

Csejtei Dezső

## AZ INKA BIRODALOM VALLÁSÁNAK SAJÁTOSÁGAI A MARXI FORMÁCIÓELMÉLET TÜKRÉBEN

Az utóbbi években a marxi életmű kutatásának, értékelésének területén belül egyre fokozódó érdeklődés tapasztalható a marxi történetfilozófia egyes kérdései iránt. Ennek oka — véleményünk szerint — egyrészt a társadalomtudományok rohamosan növekvő konkrét ismeretanyagának nagyságában rejlik — ami megköveteli ezek elméleti általánosítását —, másrészt napjaink eseményeinek — végső fokon a társadalmi gyakorlat szempontjából szükséges — teoretikus értékelése is indokoltá teszi és feltételezi a marxi történetbölcselet ismeretét. Marx történetfilozófiai „hagyatékának” újraáttekintése, elmélyült vizsgálata a tárgy természetéből következően elméleti síkon indult meg.<sup>1</sup> E kutatások fokozatosan konkrétizálódtak, történelmi vagy tudattörténeti területen kívánva bizonyítani az elméleti eredmények történeti érvényességét.

A marxi formációelméletet és a vele kapcsolatos kutatások eredményeit alapul véve több kísérlet történt a vallásnak, mint *társadalmi* tudatformának vizsgálatára is, melyek közül elsősorban Lukács József munkáját kell kiemelnünk.<sup>2</sup> A szerző művében — nem csupán ismeretelméleti, hanem társadalomontológiai szempontok alapján is — lényegi különbséget tesz a „keleti” és a „nyugati” világvallások között, amely vallástípusok különbözőségének oka a társadalmi alapszint messze nem azonos voltából ered. Tanulmányunk az itt felvetett problémakörhöz kapcsolódik, amennyiben szerény kísérlet arra, hogy a marxi formációelméletre épülő valástipológia kutatási módszerével rövid áttekintést adjunk Dél-Amerika legnagyobb prekolumbiánus birodalmának, az inka civilizációnak vallási rendszeréről.

Vizsgálódásunk során néhány modern munkán kívül főleg az inka birodalomról szóló XVI—XVII. századi spanyol krónikairódomra, mint primér forrásanyagra támaszkodtunk. Az egyes krónikák, beszámolók forrásértékének megítélésében igen nagy segítségünkre volt Ake Wedin rövid forráskritikai monográfiája,<sup>3</sup> valamint Francisco Estebe Barba bevezető tanulmánya.<sup>4</sup>

Mivel témánkat elsősorban formációelméleti szempontból kívánjuk tárgyalni, fejtegetésünket a természeti előfeltételek rövid áttekintésével kezdjük és néhány megjegyzést teszünk a dél-amerikai civilizációk legfontosabb jellemzőiről.

A számunkra elsődleges fontosságú terület, a mai Peru, a földrajzi viszonyok tekintetében két, egymástól jól megkülönböztethető egységre, a *partvidéki* (Costa) és a *magashegységi* (Sierra) övezetre osztható. Az

előbbi az Ecuadortól Chiléig húzódó, általában 80—180 km széles, mintegy 50 kisebb-nagyobb folyóvölgygel barázdált, sivatagos, a Csendes-óceán mellett fekvő terület. Az utóbbi a mögötte több láncra szakadó, helyenként a 7000 m-t is megközelítő, néhány nagy medencét közrefogó hegyvonulat, az Andok. A legrégebbi típusú civilizációkban köztudottan igen jelentős szerepet játszó földrajzi tényezők e kettőssége több vonatkozásban meghatározta az itt kialakuló indián civilizációk jellegét. A Costán a halászat-tól eltekintve főleg az öntözéses mezőgazdaságra épülő rendszerek fejlődtek ki, ahol a fő kultúrnövény a kukorica volt. A Sierra hegyvidéki mezőgazdaságát az jellemezte, hogy a teraszos földművelést, melynek legfontosabb kultúrnövényei a kukoricán kívül a gumósok (burgonya, quinoa) voltak, kiegészítette a nagyállattartás (láma, alpaka) és a vadászat (guanocóra és vicuña).

Az e természeti-földrajzi feltételek között létrejött andoki indián kultúrák leglényegesebb vonása az, hogy számos hasonlóságot, közös jegyet mutatnak az „ázsiai termelési mód” keretei között kialakult óvilági, folyammenti civilizációkkal.<sup>5</sup> A hasonlóság azon alapul, hogy e civilizációk kifejlődésének mindkét területen előfeltétele volt az egymástól elszigetelten vegetáló közösségek erejének a természet átalakítására, humanizálására irányuló koncentrálása. Az ekként kialakult ó- és újvilági birodalmak általános és egyben közös vonása, hogy fennmaradt a faluközösségi rendszer, konzerválódtak az állami-közösségi tulajdonviszonyok és az állami berendezkedés szükségképpen despotikus jellegűvé vált. Az alapmeghatározottság lényegi azonosságán túlmenően azonban az andoki civilizációk több, részint a földrajzi, részint a történelmi feltételek különbözőségéből eredő sajátossággal rendelkeznek. A földrajzi viszonyok tekintetében ez egyrészt a nagy folyamok hiányában, másrészt a már említett regionális kettősség létezésében mutatkozik meg. A földrajzi feltételekben fellelhető eltérések — anélkül, hogy ezek hatását túlbecsülnénk — messzemenően befolyásolták a történelmi fejlődést. Így az a földrajzi sajátosság, hogy az andoki térségben nem léteznek nagy folyamok, melyek a közösségi munka irányításának koncentrálódását sokkal inkább előfeltételezték volna, azt a történelmi fejlődésben megmutakozó következményt vonta maga után, hogy a Costán csak kisebb területre kiterjedő folyammenti kultúrák alakultak és alakulhattak ki. Emiatt a nagyobb birodalmak létrejöttét más tényezők — mindenekelőtt a hódítás — mozdították elő, amit viszont a már említett regionális kettősség olyképpen színezt, hogy míg a partvidéki civilizációk csak kis területre — legfeljebb néhány folyóvölgyre — korlátozódtak, addig a Sierrából kiinduló és a partvidékre is kiterjedő hódítások egységesítő-integratív jellegűek voltak. Az első ilyen, döntően még a művészet és a vallás (jaguárkultusz) területére korlátozódó, egységes birodalomhoz még nem köthető kultúra, az i. e. X. századtól nyomon kísérhető Chavin, amely egyben a perui civilizáció kezdetének tekinthető.<sup>6</sup> A második integratív jellegű periódushoz tartoznak az i. sz. VII—XI. század között virágzó tiahuanacói és huari-i birodalmak, míg a harmadik kornak utolsó, messze a legnagyobb területi kiterjedésű állama az inka birodalom a XV. század közepétől a spanyol hódításig, 1532-ig. E szintetizáló szakaszok közötti intervallumokban kisebb területre korlátozódó államok léteztek, melyek sorából kiemelkedik a III—VII. század közötti Mochica és a XI—XV. század között virágzó Chimu birodalom.

A Sierra—Costa kettősség viszonyai között lezajló hódítások az ókori Kelettől és egyáltalában az Óvilágtól egy másik vonatkozásban is jelentős mértékben eltérnek. Noha a Costa és a Sierra területén kialakult a földművelő és a halász-vadász, illetve pásztorkodó életmód kettőssége, ez utóbbi — főleg az igavonó állatok és a ló hiánya miatt — sohasem vált az óvilágihoz hasonló nomád állattenyésztéssé, amely keleten, a két életmód és tevékenységforma között fennálló kölcsönhatás egyik összetevőjeként — több szempontból termékenyítőleg hatott a folyami kultúrákra, bár azok gazdasági szerkezetét felbomlasztani nem tudta. Nos, ez a jelleg az andoki nomád népeknél sokkal korlátozottabban érvényesült, oly módon, hogy e népek az óvilági nomád birodalmak archaikus viszonyaihoz hasonló struktúrával rendelkeztek, ugyanakkor azonban általában nélkülözték a magasabb szintű civilizáció kialakításához szükséges szinte valamennyi előfeltételt. Ennek következtében előálló további jellegzetesség, hogy itt hiányzott a különböző fejlődési szinten álló kultúrák közötti érintkezésnek az a gazdag egymásra hatása, ami pl. a Földközi-tenger keleti medencéjében és a Közel-Keleten megfigyelhető. Végső fokon ezért található az andoki kultúráknál sok esetben a neolitikumra emlékeztető viszonyok (kőeszközök használata, kerék hiánya stb.). Ám ezek a sajátosságok semmiképp sem hoztak létre saját jelenségtartalmukon túlmenő olyan új lényegget, amelynek alapján kétségbe vonható lenne az andoki civilizációk „keleti” jellege. Itt az „ázsiai” típus egy sajátos, az óvilági civilizációknál alacsonyabb szinten megrekedt változataról, az általános lényeg speciális formájáról van szó.

