

SZEMLE

LUKÁCS JÓZSEF „A KERESZTÉNYSÉG ELŐZMÉNYEINEK VALLÁSI TIPOLOGIÁJÁHOZ” CÍMŰ DISSZERTÁCIÓJÁNAK VITÁJA*

OPPONENSI VÉLEMÉNYEK

A disszertáció témája mind elméleti-filozófiai, mind gyakorlati-politikai (szociológiai) szempontból igen fontos, vagyis a téma kutatása jelentős társadalmi igényt elégít ki. Ilyet elégít ki annak ellenére, hogy a nemzetközi munkásmozgalomban gyakran merültek és merülnek fel olyan „irányzatok”, melyek szerint a vallás kérdéseire nem érdemes túl nagy elméleti és gyakorlati energiát fordítani, hiszen a vallás mint felépítmény úgyis automatikusan eltűnik az alap radikális megváltozása során. Hogy az illetén prakticista, kvietista, passzív álláspont aligha lehet más, mint — enyhén szólva — megideologizált politikai kényelemszeretet, azt már a mindennapi gyakorlat síkján sem kell különösebben bizonygatnunk. De kiváltképpen nem kell bizonygatnunk éppen ennek a gyakorlatnak elméleti, tudományos aktualitását illetően: mind a jelenben továbbélő és újratermelődő tudatmaradványok megértése, mind pedig az emberiség „előtörténetének” marxista elemzése elképzelhetetlen a vallási tudatforma filozófiai és történeti kutatása nélkül.

A marxista filozófiai irodalom nem túl gazdag „vallásfilozófiai” művekben. Ennek oka — egyrészt — nyilván az, hogy a klasszikusoknak (bármely gyakran tárgyalnak is vallási kérdéseket) nem volt történelmi és mozgalmi „szabadidejük”, hogy önálló műveket, monográfiákat szenteljenek kizárólag a vallás kérdéseinek. Másrészt az is igen logikus, hogy a kérdésben azok a filozófusok voltak első soron érdekeltek, akiknek a vallás és egyház közvetlen politikai és ideológiai ellenfeleik voltak még, azaz: a haladó polgárság filozófusai, az „écrasez l'infâme” meghirdetői; nagyon is érthető, ha a marxizmus klasszikusai — köztük Lenin is — nagyra értékeli a francia materialisták, valamint Hegel és Feuerbach ateista vagy antiklerikális munkásságát, de egy részletes

vallásfilozófiai kifejtéshez csupán alkalmi vagy más összefüggésben megjelenő megjegyzéseket tesznek, ahhoz csupán vezérelveket fogalmaznak meg. Lukács József vállalkozásának jelentőséget és eredetiséget kölcsönző nagy érdeme az, hogy a marxista klasszikus és szakirodalomnak, mondhatni, teljes ismeretében vállalkozik arra, hogy a vonatkozó részletismereteket most már egy monografikus igényű (és jellegű) szintézisben foglalja össze, másrészt pedig, hogy meghaladva az említett vallásfilozófusoknak polgári pozíciójukból adódó tévedéseit vagy hiányosságait — a ma lehetséges „vélegesség” igényével fogalmazza meg a vallás mibenlétére vonatkozó tudományos álláspontját, az alkotó (és nem csupán bíráló) marxizmus—leninizmus jegyében. Művének éppen ezért fontos értékei közé tartozik a francia materialisták, valamint Hegel és Feuerbach valláskonceptiójának világos, plasztikus bírálata, elemző és felhasználó értékelése. Szerzőnk nem csupán azt állapítja meg, hogy a vallásnak ezek a Marx előtti koncepciói mennyiben helytelenek, hanem nagy gondot fordít arra is, hogy tévedéseik társadalmi meghatározóit is kimutassa, azaz ilymódon — mint egész művében — már a módszertani megállapításokban is követi a lenini alapszabályt, a történeti és logikai mozzanatok megkülönböztető és egyesítő analízisét.

A történeti és logikai vonatkozásoknak ez a komplexitása az, ami a társadalmi jelenségek tudományos, kiváltképp filozófiai vizsgálatát (világnézeti és) módszertani szempontból annyira nehezé teszi. Kikerülni, megkerülni viszont e nehézséget nem lehet a kutatónak, hiszen akkor vagy a szellemtörténet idealizmusában, vagy a deskriptív történetírás lapályain fog kikötni: marxista megoldásnak egyik sem tekinthető. Metodikai szempontból tehát nagyon is megfelel a kutatott téma

*1971. szeptember 8.

természetének, hogy a szerző a történeti és logikai „oldalak” dialektikus egységének jegyében a vallási típusok kutatásának fontosságát ismeri fel: ez mintegy „másodfokú” általánosításnak felel meg azon az absztrakciós (illetve konkréciós) úton, mely a társadalmi formák és társadalmi tudatformák legáltalánosabb társadalom- és kultúrfilozófiai kategóriáitól a tényleges történelem és tényleges vallás jelenségvilágához vezet, illetve ezektől visszafelé visz az alapvető filozófiai általánosítások felé.

Az egész disszertáció, annak tényleges eredményei, a vallás mibenlétére, és történetére vonatkozó fontos új megállapításai bizonyítják e metodikai alapállás helyességét és termékenységét. Igen megnyugtató és nemzetközi szempontból is jelentős a disszertációnak a tartalmi „hozama”, nívója, az hogy ezek az eredmények csakis ezzel az új módszerrel voltak elérhetők, csakis az alkotó marxizmus differenciált, antidogmatikus pozíciójából voltak megközelíthetők és fogalmilag „rekonstruálhatók”.

Nem könnyű ez a módszer. Nem elégséges hozzá a filozófiai éles- és mélylátás önmagában is paradox képessége, hiszen ebből legfeljebb egy szép vallásfilozófiai programértékezésre futotta volna. Kell hozzá a történelmi ismereteknek egy olyan redundanciája is, mely csak hosszú, évtizedes, áldozatos kutatómunka során szerzhető meg. És még ilyen nehéz, aszketikusan áldozatos anyaggyűjtés (és „lényeggyűjtés”) után is fennáll a veszély, hogy a filozófusok az eredményt túlságosan történetinek, a történetek pedig túlságosan filozófikusnak fogják találni. Ám ez a kettős sebezhetőség talán a legjobb bizonyíték arra, hogy a szerző a helyes marxista úton jár: a jelenségtől a lényegig és a lényegtől ismét a jelenségig, majd a még mélyebb lényegig vezető úton, a Lenin megszabta analízis útján jár.

Az egyszerűségig világos alapgondolat és a tárgyi és logikai részletekbe menő „analitikus” bizonyítás összekapcsolásában szerzőnk sokat tanult Lukács Györgytől, hiszen a társadalmi-tudati jelenségek elemzésekor ő is ezt a műfaji modellt valósítja meg. Ugyanakkor egy percre sem esik az átlag Lukács tanítványok szokványos hibájába, abba ti., hogy a mindennapos, hétköznapi „jelenségvilág” csupán ürügy számukra ahhoz, hogy segítségével prefabrikált, spekulatív elképzeléseiket utólag „illusztrálják”.

Ezért igen komolynak vélem a disszertáció *vallástörténeti* hozamát is. Ennek részletekbe menő elbírálására természetesen a vallástörténész a teljes mértékben

illetékes kritikus. Amit azonban *filozófiai* oldalról igen lényeges új eredménynek tartok, az az egész művön végigvonuló alapbelátás (ami egyben a filozófiai-történeti módszertan számára is igen jelentős tartalmi nívó), hogy a vallástörténeti folyamatok megértéséhez nem elégséges a szokványos „lineáris” kategóriarendszer, mely szerint — az iskolában tanult módon — a vallások úgy váltják egymást, amint az alapjukul szolgáló társadalmi formák fejlődésében is felváltja a régít az új. Szerzőnk hatalmas vallástörténeti és filozófiai-történeti anyag elemzése alapján világosan bebizonyítja, hogy ez a világos, oly meggyőzően, oly könnyen tanítható vallástörténeti korszakváltás — sajnos — korántsem olyan egyszerű és világos, amint ez a tankönyvek számára (pedagógiai célból) annyira kívánatos volna. Még hozzá nem csupán azért, mert az egyes társadalmi tudatformák (jelen esetben a vallás) immánens fejlődési jellegzetességei keresztezik és színezik az össztársadalmi fejlődést azzal, hogy részben eltérnek annak menetrendszerű visszatükrözésétől — hanem azon még súlyosabb oknál fogva is, hogy a társadalmi formációk fejlődése maga sem olyan lineárisan egyszerű és áttekinthető, ahogyan azt a tankönyvírók szeretik vagy szeretnék.

Lukács József nem csupán a konkrét vallástörténet számára mond igen lényeges újat, mikor a preklasszikus és klasszikus görögység két vallás- és filozófiatípusát kidolgozza, hanem a történelmi materializmus alapp problémáinak egy fontos részét, a felépítmény „finom-szerkezetét” is új oldalról világítja meg azzal, hogy a vallásos gondolkodásnak mintegy az „előkészületi stádiumait” is kimutatja. Ebben az új marxista megvilágításban tűnik ki, hogy a történelemnek mennyire csupán a felszínét, durva kontúrjait tudta jellemezni a polgári vallástörténet akkor, mikor egyszerűen a platonizmusnak a kereszténység kialakulására való hatásáról szólt, avagy az orfikus tanok hasonló befolyásáról beszélt. Nem egyszerűen egyes vallási tanok vagy filozófiai eszmék önmozgásáról van tehát csupán szó — mutatja ki szerzőnk —, hanem a rokon avagy különböző társadalomtörténeti szituációk mozgásáról, s ez a mozgás mélyen gyökerezik az osztályharc mindenkori állásában és általános fejlődési irányulásaiban.

A disszertáció intellektuális súlyát és elméleti teherbíróképességét jelzi, hogy ez az egyszerre módszertani és tartalmi főeredménye számos részleteredményt hoz magával, s ezek a részleteredmények is osztoznak az alapbelátás erőnyeiben és újdonságában. Igen szép példája ennek a

275. lapon található igen szép és igen újszerű fejezet a dionüszoszi és apollói vallások történeti-filozófiai funkciójáról. Legtalálóbban talán „tipológiai szinkretizmusnak” lehetne nevezni az itt igen nagy finomsággal elemzett jelenséget és ennek az elemzésnek igen komoly megfontolásokra kell készítenie mindazokat, akik a jövőben az eszmetörténeti folyamatoknak nem csupán a „főbb vonalait” kívánják (jobbára csupán) leírni, hanem ezeknek a folyamatoknak a történelmi-társadalmi lényegébe is be kívánnak hatolni. Úgy tűnik, szerzőnk igen gondos, logikailag igényes okfejtése alapján, hogy materializmus és idealizmus alapvető ellentéte és ennek mintájára egy sor más eszmetörténeti, ideológiai ellentétpár is csupán bizonyos történelmi „határszituációkban”, az osztályharc forradalmivá élesedő helyzeteiben vagy nagy történelmi kataklizmák alkalmával válik egymást kizáróan ellentétessé, tankönyvszerűen egyszerűvé és élessé. A kérdés teljes filozófiatörténeti kibontása természetesen nem lehetett a disszertáció feladata, de bizonyos, hogy a marxista filozófiatörténetnek és kultúrhistóriának részletesen foglalkoznia kell vele, elhagyva a típusalkotás megszokott könnyű útját és megintcsak az alkotó marxizmus szellemében.

Szerzőnk a vizsgált kérdések klasszikus és modern irodalmának általában praktice teljes ismeretében és annak kritikai felülvizsgálata útján bizonyítja felismeréseit. Különösen igényes a modern polgári szerzők vallásfilozófiai nézeteinek figyelembevétele és bírálata (pl. a Ruessell-lel, Popperrel vagy Collingwooddal folytatott kitűnő vitákban), aminek nemzetközi politikai fontosságát felesleges külön hangsúlyozni. Ezzel szemben viszont — éppen az imént kifejtett ideológiai-történeti összefüggésekre hivatkozva — árnyaltabb értékelést, több történeti megértést érdemelne a polgári materialisták és ateisták, akiknek „történelemellenességét” szerzőnk (125.) túl élesen, mereven, azaz: kissé történetietlenül ítéli meg.

Dacára annak, amit a problematika klasszikus és modern irodalmának praktice teljes ismeretéről fentebb mondtunk, bizonyos pontokon mégis hiányérzetünk támad ebben a vonatkozásban. Így pl. éppen a dionüszoszi és apollói vallásokról szóló, már méltatott, kitűnő fejezetben sajnálattal nélkülözzük nem egyszerűen a Nietzschevel való konfrontációt, de ennek kapcsán a Fülep Lajos pozíciójának törté-

neti és elméleti megvilágítását is. Lehet, hogy szerzőnk egy ilyen „kitérővel” megbontotta volna művének kitűnően egyensúlyozott, fegyelmezett arányait; ám az is bizonyos, hogy a századelő polgárián haladó és polgárián dekadens atmoszférájának és ideológiájának egy ilyen nagy távlatú és egészen újszerű aspektusából való vizsgálata nem csupán az adott fejezetet hozta volna közelebb az olvasókhoz, de emellett nagy örömet szerzett volna a magyar irodalom és filozófia történészeinek is — azonfelül, hogy kitűnő kontrollvizsgálatot is jelenthetett volna e két szakma jelenleg folyó fontos, szintetikus kutatásaihoz. Hasonló hiányérzetünk van a típusprobléma irodalmával kapcsolatban is, hiszen itt még szélesebb, átfogóbb, logikailag és metodikailag izgalmasabb konfrontációkra nyílt volna lehetőség; ugyanakkor így az alkalmazott módszer is szélesebb filozófiatörténeti megalapozást nyerhetett volna.

Ha megemlíjtük még, hogy szerzőnk — egyébként dicséretes, de — túlságosan szigorú, koncentrált tárgyalási módja, bizonyos metodikai puritánságból, ott is elmulasztja a pszichológiához vezető interdiszciplináris hidak megmutatását, ahol pedig ez (gondolunk itt az irracionalizmus és racionalizmus kérdésére) kézenfekvő lett volna.

Ezzel azonban ki is merítettük hiányérzetünk felsorolását. Ha innen ismét visszatérünk a disszertáció eredményeinek felméréséhez: nagy szakmai örömmel kell megállapítanunk, hogy a mű nemzetközi színvonalon is jelentős valláselméleti monográfiával gazdagítja a marxista filozófiai irodalmat. A mű széles teoretikus lendületéből, tematikájának átfogó íveléséből világosan bontakoznak ki egy nagyigényű koncepció körvonalai. Az elért eredmények tárgyi újdonsága és tudományos súlya méltó a vállalkozás kutatói igényeihez. Nem kétséges, hogy olyan mű áll előttünk, amelyet szerzője ugyan — tudós szerénységgel — csupán kandidátusi disszertációnak nyújtott be, ám e szerénység csupán szubjektív adalék ahhoz az objektív tényálláshoz, hogy a szerző minden tekintetben megérdemli azt a magasabb elismerést, melyet nálunk a tudományok doktora fokozatnak jelentenie kell. Ilyen értelemben teszek javaslatot a t. bíráló bizottságnak: foglaljon állást amellett, hogy e kiváló műve alapján Lukács József elnyerje a filozófiai tudományok doktora fokozatot.

MÁTRAI LÁSZLÓ
akadémikus

Budapest, 1971. VI. 7.

Nem szokásos egy disszertációról szóló opponensi véleményt a kiadott „Tézisek”-re vonatkozó megállapításokkal kezdeni. Mégis ezt teszem, mert annál frapjárásabb, tömörebb indokolását az értekezés témájának, célkitűzésének nem tudnám adni, mint ahogyan ezt a szerző a tézisek I. és II. fejezetében megadja.

A „Tézisek” áttanulmányozása egyúttal arról is meggyőzi az olvasót, hogy ebben a dolgozatban nem egyszerűen egy — a marxista—leninista valláskritika körébe tartozó — *részkérdés* tudományos megoldásáról van szó, hanem a marxista—leninista valláselmélet *egy új ágának*, egy új tudományos diszciplínának a *megalapozásáról, elméleti alapvetéséről*.

Ez az új tudományos diszciplína: a *vallások tipológiája*.

A dolgozat sajátossága, hogy a marxista—leninista valláselmélet ezen új ágához az elméleti alapvetést, a legszükségesebb fogalmak absztrakt bevezetését adja meg a „Bevezetés. Vallási elidegenülés és vallási típus” című főfejezetben (2—127.), majd — az értekezés címének megfelelően — az I. és II. részben a keleti vallások és az antik görög vallás tipológiai vizsgálatát adja, mintegy „gyakorlati példán” bemutattva a „Bevezetés” absztrakt elméleti eredményeinek alkalmazhatóságát, módszertani és elméleti hatékonyságát. Eközben — a részletekben — egy egész sor rendkívül fontos vallástörténeti és valláskritikai kérdésben jut el nagyon értékes, magas színvonalú új elméleti eredményekhez.

A dolgozatnak alapvető érdeme, hogy a marxista módszertani útmutatásnak megfelelően nem a vallási tükrökből következtet „vissza” a társadalmi háttérre, hanem az adott társadalmi-termelési viszonyokból építi fel azok vallási tükröképét.

Mintaszzerűen alkalmazza az elemzés *történeti és logikai* elvének dialektikus módszerét anélkül, hogy a vallástörténeti részletekbe a szükségesnél nagyobb mértékben belebocsátkozna.

Bár az értekezés nem jut el a kereszténység koráig (nem is tűzi ki célul!), mégis csaknem minden részletében világosan érezhető, hogy a kereszténység vallási szintjétől visszatekintve vizsgálja a kereszténység vallástörténeti előzményeit. Konzekvensen ragaszkodik ahhoz az előrebocsátott módszertani elvhez, hogy „... a fejlettebb képződmények nyújtanak kedvezőbb betekintést a kezdetlegesebb alakzatok szerkezetébe...” (4.)

Még mindig a dolgozat *általános* jellemzésénél maradva, az értekezés legjellegzetese-

sebb *fogyatékoságának* a szerkesztésbeli lazaságát és bizonyos mértékű mozaikszerűségét tartom.

