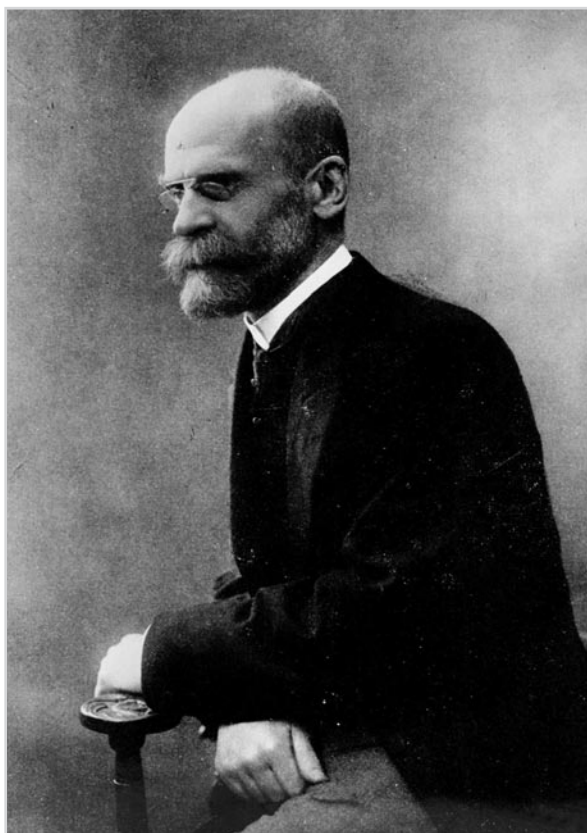


A rítus – és ami nem az

A rítus sokat elemzett, kutatott jelensége az emberi kultúrának. Nézőpontok és definíciók, kategóriák és értelmezések szép számban állnak rendelkezésünkre. Mégis újra és újra kényszerít érzünk elővenni, újragondolni, mi is az, amit rítusnak hívunk. A mai, modern ember, különösen, ha társadalomtudományokkal foglalkozik, eleve rendelkezik már fogalmakkal, amelyek a rítusra vonatkoznak, és amelyek létezésétől akkor sem tekinthet el, ha erre jó oka lenne. Így hát minden, amit ez ügyben mondunk vagy írunk, tartalmazza mindazt – nyíltan vagy burkoltan – amit eddig mások mondtak vagy írtak erről. Ami ebben a kérdésben mégis legalább annyira fontos, mint amennyire idegesítő, hogy összekeverednek, átcsúsznak, beleépülnek a definíciók által megfogalmazott állítások a valóságba, vagyis abba a jelenségbe, illetve annak képébe, amelyet rítusnak látunk vagy nevezünk. Mindez persze nem egyedi eset, a kultúratudományokban ez szinte – némi túlzással – mindennapos. És a helyzetet még csak bonyolítja, hogy az a jelenség, amelyet rítusnak hívunk, önmagában szinte nem is értelmezhető. Mindig van valami, amivel együtt, valaminek a részeként, valaminek az értelmezéseként jelenik meg. Így ezt a valamit is tárgyalnunk kell. A rítus ráadásul végigkíséri az emberi történelmet. Egymáshoz képest nagyon eltérő körülmények között, sokféle módon, különféle kultúrákban jelent és jelenik meg. S lám, itt van máris egy példa. Az adott kultúra megértése nélkül nem lehet „érteni” a rítust, amely nyilván hordoz egyedi, csak arra a kultúrára érvényes jelentéseket.

Hogyan is kéne megfejteni ezt a rejtvényt? Rögtön adódik a kérdés: a labirintusból a történeti vagy a fogalmi úton próbáljunk-e meg elindulni. Még mielőtt döntenénk, be kell vallanunk magunknak, az egy út koncepciója valószínűleg nem vezet el a célhoz. Ezek az utak keresztül-kasul szelik egymást, gyakran együtt, máskor párhuzamosan haladva. A rítus születéséről nem sokat tudunk, annál többet feltételezünk. Nem tapasztalhatjuk meg a maga eredetiségében az „első”, az „eredeti” rítust. Feltételezésekre hagyatkozhatunk csak. Az evolucionista antropológia és szociológia az e tárgykörben tett hipotéziseit érvényesnek tekinti, aminek oka tulajdonképpen logikusan következik saját elméleti előfeltevéseiből. A világ egységes, a történelmi fejlődés voltaképpen egy szisztéma szerint zajlik, a társadalmak számára egy út adatott az időben, hogy az egyre fejlettebb állapot felé haladjanak. Ezekből a „premissákból” nem következhet más, csak az, hogy azok az egyszerűbb, a társadalmi differenciálódás



