

# A vallás az emberiség életében

(— A VALLÁS TÖRTÉNETI KÉPE —)

IRTA

DR. MAKKAI SÁNDOR

A KOLOZSVÁRI REF. THEOL. FAKULTÁSON A VALLÁSBÖLCÉSÉSZET  
ÉS RENDSZERES THEOLOGIA NY. R. TANÁRA.



TURDA—TORDA.  
FÜSSY JÓZSEF IRODALMI ÉS KÖNYVNYOMDAI MŰINTÉZETE  
1923.

# TARTALOM.

## BEVEZETÉS.

### A vallás egysége és szétágazása.

#### I. Az isteni.

##### 1. *Az isteni, mint a vallás tárgya.*

###### Bevezető szavak.

###### A) A természet.

A természet jelentősége az ember életében.

a) A kövek imádása.

b) Növény és fa-imádás.

c) Az állat-imádás (Totemizmus.)

d) Az isteni az emberben. (Az emberimádás lehetetlensége. A lélekhit. Az álom és halál jelentősége az antik lélekhitben. Halottak és ősök imádása. A humanitás vallása.)

e) Természeti jelenségek és elemek istenítése.

f) Az égi testek imádása.

g) Összefoglalás.

###### B) Az istenképek.

a) A fétis.

b) A bálványok.

c) A vallásos symbolismus. A magikus symbolum.

d) A művészi symbolum.

e) A képnélküli kultusz. A szellemi symbolum.

##### 2. *Az isteni felfogásnak fokozatai.*

A) Polydémonizmus és polytheismus.

B) Henotheismus.

C) Monotheismus.

D) Lehet-e vallásos atheismus?

##### 3. *A pozitív vallásalakulatok pantheonjai.*

###### Bevezető fejtegetés.

A) A chinai istenképek.

B) Az egyiptomi pantheon.

C) Az assyr-babyloniai istenkör.



- D) Az indus vallás istenképeinek evolúciója.
- E) A persa istenképek.
- F) A görög pantheon.
- G) A zsidó isteneszme evolúciója.
- H) A synkretismus mysteriumistenei.
- I) Jézus istenképe.
- K) Az Iszlám istenfogalma.

## II. A kultusz.

1. *A mágia, mint a kultusz őse.*
  - A) A mágia lényege.
  - B) A mágia nemei és fajai.
2. *Az áldozat.*
  - A) Az áldozat általánossága a vallás történetében.
  - B) Az áldozat lényege, célja és fajai.
    - a) A védekező áldozat.
    - b) A szövetségkötés.
    - c) Az adás-vétel.
    - d) A vezeklés és tisztulás.
    - e) Az erkölcsi önfeláldozás.
  - C) Az áldozat jelentésének fejlődése.
3. *Kultikus szokások.*
  - A) Az ünnepek.
    - a) Vallástörténeti áttekintés.
    - b) Ünnepi szokások azonossága; az ünnep magikus, symbolicus és szellemi jelentése. Kultusz és művészet.
  - B) Phallikus szokások.
    - a) Alapjuk az animizmusban és mágiában.
    - b) Phallikus szokások fajai.
    - c) A vallás és sexualitás összefüggése.
  - C) Asketikus szokások.
4. *Kultushelyek.*
  - A) Természetes szenthelyek.
  - B) Mesterséges, művészi szentélyek.
5. *Kultuszi idők.*
6. *Kultikus tényezők a jogszokásban.*
7. *A kultusz történeti típusai.*
  - A) Theurgikus kultusz.
  - B) logi kultusz.
  - C) Szellemi kultusz.

## III. Az ige.

1. *Az élő ige.*
  - A) A varázsige. Az eskü, átok, áldás, testamentum.

- B) Az imádság.
- C) A mythos, mythologia, monda.
- D) A tan, a dogma, a theologia.
- E) A törvény.
- F) A prófécia.
- G) Az apokalyptika.
- H) Az evangélium.

2. *Az írott ige.*

- A) Kijelentés és inspiráció.
- B) Trádicció és kanon.
- C) Varázskönyvek.
- D) Szentírások.
- E) Taniratok.
- F) Liturgia. Építő irodalom.