Arról van szó, hogy a dolgozat *egészében túl tagolt és mégsem eléggé tagolt*. Túl tagolt, mert a három főfejezet igen sok — szerkezetileg egyenrangú, de tartalmilag különböző súlyú — fejezetre bomlik. Nem eléggé tagolt, mert a három főfejezetet tovább lehetett volna viszonylag önálló fejezetekre, s azokat — a részletkérdéseket tárgyaló — alfejezetekre bontani.

Úgy tűnik, hogy egy-egy részkérdés — időben is korábban történt — önálló tanulmányként való kidolgozása után, a disszertációba való szerves beleolvasztása nem sikerült mindig zökkenőmentesen.

Mindez persze nem csökkenti az értekezés alapvető értékét. Amennyiben kiadásra kerül — s ezt én a magam részéről feltétlenül szükségesnek és sürgősnek tartom —, egy kissé koncentráltabb, átgondoltabb komponálással, a „tartalomjegyzék” jobb megszerkesztésével ezek a szerkesztési egyenetlenségek kiküszöbölhetők. Ehhez a munkához a továbbiakban néhány részmegeggyezéssel én magam is megkísérlek ötleteket adni.

II

A disszertáció alapvető értékeit és itt-ott megmutatózó kisebb fogyatékosságait a legmegfelelőbbben az értekezés tartalmi végigkövetésével lehetséges összefoglalni.

A „Bevezetés...” című első főrészben a szerző a marxista elidegenülésselmelet alkotott alkalmazásával közelíti meg a vallás *általános* fogalmát és azt (a 22. skk., főleg pedig a 29. oldal fejtegetéseiben) jelentősen továbbfejleszti.

Még mellékes utalásaiban is rendkívül fontos — de persze, a dolgozat keretei között ki nem fejthető — megjegyzéseket tesz (pl. a 41—42. oldal zárójeles szöveg: a minden vallásra jellemző *kettősségről*, amely szerint „a vallásokban a ... természetfölötti létezők képzeleti mellett mindig megtalálható az anyagi világ tárgyai-*nak tükrözöttségében* ... vetett hit is...”), vagy igen határozottan állást foglal sokszor nagy jelentőségű vitákban is (pl. a 32. oldalhoz tartozó és a 113—114. oldalakon található 29. sz. jegyzet az elidegenülésvitáról).

Egy-egy ilyen — a főtémához viszonyítva tudatosan mellékesként kezelt — megjegyzésnél azonban mégis szükségesnek érezném a megjegyzés pár mondatos kiegészítését. Csak egyetlen példát erre! A 45. oldalon — zárójelben — a Szentháromság-

ról szólva igen helyesen hangsúlyozza, hogy az „...Átya” és „Fiú” dualitását a „Szentlélek” csak formálisan és nem organikusan egészíti ki „hármassággá...” Nos, ez igaz! De itt a lényegi kérdés az: hogyan lett az isten-család „természetes” harmadik tagjából, az „Anyá”-ból egy megfoghatatlan „Szentlélek”?! Mert a *korábbi* keleti vallásokban (az egyiptomi vagy a perzsa vallás stb.) az isten-család még teljes. A Jahve-hitben pedig sem „anyának”, sem „fiúnak” és *éppen ezért* „atyának” sincs nyoma sem! Az őszövségi Jahve az emberiségnek egyáltalán nem olyan „szerető, mennyei atyja”, mint amilyennek a kereszténység utólag beállítja.

Egészében és részleteiben is rendkívül figyelemreméltó, újszerű feltárása az érzelmek igen nagy jelentőségének a vallás tényezői között az „Érzelem és elmélet. Hit és értelem” című fejezet. (70–88.) Annál is inkább, mivel a marxista-leninista valláskritikában igen sokáig, tulajdonképpen csaknem napjainkig, háttérbe szorított tényező volt ez. Pedig e tényező nélkül a vallás lényegének tudományos feltárása csak racionalista, a valóslélenes harc pedig csupán „felvilágosító” lehet.

Ennek a rendkívül értékes fejvezetnek az indításánál azonban — úgy látom — bizonyos mértékig leegyszerűsítve azonosul az „ösztönösség” („spontaneitás”) és az „érmek” fogalma. Emiatt a lenini „spontaneitás”-felfogásra építkezni nem egészen pontos. Az érzelem nem valamiféle elméletnélküli, értelmi tényezőtől mentes spontán jelenség. Másrészt a spontaneitás Leninnél — és persze a valóslágban is — nem pusztán érzelmi jellegű tényező. Az viszont kétségtelen, hogy a spontaneitásban *dominálnak* az érzelmi mozzanatok.

Az egész „Bevezetés...” című főrészméleti végeredményét „A vallási típus” című zárófejezet jelenti. (89–108.) Itt a szerző szigorúan a marx–engelsi alapanyagra támaszkodva határozza meg a „vallási típus” fogalmát.

Mintaszerű dialektikával mutatja ki a „vallási típus” fogalma kidolgozásának elméleti és gyakorlati jelentőségét. Kimutatja, hogy a vallás fogalma csupán *elméleti absztrakció*. A ténylegesen létező vallások vallási *típust* alkotnak, amely a *különös* szintjén realizálódik, és — társadalmi gyökereit tekintve — a termelési mód-típushoz kapcsolódik. A típuson belüli *egyes* vallások pedig az *egyes* társadalmi formációkhoz. A típus tehát a *különös*, a vallási forma pedig az *egyes*t képviseli.

Ahogy a „Tézisek”-ben tömören összefoglalja e gondolat sor lényegét a szerző:

„...a típussal történetileg általában jellemezhető a vallás (vagy hasonló típusú vallások esetében a tipológiai csoport), de genetikusan szerkezete a továbbiakban mégis módosul, a változó társadalmi-gazdasági formációk hatására kialakult *vallási formákban* jut kifejezésre”. (Tézisek.)

III

A vallástipológiai alapvetés felhasználásával kezd hozzá a szerző a „keleti” és a „nyugati” vallástípusok tipológiai feldolgozásához.

A nagy „nyugati”, „világvallások” differencia specifikáját világosan megfogalmazza: „...a történelmi folyamatot... üdvtörténeté transzformálva mutatja fel...” (132.)

A „keleti” vallásokat *első megközelítésben* egy *negatív* jellemzővel jellemzi. Azzal, hogy ti. „...ilyen, az egész emberiség sorsát, bűnbeesését és megváltását kifejező mítoszt nem tartalmaznak”. (Uo.)

E „fenomenológiai” megközelítés után, a további elemzés már *pozitív* differencia specifikát tár fel: „...a természeti emberi világ létét megelőzi egyfajta transzcendens világelv, „világtörvény” (dharma, tao stb.) létezése”. (136.)

Majd még tovább „élesíti” a különbség feltárását, amikor a nyugati világvallások „egyszeri világfolyamatával” szemben a keleti vallások „örök ismétlődés”-mozzanatát állítja. (137.) Majd később (173. skk.) ezt a vonást részletesen elemzi is.

A disszertáció elemzése itt különösen magas színvonalra emelkedik. Alkotó módon támaszkodik Marxnak „A tőké”-ben és a „Grundrissé”-ben kifejtett gondolataira. Gondosan elemzi a „keleti vallások” specifikumainak társadalmi meghatározóit. Igen jó érzékkel differenciál a társadalmi-történeti tények között, csupán annyit választva ki közülük, amennyire a *filozófiai* elemzéshez elkerülhetetlenül szükség van. E válogatásnak azonban *olyan* korlátaira is felhívja a figyelmet, amelyek rajta kívül állóak. Az e téren végzett úttörő munkáját önkéntelenül is jelzi, amikor hangsúlyozza, hogy „Pusztán *hipotetikus*an is csak néhány, fontosnak látszó összefüggésre hívhatjuk fel a figyelmet, amelyek további kutatást érdemelnének.” (173.)

A további kutatást nem ebben a disszertációban kell elvégezni, de éppen e *hipotézisek* adhatnak elméleti kiindulást a további részletek tudományos vizsgálathoz.

A magyarmarxista–leninista valláslméleti kutatás itt olyan ösztönzéseket kaphat, amelyek ha hozzákapcsolódnak a

Tőkei által elért — az „ázsiai termelési módra” vonatkozó — elméleti eredményekhez, akkor alapvető elméleti bázisul szolgálhatnak értékes vallástörténeti és filozófiatörténeti eredmények eléréséhez.

Az I. rész befejező szakasza — a 196—199. — nagyszerű összefoglalása a nagy ázsiai vallások közös jellemzőinek, tudatosan szembeállítva az itt jelentkező „transzcendens pesszimizmust” a nyugati vallások, főleg a kereszténység „transzcendens optimizmusával”, s egyben megmutatva azt is, hogy ezek „... egyazon elidegenedési folyamatnak az osztálytársadalom különböző fokain, különböző körülmények között mutatkozó formái”. (199.)

IV

A „II. Rész. Dinamikus és statikus tendenciák az antik görög vallási-ideológiai fejlődésben” című főfejezet bevezető része (215—227.) nagy lendületű, átfogó elemzése és bírálata a zsidó „történelmi szemlélet” és a görög „történelemellenes felfogás” ellentétéről szóló „elméletnek”. Kimutatja a keresztény vallás eme két legfontosabb ideológiai forrásának dialektikus egységét, s meggyőződen cáfolja a végletes ellentétükről szóló felfogást.

Rámutat arra, hogy ennek a dialektikus egységnek a társadalmi alapjait az antik termelési mód adja, s különbségeik is e termelési módon *belüli* történelmi különbségekből fakadnak.

Ezt követően (228. skk.) teljesen eredeti módon elemzi a görög vallásban az „ázsiai” és az „antik” termelési mód küzdelmét és a görög társadalomban az utóbbi felülkerekedését.

Ebben központi szerepe van a görög városnak, a polisznak. Az értekezés Max Weber nyomán hangsúlyozza, hogy a görögök „... a poliszt a történelem szilárd alapjának, örök intézménynek tekintik (vö. Róma — az „örök város”), isteni, abszolút jellegének kifejezéseként...” (252.) (Itt csupán zárójelben jegyzem meg: biztos, hogy Róma *értelt* lett az „urbs aeterna”? !)

Bebizonyítja, hogy „Az egyes ember és a poliszközösség kapcsolata: ez a görög vallás igazi témája...” (254.) S ebben a mozzanatban találja meg a görög vallás differenciát specifikáját az ázsiai nagy vallásokhoz viszonyítva.

Ilyen elméleti alapon elemzi végig a görög vallás jellemzőit, s közben rendszeresen összeveti azt az ázsiai vallásokkal, kimutatva azonosságukat *is* különbségeik mellett.

A részletes elemzés közben olykor túl

aprólékosává válik. Pl. az Apolló—Dionüszosz ellentétpár sajátosságait (279—280.) kissé öncélúan túlrészletezi. Alapvető célja szempontjából erre már nem lenne szüksége. Itt elegendő lett volna Dionüszosznak mint meghaló és feltámadó istennek a bemutatása (ami a 281. oldalon meg is történik !), mivel ez mutat Jézus irányába, mint annak az egyik — a görög vallásban legfontosabb — tipológiai előképe. A „lüziosz” (= szolgaságból megváltó Dionüszosz) jelző elemzésével és főleg társadalmi gyökerei megmutatásával ezt is újszerűen tárja fel.

Majd a teogónia és antropogónia egységét megtestesítő Dionüszosz jellemzésével teszi teljesebbé a Dionüszosz-kultusz összképét mint a „korai kereszténység hellén előképét”. (289.)

Rendkívül érdekes — és eredeti — az orfikus-paraszti vallási képzelet társadalmi gyökereinek vizsgálata. (295—296.) Ezen belül annak kimutatása, hogy mit jelent a „kereskedelmi tőke” megjelenése és a „gyümölcsöt tetett pénz körforgása” ebből a szempontból.

Itt azonban meg kell jegyezni, hogy a kereskedelmi *tőke* kifejezés kissé anakronisztikus. A „piac megjelenése” vagy a „pénzgazdálkodás”, vagy akár a „pénz körforgása” kifejezések helyénvalóbbak.

Igen színvonalas az orfizmus dualisztikus szemléletének elemzése. Különösképpen ennek az *elméleti-vallási* dualizmusnak a progresszív és regresszív *filozófiai*, sőt *politikai* dualizmusát vizsgáló végkövetkeztetéseiben. (306—307.)

Elemzőkészségének igen finom és mélyenjáró voltát jól mutatja, hogy sehol sem elégpszik meg a mítoszok egy-egy mozzanatának (sokszor csak *mellékes* mozzanatoknál sem !) a polgári szinten lehetséges magyarázatával. Ha csak néhány utalás erejéig is, de mindig konzekvensen rámutat a társadalmi háttérre.

Csak egyetlen példát erre !

A 324. oldalhoz kapcsolódik a 431. oldalon található 74. lábjegyzet. Ebben a Prométheusz-mítosz elemzése közben — kiváló szerkesztési érzékkel *csupán lábjegyzetben* — utal a görög demokratikus mozgalom *korai* szakaszára mint az elemzett mozzanatok társadalmi háttérére. S közben — a *főszövegben* — a Prométheusz-mítosz *fővonásait* elemzi ugyanilyen következetes történelmi materialista módszerrel. (324.)

Ez a „kitérés-jellegű” utalás és jó néhány későbbi hasonló utalása olyan messzire mutat, hogy ezeket érdemes lenne külön is részletesen kifejteni. Természetesen nem ennek a disszertációnak a kereteiben, hanem külön tanulmányokban. Ilyen pl. a

szofizmus és a francia felvilágosodás párhuzamára történő többszöri utalása. (345., 349.)

Ez a jelenség részint a disszertáció gondolatgazdagságát, további kutatásokra ösztönző jellegét bizonyítja, másrészt pedig a szerző bölcse önmérsékletét, amikor elhárítja e kitéréseket a disszertáció főszövegétől.

Eredeti eredmény az is, ahogyan szembeállítja egymással a Prométheusz-mítosz történelmi tendenciáját a sok vonásában vele analóg Krisztus-mítosz történelmi tendenciájával. Mint kimutatja: Prométheusz ott lép fel, „ahol a társadalmi-történeti gondolkodás kilép a mítosz burkából, hogy evilági formát öltjön...” Krisztus viszont „annak a szimbóluma, hogy az antikvitás válságából nem volt út előre-felé...” (326.)

A „szofisták” című fejezet bevezető része (327–334.) az ion természetfilozófia frappáns összefoglaló jellemzését adja, mintegy bevezetésként a szofisták nézeteinek elemzéséhez. *Tartalmilag* ez a kompendium nem új, de kifejtése metodológiailag mégis mintaszerű, s szervesen illeszkedik a fő gondolatmenetbe.

Rendkívül precíz abban is, hogy a Démokritosz-féle materializmus „mechanikus” jellegét fenntartással kezeli, eltérően a filozófiatörténeti kézikönyvek nagy részétől. Kár, hogy konzekvensen alkalmazott időzőjeleit — melyek éppen ezt a fenntartást jelzik — legalább egy rövid utalás erejéig nem magyarázza meg. Teljesen nyilvánvaló ugyanis, hogy az ókorban *valóságos* mechanikus materializmusról nem lehet szó.

„A demokritoszi atomelmélet” című fejezet egyébként — úgy tűnik — kissé mellékvágányra futó epizód a disszertáció tulajdonképpeni tárgya-hoz képest. Ugyanakkor *önmagában* ez is igen jól kidolgozott, s Démokritosz értékelésében sok új gondolatot ad.

Amíg a „görög historiográfiával” foglalkozó fejezet (359–367.) — bármilyen érdekes is önmagában — bizonyos mértékig további „kitérés” a disszertáció fővonalától, addig a *címében is* „kitérésnek” (filozófiai *intermezzónak*) jelölt, Platónról szóló fejezet rendkívül alapos filozófiatörténeti elemzéssel „visszakanyarodik” a főtémához. Különösen pontosan elemzi Platón szerepét abban, ahogyan filozófiájában az objektív idealista filozófia utat tör egy új vallás — a kereszténység — számára. Mint leszögezi: „A szofisztika és az atomisztika a történelmi tudat szekularizációjának vonásait mutatják, Platón viszont azt az utat jelzi, amelyben e szekularizáció viszájára fordult és amelyen még a filozófiai

(az idealista filozófiai) fejlődés is egy új vallás kialakulását készítette elő.” (371.)

A Platón-fejezetet figyelemreméltó filozófiai körképpé egészítik ki a hozzákapcsolódó lábjegyzetek. Különösen a 112. (440–442.), a 113. (442–444.), valamint a 114. (444–445.) számú jegyzetek, melyek szinte egy-egy önálló kis tanulmányt jelentenek, nemcsak Platón műveinek alapos ismeretéről, hanem a szerző kiváló elemzőkészségéről is tanúskodva.

Ebben a fejezetben is nagyon érdekes — és *eredeti* — az az elemzés, melyben a platóni filozófia „ázsiai vonásait” vizsgálja és precízen disztíngvál a *körforgás* „ázsiai” illuzórikus „pesszimista” és a platóni illuzórikus „optimista” *fel fogása* között. Ezt a gondolatot adó *tanulmány* *gyűjtemény* *ban* (137. lábjegyzet a 449. oldalon) továbbviszi, s ott a görög *filozófiát* és az egyiptomi *vallást* veti össze. A konzekvenciát azonban — igen helyesen — a *főszövegben* vonja le: „A platóni állam a filozófia segítségével létrehozandó utópia, az ázsiai állam — valóságos állam, amelyet a vallás közvetlenül szentesít.” (398.)

A dolgozat 5 oldalnyi befejező része (411–415.) részint bizonyos fokú összefoglalást ad, részint előrevetíti a gondolatkör további kidolgozásának főirányait a késői görög-hellenisztikus vallási-filozófiai fejlődésben, valamint a zsidó vallási fejlődésben.

V

A disszertáció *forrása* igen sokrétű. Jól mutatja, hogy a szerző alaposan tájékozott a nemzetközi vallásméleti és filozófiai szakirodalomban, s azt alkotó módon, megfelelőképpen képes felhasználni.