Émile
Durkheim
© Wikimedia
Commons

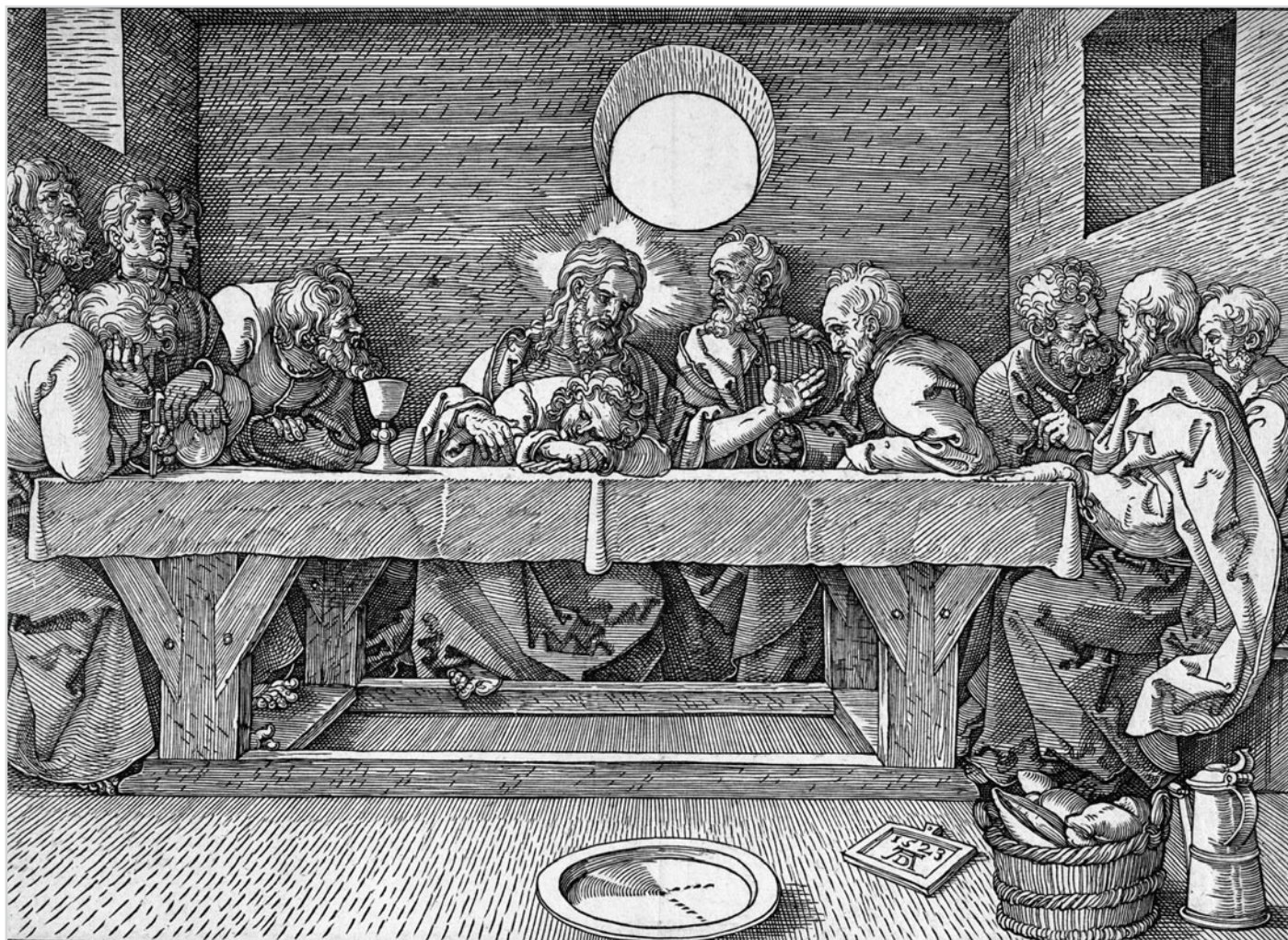
kevés jelét mutató, „primitív” társadalmak, amelyeket főként a XIX. században fedeztek fel, és amelyeknek életéről és mindennapjairól beszámoltak az utazók a nyugati érdeklődőknek, végeredményben az európai östörténet megkövült maradványai. A nyugati világ önmaga gyermekkorára ismerhet bennük. Túl azon, hogy ezek a beszámolók nem mutattak minden tekintetben tudományos igényességet, az esetek többségében nem is volt ez céljuk, mégis sok európai kutató kritikai fenntartások nélkül használta a leírásokat tudományosnak szánt állításai bizonyítékául. Olyan, klasszikusnak számító, nagy tudósok is, mint például Émile Durkheim. Erre a módszertani hiányosságra még visszatérünk, de ez csak az egyik, és nem is a legnagyobb probléma. Sokkal inkább az elvi megfontolásokkal, a premissákkal van a baj. Azokból tudniillik szinte szükségszerűen állt elő a következtetés, miszerint az, amit Európa a távoli földrészek eldugott vidékeinek egyszerű népeinél tapasztal, minden más, már jóval fejlettebb civilizáció esetében is ugyanúgy vagy legalábbis nagyon hasonlóan működött valaha. Erre a következte-

tésre anélkül is el lehetett jutni, hogy a levezetés során az empiria bármilyen csekély módon is érintette volna a kutatást. Természetesen az, hogy találtak kevésbé bonyolult kultúrákat, jól és könnyen áttekinthető struktúrájú társadalmakat, megerősítette az evolucionisták saját következtetéseikbe vetett hitét. Azt azonban bármennyi „primitív” közösségről szóló beszámoló sem tudta bizonyítani, hogy ezek és a fejlettebb társadalmak között kulturális vagy történeti értelemben szoros, egymást előfeltételező kapcsolat állna fenn. Az elvi előfeltevések között van egy – nevezzük most segédhipotézisnek –, amely nem bizonyított semmilyen formában, és ez az, hogy az emberi történelem számára csak egy út adatott, és hogy minden kultúra ezen az egy úton kénytelen járni, amennyiben fejlettebb szakaszba szeretne kerülni. Arról nem is beszélve, hogy az is kérdéses, mi az, hogy fejlődés, és mi az, hogy fejlettebb? Ezt most tegyük zárójelbe. Az egy út elméleti előfeltevése eleve kizárja a kultúrák párhuzamos működésének és a történeti időben egyszerre való jelenlétének lehetőségét. Egy van, és annak különböző fejlettségi állapotait tapasztalhatjuk meg. Különbözőt tapasztaltak, de egyáltalában

nem biztos, hogy az, amit tapasztaltak, ugyanakkor az egy kultúrának, az „emberiség egységes kultúrájának” különböző szakaszait mutatja. Könnyen lehet, hogy párhuzamos kultúrák azonos fejlettségi szintjeit. Arról nem is beszélve, hogy ha vannak különböző kultúrák, azok változási dinamikája is eltérhet. Sőt, lehet, hogy egy társadalmat integráló működési elv azért nem változik hosszú időn keresztül, mert megfelel minden elvárásnak, képes a kihívásokra megfelelően reagálni, tehát semmi nem indokolja, hogy átalakuljon. Jól működik, tehát „fejlett”.

