

SZAKOLCZAI ÁRPÁD

Nemzet-eredet-mítoszok és otthon-élmény. A probléma

A XXI. században, két világháború és egy sor totalitáriánus kísérlet után, könnyű a nacionalizmus összes problémáját a „későn jött” vagy „elmaradott” országokra – mint Németország vagy Oroszország – hárítani. A nacionalizmus gyökerei azonban visszanyúlnak Franciaországig és Angliáig.

A probléma, követve Dieckhoff cikkét, annak a megértése, hogy mi okozza azt, hogy a francia „politikai nemzet” és a német „kultúrnemzet” között nem ellentét, de szoros kapcsolat van. Azonban a modern, felvilágosult nemzeti mítoszok forrásának vizsgálatánál nem lehet Franciaországnál megállni. Mert a francia állammodell és a felvilágosodás megkérdőjelezése sokszor egy másik elképzelés, az angol-liberális fejlődésút felmagasztosítását hozza magával. Hiába ugyan, hiszen – mint az a történelemből jól ismert, és az európai egyesüléssel kapcsolatos vitákból is kiolvasható – a nacionalizmus első székhelye és mindmáig legerősebb védőbástyája nem Franciaország, hanem éppen Anglia.

Ami pedig a legkülönösebb, hogy minden hasonlóságuk ellenére mégis eltérnek az angol – és tágabban az angolszász – nemzetmítoszok a francia felvilágosodás-modelltől. Míg a francia modell vallás-mentes, sőt vallás-ellenes, addig az angolszász nemzetmítoszok kifejezetten vallásos jellegűek. A dicsőséges forradalom vasbordájú szentjei egy új Jeruzsálem felépítéséről álmodoztak, és az Amerikába menekült puritánok is egy új Ígéret Földjének tekintették Észak-Amerikát; továbbá, a nemzetállam és államvallás összefonódása visszakísérhető az anglikán egyházig.

A probléma tehát bonyolultabb, mint a nacionalizmus és kozmopolitizmus közötti különbség, és nem is lehet megérteni csupán a valláson alapuló

angolszász és a vallásellenes francia nemzetmítoszok különbségéből; sokkal inkább a nemzetmítoszokból, illetve eredetmítoszokból. E mítoszok célja a nemzetállam megalapítása; témája akár egy állam alapításához köthető legenda, akár egy modell város (mint Jeruzsálem), akár egy dicsőséges (vagy éppen elvesztett) csata. A semmiből való újrakezdéssel való megbabonázottságot jelzi a francia forradalom kísérlete az időszámítás újrakezdésére, vagy a kalendárium átírására. Ugyan e törekvés részei az új nemzeti szimbólumok, ünnepségek, ceremóniák, rituálék, a nemzeti himnusz, a harci és forradalmi indulók stb.

Az előző bekezdés kulcsszavai – rituálé, mítosz, alapítás, kalendárium – egymással szorosan összefüggnek, zárt rendszert alkotnak. Mégpedig nagyon meghökkenítő rendszert. Míg ugyanis e szimbólumrendszert a modern európai nemzetállamok kialakulásának elemzésével állítottuk össze, e fogalmak általában nem a modern, racionális, felvilágosult európai társadalmak fejlődésének elemzésére használatosak, hanem éppen a kulturális antropológia technikai fogalmai.

Antropológiai és mitológiai háttér: René Girard

Ha már a helyzet így alakult viszont, akkor tovább kell haladni a megkezdett úton, a paradoxont elfogadva, reménykedvén, hogy egy antropológiai típusú elemzéssel talán többet tudunk meg erről a modern ősiségről, ami a felvilágosodás, a protestantizmus és a nemzetállami mítoszok határmezsgyéjén létrejött. Az Amerikában élő francia gondolkodó, René Girard antropológiai és mitológiai kutatások összegzése alapján jutott arra a meglátásra, hogy a világ legkülönbözőbb helyeiről és történelmi koraiból származó rituálék meglepő módon hasonlítanak egymásra (Girard 1972, 1982). Ebből azt a következtetést vonja le, hogy a rituálé a szó legszorosabb értelmében technika: egy sajátos probléma megoldásának az eszköze. E probléma azonosításánál Girard követi Hubert és Mauss klasszikus írását: a rituálék közös és központi eleme az áldozattétel. Girard azonban tovább megy, és felteszi azt a kérdést, hogy milyen valós esemény stilizált színrevitele az áldozás ceremóniája. Válaszában Freud ötleteiből indul ki, de azokat radikálisan átalakítja: az áldozat felajánlása tényleg egy eredeti gyilkosság jelképezése, de nem az „ősatya” megölése, hanem – a közösség egységének megőrzéséért – egy ártatlan bűnbak feláldozása.

