egyik vallás sem más, mint azoknak a külső hatalmaknak fantasztikus visszatükröződése az emberek fejében, melyek minden napi létük felett uralkodnak, olyan visszatükröződés, amelyben a földi hatalmak földöntúli hatalmak alakját öltik”.¹¹ A marxista szerzők jó része Engels meghatározását a vallás lényegét teljesen kimerítő meghatározásnak tartja, s ennek alapján a vallást a valóságot fantasztikus módon visszatükröző tudatformának tekinti.

Már ennek kapcsán felvetődnek olyan kérdések, amelyek félreértésekre adnak alkalmat. Ezek elemzésére Ch. Hainchelinnek, a német fasiszták elleni harcban hősi halált halt fiatal francia marxista kutatónak „A vallás eredete” című munkájában a vallás specifikumáról adott meghatározását választjuk. Hainchelin a következőket írja: „Mi hát a vallás különleges jellege, amely megkülönbözteti az ideológia egyéb területeitől? A vallás az emberek egymás közötti viszonyának és a természettel való viszonyuknak különleges, fantasztikus és hamis visszfénye a társadalmi tudatban”.¹²

Elég-e a vallást egyszerűen fantasztikus, hamis visszatükrözésnek tekinteni? Lenin Piszarevre emlékeztetve hívja fel a figyelmet arra, hogy meg kell különböztetni a fantázia két formáját: 1. az alkotó fantáziát, amely a gyakorlati tevékenységet folytató ember energiáját alátámasztja és megerősíti; 2. a „beteges fantáziát”, amely az erőtlenség szülötte, és az ember cselekvő energiáját gyengíti.¹³ Maga Hainchelin is foglalkozik ezzel a gondolattal, a vallás meghatározásakor viszont mégis figyelmen kívül hagyja ennek a megkülönböztetésnek a konzekvenciáit. Hainchelin meghatározása egyrészt elmosza a határt a vallás és az alkotó fantázia által létrehozott „fantasztikus visszatükrözés” (pl. mese) között, másrészt a hamis visszatükrözésen belül a vallás és a hamis tükrözés egyéb formái közti különbséget.

Lenin Feuerbach „Előadások a vallás lényegéről” című munkájának olvasása közben hívja fel a figyelmet a vallás és a művészet közötti különbségre, kiemelve Feuerbachnak azt a gondolatát, hogy: „A művészet nem kívánja, hogy alkotásait *valóságnak* tekintsük”.¹⁴

Tehát a művészi fantázia által teremtett világ valóságos létének elismerése fel sem merül. A vallás lényeges jegye ezzel szemben éppen az, hogy megköveteli a vallásos hiedelmek valóságos létezésébe vetett hitet.

Másrészt a művészi fantázia alakjaihoz nem fűződik semmiféle cselekvés, kultusz. A vallásos fantázia ezzel szemben mindig meghatározott szertartásokkal kapcsolatos, amelyeknek az a céljuk, hogy az ember a fantázia által

¹¹ Engels : Anti-Dühring. Szikra. Bp. 1950. 326. o.

¹² Hainchelin, Ch. : A vallás eredete. Szikra. Bp. 1954. 33. o.

¹³ Lenin : Filozófiai füzetek. Szikra. Bp. 1954. 318—319. o.

¹⁴ Lenin : Filozófiai füzetek. Szikra. Bp. 1954. 52. o.

teremtett, valóságos léttel felruházott földöntúli hatalmakra hatást gyakoroljon.

Ez az összefüggés új problémát vet fel. Vajon teljesnek és kimerítőnek kell-e tekinteni Engels fenti meghatározását a vallásról? Másképpen megfogalmazva, igazuk van-e azoknak, akik, Engelsre hivatkozva, azt állítják, hogy a vallás csak az ideológia egyik formája?

Ismeretes, hogy Plehanov a vallásról a következőket írta: „A vallást úgy definiálhatjuk, mint *képzetek, hangulatok és cselekvések többé-kevésbé összehangolt rendszerét*. A képzetek a vallás *mitológiai elemét alkotják*: a hangulatok a *vallási érzés* területére, a cselekvések pedig az *istentisztelet*, vagy ahogy másként mondják, a *kultusz* területére tartoznak”.¹⁵ Plehanov tehát, e meghatározásában, a vallást nem szűkíti le az ideológia területére. A vallásnak, szerinte, három eleme van: vallásos képzetek, vallási érzés és kultusz: és ezeknek többé-kevésbé *összehangolt rendszere* alkotja a vallást, mint társadalmi jelenséget.

Véleményünk szerint Plehanov helyesen mutat rá arra, hogy a vallás nem egyszerűen tudatforma, hanem annál több, komplex társadalmi jelenség. Ebből az következik, hogy nem lehet a vallás lényegét, specifikumát megragadni egyedül a vallásos képzetek elemzése útján, hanem meg kell vizsgálni a másik két elemnek a vallásban betöltött szerepét is.

Plehanov e gondolatát egy időben a feledés homálya borította, illetve éles támadások érték. Hainchelin pl. említett munkájában Plehanovot e gondolata kapcsán, mivel Plehanov elismeri a sajátosan vallásos érzelem létezését, a burzsoá pszichológia előtti behódolással vádolja.¹⁶

Igaza van Hainchelinnek, amikor azt állítja, hogy „nincsenek vallásos érzelmek, csak normális érzelmek vannak”.¹⁷ De Plehanov is ugyanezt vallja, s ezért Hainchelin vádja alaptalan. Plehanov soha nem beszélt arról, hogy vannak tiszta, önálló vallásos érzelmek. Plehanov a vallásos érzelem lényegéről ugyanabban a cikkében, amelyben a fenti meghatározást teszi, ezt írja: „Ami a vallásos hangulatokat illeti, ezek az embereknek *az adott társadalmi viszonyokból kisarjadó* érzéseiben és törekvéseiben gyökereznek, és e viszonyok változásával párhuzamosan változnak”.¹⁸

Ma már a kutatók többsége elfogadja Plehanov meghatározásának lényegét, azt, hogy a vallást nem lehet a hiedelmekre szimplifikálni.

