

Az aranykorgondolatról

Mi törjük el, repesztjük ketté,
mi egyedül és mi magunk
azt, ami egy és oszthatatlan.
(*Pilinszky János*)

A Húsvét-sziget földje valamikor jóval nagyobb volt, de mivel lakói bünt követtek el, *Uoke* meghimbálta a földet, és bottal szétverte, mert azzal emelte fel "(ti. a vízből).¹ Nehezen találhatnánk a Húsvét-sziget mitológiájában részletesebb közlést az őslapotról, mégis ez a rövid töredék is tartalmazza azokat a legfontosabb elemeket, amelyek rendre felbukkannak, ha a különböző primitív népek hasonló tárgyú mítoszait olvassuk. Ezért a kezdetek nagyobb tökéletessége; ennek az állapotnak az elvesztéséhez tartozó emberi bűn és a víz az a motívum, amelynek a megértésére dolgozatomban törekszem.

A ránk maradt nagy mitológiák szinte mindegyikében van utalás vagy esetenként kidolgozott elbeszélés egy hajdan volt időről, az aranykorról, mely fájdalmas messzeségbe tűnt. Az elbeszélő saját korát ehhez méri – és száználmasnak találja. Minden gyötrelmet és minden tapasztalt tökéletlenséget azzal hoz összefüggésbe, hogy elmúlt ez az ideális kor, azóta pedig állandó és általános a romlás, úgyhogy az elbeszélés mindenkori jelenében ennek a régi szép időnek csak a romjai fedezhetők fel. A jelent a hajdan volt alapján értelmezték, mint valaminek a megszűntét, hiányát.

Az aranykor leírására nagyjából megegyező képeket használtak valamennyi ősi mitológiában. (Ide lehet sorolni a Teremtés könyvét is, mert ez is megőrzött számos mitikus elemet, még ha maga nem is mítosz.)²

A legfontosabb motívum, hogy az ember a szellemi világgal békében élt. A Biblia beszámolója tudtul adja, hogy Isten az emberek között tartózkodott. Ugyanezt mondja az *Atharva-véda* is, az emberekről pedig azt tudjuk meg, hogy a Véda tanulmányozásával és önmegtartóztatással töltötték idejüket. Hésziodosz *Munkák és napok* című műve abban jelöli meg a második, az ezüstkor bukásának okát, hogy ekkor már az emberek nem tisztelték az isteneket úgy, mint az aranykoriak. A *Zend-avesztá*-ban leírt *Ver* birodalmát pedig éppen az teszi aranykorrá, hogy állt még benne a hat nagyobb és a három kisebb híd, melyek közül az aranykor végén nyolc leomlott, és csak a *Chinvat* maradt meg a földről távozó lelkek számára. Addig azonban az ég és a föld e hidak által össze volt kötve, és szabad volt az átjárás mindkét irányba. Kínából is ezzel egybehangzó nézeteket ismerünk, hiszen Lao-ce minden baj forrását a *Tao* elhagyásában látja meg. Valamennyi forrás összefüggésbe hozza az aranykor elmúlását, a Paradicsom elvesztését a bűn megjelenésével a Földön. A bűn pedig az ember eltávolodása az isteni rendtől vagy magától az istenségtől.

Az Isten–ember egységet fejezi ki az a szintén általános vonása az aranykortörténeteknek, hogy az embert megdöbbenően hosszú életűnek mondják. Bibliai szövegek (például Zsolt 88) egzegéziséből tudjuk, hogy az archaikus felfogás szerint az élet az Isten-dicséretnek, az isteni ajándékok élvezésének, egyszerűen az istenkapcsolatnak az ideje. Az ószövetségi nemzetség-táblákban az egyre rövidebb életkor azt jelzi, hogy csökken az Istennel tölthető idő, ami egyben az egymást követő nemzedékek silányulását is kifejezi. Ugyanígy olvassuk ezt Hésziodosznál és a hindu szövegben is.

Általános vonás, hogy nemcsak az isteni szféra, hanem a természet is barátságos ezekben a történetekben. A fák, a földek maguktól teremnek, nem kell a megélhetésért dolgozni. (Hésziodosz éppen azért mondja el a hanyatlás korszakairól szóló történetet, hogy megmagyarázza a munka, a fáradtság és a bajok tényét.) Betegség, öregség nem gyengíti az embereket, és bár meghalnak, ez nem jár szenvedéssel: inkább elszenderülnek. Az állatokkal és a növényekkel olyan nagy az egység, hogy az *Atharva-véda* szerint az egész emberiség egy nyelvet beszél velük. A büntetésként sújtó bábeli nyelvzavar előtt a Biblia szerint is csak egy nyelv volt.

Végül tökéletes egység volt az aranykorban az emberek között is. Erre a dimenzióra különösen Ovidius érzékeny, aki *Átváltozások* című művében a saját társadalmában tapasztalt visszasságok tagadásával jellemzi ezt a kort; de az emberek közti béke jellemző a többi mítoszra is, valamint a Bibliára is *Káin* vétkéig.

E beszámolókat olvasva felvetődik a kérdés: *mi kor volt az aranykor?*, s ezt csak akkor éreznék megválaszoltnak, ha tudnánk mondani legalább egy közelítőleg pontos dátumot; ha meg tudnánk adni helyét az időegyesen. Az időegyes az események egydimenziós rendje az *előbb*, *utóbb* és *együtt* kategóriák szerint. Minden történésnek jól definiált helye van e tengelyen, sőt, csak azt ismerjük el eseménynek a szó szoros értelmében, ami elhelyezhető rajta. Az aranykort azonban nem tudjuk beleilleszteni ebbe a rendbe. A róla szóló elbeszélések alapján úgy tűnik, hogy az emberi nem történetének legelső időszaka volt, vagyis az időegyesen megelőz minden más pontot. E leírásokkal azonban a tudomány nem képes összeegyeztetni azt, amit egyéb forrásokból (például régészet, geológia, antropológia, biológia) tud a kezdetekről. Amennyiben nem kívánunk kilépni korunk tudományos paradigmáiból, el kell fogadnunk, hogy az, amit e történetek közölnek, nem lehetett korábban az általunk már többé-kevésbé ismert korszakoknál. Az emberiség őskorát ugyan csak nyomorúságosnak ismerjük, annál inkább, minél korábbra tekintünk vissza az időben. A tudományos ismeretek alapján tehát az aranykor az időegyesen nem előzheti meg az általunk ismert egyéb pontokat. Az ellentmondás láttán kézenfekvő a kijelentés: nem is volt soha aranykor. Ezzel egyben ítéletet mondunk a forrásról is, melyből az aranykorról tudunk – a mítoszok világáról. Nem vagyunk képesek ugyanis szintézisbe hozni a tudomány és a mitológia rendszerét, s a dilemmában korunk gyer-

mekeként általában a tudomány oldalára állunk, valamiféle torzult vagy csökevényes tudat termékének tartva a mítoszt. Valójában azonban csak annyit jelenthetnénk ki, hogy az aranykor léte értelmezhetetlen a múlt-jelen-jövő rendszerben, vagyis hogy az aranykor nem *volt*. (És természetesen nem is *van* vagy *lesz*, hiszen ezek a „tudományos” időre vonatkozó kategóriák.) Ha nem akarjuk a mítoszok világát, pusztá képzelgésnek tekinteni (hiszen egy axiómarendszer egy másiktól nem cáfolható), akkor úrrá lehetünk az ellentmondáson a *valóságos* fogalmának kitágításával, nem csak azt tartva valóságos eseménynek (vagy dolognak), aminek végbemenelete (léte) az időtengelyen jól definiált pontokkal (intervallumokkal) reprezentálható. Hogy az ilyen kitágítás mennyire lehetséges, sőt bizonyos esetekben szükséges is, azt jól mutatja egy itt csak nagy vonalakban ismertett matematikai példa, amely nagymértékben hasonlít a mi problémánkra, és amelyből a tudomány és a mítosz konfrontációjának lehetséges kezeléséhez is mintát kapunk.

Az idők folyamán felléptek bizonyos matematikai és fizikai problémák, amelyeket a *valós számok* (a számegyenes pontjai) körében nem lehetett megoldani. Ezért definiálták az egyébként értelmezhetetlen „négyzetgyök mínusz egy”-et, és elnevezték imaginárius egységnek (*i*). Ez az *i* hasonlít az 1-hez, például éppen úgy lehet sokszorozni, csak ez a számegyenes nulla pontjától nem jobbra van, mint az 1, hanem felette ugyanakkora távolságban. Ezzel az addig egydimenziós számsor kétdimenziós számsikká bővül. Az így nyert ún. *komplex számokat* nem a számegyenesen, hanem egy $x-y$ koordinátarendszerben elfoglalt helyük jellemzi (melynek x tengelye a hagyományos számegyenes). A számok ebben a rendszerben tulajdonképpen valós és képzetes (imaginárius) részből álló *számpárok*. A valós rész megmutatja távolságukat az origótól jobbra vagy balra, a képzetes rész pedig azt, hogy mennyivel vannak felette vagy alatta. A nagyobb-kisebb viszony itt értelmét veszti, hiszen a hagyományos számtanban ez azt jelenti, hogy számok egymáshoz képest jobbra vagy balra vannak-e. A komplex számok körében viszont léteznek olyanok, amelyek ugyanannyira vannak jobbra az origótól, tehát egyforma nagyoknak gondolnánk őket, mégsem esnek egybe, mert különböző magasságban vannak a számegyenestől. A számegyenesre vonatkozó vetületük (ami a hagyományos számtanban megragadható belőlük) önmagában nem jellemzi őket adekváтан. Éppen azért nem, mert nem hagyományos (valós) számok, ha-

nem komplexek. Más axiómarendszerben léteznek, amelyben a hagyományos számaink csak a számok kis részét teszik ki.