Girard gondolatmenete röviden a következő. Egyszerű társadalmaknál (hozzátennem: megtelepedett társadalmakról beszélve) a legkisebb belső konfliktus beláthatatlan következményekhez vezethet, mivel az erőszak használatát mimetikusan fertőz, és rövid időn belül az egész közösségre kiterjedő megtorló- és bosszúálló akciókhoz vezethet. Ilyen elhatalmasodó belháború esetén a rend és egység helyreállításának egyetlen útja egy bűnbak, mint közös ellenség kinevezése, akit az egész konfliktus okozójának kiáltanak ki. A bűnbak ártatlan, ahogy ezt szíve mélyén mindenki tudja, mégis szörnyű bűnökkel vádolják. Kiválasztása sincs a véletlenre bízva – leggyakrabban marginális helyzetben levő személyre kerül a sor, akár a közösség tetején, akár az alján legyen, király vagy kitaszított; akár azért, mert kivételesen szép, akár, mert csúnya, sőt testi fogyatékos; gyakran idegen. A bűnbak kizárása és megölése, mint egy villámhárító, levezeti a feszültséget, és egyben újraalapítja, vagy éppen megalapítja, a közösséget. A rituálé csupán ennek az eseménynek a – megelőző, konfliktuselhárító – újrajátszása.

Ugyanerre az eredményre jutunk a rituálékkal szorosan összetartozó mítoszok elemzésével. Mint a különböző összehasonlító strukturális elemzések kimutatták, a legkülönbözőbb mítoszok között is alapvető hasonlóságok vannak. Girard szerint a mítoszok alapformája az eredetmítosz, és számos eredetmítosz elemzése a rituálé elemzésével megegyező eredményre vezet: az eredetmítoszok, ha másképpen stilizált és rejtett módon is, de ugyancsak az alapító, eredeti gyilkosságot mesélik el. Girard elméletének fénypontja az Ödipusz-mítosz újraelemzése. Freud, a „gyanú nagymestere” (Ricoeur) mindenben kételkedett, csak az eredeti hazugságot hitte el: tudniillik, hogy Ödipusz tényleg bűnös. Girard szerint azonban nyilvánvalóan ártatlan, hiszen a mítosz a rituális bűnbak szinte minden lehetséges tulajdonságát magában foglalja: Ödipusz idegen, de egyben király; különlegesen erős és okos, de sánta; egyszerre vádolják a két legförtelmezebb bűnnel, vérfertőzéssel és apa-gyilkossággal.

Girard következő lépése a kereszténység újraértelmezése (Girard 1978, 1982). Már a prófétákat végigkíséri egy határozott ellenérzés mindenfajta áldozattal szemben, az Ábrahám történettel kezdve. Az áldozat-mechanizmus igazi demitologizálása azonban csak az Evangéliumban következik be. Jézus elítélése és kivégzése pontról pontra követi a hagyományos áldozati logikát: az egész „nemzet” érdekében egy embernek meg kell halnia (Jn. 11: 50). A döntő különbség Girard szerint ott van, hogy a tanítványok mind az egész történetet, mind Jézus ártatlanságát megőrizték és hirdették, így a hagyomá-

jelentette. A feleségét lefejező és a pápától elszakadó VIII. Henrik, vagy a magát napkirálynak kikiáltó XIV. Lajos, minden hübriszük ellenére, nem különböztek. Az új kor általánosságához tartoztak. A következő, döntő lépés a puritán szektákhoz és mozgalmakhoz köthető. Csakúgy, mint a „kapitalizmus szelleme”, a modern nemzetállam „szelleme” is az aszketikus és eszkatológikus protestantizmusban fogant (Weber 1982, Voegelin 1952). Témánk szempontjából döntő jelentőségű, hogy a puritán nemzet-eredet-mítoszok kizárólag az Ószövetségre, mégpedig épp annak legkérdésesebb részeire nyúlnak vissza: arra a mítoszra, ahogy a „kiválasztottak”, vélt jogaik teljes tudatában, meghódítják az „Ígéret Földjét”, és megalapítják, e hódítás koronájaként, város-nemzet-államukat. Az Evangélium egyetemes üzenetéhez képest mind a vissza-primitívesedés, mind a vissza-partikularizálódás nyilvánvaló.