3. *A testté lett ige.*

- A) A csoda és a jel.
- B) A logos, a közvetítő, az Isten fia.

## IV. Az ember.

1. *Az ember lényege és hivatása.*

- A) A történeti fejlődés áttekintése.
- B) Az érzéki és szellemi szentség.
- C) Az egyéniség önértékének kifejlődése.

2. *A szentség és közlése.*

- A) A fizikai és szellemi szentség lényege és hatékonysága.
- B) A szentség fizikai és szellemi közlése.

3. *Szent személyek és társaságok.*

- A) Szent személyek. (Családatya, előkelők, király, császár, varázsló, pap, próféta, szerzetes.)
- B) Szent társaságok. (Család, céh, kaszt, klérus, egyház.)

## V. Az élet.

1. *A bűn és a váltság.*

2. *A szent élet menete.*

3. *Halál és örökélet.*

## VI. A világ.

1. *A vallásos világnézet típusai.*

2. *Világnézeti álláspontok.*

3. *A vallásos világnézet színezete.*

## VII. A vallási synkretizmus.

*Befejezés: A vallásos fejlődés menete.  
Irodalmi utalások,*

# BEVEZETÉS.

## A vallás egysége és szétágazása.

A köznapi felfogásban *sok* vallás van. Minden egyház, felekezet, szekta, vallásforma más és más *vallást* jelent a mindennapi felfogás szerint. És pedig azért, mert látszólag ezek a „vallások” — egyik a másiknak ellentmondanak, s mindenik a maga részére követeli az „egyedül üdvözítő” jelleget, az abszolút igazságot a többivel szemben.

Azonban ez a köznapi szemlélet, amely a vallás formáinak sokféleségéből a vallások sokaságára következtet, valójában felületes és téves. Vallás tulajdonképpen csak *egy* van, a valóságnak teljesen megfelelő és szigorúan tudományos értelemben véve. Mert a vallás *élmény* s maga az az élmény, amelyben a véges és tökéletlen emberi lélek egy, veleszemben teljesen és leverően más, mert végtelen és tökéletes, — és magával mégis rokon, mert azonoslényegű lélekkel: *az isteni szellemmel* való összekapcsolódását átéli, ez az élmény minden vallásos alakulat mélyén egy és ugyanaz, teljesen azonos lelki törvények szerint keletkezik, folyik le, ölt testet és valósul meg.

Van azonban egy nehézség, amely látszólag igazat ad a köznapi felfogásnak s a mellyel számot kell vetnünk és ez a nehézség abban áll, hogy bár a vallásos élmény azonos törvényei lélektani úton kimutathatók és tisztázhatók, *maga* a bennük és általuk kibontakozó élmény voltaképpen örök titok, mert olyan közvetlen benső tapasztalás, amelynek lényege értelmi úton meg nem fogható, csak élhető. Így hát amennyiben a vallás *egy*, annyiban *megismerhetetlen* is. Ezért a vallásnak — alakulatai sokaságában és azok dacára is meglévő egységére csak reflektíve *következtetünk*, de azt közvetlenül nem láthatjuk.

Ez az egység azonban mégis bizonyos. Bizonyos, nemcsak a lélektani processzus tisztázható törvényeinek azonossága folytán, hanem abból is, hogy a vallás az emberi szellem egyetemes életében, minden alakulatában mindig ugyanazt a *szerepet* tölti be és ugyanazon *célok* felé törve, azonos *értékkel*, jelentőséggel is bír. Ezt a vallásfilozófia kétségtelenül megtudja állapítani. Noha természetesen az emberi szellem különböző fejlettségi fokon ez a szerep és jelentőség formailag és minőségileg eltérő ugyan, lényegében véve teljesen egy.