E néhány általánosabb természetű megjegyzés után rátérünk az inka korszak vallási viszonyainak közelebbi vizsgálatára. Mindenekelőtt azt a közismert, már a korábbi évek, sőt évtizedek régészeti kutatásai során egyértelműen bebizonyított történelmi tényt emelnénk ki, mely szerint az inka civilizáció nem kiindulópontja, hanem ellenkezőleg, betetőzése a dél-amerikai indián kultúrák több évezredek múlta visszatekintő fejlődésnek. A viszonylag fiatal inka birodalom és a régebbi indián kultúrák kapcsolata ismét felveti a hódítás szerepének fontosságát, amely e kor történelmének egyik kulcskategóriája.<sup>7</sup> Nem véletlenül írja Marx a Grundrissében a következőket: „Az a közösségi termelés és köztulajdon, mely pl. Peruban előfordult nyilvánvalóan másodlagos forma; hódító törzsek hozták be és vitték át...”<sup>8</sup> E marxi megjegyzés tartalmazza azt a két alapvető fontosságú mozzanatot, melyek figyelembe vétele nélkül érthetetlené válna az inka birodalom története és különösen annak vallása — egyfelől ti. az andoki civilizációknak az „ázsiai termelési mód”-ra épülő óvilági, folyamamenti kultúrákkal való hasonlóságát, másfelől a hegyvidék-tengerpart kettősségének viszonyai között lezajló hódítások specifikus szerepét.<sup>9</sup>

A hódítás, mint alaptényező megjelenik a valóságos történelmi eseményeket fantasztikus módon rögzítő inka mitológiában, közelebből a kozmogóniával szorosan összefüggő eredetmítoszban is. Eszerint a mindenséget egy teremtő, Con — Illac-Tici-Viracocha<sup>10</sup> alkotta, akinek alakjában egyrészt a teremtő, másrészt az embereket tanító kultúrhérosz vonásai egyaránt megtalálhatók.<sup>11</sup> Ő hozta létre az égitesteket, köztük a napot, melytől az inkák magukat származtatták. Hermann Trimborn kiemeli, hogy az Altiplanón<sup>12</sup> ősrégi istenként tisztelték,<sup>13</sup> ám szerepe az inka Pantheonban egy időszakra elhalványult és történelmünknek egy, a később-

biek során még részletesebben tárgyalandó periódusában került ismét előtérbe, csakhogy megváltozott jelentéstartalommal, Legfelsőbb Lényként.

Az inkák a nap gyermekeinek tartották magukat. Cieza de León kecsuául is idézi megszólításukat: „Legnagyobb és leghatalmasabb úr; a Nap fia, csak te vagy az Úr...”<sup>14</sup> Mint Karsten megjegyzi, itt egyszerű totemizmusról van szó, amely egyéb formákban is — ahol valamilyen törvény, állat vagy égitest stb. a totem — ismert az amerikai indiánoknál.<sup>15</sup> Minden okunk megvan annak feltételezésére, hogy több indián törzs is tisztelhetette saját totemként a napot; az, hogy az inkák „újvilágbirodalmat” hoztak létre, egyáltalán nem a napkultuszukban rejlő különös varázsnak, hanem birodalomszervező tehetségüknek és a hatalmi viszonyok számukra kedvező alakulásának köszönhető. Más kérdés, hogy a hódító politikájukat alátámasztó ideológiában milyen ügyesen tudták felhasználni a napkultuszukban immanensen rejlő, civilizatorikus célok kitűzését és elterjesztését potenciálisan tartalmazó mozzanatokot. Az inka mitológia szerint Inti napisten küldte a Földre az első inka uralkodókat, Manco Capacot egyes források szerint egy, más krónikák alapján hat vagy hét fiú- és nőtestvérével együtt azért, hogy civilizálják az embereket. E legendás, dinasztiaalapító inka mintegy 28—30 kilométernyi vándorlás után a mai Cuzco helyére érve megalapította a birodalom fővárosát.<sup>16</sup> Ez a több verzióban fennmaradt eredetmítosz és a kutatások egyaránt arra engednek következtetni, hogy az inka törzs nem autochton, valamikor a XIII. század elején telepedett le a Cuzco-medencében. Az első inka uralkodókról nem sok biztosat tudunk; annyi mindenesetre megállapítható, hogy az inkák a környező sok kis államocska egyikét alkották, szinte állandó harcban állva szomszédaikkal.<sup>17</sup> Az andoki térségben egész későbbi történelmét és vallását is meghatározó fordulat 1438 táján következett be, amikor egy ellenséges törzs, a Chancák támadását a leendő kilencedik uralkodó, Inca Yupanqui verte vissza. Az ezt követő ellentámadás eredményeként felborult a térségre korábban jellemző erőegyensúly, és az inka állam e győzelmek, valamint Inca Yupanqui zseniális birodalomszervező tevékenysége következtében olyan nagyságrendet ért el, hogy ötven év alatt minden elfoglalható területet és az összes meghódítható birodalmat uralma alá hajtotta. Legnagyobb kiterjedése idején a birodalom határai északon a mai Kolumbiáig, délen a chilei Maula folyóig értek, nyugaton a Csendes-óceán, keleten pedig a trópusi őserdők határolták. Az arányokat talán a következő összehasonlítással tehetjük szemléletessé: Polo de Ondegardo szerint Inca Yupanqui előtt a legnagyobb távolság, amelyet az inka hódítások értek, Cuzcotól kb. 170 km-re volt,<sup>18</sup> tehát a törzsterület nagyjából egyenlő a Dunántúllal. Ez a kis államocska a robbanásszerű expanzió következtében területének mintegy 25-szörösére növekedett, közel 1 millió négyzetkilométerre, ami hozzávetőlegesen egyenlő a Benelux államok, Franciaország, Svájc és Olaszország területének összegével. Ha ehhez hozzávesszük, hogy a meghódított államok vagy az államiság szintjét még el nem ért törzsek túlnyomó többsége — mind az egyes folyó völgyekben kialakult kultúrák, mind a hegyek között egymástól elszigetelten vegetáló faluközösségek — az egyszerű újratermelés keretei között élt — ha egyáltalán folytatott termelőtevékenységet — nyilvánvalóvá válik, hogy ezt a hatalmas kiterjedésű birodalmat elsősorban két tényező, a hadsereg és az államvallás tartotta össze. Ezzel kapcsolatban utalhatunk arra a már érin-

tett összefüggésre, hogy az Óvilág nagy folyammenti kultúrái is több évszázados fejlődés után váltak egységes birodalmakká, ahol a gazdasági kohéziós erők sokkal nagyobbak voltak. Peruban viszont néhány évtized alatt lezajló és befejeződő birodalomképződésről van szó. Így lesz érthető, hogy az 1438—1471 között uralkodó Inca Yupanqui, aki nem véletlenül kapta a „Pachacutic”, a „Reformátor” jelzót, miért foglalkozott oly sokat az inka állam vallásának új alapokra fektetésével.