A „primitív” társadalmak vizsgálata során a különleges szokások leírása, értelmük megfejtése volt az egyik legizgalmasabb kérdés. Ezek azok a bizonyos rítusok, amelyek oly sok kutató érdeklődését felkeltették, és tegyük hozzá, hogy a szélesebb közvélemény figyelmét is kiérdemelték. Egy közösségben megfigyelhető bármely szokás automatikusan besorolható-e a rítus kategóriájába? Attól még, hogy különleges, egzotikus, a külső megfigyelő számára szokatlan és érthetetlen, nem biztos, hogy rítus. A rítus fogalma azon megfigyelések alapján keletkezik-e, amit a külső – sokszor beavatatlan – szemlélő megállapít, avagy a rítus

Albrecht Dürer:
Az utolsó vacsora
rézmetszet,
1523, Städel
Museum,
Frankfurt
© Wikimedia
Commons



önmagát alkotja-e meg? Attól rítus-e a rítus, hogy egy cselekvéssor megfeleltethető egy bizonyos normatív feltételrendszernek? Előbb van-e a kategória, amely tartalmazza a rítusnak való megfelelés kellékeit, és ezt vetjük össze a látottakkal, avagy előbb volt a rítus, amely alapján megalkottuk a definíciót? Persze erre könnyen válaszolhatunk. Természetesen előbb volt a rítus, azután a definíció, majd később minden, rítusgyanús eseményt a fogalmi elvárásokhoz mértünk. Ez a kézenfekvő válasz. De megfelelően járunk-e el, ha ezt magától értetődőnek vesszük?

Durkheim, aki vallásszociológiai írásaihoz szintén használt kétes értékű úti beszámolókat, nem volt evolcionista, annak ellenére sem, hogy ő is úgy gondolta, a történelemben mind a természet, mind a kultúra világában a dolgok az egyszerűbbtől a bonyolultabb felé haladnak. Differenciálódnak, és ezt nevezhetjük fejlődésnek. Számára ezek a leírások inkább illusztrációként vagy értelmező segédeszközként szolgáltak. Durkheim a rítust leszármaztatott kategóriaként kezelte. Ez azt jelenti, hogy más jelenségek, illetve e jelenségek kategóriái nélkül nem értelmezhető. Durkheimet nem a rítus története, hanem sokkal inkább a funkciója érdekelte. Az a két kategória, amely nélkül szerinte a rítus nem értelmezhető, a szent és a profán. Ezeknek a kategóriáknak az a jellegzetessége, hogy megfigyelhető tulajdonságaik alapján tulajdonképpen nem lehet őket megkülönböztetni. Nem magától értetődő, hogy a szent dolgok miért kerültek ebbe a kategóriába. Durkheim úgy látta, hogy az, amit sok helyen szentként tisztelnek, nem rendelkezik önmagában, a külső megfigyelő számára egyértelmű módon észlelhető olyan tulajdonságokkal, amelyek mintegy automatikusan besorolnák abba a kategóriába, amely különleges, magasrendű, fennkölt dolgokat, illetve jelenségeket tartalmaz. A szent és a profán megkülönböztetése Durkheim szerint nem következik a megfigyelésből, vagyis formális. A minden tartalmi elemtől megfosztott elválasztás maga a megkülönböztetés elve. Vagyis a szent és a profán dichotómiája a kategorizálás alapformája. Ha nincs a szent és a profán elválasztása, akkor nincs vallás sem. Viszont a szent és a profán lények közötti kommunikáció a vallásos gyakorlatok lényege. És itt érkezik el Durkheim a rítus fogalmához.

„A szent lényeket, éppen szent jellegük miatt, a profánok nem érinthetik, másfelől viszont az előbbiek sem mire sem volnának jók, és létezésüknek nem volna semmi értelme, ha nem kerülnének kapcsolatba a hívekkel, akiknek egyébként tiszteletteljes távolban kell maradniuk tőlük. Nincs olyan pozitív rítus, amely alapjaiban véve ne jelentene valóságos szentségtörést; mert az ember csak

úgy érintkezhet a szent lényekkel, ha áthágja azt a korlátot, amely normális esetben elválasztja őket tőle.”¹

Durkheim itt megfogalmazza a rítus funkciójára vonatkozó egyik legfontosabb állítását. Sőt, ha a szöveget figyelmebben megvizsgáljuk, észrevehetjük, hogy rögtön két funkciót is telepít a rítusra. Az egyik, hogy a rítusok bármelyik formája – beavatás, áldozat, ima stb. – biztosítja a szent és a profán közötti kommunikációt, talán még az átjárást is, a másik pedig éppen az, hogy elválasztja a szentet a profántól. A rítus határátlépési kísérlet, vagyis van határ, amellyel újra és újra meg kell küzdeni. Fogalmi értelemben az elválasztás problematikája egyszerűbbnek tűnik. Nem is bonyolítja túlságosan: „Egész sor rítusnak az a célja, hogy e lényegi elkülönülést megvalósítsa.”² Durkheim szerint vannak rítusok, amelyek első számú funkciója éppen ezeknek a határoknak a tudatosítása. Ilyenek tipikusan a beavatási rítusok, ahol a hívőnek a saját, otthonos világából kell kiszakadnia, sok esetben aszketikus módon, csak fájdalmak elviselésével lehet és kell kilépnie a profán világból. A profán határainak átlépése, a kényelem hátrahagyása is fájdalmas, mindazonáltal ez még önmagában nem biztosíték arra, hogy a szent terébe sikerül belépnie. „A fájdalom annak jele, hogy elszakadtak a profán környezetéhez kötődő szálak; azt tanúsítja tehát, hogy az ember részben felszabadult e környezettől, s következésképpen a fájdalmat joggal tekintik a való felszabadulás eszközének.”³

Az elszakadás a profántól önmagában még nem biztosíték arra, hogy eljutunk a szenthez. Oda pedig valahogy el kell érni, mert semmi értelme nem lenne a szentnek, ha nem tudna az ember valamilyen kapcsolatba kerülni vele. A hétköznapi világból való kiszakadás előfeltétel, de nem biztosítja automatikusan a szenthez való eljutást. A profánból kiszakadás szabaddá tesz, de a mozgás irányát is meg kell határozni. Annak felfelé, a szent felé kell törekednie. Az nem magától értetődő, hogy minden vágy, következésképpen minden rítus ezt az irányt választja. Ez attól függ, hogy valaki miben vagy kiben hisz. A hívőnek le kell mondania életének egy bizonyos részéről, és fel kell azt ajánlania annak reményében, hogy egyesülni (communion) tud a szenttel. Ezt hívjuk áldozatnak.