A vallás látszólagos sokfélesége, vagyis „*a vallások*“ lát-szata onnan származik, hogy a titokzatos élmény, melyben az emberi egyén személyes élete az Isten személyes életébe kapcsolódik és olvad át, természetéből kifolyólag öltözik képekbe, gondolatokba, világnézetbe és erkölcsi eszményekbe, hogy *fel-foghatóvá, közölhetővé* legyen s ezáltal kifejthesse az egyete-mes emberi életre vonatkozó formáló és vezérlő erejét. Ez a folyamat, amelyet az irracionális racionalizálódásának nevezhe-tünk az élet érdekében — bár szintén azonos törvények szerint megy végbe —, emberek, fajok, korok, világrészek etc. sajátos eltérései folytán *többféle* vallási világnézetet és különféle élet-rendi kiképződéseket hoz létre, úgy, hogy a *vallás* egy és kö-zös, a vallásos világnézetek és élettypusok azonban többfélék. Ez a többféleség természetesen értékkülönbözetekkel is jár, úgy, hogy a vallásnak határozott *fejlődése* van, melynek során a val-lás maga egyre mélyebbé, tisztábbá és nemesebbé lesz. A val-lás *történetét* tehát az a szükséglet hozza létre, hogy az élmény-nek át kell törnie a mindenkori szellemi fejlettség által megha-tározott világnézet racionális szövedékén, azt át kell hatnia és meg kell szentelnie. *A vallás története azért nem egyéb, mint a mindig ugyanazonos vallásos élmény tükröződése az emberi-ség fejlődő világnézetében és erkölcsiségében.*

Mivel pedig az emberiség világnézete folyton fejlődik, a vallásos fejlődésben is bizonyos *rétegződést* tapasztalunk, amely-nek meg van a maga élettörvénye. Ez az élettörvény abban áll, hogy a vallásos fejlődés alaprétege *egyetemes jellegű*, faji, ég-hajlati stb. eltéréseken áttörő azonos lelkiületi egységben jelent-kezik minden nép, sőt minden egyén életében. Ezt az egyete-mes ősréteget nevezzük *ősvallásnak*, amelyből eltérő földi, tör-téneti viszonylatok hatása alatt ez az egyetemesség különböző *nemzeti vallásalakulatokká* fejlődik széjjel, amelyekben az illető népfajok lelkiülete tükröződik, az élmény azonosságába speciális vonásokat szöve bele. Ez a vallásos *szétfejlődés, önállósulás, elkülönödés rétege* a vallás életében. De épen mivel a vallás egy és egyetemes, az egység a vallásnak nemcsak *eredeti sa-játossága és kiinduló pontja*, hanem határozott *tendenciája, célja is*. Ez az univerzális tendencia győzedelmeskedik az u. n. val-lásos *synkretizmusban* (keveredésben), amelyben a különböző típusok azonos vonásaiknál fogva összekapcsolódnak s a chao-tikus, tarka keverékből megszületik és kiemelkedik a vallás cen-trumát, lelkét tükröző eszme: a *megváltás, a váltság*. Mikor aztán ez a centralis kifejeződési pont meg van, akkor a köréje tömörülő vallásalakulatok közül az, amelyik ezt a centralis esz-mét és értéket a legerőteljesebben és legtisztábban tükrözi, s ezért a legnagyobb életformáló erővel bír: *egyetemes érvényűvé válik*. Ez magyarázza meg a keresztyénség-diadalát a zsidóság és pogányság felett. A vallás történeti életének alaptörvénye tehát abban áll, hogy *a vallás az őseredeti egyetemességből, a*

*primitív egységből a nemzeti vallásalakulatokba való szétfejlődésen át öntudatos, abszolútbecsű egyetemesség és egység felé törekszik.*

Ebben a rétegződési törvényben érvényesül azonban a vallás életének egy másik törvénye is, az t. i., hogy minden új rétegződés alatt ott lappang és ki-kitör az elevenen és hatékonyan továbbélő *megelőző rétegződés*. Az összes önálló alakulatok mögött kiirthatatlanul ott lappang a közös *ősréteg*, még a mai keresztyén népek és egyének vallásos világnézetében is; ép így az egyes nemzeti vallásos alakulatok is, ha az illető nép már régen behódolt is valamely egyetemes vallásformának, újra és újra kiütkeznek gondolkozásában és szokásaiban. Ezek a megelőző rétegződések az új, magasabb, fejlettebb és szellemibb rétegben ugyan szintén elmélyülve, átértelmezve, átszellemesítve existálnak, de számos példa bizonyítja azt is, hogy az ősi vallásos képzetek és szokások egészen üresen és értelemnélkül is fennmaradnak az új világnézetben, sokszor pedig elnyomott, „titkos”-életet élnek benne, mint el nem ismert, szégyenelt, de létező *babonák* tömkelege.