Az inka birodalom jellegének megítélése kapcsán Marx a következő rendkívül lényeges megjegyzést teszi: „Ezeknek a rendszereknek egy *legfelső központból* kiinduló kiteljesedése és rendszeres kidolgozása mutatja, hogy később keletkeztek.”<sup>19</sup> Amíg ez a struktúra az élet úgyszólván minden területén egységesítő-uniformizáló hatást gyakorolt — és épp az archaikusabb viszonyokat konzerváló jellege miatt ellentmondásosan bár, de végső fokon *negatív szerepet* töltött be — addig a vallás szférájában különböző kultuszszinteket és egy színes, sokrétű inka Pantheont hozott létre, amit a cuzcói Cristobal de Molina is kiemel: „Ezen a földön különböző indián népek és tartományok vannak, melyek közül mindegyik saját szertartásokkal, vallási ünnepekkel és kultuszokkal rendelkezett, még mielőtt az inkák leigázták őket és az inkák az említett tartományokban néhány kultuszt meghagytak, újakat pedig elterjesztettek.”<sup>20</sup> Ez az igen lényeges jellegzetesség csak a spanyol hódítás után, a gyarmati berendezkedés kiépülése idején, nagyjából az 1550-es évektől vált ismertté. Az inkák birodalmába érkező első katona — és szerzeteskrónikások e több rétegből álló valláshierarchia legfelsőbb szintje iránt érdeklődtek, aminek az inka állam létezésén túlmenő leglényegesebb oka a spanyol conquistadorok közismert aranyéhségében rejlik<sup>21</sup> márpedig az inkáknál cseresz-közként egyáltalán nem funkcionáló, hanem csak kultikus szempontból felhasznált nemesfémek legnagyobb része az inka főtemplomokat díszítette. Főleg az, nem pedig az inka vallási kultusz iránt megnyilvánuló spontán érdeklődés az oka annak, hogy — szerencsénkre — már Francisco Pizarro titkárai, Francisco de Jerez<sup>22</sup> és Pedro Sancho de la Hoz<sup>23</sup> is értékes megfigyeléseket, észrevételeket hagytak ránk az akkor még le nem rombolt, teljes pompájukban ragyogó templomokról. Azonban még mielőtt erre rátérnénk, pusztán a történetiség elvének betartása végett is előbb arra a kérdésre kell választ adnunk, hogy mi volt az inkák által meghódított területek preinka vallásának néhány legfontosabb jegye? A kérdésre tömören az a felelet adható, hogy a szó legszélesebb értelmében vett *természetkultusz*. Herrera a következőket írja: „Imádták a folyókat, forrásokot, szakadékokat, szirteket, nagy köveket, hegycsúcsokat és bármely természeti tárgyat, amely számukra figyelemre méltónak és a többtől különbözőnek tűnt... valamint bármely különös dolgot, amely számukra isteni jelleggel bírt.”<sup>24</sup> Mindezen dolgokat *huacának* nevezték, a huaca tehát *természetfeletti* tulajdonságokkal felruházott bármely *természeti* (esetleg emberkészítette) tárgy vagy lény. Arriaga azt írja, hogy a törzsi, közös huacán kívül minden, a törzsen belüli kisebb rokonsági egységnek is volt saját huacája.<sup>25</sup> Még szűkebb, csak egy családra korlátozódó érvényességi körrel rendelkeztek a conopák, a római lares et penateshez hasonló házi istenek, melyeknek kultusza a huacától eltérően nem közösségi, hanem családi vagy egyéni jellegű volt.<sup>26</sup>

Ugyanakkor viszonylag fejlettnek mondható államvallások is léteztek

az inka birodalom kialakulása előtt. Az, hogy a korabeli spanyol krónikások nem említik e kultuszokat, főként azzal magyarázható, hogy az inkák — főként ideológiai és civilizatorikus megfontolások alapján — a már uralmuk előtt kialakult kultúrákat is saját kultúrájuk produktumaként igyekeztek feltüntetni és a hivatalos inka „történetírók” — a *quipocamayocs* — is ennek szellemében tájékoztatták az érdeklődő spanyol krónikásokat. Igen fejtetnek mondható pl. a már említett Mochica birodalom vallása, amit legjobban a Moche folyó völgyében található két óriási, száritott agyagtéglából épített piramis, a Nap — és a Holdhuacha mutat.<sup>27</sup> Ezen építmények igen nagy embertömeg munkaerejének koncentrációját, következésképp bürokratikus, centralizált államszervezetet tételnek fel. A tiahuanacói kultúra, melyet Poznansky — indokolatlanul — minden dél-amerikai civilizáció bölcsőjének tart,<sup>28</sup> több valláskultusz szempontjából az inka vallás előképének tekinthető. Végül megemlíthető a mai Peru fővárosától, Limától mintegy 25 km-re levő Pachacamac-templom, amely már az inka birodalom kialakulása előtt híres oráculum volt és messze földről vonzotta a zarándokokat.<sup>29</sup>

Ami mármost az inka hódítók és az alávetett népek vallásai között fennállt kapcsolat jellegét illeti, mindenekelőtt azt a kettősséget emelnék ki, amit már Cieza de León is hangsúlyozott: „... elrendelték (az inkák), hogy mindenütt imádják a napot és többi istenüket anélkül, hogy betiltották volna az ősi vallásokat és szokásokat.”<sup>30</sup> A birodalmi vallás elterjesztése tehát nem vonta maga után a helyi kultuszok megszüntetését, hanem legfeljebb azoknak a birodalom vallási hierarchiájába való integrálását jelentette. Igen jó példa erre a már említett pachacamac-i oráculum, melyet a hódító inkák — igen bölcsen — nem romboltak le, hanem a birodalmi vallás egyik részévé emelték. Uralmuk jeléül egy naptemplomot építettek a szentély mellé.<sup>31</sup> Hasonló jelenség figyelhető meg a mítoszok egybeolvadását illetően is: Francisco de Avila beszámol arról, hogy a Huarochiri tartománybeli indiánok istenét, Pariacacát hogyan építették be az inkák saját isteneik hierarchikus sorába, Viracocha fiává téve Pariacacát.<sup>32</sup> E vallási szimbiózis kialakulásának az okát többen a teleráns inka valláspolitikával próbálják megmagyarázni, holott nézetünk szerint az ezen a jelenségmagyarázaton túlmenő lényegi ok abban áll, hogy a hódítók vallása is természetvallás, a napimádás voltaképpen állami szintre emelt, államvallássá tett természetkultusz volt. Ezért az inka hódítók csak azt rendelték el, hogy minden tartomány székhelyén építsenek templomot a nap számára,<sup>33</sup> amely mellett tovább fennmaradtak az elfoglalt területek korábbi kultuszközpontjai. Az így felépített naptemplomokba az inkák saját uralkodó törzsükhöz tartozó papokat küldtek. Az, hogy e templomhálózat kiépítését milyen alaposan valószínűsítették meg, kiderül Polo de Ondegardo egyik 1577-ben, tehát közel ötven évvel a spanyol hódítás után készített feljegyzéseiből: „... mindegyik tartományban van egy templom, vagy főhuaca, ahová az illető tartománybeliek az áldozatokkal szertartásokra gyűlnek össze. Nemkülönben mindegyik főbb helyiségben van egy másik templom vagy melléhuaca, ahol a helybeliek még gyakrabban gyűlnek össze. Mindegyik templom rendelkezik papokkal, valamint a babonás szertartásaik számára szükséges dolgokkal.”<sup>34</sup>

A templomokban az államvallásként funkcionáló napkultusz és a birodalmi valláshierarchiába beépülő helyi kultuszok szertartásait vezető

papság ellátása átvezet a földtulajdonviszonyok vizsgálatához. A jezsuita szerzetes, Francisco de Avila által kecsua nyelven megőrzött fohászok egyikében a következőket olvashatjuk: „Viracocha emberiség teremője, föld teremője, bármi létezik is, a Tiéd. Tied a földek, és éretted létezik a Te embered.”<sup>35</sup> Viracocha alakja — miként már említettük — Inca Yupanqui uralkodásával lépett ismét előtérbe, akinek az inkák — egynémelyik mitoszváltozat szerint közvetlenül, más verziók alapján a nap közvetítésével — leszármazottjai. Ha tehát minden föld Viracocháé — marxi kifejezéssel élve az elgondolt törzsiségé — akkor éppannyira annak földi képviselőjévé, a valóságos despotáé, az inkáé is. Az egyébként sokkal elmélyültebb kutatást igénylő tulajdonviszonyok szempontjából most csak arra a már említett andesi sajátosságra utalunk, hogy az inka — mivel *nem* óvilági típusú *follyamenti* kultúráról van szó — itt csak részben és nem elsősorban a közösségi munka szervezése-irányítása, hanem sokkal inkább a *hódítás* nyomán kialakult közösség hierarchia csúcsán elhelyezkedő despotaként tulajdonosa a földeknek. Magukat a földeket három, egymással nem egyenlő nagyságú részre osztották; egyet a közösségek számára, a másikat a vallások részére, a harmadik, Polo de Ondegardo szerint mindenképp a legnagyobb kiterjedésű részt az inkának.<sup>36</sup> Azzal kapcsolatban, hogy ez utolsó rész sem tekinthető magántulajdonnak, Polo de Ondegardo az alábbi kitűnő észrevételt teszi: „Ilyen adót vagy járadékot az Inka mint Király és Uralkodó — marxi kategóriákkal ezt úgy fejezhetnénk ki, mint a közösségek felett álló összefoglaló egység — és *nem mint magán-személy* (kiemelés tőlem — Cs. D.) szedett.”<sup>37</sup> A vallási célokat szolgáló földek megosztása követte a birodalmi valláshierarchiát: a vallásföldeket felosztották a „nap és Pachayachachic,<sup>38</sup> a mennydörgés, melyet Chuquilának hívtak, Pacha-mama, a földanya és papjai, valamint más huacák és mind általános, mind pedig egyes falvakra korlátozó szent helyek között.”<sup>39</sup> A földeket a közösségek művelték meg, sorrendben először a vallási, ezt követően a közösségek által birtokolt, végül az inkához tartozóakat.<sup>40</sup> A termelt javakat részben a birodalomszerte megtalálható raktárakba,<sup>41</sup> részben Cuzcoba szállították, a főpapság ellátására.