Ez a rendszer olyan egyenletek megoldására is használható, amelyek a valós számok halmazán írhatók fel, az eredmény is itt adódik, de a megoldás útja a komplex számok között vezet: az imaginárius egység (*i*) felhasználásával járható csak.

Térjünk most vissza az aranykor idejének kérdésére a matematikai kitérő tapasztalataival. Analógiát vonva az *idő* és a *szám* között, azt mondhatjuk, hogy az aranykor nincsen a „valós időben”, vagyis az időegyenesen. Jól értelmezhető viszont az aranykor úgy, ha az időfogalmat is kitágítjuk, és „komplex időben” gondolkodunk. Ez a kitágítás azt jelenti, hogy elképzeljük: időpillanatok nemcsak az időegyenesen vannak, hanem „alatta” és „felette” is. Az így létrejövő idősíknak valamely tartománya az aranykor. A komplex idő alapvetően különbözik a hagyományostól. A valós időben az *előbb* és a *később* alapkategóriák, míg a komplex időben ezek értelmezhetetlenek. Az aranykor a komplex időben nem *volt* és nem *lesz*, sőt az sem mondható, hogy *van*.

Lehet tehát olyan rendszert alkotni, amelyen belül az aranykor valóságossága nem különbözik például a római birodalom valóságosságától. Ehhez mindössze időfogalmunkat kell megváltoztatnunk, és áttérni egy olyan beszédmódra, amely gyökeresen különbözik a természettudományétól és a köznyelvétől is. Így az aranykor realitása könnyen hihető lenne – már amennyire könnyedén gondolkodunk egy, a miénktől idegen rendszerben. Mivel azonban megfelelő következetességgel erre nem vagyunk képesek, bár az áttérés lehetséges, mégsem tanácsos. Továbbá a mítikus idő és a komplex idő között akkora a hasonlóság, hogy ha a tudományos beszédmódot felcserélnénk a komplex időben való gondolkodásra, kis híján már magunk is a mítosz nyelvén szólalnánk meg. Ez pedig semmiképpen sem lehet célunk, amikor a mítoszt a mai ember fejével kívánjuk megérteni.

Ez a kis gondolat kísérlet azonban nem volt egészen felesleges témánk szempontjából, mert fényt derített a tudományos időfogalom és módszer esetlegességére. Egyben a mítoszok időfelfogásához hasonló rendszert képzelünk el istenek és hősök emlegetése nélkül.

Ha nem is célravezető megváltoztatnunk időfogalmunkat, az aranykortörténetek megértéséhez továbbra is az idő problematikáján belül kell időznünk. Rekonstruálni kell azt a folyamatot (az időkoncep-

ció változását), melyben az aranykormítoszok megszülethettek.

A primitív népek kultúráját vizsgálva nyilvánvalóvá lett, hogy számukra az idő nem homogén.³ Életük két szinten játszódik: egyrészt a profán, másrészt a szent időben – az ünnepek időről-időre megszakítják a köznapok sorát. Ezek nemcsak a nevükben vagy az ilyenkor végzett tevékenységekben különböznek, hanem ontológiai különbség is van: az ünnep és a köznap nem ugyanabba az időfolyamba tartozik. Az archaikus szemléletben az ünnepen való részvétellel az ember kiemelkedik a köznapok világából egy radikálisan más, a szent időbe. Ez a szent idő nem helyezhető el az időtengelyen, annak egyik esemény-pontjával sem állítható az előbb-utóbb-együtt viszonyba. A szent idő (általában) kölcsönhatások nélkül hatja át a profánt, „egyszerre” vannak jelen. A profán idő múltra, jelenre és jövőre tagolódik, megegyezik a modern nyugati ember egyetlen idejével. A szent idő, az istenek, kultúrateremtő héroszok kora változatlan, örök, időtlen, minden örökké történik benne. Annyira különbözik a profán időtől, hogy csak analógiásan, átvitt értelemben mondható időnek. A ma emberének is van tapasztalata az idő heterogenitásáról: órával egyforma hosszúnak mért időintervallumok közül az egyiket rövidebbnek érzi, mint a másikat. Ám mivel ontológiailag csak egyfajta időt tud elképzelni, azt a jól működő magyarázatot adja tapasztalatára, hogy pusztán pszichikai okok állnak a háttérben. Az archaikus szemlélet más premisszákból más következtetésekre jut: tagadja az idő homogenitását.

A kétfajta idő között átjárás lehetséges: az ünneplő ember átléphet az időtlenbe, és ott az istenek „kortársaivá” válhat. Az ünnep lényege éppen az, hogy kiemelkedünk az időből, vissza az eredethez, a forrás gazdagságával lehet feltöltődni. Az ünnep nem emlékezés vagy valaminek gondolatban való megjelenítése, hanem valóságos újraélése annak, ami „valaha” (a szent időben) megtörtént. A modern felfogás szerint az időben valóságosan csak egy irányba lehet haladni, ezért lehetetlen az egyszer már megtörtént események tényleges megismétlése; csak gondolni lehet rájuk, hiszen azok az időegyenesen már elérhetetlen helyen vannak. Az archaikus ember sem a múltba tudott visszatérni, hanem az eredet „idejébe”, az pedig nem múlt, és nem jelen, mert nem időben előz meg mindent, hanem ontológiailag. Az időből kilépve kortársaivá lehet lenni az eredet idejében élőknek. Az idő bármely pontjáról el lehet érni ezt az örök jelent, az időtlenséget, mint-

ha az valamiképpen a profán idő *fölött* és *alatt* feszülne ki.

Az átlépés a profán időből és szférából a szentbe az ismétlés által valósul meg. Azáltal, hogy újra végrehajtják azokat a cselekedeteket, amelyeket az istenek *in illo tempore* tettek. Ez a cselekedet nem *hasonlít* a mintaadóra, hanem *azonos* azzal. Külső megjelenési formájában semmiben sem kell különböznie a mindennapi aktusoktól, mégis a szertartásba ágyazottság, a szentségtől átítatott légkör metafizikai „átlényegülést” eredményez. A szertartást végző személy pedig azonos magával az archetipikus tettet először végrehajtó hérosszal. Ugyanilyen átlényegülés történik az ortodox keresztények liturgiájában, amikor az ikonosztáz előtt álló sereg a *kerubének*-et énekl. A tömegben álló hívő maga is kerub lesz, hogy ebben a tisztaságában az Úrhoz emelkedhessen.⁴

Az archaikus embernek szüksége volt arra, hogy időről időre ünnepet üljön, és így feltöltődjön a szentben való elmerülésből. A világnak is szüksége van arra, hogy megújuljon, hogy egészében és részeiben az eredet erejében ismételten helyreálljon, léte újra megalapozódjon. Mert minden csak annyiban bír léttel, amennyiben kezdetet nyer a lét romolhatatlan, időtlen teljességéből.

A hagyomány szerint a perzsa király *Navroz* napján kijelenti: „Íme az új esztendő új havának új napja; amit az idő megrontott, azt most meg kell újítani.”⁵ A profán idő ugyanis (éppen mert profán, mert nem tevékenykednek benne az istenek: vagyis nincsen megszentelve) romboló hatású, ellenséges természetű. Minden, ami az alá van vetve, a fizikai megsemmisülés felé tart, ezért időről időre vissza kell állítani eredeti épségét, azaz szentségét. Semmit nem lehet azonban kijavítani, mintegy megfoltogatni, hanem mindent újjá kell teremteni. Az újjáteremtés csak úgy valósulhat meg, ha megismétlődik az első teremtés. A mítosz nemcsak elmondja valaminek az eredetét, nemcsak etiologikus, hanem rituális alkalmakkor való elmondásával ténylegesen meg is valósul az, amit elbeszél. A kozmogóniai mítosz elmondásával ismét jelenvalóvá válik, megtörténik a világ kialakulása, újból létrejön, és ettől kezdve *van*. A mítoszt nemcsak recitálhatták, hanem színjátékkal, tánccal meg is jeleníthették. Egyes népeknél jól kimutatható e két gyakorlat együttes megléte többnapos, rítusokban gazdag ünnepkörökben. Így volt ez Babilonban is, ahol tizenkét napig tartott az *akitu* szertartás. Ennek keretében *Marduk* templomában többször is elmondták az *Enuma elis*-t, a teremtésről

szóló költeményt. Ismét megtörtént ezáltal a tengeri szörny, *Tiámat* és Marduk csatája, és a győztes Marduk a legyőzött *Tiámat* feldarabolt testéből létrehozta a kozmoszt, szövetségeseinek, *Kingu*-nak a véréből pedig az embert. A történetet két színészcsoport el is játszotta. A színészek nemcsak ábrázolták a küzdőket, hanem ők maguk voltak *Tiámat* és *Marduk*, harcuk kimenetelétől függött, hogy létrejön-e a káosz a kozmosz. A kozmosz ugyanis nem képes önerejéből fennállni, nem biztosítja a létét más, csak ha a fenyegető káosz itt és most *Marduk* által legyőzetik. Ezért kiáltotta a pap: „folytatódjék az ő győzelme *Tiámaton*, és rövidítse meg annak napjait!” Hasonló kozmogóniai szertartások voltak Egyiptomban és a hettitáknál is.