Az áldozat azért izgalmas kérdés, mert előfordulhat, hogy a cselekvés során nem állapítható meg kötelezően előírt eljárásrend, mégis a rítus egyik legfontosabb típusa. Az áldozat lényegét tekintve arra irányul, hogy valamilyen módon kommunikáció jöjjön létre a profán és a szent között. Az áldozat maga a kommunikáció eszköze, az ő feladata a kapcsolat megteremtése és közvetítése. Az áldozat

¹ DURKHEIM, Émile: *A vallási élet elemi formái*. Ford. VARGYAS Zoltán, Bp., L'Harmattan, 2003, 311.

² Uo., 277.

³ Uo., 291.

lehet élőlény – akár ember is – vagy valamilyen tárgy, de lehet például idő is. Az áldozati rítusok döntő többségében természetesen van előírt eljárásrend. Sőt, sok esetben az áldozati rítust csak erre kijelölt személy végezheti, vagy legalábbis jelen kell lennie az eseményen mint segítő. De lehetnek olyan, kivételes helyzetek, amikor a hívő – bármi is legyen – egyedül van, vagy nincs jelen olyan személy, aki az áldozat bemutatására hivatott lenne, és ilyen személy megjelenésére nem is lehet számítani. Az áldozatot be lehet mutatni, bízva annak sikerében, mert, mint fentebb említettük, ebben a típusú rítusban maga az áldozat a központi elem. Az áldozat kilép az eredeti, a profán világban betöltött státuszából, megváltozik a helyi értéke, jelentése, funkciója, és mivel két, teljesen eltérő létszféra közötti határt kell átlépnie, teljesen átalakul a „lényege”. Fel kell fognia a szent felől érkező impulzusokat, és át kell tudnia azt adni a profán küldőnek. Mivel az áldozatnak a határátlépést meg kell tennie, és a határátlépés komoly veszélyekkel jár, ezért van szükség fő szabályként különleges személyek részvételére a rítusban. Önmagában már az rejt magában veszedelmeket, hogy a profán világból valaki kapcsolatba szeretne lépni a szent világával, már mindennek a gondolata sem hétköznapi. Ezért van szükség közvetítőre, vagyis az áldozatra, nehogy a hívőre szálljon a veszedelmek java része. De ennek a lehetősége sincs kizárva. Ennek elsősorban az az oka, hogy az áldozat megsérti a szent és a profán határát, de egyúttal minden ilyen határátlépés alkalmával meg is erősíti annak létét.

A szent ebben az összefüggésben úgy jelenik meg, mint aki vagy ami kiszámíthatatlan. Nem lehet biztos benne a hívő, aki valamiért hozzá fordul, hogy milyen reakcióban részesül. A szent azért kiszámíthatatlan, mert nem ismerjük, nem tudjuk róla azt, ami szükséges lenne ahhoz, hogy reakcióit előre jelezhessük. Sőt, tulajdonképpen semmit sem tudunk arról, hogyan „gondolkodik” a profán világról és/vagy annak egyes tagjairól. Ez a *mysterium tremendum*,⁴ az az érzés vagy állapot, ami akkor fogja el az embert, amikor az emberi ésszel felfoghatatlan erejű isteni hatalommal szembesül. Tulajdonképpen ezért kell a közvetítő áldozat.

Durkheimnek és tanítványainak sokat köszönhetünk a szent, a profán és a rítus foglmainak tisztázása terén, de meg kell említenünk, hogy ők a szent és a profán dichotómiát az egyén és társadalom ellentétpárjának analógiájaként fogták fel, ahol is a társadalmi a szent, az egyedi a profán. Ebből két dolog következhet. Az egyik, amit tulajdonképpen már Durkheim is megfogalmazott, de közel sem azzal a szándékkal, ahogyan mi értelmezzük.

„A társadalom nem hagyhatja az egyének belátására a kategóriákat, nem mondhat le róluk, mert azzal magamagáról mondana le. Ahhoz, hogy élni tudjon, nemcsak elégséges mértékű morális konformizmusra van szükség; a logikai konformizmusnak is van egy olyan minimuma, amelyet a társadalom nem tud nélkülözni. Ez okból tekintélye minden súlyával ránehezedik tagjaira, hogy megakadályozza az eltéréseket.”⁵ A kollektív reprezentációk durkheimi kategóriája az egyéni tapasztalatokkal és széthúzó érdekekkel szemben képes a társadalom egységét biztosítani, mert alkalmas arra, hogy általánosabb szabályokat fogalmazzon meg, és ezeket társadalmi – értsd: a szent ereje – kényszerre tenni. A társadalom – illetve a szent – ereje a társadalom tagjaitól elvárhat bizonyos fokú lojalitást, és ezt éppen azzal éri el, hogy politikai és morális konformitásra kényszeríti az egyéneket. Ezzel kétségtelenül elősegíti a társadalmi integrációt, ugyanakkor azonban korlátok közé szorítja a gondolkodás szabadságát. Éppen azzal, hogy az erkölcsi és politikai szabályokat sérthetetlennek minősíti – mert azok tulajdonképpen „szentek” –, megakadályoz minden alternatív értelmezési keretet. De ez csak az egyik probléma. A szent egyáltalában nem biztos, hogy racionális, legalábbis a profán hívő – a társadalmi egyén – nézőpontjából. Ebből pedig az következik, hogy a társadalomra erőltetett és a kritika alól mentesített morális és politikai értelmezési keret akár irracionális is lehet, de érvekkel nem, csak hatalmi erővel változtatható meg.

A durkheimi megközelítésen kívül számos más kategorizálás is létezik. Elég, ha Arnold van Gennepre utalunk.⁶ Gennep érdeklődése és ennek megfelelően megfigyelései is nem elsősorban a rítusnak a társadalmi életben betöltött szerepére vonatkoztak, hanem sokkal inkább a szabályszerűségekre, a hasonlóságok és különbözőségek egymáshoz való viszonyára. Mindez egyfajta strukturalista megközelítést igényel, ami azonban nem nélkülözhetette a funkcionalista elemeket sem. Az ő osztályozási kategóriái (animista – dinamista, szimpatikus – fertőző, pozitív – negatív, átmeneti rítusok stb.) nehezen vagy inkább sehogy nem illeszkedtek a durkheimi iskola koncepciójához. Gennep a durkheimi típusú elméleti következtetésekre nem vállalkozott, az általa gyakorolt megközelítésmódból fakadóan nem is nagyon vállalkozhatott. Annyit azonban elért, hogy felmutatott alternatívát, amely termékenyítőleg hatott a későbbi rítuskutatásokra.