A már pusztán a lakosság létszámát tekintve is grandiózus — Karsten szerint 200 000 lakost számláló — Cuzco a birodalomnak vallási, katonai és közigazgatási szempontból egyaránt szíve volt. A vallási élet a hagyomány szerint már a Manco Capac idejében elkészült,<sup>42</sup> de Inca Yupanyui uralkodása alatt teljesen átépített és az — amúgy is igen magas szintet elérő — inka építőművészet egyik csúcspontjává vált Curicanchában (napkerítés), a Naptemplomban összpontosult. A cieza de León szerint<sup>43</sup> 400 lépés kerületű templomot vastag kőfal övezte, belül öt kápolna helyezkedett el a nap, a hold, a mennydörgés és a villám, a hajnalcsillag és a szivárvány tiszteletére. Eltekintünk a Naptemplom mesés gazdagságú belsejének leírásától; most csak azt, a gondolatmenetünk szempontjából lényegesebbnek tűnő mozzanatot emeljük ki, hogy itt gyűjtötték össze a meghódított népek huacáit, indoklásuk szerint a nagy tisztelet jeléül, ám valójában azért, hogy az illető tartományok lakossága ne lázadjon fel.<sup>44</sup> Azonban nemcsak az államvallásá emelt napkultusz hanem egyéb, a közvetlen természetvallás szintén megmaradó, de a hierarchiában úgyszintén beilleszkedő kultuszok megléte is jellemző az inka törzsterület vallási rétegződésére. Léteztek alapvető fontosságú orákulumok (Huanacauri, Vilcanota

stb.) emellett a cuzcoi völgy mintegy 20—25 kilométer sugarú területén belül számos — ha nem számtalan — huaca volt található.<sup>45</sup> Mindezen kultuszok egy erősen rétegződött papi hierarchia és bonyolult szertartásrendszer kialakulását vonták maguk után. Vizsgáljuk meg e két fontos összetevőt.

A papi hierarchia élén a Főpap, a *villac uma* (szent cselekedeteket végrehajtó pap)<sup>46</sup> állt, aki általában az inka legközelebbi rokonai közül került ki. Kezdetben igen nagy hatalommal rendelkezett. Befolyása Inca Yupaqui birodalomreformáló és annak papi hierarchiáját is átalakító tevékenysége következtében azonban nagymértékben csökkent, pusztán vallási ügyekre korlátozódott.<sup>47</sup> A Főpap mellett tízfőnyi papi tanács állt. E legfelső csúcs alatt a Cuzcoba tömörült, minden bizonnyal igen nagylétszámú papság helyezkedett el. A források nem adnak egyértelmű választ különböző csoportjaik rangsorát illetően; voltak közöttük jövendőmondók, áldozati szertartásokat vezető — és gyóntatópapok, templomszolgák, varázslók stb.<sup>48</sup> A következő lépcsőfokot az inkák által a tartományi székhelyeken építtetett naptemplomokba küldött papok alkották. Alattuk voltak a még a hierarchiába tartozó helyi huachák papjai, akiket a curacák (falusi előjárók) választottak, legtöbbször az idős, munkavégzésre már nem alkalmas emberek közül.<sup>49</sup> Legalól a papi hierarchiába már nem bevonható varázslók, ördögűzők stb. álltak, akiket épp ezért üldöztek az inkák, különösen a papi rangsor kiépítője, Inca Yupanqui óra.<sup>50</sup> Külön csoportot képeztek az ún. kiválasztottak (*aclla*), akik a birodalom legszebb hajadonjai közül kerültek ki. Egy részük a minden tartományban és Cuzcóban is létező naptemplomokban szolgáló napszűz lett,<sup>51</sup> ahol a szertartásokon nagy mennyiségben fogyasztott kukoricásört, a *chichát* készítették vagy ruhákat szőttek a vallási szertartások és az inka részére. A másik csoportból kerültek ki az inka államban nem gyakori, de mégis előforduló emberáldozatok, míg a harmadik csoportba tartozók az inka ágyasai lettek, aki vagy megtartotta, vagy pedig vezéreinek, törzsfőnököknek adta jutalmul őket.<sup>52</sup>

Az egyházi hierarchia rétegződésének e szinte csak felsorolásszerű válaszolása után felmerül a kérdés, hogy mekkora lehetett a papság létszáma az összlakossághoz viszonyítva? Arriaga 1621-ben megjelent könyvében a következőket írja: „Ha felbecsüljük az összes nagyobb és kisebb indián (pogány) pap számát, általában minden tíz vagy még ennél is kevesebb indiánra jut egy pap. Mindegyik közösségnek és rokonsági csoportnak megvan a maga papja és még amikor nem több mint három vagy négy ház alkot egy klánt, megvan saját huacája és egy azt gondozó papja.”<sup>53</sup> Ha mármost figyelembe vesszük azt, hogy ebben az időszakban az inka felsőbb papság és a „kiválasztottak” már rég nem léteztek, akkor feltételezhetjük, hogy ez a papi létszám az inka birodalom létezése idején még nagyobb lehetett, hiszen a helyi vallásokra rátelepedett a napkultusz. Ennek következtében „kettős adózás” alakult ki, amelynek nagysága a termelt javak igen nagy hányadát tette ki és a terméktöbblet nagy részét felemésztette, csupán a létminimumot hagyva meg a közösségeknek: „*Miután* — (saját kiemelésem — Cs. D.) az inka és a vallás számára a kijáró adókat beszedték, a maradék a nép szükségleteinek kielégítésére szolgáltak... az inka és a vallás szolgálatára megkövetelt adó mennyiség óriási volt.”<sup>54</sup> Ezért az irányító réteg létalapját jelentő közösségi munka meg-

szervezésének szükségessége ami az Óvilág folyammenti kultúráitól némi-  
képp eltérő földrajzi viszonyok következtében amúgy sem volt olyan  
döntő jelentőségű — a hierarchia e teljes kiépülésével lényegileg meg-  
szűnt és a papi, valamint állami hierarchia tevékenysége gyakorlati funk-  
ciókat nem teljesítő, öncélú mechanizmussá vált, ami Polo de Ondegardo  
kitűnő észrevétele nézetünk szerint egyértelműen bizonyít: „Miután a  
spanyolok megérkeztek — tehát a felsőbb irányító egység megszűnt — az  
indiánok még hosszú ideig folytatták az inka és a vallás földjeinek meg-  
művelését és a termékek elraktározását a régi szokás szerint... azt gon-  
dolva, hogy eljön az az idő, amikor el kell számolni az inkának.”<sup>55</sup> Ez az  
öncélú létezés a legmélyebb oka annak, hogy a papság egyetlen funkciója  
a valóságos (termelést szervező) közösségi tevékenység hiányát pótolni  
akaró képzelt, és végső fokon illuzórikus birodalmi-közösségi szertartások  
megszervezése volt — és ezzel áttérünk az előbb említett másik lényeges  
mozzanatra, a vallási szertartások érintőleges tárgyalására.