Ezzel kapcsolatban — éppen Lukács József elvtárs ösztönözésére tevékenységének jellemzése céljából — csupán egy dologra térek ki. A dolgozat rendkívül sokrétűen épít a „Világosság”-ban megjelent tanulmányokra. Ez — és elsősorban e tanulmányokra való építhetőségnek a disszertációban bizonyított magas tudományos színvonala — jól jelzi a „Világosság” nagy vallástudományi jelentőségét, amelynek kibontakoztatásában a szerzőnek — egy évtizedes főszerkesztői tevékenysége folytán — elsőrendű érdemei vannak.

A dolgozat *stílusa* pontos, világos, lendületes. Olykor szinte szépirodalmi lendületű (pl. a 270. skk.), miközben semmit sem veszít tudományos precizitásából.

A stílus világosságát és precizitását azzal is fokozza, hogy idegen szakkifejezéseket a dolgozatban csak a legszükségesebb

mértékig használ. (Ezért is érződik kissé modorosnak a 343. oldalon a „last not least” kifejezés felesleges használata!) Sajnos, ez kevésbé mondható el a „Tézisek” szövegezéséről, amelyet fárasztóvá és nehézkesé tesz az idegen nyelvű szakkifejezések indokolatlan halmozása.

VI

Összefoglalva

Lukács József elvtárs olyan értekezést nyújtott be kandidátusi értekezésésként, amely témaválasztásában, a téma kidolgozásának színvonalában, a kidolgozás módjában egyaránt sikeres, magas színvonalú, egészében és főbb részleteiben is új eredményeket hozó önálló tudományos alkotás.

Amikor a szerző — „Téziseiben” — az előírt „elért legfőbb eredmények” címszó alatt szerényen tulajdonképpen a dolgozat tartalmát foglalja össze, akkor híven tikrözi vissza a valóságos helyzetet.

Az opvenst *ilyen értelmű* szerénység nem kötelezi. Mégsem tehetek más megálapítást, mint azt, hogy a dolgozat egésze maga is nagy jelentőségű új tudományos eredmény.

A részletekben — mint arra az előzőkben megkísérletem rámutatni — sok további értékes új eredmény is született. De a legfontosabb kétségtelenül az, hogy az értekezés az első főrészében (a „Beveze-

tés...” című részben) elméletileg megalapozza a vallástipológiát mint a marxista-leninista valláskritikai kutatások számára új távlatokat nyitó tudományos diszciplínát, s aztán a dolgozat tulajdonképpen I. és II. részében sokréti és mélyenjáró vallástörténeti anyagon mutatja meg a diszciplína alapjainak alkalmazhatóságát.

A szerző — dolgozatában és benyújtott „Téziseiben” egyaránt — tanúságot tesz arról, hogy témaköre szélesebb nemzetközi és hazai szakirodalmát jól ismeri. Értékes új elméleti eredményeit a marxista-leninista filozófia elméleti és módszertani alapján állva éri el.

A dolgozat tartalmilag és formailag egyaránt megfelel a törvényesen előírt követelményeknek.

Elméleti tudományos színvonalát és elért eredeti eredményeit tekintve *magasan teljesíti* és túlteljesíti a kandidátusi fokozathoz megkívánt szintet. Minden szempontból eléri és teljesíti azt a magasabb követelményszintet, amelyet a tudományos doktoraitól elvárunk.

Éppen kimagasló értékei következtében feltétlenül javasolom a dolgozat könyv formában történő mielőbbi publikálását.

Mindezek alapján örömmel javasolom, hogy a bíráló bizottság fogadja el az értekezést doktori disszertációként, s tegyen előterjesztést a Tudományos Minősítő Bizottsághoz, hogy Lukács József elvtársnak a filozófiai tudományok doktora fokozatot ítélje oda.

DR. KÓNYA ISTVÁN

a filozófiai tudományok
kandidátusa

Debrecen, 1971. február 15.

A disszertáció szerzője — akinek filozófiai és valláskritikai tudományos és tudományszervező munkásságát a hazai és külföldi kutatás eddig is megkülönböztetett figyelemre méltatta — most előterjesztett disszertációjában éppannyira jelentős, mint amennyire bonyolult problémakört választott kutatása tárgyává. Messze túlmenően azon, amit tiszteletreméltó szerénységgel műve címében és előszavában programjául kitűz, nem kevesebbről van szó, mint a vallások egy merőben új típusrendszerének kialakításáról. Szerző olyan vallási tipológiát alakít ki, amely lehető teljességgel és pontossággal hivatott kielégíteni azt az alapvető marxi álláspontot, amely a vallási elidegenülésben a valóságos élet elidegenülésének tudati vetületét ismeri fel. Ez azonban annyit is jelent — éppen a marxi elidegenülés fogalmából kiindulva —, hogy „a termelőerőknek, tőkéknek és társadalmi érintkezési formák-

nak az az összege, amelyet mindegyik egyén és mindegyik nemzedék ... készen talál, a reális alapja annak ... amit istenítettek és ami ellen harcoltak”. (Disszertáció, 58.) Ebben a gondolatmenetben továbbhaladva nyilvánvalóvá válik az is, hogy egy-egy vallási rendszer *konkrét* megnyilvánulásait azok a *konkrét* termelőerők stb. határozzák meg, amelyek között ez a rendszer megszületett. Egy-egy termelési mód a maga összességében tehát a vallási képzetek és szertartások egy-egy meghatározott típusának felel meg — és viszont. Lukács József munkájának fő célja ennek a kölcsönös kapcsolatnak kimutatása termelési mód és vallási típus között; fő érdeme pedig az, hogy ezt a feladatot újszerű módon, magas színvonalon és ennek megfelelően meggyőző erővel volt képes megoldani.

Társadalmi realitás és vallási pszeudo-realitás közötti kapcsolatok meglete eddig

sem volt ismeretlen a marxista kutatás számára. Szerző vállalkozását mégis legalább három szempontból érzem üttörő jelentőségűnek. *Először* is azért, mert ezen az általános felismerésen túl a társadalom és vallás interdependenciája eddig nem szolgált egy következetesen kidolgozott tipológia alapjául; nehéz is lett volna a tényeken elkövetett szembeszökő erőszak-tétel nélkül az ókor valamennyi vallási rendszerét a „rabszolgatartó társadalmi rend” vallásaiként egy gyűjtőfogalom alá vonni. A társadalmi valóságnak adekvát vallástipológia következetes és eredményes kialakítása tehát szerző első nagy tudományos — és egyben ideológiai — érdeme. Megvalósítását a *második* újszerű szempont tette lehetővé. Szerző elveti — nemcsak most előterjesztett disszertációjában, hanem már korábbi, 1966-ig visszanyúló publikációiban is — a társadalmi formáknak korábbi, kizárólag a kizsákmányolás mikéntjén alapuló rendszerezését és terminológiáját. Ehelyett a vallások tipizálásában is, Tókei Ferenc nagy jelentőségű társadalomelméleti kutatásaival teljes összhangban, nem az illető társadalom kizsákmányolásának formájából, hanem az annak alapjául szolgáló *tulajdon*formákból indul ki, s ezek sorában — visszanyúlva az évtizedeken át mellőzött marxi terminológiához — megkülönbözteti az „ázsiai” tulajdonformát a görög-római polisz kettős — közösségi és ugyanakkor magánjellegű — tulajdonától. Így módja van két, egymástól lényeges vonásaiban eltérő vallási típus meglétét felismerni. Az *ázsiai* típusú vallások példáuliként az indiai és kínai vallásrendszereket elemzi, a polisz-társadalom vallási típusát számára a görög vallás testesíti meg — de kitekintése (és maga a dolgozat címe is) arra utal, hogy a görög polisz-vallásosságot elsősorban a kereszténység egyik történeti előzményeként és alkotó elemeként részesíti elmélyült elemzésben.

Az eddigiekből következik egy *harmadik* — az előzőkhöz hasonlóan termékeny — kutatási szempontja is. Egy-egy termelési mód jellegzetes vallási típusának lényegmeghatározó vonásait a társadalmi forma *egységéből* vezeti le: ezzel egy-egy vallásrendszernek — az adott társadalom realitásán belül — egyetemes emberi, *általános* vonásait emeli ki, míg az eddig sokszor túlzott mértékben is előtérbe helyezett osztályszempontok mintegy másodlagos szerepet töltenek be, mint egy *egységes* alaptípuson belül jelentkező eltérő vagy ellentétes áramlatok meghatározó tényezői. (Vö. főként 57. skk.) A vallás tehát — mint ezt szerző Marx megállapításaiból kiindulva, de értékes és önálló gondolatmene-

tek eredményeként leszögezi — „nem egyszerűen osztályszükségeket fejez ki, hanem egy egész társadalmi formáció tevékenységi módjának tükröke és kiegészítése”. Ezt éppen az osztályjellegét egyoldalúan előtérbe helyező és ezzel a vallás általános társadalmi meghatározottságát elhomályosító, vulgarizáló jellegű tézisekkel szemben körültekintő érveléssel bizonyítja szerző anélkül, hogy az osztályjellegét akár a vallási jelenségek interpretálásában, akár pedig egyes periférikus tendenciák értelmezésében mellőzni akarná. Azt az elemzést, amelyben az elidegenülés *általános* jelenségét (mint a vallási típus általános meghatározóját) kettébontja az elidegenültség *állapotára* (mint a nem-munkás, kizsákmányoló osztály életérzésére) s az elidegenült *tevékenységre* (amely a termelő, illetve kizsákmányolt osztályokra jellemző), és ebből kiindulva minden egyes vallási típuson belül megkülönbözteti annak *statikus* (= az állapotot és annak fenntartását szolgáló) és *dinamikus* (= a változtatásra irányuló tevékenységet kifejező) elemeit — a filozófiai elemzés valóságos mesterművének tekintem. (Vö. főként 62. skk.)

A vallási tipológia marxista koncepción alapuló, minden eddiginél logikusabb és következetesebb végigvitele; a társadalomfejlődésnek a legújabb elméleti kutatásokra épülő *alkotó* alkalmazása az adott téma feldolgozásában; végül pedig a vallás *általános* társadalmi meghatározottsága és *részleges* osztálymeghatározottsága közötti dialektikus kapcsolatok felfedése — a dolgozat olyan érdemei, amelyek már önmagukban is indokolták teszik szerzőjének legalábbis a *filozófiai tudományok kandidátusa* megtisztelő fokozatával való kitüntetését.

Az eddig ismertetett finom elemzések azonban csak kiindulópontul szolgálnak szerző munkája fő mondanivalójához, az egyes vallástípusok differenciált jellemzéséhez.

A dolgozat a vallások két főtípusának adja elemzését: az *ázsiai* termelési mód talaján létrejött „ázsiai” vallásoknak és a polisz tulajdonformáján sarjadt görög vallásnak. Az *előbbi* típusra uralkodó tendenciaként jellemző az egyén és törekvései háttérbeszorítása (megfelelően annak a tulajdonformának, amelyben az egyén csupán függeléke a közösségnek), a nirvána — azaz: az egyéniség teljes megszűnése, feloldódása, mint elérendő ideál, a passzivitás glorifikálása, az erendően rossz „sansara” világ megváltoztathatlanságának érzése, az ebbe való kvietista belenyugvás, mint életideál, az egyéni törekvések és vágyak eleve rosszként

való elvetése és — legsajátabb vonásként — a történeti változás lehetőségének tagadása, olyan történetiszemlélet, amely az egyetemes világtörvény s általa meghatározott világ változatlanóságát hirdeti, illetve legfeljebb ciklikus — mindig önmagába, az eredeti rossz állapotba visszatérő —, tehát ideiglenes változások lehetőségét engedi meg. Szerző elemzései szerint, amelyek egészükben meggyőzőeknek tűnnek (bár *legtisztábban* az általa elemzett vallások közül csak a korai buddhizmusra és a hinduizmusra vonatkoznak), ezek a vonások közösek valamennyi, az „ázsiai” termelési mód talaján keletkezett vallás számára.

A másik, a „görög” típus: benne az egyén — aki a *polis*z termelési rendjében már „tulajdonos” — jogaihoz jut: úgy is, mint (a reális világban) legitim vágyak, törekvések hordozója, és úgy is, mint (az illúziók világában) az egyéni üdvözülés várományosa; az ember feladata nem az, hogy elfojtsa önmagát, hanem hogy lehetőségeiben kiteljesedjék. Ennek megfelel a lineáris és (vallási ideológiáról lévén szó) teleologikus világszemlélet, amely a világmindenség és emberiség *keletkezett* voltát vallja, a történelemben nem céltalan és eredménytelen önmagába visszatérő körforgást, hanem egyértelmű, egyirányú fejlődést ismer fel, és a „keleti” *statikus* szemlélettel szemben *dinamikus* életideált hirdet. A kétféle — *ellentétesnek* is nevezhető — vallási típus kétféle alternatíváját is kijelöli az emberi magatartásnak.

Szerző természetesen sokkal árnyaltabban lát és fogalmaz, semhogy ezekben a típusokban abszolút és egymással diametrális ellentétben álló jelenségeket akarna felfedezni. Az általa elemzett vallásokat strukturálisan-funkcionálisan *konkrét* képződményekként elemzi, amelyekben az egyes, statikus és dinamikus, racionális és emocionális elemek egyaránt meg lehetnek, de különböző nyomatékkal, fajsúlyval jelentkeznek. Nem tagadja tehát a dinamikus elemek meglétét pl. a „mahájána” típusú buddhizmus mennyországgépzetével kapcsolatban, és — mint még erre részletesebben rámutatunk — felismeri a görög *polis*z-vallás statikus tendenciáit, pl. az Apollón-vallásosság „metron”-ideáljában. De éles szemmel veszi észre és különbözteti meg egymástól a lényegmeghatározó, általános jelenségeket és az esetleg ellenáramlatként is jelentkező, színező-módosító tendenciákat.

Az egyes részletelemzések, amelyek közül külön is kiemelném a hinduizmusról (144. skk.) és a buddhizmus két fő irányzatáról (144. skk., ill. 157. skk.) szóló fejezeteket, ugyanazt a magas szintű, és

egyben a konkrét valóságtól el nem szakadó kutatási módszert nyújtják, amelyet a bevezető fejezetek filozófiai általánosításaival kapcsolatban már volt alkalmam méltatni. Igen szerencsésnek tartom pl. a „mahájána” buddhizmus üdvözülési elképzeléseinek elemzését, illetve ezen vallási képzetek és a buddhista szerzetességnek a kereskedelmi tőke tevékenységében való érdekeltisége közötti kapcsolatot kimutatását. Ezek a részletekbe menő elemzések szervesen illeszkednek bele az egész munka koncepciójába, azt szerencsés módon egészítik ki, illetve konkretizálják.

Sajátos érdeme a dolgozatnak, hogy nemcsak az találó és értékes, ami benne van, hanem elismerésre méltó az az önkorlátozás is, amellyel bizonyos jelenség-komplexumokat eleve kiiktatott vizsgálódása területéből. Feltűnő lehet ui., hogy az „ázsiai” típusú vallások között mellőzi az ókori Egyiptom és Elő-Ázsia, Mezopotámia, Fönícia és Irán vallásait, s ezek között a zsidó vallást is. Szerző ebben a vonatkozásban teljes tudatossággal jár el. (Vö. erre vonatkozóan a 203. 5. sz. jegyzetét.) Itt megállapítja, hogy Ázsia térségében is „a közép- és kelet-ázsiai modellről — az ázsiai termelési mód keretei között — többféle, lényeges eltérést mutató struktúrát is produkált a történelem” — és e tétele igazolására Japán, Egyiptom és Mezopotámia példájára hivatkozik. Jogosan állapítja meg, hogy ez utóbbi két térségben „a félig szabad paraszt földtulajdona is megjelenik”. Itt tehát olyan társadalmak viszonyait — és ezek vallási tükröződéseit — kellene elemeznie, amelyeknek kategorizálása a szaktudomány számára is komoly nehézségeket okoz. Ne felejtsük, hogy maga Marx is, amikor az „ázsiai” termelési mód fogalmát kialakította, jobbadán indiai anyagra támaszkodhatott, Tőkei Ferenc pedig az erről szóló alapvető könyvében saját kutatásait ismeretve a kínai társadalom (elsősorban a Csou korszak) tényeiből indult ki. Jelenlegi ismereteink alapján — és itt elsősorban I. M. Djakonovnak a „Vesztinyik Drevnyej Isztorii” 1967–68. évfolyamában közzétett terjedelmes tanulmányára utalhatok — az ókori Közel-Keleten nem zárható ki sehol sem a földmagántulajdon megléte — bár a királyi földtulajdonhoz képest területileg és jelentőségét, súlyát, társadalmi kihatásait tekintve *alarendelt* helyzetben. Ezekben a társadalmakban az ázsiai termelési módnak legfeljebb bizonyos *elemei* lehetnek meg (hogy milyen súllyal, az más kérdés) és a vallási képletek is ennek megfelelően összetett vagy „átmeneti” típust képviselnek. Az egyiptomi vallás ismeri a lineáris történeti változás

fogalmát — ha lényegileg annak Hésziodosz által képviselt, „dekadens” koncepciójában is —, megvan benne az egyéni üdvözülés eleme is, a perszifikált istenképzetek is feltűnnek. Mezopotámia vallási elképzeléseiben nagy szerepe van a világ- és emberteremtésnek, a kozmikus események sorát megindító *theomakhia* képzetnek, a hierarchikusan rétegzett perszónális istenvilágnak, s a lineáris történeti fejlődés mozzanatának, annak nemcsak dekadens, hanem *aszcondens* változatában is. Anélkül tehát, hogy a szerző által — tudatosan és helyesen! (vö. a 204. 5. j. kitűnő fejtegetéseit) — mellőzött „átmeneti” típusok itt taglalhatók lennének, csak nyomaitokosán rámutatok egyrészt a téma korlátozásának átgondoltságára — de arra az óhajra is, hogy a szerző munkája tervezett folytatásának keretében ezeknek a bonyolultabb képleteknek tipológiai beosztására is térjen ki. Még bonyolultabb a zsidó vallás elhelyezése szerző rendszerében: erre csak érintőleg, a görög vallás historizmusával való összehasonlítás keretében történik utalás. (216. skk., 222. skk.)