Hogy az előírások szerint ismételten meg kell ölni *Tiámatot*, nem azt jelenti, mintha elfelejtették volna, hogy egyszer (sokszor) már megsemmisült. Hiszen a vallási dráma ettől a tényről még nem kisebbedik, mert csak az ember profán világában zárul le valami végképp. A kozmogóniát rendszerint az év fordulóján ünnepelték. Nemcsak a világ újul meg ilyenkor, hanem az idő is. Mert amíg egy dolog nem létezik, addig az ideje sem létezhet. A világ alkotása egyben az idő megteremtése is. A világ megszűnése pedig az idő megszűnése. Ez az összefonódás fejeződik ki abban, hogy az észak-amerikai bennszülöttek több nyelven a *világ, föld* szavakat 'év' jelentésben is használja. A *jokut*-ok azt, hogy 'egy év eltelik', úgy mondják, „a világ elmúlik”.⁶ (Vö.: berésit = kezdetben [Ter 1,1].) Akár az időről, akár a kozmoszról és benne az emberről legyen is szó, csak akkor teremthető valami újjá, ha előzőleg megsemmisült. Az embernek meg kell halnia az újjászületéshez, a kozmosznak ismét káosszá kell alakulnia: el kell törölni az időt is.

Az archaikus ember a világ romlásáról a szenvedés útján szerzett tapasztalatot. Mivel semmi sincsen ok nélkül, a szenvedés sem véletlenül van. Az ember rítusaival nemcsak megújítani képes a természetet, hanem bűnével árthat is neki. A bűnt kozmikus jellegűnek tekintették, ezért a bűntől való megszabadulásnak együtt kell járnia a kozmosz megtisztításával. Amikor tehát a szenvedést tapasztalja, tudja, hogy az egész kozmosz megújításra szorul. A profán időben, az ünnepek idejéből kiszakítottan élni az útról való letérést, eltévelyedést jelent. E céltévesztés nemcsak az emberrel, hanem az egész világgal is megtörténik. Hasonlóképpen: az embert megtisztító szertartás, a bajok elűzése egybeesik a kozmogónia megismétlésével, az újjévvél. A világ és az

idő újrateheremtését a régi eltörlésének vágya motiválja. Az idő eltörlése megszüntet mindent, ami a múltban volt. Ezt a gondolatot illusztrálja és bizonyítja, hogy Simone Weil – feltehetően az archaikus nézetektől függetlenül – maga is hasonlólt ír a *Miatyánk* elemzésben.⁷ A szó szerint fordított sorról (engedd el tartozásainkat, ahogy adósként mi is elengedtük) azt látja meg, hogy az isteni megbocsátás nem jutalmul jár, mert mi megbocsátottunk, hanem el kell törölni a múltat, és akkor megszűnik adósságunk – igaz, az is elvész, amit mi remélhetnénk a nekünk tartozóktól. Így a jövő tiszta lap: nem tartalmazza vétkeinket, adósságainkat, de azt sem, amit már előbb megszolgáltunk, amivel más tartozik nekünk. A primitív népek ugyanígy előbb eltörölték a múltat a rossz miatt, veszni hagyva a jót is, majd a kozmogónia megismétlésével az őseredeti egységébe és szentségébe állították vissza a világot.

A különböző népek teremtéstörténeteiben gyakran kap szerepet a víz mint a világ kiindulási állapota, a káosz. Így van a már említett babilonban is: Marduk a megszemélyesített ősvíz, a tengeri szörny testéből alkotta meg a világot. Még a semmiből való teremtést tanító Biblia is szerepet ad a víznek. A Ter 1,2 már említést tesz róla, majd a teremtés részletes leírása a 9. versben úgy mondja el a szárazföld kialakulását, hogy az ég alatt levő vizek egy helyre gyűltek, és így láthatóvá vált a szárazföld.

Ennek megfelelően a kozmogónia évenkénti megismétlése is összekapcsolódik a vízzel. Az egész évben fennálló világ ilyenkor megszűnik, mert visszatér a káoszba: Babilonban ismét életre kel Tiámat. A Bibliában többek között Jób, Izaiás és a Zsoltárok könyve őriz utalásokat egy ősi, nem kanonizált felfogásra (Zsolt 89,11; 74,13–14; Jób 26,12; Iz 51,9). Így az újévi ünnephez Palesztinában bizonyára hozzátartozott a megemlékezés Jahve Ráhábon és Leviatánon, az őseredeti tengeri szörnyeken aratott győzelméről.

Az újév eredetileg mindenhol az esős évszak beköszöntekor volt, bár a különböző naptárreformok később szétzilálták ezt a rendet. Isten Eliézer rabbi szerint *Tisrit*-ben, Józsué rabbi szerint viszont *Niszan*-ban teremtette a világot. Mindkét hónap az esős időszakban van.⁸ Ugyanez mondható a vízözön kezdetéről. Ez nem meglepő: az esőzések utáni áradás ugyanis a szabályozatlan folyók mentén állandóan „vízözönnel” fenyegetett. Figyelemre méltóbb azonban a tény, hogy mielőtt *Utnapisti* beszállt a

bárkába (*Gilgames eposz* XI. tábla), éppen az *akitu* (újév) ünnepét ülte.⁹ Ha tehát a vízözön újévre esik, ami a kozmogónia megújításának ünnepe, nem véletlen, hogy Babilóniában, Szíriában és Palesztinában a rítus része volt egy bárka körülhordozása.¹⁰ A víz központi szerepe az újévi szertartásokban kifejezésre jut az ilyenkor szokásos italáldozatokban is, az újboráldozat ugyanis a téli eső serkentését célozta.¹¹ Ebből az összefüggésből egyfajta magyarázatot nyer az a tény is, hogy az özönvíz hőse, *Noé*, a szőlőművelés és a bor feltalálója; valamint az, hogy a „görög *Noé*”, *Deukalion* nevének jelentése: Újbor-hajós,¹² a veje pedig *Dionüszosz*, a bor istene.

Az eddigiekből már nyilvánvaló, hogy az özönvíz a világ megújítását jelenti. A görög, a babilóniai és a bibliai szöveg egyaránt arról beszél, hogy a bűnös emberiségnek el kell pusztulnia, és a kivételes ember által újra meg kell születnie. Nemcsak az emberiség teremődik viszont újjá, mert a bűn sem egyszerűen morális kategória, mely csak az ember állapotát rontja meg, hanem az állatoknak, növényeknek, sőt az élettelen természetnek is új kezdetet kell nyerniük. Mindez a víz által valósul meg, ahogy a teremtés is a vízből való előbukkanással történt. Ahhoz viszont, hogy újra előbukkanjon, előbb el kell mérülnie; ahhoz, hogy újjászülessen, el kell pusztulnia.

A keresztségre vonatkozó keresztény terminológia is teljes egészében egyezik az itt vázoltakkal.¹³ A keresztelést az őskeresztények húsvétkor, *Jézus* halálból való feltámadásának („újjászületésének”) ünnepén és újévkor végezték. Az újév is a megújulás ünnepe – természetesen vonzza magához a keresztelést (eredetileg: vízalámerülés) szertartását.

A víz a lehetőségek összességét szimbolizálja formátlanságával, azzal, hogy nem áll ellen az alakításnak. A vízbe való alámerüléskor a körvonalak lassan elmosódnak, feloldódik az alak, a kiemelkedés pedig újra formát ad a tárgyaknak, melyek ismét éles kontúrokat nyernek: megformálódásuk a kozmogónia aktusát ismétli meg, mialatt a víz nem változik semmit, és ezzel az embertől és minden más létezőtől különbözőnek bizonyul. A víz esőként életet ad a földnek, újjáéleszti a kiszáradt természetet: az esőzések után medrűkből kilépő folyók elpusztítják a környező vidéket, de visszahúzódva átázott termőföldet hagynak maguk után. A víz nem csak, sőt elsősorban nem tisztára mos, hanem újjáteremt. A keresztség vagy a rituális tisztálkodás sem annyira a bűnök lemosása: az alámerítés eltörlő mindent, így a bűnt is, kiemelkedve pedig újjászületik az ember. Ez tehát a víz jelentése. „Istennek három kul-

csa van: az esőé, a születése és a feltámadása” – mondja a *Talmud*.