Véleményünk szerint — visszatérve az engelsi meghatározás problematikájához — azok, akik Engels idézett meghatározását úgy tartják számon, mint Engels véleményét a vallás lényegéről, hibáznak. Elfelejtik mindenképp azt, amit Engels ugyanebben a munkájában ír a meghatározásokról általában.¹⁹ Ennek következtében dogmatikusan misztifikálják Engels meghatározását. Engels egyáltalán nem így szemlélte saját meghatározását, hiszen ugyanabban a bekezdésben, ahol a vallást a fenti módon meghatározza, a val-

¹⁵ Plehanov, G. V.; A vallásról. Kossuth. 1960. 251. o. Meg kell jegyeznünk, hogy a vallásos „képzet” kifejezést nem tarthatjuk adekvátnak, mert a vallásos hiedelmekben képzetek mellett fogalmakkal — sokszor a legabsztraktabbakkal is — találkozunk. Ez a kifejezés azonban széleskörűen elterjedt, ezért mi is így használjuk. Krüveljev a vallásos „hiedelem” kifejezést kifejezőbbnek tartja. Plehanov a vallásos képzetet azonosítja a „vallás mitológiai elemével”, ami nem helyes.

¹⁶ L. Hainchelin i. m. 40—41. o.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Plehanov i. m. 291. o. (Kiemelés tőlem. J. J.)

¹⁹ L. Engels i. m. 85. o.

lásnak egy másik meghatározását is adja: „a vallás. . . ama viszony közvetlen, érzelmszerű kifejezése, amelyben az emberek a felettük uralkodó idegen — természeti és társadalmi — erőkkel szemben vannak”.²⁰ Ugyanezt fejezi ki Marx is, „A hegeli jogfilozófia kritikájához” „Bevezetés”-ében: „A vallás annak az embernek az *öntudata és az önérzete*, aki vagy még nem szerezte meg önmagát, vagy már ismét elvesztette”.²¹ (Kiemelés tőlem. J. J.) És folytatva azzal, amit cikkünk elején idéztünk, Marx végeredményben a vallás lényegét a legáltalánosabb módon ragadja meg. Marx itt a vallást valóban komplex társadalmi jelenségnek fogja fel, az „emberi lényeg fantasztikus megvalósulásának” tartja, amelyben az eszmék mellett a legváltozatosabb tartalmú érzelmeknek és cselekvéseknek is szerepük van. Az ember lényege az a társadalmi termelő tevékenység, amely az emberi szabadságot, a természet és a társadalom feletti uralmat hivatott biztosítani. Ez az uralom azonban csak a kommunista társadalomban válik valósággá, mindaddig az emberi lényeg csak fantasztikusan tükröződik vissza, az ilyen visszatükrözésnek egyik formája a vallás. Ahogy az emberi lényeg valóságos megvalósítása a természet és a társadalom törvényszerűségeinek ismeretén alapuló cselekvésen keresztül történik, amelynek során különböző emberi viszonyok alakulnak ki, éppen úgy e lényeg fantasztikus megvalósulásában, a vallásban is az ember cselekvéssel — illuzórikus és értelmetlen cselekvéssel — igyekszik a valóság fölötti hatalmát, ha másként nem — legalább látszólagosan elérni, s ugyanakkor fantasztikus módon a valóságos emberi cselekvéshez kapcsolódó emberi viszonyokat is megvalósítja. Ezért a vallás nem egyszerűen eszmék rendszere, hanem jóval bonyolultabb társadalmi jelenség, s így lényegét is csak ennek figyelembevétele alapján lehet megragadni.

Ha a klasszikusoknak a vallás lényegéről való felfogását nem dogmatikusan vizsgáljuk, ha nem tesszük kizárólagossá és a teljesség igényére számot tartóvá egyik vagy másik meghatározásukat, akkor úgy gondoljuk, hogy Plehanov lényegileg helyesen próbálta összefoglalni a marxizmus klasszikusainak a vallás lényegéről vallott felfogását. Helyesen mutat rá arra, hogy a vallás lényege, specifikuma a hiedelmek mellett a vallásban szerepet játszó érzelmekben és cselekvésekben is keresendő.

Kétségtelen, hogy a vallásban a legdöntőbb szerepük a vallásos képzeteknek van. Erre a problémára kissé részletesebben kitérünk, mivel sok vita folyt e körül. Plehanov a vallásos képzetek lényegét, specifikumát — Tylorhoz kapcsolódva — az animizmusban látta: „a vallási képzeteknek *animisztikus* jellegük van. Ez általános szabály alól, amennyire tudom, nincsenek kivételek”.²² „*Animista képzetektől ment vallás eddigelé nem volt, s amint mondtam, nem is lehet*”.²³

Plehanovot bírálatok érték ezért a felfogásáért. A bírálók rámutattak arra, hogy nem lehet a vallásos hiedelmeket leszűkíteni animista típusú képzetekre. J. A. Krüveljev „A vallás fogalmának alapvető meghatározó jegyéről” írt cikkében véleményünk szerint is megalapozottan veti el a vallásos képzetek kizárólagos animista jellegét.

Ha a vallás különböző jelenségeit vizsgáljuk, akkor találunk közöttük olyanokat is, amelyek arról tanúskodnak, hogy nincsenek közvetlenül kap-

²⁰ Engels i. m. 327. o.

²¹ Marx—Engels Művei I. köt. 378. o.

²² Plehanov i. m. 294. o.

²³ Plehanov i. m. 297. o.

csolatban animista képzetekkel. A primitív mágia különböző formáiban igen sokszor nincs összefüggés a mágikus szertartás és valamiféle animista képzet között. A burzsoá kutatók egy része, élükön az angol Frazerrel, éppen ezért nem is tartotta vallásnak a mágiát. Plehanov is hajlott Frazer koncepciója felé, s valószínű, hogy ezért tulajdonított minden vallásos képzetnek animista jelleget.²⁴

Tokarjev „A mágia lényege és keletkezése” c.²⁵ tanulmányában rávilágít arra, hogy a mágia elvileg különbözik a racionális cselekvéstől, természetfeletti módon akar hatni a valóságra, s ezért vallásos. A mágikus szertartást az ősember sem értelem nélkül hajtotta végre. Kétségtelen, hogy a mágikus szertartáshoz meghatározott képzetek kapcsolódnak, minden mágikus szertartás többé-kevésbé tudatosan összefügg valamiféle természetfeletti erő képzetével. (Az ausztráliaiaknál ez az „arangquilha”, a polinéziaiaknál a „mana”). Tokarjev szerint mágiának csak akkor lehet valamit tekinteni, ha összefügg a titokzatos-természetfeletti erő képzetével, bár lehet, hogy ez az erő fogalmilag nem is nyer kifejezést, azaz nem is tudatosul.

A mágikus szertartások elemzése tehát rávilágít arra, hogy nemcsak animista típusú vallásos hiedelmek vannak, hanem anyagi tárgyak közti természetfeletti hatás, kapcsolat létezését feltételező eszmék és képzetek is. Tehát nemcsak elképzelt természetfeletti *létezők* (lelkek, szellemek, istenek stb.), hanem ilyen *kapcsolatok* is találhatók a vallásos képzetek között.