Épen ez a tény teszi lehetővé egyfelől azt, hogy elmúlt idők és népek vallásos életébe megértéssel mélyedhessünk el, másrészt azt, hogy a magunk, korunk és népünk vallásos életét — ebben a hatalmas történeti összefüggésben — megérthessük. Ez a tény, mindkét szempontból tekintve, hatalmas bizonyítka a vallás egységének.

A vallás történetében tehát egyetlen, egységes törekvés hullámzik végig szemeink előtt, bár sokszínű változatban, s ez a törekvés az emberi léleknek a maga végessége és tökéletlensége tudatában való megragadó küzdelme egy végtelen és tökéletes szellem életébe való belenövekedés érdekében. Küzdelem az Isten birásáért, hogy benne és általa a tökéletes életet birhassuk, s hogy a megtalált Istennel ezt a tökéletes életet a világ birtokává tegyük, hogy így a világ Isten életének tükre és megvalósulási tere legyen.

Maga az az élmény, amelyben Isten a mienkké s mi az Istenévé leszünk, oly egyéni és benső, hogy tudományos módon analizálni nem tudjuk maradék nélkül, ezért, amikor a vallás történeti képét akarjuk megrajzolni, arra vagyunk utalva, hogy azokat a tapasztalati *jegyeket* keressük és állítsuk rendszerbe, amelyekben s a melyek által a vallásos élmény felfoghatóvá és megismerhetővé lesz az értelem számára. Ezek a jegyek, jelenségek beszédes tanubizonyosságai az élménynek amelyből születtek s amely magát bennük kiábrázolta, belőlük kell tehát visszakövetkeztetnünk magára az élményre. A vallásos jelenségek nagy tömege bizonyos csoportokat alkot. Az első csoport az, amelyikben maga „*az isteni*” tehát az emberfeletti valóság, az örök és tökéletes szellemi élet nyer kifejezést. Ez a vallásra nézve mindig a legfontosabb és legjellemzőbb, mert ez határoz meg benne



minden egyebet. Elsősorban azt a magatartást és viselkedést, amellyel az ember az istenivel szemben elhelyezkedik és eljár. Az erre vonatkozó jelenségek összessége: a *kultusz*. Az istennek azonban akarata, terve, céljai vannak az ember és a világ számára s ez az ő belső akarata és lényege megnyilatkozik, kijelenti magát, hogy felfogható legyen. Azoknak a jelenségeknek összességét, amelyekben az isteni természet és akarat az ember számára megnyilatkozik: *igének* nevezzük. Ez az ige, ez az isteni kijelentés döntőleg határozza meg aztán az *ember*, az *emberi élet* és a *világ* összes viszonyait és egymással való kapcsolatát. Ezekben a csoportokban fogjuk tehát a vallás jelenségvilágát megvizsgálni azzal a céllal, hogy a vallás történetében nyilvánuló fejlődést, értéksort kimutatva, az abszolút becsű vallásos eszmény történeti képét megtaláljuk.