Az idő évenkénti eltörlése és újrateremtése mint a szenvedés eltörlésére tett kísérlet elvileg végtelen-szer ismételtető, sőt ismétlendő, mivel különben a világ és benne az ember kimerülne. Az emberi nem fejlődésének korai szakaszán ez az eljárás, úgy tűnik, kellően hatékonynak bizonyult. Annak, hogy a szenvedést az új évben is tapasztalták, nem az volt a magyarázata, hogy a rítus erőtlén, hanem hogy az újjáalkotott időben ismét felléptek ugyanazon okok, amelyek korábban is szenvedést okoztak. Nem minden nép időszemlélete volt ennyire tudatos. Az újévi szertartások gazdag rendje a fejlettebb kultúrájú népeknél alakult ki, máshol csak töredékesen valósult meg. A zsidók, egyiptomiak, irániak és a babiloniak dolgozták ki leginkább ezt az ünnepkört, és ők azok, akiknél „elkezdődik” a történelem: ők jegyzik le először cselekedeteiket, tanújelét adva ezzel fejlett időérzéküknek.

Feltehetően az időérzék további fejlődése eredményezte, hogy az időről újabb, tágasabb koncepció alakult ki. Mindenesetre a történelemben később jelent meg, mint a már ismertetett felfogás;¹⁴ nem szüntette meg azt, hanem magába olvasztotta vagy párhuzamosan élt vele. Így volt ez Indiában vagy a zsidók között, hogy csak azt a két helyet említsem, ahol az új időfelfogás két modelljét legteljesebben kidolgozták.

Amikor a gondolkodás fejlődésével az ember rátalált az időre, amikor a szenvedésre reflektálása elért egy bizonyos fokot, a szenvedés meghaladására nem volt többé kielégítő megoldás annak évenkénti eltörlése. Amikor az ember az évnél lényegesen nagyobb időegységekben is elkezdett gondolkodni, látnia kellett, hogy a rossz makacsul ellenáll a rítusok erejének. Az idő évenkénti megújítása értelmét veszítette a szellemi elit számára, mert nem volt elég hatékony. Azok a formák, amelyekkel az idő periodikus megszentelése történt, kiürültek. Bár lenézték az eredet egységéért és teljességébe való visszatérésért tett archaikus fáradozásokat, a ciklikus időszemlélettől azért mégsem tudtak szabadulni. Az újabb keletű koncepció hagyományosabb, elterjedtebb válfaja csak annyi különbséget hoz, hogy az eredeti állapot nem évente tér vissza, hanem az emberéletnél jóval hosszabb időszakok elmúltával. Az ember élete során az idő nagyjából lineáris, szinte töretlenül halad a rossz, a széthullás felé. Remélhetőleg azonban egyszer a távoli jövőben, majd, mikor már minden dolog kimerült, és egy pillanatra alámerítkezett

a káoszba, mégis visszaáll az eredeti rend, a kozmosz – akárcsak a primitív újév alkalmával. Az időnek ezt a nagyobb egységét nem véletlenül nevezték Nagy Évnek vagy Nagy Időnek.¹⁵

Ezen a ponton tehát a természet megújulása által sugallt időegység (legalábbis részben) elvesztette jelentőségét; helyette egy teljességgel spekulatív, természeti analógiákat lényegesen kevésbé hordozó időegységet alkottak, melyet aztán tovább lehetett szorozni és osztani tetszés szerint. Ahogyan a hagyományos éves ciklusokat egy nagyobb egységbe, a Nagy Évbe foglalták, úgy lehetett aztán ezeket a Nagy Éveket egyre nagyobb ciklusok alapegységeiként felfogni. Ahogy az egymást követő évek egyre rosszabbak, míg végül a Nagy Év végén ismét visszatér a ciklus eleje, és kezdődik előlről a hanyatlás, úgy e szigorú logika alapján az egymás után következő Nagy Évek is az értékvesztés fázisait jelentik; így van ez a Nagy Éveket tömörítő *ciklusok* egymáshoz való viszonyában is, egészen a végtelenig. Bár minden egységnyinek tekinthető kisebb vagy nagyobb időszak végén bekövetkezik bizonyos mértékű javulás, ez (mivel az illető időegység egy nálánál nagyobb ciklus leszálló ágán foglal helyet) csak részleges javulás, nem nyeri vissza vele az ember és a világ az őseredeti teljességet, sőt az mindig csak távolodik tőle, a múlt homályába vész.

Az időegységeket többé nem a természet mindig jótékonyan visszatérő rendjéhez igazodva képzelték el, hanem a számtan szolgált az időkonceptió alapjául. A számok viszont nem ismétlődnek; nem kör, hanem egy végtelenbe futó egyenes mentén helyezkednek el. Mindig nagyobb és nagyobb ciklusok képzelhetők el anélkül, hogy ennek a pusztá logikai származtatásnak valaha is vége szakadna. Ez pedig azt jelenti, hogy csak a végtelenben, vagyis *gyakorlatilag* sohasem nyerhető vissza az őseredeti egység, teljesség, béke és jólét.

Az itt leírt rendszer az egyes népek gondolatvilágában különböző mértékben fogalmazódott meg. Talán Indiában dolgozták ki legrészletesebben és legteljesebben.¹⁶ Eszerint 360 év egy isteni évet alkot. 12.000 isteni évből áll egy *mahajuga*, ez tehát 4.320.000 évig tart. Mahajugából ezer kell egy *kalpá*-hoz. Egy kalpa egy nappalt, egy másik pedig egy éjszakát tesz ki *Brahma* életében, akinek így egyetlen napja 864 millió évig tart. Egész élete száz ilyen Brahma-év, vagyis 311 ezer milliárd emberi év. A tizenkét-ezer évig tartó mahajuga négy eltérő hosszúságú korszakból, jugából áll. Az első korszak, a *kritajuga*, négyezer évig tart, és tartozik hozzá egy négyszáz

éves hajnal és egy négyszáz éves alkony. Ez az *aranykor*. A következő korszak, a *trétajuga* már csak háromezer évig tart, és a hozzátartozó hajnal és alkony is három-háromszáz év. A harmadik juga, a *dvápara* már csak kétezer éves, a negyedik, a mi korunk, a *káljuga* pedig mindössze ezeréves, és természetesen a hozzátartozó hajnal és alkony is csak száz-száz év. A korszakok hosszúságának csökkenésével párhuzamosan csökken az ember élettartama, hanyatlak a műveltség, romlik az erkölcs, úgyhogy a káljügát sötétkornak is hívják. Minden a megsemmisülés felé tart a teljes ciklus alatt, míg végül bekövetkezik a *pralája*, a felbomlás. Ez azonban még nem teljes: ezer mahajuga, vagyis egy kalpa végén még gyökeresebb felbomlás következik, a *mahapralája*, a „nagy felbomlás”. És így tovább: a még nagyobb ciklusok végén mindig nagyobb felbomlás jön. Az időnek ebben a felfogásban nincs vége: amikor eltelik Brahma élete, ő is újjáéled, mert a kozmikus teremtés és pusztulás körkörös ismétlődése az istenekre is érvényes.

Léteznek Indiában a most ismertettnél bonyolultabb és nagyobb időintervallumokról szóló leírások is. Közös alapgondolata valamennyinek a mindig hanyatló (tehát nem pontos) ismétlődés, és ennek logikus feltétele, a kezdetek tökéletessége. A rendszert valószínűleg fokozatosan bővítették. Az alapem a négy korszakra osztott mahajuga lehetett.¹⁷ (Ez az egység lelhető fel más népek hagyományai közt is.) Később a kézenfekvő logika alapján mind nagyobb és nagyobb ciklusokba vetítették ki ezt az alapsémát, mint ahogy már a négy jugára osztott, az emberéletet jóval felülmúló Nagy Év gondolata is így született: a hagyományos, évenként újra megtörténő felbomlás és újrateremtés ciklusát emberi léptéket meghaladóan nagyra duzzasztották. Ez azonban nem maradt következmények nélkül: egyrészt a szenvedésben enyhülést hozó megújulás már nem várható az egyén életében. Ez csak első hallásra tűnik negatív következménynek, valójában ez mozgatta az archaikus (az évre épülő) rendszerről a nagyobb ciklusokra való áttérést. Mindennél fontosabb az ember számára, hogy jól működő magyarázatot adhasson szenvedésére, hogy legyen egy olyan rend, amelybe beleillesztve az jelentéssel bír, mert csak akkor viselhető el, ha vonatkozásba hozható, azaz érthető.¹⁸ A szenvedés tényét nem változtatta meg a magyarázat, de elviselhetővé tette. A rendszer megalkotói saját korukat a legsötétebb korszak idejére helyezték, ez azonban nem pesszimista vonás. A legrosszabb korban lenni ugyanis az elmélet szerint azt jelenti, hogy az újjászületés közelségében

élünk. Ha felfedezhetők a *pralája*, a felbomlás jelei, akkor a megújulás sem lehet messze.