Ju. P. Francev kutatásai viszont a fetisizmussal összefüggő vallásos képzetek kapcsán világítottak rá az animista koncepció szűk terjedelmére.²⁶ Francev kimutatja, hogy a hiedelmek egy rétege nem függ össze animista módon elképzelt természetfeletti létezőkkel, hanem maguk az egyes tárgyak válnak vallásos tiszteletet kiváltó természetfeletti tulajdonságokkal felruházottakká. A vallásos képzelet a tárgyakat olyan tulajdonságokkal ruházza fel, amelyek élesen szemben állnak a tárgy valóságos természetével.²⁷

Francev tehát helyesen mutat rá arra, hogy vannak természetfeletti *tulajdonságról* szóló vallásos képzetek is. Francev azonban az animistákhoz hasonlóan egyoldalúságba esik véleményünk szerint, amikor a vallás legősibb

²⁴ Frazer szerint a vallás alapvető tulajdonsága a könyörgés, kiengesztelés, amely lelkek és szellemek felé irányul. A mágia ezzel szemben kényszerítő jellegű, maga az ember akar természetfeletti módon beavatkozni az eseményekbe. Ezért a mágia nem vallás. Robertson Smith (1907), majd Durkheim (1912) szerint a mágia azért nem vallás, mert mindig individuális, míg a vallás szociális. Hubert és Mauss (1902—1903) a szembeállítást a végletekig viszi; szerintük a vallás alkotó, pozitív, nyíltan, a világ színe előtt zajlik, míg a mágia romboló, sötétben és titokban hajtják végre, s ezért egyenesen vallásellenes.

²⁵ Isszledovanyija i materialü po voproszám pervobütnüh religioznüh verovanyij c. gyűjteményes kötetben. Moszkva. 1959. 7—75. o. (oroszul).

²⁶ Francev, Ju. P.: A vallás és szabadgondolkodás forrásainál. Moszkva. 1959. (oroszul).

²⁷ A vallásnak erre a sajátosságára, a természet tárgyainak és jelenségeinek fetisizálására Marx is felhívja a figyelmet a Tőkében az árufetisizmus kapcsán (I. Tőke I. köt. Bp. 1949. 81—83. o.). Igen figyelemre méltó azonban Marx egy korai (1842) megjegyzése: „A fetisizmus olyannyira képtelen az embert a gerjedelem *főlé* emelni, hogy inkább éppen 'az érzéki gerjedelem vallása'. A gerjedelem vezérelte fantázia ámitja a fetisimádót azzal, hogy egy 'élettelen dolog' feladja majd természetes jellegét azért, hogy az ő vágyait kielégítse. A fetisimádó nyers gerjedelme ezért *sétveri* a fétist, ha az megszűnik alázatatos szolgájának lenni”. (Marx—Engels Művei I. köt. Bp. 1957. 90. o.). Marx itt nemcsak arra világít rá, hogy a fetis természetfeletti tulajdonsággal felruházott tárgy, hanem azt is aláhúzza, hogy az mennyire „érzelemszülte viszony”. Ennek figyelmen kívül hagyása, úgy gondoljuk, magát a lényegét változtatná meg.

formájára vonatkozó fejtegetései során a természetfeletti *tulajdonságba* vetett hitet kizárólagosnak tartja, s ebből próbálja levezetni az animizmust, és a mágiát is.

Mi az a közös sajátosság, amely minden vallásos képzetben megtalálható? Ahogy látjuk, Plehanov leszűkíti a vallásos képzetek fogalmát, amikor ezt a közös sajátosságot — Tylor alapján — az animizmusban jelöli meg.²⁸ Erre a kérdésre Krüveljev ad — szerintünk is helyesen — választ. Engelsre hivatkozik, aki az „Anti-Dühring”-ben adott meghatározásában a „földöntúli hatalmak” kifejezést használja a vallásos visszatükrözés jellemzőjeként. Krüveljev a „földöntúli” kifejezés helyett a „természetfeletti” fogalmát ajánlja, annál is inkább, mivel ez a fogalom széleskörűen elterjedt és használt kifejezés a marxista irodalomban. Az a közös sajátosság, amely minden vallásos képzetben megtalálható, a *természetfeletti*ben való hit. A természetfelettiben való hit 1. természetfeletti létezőkbe, 2. anyagi tárgyak közti természetfeletti kapcsolatokba és 3. anyagi tárgyak természetfeletti tulajdonságaiba vetett hit formájában jelenik meg a különböző vallásos képzetekben. A vallásos képzetek e három típusa közül egyiket sem lehet a vallás kizárólagos, a vallás lényegét magában hordozó jellegűvé abszolutizálni.

Úgy gondoljuk, nem véletlen, hogy a vallásos képzeteknek ez a három típusa létezik. Ez a sajátosság elgondolkodtató kell hogy legyen a vallás kialakulásának vizsgálata közben is. Tokarjev, amikor az animizmust, a mágiát és a fétisizmust úgy jellemzi, hogy minden vallás sajátosságai, akkor, véleményünk szerint, máris olyan következtetést tesz a vallás kialakulására vonatkozóan is, amely éppen ezzel a problémával függ össze, és egyben a vallás kialakulásának vizsgálata közben új szempontok figyelembevételére ösztönöz.

Visszatérve a vallás lényegének problémájához; ahogy említettük, a kutatók jó része ma már elfogadja azt a plehanovi gondolatot, hogy a vallásnak három eleme (képzet, érzés, kultusz) van. Ennek ellenére, amikor a vallás lényegéről, specifikumának kifejtéséről van szó, sokan nem tudnak elszakadni az engelsi formula kizárólagos értelmezésétől, nem veszik továbbra sem figyelembe a klasszikusok másutt adott meghatározásait. Krüveljev is helyesen szögezi le — Frazer koncepcióját bírálva —, hogy „a mágia elszakíthatatlanul összefonódik a vallással, és nem jöhet létre, nem létezhet meghatározott vallásos képzetek nélkül. Nincs mágia vallás nélkül; nincs vallás sem mágia nélkül”.²⁹ Ugyanakkor mégis azt állítja, hogy „Lehetetlen nem látni azt, hogy a vallás rituális-mágikus oldala meghatározott hiedelmeken alapul és hogy a hívő ember csak azért folyamosodik ilyen vagy olyan mágikus manipulációhoz, mert tudatára meghatározott vallásos nézetek nehezednek. A vallás mindenekelőtt ideológia. Ezért logikailag helytelen lenne azt állítani, hogy a vallás lényeges ismertetőjegye ilyen vagy olyan cselekvések, amelyek csak kapcsolatban vannak ezzel az ideológiával vagy szükségszerűen belőle fakadnak. Amikor Plehanov a maga vallásmeghatározásába a 'cselekvés' ismertetőjegyet bevette, jogtalanul kiszélesítette annak határait az ideológia keretein túl...”³⁰

²⁸ A marxisták közül nemcsak Plehanov esett ebbe a hibába. Pl. Hainchelin is az animista jellegben látta a vallás specifikumát. „Animizmus nélkül nincsen vallás ... Éppen az *animizmus*, a természetfelettiben való hit adja a vallásnak sajátos ideológiai jellegét ...” *Hainchelin* : i. m. 36—37. o.