A durkheimi megközelítésmód másik fontos következménye, hogy a szent és a profán, továbbá az egyén és a társadalom ellentétpárra felfűzött elemzések természetes módon utat engedtek a rítusok olyan típusú vizsgálatára,

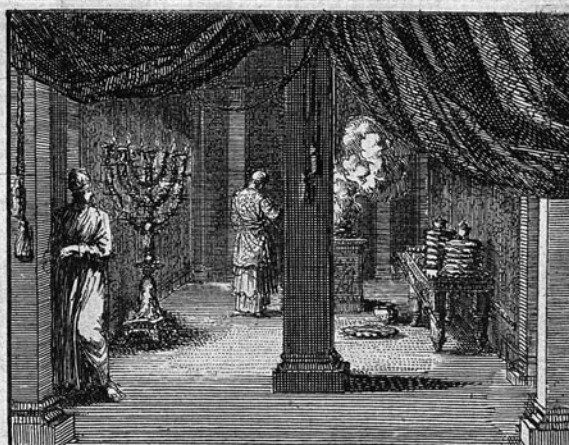
⁴ OTTO, Rudolf: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszony a racionálishoz*. Ford. BENDL Júlia, Bp., Osiris, 1997, 22–32.

⁵ DURKHEIM: *i. m.* (2003), 26.

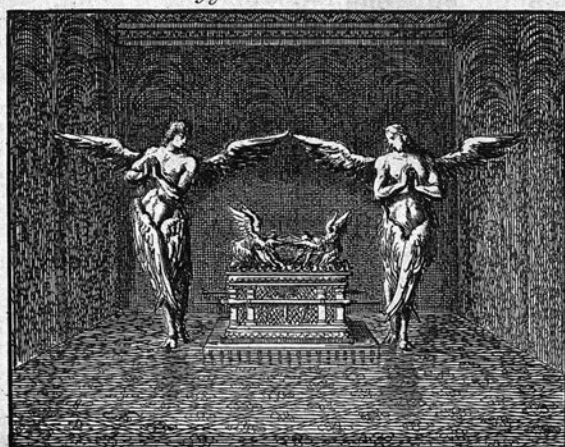
⁶ GENNEP, Arnold van: *Átmeneti rítusok*. Ford. VARGYAS Zoltán, Bp., L'Harmattan, 2007



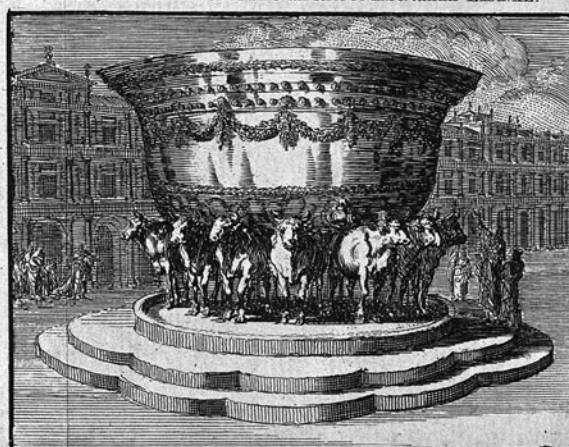
Moses fugit Tabernaculum Exod. XL.



Mensa, Candelabrum et Altare aureum in Tabernaculo Exod. XL.



Arca foederis in Sancto Sanctorum I. Reg. VIII.



Mare aeneum I. Reg. VII.

Ismeretlen
szerző:
Judaista rituálék
és rituális
tárgyak az
Ószövetségből
rézmetszet
© Wikimedia
Commons

amelyek teljes mértékben mellőzik a szakrális elem vizsgálatát. Pedig a rítusnak igen szoros kapcsolata van a szenttel, a mítosszal és a kultusszal is.

Rítus és mítosz

A mítosz kérdése önmagában is szerteágazó, számos, egymással vitatkozó elméletnek helyt adó, bonyolult kérdés. Ahelyett, hogy a mítosz, illetve a mitológia általános meghatározására törekednénk – erre sem felkészültségünk nem elég, sem illetékességünk nincs –, maradjunk azoknál a mitológiáknál, amelyek európai műveltségünk alapjait jelentik. Ez is elég gazdag. A mítosz történet, mégpedig elbeszélte történet. Az elbeszélte alatt itt elsősorban nem a szóbeliséget értjük, hanem azt, hogy azzal a céllal mondják el vagy írják le, hogy mások megismerjék, ami benne foglaltatik. Minden mítosznak, minden mitológiai történetnek üzenete van. Ebből következik, hogy címzettje is van. Bizonyos történetek mindenkire szólhatnak, mások

csak egyesekhez, a beavatottakhoz szólnak. A mítosz „üzenete” a történeten kívül egy sajátos gondolkodási forma, egy értelmezési paradigma megjelenítése és áthagyományozása. A mitológia tartalmazta tudás elsajátítása nélkülözhetetlen azok számára, akik az adott értelmezési paradigmában élnek. A mitológia közvetítette tudás és az a gondolkodásforma, amely alapján az adott mítosz tartalma értelmezhető, többé-kevésbé mindenki számára adott volt. Ezért feltehető, hogy a mítosz rítus nélkül is, önállóan is képes volt funkcióját betölteni. Legalábbis volt olyan mítosz, és volt olyan, a mítoszok segítségével elsajátított tudás, amely rítus nélkül is működött. Kétségtelen, a mítoszok jelentős részének meglevenedett átélése, megélése, üzenetének adekvát értelmezése csak a hozzájuk kapcsolódó rítusokkal együtt lehetett teljes. A rítus és a mítosz egymáshoz való viszonyát számos, ma már klasszikusnak számító műben elemezték, egymással vitázva,⁷ tulajdonképpen mind a mai napig válasz nélkül hagyva a kérdést. Természetesen az a kérdés is eldöntetlen, hogy

⁷ Például: James Frazer, Samuel Hooke, Walter Burkert.

melyik volt előbb – habár ma már egyre kevesebben gondolják úgy, hogy a mítosz nem más, mint a rítus utólagos magyarázata. Ennél fontosabbnak tűnik az együttes megjelenés esetén a kapcsolódás strukturális értelmezése.