Az óhéber társadalom azonban ugyan-csak igen bonyolult kérdéseket vet fel, ha jellegét pontosan akarnók meghatározni. Az ótestamentumi ideológia szerint — az „ázsiai” termelési módnak megfelelően — nincs földmagántulajdon: „A föld ne adassék el örökre, mert enyém a föld, ti pedig idegenek és zsellérek vagytok rajta” hangzik az ismétlődő mózesi intelem. (Móz. III. 25, 23 stb.) A különös és speciális jelenség tehát az, hogy egyes birtokosoknak valóban nincs tulajdonuk — csak birtoklási joguk —, ámde az elsődleges tulajdonos maga az isten — és nem is valamely látható „helytartója” vagy képviselője, akár király, főpap vagy kollektív papi testület. A Náboth szöllejéről szóló ismert történet is igazolja, hogy a királyok nem rendelkeztek jogi értelemben vett elsődleges földtulajdonnal. Az ótestamentumi vallás — a maga roppant határozottan kifejezett illuzórikus történetiségével, üdvtörténetével, messianikus elképzeléseivel, a kinyilatkoztatásra és kiválasztottságra vonatkozó (igaz, hogy az idők folyamán és nagyjából ellenőrizhető körülmények között kialakult) dogmatikus rangra emelt tanításaival lényegesen eltér az „ázsiai” típust *tiszta* formájában reprezentáló távolabbi keleti vallásoktól. Helyesnek látszik tehát, hogy a szerző ennek elemzését és az alapjául szolgáló termelési móddal való kapcsolatának kimunkálását tudományos munkásságának egy későbbi fázisára hagyta.

Akkor, amikor — mint a most vita alatt álló disszertáció esetében történik — egy

nagymértékben újszerű tipizálás és elemzés kerül vita alá, tudományos szempontból csak helyeselhető a szerzőnek az a tudatos eljárása, hogy már csak az általa kidolgozott képlet tisztasága végett is a két ellenpólust (az „ázsiai” és a polisz-tulajdont, illetve az ezeken alapuló vallási képzetek komplexumait) veszi vizsgálat alá, ezzel igazolja elméletének teherbíró-képességét, és a más jellegű problémákat felvető átmeneti és összetett társadalmi és vallási alakzatokat kutatásainak egy későbbi fázisában óhajtja feldolgozni. Így értelmezve a szerző tárgyválasztását és munkamódszerét, azt feltétlenül helyesnek és tudományos szempontból *éppen ebben a formában* gyümölcsözőnek fogjuk tekinteni. Így volt elsősorban lehetséges a deskripció helyett valóban mélyreható filozófiai analízist adni, és ezen keresztül bizonyítani az általa kidolgozott tipológia életerős voltát.

A szerző tárgyfeldolgozásának önmagamegszabta keretei között is felmerülhet azonban néhány elvi megfontolás ennek teljességét és következetességét illetően. Elsősorban talán a vallási és nem-vallási (profán) ideológia egymáshoz való viszonyának és ennek megfelelő figyelembevételének kérdésében láthatunk bizonyos problémákat. Marxista világnézetünk — mint ismeretes — nemcsak a vallási jelenségeket, hanem a jogi, erkölcsi, filozófiai stb. nézetek összességét a társadalmi tudatformák közé sorolja. Ezekben belül a vallási tudatforma csupán egy — igen fontos — terület, de nem meríti ki a szellemi élet teljességét. Ha most egyfelől csupán a vallási jelenségek elemzésére korlátozódunk, érthető a profán kulturális (tudományos, filozófiai stb.) teljesítmények mellőzése: ha azonban az a kérdés vetődik fel, hogy a termelési mód mennyiben határozza meg a benne élő emberek *mindenirányú* nézeteit — nem mellőzhető a val-láson kívüli szellemi tevékenység számba-vétele sem. Szerző a görög szellemi élet elemzésénél — nagyon helyesen és teljes tudatossággal — a profán szellemi élet alkotásait is figyelembe veszi: különben nem kerülhetne szóba olyan katexochén „világi” és racionális filozófiai irányzat, mint a szofisztika vagy olyan történetíró, mint Hérodotosz. Az „ázsiai” vonatkozásokban azonban szorosan a vallási elképzelésekre korlátozódik. Ezt nemcsak a munkán belüli arányosság, egyöntetűség és ökonomia szempontjából érzem problematikusnak, hanem elvi szempontból is. Legyen szabad ezt a kérdést némileg bővebben megindokolnom.

Az ókori Közel-Kelet kulturális teljesítményére jellemző a vallási jellegű proble-

matika túltengő jelentősége. Ez bizonyos értelemben szükségszerű jelenség: már Engels rámutatott arra, hogy „minden kezdeti fejlődési fokon” a papok ragadták magukhoz a szellemi műveltség monopóliumát és ezzel az egész művelődés lényegében teológiai jellegűvé vált. (Vö. „A német parasztháború”, II. fej.) Ez annyit is jelent, hogy ezekben a korszakokban — az ókori Közel-Keleten és a polisz-társadalomban egyaránt — a filozófiai, etikai, jogi eszmék vallási mezben szóltak meg; még a racionális áramlatok, még az istekkel szemben való kételkedés is a vallási tanítások keretében, azok kategóriáiban és formanyelvén, tehát mintegy a valláson *belüli* áramlatokként szóltak meg.

Az ókori zsidóság *minden* szellemi alkotása (még a profán szerelmi énekek is) ily módon vallási alkotásként jelenik meg; a történelemről alkotott felfogásuk a történelem *vallásos* interpretációja formájában alakult ki. Nem ilyen szélsőséges formában, de *csaknem* ugyanilyen intenzitással uralkodik a vallási kategóriákban való látásmód az ókori Mezopotámia — egy fokkal korlátozottabb mértékben az ókori Egyiptom szellemi életén. Ha tehát pl. azt a kérdést vetjük fel, hogy az ókori Mezopotámia társadalmi valósága mennyiben határozta meg a szellemi élet egészét — adekvát (vagy ahhoz közelítő) választ kaphatunk a mezopotámiai vallásos jellegű irodalom (benne filozófia, líra, epika, sőt bizonyos jogi szövegek) elemzése alapján. De más képet nyerünk már az indiai és kínai szellemi tevékenységek elemzésekor: itt — főként a fejlődés későbbi szakaszain — kialakult egy „világi” jellegűnek tekinthető értelmiség, megjelentek a profán jellegű tudományok: grammatika, matematika, sőt történettudomány is. Ha tehát szerző kérdésfeltevését, értelemszerűen kitágítva azt, úgy fogalmazzuk meg: miért és mennyiben tette eleve lehetetlenné az „ázsiai” termelési mód megléte egy történeti szemlélet kialakulását, a lineáris történeti fejlődés felismerését — akkor a szorosabban vett vallási irodalom és képzetek világán túl legalább kitekintésként, a kép és érvelés teljessége kedvéért kíváncsúnak látszanék a „profán” szellemi alkotások számbavétele is. Azt, hogy ilyen feladat nem megoldhatatlan, sőt ropant jelentős eredményekre vezethet, a kínai társadalomra vonatkozólag Tőkei Ferenc kiváló műve: „A kínai elégia születése” mutatta meg, aki az irodalmon belüli *epikus* műfaj hiányát vezette vissza az „ázsiai” termelési mód stagnálására; egyben szembeállítva a kínai költészetre jellemző elégia „történetitlen” műfaját a polisz-létben sarjadt homéroszi epikával.

Ilyen jellegű utalások — éppen az imént idézett példa alapján — feltehetőleg újabb oldalról erősítenék meg szerzőnek a vallási jelenségek elemzése felől elért eredményeit.

Szerző munkamódszerét és dolgozata belső ökonómiáját így is szerencsésnek kell minősítenünk. Hiszen munkája „a kereszténység előzményeinek vallási tipológiáját” akarja nyújtani — a közép- és kelet-ázsiai vallások pedig ennek éppen az ellenpólusát testesítik meg. Itt általánosabb, csak a lényeges vallási jelenségekre szorító és a szellemi élet más területeit csupán periférikusan érintő (vö. ehhez: 202. 4. j., 209. skk. 21. j.) tárgyalásmód volt kívánatos. Más jellegű volt szerző feladata a már *közvetlen* történeti előzményt jelentő görög vallás esetében: itt a kép teljessége kedvéért szükséges volt a szellemi élet egészének feltérképezése és mindazon konzekvenciák elemzése, amelyekkel a polisz tulajdonformája a társadalmi tudatformák számára járt. Ezt az összképet a görögség viszonylatában szerző igen magas szinten meg is adta, s a továbbiakban éppen ezért elsősorban ehhez fűznék néhány reflexiót.

Szerzőnek a görög vallás problematikájából kiinduló elemzése a görög kultúra profán aspektusainak bevonásával válik teljes értékűvé. A görög szellemi életben ugyanis — mint erre szerző is nyomatékosan rámutat (209. skk.) — a vallási gondolkodás alóli emancipálódás a fejlődésnek már korai szakaszán létrejött. A görög gondolkodás fő árama már az i. e. VII. századtól kezdve jobbadán független a vallástól, s ez — más oldalról — annyit is jelent, hogy a vallási képzetek viszonylag korán megkövesedtek, fejlődésükben megállapodtak. Ha a zsidó nép kollektív szellemi teljesítménye lényegileg azonos vallási teljesítményével — történeti igazságtalanság volna a görög nép teljesítményét vallási irányzatainak területére korlátozni. Éppen ezért tökéletesen igaza van szerzőnek abban, hogy a görög szellemi életre vonatkozó elemzését (amely munkájának több mint a felét teszi ki, vö. 214–455.) nem korlátozza a vallási jelenségekre, hanem kiterjeszti mindazokra a területekre, amelyek más kultúrákban mint a vallási ideológia részei jelennek meg. És teljesen igaza van abban a határozott polemikájában is, amellyel tiltakozik a görög néptől a történetiszemléletet megtagadó polgári és teológiai nézetek ellen. (215. skk.) Érvelését — amellyel teljes egészében egyetérthetünk — körültekintő tájékozottsággal a görög vallási gondolkodás egyes áramlataira és jelenségeire (elsősorban az orfizmusra, vö. 284. skk.) alapozta — de nem lett volna oly átütő erejű, ha nem vonta volna bele vizsgálódásainak

körébe a profán történetírást (Hérodotoszt) és a szofisztikát. Érvelése csak úgy válhatott teljes értékűvé, hogy a szorosan vett vallási jelenségeken túl is tudott tekinteni. Nem ártott volna azonban, ha művében elvileg is felveti azt a kérdést, mennyiben, mely esetekben és mely korlátok között tekinthető a vallási világnézet egy nép (illetve egy adott termelési módon alapuló kultúra) adekvát értékmérőjének.

Ennek a *deziderátumnak* kifejezésével át is térnek a görög vallást elemző fejezetek részletesebb ismertetésére: azért is, mert ezzel kapcsolatban emeli ki leghatározottabban azt, hogy „a görög poliszok virágkorában elsősorban már nem is a vallásos, hanem a profán, materialisztikus-racionalisztikus filozófiai gondolkodásban jelentkeznek a történeti fejlődés tudatának csirái...” (222.) Itt tehát valóban teljes körképet képes nyújtani.

A kiindulópontot az a már érintett kérdés adja: „ahisztorikus-metafizikus” volt-e az antik görög gondolkodás. (215. skk.) Szerző voltaképpen megadja a választ a Diltheytől J. B. Metzsig terjedő szellem-történeti irányzatnak, amikor — teljes joggal — megállapítja: „Mint annyi más gondolatot, a történelmi haladás eszméjét is racionális módon először a görög bölcsélet fogalmazza meg az emberiség történetében, messze felülmúlva már ekkor mindazt, amit a zsidóság vagy akár később a kereszténység produkálhatott.” (220.) Mégis érdemes volna utánamenni az ahisztorizmusról szóló vélekedés motívumainak. A katolikus és protestáns teológia részéről ez a vádnak beillő nézet voltaképpen érthető: ha az emberiség történetének adekvát értelmezését a keresztény üdvtörténet adja, amely Ádám teremtésétől Krisztus megváltó szenvedéséig, sőt azon túl a második, eszkatologikus parúzia időpontjáig egyetlen ívben fogja át a történeteket és eljövendőket — akkor minden más történeti elmélet és elképzelés eleve hamis. A görögöknek nem azért „nem adatott meg kibetűzni a történelem alapszövegét”, mert gondolkodásuk ahisztorikus volt, hanem azért, mert a keresztény szellemű „üdvtörténet”-nek nyomai sem láthatók vallási elképzeléseikben (eltérően a zsidóktól, akiknek vallása — és a vallásuktól meghatározott teologikus történet szemlélete — előkészítő fázis a keresztény elmélethez). Az ilyen jellegű megállapításoktól egészen eltérő motíváció különbözteti meg a Collingwood nevében idézett (de nemcsak általa képviselt) álláspontot: itt arról van szó, hogy a „görög gondolkodás” fogalmát önkényesen és egyoldalúan a Platon által leg tisztább formájában képviselt metafizikus gondolkodással azonosítják; ámde

a minden változás realitását tagadó elea-ták, a változatlan és örök ideák tanítását megfogalmazó Platon nem voltak inkább görögök, mint a mindenben a változás jelenségét felfedező Hérakleitosz vagy Hérodotosz, „a történetírás atyja”. Itt egy önmagában definiálhatatlan fogalom: „a görög gondolkodás” önkényes (tehát tudománytalan) leszűkítésével állunk szemben. Ez ismét a szellem-történeti irányzat jellemző módszere: ezt az ideológiai hátteret érdemes lett volna erőteljesebben hangsúlyozni.

Meggyőzően fejti ki szerző a továbbiakban a görög vallási képzetek fejlődésének fővonalaait. Egész koncepciójából logikusan következő gondolatmenete az, hogy a görög történelem első, számunkra megfogható „műkénéi” fázisa (kb. i. e. XVI–XII. század) még az „ázsiai” termelési mód jegyeit viseli magán (a királyok, *vanaxok* elsődleges földtulajdonja, a termelőknek teljes ökonomiai és politikai függése a királyi gazdaságtól és adórendszer-től, anélkül, hogy rabszolgáknak volnának tekinthetők): ezt Tőkei Ferenc meggyőző érvekkel mutatta ki. Ebből az következik, hogy a vallási képzetek legősibb rétegének az „ázsiai” jegyeket kell magán viselnie. Ezt szerző főként a moirák, „sorsistennők” szerepével magyarázza. (233. skk.)

Elemzésének fő tendenciájával egyet-értve, néhány megjegyzés mégis kívánatosnak látszik. Először is: még élesebben különböztetném meg (bár tulajdonképpen ő is megteszi, vö. 234. lent) a *moirát* (egyes számú használatában) a perszonifikált többes számú *moiráktól*. Homérosz csak egyszer (Ilias, 24, 49) használja a *Moirai* (pluralis) formát, egyébként mindig meg-elvont és egyes számú alakjában: a perszonifikáció csak később történt meg. A *moira* azonban — teljesen helyes ez az értelmezés —: *osztályrész*; eredetileg — az ősi nemzetségi szokásjog értelmében mindenkinek *egyformán* kijutó rész, majd: az az *elv*, az a *szokásjog* vagy csak *illetésbály*, amely mindenkinek mindenből „a neki megilletőt” adja ki. Ezt a szabályt az istenek *általában* megtartják, pl. ezért nem kerülheti el senki halandó a halált, mert ez „hyper moiran” vagy „hyper aisan” stb. lenne. Az a tény, hogy ugyanezt a fogalmat több szó is jelzi (*moira*, *moros*, *aisa*) szintén azt sugallja, hogy még nem állunk szemben kialakult, megkövesedett teológiai fogalommal. Így kissé erősennek érzem szerző olyan értelmezését, hogy itt az *ázsiai* „világtörvény” görög analogonjáról lenne szó. A *moira* ugyanis mindig konkrét helyzetekben kerül említésre, leggyakrabban egy-egy hérosz kike-rülhetetlen végzetével kapcsolatban és ez

voltaképpen az egyetlen olyan szituáció, amelyben a *moira* valóban elkerülhetetlen, Zeus sem szegheti meg. Éppen azt az örökvényűséget és egyetemességet nehéz felfedezni a görög *moira* fogalmában, amely a „világtörvény” vallásaiban ennek a képzetnek legjellemzőbb sajátja. Mégsem száll-nék a jelenség legmélyebb lényegét illetően vitába a szerzővel: felfogásunk között inkább árnyalati eltérések vannak. A magam részéről elismerve annak fontosságát, hogy a *moira* eredetileg nem személyes hatalom, erősebben hangsúlyoznám az ókori keleti elképzelésektől való eltérést, és — nála ugyancsak értelmesebben — az ősközösségi-nemzeti viszonyokban (nem pedig az ennél stadiálisan egy fokkal „magasabban” álló ázsiai formában) való gyökerezését.

Ez a különbségtétel pedig logikusnak tűnik. A mükénéi monarchiák társadalmi és állami rendszere valóban *analógiákat* mutat az ókori Kelet nagy társadalmaival, de nem azonos velük. Maga Tőkei Ferenc is — nagyon helyesen — kimutatta a földmagántulajdon bizonyos speciális formáinak létezését a mükénéi monarchiákban, és értékes könyvről szóló recenziómban („Antik Tanulmányok”, 1969, 213. skk.) ezeket a megfigyeléseit még meg is toldottam. A homéroszi eposzok által közvetített hagyományanyag pedig — valódi vonatkozásban is — inkább a mükénéi kor végső (már többé-kevésbé bomló) szakaszából származik. Talán szabad a *moira* vallástörténeti helyét úgy definiálni, hogy az úgy aránylik a keleti „világtörvény”-hez, mint a mükénéi monarchiák társadalma az ókori Kelet (India és Kína) társadalmaihoz: megvannak benne az analógiák anélkül, hogy teljes azonosságról lehetne beszélni.

Viszont nagyon érdekes feladat lenne annak részletesebben utána járni, hogyan perszonalizálódnak a *moirák* a nemzeti társadalom hagyományainak elenyészésével, hogyan illeszkednek bele a folyamat keretében a személyes istenek rendszerébe, és válnak genealogiailag is Zeus alárendeltjeivé, szándékának pusztá végrehajtóivá.