Mindebben a felvilágosodásban gyökerező nemzet-eredet-mítoszok nem voltak kivételek.⁴ Csak annyi a különbség a francia modellnél a brit modellhez képest, hogy még a Bibliára való hivatkozás látszata is eltűnik; az új eredetmítoszok kizárólag világiak, sőt, kifejezetten ellenségesek az evangéliumi üzenettel szemben.

A további változás két irányban történik. Az egyik az egyre kizáróbb, agresszívabb és nyíltan keresztényellenes nemzet-mítoszok iránya, amely a XX. századi totalitárius rendszerekben fog kulminálni. Az „értékek újra-értékelésének” másik oldala az Evangélium történelmi hitelének megkérdőjelezése, sőt, a fordulat 180 fokos megvalósításával, annak radikális átminősítése az eredet-mítosz lehetőségének felszámolásából – magává a mítosszá.

Egy rövid esszé alig alkalmas többre, mint egy gondolatmenet felvázolására. Nem bizonyítékként, de különösen frappáns illusztrációként, álljon itt egy összehasonlító portré a XIX. század két különleges, és témánk szempontjából különösen fontos figurájáról: David Straussról és Ernest Renanról.

Egy kitérő: Renan és Strauss

Ernst Renan (1823–1892) breton családban született és papnak készült (Galand 1958). A szemináriumot azonban 22 éves korában otthagya, és – visszatérve „gyökereihez” – a kelta költészet és mitológia tanulmányozásába kezdett, több publikációban magasztalva a kelta faj sajátosságait. Romantikus

4 Lásd például a Mazeppa-mítosz recepció-történetét.

korszakából egyenes út vezetett a pozitívizmus felé; fő érdeklődési területe a valláskritika lesz. Munkája elismeréseképpen 1862-ben a nagy presztízsű Collège de France professzorává választották. Székfoglaló előadása (Renan 1992: 182–200) azonban akkora botrányt kavart, hogy székéről le kellett mondania. Előadásában azt vette sorra, hogy a különböző fajok mivel járultak hozzá az emberiség civilizációjához. Renan szerint a sémita faj sajátossága, hogy a politikában, a tudományban és a művészetekben semmit sem alkotott. Csúpan egyetlen területen hozott létre kiemelkedőt, és ez a vallás; de a gondolatmenet egyértelműen azt implikálta, hogy ezen eredmény igencsak kétes értékű. Az előadás a szó legszorosabb értelmében volt antiszemita, egyszerre irányulván minden sémita faj és vallás ellen, beleértve az arabot és az izraelitát, a kereszténységet és az Iszlámot.

A botrány nem változtatta meg Renan eltökéltségét. Miután pozitívista harcostársa, Littré lefordította Strauss híres művét, a Jézus életét, Renan úgy érezte, eljött a pillanat a saját ítéletének a megalkotására. 1863-ban publikálta is könyvét,⁵ ami pontosan a jogi modellt követte: Ernest Renan, a gondolkodó-bíró egy személyben állt ítéletet azon mű fölött, ami annak a kultúrának az alapja, amihez az író maga is hozzátartozott. A szituáció abszurduma nem tűnt fel Renannak, mint ahogy korábban az sem, hogy az állítólagos kelta kultúra évszázadokkal a kereszténység előtt már megszűnt független entitás lenni, és hogy a tiszta „kelta faj” csak a mítoszokban létezett és létezik.

Renan következő hangos sikere az 1870–71-es francia-porosz háborúhoz kapcsolódik. Tökéletes időszerűséggel,⁶ alig néhány hónappal a megsemmisítő francia vereség és a Kommün terrorja után megjelentette a francia kudarccal elemző írását. A német győzelem okának a porosz katonai és oktatási rendszernek a napóleoni vereség után egyszerre megvalósított reformját tartotta, a német modellt mintaképnek állítván fel Franciaország és az egész világ előtt. Az elemzés hatása máig tartó, szinte beláthatatlan, mivel az egész modern egyetemi rendszer, neokantiánus és amerikai áttétellel, a porosz oktatási modellre épül. Renan közismert 1882-es előadása a nemzetről e pályafutást koronázta be.