## I. Az isteni.

### 1. Az isteni, mint a vallás tárgya.

A vallás minden vonatkozásában viszonyulás egy ember—és világfeletti, élő valósághoz, akiben az ember életének teljességét és legfőbb értékeit találja fel. Hogy ezt a valóságot *hogyan találja meg az ember*, az nem történeti, hanem *lélektani* kérdés; de arra a kérdésre, hogy *miben* találja meg, *miben* látja és hogyan képzei el és fejezi ki, a történelem ad nekünk feleletet. Nem egy feleletet, hanem a feleletek nagy tömegét, mert az ember ezt a végtelen és tökéletes életet, az *istenit*, ezt az ember- és világfeletti valóságot a maga fejlődése rendjén megszámlálhatatlan jelenségben és alakban pillantotta meg és fejezte ki. Az istennek ezeket a tárgyasulását kell most megtekintelnünk. Kétségtelen tény, hogy az emberiség először és elsősorban magában a természetben s a természeti jelenségekben kereste és találta meg az isteni élet megnyilvánulásait, még pedig közvetlenül, azaz minden emberi alakítás nélkül. Csak másodsorban következett az a meglátás, hogy a természet és annak jelenségei az istenit nem közvetlenül és nem teljesen nyilvánítják ki, azaz hogy nem maga a természet az isteni, hanem annak csak közvetett és nem is egyedüli kifejezési eszköze. Ekkor kezdődött meg az ember *alakító* munkája a vallásban, amely arra célzott, hogy a természetben megnyilvánuló istennek megfelelőbb, igazabb *képeket* alkosson. Így jöttek létre az *istenképek*.

Először tehát az istennek a természetben magában való közvetlen felfogásaival kell foglalkoznunk.

#### A., A természet.

Az élő, lihegő, titokzatos, hatalmas természet, amely körülveszi, befonja és elborítja az embert, egy nagy, nyomasztó és

félelmes mysterium volt az ősember szemében, amellyel élete minden változása elválthatatlanul összefüggött s őt annak rabjává és szolgájá tette. Abban a föltétlen függő helyzetben, amelyben az ember fejlődése kezdetén a természettel szemben állott, szó sem lehet az élet szellemi felfogásáról, mert az ember sem a természet, sem önmaga felé kerekedni, önmagára reflektálni, a tünetmények okait keresni képes nem volt s így magát a természet egy elemének, mégpedig gyöngé, kicsiny, függő és tehetetlen elemének kellett éreznie. A természet Urává, az ember csak a fejlődés évezredeken át tartó menetében nőhetette ki magát s e téren még végtelen út áll előtte ma is; a fejlődés kezdetén szó sincs erről a büszke öntudatról, az ember Úrnak érzi maga felett a nála erősebb állatokat, az ártó növényeket, sőt a természet élettelen elemeit is. Azonban *élettelen* természetet az ősember nem ismert. A természet ott is ahol minden látható életjelenséget nélkülöz, a kövekben stb. előtte rejtett életet él és ép úgy, mint ő maga, öntudatos, öntevékeny, akarattal bíró életet. Nincs különbség ember, állat, növény, kő, föld között: mind él és mind *egynemű* életet él: kívánságok mozgatják, akarata van, haragszik vagy örvend, indulatai vannak mint az embernek. Ez az oka, hogy az ősember olyan tárgyakban is látta az istenit, amelyet mi élettelennek nevezünk, így elsősorban *a kövekben*.

a) *A kőnek* mint isteninek tisztelete csak abból a primitív szemléletből érthető, hogy mindennek öntevékeny akarata van, minden egy külön lélek. (Anima—animizmus.) Az ősember a jelenségeket elszigetelten, ad hoc szemlélte, a többivel való összefüggés nélkül, amint életében felmerültek és abba belejártak, okozati összefüggésről, természeti törvényről nem volt fogalma. Így mindent a maga analogiájára testből és lélekből álló külön, öntevékeny valóságnak fog fel s a világot a maga közvetlenül tapasztalt indulatainak a tárgyakba való átültetésével magyarázza. Így lehetséges az is, hogy a köveket élő és indulatokkal bíró lényeknek tekintette. Az a kő tehát, amelyben az ősember a vad üldözése közben megbotlott és fölbukott s ez által a vadat elszalasztotta, nem véletlenül, hanem a saját akaratából került lába alá, akarattal buktatta fel és mentette meg a vadat, tehát benne az emberrel szemben ellenséges szándékú, gonosz lélek van. A lezuhanó kő, amely valakit agyonütött, nem a természeti törvény folytán zuhan alá, s nem a körülmények találkozása folytán okozta a szerencsétlenséget, hanem a benne lakozó gonosz lélek akarata folytán. A nagy kövek, pld. a vándorkövek, amelyek előtte érthetetlen módon állanak egy mező közepén, a nagy sziklák, különös alakú szirtek, gömbölyű homokkövek, csillogó ércartalmú ásványkövek stb. de különösen a magas, karcsú, kopasz szirtek és sziklák, amelyek őt a phallusra emlékeztették az életerő különös isteni hordozói gyanánt tűntek fel. A „*Phalluskövek*“ később is feltalálhatók pld. Déli