Az inka állam vallásszintjeihez hasonlóan a szertartásrendszer is több,  
a birodalomfejlődés során egymásra épült rétegből tevődött össze. Ha e  
rétegeképződést történetileg vizsgáljuk, két, illetve három periódust külön-  
bözteshetünk meg. Az első, még a birodalom létrejötte előtti időszakra a  
lokális vallásokhoz kapcsolódó helyi, kezdetleges szertartások jellemzők.  
A döntő fordulat — és ezzel a második periódus kezdete — a spanyol króni-  
kások egybehangzó véleménye szerint Inca Yupanqui uralkodása idején  
történt. Nyilvánvaló, hogy az ekkor birodalommal táguló inka állam az  
előzőeknél magasabb szintű, a birodalmi nagyságot sugárzó és szimbolizáló  
szertartásrendszert igényelt. A krónikások szerint Inca Yupanqui osz-  
totta fel 12 hónapra az évet, és minden egyes hónapra meghatározott szer-  
tartások szerint lezajló ünnepeket „írt elő”, tehát a legfelsőbb központból  
kiinduló szervezőtevékenység marxi kiemelése e tekintetben is helytálló.  
Ám amennyire egyértelműek a források Inca Yupanqui személyének fon-  
tosságát illetően, olyannyira különbözőek, egymásnak ellentmondóak a hó-  
napok és az ünnepek neve, sorrendje, időtartama, funkciója stb. tekintetében.  
A legnagyobb nehézséget — és ezzel bizonytalanságot — kétségkívül  
a keresztény időszámítástól jelentős mértékben eltérő inka naptár okozza,  
melynek egyik leglényegesebb jellemzője az, hogy az inkák holdhónapokkal  
számoltak. Ennek következtében csak hozzávetőleges pontossággal  
lehet meghatározni a legfontosabb ünnepek idejét, biztos támpontot csak  
a téli, illetve nyári napfordulók dátuma ad. A 12 hónap mindegyikére  
jutó kisebb-nagyobb ünnepek sorából kiemelkedik a nyári napforduló  
(december 22.) táján, vagyis az esős évszak beköszöntésekor megtartott  
Capac Raymi ünnepe, amely egyben az inka tiszteletére tartott ceremónia  
is volt. A Cristobal de Molina szerint e rövid megszakításokkal 23 napig  
tartó ünneppsorozat a legapróbb részletekig kidolgozott szertartásrend-  
szerből áll, melyen a meghódított népek is részt vettek, erősítve a biroda-  
lom pusztán despotikus eszközökkel, mesterségesen összetákolta, mintsem  
valóságos, azaz a gazdasági alapokon nyugvó egységét. A második a téli  
napforduló dátumával (június 21.) meghatározható, szintén több napig  
tartó Inti Raymi ünnepét a napnak szentelték. A termények betakarítása-  
kor és a raktárakba szállításakor, általában májusban tartották a biroda-  
lom harmadik nagy ünnepét, melynek elnevezése körül a legnagyobb a  
bizonytalanság. E három fő ünnepet, melynek mindegyikére a keleti tí-

pusú civilizációk szertartásainak grandiózus és egyben a legkisebb részmozzanatokig kidolgozott kettőssége jellemző, kiegészítették egyfelől a kisebb, de birodalmi, másfelől a csak egyes tartományokra korlátozódó ceremóniák. A szertartások kettős sajátossága, hogy egyrészt a mezőgazdasági munkákhoz kapcsolódtak, másrészt Inca Yupanqui birodalomszervező tevékenysége következtében beépültek az állami szertartáshierarchiába, amely azonban a kizsákmányolás későbbi megjelenésekor egyszersmind öncélúvá vált. Ez a két összetevő határozta meg az ünnepeknek a spanyol hódítást követő — és egyben a harmadik periódust jelentő — utóéletét is, amennyiben a földműveléshez közvetlenül kapcsolódó jellegük miatt termékenység-kultuszokként fennmaradtak, ugyanakkor az inka államvallásnak és szertartásrendszernek a hódítást követő megszűnése, illetve szétesése következtében állami valláshoz nem kapcsolódtak, vagy ha igen, ez a fokozatosan elterjedő keresztény ünnepek paganizálásával történt.<sup>56</sup>

Ugyanakkor a keresztény és az inka vallás találkozása egy másik, az előzővel ellentétes irányú tendenciát is kitermelt, nevezetesen azt, hogy a spanyol katolicizmus is törekedett az inka vallás, számára kedvező elemeinek felhasználására, a keresztény hitrendszerbe történő beépítésére. Ilyen átvehető, a keresztény valláshoz adaptálható elem volt az inka vallásban is fellelhető gyónás gyakorlata. E jelenség értelmezésének nehézségét — paradox módon — épp annak látszólagos problémamentessége jelenti. A kérdést tovább bonyolítja, hogy a gyónási aktus leírása főként spanyol szerzetesek — elsősorban jezsuiták, dominikánusok és Ágostonrendiek — munkáiban maradt ránk, akik a felszínen levő hasonlósági jegyek alapján az inka szertartást könnyen azonosították a keresztény liturgia egyik elemével. Ennek következtében a jelenség kecsua nevét nem használják, hanem a latin *confessio* terminus spanyol változatát (*confesión*), nyelvi szempontból sem téve disztinkciót a két — nézetünk szerint egymással semmi esetre sem azonos — aktus között. Természetesen nem vállalkozhatunk e bonyolult kérdés megoldására, aminek — egyebek között — nyelvi, de főleg teológiai, sőt pszichológiai természetű összefüggéseket is figyelembe kellene venni. Azonban a probléma megoldásakor mindvégig szem előtt kell tartani a keresztény és az inka vallás közötti fennálló lényeges különbségeket, aminek alapja végső fokon a társadalmak különbségében — feudális ill. „ázsiai termelési mód” — rejlik. Most csak azt a vizsgálódásunk szempontjából igen fontos — eltérést emeljük ki, ami az egyén és közösség kapcsolata között a két társadalmi formációban fennáll. Ezt — mint ismeretes — Marx úgy határozta meg, hogy — bár mindkét formáció közösségi előfeltételezettségű — amíg az „ázsiai termelési mód” esetében a közösség mindent átfogó általánossága az egyént járulékosná teszi, addig a germán tulajdonformára épülő feudalizmus esetében a magántulajdonos egyén önállósága mellett a közösség válik akcidentálisá. Véleményünk szerint ez az összefüggés adhat kulcsot a gyónás kérdésének megoldásához. A *confessio* — szándékosan használom a latin kifejezést — feltételezi a *bűn* tudatát, azaz a „bűntudatot”. A bűntudat azonban valami lényegileg szubjektív természetű etikai — itt: vallás-etikai — kategória, és benne *saját* helytelen cselekedetünkhöz — ami egyébként természetesen társadalmi közegben objektivizálódik — elsősorban szubjektíve viszonyulunk. Nem tekinthető tehát véletlennek,

hogy a bűntudaton alapuló gyónás aktusa az elvont egyént szubsztancialitássá tevő keresztény vallásnak válik fontos elemévé.

Teljesen más a helyzet az elvont, közösségi szubsztancialitásra épülő inka társadalom esetében. Itt az emberi tevékenységformák pl. a munkavégzés közösségi keretek között folynak és ez eleve igen szűk határok közé szorítja az egyéni tettek lehetőségét. Ami mármost a közösséget alkotó egyének etikai szempontból helytelen cselekedetét illeti, ezt — a társadalmi berendezkedés következtében — elsősorban az inka állam formájában kizsákmányolóvá vált felsőbb közösségek etikai normái alapján ítéli meg. A közösségi előfeltételektől még nem önállósult szubjektum saját helytelen tettének megítélése emiatt *nem bűntudatként*, hanem — jobb kifejezés híján — „*mulasztástudatként*” jelentkezik, azaz a tethez történő szubjektív viszonyulás eltörpül, jelentéktelenné válik. Ennek következtében a gyónás — a kecsua kifejezés ismeretének hiányában a magyar ekvivalenst használom, némiképp ellentétbe állítva a confessióval — olyan aktussá módosul, amely nemhogy párhuzamosítható a keresztény confessióval, hanem — bizonyos határokon belül — épp annak ellentétét jelenti, amennyiben a tett megítéléséhez kapcsolódó kettős viszonyulás szubjektív összetevője a minimálisra redukálódik. Nem a cselekedet szubjektív megítélése a lényeges, hanem az államilag szankcionált etikai imperatívusok pusztá be nem tartása, elmulasztása. Így a gyónás — sokkal inkább mint a keresztény vallásban a confessio — az inka uralkodó osztály és főpapság informatív forrásává, a mulasztások regisztrálásának eszközévé változott.