David Strauss (1808–1874) egyetemi éveit alatt eleinte a német spiritualizmus misztikus-gnosztikus képviselőinek (Böhme, Tauber, Schelling) hatása

5 A könyvet viharos gyorsasággal fordították le angolra. Míg a francia eredeti 1863. június 24-én jelent meg, az angol változat 1864-ben; a fordítói előszó dátuma 1863. december 8.

6 Nietzsche épp ugyanabban a pillanatban és pontosan a porosz-német oktatási és kulturális modell ellen kezdi írni „Időszerűtlen elmékedéseit”.

alatt állt, majd konvertált Hegelhez (Harris 1973). A felvilágosodás és Hegel inspirációja alapján fogalmazta meg célját, hogy egyszer s mindenkorra eldöntse a vitát Jézus történelmi személyéről. Könyve, a Jézus élete, 1550 oldalra rúgott és orkánserű vihart kavart. Alaptézise lenyűgözően egyszerű: Jézus nem volt történelmi személyiség, pusztán mitikus figura, de éppen mint mítosz fontos szerepet játszik a társadalmi kohézió megteremtésében.⁷ A teológiát így teljesen új alapokra kell helyezni: Jézus történetisége helyett a figurában rejlő mitikus potenciált kell kellőképpen kifejteni. Ha Girardnak igaza van, akkor Strauss műve tényleg rendkívüli, túlszárnyalhatatlan alkotás: a végső, igazi ítélet helyett sikerült tökéletesen félreértenie az Evangélium üzenetét. Strauss könyvétől Bruno Baueren és Ludwig Feuerbachon át egyenes az út Marx és a hegeli jogfilozófia kritikája felé.⁸

Renan és Strauss ismerték egymást és gyakran váltottak levelet. Szívélyes kapcsolatuk egészen az 1870–71-es háború kitöréséig tartott. A háborúban azonban, minden felvilágosodott és pozitivista egyetértésük ellenére, mindkettő a saját nacionalizmusa mellett tartott ki – megelőlegezve az első világháború jól ismert szocialista-nacionalista ideológiai pálfordulásait.

Az eddig elemzett két fő vonulat, a pusztán világi, de mindenható állam és az alá rendelt „udvari társadalom”, valamint az ezt alátámasztó és a felvilágosodás hatása alatt egyre vehemensebben Evangélium-ellenes nemzet-eredet-mítoszok egymással szorosan összetartoznak. Felhasználva a „világ” szó kettős jelentését a magyar nyelvben, a felvilágosodás és az „udvari társadalom” szorosan összetartozó együttesét akár az „elvilágosodás” címmel is nevezhetjük.⁹

Haza-tudat és otthon-élmény

De mi is tulajdonképpen a nemzethez való ragaszkodás élmény-alapja; min alapulnak a hazához kötődő érzelmek? Az első lépést ismét a szavak elemzése adhatja. Szűcs Jenő hangsúlyozta, hogy a magyar „haza” szó egyszerre

-
- 7 E gondolat, Renan és Robertson Smith közvetítésével, meg fogja alapozni Durkheim szociológiáját.
- 8 Nietzsche első „Időszerűtlen elmékedése” épp David Strauss, a „gyónó” és „író” ellen irányul. Mindez nem akadályozza meg, hogy Nietzsche is kövesse a német biblia-kritika vonalát, noha új, dionüszoszi Krisztusa csak az elmeagyógyintézetig fogja juttatni. Strauss könyve még Max Weber gondolkodására is hatással lesz.
- 9 Hamvas Béla terminológiájával a „világ lázadásáról” lehet beszélni (1993, I: 36; 1995/6, III: 64).

fedezi a „nemzet” és az „otthon” fogalmát (Szűcs 1984: 111); sőt, a „haza” mellett még a „hon” szónak is megvan e kettős értelme; a „haza” szó pedig a „ház”-ra utal. Mind a ház és az otthon melegének élménye, mind az otthon és a külső világ kettősségének képzete – ahogy azt a kulturális és filozófiai antropológia egyaránt megerősítette – mélyen gyökerezik az emberi tapasztalat-és élmény-bázisban (Heidegger 1989, Turnbull 1968).