A modellváltásnak azonban nem csak pozitív következményei voltak. Az újévi szertartásokban megújulást kereső ember még aktívan részt vett a világ és önnön megújításában. Nemcsak történtek vele a dolgok, hanem ő maga is alakította a világot, sőt felelősséget vállalt érte. Rítusai nélkül ugyanis nem nyerte volna vissza termő erejét a föld, nem öntözték volna esők, és egyáltalán nem is létezhetett volna, mert a káoszban való megsemmisülés várt volna rá. Másrészt az ember az ünnepen, a szertartások alkalmával az istenek kortársává válhatott, és cselekedeteinek mindig értelmet adott, hogy az istenek példaadó, archetipikus tetteit utánozza. Amikor az év helyett a Nagy Év lett a gondolkodás alapkategóriája, mindezek a lehetőségek elvesztek. Az aktív, az istennel együttműködő élet helyére a várakozás lépett. A mindennapi, profán cselekedetek térhódítása indult meg, és ezek a tettek egyre inkább lényegtelenek (mert nem szólnak hozzá a világ létkérdéséhez), sőt bizonytalanok és viszonylagosak is lettek, mert nem szentelte meg őket az a tény, hogy az istenek tetteit utánozzák. Ha nem ismételheti meg az ember az istenek kozmogóniai tetteit, akkor a töbit sem: minden mozdulat csak annyit ér tehát, amekkora gyakorlati jelentősége van, mert többé nem mutat túl önmagán – legalábbis az istenekig már nem. Ugyanígy elkezdődött az ünnepek kiüresedése, mert valamiben (újra) részt venni nem azonos azzal, hogy pusztán emlékezünk vagy elképzeljük, hogy mi történhetett egykor. A vallási jelentésétől megfosztott ismétlés viszont már pesszimizmushoz vezet. Az a kör, amely nem tér vissza a kezdet teljességébe, az istenek barátságához, csak a fájdalomkat hozza elő újra és újra, ahogy önmagát ismétli. Ezért az örök visszatérés eszméjében radikálisan gondolkodók számára csak a megszabadulás, a létbe való vissza nem térés halvány reménye maradt. Amennyiben ez beteljesül, akkor ugyanaz az időből való kilépés valósul meg, amelyre az archaikus ember mindig is vágyott, és amelyet az ünnepek alkalmával a rítusok által meg is tett. Az új koncepcióban gondolkodók az ünnep e lehetőségétől elestek, mert számukra elmosódott a határ a szent és a profán idő között: a kezdeti és a jövőben visszatérő aranykor egy időfolyamban van a mindennapok világával. Nem a profán időből való kiemelkedéssel lehet az értéktelített időbe átlépni, hanem az majd magától jön el, ha

egyáltalán eljön. Minden az egymást követő végtelen ciklusoknak van alávetve, maga az emberi élet is.

Az előzőekben vázlatosan bemutatott nagyobb ciklusokra épülő alapséma csak az egyik lehetséges módja az éves ismétlődésre alapuló rendszer meghaladásának. A másik változat leginkább a zsidóknál bontakozott ki. Lényege, hogy gyökeresen szakít az idő ciklikus felfogásával. Míg a (bármekkora) ciklusban gondolkodó népek fő törekvése az volt, hogy megszüntessék az időt, hogy leértékeljék a történelmet, a kanonikus zsidó felfogásban éppen hogy felértékelődik a történelem: az teszi értékessé, hogy az események, változások végérvényesek, visszafordíthatatlanok. Így jutnak egyre közelebb a végső, tökéletes állapothoz. A zsidók Istene megszenteli az időt azzal, hogy újra és újra belenyúl a menetébe, és tettei által megjelenik ugyanabban az időben, amelyben a nép mindennapos élete zajlik. Isten közel jön népéhez, velük harcol vagy vándorol a pusztában. Az embernek nem kell egy másik időbe átlépnie ahhoz, hogy Isten tetteinek tanújává és kortársává válhasson, hanem maga az Isten lép be a nép idejébe. A zsidók számára nincsen tehát profán idő, mert a történelemben megnyilvánuló teofánia megszenteli azt. Ugyanakkor az ünnep sem olyan szerkezetű, mint az archaikus korban volt. Nem lehet és nem is kell megismételni például a világ megteremtését. A zsidók vallásossága nem a rítusok pontos elvégzését tünteti fel eszménynek, hanem az Isten törvényeihez való belső hűséget.

Bármennyire közel jön is azonban Isten az emberhez, a szenvedés továbbra is realitás marad. E kis nép történelmében az idő újra meg újra katonai vereségeket hoz. Ám ezek mindig az Isten akarátával állnak összefüggésben, mintegy negatív teofániát jelentenek. A szenvedés kérdésére a választ a Messiás várása jelenti. A próféták mindig őrizkedtek attól, hogy bármiféle számítással megadják a messiási birodalom eljöttének idejét, de mindig ébren tartották a várakozást a jövő e nagy eseményére. A történelemre koncentráltak, melyben Isten közel jött, és szövetséget kötött a néppel, és amelynek egy várva várt pontján bekövetkezik az *illud tempus*: elérkezik a Messiás. Mint minden kortársuk, a zsidók is csak azért tudták elviselni a szenvedésekkel teli történelmet, mert megvolt a reményük arra, hogy az egyszer majd megszűnik. Életük azonban nem az időszakoként visszatérő eredet, hanem a végidőben megvalósuló messiási kor várásának jegyében telt. Ez a kor,

ha egyszer bekövetkezik, éppúgy időtlen, örök jelen lesz, mint amilyen a kezdet volt a minden népnél meglevő felfogás szerint. A különbség a zsidók és a környezetük többi népe között az, hogy míg az utóbiaknál a kezdet ciklikusan végtelenszer visszatér, a zsidóknál csak egyszer. Az idő tehát náluk nem végtelen, hanem csak töredék, ami összeköti a két időtlen állapotot, a kezdetek és a végidők valóságát, melyek megfelelnek egymásnak.

A lineáris idő eszméje nem egykönnyen vert gyökeret az ókori zsidóság körében. Sőt a zsidó-keresztény Európa főleg paraszti, természetközeli életet élő rétegei között azóta sem, és az egyértelműen lineáris szemléletű gondolatörökön, például az evolúción iskolázott műveltebb osztályok tudatában sem. E felfogás radikális elfogadása ugyanis nehezen elviselhető állandó feszültséget és izzást eredményez az emberben. Azzal a tudattal kell élnie, hogy minden pillanat egyformán fontos, és az elmúlt lehetőség már soha nem nyerhető vissza, ami megtörtént, az már végérvényesen úgy marad.

A lineáris szemlélet egyeduralkodóvá válását gátolja maga a vallásosság is. A vallásos ember ugyanis az időt antinomikusan tapasztalja meg. Ez azért van így, mert máig sem szűnt meg a ciklikus szemlélet, hanem a lineáris idő finomszerkezeteként él tovább. A két időtlenség között egyenes vonalú, Istentől áthatott idő valamiféleképpen az archaikus szent-profán szerkezetét is megtartotta. Bár Isten jelen van a hétköznapokban is, mégis a szertartások, ünnepek, az ima alkalmával egy olyan szférába léphet át a hívő, ahol az Isten intenzívebben megtapasztalható, és ahol az időélmény is másnak bizonyul, mint egyébként: mintegy megszűnik az idő.

Ezzel az időről szóló antinómiával (is) értelmezhető az Újszövetség egy ellentmondása. Jézus evangéliuma az, hogy személyében elérkezett Isten országa. Ám amikor imádkozni tanítja a tanítványait, a *Miatyánk*-ba a „jőjjön el a te országod” kérést is belefoglalja. Tehát ez az ország egyrésztől itt van, másrészt várni kell rá. Ez az antinómia párhuzamos az idő problémájával. Isten uralma ténylegesen megvalósult, és át is élhető a profán szférából való kiemelkedéssel, ugyanakkor teljesen nyilvánvalóvá majd csak az idők végén válik. A zsidó várakozás szerint a Messiás eljövetele már a világ tökéletes állapotát hozza el, ezért sem fogadhatják el Jézust Messiásnak, mert nem tapasztalják a végidők új aranykorát. A kereszténység hite szerint már az (igaz, nem kinyilvánult dicsőségű) végső időben élünk, de mégis van még mire várunk: Jézus második eljövetel-

re. Az eszkatologikus jövendölések, amelyek a zsidóknál egyszerűen a végidőre, itt a *paruzia* utáni állapotokra vonatkoznak.