Indiában, ahol „Linga“ — (phallus) köveknek nevezik őket és Siva isten kultuszában szerepelnek. A szikla hegyeket és a nagy köveket az isteni lélek *lakásának* tekintették. Kétségtelül istenkő volt eredetileg az *oltárkő*, amelyre a vért öntötték, amelyet olajjal megkentek stb. vagyis tápláltak. Mikor aztán az oltár „az isten asztalává“-lett, akkor az oltár mellé állították fel a szent követ, (köszalat, oszlopot) amely magát az istenit jelentette; amely az isten lakása volt s az istent a szent helyhez kötötte. Ilyen volt pld. a *zsidóknál* a maccéba, a szent-kő — az *egyiptomiak-nál* az *obeliszk*, Re isten lakása, utóbb symbóluma, a napkultusz jelvénye, egy karcsú kőoszlop. Maguk a későbbi mesterséges *oszlopok* is, a templomokban (Egyiptomban, görögöknél stb.) erre a kőimádásra, és pedig részben a phallikus, részben a napkultuszokra mennek vissza. (Nap-sugarak).

Az utak mellé felállított *határ- és jelzőkövek* eredetileg isteniek, az isten lakásai, később is bizonyos istenek symbolumai, pld. a *görögöknél* „Hermes“-nek.

Az őskorban s a primitív népeknél igen elterjedt szokás a *theofániák* (az isten megjelenései) helyeit kövekkel, oszloppal, esetleg kőrakásokkal jelölni meg, hogy az ott megjelent istennek lakása legyen s őt a kő odakösse s így mások által is ott mindig megtalálható legyen. Ennek érdekes nyomai maradtak fenn az *ó-testamentum* patriarchai történeteiben. (Pld. Jákób.) Valószínű, hogy a sirok mellé emelt *emlékköveknek* is a halott lelkére nézve hasonló jelentőségük volt.

b) Az ősvallásban s minden történeti vallás kezdetein igen elterjedt és jellemző a *növény- és faimádás*, az isteninek az élőfákban s a vegetációban való fölfogása és imádása. Általában onnan is érthető már ez, mert hiszen a növényzet életével, tavaszi megújulásával, nyári és őszi gyümölcsözésével s téli elhalásaival a természeti ember élete a legszorosabban össze volt kapcsolva. A vegetáció mysteriuma: a pusztulás és az újjáébredés, megújulás mindenestre az első és legnagyobb titok volt, ami az ember figyelmét és érdeklődését lekötötte és benne az isteni rend sejtelmét felébresztette. Minden ami az étellel, a halállal és a megújuló életerővel: a diadalmas termékenységssel összefügg, természetesen veszi fel az isteni jelleget.

Közelebbről bizonyos az, hogy az élőfák minden vallásban szentek, isteniek, mert a vegetatív életerő *forrásainak* tekintik őket, amelyekben *rejtőzik* (télen) és *nyilvánul* (tavasszal) ez az őseleterő, ez az isteni. Így lesznek az élőfák az isteni *kijelentései*, hordozói, egyuttal *lakhelyei* is. Megerősíti ezt az animisztikus szemléletet az a tapasztalás, hogy egyes növények és fák *gyógyerejü* nedveket, mások mérgeket tartalmaznak, sok pedig táplálja az embert és állatot. Ezek a tulajdonságok, mint segítő, jó — és mint ártó, rossz indulatok, a növények öntevékeny lelkének tulajdoníthatnak s ma is a babonák egész tömke-



legében existálnak. (Boszorkánykonyha, méregkeverés, vajakosság, kuruzslás, stb.)