Igen érdekesek szerzőnek azok a fejtegetései, amelyekben az „ázsiai” termelési mód elleni társadalmi harcok lecsapódásait elemzi egyes mítoszok interpretációja útján. Az ilyen értelmezések — ezt szerző éppoly jól tudja, mint én — mindig tartalmaznak valamilyen szubjektív vagy önkényesnek is nevezhető elemet. A legszemleesebbnek és legmeggyőzőbbnek a szempontból Thészeusz mítoszának elemzését érzem. Már vitathatóbb a Héraklész-hagyományok ilyen értelmezése: legalábbis részletesebb

indokolást igényelne az „ázsiai” szörnyekre való utalás. Héraklész inkább a természet vad erőivel megküzdő embernek — a későbbi mítikus megfogalmazásokban: a dolgozó, küzdő, kizsákmányolt és elismertetéstől megfosztott „plebejus” embernek — jelképe. Ennél konkrétabb társadalmi mondanivalót nem tudnék mítoszaiban felfedezni. Ennél is problematikusabbnak tűnik Kronosz mítoszának elemzése, melyet már E. Forrer az 1930-as években hettita eredetre, a Kumarbi-mítoszra vezetett vissza. A nehézséget az okozza, hogy a mítosz hettita variánsa is ismeri már a kasztrálás és elnyelés azon motívumait, amelyek a görög mítosz szerint az istenek nemzedéki harcát jellemzik. Ha pedig a mítosz motívumanyaga *egészen* bizonyult „ázsiai” eredetűnek, problematikus dolog a görög variánsban belül az „ázsiai” istent (Kronosz) a „polisz”-istennel, Zeusszal szembeállítani. Ahhoz, hogy ezt a mítosz társadalmi mondanivalója szempontjából értékelhessük, alaposabban kellene összevetni a *theomakhia* mítosztípusának keleti és görög variánsait, s ennek alapján a görög változat sajátos vonásait meghatározni; csupán a görög specifikum különválasztása után kerülhet sor ennek társadalomtörténeti szempontú értékelésére. Könnyen lehet, hogy Zeus szerepének kimagasló jelentősége a görög variánsban — amely alapjában eltér a Kumarbit hatalmától megfosztó Tešub viharisten szerepétől — szerző értelmezéséhez közelálló eredményt fog sugallni: ezt azonban csak további kutatások bizonyíthatnák be.

Viszont érdemes rámutatni egy olyan hagyományagra, amelyet szerző saját érvelése szempontjából ígéretesebben használhatna fel. Ez pedig a mükénéi kor királyait zsarnok, elnyomó, apa-, anya-, férj-, feleség-, gyermekgyilkos, vérfertőző stb. színben feltüntető „drámai” hagyomány. Ezekben a mítoszokban ékesen szól hozzánk az a gyűlölet, amellyel a népi hagyomány — amelyet főként a drámai költészet közvetített felénk — az „ázsiai” rend elnyomó hatalmaival szembe fordult. Itt — úgy vélem — közvetlenebbül szólal meg az ellenállás a fejlettebb polisz-társadalom talajáról az ősi „ázsiai” elnyomással szemben, mint más, csupán áttételesebb formában hozzánk szóló mítoszokból.

Teljesen meggyőző, ahogyan szerző a továbbiakban a polisz-társadalom perszonalizált és hierarchikus istentársadalmát elemzi — legfeljebb az a kérdés érdemelt volna bővebb elemzést, miként viszonyul ez a polisz-jellegű istenvilág a már ugyancsak perszonalizált (hiszen a lineáris B táblákban névvel nevezett!) korábbi istensaláddhoz. Alighanem a szerző által is

kiemelt „munkamegosztás” elve jelent itt minőségi változást a korábbi stádiumhoz képest. Kitűnő a Hésziodosz-elemzés (267. skk.), elsősorban annak kimutatása, hogy a Hésziodosz *látszólagosan* ciklikus szemlélete mennyivel „történelmibb” és egyben racionálisabb az ókori Kelet *valóságos* elképzeléseinél. Analóg jelenségek közötti — s a felszíni azonosság mellett is fennálló — *lényegi* különbségek finom elemzésére ad példát az orfikus „kerék” és az indiai hasonló szimbolika között tett összehasonlítás. (292. skk.) A „kerék” szimbóluma — Keleten a változatlanul ismétlődő rosszba való belenyugvás jelképe — az orfizmusban éppen a rossztól való szabadulni-akarás, megváltás-vágy kifejezője: ugyanazon jelkép ellentétes törekvések kifejezőjévé is válhatik.

Eredeti és meggyőző elemzések során fordul szembe szerző Kerényi Károly Prométheusz-interpretációjának „tragikus bűn”-elméletével. (308. skk.) Legfeljebb egy ponton fogalmaznék szerzőnél óvatosabban: az elveszett két rész (A felszabadított Prométheusz és A tűzhozó Prométheusz) rekonstrukciójának kérdésében. Aligha képzelhető el, hogy Zeusz a tragédiaíró szerint végül alulmaradt volna a titánnal szemben. Zeusz világalma, az istenek közötti vezető szerepe és isteni mivoltának az erkölcs öreként való értelmezése Aiszkhülosz számára vallási realitás, amelytől nem térhetett el. Az „istenek és emberek atyja” nem maradhatott alul a bármily tiszteletreméltó titánnal szemben. Csupán *kölcsönös* kompromisszum és „megbocsátás” lehetett a végső, kibékítő megoldás: de nem Zeusz veresége.

Egy fokkal még tovább mennék szerzőnél Hérodotosz „történetiségének” értékelésében. Az a kisse gyermekded kifogás, amit Collingwood hangoztat a „szűk kronológiai perspektíva” emlegetésével (vö. 369. skk.), nem mentegetésre szorul, hanem elutasítást érdemel. Éppen ebben áll Hérodotosznak talán legigazibb történetírói nagysága: tudja saját ismereteinek korlátait — amelyek elkerülhetetlenek voltak — és ezért korlátozza magát a

számára még megfogható történeti korok elbeszélésére. Nem mintha a távoli múlt meglétéről nem lett volna fogalma, hanem azért, mert az erre vonatkozó mítikus és legendás hagyományokat kritikával kezelte. *Amikor műve bevezetésében egy kézlegyintéssel intézi el a mítikus hagyományokat — akkor született meg voltaképpen a racionális történettudomány.* Hérodotosz fellépése legékezebb cáfolata a görög gondolkodás állítólagos történetellenességének, illetve történet szemlélet kialakítására való alkalmatlanságának.

Talán csak utalnék a Platon-elemzés igen magas, és minden vulgarizáló tendenciával szakító színvonalára. (Vö. főként a 371. sk., 405. skk.)

*

Lukács József dolgozatának vázlatos áttekintése is — amelybe az opponens hivatali kötelmeinél fogva is beleszötte a maga itt-ott eltérő álláspontját, néhol talán okvetetlenkedésnek is tűnő észrevételeit — meggyőzött arról, hogy valláskritikai és filozófiai irodalmunk kiemelkedően értékes alkotásával állunk szemben. Tárgyi felkészültsége — a szorosabban vett vallástörténeti fejtegetésekben is — a kérdések lényegét illetően kifogástalan, irodalmi ismeretei bőségesek, vizsgálódásának szempontjai magas színvonalúak és eredetiek, eredményei jórészt meggyőzőek: legfeljebb helyenkénti pontosításuk, illetve kiegészítésük, nem pedig lényegi módosításuk látszik kívánatosnak. A munka méltó beteljesítése a szerző eddigi értékes résztanulmányainak. *Messze meghaladja egy kandidátusi értekezés szintjét és megítélésem szerint a doktori szint elérésére is alkalmassá teszi szerzőjét.* Az opponens azzal a megállapítással zárhatja értékelését, hogy az előterjesztett disszertációt a szóbeli vita alapjaként elfogadja és szerzője számára — eredetileg a többi opponenstől függetlenül, de most már opponenstársaival teljes összhangban — a *filozófiai tudományok doktora* tudományos fokozat odaítélését a legjobb meggyőződéssel javasolja.

Budapest, 1971. február.

HAHN ISTVÁN
egyetemi tanár

HOZZÁSZÓLÁSOK

Lukács József disszertációja, mely „A kereszténység előzményeinek vallási tipológiájához” címen a keleti vallások legjelentősebbjeinek, valamint a görög poli-

teizmusnak elemzését tartalmazza, minden szempontból sikerült munka. Anyagában részben a hegeli vallásfilozófiára, az elidegenülés marxí elemzésére, továbbá az ázsiai

termelési módnak a marxizmus klasszikusai által történt jellemzésére, Collingwoodra, Thomsonra, Levadára stb., vagyis a kérdéssel foglalkozó legszínvonalasabb irodalomra támaszkodik és ilyen szempontból is a legmegfelelőbb orientációt nyújtja. Mindez azonban még nem tenné igazán értékes művét, ha nem volna egy olyan vonása, amely mintegy végigvonul a könyv egészen és végeredményben a vallási tipológia társadalmi alapjai és belső struktúrája szempontjából is kulcskérdésnek bizonyul. Erről a problémáról szeretnék néhány szót ejteni.

A probléma lényege az, hogy Lukácsnak sikerül bebizonyítania: minél magasabb fokúak a társadalmi ellentmondások, annál magasabb típusú hamis tudati és általában tudati képződmények születnek meg ennek nyomán. Például a közösségi földtulajdon és a magántulajdon ellentmondása önmagában biztosítja azt, hogy mintegy lehetségszféraként kialakuljon az emberi individuum és a közösség dialektikája és e kettő együtt a maguk ellentétességében nem csupán a fejlődés zálogai, hanem egyúttal az emberi személyiség kialakulásának is alapjává válnak. Ezért Lukács disszertációjátszemélyiség központú disszertációként jellemezhetném és korántsem véletlen ilyen szempontból, hogy a disszertáció „főhőse” az aiszkhüloszi Prométheusz női ki magát. Ez a személyiségközpontúság határozza meg a keleti filozófiák ábrázolását. S noha kétségtelen, hogy – mint a disszertáció maga is említi – a keleti filozófiák és vallások igen sok értéket tartalmaznak, éppen ebből a szempontból analizisük azt mutatja, hogy szegényesebbek a görög mitológia világánál. Ez a szegénység azonban korántsem zárja ki azt, hogy bizonyos motívumaik, legyenek azok szervezetiék, mint a szerzetesrendek, vagy kategória-jellegűek, ne térjenek vissza magasabb fokon akár a kereszténységben is.

Van azonban még egy mozzanat, ami indokolja és aktuálisá teszi a keleti vallások tárgyalását. A modern irracionalista filozófia Schopenhauertől kezdve Eduard Hartmannon át egészen a mai beat-mozgalom zenbuddhizmusáig nemegyszer közvetlenül is visszanyúl a keleti világkép bizonyos passzív, kvietisztikus elemeihez. Ennek okát természetesen ez a disszertáció nem derítheti fel, de mindenesetre bizonyos motívumok közösségére céloz és ebből a közösségből érthető meg, hogy olyan elképzelések, mint pl. Toynbee-é vagy Radhakrishnané, megkísérlik a különböző vallások egyeztetését az örök valóság vagy más elnevezés segítségével. A vallási integráció ezen elképzelései világosan

mutatják, hogy mennyire aktuális az olyan tipológiai vizsgálat, melyet Lukács disszertációja reprezentál, és hogy ezek a különböző típusok egy időszakban egymással szembenállók voltak ugyan, de más, magasabb fejlettségi fokon a már meghaladott vallási elemek visszatérhetnek az elidegenülés újabb formáinak és újabb mélységeinek feltárásával.

Azonban az ellentétesség, mely minden vallási elképzelés mélyén oly pozitív szerepet játszik, Lukács disszertációja egészen végigvonul. Csak az ellentmondás, tehát olyanok, mint a magán- és köztulajdon, a természetadta viszonyok és a törvényadta viszonyok, tehát a phüszisz és a nomosz vagy más vonatkozásban a phüszei és theszei, a jog és erkölcs, a pénz és áru, a test és lélek stb. reális és fantasztikus módon felmagyított ellentmondásai jelentik az alapját annak, hogy magán a valláson belül ki lehessen mutatni a társadalmi fejlődés számára értékes és értéktelen mozzanatokat.

Ez a felfogásmód bizonyos értelemben határozott ellentéte a napjainkban oly divatos strukturalizmus világ- és mítosz-felfogásának. (A kifejtés benső logikája következtében nem is kerülhet sor a strukturalista felfogással való nyílt polémia, de ennek ellenére a polémia benne lappang a gondolatmenetben.) Tudniillik a strukturalis okságok, illetve ezen okságok nyomán megjelenő társadalmi és ideológiai tendenciák kétségtelenül szerepet játszanak egy-egy társadalom fennmaradásában. De legalább olyan szerepet játszanak éppen az oppozíciók következtében és az oppozícióteremtő erejük következtében egy-egy társadalom felbomlasztásában is. A disszertáció ezeket a mozzanatokat nagyon finoman előlegzi, mint elvont lehetőséget, már a keleti gondolkodások tárgyalásában is, de reálisan és helyesen ezeknek a megjelenését az európai fejlődéssel és elsősorban a személyiség kialakulásával köti össze. Így jön létre például a görög mítoszon belül nem csupán a Kronosz-mítosz, mely mint a könyv helyesen jelzi, a föld és az ég mozdulatlanságának szimbolikus végét, illetve a kettős ölekezésének szimbolikus végét jelenti, hanem a mítoszon belül a mítoszvilágot felbomlasztó elem, nevezetesen a Prométheusz-mítosz, valamint ugyanezt a mítoszvilágot bomlasztó Dionüszosz-mítosz és ennek szélsőséges orfikus formája.

Meg kell jegyezni, hogy az Apolló- és Dionüszosz-mítosz ellentmondásának találó jellemzése a disszertáció egyik nagy értéke, de kétségtelen, hogy hasznára válna a disszertációnak, ha Lukács legalább szíjjegyzetszerűen foglalkozna azzal: mennyire

ellentétes módon tárgyalja ő ezt az oppozíciót, mint Nietzsche tette a „Tragédia eredeté”-ben. Viszont Lukács jellemzésének megvan az a nagy értéke, hogy nagyon is célratörően mutatja be azokat az elemeket, amelyek már a görög gondolkodásban a kereszténység felé mutattak. Nála szintén egy dráma játszódik le az oppozíciók között, csak hogy ez a dráma nem irracionálisztikus ihletésű, hanem az objektivitás talaján jön létre. És szemben Nietzschével, aki a dionüszoszi elemben nem csupán irracionálisit, hanem egyúttal antidemokratikus és így az ő felfogása szerint keresztényellenes tendenciát is felfedez, a Dionüszosz-mítosz reális értékelését Lukács adja meg. És ha napjainkban oly sokan feltámasztják is a nietzschei felfogást, mint pl. Pierre-Aimé Touchard „Dionysos” című könyve, akkor érezhető, hogy mennyire polemikus és aktuális az ezzel kapcsolatos fejtegetés Lukács Józsefnél.

Az oppozíciók termékeny volta egymást nem kiegészítő, hanem leküzdő hatása olyannyira vezető szempont Lukácsnál, hogy mind a szofisták értékelésében, mind pedig a platóni filozófia értékelésében határozott és értékes karakterrajzokhoz vezet. Ezek az értékelések következetesebbek, mint az eddigiek és így a szofistákat határozottabban tudja a demokrácia sajá-

tos periódusához kötni és Platont pedig úgy elemezni, mint aki számára végeredményben a keleti típus mint állam és társadalomberendezkedés példaképpé vált. Nyilván ez az oka annak, hogy a korai, még platonista indítású kereszténység oly sok mindent felvehetett magába a keleti vallások — alapjában véve a kereszténységgel ellentétes — sajátjaiból. S nyilván ez az oka annak is, hogy a kereszténységben mint vallási típusban az immanens ellentmondás egy drámai tan kifejlődésévé változik át, amelyben szerepel a szenvedés és a megváltás, amelyben tehát szerepelnek mindazok az elemek vallási formában, melyek a görögségben drámai formát öltöttek. A kereszténység a drámát vallássá változtatta és ezzel sikerült egy olyan mozgásteret teremtenie a maga számára, amelynek segítségével különböző korszakokhoz rugalmasan alkalmazkodott. Lukács törekvése viszont az, hogy a vallást visszaváltoztassa drámává, vagyis vissza-vezesse az emberi cselekvésre, az emberi konfliktusokra. Ez is oppozíció, de ismereteim szerint ebben a kérdésben a legtermékenyebb oppozíció, mely hol vitává, dialógussá, hol pedig új tudományos eredmények felé fejlődik.

Mindezek alapján javasolom a disszertáció elfogadását.

HERMANN ISTVÁN

a filozófiai tudományok doktora

Budapest, 1971. szeptember 6.

Saját szaktudományom, a görög filológia nézőpontjából fűzők néhány megjegyzést az értekezéshez. Egyáltalán nem kívánok tehát a problémákban és elemzésekben gazdag, metodikailag sok új vonást tartalmazó, kitűnő és széles körű tájékozottságról tanúskodó disszertáció részletes elemzésébe bocsátkozni; mielőtt azonban a görög vallástörténet egyes jelenségeinek s általánosabb összefüggéseinek újszerű megvilágítását méltatnám — helyenkint kritikai észrevételeket is téve — vagy a kutatás folytatásának lehetőségeire és teendőire rámutatnék, értékelnem kell a munka módszertani fontosságát.

A filológia — kiváltképp pedig a klasszikus filológia — sok évszázados, sőt (a hellenisztikus kutatásokra gondolva) immár kétezer esztendősi hagyományaiban a konkrétumok analitikus vizsgálata és (eltelkintve most a mikrofilológia múlt századi pozitívizmusától) az indukciós általánosítás vált metodikai törvénnyé. Az általánosítás tartalmi mikéntje és a történeti összefüggések, oksági kapcsolatok vagy jelenségbeli analógiák megkonstruálása ter-

mészetesen mindig a vizsgálat világnézeti függvénye volt és marad — *tartalmilag*. Egészen más megállapításokra jut pl. Kerényi, mint Thomson, s ismét másra Graves, mint (hogy méltó magyar példát említsünk) Trencsenyi-Waldapfel Imre — akár ugyanazon motívumok elemzésekor is. *Formailag* azonban nagyjából megegyeznek abban, hogy az egyesből kiindulva keresik az általánost, a tudományos általánosítás lehetőségét.