²⁹ *Krüveljev, I. A.* : A vallás fogalmának alapvető meghatározó jegyéről. *Voproszjü isztorii religii i ateizma*. 4. kötet. Moszkva. 40. o. (oroszul).

³⁰ *Krüveljev* i. m. 41. o. (oroszul).

Véleményünk szerint Krüveljev következetlen. Ha egyszer mágia vagy kultusz nélkül nincs vallás, akkor ez azt jelenti, hogy a vallásnak lényeges ismertetőjegye. Úgy véljük, Krüveljev téved, amikor azt állítja, hogy az ember azért folyamodik mágikus manipulációhoz, mert vallásos nézetei vannak. Az ember azért folyamodik mágikus cselekvéshez, mert racionális cselekvéssel nem éri el célját. A mágikus cselekvésnek az oka a kiszolgáltatottság és az erőtlenség, tehát ugyanaz, mint a vallásos képzeteknek. Nem lehet a képzetekből levezetni a kultuszt. Illetve amennyiben ezt állítjuk, szerintünk legalább annyira állítható ennek ellenkezője is. Nem igen lehetne eldönteni, hogy pl. az ősi vallás olyan formáiban, mint a kuruzslás vagy rontás, mi mit szül, a képzetek-e a cselekvést vagy a cselekvés-e a képzeteket? A vallás e két eleme oly szorosan összefonódik, hogy szinte meg sem állapítható, hol kezdődik a kultusz és hol végződik a képzet. Úgy véljük, Tokarjev, a mágiáról írva, helyesen mutat rá a mágia szerepére: „A mágia egyik lényeges, szerves része minden vallásnak, legkorábbi szakaszaitól a legkésőbbiekig”.³¹ „A hívő mágikus segítséget vár a vallásától, mindennapi életébe való mágikus beavatkozást. Éppen ebben és nem a kereszténység túlvilági ígéreteiben van az esetek túlnyomó többségében a népre gyakorolt vonzóereje.”³²

Tokarjev, szerintünk, itt rávilágít arra, hogy a kultusz miért lényeges, szerves része a vallásnak. Lényegét tekintve ezzel megegyező eredményre jutunk, ha az érzelmeknek a vallásban játszott szerepét elemezzük. A vallás specifikumának feltárásakor tehát mindezt figyelembe kell venni. A vallásos képzetek specifikuma feltártnak tekinthető. Krüveljev ez irányú megállapításai elfogadhatók. A szerzők közül ma már többen kapcsolódnak Krüveljevhez. A kultusz és a vallásban szerepet játszó érzelmek specifikumának kérdése ma még lezáratlan, nincs többé-kevésbé általánosan elfogadott álláspont. Ez egyébként érthető is, hiszen az utóbbi időig általánosan elterjedt volt az a felfogás, hogy a vallás egyszerűen csak ideológia.

A vallás specifikumának elemzése sok értékes tanulsággal szolgál a vallás kialakulását vizsgáló számára. Leszögezhetjük, hogy a vizsgálat tárgyát a természetfeletti hit és a hittel együttjáró érzelmek és cselekvések összefüggő rendszerének kialakulása képezi. Ez azt jelenti, hogy nem lehet a vallás kialakulásának problémáját egyoldalúan, egyik vagy másik elemet kiragadva vizsgálni, és ebből a vallás egészére vonatkozó általánosításokat tenni. De nem lehet a vallás kialakulására vonatkozó következtetéseket levonni egy-egy elszigetelt, a vallás egészéből kiragadott hiedelem vizsgálatából sem. A vallás mindenkor többé-kevésbé összefüggő rendszer. Ezt hangsúlyozottan figyelembe kell venni a vallás kialakulásának elemzésénél. Főleg az etnográfiai adatokkal dolgozó kutatónak nem szabad ezt elfelejtenie.

3. A vallás kialakulására vonatkozó alapvető tételekben való azonosság a marxista kutatók körében

A marxista kutatók nézetei a vallás kialakulásának alapvető, lényeges kérdéseiben azonosak. Az azonos problémamegoldást a közös világnézeti koncepció, a dialektikus és a történelmi materializmus alapján történő vizs-

³¹ Tokarjev, Sz. A. : A mágia lényege és keletkezése. Isszledovanyija i materialiu po voproszham pervobütnüh verovanyij c. gyűjteményes kötetben. Moszkva, 1959. 7. o. (oroszul).

³² Uo. 8. o.

gálódás eredményezi. Ez az azonosság mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy a vallást minden marxista kutató olyan *társadalmi* jelenségnek tekinti, amelyet a mindenkori társadalom anyagi léte determinál. Ez a materialista koncepció ugyanakkor dialektikus, ami a vallásra, mint társadalmi jelenségre vonatkoztatva elsősorban azt jelenti, hogy a vallást történetien kell vizsgálni, mozgásában és változásában. A vallás történeti jelenség, tehát keletkezett és meg fog szűnni.

Valamennyi marxista kutató véleménye megegyezik abban, hogy a vallás nem örök az emberi társadalom életében, hogy a vallás az emberi társadalom fejlődésének egy adott szakaszában alakult ki. Tehát a vallást megelőzi egy vallás nélküli korszak a társadalom történetében. Ezt a tételt korunk tudományai (antropológia, etnográfia, archeológia, pszichológia) meggyőzően bizonyítják. Egységes vélemény az, hogy az emberiség történetében a pithécantropust, a sinantropust és a heidelbergi embert felölő korokban nem volt vallás. Százezer évek teltek el az emberiség életében, amelyek során az ember értelmes, céltudatos munkát végzett, minden vallás nélkül. Az emberi társadalomnak e szakaszaiból egyetlen olyan adat sincs, amely akár a legkezdetlegesebb vallásos hiedelmek jelenlétéről vagy lehetőségéről tanúskodnék.

A vallás kialakulásának *konkrét* idejét illetően viták vannak a marxisták körében. E vitákra az alábbiakban térünk ki.