Ez a differenciálás tovább folytatható a gyónást követő feloldozás tekintetében is. A confessio esetében a *bűntudat* szubjektív megnyilvánulását a *bűnbánat* ugyancsak szubjektív természetű aktusa követi. A penitencia tehát — a confessióhoz hasonló módon — szintén elsősorban szubjektív gondolat — és érzelemtartalmak hordozója. Az inka vallás esetében a penitencia kategóriája sem használható, mert itt az állami kötelezettségek elmulasztásáért az állam részéről gyakorolt *büntetés* követi, ami — magától értetődően — lényegileg nem szubjektív jellegű, bár a szubjektumon hajtják végre. A büntetést az inkáknál is kiegészíti egyfajta megtisztulás, feloldozás, azonban ez sem szubjektív természetű, hanem államilag megszervezett közös szertartásokban — például a folyókban történő kollektív mosakodás aktusában — nyilvánul meg, melynek részletes leírására most nem térünk ki.

Fejtegetésünk helyességét — úgy véljük — bizonyítja az a megjegyzés, amit egy ismeretlen jezsuita szerzetes beszámolójában találhatunk. A szerző felsorolja azokat a bűnöket, melyek az indiánok gyónásakor bevallottak: „nem tartották be az állami ünnepeket... gyalázták szüleiket és nem engedelmeskedtek nekik... nem engedelmeskedtek a *Vilahomának*<sup>57</sup>... és az uralkodónak”<sup>58</sup> Ugyanezt írta Polo de Ondegardo is: „Főbenjáró bűnnek tartják a huacák tiszteletének elhanyagolását, az ünnepek be nem tartását, és azt, ha rosszat mondanak az inkáról és ha nem engedelmeskednek neki.”<sup>59</sup> Az ismeretlen jezsuita hangsúlyozza, hogy a gyónás titkos volt;<sup>60</sup> azonban — mint ahogy ezt Polo de Ondegardótól megtudhatjuk — az indiánok vagy az inka uralkodó kaszt által kiküldött gyóntatóknak (*ichuris*),<sup>61</sup> vagy pedig a huacákat gondozó szintén kijelölt varázslóknak gyóntak.<sup>2</sup> E ráánkmaradt feljegyzés nézetünk szerint azt bizonyítja, hogy az inka vallás gyónásnak nevezett szertartása nem azonosítható a

keresztény vallás értelmében vett gyónással, a confessióval, hanem sokkal inkább egy „ázsiai” típusú társadalom vallási berendezkedésének részlelmeként jellemezhető.

Hasonló következtetésre jutunk, ha megvizsgáljuk az inkák túlvilágról alkotott képzetét. Ennek az inka vallásban betöltött fontosságát tanúsítja az igen elterjedt halottkultusz. Az elhunytak mumifikált földi maradványait szintén huacáknak tartották<sup>65</sup> és különböző kultikus szertartásokkal gondoskodtak róluk. Különös tiszteletben részesítették az inka uralkodók múmiáit; ezeket a nagy birodalmi ceremóniák idején Cuzco főterén hordozták körbe.

Túlvilágképük legfőbb jellegzetessége, hogy azt a földi világ lineáris meghosszabbításaként képzelték el. Az uralkodó osztály tagjainál ez oly módon jut kifejezésre, hogy „a halottal eltemették legkedvesebb feleségeit, személyes szolgáit és végül minden értékes dolgát, fegyvereit, tolldíszeit és más személyes ékszereit.”<sup>64</sup> A közrendűek — Arriaga szerint — „azt mondják, hogy haláluk után a túlvilágba mennek azért, hogy tovább műveljék a földet és vessék a magokat”.<sup>65</sup> Ez a minden valóságos emberi létszférán túlnyúló, kozmikussá vetített mozdulatlanság — a felszínen végbemenő főként politikai változások ellenére is végső fokon a statikus társadalmi szerkezetre vezethető vissza. Ez az oka annak, hogy az indiánoknál ismeretlen volt a keresztény vallásban fellelhető feltámadás képze-<sup>66</sup>

A túlvilág két részre, „felső” és „alsó” világra (Hanac Pacha ill. Ukhu Pacha) osztható, ami esetleges etikai disztinkciót tételez fel jók és rosszak között. Jó és rossz azonban adott etikai normákhoz kapcsolódó szubjektív viszonyt jelent, márpedig *viszonyulásról* — hegeli értelemben használva a kategóriát — az inka birodalomban nem beszélhetünk, sőt a szó szoros értelmében vett etikáról sem, hanem sokkal inkább a „moralitás államosításáról” — a hegeli Történetfilozófia egy kategóriáját kölcsönvéve. Azt, hogy valaki halála után „felső” vagy „alsó” világba kerül, nem etikai kategóriák — pl. erény — hanem a társadalmi hierarchiában elfoglalt hely határozza meg,<sup>67</sup> hanem ez szintén a változatlanság túlvilági transzponálását tételezi fel.

Az inka birodalom vallásainak e rövid és esetenként szükségképpen deskriptív jellegű áttekintése után részbefejezésként azt a megállapítást tehetjük, hogy ez a vallásrendszer több fejlődési szakaszt magába foglaló volta ellenére végső fokon koherens egészet alkot.

Ha megkíséreljük elméletileg összegezni az eddig elmondottakat, abból a már többször említett, *valóságos*, lényegi összefüggéseket tükröző *elméleti* előfelvetésből kell kiindulnunk, mely szerint az inka birodalom az „ázsiai termelési mód”-ra épülő civilizációk egyik, az óvilági kultúráknál primitívebb szinten megrekedt a esetének tekinthető. Mint ismeretes, az ókori keleti kultúrák egyik leglényegesebb vonása a természetadta közösségi előfeltételek uralma alóli egyéni önállóság hiánya, mely összefüggések nagyrészt még csak spekulatív megragadása Hegel, tudományos egzaktussággal történő kifejtése pedig Marx érdeme. Az antikvitás kialakulásának világtörténelmi jelentősége ebben a vonatkozásban épp az, hogy a természetiség uralma alóli függetlenedés a természetadta közösségi keretek felbomlásához és bár végső fokon a poliszközösség viszonyai által meg-

határozott, ám egyben önmagára is utalt egyéniség létrejöttéhez vezetett, ami szemléletesen jut kifejezésre a hésziodoszi verssorban:

„dolgozzál, s jobban kedvelnek az istenek akkor”<sup>68</sup>

A valóságos társadalmi viszonyokat fantasztikus formában bár, de gondolatilag produkáló vallás vetületében ez oly módon jut kifejezésre, hogy — szemben a keleti világvallások természetadta jellegével — az antikvitásban a személyiség kialakulási folyamatát a szó *klasszikus értelmében vett antropomorf istenalakok* megjelenése kíséri. Ha ebben az összefüggésben vesszük szemügyre az imént csak vázlatosan áttekintett inka vallást, azt állapíthatjuk meg, hogy leglényegesebb, a többi keleti világvallással megegyezést mutató jellemzője egyfelől az egyéni emberi vonásokkal rendelkező istenalakok hiánya. Másfelől, ha a későbbiek folyamán — és erre még visszatérünk — meg is jelennek az antropomorf ábrázolás csirái, ezekre is érvényes az indiai istenalakokra vonatkozó ama hegeli megállapítás, hogy „... belsejük, az igazi szubsztanciális tartalom, természethatalom volt, és az emberi alak antropomorf járulék, külső forma, amely a szemlélet számára emberi módot mutat.”<sup>69</sup>