Ez természetesen elnagyolt, vázlatos képlet. Éppen a világnézeti-történetfilozófiai meghatározottság árnyalja a képet; a mikrofilológia meghaladásának, tehát az ókortudomány korszerűsítésének lényegileg általános vonása századunkban, hogy bizonyos premisszákból indulnak ki a kutatók: dedukciós úton kísérik meg, hogy a részjelenségek tanulságait teljesebbé tegyék. A kimondott vagy kimondatlan premisszák ismét csak különbözők, sokszor ellentétesek: a görögség (s általában a történelem) hegeli értelmezése, az „általános emberi” idealista koncepciója, a „görög csoda” taine-i felfogása, az

(állítólag) örök mozzanatok egzisztencialista interpretációja, a jungi—adleri lélektan nézeteinek történetietlen belemagyarázása, az etnikai — sőt, faji — motívumok misztifikálása stb. stb. a hamis vallásértelmezés és önkényes antikvitásfelfogás hullámait kavarta fel. A marxista ókori kutatás (közelebről pedig a vallástörténet) természetesen a történelmi materializmus módszerével igyekszik elemezni és általánosítani; a megközelítés premisszáiban tehát gyökeresen különbözik az idealista metódusoktól; a kutatás dedukciós „vonatkozás” materialista felfogásával és alkalmazásával teljesen másképp konstruálja meg az indukció és a dedukció dialektikáját.

Visszatérve azonban e szaktudomány metodikai specifikumára, ismét hangsúlyozzuk, hogy a filológia — toto genere — mindig az egyesből indul ki. Ez természete és szakmai parancsa, de ugyanez okozhat (és okoz is) számos tévedést vagy félreértést: bizonyos beszűkülést, illetve annak indokolt vagy indokolatlan látszatát. — Ellenpólsa ennek a módszernek (szakmának) a filozófiai megközelítésnek, illetve a dedukciós metódusnak azon véglete, amely a történetileg általános sémába kívánja elrendezni vagy besorítani a vizsgálati anyagot. Az egyoldalúság itt ellenkező előjelű tévedések, hibák forrása lehet, ha a kutató mellőzi vagy elnagyolja a konkrét jelenségek konkrét vizsgálatát, s így legfeljebb egy marxizált hegelianusság nivóját éri el, nem pedig az eleven, új eredmények birtokában megújehodni képes marxizmust.

Lukács József a vallás különösségének vizsgálatában és a vallási tipológia elemzésében szerencsésen társítja a két kiindulást, bár természetszerűleg az általánosnak juttatja az elsődleges érvényt. Ezt maga is okosan és tiszteletreméltó szerénységgel hangsúlyozza. A vallásnak — mint az elidegenülés különös tudatformájának — a megragadásában, a vallási típusok társadalmi meghatározottságának, e tudatforma ellentmondásos egységének és történeti mozgásának elemzésében számos olyan eredményre jut, amely okvetlenül megtermékenyíti a konkrét korokkal, vallásokkal, ideológiákkal, kultúrákkal foglalkozó szakstudiumokat is.

Talán legértékesebb eredménye, hogy új bázisra helyezi a vallási analógiák értelmezését. Szemben a formai egyezéseket csupán regisztráló vagy szellemtörténeti káoszba fullasztó kutatókkal, de szemben a vulgármaterialista megállapításokkal is, az ázsiai és antik termelési módok egyező és különböző vonásait tekinti meghatározónak a keleti és a görög vallás viszonyának, illetve különösségének alakulásában.

Jó példa módszerének eredményességére — egyebek között — a végzetfelfogások, a világciklusok különbözőségének vagy a stabil, illetve aktív elemek túlsúlyának megvilágítása, a görög antropomorfizációnak, a filozófiai és vallásos tudatszféraának (e kettő differenciálódásának, majd bizonyos integrációjának) történetileg konkrét analízise. Ugyanez teszi lehetővé — a további kutatásban nyilván teljesebbé — a kereszténység kialakulásának, majd továbbalakulásának illusztrálását a különös síkján. Nem kevésbé fontos az az érzékeny és árnyalt értelmezés, amely a vallás érzelmi komponensére irányítja a figyelmet. Az elidegenüléses marxizmus felfogásának jó alkalmazásával oldja fel a vulgarizálás korábbi görceit — akár a vallásnak az osztálytársadalmakra szűkítő értelmezésével, akár a különböző tudatformák poláris és antagonisztikus tételezésével szemben.

Igaza van abban is, hogy ember és természet viszonyának ideológiai megragadásában a társadalmasított-humanizált természetet tekinti alapvető kategóriának. Jogosan lép fel a misztifikálás ellen. Itt azonban tovább lehet és kell majd lépnie. Megkülönböztetendők ugyanis a vallási rendszerek típusai (ezt megadja az értekezés) és a vallási képzetek típusai. A természeti jelenségek tudati tükrözése — úgy tűnik — lényegesen több rokon vonást és lényegesen maradandóbb stabilitást mutat, mint bármely vallási kodifikáció. A Hold és a menstruáció ciklikussága, a napforduló, apály és dagály, a természet halála és feltámadása, a szerelem misztériuma, a születés titokzatossága, az ember kiszolgáltatottsága a kiszámíthatatlan természetű erőnek (hogy csak a legismertebb példákra utaljak, amelyekre hivatkozva minden idealista vallástörténész éppen a történeti lényegeket operálja ki a vallási tudatból és a formai analógiák sorozatával „kápráztatja el” olvasóit) — mindez és sok más tapasztalás téves tükrözése csakugyan olyan képzeteket és rítusokat hozott és részben hoz létre (pl. környörgő körmenetek esőért), amelyek túléltek a különféle termelési módokat és az azoknak megfelelő vallási típusokat. Ennek számbavétele semmiképp sem rontja le a tudati torzulásoknak az elidegenülésből való deriválását. Lukács József néhány utalással ki is tekint a probléma ezen vonatkozása felé: a tipológia lényegéhez és dialektikus módszeréhez tartozik azonban a tematikai bővítés, ami az értekezés pozitív mondanivalóját és polemikus jelentőségét egyaránt gazdagítja.

Engedtessek meg néhány észrevétel az értekezés konkrétumairól.

A „Vallási elidegenülés és vallási szer-

kezet" című bevezető fejezet („Világosság”, 1970. júl. melléklet) körültekintően és meggyőzően alapozza meg a módszert. Elvi vitám nincs a szerzővel (legalábbis a fentebb elmondottakon kívül), csupán az iránt táplállok némi szkepszist, hogy (amit első, * I. alatti jegyzetében ír) „a fejlettebb képződmények nyújtanak kedvezőbb betekintést a kezdetlegesebb alakok szerkezetébe”. Ez nagyjából — de csak nagyjából — igaz; amiképpen pl. az osztálytársadalom valamely fejlettebb formációjának ismerete megkönnyíti az előző formáció vizsgálatát, úgy egy későbbi vallási típus ismerete is támpontot ad az előzmények analizéséhez. Csorbitja azonban a módszertani tétel igazságát, ha — tegyük fel — a törzsi-nemzeti társadalom mozgástörvényeit vizsgáljuk: egyáltalán nem bizonyos, hogy így kell elindulnunk, sőt a hamis analógia veszélye kísért. Hasonlóképpen gondolnám problematikusnak, hogy osztálytársadalmak és ősközösségi társadalmak vallási típusait és egyes képzeteit így kívánjuk szembesíteni; bármennyire jogos ti. az elidegenülés és — ezzel együtt — az elidegenült tudatformáknak kiterjesztése a törzsi-nemzeti társadalomra, azt az ugrást is szükséges vizsgálni, amely az osztálytartalmú állam születésével következett be. Ez az ugrás módosította és kiteljesítette a vallási tudatot — nem csupán formailag, de funkcióiban is.

Ez a bővítési igény semmiképp sem ellenkezik a fejezet további fejtegetéseivel. Kiváltképp fontosnak tartom a vallási elidegenülés definícióját (11.), a statikus és dinamikus absztrakciók tipizálását (12.), valamint a társadalmi gyakorlat és társadalmi állapotok ellentétének tudati tükrözését. (13.) Ez utóbbi dologban, első sorban az istenek és isteni princípiumok kettősségének vagy hármasságának, egy és több dialektikájának vizsgálatában messzire vezetnek a szálak; másutt utal ugyan a szerző a görög monoteizmus egyes jelenségeire, de ebben is folytatni kell a vizsgálatot, éppen a tipológia jegyében.

Jellemző példa a disszertáció bizonyítási precizítására, ahogyan a marxí aforizma („A vallás a nép ópiuma”) utóéleti torzulását kimutatja (16.), vagy ahogyan spontaneitás és emocionális látszólagos túlépéséről szól a vallásos filozófiák esetében. (19.) Szellemes és tömör igazságokat olvashatunk a vallás racionalizálásának elvi képtelenségéről is (21.), ami a történetileg konkrét vizsgálódásokhoz mások számára is fontos lehet, de aminek árnyaltabb kifejtését (pl. a görög kozmogóniák és kozmológiák vagy az eleai pseudo-vallásosság figyelembevételével) némileg hiányoljuk.

A „Vallás és történelmi tudat I.” című fejezet („Világosság”, 1966. jan. melléklete) a keleti és nyugati vallástípusok igen jó differenciálásával gazdagítja nemcsak ismereteinket (ez végül is az értékezés olvasóinak felkészültségétől függ, de imponáló az a tárgyi extenzitás, amely az alapvetést jellemzi), de első sorban a megközelítés új útjainak módjainak tisztázásával ébreszt elismerést. Jó látnunk, hogy az ázsiai és antik termelési mód sajátosságainak és viszonyának kutatásában a *Tőkei Ferenc* műveiben megalapozott módszert miképpen hasznosítja és egyes vonatkozásokban kritikailag értékesíti a szerző. Külön kell kiemelni „A világfolyamat mint körforgás” című alfejezetet (14. skk.), ahol a két vallási típus hasonló képzetecsoportjának mélyén rejlő különbségeket dokumentálja, nagyon világosan és az anyag gazdaságos sűrítésével. Ugyanakkor a ciklikusságnak bővebb körű elemzése — mint fentebb céloztam rá — további eredményeket hozhat. Nem kevésbé fontos a záró alfejezet (19. skk.), „a transzcendens optimizmus és transzcendens pesszimizmus” dialektikus egységének fejtegetése.

Ugyanezen fejezet II. része („Világosság”, 1966. dec. melléklete), amely a történeti változásnak a görög vallásban és filozófiában tükröződő gondolatait ismerteti, helyesen cáfolja azt a felfogást, amely — Dilthey és Spengler nyomán — ahisztórikus és történelemellenes filozófiával vádolta az ókori görögöket. Ezt a vádat a modern ókortudomány már nem is veszi komolyan, mégis hasznos többletet nyerünk a polémiával; s hadd legyünk kissé igaztalanul maximalisták: még többet nyernénk, ha a szerző az egzisztencialista ékorértékeléseket is számításba venné, amelyekben az emberi lényeg történetetlen abszolutizálása — nem mellékesen Kerényi hatására és Heidegger kultúrfilozófiájában — a mai polgárság szellemi stabilizálására szolgál, éppen a görögök nevében. Másik, nem kevésbé maximalista igényünk az lenne, hogy a klasszika-filológiai szakirodalom újdonságait szélesebb körben hasznosítsa a szerző; igaz ugyan, hogy az itt és másutt is említett R. G. Collingwood reprezentáns tudós, de — akár a filozófiával, akár a görög történettudománnyal kapcsolatban — nála jelentősebb vagy önállóbb szellemű ókortudatók is vannak. (Ha már ennél a témánál tartunk, megjegyzem, hogy Thomson eredményeinek hasznosítása és kritikája a szerző erényeihez tartozik; kár azonban, hogy az orfikával és püthagoreizmussal kapcsolatban nem alaposabban bírálja Thomson egyes megállapításait.) Az egész disszertáció legjobb részei közé tartozik a görög istenek

antropomorfizációjának elemzése (7. skk.), a görög polgárnak mint a polisz konstituen-sének megrajzolása (10.), Apollón és Dionüszosz viszonyítása (15. skk.), az orfika két vonalának valószínűsítése (20. skk.) vagy a szenvedés-képzet és gazdasági kiutatlanság összekapcsolása. (Uo.) Egyet-érték az aiszkhüloszi „Prométheusz” val-lástörténeti interpretációjával is (23. skk.), bár itt viszonylag kevés az igazán új eredmény. Szellemi nóvumként és tanul-sággal olvassuk fejtegetéseit a szofisták fejlődéstudományáról (29. skk.), kiváltképp pedig Démokritosz társadalomfilozófiájá-nak mechanisztikus vonásairól, arról, hogy — „számos tekintetben a szofisztika kont-rapunktjaként” — miképpen és miért becsüli alá a szubjektív társadalmi aktivi-tást. (34. skk.)

A vallástipológiai érvelés szempontjából természetesen másodlagosak olyan rész-letek, amelyek a vallástörténet — kiváltképp a komparatista vallástörténet — tekintetében fontosak lehetnek. A szerző tehát indokoltan elégszik meg a „törvény” és „természeti törvény” vagy „íratlan törvény” viszonyításának vázlatos kifejté-sével, gondolatmenete azonban a téma folytatását sugallja és segíti elő. Ugyanezt mondhatjuk az „istenek törvénye” fogalom vizsgálatáról, amelynek a pontos értelme-zése (vö. Heinimann és Laroche kutató-saival) filológiaiak is problematikus (neve-zetesen abban, hogy az „istenek” geniti-vust miképpen interpretáljuk, gen. obiect-ivusként vagy possessivusként), továbbá az egy Moira és a Moirák gondolkodástör-téneti viszonyáról (a prioritás eldöntésénél talán az itáliai vallás korai absztrakcióit is figyelembe lehet venni) vagy egyes istenek és vallási princípiumok (Ananké, Tükhé) képzőművészeti előfordulásairól, ami az antropomorfizáció történetéhez nyújthat adalékokat (szemben a „pepró-menon” és rokon értelmű absztrakciókkal).

Néhány apróság vitát vagy korrekciót kíván. Rendkívül fontos gondolatort ol-vasunk a görögök népi vallásáról, s ez már csak azért is elismerést kíván, mert a magyar klasszika filológia — ide értve a népszerűítő vallástörténeti műveket is — mindeddig kevés figyelmet szentelt e témának, s az „olümposzi” (homéroszi—hésziodoszi) vallást a görög vallás egészével azonosította. Indokolt tehát a parasztok hiedelmeinek és rítusainak számításbavé-tele az objektív történeti teljességhez. Kár azonban, hogy e helyes célkitűzést a meg-valósításban kissé elnagyolja a szerző (9. k.); inkább valószínűsíthető konstrukció-ként, mint bizonyított tényként szükséges tekintenünk a népi vallásról szóló részletet (pl. azt, hogy ebben — valóban csak ebben?

— „a polisz természetfölötti arculatot is nyer” (10.)), a paraszti függőség új for-májának ideológiai következményeként. Hasonlóképpen tűnik kétségesnek a *korai* orfika értékelése (Thomson nyomán), mind a Dionüszosz-kultusz és orfika azonosító viszonyításában, mind a történelmi tudat formálását illető méltatásában (18.), noha a hagyományos Tér-princípiumnak az Idő-princípiummal való felváltását rendkívül találoán vázolja a folytatás.

A görög historiográfia kezdeteiről szóló fejezet a történelemszemlélet szekularizá-ciójának és racionalizálódásának fontos csomópontjait elemzi. Helyesen bírálja a szerző Collingwood leszűkítő és elszegénye-sítő Hérodotosz-felfogását, de tovább lehet (és kell) menni: Hérodotosz korántsem egy város történetének meghatározott sza-kaszáról írt, hanem — az oksági össze-függések hol hagyományos-mitikus, hol racionalisabb feltárásával együtt — az egész görögség és az egész Ázsia múltját térképezte fel. Jól ismerteti Hérodotosz valószínűsítő módszerének szemléleti lé-nyegét. Annál inkább hiányoljuk a thukidi-dészi életmű érdemi analízisét, mint amely az emberi történelem és történelem-formálás demitizálásának első és klasszikus remeke.

A filozófiai intermezzónak minősített Plátón-fejezet — egészében — szintén becses. A szövegek alapos (bár teljességre természetesen távolról sem törekvő) inter-pretációja vezet az ideatan gondolkodás-történeti lényegének megrajzolásához — elvi határozottsággal, a primitívizáló sémák elkerülésével. Sajnálatos azonban a korrajz vázlatossága: a IV. század első felét jellem-ző gazdasági-társadalmi változásokról (föld-koncentráció, bankuzsora, a kisáru-termé-lés válsága, a rabszolgák számának meg-növekedése), amelyekről pedig hiteles for-rásaink vannak (elsősorban Xenophónra és a szónokokra utalnék, de természetesen Arisztotelészre is), keveset ír a szerző és kissé rendszertelenül. Elnagyolja az áru-csere és a kereskedelem alakulását, s kizá-rólag a hanyatlás jegyeire figyel, pedig az összkép lényegesen bonyolultabb.

Igen jók viszont azok a gondolatmene-tek, amelyek — az arisztokratikus vonások erősödését tekintve meghatározó jelentő-ségűnek az egykorú filozófia fő tendenciá-jában — arról szólnak, hogy az eleaták implicit idealizmusa miért és hogyan vált explicit idealizmussá Plátón életmű-vében. Nem kevésbé fontos — az egyes embert a szubsztancia járulékvá lefo-kozó ázsiai fejlődéssel szemben — az objektív világrend és a szubjektív tényezők dialektikájának hangsúlyozása, ugyanak-kor az egyes plátóni funkcionáltatásának

korlátozottságára utaló részlet, hogy ti. ez a bölcselet a szintézist csupán a szubjektivitás síkján állítja helyre. „A szubjektívan felfogott objektivitás abszolutizálása” valóban a platóni rendszer lényege. Okvetlenül igaz tehát az a megállapítás, hogy itt mintegy magasabb szinten termelődik újjá a már meghaladott, primitív vallásosság. „Mindenről” természetesen nem szólhat ez a fejezet sem: csak a legfontosabb vonást vázolja, pl. Platón társadalomelméletéről — jó differenciálással és a vulgarizálás bírálatát is nyújtva; ha (= mivel) pedig a vallásfilozófiai témához ennyi elegendő, csak egy Wöpke-féle filológus kérhetné számon az irdatlan szakirodalom hasznosítását vagy kritikáját. Kitűnő meghatározásai közé tartozik, hogy „a platóni álláspont kritikái álláspont, de — mint egyébként minden vallásos-idealista kritika — elidegenedett állapotok kritikája az elidegenedés talajáról”. Hasonlóképpen sikerült a görög „világtörvény” specifikumának érzékeltetése vagy az a megállapítás, hogy „a történelmi változás radikális ignorálása, az örök formák keresése nyilvánvalóan az „ázsiai” termelési mód hellén reneszánszának megvalósítása érdekeitszolgája Platónnál”, hozzátéve, hogy ez az idealizmus „nem vonhatta ki magát az antik tulajdonforma hatása alól”, tehát a

keleti utópiáknál rugalmasabb és haladóbb szellemű lett.