A mítosz annyiban biztos összefüggésbe hozható a rítussal, hogy normákat közvetít. A történetek tanulságaiból szabályok vezethetők le. A rítus pedig nem más, mint szigorúan szabályozott normakövetés. A szenttel, az istenekkel való kapcsolattartás módja a profán időből való kilépést feltételezi a mitológiai örök időbe. A rítus gyakorlása alatt a hívek a történelmi időn kívül kerülnek, a mitikus időbe,⁸ és mindaddig ott is maradhatnak, amíg a rítus szabályait követik. Ezek a szabályok természetesen strukturálisan harmonizálnak a mítosz által közvetített normák belső struktúrájával. Ha nem így lenne, nem azt a rítust végeznék, amit éppen végeznek, mert nem azoknak a normáknak a megerősítése, átélése lenne a feladat.

Kultusz és rítus

A kultusz és a rítus viszonya abban különbözik a mítosz és a rítus viszonyától, hogy a kultusz esetében elengedhetetlenül szükséges feltétel a rítus jelenléte. Rítus nélkül nincs kultusz. A másik szükséges feltétel a szent fogalma, pontosabban a transzcendens valóságosságába vetett hit. Ezt azért érdemes külön is megjegyeznünk, mert ez a hit semmilyen formában nem értelmezhető úgy, mintha a szent valami másnak a képviselőjében jelenne meg. Például, hogy a társadalmat jelenti, csak éppen a szent képében vagy „álarcában”. Természetfelettinek, a hívők világától elkülönült, de valóságos entitásként létezőnek kell lennie, legalábbis a hívek gondolkodásában. És itt az entitás „eredeti” jelentéstartománya is fontos. Valami olyan létező, aminek lelke is van, élőlény. A szó szoros értelmében egy másik világ. Ezzel a világgal, illetve egyes képviselőivel a hívőknek fel kell venni a kapcsolatot, ez számukra nélkülözhetetlen. Az, hogy éppen miért, változó lehet. Ezeknek a rítusoknak nagyon gyakori eleme a hierophánia. A hívő saját, profán világában remél életéhez segítséget, vagy éppen azért kell a kapcsolat, hogy abba a másik világba jusson el. A lényeg a kapcsolat szükségszerűsége. A kapcsolat módja a kultusz esetében nem lehet esetleges. A rítus alapvető fontosságú. Szigorúan szabályozott rendben zajlanak az események, és ezek a szabályok társadalmilag ellenőrizettek. A rítus rendje, minden szabálya a szentre irányul, mégis a profán világ közössége ellenőrzi. Mindenki számára alapvető fontosságú, hogy a szent felé irányuló bármiféle kommunikáció sikeres legyen. Ezért

a kultusz nyilvános. Mindenki tudja és tudomásul veszi, hogy a szertartások alárendeltek a szenthez képest, mégis mindennek a szabályok szerint kell működnie. A rítus evi-lági, de kötött szerkezete lehetővé teszi, hogy a szellemet felemelje legalább addig, hogy a szentséget szemlélhesse. A rítus segítségével a földi értelem az Istenihez emelkedik, azt soha el nem éri, majd visszazáll. A rítus a földi ember azon kísérlete, hogy saját hitét felfelé irányítsa. A transzcendens ugyanakkor sosem végez „rítust”. Elkülönül a világtól. Szent állapot, amely eltűri, hogy imádják, de nem biztos, hogy eltűri, ha rosszul imádják.

A teológiaiag fejlett, dogmatikus vallások esetében a rítus a liturgia formájában jelenik meg. Itt a legszigorúbbak a szabályok, mind a részt vevő személyek státuszát, mind a cselekvés rendjét, mind a helyet és időt tekintve. A liturgia szinte minden kelléke és azok a feltételek, amelyek a „szabályos” liturgia végzéséhez kellenek, önmagukban is különleges kapcsolatot tartanak a szenttel. „A liturgia az egyházban csúc és forrás. A liturgiának lényege az Istennek az imádása. És minden, ami hallható, az ennek a következménye és folyamánya. És hogyha azt mondjuk, és azt feltételezzük, hogy a keresztény embernek alapvetően feladata az Istennek az imádása, akkor ennek a közege, ennek a helye, ennek a helyzete az meghatározó. És hogyha azt mondjuk, hogy ennek van egy zenei vetülete, akkor ennek egy szakrális vetületnek kell lennie. Hogyha ennek van egy tere, akkor annak szakrális térnek kell lenni. Ha annak van egy ideje, vagy van erre szánt idő, akkor annak szakrális időnek kell lennie. [...] Ezért nem mindegy, hogy mi szól, hogy hol vagyunk és mikor.”⁹

A szentség megjelenítése a kultuszban magát a jelenséget emeli ki mindabból, ami körülveszi. Ez a kiemelés tulajdonképpen elkülönülést, elszigetelést jelent. Ennek az elkülönítésnek van esztétikai vonzata, különösen a liturgiában, de nem csak ott. Az elkülönítés ráirányítja a figyelmet a dologra vagy jelenségre. A zene vagy adott esetben a tánc is éppen ettől a kiemelésből kapja meg jelentőségét a szenttel való kapcsolatfelvételben, ettől lesz különös a státusza. A kultuszban megjeleníthető, vagy legalábbis törekszenek rá, hogy megjeleníthető legyen a szent. Kell hogy legyen valami olyasféle dimenziója, mozzanata a szentnek, amely a hívek számára érzékileg is megtapasztalható, látható, hallható.

„Mit jelent mindez a gyakorlatban? A művészet nem »gyártható« úgy, mint ahogyan műszaki készülékeket rendelnek és hoznak létre. Az mindenkor ajándék. Az ihletet nem lehet elhatározni, azt ingyen kell befogadni. A művészet hitben történő megújulása sem pénzzel, sem

⁸ ELIADE, Mircea: *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Ford. BERÉNYI Gábor, Bp., Európa, 1987, 61–107.