A vallás kialakulását előidéző okok vizsgálatában is a lényegét illető azonosság jellemző a marxista kutatók munkáira. A vallás kialakulásának alapvető, végső okát valamennyien a társadalom anyagi létében, annak sajátosságaiban jelölik meg. Lenin a „Szocializmus és vallás” c. cikkében tömören megfogalmazza ezt a végső, az ősközösségi termelés primitív jellegéből fakadó anyagi okot: „... a vadembernek a természet elleni harcában megnyilvánuló erőtlensége. . .”,³³ ez a vallás kialakulásának végső oka. Az ősközösség termelő erőinek primitív foka következtében az ember a természeti erők uralma alatt áll. Ez a kiszolgáltatottság és erőtlenség változtatja, végső soron, „földöntúli hatalmakká” az emberek mindennapi léte felett uralkodó külső hatalmakat.

Tehát az ősközösségi társadalom anyagi életét kell mindenekelőtt vizsgálni, és fel kell tárni e lenini meghatározás mélyebb és konkrétabb tartalmát.

Ugyanakkor minden marxista előtt az is egyértelműen világos, hogy a társadalom anyagi létében rejlő okok *végső* okok, amelyek bonyolult közvetítéseken keresztül váltak a vallás kialakulásának okává. Maga Engels is figyelmeztet arra, hogy a primitív társadalomban a vallásnak többnyire „negatív gazdasági” alapja van. Nézetünk szerint ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy a primitív vallás, s ezzel együtt a vallás kialakulásának problémáit sem lehet közvetlenül és egyértelműen az ősközösség gazdasági viszonyaiból levezetni. A társadalom anyagi létében rejlő okok tudati tényezők közvetítésén keresztül, illetve meghatározott tudati sajátosságok működésén keresztül idézték elő a vallás kialakulását. A marxista kutatók éppen ebből kiindulva — Lenin alapján — szükségesnek tartják a vallás kialakulásának vizsgálata közben az emberi megismerés sajátosságainak és a megismerés dialektikájának mélyreható elemzését is. Általánossá vált a marxisták körében az a felfogás, hogy a vallásnak vannak „társadalmi” és „gnoszeológiai” gyökerei. Ezt a megállapítást Leninre hivatkozva fejtik ki az egyes szerzők. Az „ismeretelméleti gyökerek” problémáját azonban sokszor igen leegyszerűsítő és vulgárisan

³³ *Lenin Művei* 10. köt. Bp. 1954. 73. o.

értelmezték, főleg a propagandisztikus irodalomban. Az utóbbi években ennek kapcsán egy-két polemikus jellegű gondolatfűzéssel is találkozunk.

A vallás kialakulásának problémája igen bonyolult, sokrétű kérdés, amelyet nem lehet lezártnak tekinteni azzal, hogy a klasszikusok megállapításait ismételgetjük.

Szkvorcov—Sztjepanov már a húszas évek elején felhívja erre a figyelmet: „Vallásos témákról szóló megnyilatkozásaikban az elvtársaknak nem szabad olyan, kissé általános és absztrakt megfogalmazásokra korlátozódnok, mint pl. a következők: „mindennek alapjául a termelőerők fejlődése szolgál”, „a vallás azoknak a külső erőnek fantasztikus visszatükröződése az emberek fejében, melyek mindennapi létük felett uralkodnak. . .” stb. Nem vitás, hogy az ilyen és ehhez hasonló, az „Anti-Dühring”-ből, a „Tökéből”, Marx Feuerbach-téziseiből és Marx—Engels más munkáiból merített tételeknek hatalmas módszertani jelentőségük van. De mindig emlékezni kell arra, hogy azok csak megmutatják, milyen irányban kell folytatni a kutatást, de nem adják meg az eredményt és nem helyettesíthetik magát a kutatást”.³⁴

A szovjet kutatók az elmúlt évtizedekben igen értékes munkát végeztek, és ma már a vallás kialakulásának számos részletkérdése is feltárt. E munka során az alapvető nézetazonosság mellett a részletkérdésekben sok vita folyt, és folyik még ma is. E vitatott problémák közül talán a legszélesebb vitát kiváltó neandervölgyi temetkezések kérdését közelebbről is megvizsgáljuk.

4. A moustier korabeli temetkezés értelmezése körüli viták a marxista irodalomban

Az archeológiának igen fontos szerepe van a vallás kialakulása vizsgálatában, mindenekelőtt a régészeti kutatások, a feltárt leletek alapján kell megállapítanunk a vallás kialakulásának idejét. Már említettük, hogy a marxisták egységesen azon az állásponton vannak, hogy a paleolit chelli és acheuli időszakában egyetlen vallásos hiedelemre utaló leletet sem találunk. Annál problematikusabbak a paleolit következő időszakából, a moustierből fennmaradt leletek.

A moustier (kb. 40—140 000 évvel ezelőtt) a neandervölgyi ember kultúrája. A vitatott kérdés az, hogy vajon a neandervölgyi ember vallásos volt-e már vagy sem. A viták elsősorban az úgynevezett „neandervölgyi temetkezések” interpretálása körül bontakoztak ki.

Az első, 1856-ban Düsseldorf közelében talált „Homo neanderthalensis” lelet óta az archeológia Európa különböző helyein, Ázsiában és Afrikában is feltárta a neandervölgyi ember maradványait. E maradványok közül számos lelet arról tanúskodik, hogy a neandervölgyi ember már ismerte és gyakorolta a halottak eltemetésének szokását. A temetkezésre utaló, 1952-ig feltárt leleteket A. P. Okladnyikov szovjet archeológus táblázatban foglalta össze.³⁵ Összesen 19 ilyen leletet sorol fel, feltüntetve a feltárás helyét, évét, a feltáró nevét, a csontváz égtáj szerinti elhelyezkedését, testtartását, a kezek és a lábak helyzetét, az eltemetett nemét, életkorát, sírgödör és kísérő tárgyak jelenlétét

³⁴ Szkvorcov—Sztjepanov : Ocserk razvityija religioznüh verovanyij. Moszkva. 1923. 5. o. (oroszul).

³⁵ Okladnyikov, A. P. : A neandervölgyiek temetkezésének az őskultúra történetének tanulmányozásában való jelentőségéről. „Szovjetszkaja Etnografija”. 1952. 3. sz. (oroszul).

stb. E részletes adatok alapján meg lehet állapítani a neandervölgyi temetkezés sajátosságait.