Látványos, de erkölcstelen vállalkozás lenne valamiféle hiányjegyzéket terjeszteni elő akár a disszertáció egészével, akár csak a Platón-fejezettel kapcsolatban is. Csupán annyit kívánnék megjegyezni, hogy szorosan a témához tartoznék Platón ideatanának és logikai módszerének megkülönböztetése: vallásos jellegű misztikum és kristálytisztta fogalmi gondolkodás drámái ütközésének vagyunk itt tanúi, egy olyan szellemi konfliktusnak, amely az absztrakciós igény magasba ívelésével és a világkép merev, görösen konzervatív, steril konstrukciójával a polisz nagyságának utolsó, halálódásának pedig egyik első emléke. Vallásos abszolútum és emberi ráció ütközésének ilyen szempontú vizsgálata talán a további fejezetek szempontjából is érdekes lehet.

Ismételten jelzem, hogy elsősorban — majdnem kizárólag — klasszika filológiai tekintetben összegeztem megjegyzéseimet. Más korszakok és kultúrkörök szakemberei bizonyára sokasíthatják a méltató vagy vitázó adalékokat, de — gondolom — a vallástörténet és a filozófiatörténet minden munkását tisztelettel tölti el a disszertáció hatalmas anyaga, a tipológiai módszer meggyőző alkalmazása és a részletanalízis sok konkrét igazsága.

FALUS RÓBERT

LUKÁCS JÓZSEF VÁLASZA

Hadd kezdjem egy szubjektív megjegyzéssel. Amennyire hálás vagyok tudós opponenseim, Mátrai, Kónya és Hahn elvtársak elismerő véleményéért, annyira világosan kell látnom saját vállalkozásom nehézségeit. Ezek jórészt tárgyi jellegűek: a marxista valláselmélet s ezen belül speciálisan a vallástipológia viszonylagos kidolgozatlansága, az elemzéshez nélkülözhetetlen formációelméleti kérdések körüli vita, a tipizálással járó kockázat, másszóval az, hogy az egyes vallások tipikus jegyeinek egymástól való szükségszerű elhatárolása nem kelt-e olyan látszatot, mintha kapcsolataikról és közös vonásaikról megfeledkeztem volna, s egyáltalán: egy marxista vallástipológia szükségességének kérdése.

Mindhárom opponensem jogosultnak tekinti az ilyen tipológiai megközelítést: Mátrai elvtárs a típuskutatás fontossága, a társadalmi és tudatformák történeti és logikaegysége jegyében szükségesnek látott eme „másodfokú” általánosítása miatt helyesli ezt az utat, amelyen haladva előmozdítható a tényleges történelem és a

tényleges vallás jelenségvilágának jobb megértése, ennek révén pedig a filozófiai általánosítás adekvációja és gazdagítása. Hahn elvtárs — ezzel egybehangozva — azt emeli ki, hogy szükséges az egyes termelési módok és a nekik megfelelő vallási formák közti összefüggés behatóbb vizsgálata.

Ami engem illet, a fentiekben kívül még két ok indított el a jelzett irányba. Ismeretes, hogy a polgári alapon álló vallástipológia, amely jórészt szellemtörténeti kategóriák alapján különböztetette meg a vallásokat, s tipikus jellemzőiket egy általános szellemi elvhez (Max Webernél pl. az etikai racionalizmushoz, illetve a miszticizmushoz mint ideáltípusokhoz) való viszonyuk alapján határozta meg, előregyártott skatulyáiba gyömöszölte mindazt, amit e vallásokról jóformán a priori feltételezett. Ily módon — számos helyes megállapítása ellenére is — diszkreditálódott mind a szaktudományok, mind a filozófia színe előtt, arról nem is szólván, hogy alapjában véve kizárta a vallások történetében a változások társadalmi okai-

nak kielégítő feltárását, s végső soron maga is történetietlenné vált.

Tény azonban, hogy — a mitológémák minden hasonlósága, sőt kontinuumja mellett is — feltűnő sajátosságok különböztetik meg az egyes vallásokat, vallási csoportokat egymástól, s így tipikus vonásaik meghatározása mégsem mondható feleslegesnek. E tekintetben nem bízhat eredménnyel, hogy a vallási formákat visszavezessük társadalmi-gazdasági alapjaikra (ezen az úton például értelmezhetlenek maradnának a *különböző* vallásokban szereplő *azonos* motívumok), hanem csakis az ellenkező, a Marx által ajánlott módszer: a társadalmi viszonyokból magyarázni azok vallási tükröképét.

Mint ezt Kónya elvtárs megállapítja, jómagam ezt az utat próbáltam járni. A vallás alapjául szolgáló társadalmi viszonyok viszont eleve ellentmondásosak s így vallási kifejezésük is az: kvázi-rationálisztikus és misztikus, kvietisztikus és aktivisztikus egyszerre. De a típuskategóriát éppen akkor ragadhatjuk el a szellem-történettől, ha ellentéték egységének fogjuk fel, méghozzá olyan ellentmondásnak, amelyben a két oldal *sajátos* módon egyesül, amelyre valamelyik vonatkozás primátusa a jellemző, de amely alárendelt mozzanatként megtartja saját ellentétét is, ahol továbbá ez a kölcsönhatás — a típusban adott határok közt — maga is fejlődőben van, ahol tehát a képlet megszüntetve-megőrzi saját múltját és csíráként felmutatja a jövőjét sejtető lehetőségeket is. Mátrai elvtárs jogosan hiányolja a típusprobléma irodalmának részletesebb feldolgozását, de hadd hangsúlyozzam mentségemül, hogy (nem szólva itt a Hegelre, Weberre, Radhakrishnanra, Glasenappra, Thomsonra, Levadára vonatkozó nagyszámú utalásról) az *egész* munkát voltaképpen ez az irodalom provokálta.

A másik ok, amely miatt bele kellett vágnom a fejszét ebbe a fába, inkább gyakorlati természetű. Az irodalomban és a marxista valláskritikai propagandában gyakran ecsetelik a vallás szerepét az emberi aktivitás korlátozásában, hangsúlyozván, hogy lényegében a vallás idegen, természeti és társadalmi erőktől való függés kifejezése. Eközben azonban — meggyőződésem szerint Marx és Engels eredeti intencióitól eltérően — sokszor figyelmen kívül hagyják a benne kifejeződő szubjektív mozzanatot, amelynek következtében a vallás illuzórikus *tiltakozásként* is funkcionál, s ezzel összefüggően a történelemben egészen a politikai forradalmak koráig — s pl. a harmadik világban helyenként még ma is — felkelések, forradalmak ideológiájaként is szerepelhetett. Termé-

szetesen nincsen szó valamiféle világnézeti konvergencia kereséséről. Arról azonban igen, hogy nem elégséges a vallások apologetikus-konzervatív elemének bemutatása és bírálata — égetően szükséges annak kritikai megvilágítása is, milyen körülmények közt misztifikálódik és egészül ki vallásos módon maga a társadalmi aktivitás. Azért is, hogy a párbeszéd lehetséges irányait sokoldalúan megvizsgáljuk, de még inkább azért, mert polémiánk ezzel az aktív, dinamikus vallásossággal szemben nem kevésbé szükségeszerű, mint a kvietisztikus-kontemplatív jellegű vallásosság ellenében, viszont a vallásnak ez a keresztény típusban különös jelentőségű oldala az elemző bírálat más útját-módját igényli, mint a konzervatív vallásosságé.

Ez a gyakorlati szükséglet kétségtelenül hozzájárult ahhoz, hogy a vallási típusokat ne csak mint az emberi munkatevékenység, a termelési mód meghatározott rendszerének kifejezését és kiegészítését tekintsem, de e típusokat is mint statikus és dinamikus, emocionálisan és intellektuálisan affirmált elemek konkrét egységét elemezzem.

Hadd tegyek itt még egy megjegyzést. A vallási típusnak, mint a logikai és a történeti kereszteződési pontján szemléltetett ellentmondásnak a jelenségét Mátrai elvtárs „tipológiai szinkretizmusnak” nevezi. Valóban: mint minden ellentmondásban, itt is egyfajta kettősség jelentkezik. Ennek az ellentmondásnak azonban nézetem szerint az a sajátossága, hogy a két oldal bizonyos értelemben csak külsőlegesen egyesül a típusban (s ha közöttük közvetítésen találkoznak, mint a jól ismert isten-hármasságok esetén, úgy e szintéziskísérlet végső soron formális marad) annak a szituációnak kifejezéseként, hogy az alapjául szolgáló emberi viszonyokra, valamint az ember és természet viszonyára is jellemző bizonyos értelemben az anyag és a tudat, objektum és szubjektum közötti közvetítések bizonytalansága, hiánya miatti szakadás. Éppen ez az oka annak, hogy az ellentétes érdekű osztályok ugyanazon vallás ellentétes mozzanatait különösebb nehézség nélkül használhatták fel és játszhatták ki egymás ellen.

Ami most már az emocionalitás szerepét illeti a vallásban, természetesen nagyon jól tudom, hogy — mint Kónya elvtárs megjegyzi — az érzelmi szféra a társadalmi spontaneitás fogalmával nem azonosítható, s hogy az emberi érzelem maga is a tudaton át jut kifejezésre. Nem is állítottam az ellenkezőjét, csupán azt, hogy a forradalmi mozgalmak fejletlenebb fokán a tiltakozás, a rebellio „ösztönös jellegű”, nem-öntudatos, *főként* emocioná-

lisan motivált” (s nem véletlen, hogy ezen a fokon kiterjedt a vallás befolyása). A szövegben ezt követően pedig éppen arról van szó, hogy noha „magát a vallást racionalizálni nem lehet”, a mítoszok „konkrét interpretációja ... teológiai-filozófiai modellek segítségével”, vagyis ideológiai úton történik. A Leninre való utalást itt mégis fontosnak tartottam, már csak azért is, mert itt mód nyílt a tudatos, de *alapvetően érzelmileg motivált* cselekvés és az *öntudatos* cselekvés különbségének érzékeltetésére, a spontaneitás modern mítoszokban is kifejeződő formái és a vallás természete közti hasonlóság hangsúlyozására.

Mátrai elvtárs elismerő szavak kíséretében arra is utal, hogy munkám nyomán alaposabban gondolkodnunk kell a materializmus és az idealizmus konkrét történeti viszonyán, amely csak történeti határszituációkban mutat fel antagónisztikus élességet. Az én értekezésem persze — természeténél fogva —, ahol tehette, kiemelte ezt a világnézeti ellentétet. Ugyanakkor azonban valóban szerettem volna a differenciáltabb szemlélet kialakulását előmozdítani, némi magyarázatot próbálva adni arra a kérdésre, miért volt képes — a régi materializmus korlátozottsága folytán is — az idealizmus és a vallás arra, hogy bizonyos értelemben „kifejezze az aktív oldalt”. — Mindezt persze annak érdekében tettem, hogy a marxista materializmus dialektikus és történelmi módszere *termékenysége*t hangsúlyozzam a világnézeti harcról lemondó opportunizmus és a szubjektívizmus hipertrófiáját képviselő anarchista eszkatológiák ellenében. Többek között ez volt az oka annak, hogy a marxizmus materializmusa forradalmi specifikumának kiemelésére törekedve — igazat kell adnom Mátrai elvtársnak — talán valóban kissé sommásan bántam a francia materialistákkal.

Hahn elvtárs megtisztelt, amikor kijelenti, hogy sikerült „a társadalmi valóság-nak adekvát vallástipológiát” produkálnom. Mátrai elvtárs éles szemmel vette észre azt a törekvésemet is, hogy érzékeltessem mind a vallás mozgástörvényeit és az osztársadalmi fejlődést keresztbező-színező hatását, mind pedig magának a társadalmi fejlődésnek az egyenlőtlenségét, továbbá a rokonszituációk mozgásának a vallási típusképződést befolyásoló szerepét.

Ami azonban már az általam vázolt tipológia adekvátságát illeti, Hahn elvtárs nem ok nélkül hangsúlyozza ennek bonyolult voltát. Tudjuk, hogy a társadalmi-gazdasági alapformációk sem léteznek vegytiszta formában, vallási tükör-

képek kényszerűen tipikusra redukált, lényegre koncentrált alakjai még kevésbé. Átmeneti mozzanatok nagy számmal találhatók, nemcsak Egyiptom és Mezopotámia esetében, de mondjuk a görög vagy zsidó valláson belül is. Kivételeket a filozófus is, a történész is, a filológus is nagyszámmal felderíthet — jómagam a típus tisztaságának, világos voltának kidomborítása végett tudatosan eltekintettem számos, általam ismert kivétel említésétől —, a kérdés csupán az, megcáfolják-e ezek a tipizálás alapelveit és az egyes vallások esetében konkrét megoldását?

Egyiptom és Mezopotámia tekintetében egyébként nemcsak a formáció specifikus volta okozta, hogy mellőztem vallási viszonyaik tárgyalását, hanem főként az a célkitűzés, hogy egy soron következő munkában a kereszténység zsidó és hellenisztikus előzményeit tipizáljam: az egyiptomi, szíriai, föníciai, mezopotámiai, kanaáni, iráni vallási fejlődés hatása vizsgálata-nak itt lesz a helye. Amit Hahn elvtárs e vallások üdvösség-képzeteiről, istenfiguráiról, sőt az üdvtörténet bizonyos csíráiról mond, s ami ezeket a közép- és kelet-ázsiai típusról megkülönbözteti — ténykérdés. Ezek a lényeges vonások azonban nem ítéltetők meg egymagukban — a vallási típusban adott, velük ellentétes mozzanattal való kapcsolatukon kívül.

Hiszen például, noha Mezopotámiában személyes istenségeket valóban tisztelnek, ezeket ugyanakkor alá is rendelik a sorsnak, a világot egyetemesen irányító erőnek (a sumér *me*, az akkád *parszu*), a „törvénynek”, annak, ami meg van „szabva” — ha úgy tetszik „ázsiai” módon. Hozhatunk fel példákat a „lineáris” üdvtörténet keleti formáira, de nem feledkezhettünk meg arról sem, hogy sok vallási formációban az istenek uralma ciklikusan váltja egymást (példa rá talán Baál és Mot körforgása is Föníciában — hétéves termékenységi periódus szerint — az úgy-szólván személytelen világelvű, a körforgást meghatározó erővé vált *Él* égisze alatt); vagy az a másik tény, hogy a vízözön-mítosz a Keleten általában a káoszba való visszatérést jelképezi, ahonnan a világ kiemelkedik, de csak azért, hogy később ismét visszasüllyedjen oda. Mindezzel — ismétlem — nem kívánom kétségbe vonni Egyiptom és Mezopotámia sajátosságait, csupán arra utalnék, hogy történetfilozófiai szempontból is figyelemreméltó intermedier viszonyaik tanulmányozásánál szem előtt kell tartanunk viszonyaik teljes *komplexitását*.

Ez azonban idáig — ha úgy tetszik — kitérő volna az értekezés fő vonalához képest. Viszont kétségtelenül az általam

vázolt tipológiai felosztás lényegét érintő kérdés — a zsidó vallás típusmeghatározása, még akkor is, ha ez ebben a dolgozatban nem volt tárgyalható. Hahn elvtárs teljes joggal figyelmeztet arra, hogy a zsidó monoteizmus, a prófétikus eszkatológia és apokalipszis olyan jegyek, amelyek a Keleten — talán Irán kivételével — sehol sem voltak megtalálhatóak és nehezen volna magyarázhatók az ázsiai termelési mód produktumaiként. Ezen a fogas kérdésen az sem változtat lényegesen, ha hozzátesszük, hogy ez a zsidó prófétikus-dinamikus tendencia mindvégig harcban áll a zsidó vallás legalisztikus-statikus elemével.

Nem térhetünk itt ki e fontos ellentmondásosság részletes magyarázatára, annyit azonban talán előzetesen és egyelőre hipotetikusán feltételezhetünk, hogy mögöttese az eredeti ázsiai jellegű közös földtulajdon magántulajdonná válásának — a magánelsajátításon át vezető — folyamatai fedhetők fel. *Lurje* pl.* kétségtelennek tartotta, hogy a zsidóknál a magántulajdon kialakulása már a bírák idején megindult és Plinius panaszát idézi („Latifundiam perdidere Italiam, iam vero et provincias”), mint a Mikeás (s hadd tegyük hozzá: Jesaja, Hosea) jájszavának folytatását — a mezők elrablása, „háznak házhoz való ragasztása” miatt. Sőt *Lurje* odáig megy, hogy — Weber nyomán — Judeát olyan értelemben paraszti jellegű királyságnak nevezi, ahogyan Róma paraszti jellegű köztársaságnak tekinthető, a fogság utáni Jeruzsálemből pedig mint „városállamról” szól. Ha ez talán túlzásnak is tekinthető, ismeretes, hogy Marx nem egyszer együtt említi a zsidókat a görögökkel és a rómaiakkal, mint olyan viszonyok hordozóival, amelyeknek feltétele „a közösség szabad önellátó paraszti közösségi egyenlőség fenntartása”. („A tőkés termelés előtti tulajdonformák”, 12.)