A nemzethez való kötődés alapja tehát az otthon-élmény, az emberi lét belső, átélt központjához való, magától értetődő vonzódás; míg a nemzeti érzelmek felerősödése mögött épp ezen otthon-élmény veszélybe kerülése áll. Tehát nemzetivé az otthontalanok válnak. Ha az otthon-világ egzisztenciális-experienciális ellentétpárját összekapcsoljuk a korábban azonosított „elvilágosodással”, a magyarázat azonnal adódik, mint az eddig elemzettek fonákja: a „világ” lázadása, vagyis az „udvari társadalom”, az abszolutista állam, majd az ezt követő „liberális” és „felvilágosult” szabadpiaci rend hódítása nemcsak új mítoszok teremtéséhez, hanem az „otthon” központi élményének aláásásához is vezetett. Éppen erre a kettős hiányra tűnt választ adni az újdonsült nacionalizmus: ennek révén az állam, fenyegető ellenségből, adószedő, rekviráló és rekrutáló hatalomból átalakult az édes hazává.

Az újfajta, „nemzethez” kötődő otthon-élmény annál érdekesebb, mivel teljes ellentétben áll a keresztény önképpel, ahol az otthon-világ ellentét-élmény-pár alapvető volt. Jézus egy olyan korszakban született, amelyben egy ellenséges, de ellenállhatatlan, külső, minden eddiginél hatalmasabb alakulat, a Római Birodalom jött létre, sőt, ébredt öntudatra.¹⁰ Ezen „első globális kor” ökumenikus birodalmaiban (Voegelin 1974, Szakolczai 2003) alakult ki a gnosztikus világgép, az elhibázott teremtés, a test börtönében megrekedt lélek, a hideg, idegen világegyetem-érzet mítoszaival.¹¹ Ekkor jött létre a keresztény Egyház, a „világ” (értsd alatta: a „birodalom”, az „udvari társadalom”) pacifikálásának, újra otthonossá tételének jelszavával, éppen e Gnosztikus világgéppel versengve és szemben állva, ugyanakkor számos gnosztikus elemet magába építve. A magyar „Egyház” szó, ahogy ezt Hamvas Béla megfigyelte (1995/6, III: 173), ismét különös precizitással adja vissza ezt az új, egyetemes, mindenki számára nyitva álló otthon-élményt.

10 Több mint szimbolikus fontosságú az a két tény, hogy Augustus – Julius Caesarral szemben – elfogadta a koronát, sőt, egyedülálló hübriszszel, még alattvalói megszámlálását is elhatározta. Csak megjegyezzük, hogy épp ezen esemény segít Jézus történeti koordinátáinak beazonosításában.

11 Lásd Jonas 1963; Voegelin 1952, 1968; részletesebb elemzés: Szakolczai 2000.

Innen már perspektíva nyílik a XVIII-XIX. századi, (f)elvilágosító romantika nemzet-kultúra-otthon-képének az értelmezésére. A döntő probléma a nemzet-otthonnal, hogy az új otthonkép egyfelől túl elvont, a mindennapi élettől reménytelenül távol levő síkon helyezkedik el, de ugyanakkor visszautasítja az egyetemesség lehetőségét. A nemzet, mint otthon hiába épül fontos nyelvi, családi, kulturális élmény-együttesekre (közös nyelv, közösen birtokolt terület, megosztott történelem), elkerülhetetlenül absztrakt érzelmekkel bombáz, mert a közös egyben általános is és milliókat foglal magába; plusz elkerülhetetlenül összeütközik a szomszéd alakulatok hasonló, főleg hasonlóan demagóg, önképével, melyek ugyanazokat az általánosságokat vonatkoztatják kizárólagosan önmagukra. Tehát a nemzetállamok kora nem lehet más, mint az egyre eszkalálódó háborúk kora, mert a kizárólagosság érzelme kihívó különbségeket hoz létre és konfliktusokat provokál.