A nagy ciklusok elmélete, mint láttuk, egyfajta passzivitást eredményez, míg a történelmet felértékelő modell aktivitásra sarkall, mert a cselekvésnek értéket tulajdonít. Mégpedig nemcsak a rituális tettek lehetnek szentek, mint az archaikus ember gondolta, hanem valamennyi, mert az Isten maga jön az emberek közé, hogy velük legyen minden dolgukban. Az így felértékelődött tevékenységgel történhetett aztán meg, hogy önértékűvé vált. Mércéje nem Isten lett, hanem az ember, aki maga vette kezébe a sorsát, és így próbálta elérni boldogságát. Ám úgy tűnik, hogy alapvetően ez a változás sem oldotta meg égető egzisztenciális gondjainkat. A szenvedés, a rossz továbbra is realitás maradt. Csakhogy amíg a vallásos rendszerek az isteni világ újbóli eljövételének várásával vagy annak előmozdítására tett kísérlettel reagáltak a fennálló világ fogyatékoságaira, addig a deszakralizált hitűek profán mennyországokat, utópiákat álmodtak meg. Az alapötlet, az újból visszatérő eredeti pozitívum, úgy tűnik az emberiség közkinccse. Amiben eltérés van az egyes kifejtések között, az csupán részletkérdés: az új aranykor eljövételének ideje (vagy ritmusa) és módja. Tartalma, vagyis hogy milyen lesz majd benne az élet, alapvetően azonos minden aranykor-elbeszélésben és utópiában, valamint az is, hogy ez a kor már nem lehet messze. Az ember alapvetően optimistának mutatkozik.

Végigkövettük tehát az aranykormítosok kialakulásának történetét. Úgy tűnhet, hogy ezzel meg is értettük ezt a mítoszcsoportot – ez azonban egyáltalán nincsen így: maradt még kérdéses pont, amit tisztáznunk kell. Azonosítanunk kell azokat a tapasztalatokat, amelyeket a természettudomány a pszichológia területén tud csak tárgyalni, a mítosz pedig szimbólumokban fejez ki. Saját nyelvünkön is meg kell nevezni azokat az élményeket, amelyeket a mítosz például az istennel való egységként ír le.¹⁹

Először induljunk ki a szenvedés tényéből mint realitásból – mint ahogy az aranykormítosok is ide vezethetők vissza. A szenvedés szoros összefüggésben áll a fájdalommal, de nem azonos azzal, nem is annak intenzív változata.

A fájdalom a világgal való disszonanciánk érzékelése, szemben a szenvedéssel, mely e disszonancia tudatosulását jelenti. Szenvedés tehát csak az

ember világában létezik, mégpedig a tudatos ember világában. Amíg az ember nem tud nem-biológiailag is viszonyulni, nincsen birtokában a miért-kérdés lehetőségének, addig nem válhat benne a fájdalom szenvedéssé. Ez csak az értelem kifejlődésével együtt jelenik meg az ember életében. Az egészen kicsi gyermek vagy csecsemő, de leginkábbis az embrió, problémátlan világban él. Ez nem azt jelenti, hogy nem érzékel kellemetlen ingereket, fájdalmakat, hogy ezek nem hoznak létre benne akár maradandó változásokat is, hanem csak azt, hogy nem okoznak szenvedést, mert nem válnak tudatossá. A gyermeki állapot tehát ebből a szempontból kitüntetett az ember életében, s figyelemreméltó, hogy az aranykormítosokban leírt léthelyzet párhuzamban áll azal, amilyennek a gyermek világát ismerjük.²⁰

A gyermek életének kezdetén nem tudja, hogy önálló létező, aki elkülönül valamitől. Csak az egység tapasztalatával rendelkezik. Sokáig tart, míg rájön, hogy egy tőle különböző lény és világ az, ami gondoskodik róla. Talán éppen az vezeti el erre a felismerésre, hogy jelentkeznek olyan kívánságai is, amelyek nem elégülnek ki maguktól: a környezet vonakodik teljesíteni őket. A születés stressze és az anyától való testi távolság kialakulása által már elkezdett egység ekkor rohamos széthullásnak indul. Ami addig egésként eleve adott volt, az most darabjaiban kínálkozik megismerésre. A gyermek figyelme egyre több mindenre terjed ki, és kezdi értelmével is megragadni a dolgokat. Ám eközben „nem pusztán valamely megismerő érintkezésben áll világának dolgaival – ahogyan azt az állatoknál is föltételezhetjük –, hanem a megismerttet, ítélve, különválasztja magától; fizikális-biológiai életének környezetét szembenállóvá, azaz tárgyává, világává teszi. Nem csupán tapasztalja és átéli környezetét, hanem ítéletet mond róla, és csak azáltal alkotja meg, mint »világot«.”²¹

A világ megismerésével párhuzamosan futó és azt feltételező önmegismerési folyamatnak egyik leglényegesebb tartalma az, hogy az ember fokozatosan ráeszmél: önmagában áll, sőt egyedül van a világban. „Az embernek ez az önmagában-állása minden emberi történésben igazolódik, amennyiben azok emberi megnyilvánulások. Megmutatkozik az *ítéletben*. Ugyanis minden ítéletben az történik, hogy egy tudott mi-t rávonatkoztatunk egy tárgyra, valamely »predikátumot« egy »szubjektumra«. Minthogy pedig minden ítélet az igazság igényével lép föl, ezért azt a tárgyat, amelyre a predikátumot vonatkoztatja, olyan valaminek véli, amely független magától az

ítélet aktusától. A tárgyat annak magánvalóságában véli. Ezzel azonban az ítélő úgy tételezi ítéletének tárgyát, mint az ítéletétől különbözőt és függetlent (...), és – így elválasztva önmagát a tárgytól – szembeállítja magát vele. Az ítélő tehát ítéletének tárgyától való távolságában ragadja meg önmagát, s ilyenformán minden ítéletben egy önmagában álló szubjektumként ragadja meg magát (...). És amennyiben az ember mindig csak ítéletekben gondolkodik (hiszen mindig valamiről gondol valamit, azaz ítélt), annyiban gondolkodásának minden aktusában ez a folyamat zajlik.”²²

A gyerek az időre vonatkozó szavakat, például a *tegnap*-ot és a *holnap*-ot sokáig összekeveri, mert nem rendelkezik időérzéssel: valamiféle örök jelenben él. Ez a múltó „fogytékosság” azonban nagy előnnyel jár számára. Nem véletlen, hogy a mennyországot, a tökéletes boldogságot, időtlennek képzelel a kereszténység. E tény mögött az is ott áll, hogy a végidők valósága, az eszkatológia megfelel a kezdetek valóságának, a protológiának, vagyis a mennyország a paradicsom párja: a visszatért aranykor. A felnőttek boldogságát beárnyékolja az időre való reflexió, ami azonban az időérzék hiányában a gyermek boldogságát nem fenyegeti; ő tulajdonképpen az aranykorban él, mely megőrzött valamit a szent idő örök jelenéből.

Érdemes ezen a ponton felfigyelni egy bibliai tényre. Jézus, aki az Isten országát (uralmát) jött meghirdetni, különös hangsúllyal hivatkozik a gyerekekre. Egy alkalommal azt is kijelenti, hogy „aki nem úgy fogadja az Isten országát, mint egy kisgyerek, semmiképpen nem megy be abba” (Mk 10,15; Lk 18,17). Itt tulajdonképpen nem arról van szó, hogy a gyermekiség egy szelektáló bíró szempontja lenne, hanem hogy csak az képes átélni a mennyországot, aki szert tesz erre a lelkültre.

Az aranykor tehát legalábbis párhuzamban áll a gyermekkorral, de megalapozottnak látszik az a feltevés is, hogy az aranykormítosz a gyermeki (embriónális?) állapot emlékeinek megjelenése a felnőttek világának képeiben.²³ Életünk első hónapjainak alapatmoszféráját magunkban hordhatjuk mindvégig, ha konkrét eseményekre nem is emlékszünk, mivel nem is találkoztunk ilyesmivel: nem tudtunk róla, hogy léteznek *valamik*, amikkel valami történhet. Ahhoz, hogy bármilyen eseményre emlékezzünk, először tudnunk kell annak a valaminek a létezéséről, amivel valami történik. A csecsemő dolgokra még szét nem esett világában azonban ez lehetetlen. Őrizzük viszont az akkori tapasztalatnak csak a

mítoszban, a szimbólumokban megszólalni tudó emléket. Amikor a szenvedést tapasztaló ember nosztalgiával fordul a múlt felé, alapjában véve nem téved, mert saját múltjában valóban volt olyan időszak, amikor biztonságban, gondtalanul, önmagával, másokkal és a világgal egységben élt.

A (második) kérdés ezek után az, hogy vajon jogos-e ez a nosztalgikus visszanézés az egyéni létezésnél messzebbre, történelmi távlatokra. Tudjuk, hogy egy régmúlt aranykorak nincsen történelmi valósága, de vajon nem áll-e ebben az esetben is a háttérben valami másfajta valóság? Mert a gyermekkor sem olyan volt, mint amilyennek például Ovidiusz leírja a szaturnuszi kort. Szó szerint véve tehát nem „hű beszámoló” ez a mítosz, de amit kifejez vele, annak megvan a valóságalapja a gyermeki pszichében. De lehet-e pszichikai valóságosságról beszélni akkor, amikor az emberéletnél távolabbra tekintünk vissza?