Hahn elvtárs természetesen teljes joggal hivatkozik a Leviticusra, ahol — „ázsiai” módra — istennek tulajdonítják a földet és tiltják örökre való eladását. A megoldás *valószínűleg* ott rejtőzhet, ahol „Istenek és népek” c. könyvében Hahn elvtárs is keresi: a törvénykönyvek „már a magántulajdonosi viszonyok megszilárdulása ... után keletkeztek” (87.) és hadd tegyem hozzá: nem annyira a valós állapotokat, a Sein-t tükrözik, mint inkább a Sollen-t, azt a próféták által közvetített paraszti követelést, hogy az ősi közösségre való hivatkozással az eredeti egyenlőség valahogyan megtartható, a föld kivált-ható legyen, az igény pedig éppen azért

támad, mert ez az ősi állapot lényegében megszűnt. Maga az a körülmény, hogy szükségessé vált az óvás: „a földet senki el ne adja örökre”, nézetem szerint éppen azt bizonyítja, hogy *ténylegesen* a földek elidegenítése, kisajátítása volt a jellemző, vagy legalábbis az általános helyzet alakulása ezzel fenyegetett. Hadd idézzem ezzel kapcsolatban Baront: „A kor legnagyobb társadalmi baját, a nincstelen parasztok földjének kisajátítását a Deuteronomiumi törvény csupán mint a szomszéd határköve elmozdításának tilalmát érinti. Ez ismételt hangsúlyozott és Mózes Ebál-hegyi átkai révén is szentesített (Dt. 27, 17) tilalom ellenére, nincs okunk feltételezni, hogy az ilyen elmozdítások törvényellenessékké váltak volna. A fizetésképtelen adós elvesztette birtokát hitelezőjével szemben — úgy mint eddig.”

A Jóbél-évben végrehajtandó általános, de valószínűleg teljesen hatékonyra sohasem vált restitutio in integrumot mind Baron, mind Ed. Meyer „jószándékú, de alig hatékony orvoságnak” tekintik a gazdasági bajokra, mondjuk így: választékérletnek a magántulajdon fokozatos kialakulására, harci jelszónak, amelynek jogalapját az ősi „ázsiai”, sőt törzsi-nemzeti hagyományban keresték, s amelynek ideológiája éppen a prófétikus monoteizmus és messianizmus dinamikus eleme lehetett. E paraszti szószólók történetibb látásmódja, másfelől pedig a Hésziodosz mitikus történetfelfogásához és ethoszához való hasonlósága — a zsidó fejlődés minden eltérő, valóban az ázsiai termelési mód elemeinek továbbélését tükröző vonása mellett sem lehet pusztán a véletlen műve.

Még mindig az általános kérdéseknél maradván, röviden felelnem kell Hahn elvtársnak arra a kérdésére, miért nem vizsgáltam a nagy ázsiai kultúrák kapcsán az ideológia nem-vallási formáit, úgy, ahogy ezt Görögország esetében — szerinte indokoltan — megtettem. Nos, a közép- és távolkeleti profán szellemi élet érintőlegesen, de szerepel a műben — csak atulok itt az indiai filozófiai iskolák szerepéről, a Lao-Ce-ről vagy a konfuciusz etikáról frottakra. Természetesen ismerem Tőkei könyvét is a kínai elégiáról és igaz az is, hogy erről az oldalról szintén megmagyarázható lett volna, miért nem alakult ki egy akár illuzórikus-vallási értelemben vett fejlődésgondolat sem a Keleten.

A részletes tárgyalást azonban a dolgozat szerkezete nem engedi meg. Ez a szerkezet az absztrakttól, az általánostól

* „Zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reiche”.

halad a különös, a tipikus felé. A filozófikus jellegű bevezetés után először a nagy világvallások tipológiai összevetése következik, de végső soron csak abból a célból, hogy a kereszténység sajátosságai a középszerű és távolkeleti vallási típusokkal való szembeállítás során jobban kidomborodjanak. Itt tehát mellőznöm kellett a történeti igényű tárgyalást (lásd a 3. sz. lábjegyzetet: „Nem lehet célunk a kérdést vallástörténetileg is azzal a részletességgel vizsgálni, amelyet pedig megérdemelne” stb.). A fejezet címe: „Kelet és Nyugat vallási tükröben” is azt a szándékot tükrözi, hogy itt e két tipológiai csoportnak kizárólag *vallási* csontvázát állítsam szembe egymással, természetesen tudatosan mellőzve mindkét oldalon a *profán* ideológiai vonatkozásokat.

Merőben más volt a helyzet a görög résznél, ahol már Kónya elvtárs megfogalmazásával — „a kereszténység vallási szintjéről visszatekintve vizsgálom a kereszténység vallástörténeti előzményeit”. Itt aztán nemcsak az volt elkerülhetetlen, hogy — az előző rész módszerével merőben eltérően — számos helyen filológiai és történetileg is elemezzem ama hellén vallási képleteket, amelyek bizonyos értelemben objektíve a kereszténység előkéstsítői voltak, hanem arra is elő kell készítenem a feleletet, mi okból adódik a kereszténységben *vallásos* jellegű válasz az antik termelési mód válságának kérdéseire, annak ellenére, hogy korábban már megjelent, sőt hosszabb időn át előtérben állott a természeti és társadalmi változás gondolatának profán filozófiai formája. Ami tehát amott a tárgyalás világosabb kiindulópontjának felmutatása végett mellőzendő volt, emitt tudományosan elkerülhetetlenül vált.

Igaz van Hahn elvtársnak abban, hogy üdvös lenne foglalkozni azzal a kérdéssel, mennyiben tekinthető a vallás egy kultúra adekvát értékmérőjének, hogy miután tisztáztuk a vallási típus meglétének társadalmi meghatározóit, vizsgáljuk meg azt is, mennyiben deformálja a vallási köntös a megismerést és a cselekvést. A típusmeghatározás vizsgálata természetesen a konkrét társadalmi viszonyok és a vallások specifikuma közti *viszonylagos megfelelés* kibontását igényelte, anélkül, hogy pozíciónk rabjaivá válva, megfelekezhettünk volna egyfelől a torzításról, ami a *tudati* elidegenülés következtében a vallási visszatükrözés szükségszerű mozzanata (legyen szabad itt néhány saját korábbi tanulmányomra utalni: „A tudományos haladás és a mai teológia”, [Társadalmi Szemle], „Világneveti nevelésünk természettudományos alapjai” [Tankönyv-

kiadó]), másfelől a vallásban munkáló fantázia viszonylag véletlen játékaival.

Annak vizsgálatán túl, hogy milyen körülmények között bontakozik ki a társadalmi tudatban nem-vallási tükrözés, szűnik meg a vallás társadalmi adekvációja a fennálló viszonyokkal (lásd a „Bevezetés” első három fejezetét, vagy az antik tragédiára, a szofisztikára és az atomizmusra vonatkozó részeket). Az értekezés számos helyén találhatók elemzések a vallásos tükrözés elvi korlátaira vonatkozólag, szembeállítva azt a politikával, a filozófiával (1. pl. az orfizmusra vonatkozó fejezet összefoglalását, vagy a görög materializmus és a zsidó „üdv történet” összevetését, amely utóbbira Hahn elvtárs maga hivatkozik). Hogy *elméletileg* ezt az — idézőjelben szólva — „ismeretelméleti” aspektust én lényegesnek tartom, azt hadd bizonyítsa a „Bevezetés” azon része, ahol éppen arról van szó, miként emelkednek a megismerés számára elérhetetlennek látszó valóságsszférák transzcendenciává, a hitszerű, a pusztán érzelmileg nyomatékos az értelem fölé.

Ezek után rátérnék a főként Hahn elvtárs által szónvá tett mítosz-értelmezésekre. Köszönöm azt a javaslatát, amely a moira-probléma teljesebb kidolgozásához Mükéné viszonyainak elemzését ajánlja. Egyébként vele egyetértésben az én analízisem is onnan indul — Thomson nyomán —, hogy a *moira* eredetileg személytelen és a földkisorsolás gyakorlatával összefonódó elv a törzsi-nemzetségi viszonyok fejlett fokán.

Tisztázandó volna, hogy a perszifikált alakok, a *moirai* genezise mikori időpontra tehető: kései fogantatásuknak némileg ellentmond e személyes lények jelenléte más indoeurópai vallásokban (parcae, Nornen), ami esetleg közös indoeurópai ősalakokra utal. (Az egyéni sors formálódása persze vitathatatlanul sokkal később válna: feltehetően jóval a magántulajdon meggyökerezése után.) Mindez azonban a bennünket érdeklő vonatkozásban nem perdöntő kérdés. Fontosabb volna ennél, hogy tisztázzuk a nagy, „ázsiai” vonásokat mutató adóbirodalmak időszakában játszott szerepüket. Ha én valóban „örökérvényűséget és egyetemességet” tulajdonítanék a Moirának és megkülönböztetés nélkül azonosítanám azt az „ázsiai” természetfeletti világtörvénnyel, ez tényleg túlzás volna. Az értekezés azonban csak „*hasonló* vallási képletről” szól, mint a nagy ázsiai vallásoknál, s ezt egy zárójelben ezzel valószínűsítem: az, hogy „a moira *uralkodni* kezd a világban, *valószínűleg* már annak következménye, hogy a despotikus monarchiák „ázsiai” mintára a

közösség fölé kezdenek emelkedni... Az, ami kezdetben az ősi egyenlőség fenntartásának eszköze, később az egyenlőtlenségre vezető társadalmi munkamegosztás formáinak sérthetetlenségét kezdi garantálni. Mindenesetre azonban az is kétségtelen, hogy Görögországban a munkamegosztás soha nem párosult olyan merev kaszt-határokkal, vagy a patriarchális zsarnokság olyan szilárd formáival, mint Ázsiában.” Mindazonáltal a moira mint afféle világtörvény-maradvány egy ideig hatalmasabbnak tűnhetett a görög isteneknél is: Aiszkhülosz Prométheusza szerint ez szabja meg a végzet útját és sorsformáló erejét még Zeus se kerülheti el. Én tehát csak ebben a vonatkozásban hangsúlyozom a görög és valamely ázsiai típus közti hasonlóságot; ezt viszont azért is szükségesnek tartottam, mert fontos feladat volna részletesebben megvizsgálni: milyen társadalmi alapja volt az ázsiai vallási elemek importjának Hellaszban, másfelől pedig milyen viszonyok tették lehetővé *tagadásukat*: a megszüntetve-megőrzés szellemében.

Hasonló természetű Hahn elvtárs két másik kritikai észrevétele is — Héraklészszel, illetve Kronoszszal kapcsolatban (16., 17. skk.). A disszertációban *Héraklész* munkáit egyszerű példaként említettem más mitológémák mellett annak illusztrálására, hogy ez a mitológia a despotikus „ázsiai” viszonyok leküzdésének emlékeként is értelmezhető. Részletesebb bizonyításra nem vállalkozhattam, erre most sincs lehetőségem. Csupán annyit szeretnék kiemelni, hogy számomra a Héraklész keleti megfelelőihez (Melkart, Sámson, esetleg Gilgames stb.) való hasonlóságnál többet mondanak a velük szemben mutatkozó *különbségek*. Ezeket szem előtt tartva talán megengedhető, hogy a Héraklész által legyőzött szörnyeket ne *pusztán* a természet erőivel vívott harc, hanem egy félbarbár, félelmetes és túlhaladott állapot tériomorf allegóriáinak is tartsuk. A vadon legyőzése itt a kaotikus és lenézett ázsiai viszonyok legyőzését is jelentheti, *győzelmes* leszállást a labirintusba. Sámson megvakítja, Gilgames elutasítja a halhatatlanságot: Héraklész azonban — NB. Prométheusz segítségével (ázsiai pendent-jaival feltűnő ellentétben) megszerzi azt és az istenek közé emelkedik —, földi harca, amely az olümposzi világrend megszilárdítását célozza (Zeusz őt hívja segítségül a gigászok ellen) — nem hiábavaló. Héraklész tehát az új polisz-istenek mellett áll — nyilvánvalóan szemben a vallási ancien régime-mel. S ne feledjük politikai érdemeinek *jelleget*: Ugyanúgy védi meg Thébait az Erginosz-féle adótól, ahogyan

Thészeusz Athént a krétai Minosz szörnyű adójával szemben, a Laomedón elleni bosszú során elfoglalja Tróját, részt vesz az argonauta-expedícióban és az amazonoktól megszerzi Hüppolitét. A bizonyítás folytatható volna, ahhoz azonban talán ennyi is elég, hogy a Héraklész-mitosz rokonítható legyen a krétai minotauroszt Athéné oltárán feláldozó Thészeuszéval.

Kronosz esetében hasonló a helyzet. Jól ismerem persze a mítosz hettita-hurrita eredetét, idézem is. Még hozzátenném: nemcsak úgyszólván az *egész* görög mitológiát vezethetjük vissza ázsiai ősökre, de — mint erre Harmatta János is rámutatott — majdnem az egész görög etnikumot is a pelasgok óta kapcsolatba kell hoznunk Kisáziával. Én azonban ezúttal arra tettem kísérletet, hogy e hatástörténet objektívtált eredményeit elhelyezzem a hellén társadalom koordináta-rendszerében, vagyis azt vizsgáltam, mi teszi e mítoszokat tipikusan *görög* mítoszokká, hogyan komponálódtak át ezek az ázsiai történetek a sok-sok nemzedék során a kialakuló polisz viszonyainak megfelelően; s így ki kellett emelnem *különbségeiket* a nyilvánvaló hasonlóságokkal szemben. Amit Kronosz esetében a Kumarbi-mítoszszal szemben sajátos eltérések találhatók, három dolog volt.

Először is ez a bizonyosan a rituális gyermekgyilkosság leküzdésének emléként őrző mítosz Hésziodosznál olymódon értelmeződik át, hogy Kronosz kora az uralkodó barbár vonásai ellenére is az aranykorral azonosul (amit a Kumarbiéről biztosan nem lehet elmondani), s így nemcsak a teomakhia, de egyben az emberi történelem idealizált kiindulópontjává is lesz.

Másodszor: Kumarbi fia, Tešub, amikor bika vontatta viharszekéren megjelenik a színen, Kumarbi trónfosztott atyjának, Anunak, a hettita Uranosznak siettségére apja ellenében. Ez bizonyos értelemben visszatérést jelent a kezdethez, mint Ázsiában annyiszor, míg a mítosz hésziodoszi értelmezésében inkább a történelem feltartóztathatatlan (noha hanyatló) áramlása jut kifejezésre.

Harmadszor: a Kronosz nevet Hésziodosz után sorozatosan Chronoszként interpretálják és az Idővel, a változással azonosítják (az orfikus kozmogónia Chronosza sem igen lehet független ettől az interpretációtól), a megfelelő római istenségben pedig két vonás kapcsolódik össze: Saturnus az ősi paraszti egyenlőség istene, aki egyben a változás ígéretét is hordozza. (Vö. ezt a Saturnaliák történetével és funkciójával.)

Ezek azok az elemek, amelyek miatt Kronosz és Kumarbi megkülönböztetését

lényegesnek tartom. Ami viszont Kronosz-nak a *görögországi* „ázsiai” típusú despotia emlékeihez fűződő közvetlen kapcsolatait illeti, magam is indokoltan tartottam az óvatos, hipotetikus fogalmazást.

A Mátrai, Hahn és Kónya elvtársak véleményében foglalt egyéb részletmegjegyzéseket hálásan köszönöm, azokat a szöveg véglegesítésénél igyekeztem majd tekintetbe venni (Hahn elvtárs figyelmeztetését Collingwooddal, főként annak Hérodotosz értékelésével kapcsolatban, Mátrai elvtárs megjegyzését Fülep Lajos munkásságára és a pszichológiai vonatkozások részletesebb kibontására vonatkozóan, Kónya elvtárs igényét az ókori materializmus „korlátainak” pontosabb meghatározásával kapcsolatban stb.). Időhiány miatt ezekre a kérdésekre ezúttal nem térnék ki.

Végezetül még csupán a szerkesztés kérdéseiről szólnék röviden. Mátrai elvtárs a gondolatmenet következetességét hangsúlyozza, Kónya elvtárs viszont a görög rész némelyik fejezetét (pl. a Mátrai elvtárs által éppen pozitíve kiemelt Apollón—Dionüszosz viszony tárgyalását) túl részletezettnek, vagy éppen (mint az atomelmélet vagy a historiográfia érintését) kitérőnek tartja. Az értekezést most, a kritika után áttekintve, úgy érzem, elvi okokból ragaszkodnom kell az eredeti konstrukcióhoz: a Hésziodosz által először képviselt történetibb látásmód elemzéséhez, majd az olümposzi pantheon és a népi kultuszok hajdan latens ellentéte kibontakozásának vázlatához, ez utóbbi

fejlődési vonal (Dionüszosz-kultusz, orfikusok) profanizálódásának-humanizálódásának (Aiszkhülosz, szofisták, historiográfia) és a materialista filozófiai gondolkodás meglevő történeti elemének jellemzéséhez — ez nem mellékvágánya az értekezésnek —, hogy aztán a platonai fordulat is érthetővé váljék. Dionüszosznak nemcsak meghaló és feltámadó istenként való ábrázolására volt tehát szükségem, hanem a metrón plebejus tagadásával kapcsolatban is szerepeltetnem kellett kultuszát, valamint az orfizmust, mint egy történetibb, bár irracionálisztikus látásmód kifejezőjét.

Opponenseim abban a megtiszteltetésben részesítettek, hogy a dolgozat úttörő jelentőségét hangsúlyozták egy új tudományos diszciplína, a marxista vallástipológia megalapozásával kapcsolatban. Hadd térjek itt vissza kiindulópontomhoz: azok az elvi-módszertani szempontok, amelyeknek érvényét biztosítani szeretném, szerintem egyenesen következnek Marx formációelméletéből és elidegenülésfelfogásából, Engels vallástörténeti tanulmányainak szelleméből, Leninnek a tudatosság és ösztönösség viszonyára vonatkozó elemzéseiből. Az én érdemem annyi lehet, hogy ezeknek az elveknek a konkretizálását a vallások, főként a kereszténység előzményeinek típusmeghatározásával kapcsolatban — más marxista szerzők idevágó munkáit is felhasználva — megkezdtem. Köszönöm opponenseim szíves fáradozását, konstruktív bírálatukat és az Önök türelmét.