A nemzeti szinten tomboló érzelmek viharával szemben a felvilágosított liberalizmus a rációra, az érdekekre, az egyéni szabadságra és mindezek letéteményeseire, a demokratikus jogállamra és a szabadpiaci versenyre hivatkozik. Ezekkel, önmagukban véve, nincs is gond. Csakhogy sem a politikai nemzet, sem a kultúrnemzet nem pótolja az otthont, de az egyetemes kulturális bázist sem, amit a korábbi századokban a hosszas küzdelemmel civilizált arisztokrácia jelentett. A globalizáció egyre szélesebb körben és egyre mélyebben ébreszti fel a gnosztikusok idegen világának képzetét, és adja hozzá a modernség extráit, éltetve a nacionalizmusban és a xenofóbia újabb és újabb, egyre erősödő hullámaiban.

Az elmúlt mintegy fél évszázad témánk szempontjából kétségtelenül legfontosabb ténye az, hogy Európában, a nemzetállamokra darabolódás szülőföldjén, a folyamat megfordult és az európai egyesülés felé döntő lépések történtek. A boszniai háború után már senki nem tagadja az integráció fontosságát. De az „Európa ház” képe, mely kifelé egyre erősebb falakkal védelmezi magát, de belül az egységnek és a közös identitásnak csak az árnyékait birtokolja, nagyon kis bizonyító erővel bír az európai „identitás” és a közös kultúra felől. Ezzel kapcsolatban gyakran szokás Jean Monnet-re hivatkozni: „ha újra kezdeném, a kultúrával kezdeném”. A feladatot sokan igyekeznek is magukra venni, és kutatási csoportok egész hada foglalkozik az európai azonosságtudat felfedezésével, vagy kitalálásával. Miközben a brüsszeli bürokrácia a napóleoni állammodell legkétségesebb vívmányait igyekeznek, a sors fintoraként, csaknem két évszázaddal Waterloo után, és alig 15 km-nyire a tethelytől, az egész kontinensre ráerőltetni.

Európa identitása

Pedig Európának van egy közismert és magától értetődő közös kultúrája és identitása, és ez a görög-római kereszténység. Míg Brüsszel a rómaiság és a kereszténység birodalomépítő és adminisztrációs technikáit remekül alkalmazza, azok egyetemes rendszerét a kegyelem adásáról és cseréjéről már elfelejti. Senki sem fogja „kitalálni” Európa új azonosság-tudatát a görög-római keresztény hagyományon kívül. Minden aktus, mely kizárja a *la splendora della vita* értelmezését, csupán egy-egy új eredetmítoszhoz vezethet; jobb esetben a keresztény értékegyüttes szekularizált felújításához; rosszabb esetben abszurd, újfajta áldozat-kultuszhoz. Sokkal valószínűbb azonban, hogy csupán az egyszerű jólét ideologizálásának, megvédésének és – a jó lelkiismeret és a nyugodt alvás érdekében – egyfajta alvadt „jótékonyásznak” a kombinációjához.

Jöllehet a kereszténységben magára talált antik *splendid machine* (Wind 1968: 38), azaz a jóléklűség görög-római (vagy talán még régebbi) hármasa magában foglalja annak az újjászületésnek és extázisnak is a mozzanatát, amire a koros Európának a jelenben szüksége van. A „kellem ritmusa” a neoplatonikusok újrafelfedezése volt a reneszánsz Itáliában. Alberti, Ficino, Pico della Mirandola újtják fel a görög-római gráciák cseréjét.¹² A három gráciának, akiket oly kecsesen jelenített meg Botticelli híres *Tavaszi* képén (amit *Fiorenzá*-nak is hívják; ld. Cheney 1985: 134), de amely a korban gyakran használt motívum volt, külön-külön és együtt is jól körülírt feladata van. Míg együtt, kezüket körben összekapcsolva alkotják a szívesség-adás csokrát, a kellem, szépség, jóság és bölcsesség keringését, addig külön-külön is meghatározott szerepet játszanak, amelyet figurájuk is kifejez. A jobbra álló grácia (PULCHRITUDO) a fenséges és adakozó; akinek ad, az neki balra és nekünk félig oldalra fordulva áll (CASTITAS), mintegy kifejezve az elfogadó szerénységét és alávetett helyzetét. A harmadik grácia (VOLUPTAS) az, aki felold és megold, a vidámság és megkönnyebbülés istennője; ő az, aki az ajándékok többszörösen meggazdagítja, és azt szebbé tévéen visszaadja.