Az evolúciós paradigmában gondolkodó fejlődés-tannak van egy tétele, mely szerint az egyedfejlődés során, embrionális állapotában minden élőlény megismétli a törzsfjlődésnek az illető fajhoz vezető átlomásait, vagyis a filogenezis megfelel az ontogenezisnek. Amennyiben az iménti tudományos tétel igaz, az idegsejtek egymás után megvalósuló konfigurációinak sora megfelel a gerinces-agy fejlődésútjának. Az emberre jellemző agyat megelőző embrionális formák pedig nemcsak a nekik megfelelő egyéb funkciókat látják el, hanem emocionális működést is kell tulajdonítani nekik. Ezt a gondolatot Jung így fejezi ki:²⁴ „Ahogyan az emberi test hosszú evolúciós előtörténettel rendelkező szervekből épül fel, feltételezhetjük azt is, hogy a psziché is hasonló módon szerveződik. A psziché is történelmi fejlődés eredménye, a testhez hasonlóan, amelyben létezik. (...) Amint tehát testünk felépítése az emlősök általános anatómiai rendszerén alapul, elménk alapjait is ez az ősrégi psziché képezi.” Joggal beszélhetünk tehát velünk született specifikus őstönökről, és a psziché kialakulása során szerzett emlékekről is. Ezek az „archaikus maradványok” (Freud) nem működés nélküli csökevények, hanem felnőtt korban is aktívak, ezért nevezi őket Jung inkább archetípusoknak, ősi képzeteknek. Ez az elnevezés nem konkrét, rögzült képeket jelöl, hanem mintákat, a kollektív tudattalan struktúráit, melyek létrehozzák az egymástól távoli és kulturálisan független népek többé-kevésbé azonos szimbólumait és mítoszait.

Az aranykormítoszok létrejötte az időre reflektáló népek körében, és az, hogy hasonló elképzelések

(más-más formában) a mítosztól általában eltávolodott Európában máig is népszerűek, arra enged következtetni, hogy az aranykorgondolat alapjai a jungi kollektív tudattalanban vannak, vagyis hogy azokból az emlékekből fakadnak, amelyeket a psziché szerzett fejlődése során. Arról a szakasról van most szó, amikor az ember emberré vált, és még nem vagy csak alig emelkedett ki az állatvilágból. Aranykori tapasztalatait éppen annak köszönhetette, hogy az emberre jellemző reflexió még nem működött benne. Ezek az első emberek, akik még önmagukra sem reflektáltak, nem érezhették elkülönültnek magukat sem a környezettől, sem a társaktól; az egységben feloldódva léteztek.

Az egyes ember életében az embrionális szakaszt és a gyerekkort tudtuk az aranykorról kapcsolatba hozni. Az onto- és filogenezis megfelelésének tétele által tudományossá tett metaforával élve: az emberiség esetében is a „születést”, vagyis az emberré válást megelőző idő és a „gyerekkor” az, ami a Paradicsomban játszódik. A megfeleltetés azért is szerencsés, mert ugyanazokat a jellemzőket tudjuk elmondani mindkét „gyerekkorról”.

A *mikor volt az aranykor* kérdésre azonban így sem nyertünk olyan feleletet, amely egyértelműen elhelyezné ezt a kort a történelem egyéb ismert eseményei között. Mivel mindig vannak közöttünk gyerekek, és „gyermekkorú” primitív törzsek (sőt a fogyasztékos emberek egy csoportját is lehet itt említeni), ezért ez a *kor* nem időintervallum jelentésű, vagyis az időgyenesen nem reprezentálható konkrét szakasszal. Mindig aranykor van valakiknek, azoknak, akik egy más minőségű időben, az időtlenségben élnek. Ezt a más minőségű időt hívtuk a mítoszokról beszélve szentnek, a kezdetek mitikus ősidejének, ezt lehet átélni az ünnepek résztvevőjeként; a matematikai analógia alapján pedig mint komplex időről beszéltünk róla.

Harmadszor az őállapotnak az aranykormítoszokban elbeszélte valóságát a transzcendentális tapasztalat fogalmával is értelmezhetjük. „Transzcendentális tapasztalatnak nevezzük a megismerő szubjektum szubjektumra jellemző, nem tematikus és minden szellemi megismerő aktusban benne levő, szükségszerű és elkerülhetetlen tudását önmagáról, valamint nyitottságát minden lehetséges valóság korlátlan horizontjára.”²⁵ A definíció a következőképpen fejthető ki. A transzcendentális tapasztalatra akkor tesz szert az ember, amikor kapcsolatba lép a világgal

(ennyiben a *posteriorinak* mondható). Bármit ismerünk is meg, a tárgyi, kategoriális megismeréssel párhuzamosan, azon túllendülve mindig tudunk egyúttal önmagunkról és a valóság egészéről is mint a megismerés lehetőségi feltételeiről. Ez a tudás mindig a tárgyi ismeret háttérében húzódik meg. A valóság egészéről és tiszta énünkről soha nem szerezhettünk kifejezett és tematikus ismeretet, mert mindig csak kategoriális közvetítéssel keresztül jutunk el hozzájuk. Sohasem válhatnak a megismerés tárgyává, de mindig jelen vannak, valahányszor tárgyakat ismerünk meg. A transzcendentális tapasztalat végső soron a legalapvetőbb lehetőségi feltételre, a Létre vonatkozik, de az egymást megalapozó kevésbé általános lehetőségi feltételek is kifejezhetők belőle. Ha valamiről korlátozott tökéletességet állapítunk meg, mindig tudunk a csorbítatlan tökéletességről is.

Ha alkalmazzuk ezt a vázlatosan ismertett elméletet az aranykormítoszokra, akkor azok a háttéri tapasztalatban megragadott tökéletességek kifejezéseként állnak előttünk. Az a tökéletesség, amit elbeszélnek, nem lelhető fel világunkban, csak a töredékes megvalósultságukon túllendülő szellem fedez fel mint valóságot saját horizontján.

Ugyanoda jutottunk tehát, ahova eddigi összes utunk vezetett: amit az aranykormítoszok hírül adnak, az valóságos – egy kitágított valóságfogalom értelmében. Minthogy „a transzcendentális tapasztalat a *transzcendencia* tapasztalata”,²⁶ e kitágított valóságfogalom a most transzcendens világgal lett gazdagabb (ahogyan az előzőekben a pszichikaival). Ilyen értelemben idézhetjük McKenzie szavait a Biblia mitikus elemeiről az aranykormítoszok képeire: ezek „nem pusztán költői díszítések, hanem annak a komoly erőfeszítésnek a jelei, hogy szavakba öntsék a transzcendens valóság intuícióját”.²⁷

Az eddigiekben ugyan született olyan magyarázat, mely valóságban gyökerezőnek mondja az olyan képeket, mint az emberek közti egység, a szenvedés hiánya, a gond nélküli megélhetés, az eredet teljessége, de a személyes szellemi szférával való egység még mindig valamiféle projekció maradt. Az is kell hogy legyen, hacsak nem tételezzük fel Isten létét, amit negyedszerre teológiai szempontból vizsgálódva meg is teszünk.

Az áttérés az *idő* fogalmának kitágított használatára mint lehetőség, dolgozatom elején felvetődött már annak érdekében, hogy valamiféle valóságos-ságot tulajdoníthassunk az aranykornak. De ebben

a megújított rendszerben is azt kellett volna mondanunk, hogy az aranykor nem *volt*: nem a *saját időnkben*, és a mienkkel közös realitásban helyeztük volna el, mert a *komplex idő* szinte mitikus jellegű: számunkra csak gondolati játék, a mindennapi életben is valóságosnak tartható referencia nélkül. Azért is el kellett vetni ezt az áttérést, mert megszokott fogalmaink új jelentéssel való felruházását követelte volna, minek következtében minden egészen másképp tükröződött volna a gondolkodásunkban – pedig mi továbbra is látni, érteni akartuk azt, amit egyszer már átláttunk. Most azonban fel kell figyelni arra, hogy az egyik fogalomrendszerből a másikba való áttérés végbement már egyszer – fordított irányban. Az archaikus felfogást évezredek alatt felcseréltük a maival. Teljes joggal vetődik fel a kérdés: vajon amikor a mítoszokat leíró ember nézőpontja helyett ma modern látószögünk és látásmódunk van, látjuk-e még ugyanazt, amit a régiek láttak, és mitikusnak mondott formában kíséreltek meg visszaadni. Aligha. Így az sem megítélhető, hogy melyik pontról látott kép a helyesebb. Bizonyos összehasonlítással azonban élhetünk a ránk maradt szövegeket olvasva: felmérhetjük, mi hiányzik az egyikből a másikhoz képest. E tematikus vizsgálat alapján a lassú változást az archaikustól a modernig deszakralizálódásként lehet leírni, az isteni szférának a világunkból való kirekedéseként. Ezzel viszont egy Isten létét tételező beszédmódban az aranykorból kiinduló fokozatos romlás gondolatához kerülünk közel. A kezdeti tökéletesség, az „aranykor” most azt jelenti, hogy benne még a szellemi szférára való nyitottság miatt aranykormítoszok születtek, nem utópiák vagy totalitárius rendszerek. A történelemnek ilyen szemlélete mégsem jelent pesszimizmust (mint az aranykormítoszok hanyatlásgondolata sem), mert ami számunkra sajnálatosnak tűnik, az Isten eszközévé is válhat, vagyis hozzá vezető úttá – a történelem az üdvösség története.