⁹ *A premontrei örökség. Norbertine Heritage* [dokumentumfilm]. Gödöl-

lői Premontrei Apátság (BALOGH Péter Piusz O. Praem. gödöllői premontrei apát), 2017–2020 = <https://www.youtube.com/watch?v=phoVBbKPhOQ>

pedig megbízatásokkal nem valósítható meg. Az mindekelőtt a dolgok új látásmódját tételezi fel. Így tehát számunkra minden fáradságot megérdemelne, hogy ismét egy látó hithez jussunk el.”¹⁰

A rítus, mint cselekvéssor, akár a mítosszal, akár a kultusszal összefüggésben csak úgy értelmezhető, hogy a transzcendens felé irányul, a szenttel kapcsolatot felvenni óhajtó hívő vagy hívők tevékenysége. Ebben az összefüggésben a rítus mindig külső kontroll alatt is áll. A közösség felügyeli, hogy az elvárt, előírt rendben történjenek az események egymás után. Ezért van az, hogy a rítus szervesen beépül az adott közösség vagy társadalom mindennapjaiba is. A különleges, a megszentelt tevékenység a profán időből kiragad, és ezzel együtt, mintegy ennek következményeként átalakítja a hétköznapiak rendjét is. Nem lehet nem időt szakítani a szent tevékenységekre, ami azzal jár, hogy ennek megfelelően kell a profán időt is beosztani. Ebben a folyamatban mindig a szentnek, a rítusnak van elsőbbsége. Abban a pillanatban, amikor ez a viszony megfordul, és a profánhoz igazítjuk a szenthez való kapcsolatunkat, a kultusz elveszíti társadalomintegráló funkcióját, és már nem az egész közösség avagy társadalom számára lesz viszonyítási pont, hanem csak annak egy részéhez szól. Ez a társadalomtörténeti folyamat párhuzamosan zajlik a rítus profanizálódásával. Ezért aztán a rítusok kategorizálása elengedhetetlen feltétele annak, hogy megértsük, miért tűnik nélkülözhetetlennek minden társadalom életében az, amit rítusnak hívunk. Az elméleti problémát éppen ez okozza, tudniillik, hogy mit nevezünk rítusnak.

Profán rítus, szokások

A rítusok többféleképpen csoportosíthatók. Az egyik, magától értetődőnek tűnő megoldás a szent és a profán megkülönböztetése. Amennyiben ezt választjuk, ezzel azt is eldöntjük, hogy kell lennie olyan definíciónak, amely a rítus mindkét fajtáját magában foglalja. Ezzel együtt jár, hogy nem tehetünk olyan meghatározást, amely olyan feltételeket szab, amelyek csak az egyik típusra jellemzők. Vagyis például nem mondhatjuk, hogy a rítus mindig a transzcendens felé irányul, mert a profán rítusok többsége ezzel a tulajdonsággal nem rendelkezik. Vagyis mire irányulhat a rítus? Nem szokása az embernek, hogy szabályozott módon olyan tevékenységet végezzen, ami nem garantál semmiféle végeredményt, és a következménye is esetleges. Sem a tevékenységet végzők, sem mások nem tudnak – még utólag sem – értelmet tulajdonítani a cselekvéssornak. Van olyan cselekvéssor, amely szabályozott,

és a végeredménye előre látható, például a technológiai szabványosított munkavégzés. Ezt azonban nem szoktuk a rítusok közé sorolni. Vagyis, ha kiterjesztjük a definíciót, túláltalánosítunk, olyan meghatározáshoz jutunk, amely nem mond semmit, semmiféle heurisztikus értékkel nem bír. A rítushoz hozzátartozik a szabályozottság, a szertartásosság, de ez önmagában kevés. A cselekvéssornak valamilyen következményre, eredményre kell mutatnia. De a munka példáján láhattuk, hogy még ez is kevés. A szabályozottság és a garantált végeredmény együttese sem biztos, hogy minden esetben a rítusra utal. Az egységes fogalomhasználat hiányzik, mert nem létezik a rítusnak az a definíciója, amelyet mindenki elfogadna.

Az a megfontolás, hogy minden olyan tevékenységet, amely társadalmilag ellenőrzött, valamely magatartási normát ír elő, és hagyományosan jelen van egy társadalomban vagy egy kultúrában, nevezhetünk rítusnak, szintén annyira szélesre tárja a fogalom határait, hogy tulajdonképpen használhatatlan. Olyannyira az, hogy egymagában nem is áll meg. Mindig hozzá kell tenni, hogy minek a „rítusa”. Választási nagygyűlés, találkozás, bírósági tárgyalás, udvarlás stb. Ezek a tevékenységek, szokások olyanok, mintha rítusok lennének, de nem azok. A rítusnak tudniillik nem szükségszerű velejárója, hogy a rituális cselekvés és a várt következmény között kauzális összefüggés legyen, vagy legalábbis a cselekvést végzők ebben higgyenek. Amikor a rítus a szentre irányul, nem is mindig várnak el valamiféle ellenszolgáltatást. A rítus és különösen a liturgia nem követelhet, csak kérhet. A rítus hódolat, áldozat, kérés. A jóindulat iránti óhaj, nem csereüzlet. Amennyiben a rítus a szentre irányul, abban minden mozzanat kötött, meghatározott jelentéssel és funkcióval ellátott, nem helyettesíthető, nem változtatható, külön-külön is és együttesen is a szent felé mutat, arról szól, neki hódol. Természetesen van értelme a részletekben elmérülni: melyik mozzanat mikor alakul ki, milyen körülmények között került az eljárásrendbe, avagy a liturgiába, de maga a rítus lényegében a szenttel való kapcsolattartásról szól. Vannak olyan típusok, ahol a szertartás alig változik, a transzcendenshez való viszony azonban eltűnik. A beavatási rítusok között sok ilyet találunk, és a szertartásrend részleteiben a funkciók is sokszor azonosíthatók. Tipikusan valahova be vagy át kell lépnie az illetőnek, amivel természetes módon együtt jár, hogy valahonnan ki kell lépni. Egy hely, egy közösség, egy állapot. De egyáltalában nem mindegy, hogy valaki egy kollégiumi közösség normarendjébe lép-e be, avagy egy vallási rend magasabb fokozatú kiválasztottja lesz. Ez akkor mindegy, ha valakit – jelesen a kutatót – nem érdekli, hogy a rítus mire irányul

¹⁰ RATZINGER, Joseph: *A liturgia szelleme*. Ford. HELLER György, Bp., Szent István Társulat, 2020, 151.