Ezt az összefüggést annál is inkább hangsúlyozni kell, mert az antropomorf vonások félreismerése és — nézetünk szerint — helytelen interpretálása található pl. Harry Gerol könyvében is, ahol a szerző azt a közismert feuérbach-i tételel emeli ki, hogy az ember saját hasonmására teremtett isteneket.<sup>71</sup> Ez kétségkívül tartalmaz igazságmózanatokat, de kiindulópontja téves, mert az elvont egyediségében rögzített emberből, mint biológiai lényből indul ki, nem pedig a mindig konkrét társadalmi viszonyok között tevékenykedő emberekből, mint társadalmi egyénekből. Marx már „A hegeli jogfilozófia kritikájá”-hoz írt „Bevezetés”-ében lefektette a *történelmi valláskritika* alapjait: „... az ember csinálja a vallást, nem a vallás csinálja az embert. Mégpedig a vallás annak az embernek az öntudata és önérzete, aki vagy még nem szerezte meg önmagát, vagy már ismét elvesztette. De az ember nem valami elvont, a világon kívül kuksoló lény. Az ember az az ember világa, az állam, a társadalom. Ez az állam, ez a társadalom termeli a vallást, egy *visszájára fordított világtudatot*, mert maga is *visszájára fordított világ*. A vallás ennek a világnak általános elmélete... A vallás az emberi lényeg *fantasztikus megvalósulása*, mert az *emberi lényeknek* nincs igazi valósága.”<sup>72</sup> Ugyanezt a gondolatot fejtegeti — Engelszel közösen — A német ideológiában: „Az emberek agyában levő ködképződmények is az ő anyagi, empirikusan megállapítható és anyagi előfeltételekhez kötött életfolyamatuk szükségszerű párlatai. Az erkölcs, vallás, metafizika és egyéb ideológiai és a nekik megfelelő tudatformák ilyenképpen nem tartják meg többé az önállóság látszatát.”<sup>73</sup> Úgy hisszük, ezek alapján megállapítható, hogy az inka állam vallásai a felszínen megjelenő sokrétűségük ellenére is azonos alapból, a természetkultuszból erednek. Az akár a nemzetiségi keretek között megmaradó, akár az államvallássá emelt természetkultuszok alapját viszont épp a társadalmi értelemben vett természetiség uralma alóli emancipálódás hiánya vagy meginduló, de egyidejűleg stagnálóvá is váló jellege képezi. A természettől való függetlenedés alacsony foka a vallás területén nem a természeti erők uralma alól történő szellemi függetlenség kivívását és az egyéni-emberi természetátalakító tevékenységnek az antropomorf istenalakokba átvitt és egyszersmind anticipált kivetítését, hanem csupán e

természeti erők befolyásolásának birodalmi méretű kultuszát vonta, illetve vonhatta maga után. Ennek annyiban van viszonylagosan pozitív tartalma és objektív indokolhatósága, hogy a közösségek munkájának az egész birodalomra kiterjedő megszervezése bizonyos mértékig valóban csökkentette az ember természettől való függésének mértékét. Azonban a felsőbb, irányító közösségek munkaszervező tevékenysége a későbbiek során másodlagossá, sőt végső fokon látszattá degradálódik, immáron nem az egész birodalmat, hanem csak önmagát fenntartó önmozgássá változik, és így a kizsákmányolás pusztá eszközévé és szentesítőjévé lényegül, tehát ellentmondásosan kettős jellegű lesz, mert egyfelől bizonyos fokig előmozdítja, másfelől viszont alacsony színvonalon konzerválja a természetiség uralma alóli emancipálódást. A fejlődés megáll, maga az elért fejlettségi szint pedig az állami kultuszok által közvetített isteni előfeltételként jelenik meg. Így az a felemás állapot alakul ki, hogy egyrészt az indián civilizációk létrejötte ellenére lényegileg fennmarad a természet ember feletti uralma, másrészt a függetlenedés elért szintje, tehát a sajátosan társadalmi közegben megnyilvánuló emberi tevékenység elvont birodalmi keretek között valósul meg és a kizsákmányolás itt kialakult, sajátos, szűkségképpen despotikus formáinak megjelenésével statikussá merevedik. E két részösszetevő egyidejű, egymást erősítő és egymást feltételező hatása következtében hiányzik, vagy csak az előbbi hegeli észrevétel értelmében létezik az antropomorf jelleg az inka vallásban, ami már az egyik spanyol krónikásnak, Bernabé Cobonak is feltűnt: „A bálványok e nagy változatosságában felfigyeltem egy különös dologra, és ez az, hogy azok, amelyek állatokat és növényeket ábrázoltak, általában igen jól kidolgozottak . . . , ám az emberalakúak rendszerint rútak és formátlanok voltak.”<sup>76</sup>

Végezetül a Teremtővel, Viracocha istennel kapcsolatosan néhány olyan összefüggés vizsgálatára térnénk ki, melyek alapján talán jogosultnak tűnne a természetkultuszok különböző szintjein túlmutató vallástípus nyomairól beszélni. Az itt felmerülő két lényeges kérdés egyike az antropomorf megjelenítés problematikáját érinti. Egy több spanyol krónikákban fennmaradt mítosz szerint Inca Yupanquinak az inka birodalom egész jövőjét eldöntő csata előtti éjjel álmában megjelent Viracocha isten. A következő napi győzelem után az inka megparancsolta, hogy a Naptemplomban állítsák fel Viracocha szobrát úgy, ahogy álmában neki megjelent. Itt jelentkezik az a világtörténelmi érvényességű, szimbólikus jelentésű mozzanat, ami már Hegel Történetfilozófiájában is fellelhető midőn az emberiség történelmét az egyén élettörténetével veti egybe és az ókori keleti kultúrákat az emberiség gyermekkorával hasonlítja össze. Juan de Betanzos szerint<sup>75</sup> ugyanis Inca Yupanqui az egybegyűlt szobrászoknak semmiféle útbaigazítást nem tudott adni Viracocha alakjáról, csupán azt, hogy gyermeknagyságú volt. A művészek ezért egy minden egyedi vonást nélkülöző kisgyermek aranyszobrát készítettek el, ami magán e tényen messze túlmenő szimbólikus jelentéssel bír: nevezetesen a művészet területén ragadja meg az emberiség gyermekkorát keleti, óvilági testvéreihöz hasonló módon élő indián civilizációk istenfogalmának leglényegét; (e fenti példát sokkal inkább szimbólikus jelentéstartalma, mintsem történetileg egyedülálló volta miatt említettük. Ugyanis több spanyol krónikás utal arra a régészeti kutatások által is igazolt tényre, hogy az indiánok Viracocha istenről öt szakállas férfinak ábrázoló szobrokat is készítettek.



## JEGYZETEK

1. Itt főleg Tőkei Ferenc munkásságára gondolunk. Idevonatkozó művei: Az „ázsiai termelési mód” kérdéseiről. Kossuth, 1965. A társadalmi formák elméletéhez. Kossuth, 1966. Antikvitás és feudalizmus. Kossuth, 1969.
2. Lukács József: Istenek útjai. Kossuth, 1973.
3. Ake Wedin: El concepto de lo incaico y las fuentes. Scandinavian University Books, Uppsala, 1966.
4. Francisco Estebe Barba: Estudio preliminar. Biblioteca de autores españoles, tomo 209. Madrid, 1968.
5. Ezt az összefüggést több szerző is hangsúlyozza: Ágh Attila: Az amerikai prekolumbián civilizációk termelési módja. Világosság, 1971. április. Wittmann Tibor: Latin-Amerika története. Gondolat, 1971. Wittmann Tibor: A latin-amerikai „feudalizmus” kialakulásának vitás kérdései (XVI—XVII. század.) Századok, 1972/6. A nyugat-európai szerzők közül elsősorban A. Métraux művét érdemes kiemelni: The History of the Incas. Pantheon Books, New York: 1969. Köztudott, hogy az ó- és újvilági kultúrák közötti lehetséges kapcsolatról heves viták folynak, mely viták egyik nálunk is jól ismert személyisége a norvég Thor Heyerdahl, aki több munkájában is (pl. A KON-TIKI-től a RA-ig. Gondolat, 1974.) feltételezi az amerikai indián civilizációk ókori keleti eredetét. Tekintettel arra, hogy a viták még korántsem fejeződtek be és végleges megoldás még nem született az ó- és újvilági kultúrák hasonló jellegét — melyről e viták sajnos, szinte kizárólag az elvont egyediségükben rögzített felcsíni jegyek egybevetésére korlátozódnak — csak mint tényt említjük, az esetleges közös eredet kérdésének vizsgálatába nem bocsátkozunk.
6. E. P. Lanning: Peru Before the Incas. New Jersey, 1967. VII. fejezet. J. A. Mason: The Ancient Civilizations of Peru. Penguin Books, 1957. I/4. fejezet.
7. V. 9.: Joseph Bram: An Analysis of Inca Militarism, Monographs of the American Ethnological Society. IV. New York, 1941.
8. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. Budapest: 1972, 369. o.
9. Itt jegyezzük meg, hogy Marx ismerte és felhasználta W. H. Prescott: History of the Conquest of Peru (London IV. kiad. 1850) című klasszikusnak számító munkáját. A mű egyébként magyarul is megjelent: W. H. Prescott: Mexikó és Peru meghódítása. Gondolat, 1967.
10. Rafael Karsten: A totalitarian State of the Past. The Civilization of the Inca Empire in Ancient Peru. Helsingfors: 1949. 158. o.
11. W. Krickeberg—H. Trumborn—W. Müller—O. Zerries: Precolumbian American Religions. Weidenfeld and Nicolson. London: 1971. 120. és 128. o.
12. Altiplano: Az Andok legnagyobb kiterjedésű, a Titicaca-tavat magába záró, 3900 m magasságban húzódó fennsíkja.
13. Krickeberg—Trumborn—Müller—Zerries: Id. mű 120. o.
14. Pedro de Cieza de León: Segunda de la crónica del Peru... Biblioteca Hispano-Ultramarina, tomo V. Madrid, 1880. XX. fejezet.
15. Karsten: Id. mű, 174. o.
16. Juan Polo de Ondegardo: Of the Lineage of the Yncas, and how they Extended their Conquests. Közli: Clement R. Markham: Narrative of the Rites and Laws of the Incas, London: 1873. 153. o.
17. Egy hegeli megfogalmazással élve ez az időszak a „történelem nélküli történelem” állapotaként határozható meg.