Mint ismeretes, a burzsoá archeológusok (Menghin, Obermayer) nyomán széleskörűen elterjedt e temetkezések vallásos értelmezése a marxista kutatók körében is. A marxista szerzők egy része a leletek beható elemzése nélkül, egyszerűen a temetkezés tényéből következtet a vallásos jellegre. Hainchelin pl. így ír: „A legismertebb sírok, amelyek szellemben vagy lélekben való hitről tanúskodnak, a moustier-i korszakból (közép-paleolit) származnak. A neandervölgyi ősembert kovaanyagvereivel együtt temették el”.³⁶

Ugyanakkor már a harmincas évek elején találkozunk olyan állásponttal is, amely kétségbe vonja a neandervölgyi temetkezések vallásos jellegét. B. L. Bogaevszkij 1931-ben a „Voinsztvujuscsij ateiszt” hasábjain kategorikusan tagadta a moustier-i temetkezés és egyéb, e korból származó leletek vallásos értelmezésének jogosságát: „A moustier-i temetkezések bennem, lényegét tekintve, hasonló kételkedést váltanak ki, mint amelyet Menghinnek a drachenlochi medvekultuszról szóló nézetei kapcsán kifejtettem... Körülbelül a moustier-korban, amikor, úgy gondolom, a halálról szóló képzetek még egyáltalán nem léteztek, a halottat élőnek tartották, aki csak időlegesen, ismeretlen okok következtében különbözik más élő emberektől...”.³⁷

Az, amivel Bogaevszkij az álláspontját alá igyekszik támasztani, szerintünk tarthatatlan. V. K. Nyikolszkij hívja fel egyik előadásában a figyelmet arra, hogy már az állatok is megkülönböztetik a hullát az alvótól, ezért semmi alapunk sincs azt feltételezni, hogy az ősember nem tett ilyen megkülönböztetést.³⁸ Az ősember ezt a különbséget észre kellett hogy vegye, annál is inkább, mivel a hulla felbomlik. Véleményünk szerint feltétlenül bizonyos az, hogy a neandervölgyiek halottaikat valóban *holt testként* kezelték; függetlenül attól, hogy a halotthoz és a temetkezéshez kapcsolódtak-e vallásos képzetek vagy sem.³⁹

A probléma ezek után most már az, hogy milyen indítékai lehettek az élő embertől különböző holt testtel kapcsolatos magatartásnak — a temetkezésnek: vallásosak-e vagy pedig mások?

³⁶ Hainchelin i. m. 99. o. Meg kell jegyeznünk, hogy Hainchelinnek azt az állítását, hogy a neandervölgyi embert kovaanyagvereivel együtt temették el, archeológiai leletek nem támasztják alá. Egyetlen — kétségtelenül eltemetett — neandervölgyi csontváz mellett sem voltak kőszerszámok.

³⁷ Idézi Zübkovec : Doreligioznaja epoha. Moszkva. 1959. 213. o. (oroszul)

³⁸ Nyikolszkij, V. K. : Proiszhozhgyenyije religii i verü v boga. „Voproszú isztorii religii i ateizma”. 3. köt. Moszkva. 1955. 448. o. (oroszul)

³⁹ Bogaevszkij gondolatát Zübkovec is feleleveníti „A moustier-i temetkezések interpretálásának tapasztalatai” c., a „Voproszi isztorii religii i ateizma” 4. kötetében 1956-ban megjelent cikkében. Zübkovec szerint a neandervölgyi asszonynak úgy tűnhetett, hogy halott gyermeke élő, csak alszik, ezért igyekezett megőrizni gyermeke tetemét; tehát itt nem temetkezéssel állunk szemben, hanem az alvó gyermek egyszerű megőrzésével, amit a jégkorszak hidege csak elősegített azzal, hogy a hullák nem bomlottak fel olyan hamar. Úgy véljük, hogy ilyen felfévések igen távol állnak a valóságtól. Akármilyen hideg is volt a jégkorszakban, a hulla csak felbomlott, s alapvető különbség van alvó és halott között, már pusztá tapintásra is. Az alvó meleg testét semmiképp nem lehet azonosítani a csonttá fagyott hullával. Zübkovec, a továbbiak során, azt mondja, hogy az anya esetleg gondoskodott is a „hosszan alvó gyermekéről”, ételt tett mellé, betakarta stb. Nem tudjuk, hogy lehet ilyen elképzelést vallástól mentesnek tekinteni. Maga Zübkovec is feladja ezt a magyarázatot. 1959-ben megjelent könyvében, a „Vallás előtti kor”-ban már nem így magyarázza a neandervölgyi temetkezést, bár ugyanakkor semmiféle kritikai megjegyzést nem fűz Bogaevszkij álláspontjához.

Ezt a kérdést csak úgy lehet eldönteni, ha világosan megállapítjuk e temetkezés sajátos vonásait.

Mindenekelőtt kétségtelen e temetkezések *szándékossága*. Ezt bizonyítják a kivájt gödrök, amelyekben a tetemek feküdtek, valamint a sírt befedő kőlapok jelenléte egyes esetekben. Tehát a feltárt leletek csontvázai nem véletlen, szerencsétlenség vagy más körülmény folytán, hanem szándékos emberi tevékenység — „temetés” következtében kerültek abba a helyzetbe, ahogy a feltáráskor megtalálták őket.

A szándékosságon kívül a következő sajátosságai vannak a moustier-i temetkezéseknek;

„a) A neandervölgyiek megholt társaik testét barlangjaikban hagyták;

b) a neandervölgyi csontvázak mellett semmiféle kísérő tárgy nem található;

c) a neandervölgyi temetkezéseken gyermekcsontvázak vannak túlsúlyban;

d) a halottak teste természetes alvó testtartásban helyezkedik el”.⁴⁰

Ezeket az alapvető sajátosságokat feltétlenül figyelembe kell venni a neandervölgyi temetkezések értelmezésekor, illetve a kialakult álláspontok értékelésekor.