Biológiai szinten a döntés lehetőségének egyre teljesebb kibontakozásaként is leírható a történelem. Ez leginkább az emberi nem fejlődésének hajnalán tapintható ki, amikor az ember idegrendszerének fejlődése által képessé vált környezetének és

saját magának a megítélésére, általános testi fejlődésével pedig, valamint nagymértékű függetlenedésével a természeti meghatározottságtól, lehetősége nyílt autonóm döntéseket hozni és végrehajtani. Mielőtt az ember ősenek tekinthető lény mindezekre a képességekre fokozatosan szert tett, nem beszélhetünk vele kapcsolatban szabadságról, és morális ítélet sem mondható róla. Bűn nélküli állapotban élt, úgy, ahogyan azt a Biblia vagy az aranykormítoszok állítják, vagyis egységben Istennel vagy istennel. Az ember viszont a kereszténység szerint nemcsak test, hanem lélek is, és ezért egyetlen emberi fejlődési stádium sem írható le csak állati analógiákkal. Éppen attól ember ugyanis egy lény, mert lelke van. Ezért az Istennel lelki szinten fennálló közösséget, intenzív istentapasztalatot nyugodtan lehet állítani az emberről, még mielőtt az a test által determinált tudatának birtoklásáig eljutott, és így a bűn elkövetésére fokozatosan képessé vált.

Az ember aranykora tehát az Isten létét tételező magyarázat szerint nem állati lét, mert az állat nem tud az emberhez hasonló egységben lenni Istennel, márpedig ez az aranykorról szóló történetek legfontosabb motívumai közé tartozik.

A pszichológia, a mélylélektan, a transzcendentálfilozófia és a teológia szemszögéből nézve sikerült azonosítani az aranykormítoszok képzeteit az egyes tudományok szakterületén belül tárgyalható valóságokkal; sikerült rámutatni olyan tapasztalatokra, melyek objektivációi lehetnek a mitikus képek. Így is ugyanaz a tanulság, mint a matematikai analógia esetében. Igaznak mondhatjuk ezeket a történeteket, ha referenciájukat nemcsak a mindennapi életben valóságosnak mondott szférában keressük, ha a *valóságos* fogalmát kitágítjuk úgy, hogy beleférjen a pszichikai és a transzcendens világ is. Az aranykor így sem lesz az időgyenesen definiálható tartam. Sokkal inkább állapotnak vagy tapasztalatnak kellene mondanunk, mely csak egy kitágított időfogalom esetén mondható időbelinek, egyébként nem.

Az újkori Európa ha nem is joggal, de teljesen önkényesen vont a szűkre a *valóságos* határait. E határokon túllépni szintén jogos tett. Sőt, több annál: a szellem nemes kalandja.

Jegyzetek

1. Fjodorova, I. K.: *Húsvét-szigeti mítoszok, mondák és legendák*. Gondolat, Bp., 1987. 78.p.
2. A mítosznak rengeteg meghatározási kísérlete látott eddig napvilágot. Minden szerző saját nézőpontjának és kutatási céljának megfelelő definícióval

próbálkozik. Ezen a néhány mondatban tökéletesen kifejtethetetlen fogalom én a következőt értem. A mítosz olyan irracionális elbeszélés, mely a jelen világ rendjét, eseményeit, tárgyainak létét úgy magyarázza és alapozza meg, hogy előad egy történetet a történelem előtti ősidőkben lejátszódtott esemé-

nyekről, melynek hősei istenek vagy kultúrateremtő héroszok, vagy más természetfeletti erővel felruházott lények, akiknek az elbeszélte tetteiknek meg kell ismétlődnie utánzás vagy éppen az elbeszélés által, hogy így cselekedeteik újra megtörténjenek, ezáltal a világ rendje és a tárgyak léte továbbra is valóságos legyen. A mítosz tehát egyszerre etiológikus és ontológiai erővel bíró elbeszélés.

3. Az időről szóló gondolatmenetben Eliade kutatásaira támaszkodom. Eliade, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza*. Európa Bp., 1993; Eliade, Mircea: *A szent és a profán*. Európa Bp., 1987.
4. Vö.: Gogol, Nyikolaj Vasziljevics: *Az isteni liturgiáról*. Bencés, Pannonhalma 1993 60–63. pp.
5. Eliade (1993) 100. p.
6. Eliade (1987) 65. p.
7. Weil, Simone: *Ami személyes és ami szent*. Vigilia, Bp., 1983 206–214. pp.
8. Eliade (1993) 92–93. pp.
9. A szöveget Eliade értelmezi így. Vö.: Eliade 1993. 91. p.
10. Graves, Robert – Patai, Raphael: *Héber mítoszok*. Gondolat, Bp., 1969. 103. p.
11. Eliade (1993) 93. p.; Graves 103. p.
12. Graves 104. p.
13. Például: „Jézus így válaszolt. »Bizony, bizony, mondom néked: ha valaki nem születik újonnan, nem láthatja meg Isten országát.« Nikodémus ezt kérdezte tőle: »Hogyan születhetik az ember, amikor vén? Bemehet anyja méhébe és megszülethetik ismét?« Jézus így felelt: »Bizony, bizony, mondom néked, ha valaki nem születik vízből és Lélektől, nem mehet be Isten országába.«” (Jn. 3,3–5) „A Kereszttség által ugyanis eltemettettünk vele a halálba, hogy amiképpen Krisztus feltámadt a halálból az Atya dicsősége által, úgy mi is új életben járjunk.” (Róm 6,4)
14. Eliade (1993) 164. p.
15. Vö.: Eliade (1993) 131. p.
16. Hamvas Béla *Scientia sacra*. Magvető, Bp., 1988. 428-430. pp.; Eliade (1993) 165. p.skk.; Eliade (1987) 101. p.skk.
17. Vö.: Eliade (1993) 167. p.
18. Jung így fogalmaz: Az ember „a leghihetlenebb nehézségeket képes elviselni, ha értelmükéről meg van győződve, de összetörik, ha a szerencsétlenség közepette be kell ismernie, hogy egy »idióta történetében« vett részt.” (Jung,

Carl Gustav: *Az ember szimbólumai*. Göncöl, 1993. 87. p.)

19. Ezen a ponton komoly elvi nehézségek lépnek fel. Amikor ugyanis a tudomány hozzá akar nyúlni ehhez a kérdéshez, egy előfeltétel alapján jár el. Minden természettudományos megközelítés a reprodukálhatóság hitén alapul. Úgy véli: egy vagy akár végtelen sok jelenséget megismerhetünk egy másik ugyanolyan jelenség által. Felteszi tehát, hogy a vizsgálat szempontjából alapvető azonosság áll fenn két jelenség között. Esetünkben ez azt jelenti, hogy nekünk, XX. századi embereknek lehetnek ugyanolyan tapasztalataink, mint a Krisztus előtti XX. századiaknak voltak. Ez azonban nem biztos, hogy így van. Akkor sem lehetünk biztosak abban, hogy reprodukáltuk a régmúlt korok élményvilágát, ha a saját tapasztalataink között olyanokra bukkanunk, amelyek megfelelnek látszanak azoknak, amelyeket a szövegek alapján a hajdani emberek tulajdonítunk. Ugyanis minden dolog csak arra a kérdésre tud válaszolni, amit hozzá intéznek, egyéb megnyilatkozásai, melyekre nem kérdezzük, jelentés nélküliek. Pontosabban fogalmazva: a kérdező a dolgoknak csak a kérdésére válaszoló közléseit képes felfogni, ám ez a válasz lehet, hogy nem mond semmit a kért jelenségről, ha a kérdés nem volt adekvát. Lehetséges, hogy a pszichológiai kérdésfelvetés a vallásos jelenségekkel kapcsolatban inadekvát. Csak akkor állíthatjuk, hogy a mítoszok esetében biztosan a lényegre kérdezzük a pszichológiai megfontolásokkal, ha axiómaszerűen tagadjuk a transzcendencia létét. Mivel ezzel az egyszerűítéssel nem kívánok élni, meg kell elégedni jelen keretek között azzal, hogy ha (nem teológiai) tudományos vizsgálatot akarunk végezni, nem biztos, hogy helyes eredményre jutunk – még akkor sem, ha magába az eljárásba nem csúszik is hiba.
20. E párhuzamot erősíti Pilinszky *Egy életen keresztül* című verse, melyből a mottó is származik.
21. Rahner, Karl: *Az ige hallgatója*. Gondolat, Bp., 1991 64. p.
22. Uo. 65. p.
23. Vö.: József Attila: *Zöld napsütés hintál*.
24. Jung 67. p.
25. Rahner, Karl: *A hit alapjai*. Jegyzet, Bp. 1985 36–37. pp.
26. Uo. 73. p.
27. McKenzie: *Mítoszképző gondolkodás az Ószövetségben*. In: *Mítosz és ki nyilatkoztatás. Szemelvények a katolikus teológia köréből*. Szerk.: Várnai Jakab. Jegyzet, Szeged, 1993.



E. Thiésson: L. J. M. Daguerre (1844)