18. Juan Polo de Ondegardo: Id. mű: 152. o.
19. MEM 46/I. 370. o.
20. Cristobal de Molina del Cuzco: Relacion de las fábulas y ritos de los Incas... Coleccion de libros y documentos referentes a la historia del Peru, tomo I, Lima, 1916. 103. o.
21. „... *arany* volt az a varázsszó, amely a spanyolokat az Atlanti-óceánon át Amerikába hajtotta; arany volt az első dolog, mi iránt a fehér ember érdeklődött, amint újonnan felfedezett partra lépett.” (Engels: A feudalizmus hanyatlásáról és a burzsoázia felemelkedéséről. MEM/21. 175. o.)
22. Francisco de Jerez: Verdadera relacion de la Conquista del Peru y provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla... Biblioteca de autores espanoles, tomo 26, Madrid, 1947.
23. Pedro Sancho: Relacion de la conquista del Peru, Madrid, 1962.
24. Antonio de Herrera: Historia general de los Hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del Mar Oceano. Decada Quinta, Madrid, 1728. 91. o.
25. Pablo Joseph de Arriaga: The Extirpation of Idolatry in Peru. Lexington, University of Kentucky Press, 1968. 25. o. (A könyv először 1621-ben jelent meg Limában.)
26. Uo. 29. o.
27. Krickeberg—Trimborn—Müller—Zerries: Id. mű 119. o.
28. A. Posnansky: Tiahuanacu — the Cradle of American Man. New York, 1946.
29. Miguel de Estebe: La relacion del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro... Biblioteca de autores espanoles, tomo 26, 339—340. o. Madrid, 1947.
30. Cieza de León: Id. mű: XXV. fejezet.
31. Uo. LIX. fejezet.
32. Francisco de Avila: Dioses y hombres de Huarochiri. Lima 1966, 95., 105. old.
33. Cieza de León: Id. mű: XX. fejezet.
34. Juan Polo de Ondegardo: Supersticiones de los indios... Coleccion de libros y documentos referentes a la historia del Peru, tomos III—IV. Lima, 1916—1917, 205. o.
35. Idézi: Krickeberg—Trimborn—Müller—Zerries: Id. mű 136. o.
36. Juan Polo de Ondegardo: Relacion de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros. Coleccion de libros y documentos referentes a la historia del Peru, tomos III—IV. Lima, 1916—1917, 59. o.
37. Juan Polo de Ondegardo: Of the Lineage of the Yncas... 158. o.
38. Pachayachachic: Viracocha isten egyik jelzője.
39. Uo. 155: o.
40. Ismeretlen szerző: Relacion de las costumbres antiguas de los naturales del Peru. Kiadta: Marcos Jiménez de la Espada: Tres relaciones de antigüedades peruanas, Madrid, 1879. 182. oldal.
41. Rendkívül jellemző, amit Cieza de León a raktárak kapcsán megfigyelt: (Pedro de Cieza de León: La crónica del Peru. Biblioteca de autores espanoles, tomo XXVI, Madrid, 1947, 389. o.) Leírása alapján kiderül, hogy a raktárak mellett helyezkedtek el ama két hatalom épületei, melyek — mint már hangsúlyoztuk — lényegileg összetartották a birodalmat: a naptemplomok és a katonai garnizonok.
42. Antonio Vázquez de Espinosa: Compendium and Description of the West Indies. Smithsonian Miscellaneous Collections, Volume 102. Washington, 1942. 560. o.
43. Cieza de León: Segunda de la crónica del Peru... XXVII. fejezet.
44. Antonio de la Calancha: Cronica moralizada del orden de S. Augustin en el Peru. Barcelona, 1638. 366. o.
45. Polo de Ondegardo mintegy 340-et számolt össze. Relacion de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos (zeques que salian del Cuzco. Coleccion de libros y documentos referentes a la historia del Peru, tomo IV. Lima, 1917.
46. Karsten: id. mű. 182. o.
47. Ismeretlen szerző: Id. mű 150., 162—163. oldal.
48. Krickeberg—Trimborn—Müller—Zerries: Id. mű 135. o.
49. Polo de Ondegardo: Relacion de los Fundamentos... 115. o.
50. Polo de Ondegardo: Los errores y supersticiones... 29. o.
51. Jellemző, hogy amíg a tartományok naptemplomába az azon a vidéken született lányok kerültek, addig a cuzcoi Curicanchába az egész országból küldtek hajadonokat, épp a birodalom szimbolikus megerősítése végett.
52. Krickeberg—Trimborn—Müller—Zerries: Id. mű 136. o.

53. Arriaga: Id. mű 67. o.  
 54. Polo de Ondegardo: Of the Lineage of the Yncas... 164—165. o.  
 55. Uo. 163. o.  
 56. Több krónikás szerint Capac Raymit Karácsonnyal, Inti Raymit pedig Úrnapjával azonosították.  
 57. A Vilahoma tkp. a villac uma más írásmódja.  
 58. Ismeretlen szerző: Id. mű 157. o.  
 59. Polo de Ondegardo: Los errores y supersticiones... 13. o.  
 60. Ismeretlen szerző: id. mű uo.  
 61. Krickeberg—Trimborn—Müller—Zerries: Id. mű 141. o.  
 62. Cristobal de Molina: Id. mű: 22—23. o.  
 63. Lanning: Id. mű: VIII. fejezet. Julio C. Tello, a nagy perui régész 1929-ben 429 múmiát talált egy tengerparti lelőhelyen.  
 64. Cieza de León: La crónica del Peru...  
 65. Arriaga: Id. mű: 64. o.  
 66. Uo.  
 67. Krickeberg—Trimborn—Müller—Zerries: Id. mű: 131. o.  
 68. Hésziodosz: Munkák és napok. Magyar Helikon, 1974. 50. o.  
 69. Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Budapest: 1966, 455. o.  
 70. Harry Gerol: Inkák tündöklése és bukása. Gondolat, 1965.  
 71. Id. mű: 182. o.  
 72. Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés MEM/1. 378. o.  
 73. Marx—Engels: A német ideológia. MEM/3. 25. o.  
 74. Bernabé Cobo: Historia del Nuevo Mundo. Sevilla: 1892. tomo III. 346. o.  
 75. Juan de Betanzos: Suma y narracion de los incas...  
 76. Cieza de León: La crónica del Peru... 394. o.  
 77. Idézi: Rafael Karsten: id. mű 166. o.

*Деже Чейтеу*

#### ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИИ ИМПЕРИИ ИНКОВ В ЗЕРКАЛЕ МАРКСИСТСКОГО УЧЕНИЯ ОБ ОБЩЕСТВЕННОЙ ФОРМАЦИИ

Типология религии является одной из областей новых исследований, исходящих из достижений изучения теории общественных формаций. Типология религии исследует связь основных общественных формаций и основывающихся на них религиозных систем, главным образом предшествующих капитализму. В работе даётся краткий обзор различных индейских культов и религий, существовавших в империи инков в XIII—XIV вв. Одним из исходных моментов работы является уже упомянутое нами теоретическое предположение, а другим — использование в качестве источников преимущественно испанской хроники XVI—XVII вв.