a cselekvő szubjektív nézőpontjából. Amikor a szertartások és a szokások mások előtt is megjelenő külső jegyei és ezeknek egymáshoz való viszonya a fontos, és nem az, hogy a profán világon túlmutat-e mindez. Egy szekularizált, profanizált kultúra tudománya a rítusokban is egyremásra a profán világot látja viszont. De ami még ennél feltűnőbb, egyszerű szokásokba lát bele rítust. És ezt csak úgy tudja megtenni, hogy a profán rítusok célját „szakralizálja”. Erre megoldásként a szokások, a profán rítusok rendjét bizonyos célra irányuló tevékenységnek írja le, amely cél egy magasabb rendű eszmény beteljesülését szolgálja. Például a közösség, a társadalom, a család, a csapat, a párt stb. integrációját. Sok esetben azt is kimutatja, hogy erről a szokásokat követők nem is tudnak. Meg is érkezünk Merton látens funkciójához.¹¹ Vagyis a profán rítus a társadalom vagy a közösség számára nélkülözhetetlen, de az abban részt vevők, a szokásokat gyakorlók erre nem reflektálnak. A szent iránt megnyilvánuló rítus olyan tevékenység, amelynek céljával és eljárásrendjével a hívek tisztában vannak. Tudják, hogy mit, miért csinálnak. A profán rítusok esetében ez nincs mindig így.

Nézzünk egy példát. Táncos mulatság. Ebbe sok minden belefér, gazdag a választék, lehet bál, baráti buli, táncház stb. Ilyen összejövetelek alkalmával a megfigyelő az események egymásutánosságába könnyen beleláthat valamiféle „struktúrát”. Például a táncrendek, de a táncrendek közötti szünetek vagy a szünetekben zajló események sorát a megfigyelő rendezheti egy általa felállított értelmezési keretbe, amelyben az események esetleges spontaneitása feloldódik, és úgy néz ki, mintha minden szabályozott rendben zajlana. Ami nem fér bele a narratívába, az valami „romlott elem”, amely idegenként, később érkezett. Amennyiben a történet hiányos, akkor ott valami, aminek ott kéne lenni, „kikopott”. Így összeállhat a rítus, amelynek még az egykor létező szakrális elemet sem kell nélkülöznie, mert találhatunk ilyet is, csak persze ez is kikopott, legalábbis a résztvevők emlékezetéből – de a megfigyelőéből nem. Ez a szakrális elem pedig az áldozat. A résztvevők olyan tevékenységre „áldozzák” idejüket, amely számukra az életben semmi hasznot nem hoz. De nemcsak idejüket áldozzák fel, hanem természetesen ételüket és italukat is. Ahelyett, hogy idejüket gazdagodásra, gyarapodásra fordítanák, valami másra használják. Azt már nem tudják, hogy egykor mindez szakrális cselekvés, igazi rítus lehetett, de azt most is tudják még, hogy „jól szeretnék érezni” magukat. Az a kérdés, hogy elég nagy-e a jelentésváltozás ahhoz, hogy kérdésessé tegye a táncos mulatság státuszát.

Azok a próbálkozások, amelyek funkcionális vagy fenomenológiai módszerekkel közelítenek a rítus jelenségéhez, nem oldanak meg minden problémát. A profán rítusok egy része egykoron rendelkezett szakrális jelleggel, de ezt manapság csak megfigyelői státuszából vizsgálva lehet felfedezni bennük. De ennél fontosabb, hogy amit a kutatók belelátnak a különböző szokásokba, azt a résztvevők maguk már nem érzékelik, és az esetek többségében eszükbe sem jut. A profán rítusok gyakorlói sajátos kommunikációs helyzetben érezhetik magukat. A modern kori profán rítusok alkalmazkodtak az egyre differenciáltabb társadalmi viszonyokhoz. A profán rítus értelemszerűen éppen attól profán, hogy a társadalom, amelyben megjelenik és működik, maga is szekularizált. A modernitásban tulajdonképpen csak a kultuszban megnyilvánuló liturgia tekinthető igazán rítusnak, a többi csak annak látszik, mert már régen nem irányul a szent felé. A rítus jelentését „átmetaforizálva” – bocsánat a kifejezésért – már olyan szokásokat is rítusnak tekintenek, amelyekben a cselekvések, a tevékenységek egy része között található egynemű hasonlóság miatt alkalmasak lehetnek arra, hogy egy fogalom alá rendeljék őket. Távol álljon tőlünk, hogy alábecsüljük a szokások fontosságát, értékét, egy társadalomban betöltött, adott esetben nélkülözhetetlen funkcióját. De mindezek önmagukban nem indokolják, hogy rítusnak nevezzük őket. Nem attól lesznek fontosak, hogy mi a nevük. A rítus eredeti jelentéstartalmához szeretnék felemelni azokat a jelenségeket, amelyek bár fontosak, nem rendelkeznek az isteni világgal való kapcsolatfelvétel szándékával. Mintegy „szakralizálják” őket az értelmezés során, talán abban a tévhitben élve, hogy a fontosságuk, a jelentőségük így még inkább egyértelműnek látszik. Ezzel a kutatói eljárással két probléma is van. Az egyik, hogy az eljárás lényegéből fakadóan, szinte elkerülhetetlenül az evolúciós elméleti sémában irányítja a kutatás következtetéseit, a másik pedig, hogy szinte lehetetlenné teszi a vallási rítusok és a mágiához kapcsolódó rítusok közötti különbségtételt.

Dolgozatunkban amellet próbáltunk érvelni, hogy a rítus nélkülözhetetlen kelléke a szent és a profán megkülönböztetése, valamint, hogy a szigorúan szabályozott eljárásrend a szentre utaljon, arra irányuljon. Az úgynevezett profán rítusokat nem szükséges rítusnak tekinteni, a bennük megjeleníthető szokások társadalmi jelentősége, adott esetben nélkülözhetetlenségük kimutatása nem azon múlik, hogy képesek vagyunk-e a rítus kategóriájába beilleszteni azokat.

¹¹ MERTON, Robert K.: *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Szerk. KULCSÁR Kálmán, ford. BERÉNYI Gábor, Bp., Gondolat, 1980, 219–256.