Ez a hármás a körben egy konverziót jelképez,¹³ ahogy az alárendeltek az isteni gráciával egyesülve maguk is méltányossá és nagylelkűvé, nemessé válnak. A triadikus mozgás a neoplatonikus ideált jeleníti meg: a legfőbb alkotó

12 A gráciák görög neve CHARITES; ugyanaz a szó, amely az Új Testamentumban a Szentlélek ajándékait fejezi ki, és amelyből Max Weber saját karizmatikus akció, hatalom és vezető fogalmait kialakította.

először létrehozza a dolgokat, aztán elragadja őket, hogy így váljanak tökéletesebbé (CREAT, RAPIT, PERFICIT; ld. Wind 1968: 42). Itt PULCHRITUDO (szépség, érzékenység, finomság), CASTITAS (szeretet, érzelem, tisztaság, erény) és VOLUPTAS (kellem, szívélyesség, vidámság, gyönyör, élvezet) hozzák létre a szabadság aktusát, a felszabadultság érzetét.¹⁴ Azért ruhátlanok, mert a gráciák mentesek minden álcától, becsapástól, hazugságtól; de van rajtuk egy vékony lepel, hiszen a lényeg, mint a régiek tudták és a gyerekek mindig tudják, láthatatlan. Táncolnak és boldogok, mert adnak és mert továbbadnak, megújítanak és újjászületnek a méltányosságnak és a kegyelem könnyűségének. Extázisban felemelik az alattvalókat, és az elnyomottakat méltóságossá változtatják.

IRODALOM

- Cheney, Liana (1985) *Quattrocento Neoplatonism and Medici Humanism in Botticelli's Mythological Paintings*. N.Y.: University Press of America.
- Elias, Norbert (1983) *The Court Society*. Oxford: Blackwell.
- Uő (1987) *A civilizáció folyamata*. Budapest: Gondolat.
- Foucault, Michel (1990) *Felügyelet és büntetés: a börtön születése*. Budapest: Gondolat.
- Frankfort, Henri (1948) *Kingship and the Gods*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Galand, René (1958) *L'âme celtique de Renan*. Paris: P.U.F.
- Girard, René (1972) *Violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- Uő (1978) *Des choses cachés depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset.
- Uő (1982) *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset.
- Hamvas, Béla (1993) *Patmosz*. 2. kötet. Szombathely: Életünk.
- Uő (1995/96) *Scientia Sacra*. 3. kötet. Szentendre: Medio.
- Harris, Horton (1973) *David Friedrich Strauss and His Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1989) *Lét és idő*. Budapest: Gondolat.
- Jonas, Hans (1963) *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press.

13 Wind a középső gráciát „neofitának” vagy „beavatandónak” is nevezi, aki – minden ellenálása ellenére – a szerelembé lesz beavatva (Wind 1968: 119).

14 A magyar kifejezések nem csupán a latin szavak tükörfordításai, de megpróbálják a három grácia motívum különböző szerzők által különbözőféleképpen megjelenített jelentésárnyalatait együttesen visszaadni.

- Mumford, Lewis (1967) *Technics and Human-Development; The Myth of the Machine*. I. kötet. New York: Harcourt.
- Uő (1986) *A gép mítosza*. Budapest: Európa.
- Renan, Ernest (1864) *The Life of Jesus*. London: Treibner & Co.
- Uő (1871) *La réforme intellectuelle et morale*. Paris: Callman-Lévy.
- Uő (1992) *Qu'est-ce qu'une nation? et autres essais politiques*. Paris: Presses Pocket.
- Szakolczai, Árpád (2000) *Reflexive Historical Sociology*. London: Routledge.
- Uő (2003) *The Genesis of Modernity*. London: Routledge. (megj. alatt)
- Szűcs, Jenő (1984) *Nemzet és történelem*. Budapest: Gondolat.
- Turnbull, Colin M. (1968) *The Forest People*. New York: Simon & Schuster.
- Voegelin, Eric (1952) *The New Science of Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Uő (1968) *Science, Politics and Gnosticism*. Chicago: Henry Regnery.
- Uő (1974) *The Ecumenic Age; Order and History*. 4. kötet. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Weber, Max (1982) *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: Gondolat.
- Uő (1987) *Gazdaság és társadalom*. 1. kötet. Budapest: KJK.
- Uő (1992) *Gazdaság és társadalom*. 2/1. kötet. Budapest: KJK.
- Wind, Edgar (1968) *Pagan Mysteries in the Renaissance*. London: Faber and Faber.