A szovjet kutatók különbözőképpen magyarázzák a neandervölgyi temetkezéseket. Egyesek, pl. Nyikolszkij, a vallás vitathatatlan bizonyítékát látják bennük, és a temetkezés kialakulását közvetlenül animista képzetekre vezetik vissza.⁴¹ A. P. Okladnyikov szintén rituálisnak tartja a moustier-i temetkezéseket, de a temetkezés szokásának kialakulásában társadalmi indítékok szerepére is rámutat: „Kétségtelen, hogy ennek a viszonynak (temetkezésnek) az alapja a kollektívának a tagjairól való gondoskodása volt, amely az ősközösség egész életrendjéből, az akkori idők íratlan törvényeiből és normáiból eredt. A rokonok közti elszakíthatatlan vérségi kapcsolat azon érzésének vitathatatlan kifejezése volt, amely vörös fonálként húzódik végig az emberiség történetének ősi korszakában. De az ősi közösség megholt tagjáról való ezen gondoskodás magáról az emberről, az életről és a halálról szóló hamis képzeteken alapult. Ezek, feltehetőleg, azoknak a fantasztikus, gyökerükben helytelen képzeteknek első csírái voltak, amelyek alapján a későbbiekben létrejönnek a 'lélekről' a halál után folytatódó 'síron túli életről' szóló képzetek, amelyek egyik legfontosabb forrásai, és azután elszakíthatatlan alkotórészei is minden vallásnak”.⁴²

Lényegét tekintve ugyanezt az álláspontot képviseli P. J. Boriszkovszkij is. Szerinte e temetkezéseket nehezen lehetne összefüggésbe hozni kifomálódott vallásos hiedelmekkel. E temetkezések a lélek és a síron túli élet hitét nem tanúsítják. A neandervölgyi embernél a vallásos hiedelmeknek még csak a csírái kezdenek létrejönni. Boriszkovszkij is az egyénnek a közösséggel való kapcsolatából igyekszik a temetkezést levezetni: „Valószínű, hogy ama kor embereinek képzeletei szerint az embernek a csoporttal való kapcsolata a halál után sem szakad meg”.⁴³

⁴⁰ Zübkovec, V. F. : Doreligioznája epoha. Moszkva. 1959. 219—220. o. (oroszul)

⁴¹ Lásd Pl. fentebb idézett munkájában.

⁴² Idézi Zübkovec az imént említett munkájában. 209—210. o.

⁴³ Boriszkovszkij, P. I. : Drevnyejseje prosloje cselovecsesztva. Moszkva—Lenin-grád. 1957. 204. o. (oroszul)

Sz. A. Tokarjev is rámutat arra, hogy nem meggyőző a temetkezés kialakulását a lélekben és a siron túli életben való hit feltételezésével magyarázni. A temetkezési szokások, Tokarjev szerint, régebbiek, mint bármiféle vallásos elképzelés. „Azok sokkal primitívebb forrásokhoz vezethetők vissza — egyszerű félősztönös, kettős indíték által kiváltott cselekvésekhez: egyrészt ahhoz a törekvéshez, hogy a rothadó hullától megszabaduljanak (a tisztaság ösztöne, amely sokféle állatnak is tulajdonsága), másrészt ahhoz a törekvéshez, hogy megőrizték (a hullát) saját közelükben (a szociális ragaszkodás ösztöne, amely szintén jellemző az állatokra, a magasabbrendűekre, különösen a majmokra). Ezen elemi, önmagukban teljesen természetes indítékok megvilágításához nincs szükség olyan hipotézisekre, amelyek feltételeznék a halott lelkeiről vagy ehhez hasonlókról szóló, az ősembert az elhunytakkal kapcsolatos cselekvéseit mintegy irányító babonás képzetek létezését”.⁴⁴

Úgy véljük, hogy Tokarjev gondolatai is figyelemre méltóak a moustier-i temetkezések vizsgálatakor. A szociális ragaszkodás ösztönére való hivatkozás rokon azzal, amit Okladnyikov és Boriszkovszkij is kiemel. Helyesen mutat rá Tokarjev arra is, hogy le kell küzdeni e probléma vizsgálatakor az idealista nézőpont örökségét, nem szabad előfeltevésekkel közelíteni a vizsgált jelenséghez, hanem az objektíve adott körülmények és tények alapján kell megkísérelni a megoldást.

A marxista kutatók közül a moustier-i temetkezésekkel legrészletesebben Zübkovec foglalkozik.⁴⁵ Zübkovec sokrétűen vizsgálja ezt a valóban eléggé bonyolult és a rendelkezésünkre álló anyag eléggé hézagos volta következtében is nehezen megközelíthető problémát.

Zübkovec tagadja a neandervölgyi temetkezések vallásos jellegét. Vitázik azokkal, akik e temetkezésekben a vallás jelét látják. Okladnyikovval folytatott polémiája során a következő kérdést teszi fel: „Van-e elegendő alapja Okladnyikovnak azt állítani, hogy a neandervölgyieknek a meghalt rokonaik teste sorsáról való gondoskodása alapjául éppen *hamis*, fantasztikus képzetek szolgáltak? Ilyen alapok nincsenek, ezért Okladnyikov levont következtetése számunkra apriorisztikusnak és elfogultnak tűnik”.⁴⁶

Úgy gondoljuk, hogy ez az ellenvetés csak némileg indokolt. Annyiban szerintünk is igaza van Zübkovecnek, hogy nem lehet vallásos képzetekre visszavezetni a temetkezést. Ilyen képzetek feltételezéséhez nincs elegendő alapunk. De hogy szerepet játszottak-e *hamis* képzetek a temetkezés kialakulásában, olyan elképzelések, amelyek ugyan még nem tekinthetők vallásos hiedelmeknek, de előzményei a később kialakuló vallásos képzeteknek — úgy gondoljuk —, ezt a lehetőséget meg kell vizsgálni. Zübkovec ezt a lehetőséget azonban nem veszi számításba.

Zübkovec a temetkezések fent idézett sajátosságainak elemzése alapján alakítja ki a véleményét. A probléma megoldása szempontjából döntőnek, szerintünk is igen helyesen, az első sajátosságot tartja, azt, hogy a holtak testét közvetlenül a lakhelyeken temették el. Nem különítették el a halottakat, hanem maguk körében tartották. A Tesik-Tas-i lelet, amelyet igen gondosan tártak fel, azt tanúsítja, hogy együtt laktak az eltemetett halottal. Ez a saját-

⁴⁴ Tokarjev, Sz. A.: A vallás keletkezésének és korai formáinak problémája. „Voproszi Filozofii”. 1956. 6. sz. 135—136. o. (oroszul)

⁴⁵ Elsősorban, „Doreligioznaja epoha” c. könyvében 197—227. o.

⁴⁶ I. m. 210—211. o.

tosság egyértelműen azt bizonyítja, hogy a neandervölgyiek *nem féltek* halottaiktól. Tehát animista hiedelmek ebben a korban nem voltak, hiszen a síron túli létbe vetett hit mellett az élők viszonya a halottakhoz egészen más; a halottól való félelem általánosan elterjedt, a halottat elkülönítik az élőktől. A moustier-i temetkezések második sajátossága is azt bizonyítja, hogy animista hiedelmek nem kapcsolódtak a temetkezéshez. Az úgynevezett „kísérő tárgyak” — fegyver, munkaeszköz, gazdasági élet tárgyai — hiányoznak, s ebből arra lehet következtetni, hogy olyan hiedelmek, amelyek a halál utáni életről szólnának, és amelyek megkívánják az eszközök másvilágra vitelét — még nem voltak.

A leletek következő sajátossága, az alvó póz, is azt bizonyítja, hogy animizmustól mentes a temetkezés. Zübkovec szerint nem is temetkezés ez, hanem a test „megőrzése”. Temetkezés alatt Zübkovec a halott testével kapcsolatos vallásos szokásokat érti, amelyekre mindig az jellemző, hogy a testnek rituális jelentőségű mesterséges pózt (hátára fektetik a mellén keresztbe helyezett kezekkel, zsugorított helyzetben stb.) adnak.

Mi a neandervölgyi temetkezés tulajdonképpen? Zübkovec erre azt válaszolja, hogy a halott testének megőrzése a megevéstől. Közismert tény, hogy a neandervölgyi embert megelőző korokra a kannibalizmus jellemző. A neandervölgyi társadalomban, amelyet gyakran „vérrokonsági család”-nak nevez az őstörténet, a társadalmi kötelékek egyre szorosabbá és tartósabbá válnak; a vérrokonról való gondoskodás *a lét normája* lett. Ez a gondoskodás először az élőkre terjed ki; ami azt jelenti, hogy míg a megelőző korokban (a chelliben, az acheuliben és még a korai moustier-iben is — mint a Krapinóban talált leletek mutatják) még senki és semmi nem tudta megakadályozni az állati individualizmus ösztönétől hajtott erős egyéneket attól, hogy az éhség idején gyengébb társukat megegyék, addig a moustier-iben olyan társadalmi erők jönnek létre, amelyek az erős egyének vadállati ösztöneit már képesek megfékezni; az ember-evés kezd eltűnni.

A neandervölgyi temetkezéseknek abból a sajátosságából, hogy a gyermekesontvázak túlsúlyban vannak, következtetni lehet, Zübkovec szerint, arra is, hogy melyek voltak azok a társadalmi körülmények, amelyek a kannibalizmus megszűnéséhez vezettek. A gyermeksírok túlsúlya arra enged következtetni, hogy kezdetben a meghalt gyermekek tetemeit őrzik meg. Mivel magyarázható ez?

A neandervölgyiek letelepedett életmódja a nőnek több lehetőséget ad gyermeke nevelésére, erősíti anyai érzését. A letelepedéssel párhuzamosan alakul ki a nemek szerinti munkamegosztás. Ennek eredményeként a nő hatalmas társadalmi erővé válik. Ebben az időben a lakhely védője, minden valószínűség szerint a tűz őrzője és csiholója is, az élelmiszer tartalékokról gondoskodik, és a vadászat holt időszakában a gyűjtögetéssel szerzett élelemmel az egész társadalom fő táplálója. Az élelmet előteremtő nő képes arra, hogy megvédje gyermekét a megevéstől, ő az a társadalmi erő, amely szembezegül a kannibalizmussal és lassanként legyőzi.

Véleményünk szerint Zübkovec fejtegetése elfogadható. A „vérrokonsági család” erős együvé tartozása, amely még a halál után is fennmarad, a neandervölgyi társadalom termelési módjából fakad. A termelés adott fejlettségén alapulnak és e termelés jellege által meghatározottak az emberek között létrejövő kapcsolatok. A közösség együvé tartozása, a közösség tagjáról való gondoskodás fejeződik ki a temetkezésben is. Úgy gondoljuk, ez a

lényeg, a temetkezés szokása tulajdonképpen meghatározott társadalmi viszony kifejeződése, tehát olyan jelenség, amelyet valóságosan csak a történelmi materializmus alapján lehet megérteni. Zübkovec fejtegetését azonban — úgy véljük — ki kell egészíteni. A moustier-i temetkezésben nem csak az fejeződik ki, hogy a halott testét nem eszik meg, hanem ennél több.

A neandervölgyi temetkezés első sajátossága arra enged következtetni, hogy a neandervölgyiek elképzelése szerint a meghalt egyénnek a csoporttal való kapcsolata, együvé tartozása a halál után sem szűnik meg. Erre utal Boriszkovszkij. Az a tény, hogy a közösség együtt él meghalt tagjával, szerintünk nem magyarázható kizárólag racionális okokkal — az az elképzelés, hogy a halott továbbra is kapcsolatban van az élőkkel — hamis. De vallásos ez az elképzelés így, önmagában? Szerintünk nem. Az ilyen elképzelés nem az ember felett uralkodó félelmetes hatalmak visszatükrözése. Ez a zavaros, hamis elképzelés azonban egyik kiindulópontja a vallás kialakulási folyamatának. Ennek a hamis ismeretnek talaján bontakoznak ki a későbbiek során az animista képzetek. Egyetértünk Zübkoveccel abban, hogy a moustier korabeliek nem ismertek animista képzeteket és a holtak testét nem vallásos motívumok alapján „őrizték” meg, abban hogy a temetkezés alapvetően az endogám kannibalizmus megszűnésének velejárója és először a gyermekekre, majd fokozatosan az idősebbekre, mindenekelőtt a társadalom életében egyre fontosabb szerepet játszó, a legnagyobb élettapasztalattal és a legtöbb ismeretekkel rendelkező öregekre is kiterjed. Ugyanakkor Zübkovec álláspontját egyoldalúnak tartjuk, annyiban, amennyiben a temetkezés kialakulásában hamis motívumok közrejátszásának a lehetőségét fel sem veti.

Zübkovec a vallás kialakulásának idejét a késő paleolit magdalen-korszakára teszi, a moustier-t követő aurignac-solutréi korszakot is vallás nélkülinek tartja. Ez az álláspont készíthette arra, hogy a moustier-ben a vallás kialakulása felé mutató mozzanatokat figyelmen kívül hagyja. Az aurignac-solutréi korszakot azonban már semmiképpen sem lehet a vallás előtti korhoz számítani. Egyöntetű vélemény a szovjet kutatók körében az, hogy ebben a korban már van vallás.

*

A vallás kialakulási folyamatának elemzését nem tekintjük feladatunknak e cikk keretében. Itt csak néhány olyan, a vallás kialakulásának vizsgálatával kapcsolatos problémát kívántunk felvetni, amelyek a Szovjetunióban az elmúlt évek során többé-kevésbé az érdeklődés középpontjában állottak, de e vonatkozásban sem törekszünk teljességre. Olyan problémákat igyekeztünk körvonalazni, amelyek, véleményünk szerint, elsősorban módszertani tanulságokkal szolgálnak magának a vallás kialakulási folyamatának vizsgálatához.