Hogy az élőfák épúgy lehettek az isteninek lakhelyei, mint a kövek, azt bizonyítja az, hogy a *szenhelyek*, minden régi valóságban erdőkben, berkekben, ligetekben vannak, és pedig többnyire valamely kiváló, kimagasló alakjánál, öregségénél vagy a hozzáfűződő theofániánál fogva különösen *szent fa* közelében. Az ilyen szent fákról azután az összes ugyanazon fajú és nemű fákra átvitetett az isteni jelleg, s keletkeznek az egyes nemzeti szentfák, a *zsidóknál* a „zöldelő fa” az aserák, a *germánoknál* a tölgy, az *ősmagyaroknál* a nyírfa, a görögöknél az olajfa stb.

Különösen hordozzák az isteni erőt és ezért különösen szentek a *hosszúéletű* és *örökzöld* fák, mint a Cyprusok, Szikomorfák, a Fenyő, a Pálma, a Babér, amelyek azután az élet és a halhatatlanság symbolumaivá lesznek s még ma is a temetők diszei.

A fejlődés második stádiumában az isteni megválnak magától a növénytől és az élőfától, s átmegy a benne, vagy vele összeköttetésben lakó istenre, isteni lélekre. Vannak olyan szellemek, démonok, akiknek a növény, a fa a *teste* úgy, mint az emberi léleknek az emberi test. Valamint az emberi lélek csak az ő emberi testében tud élni és működni, úgy a démon is csak abban a fában. (Pld. a *Dryadok*.) Ezt gyakran úgy is szemléltetik, hogy az isten a fával *házasságra* lép, egyesül, vagy a fától születik. (*Attis* Phrygiában.) Az áldozatot többé nem magának a fának mutatják be s az ágaira aggatott áldozati ajándékok nem neki szólnak, hanem a benne lakó, vele összekötött isteni léleknek. Később a fa symboluma lett az istennek s „a zöldelő fa alatt” áldoznak, mint symbolum alatt. Erre a második fokozatú evolúcióra minden valószínűség szerint a *halottak lelkeiről* alkotott hit volt befolyással, mert valószínű, hogy a fába, mint testükbe, a lelkek a halottakból kerültek. (Lásd később.)

Végre meg kell említenünk a fák *kozmikus* jelentőségét a kialakuló mythológiákban. A *brahmán*, a *babyloni*, a *zsidó* és más mythológiákban találkozunk a „világfa” — az „életfája”, a „jó és rossz tudásának fája” — etc. képzeletével. Mindezek egy ősi képzetre mennek vissza, amely szerint a világ közepén, az Istenhegyen áll a világfa s ágaival beárnyékolja az egész világot. A csillagok és égi testek, mint virágok és gyümölcsök függenek ágain, ugyanígy az összes javak és az összes bajok. Ez a képzet tehát a kozmikus erőt, a teremtő és fenntartó isteni erőt egy fában szemléli, mint az életerő forrásában. Ez a felfogás mindenestre nagyon ősi és természetes.

A fák mellett általában a növények isteni tisztelete elterjedt. Főleg a *kenyéradó* növényeké. (Pld. a *Déméter* kultuszban). A földbevetett, megrothadt és megsokszorozva új életre kelt gabonamag mysteriuma a melyhez Jézus is kapcsolta a maga

életének és halálának jelentését, ősi megfigyelése az emberiségnek, amelyben nagyon világosan és megragadóan szemlélte az isteni megnyilvánulását. Az, hogy a *kenyér* sacramentális jelleget öltött, ebből következett, mert az istenivel való egyesülés legközvetlenebb, legtermészetesebb s legtöbbetmondóbb jelképe lett. A kenyéradó növényeken kívül, sajátos exaltáló, mámorító hatásuknál fogva, amelyben az antik ember különösképpen isteni nyilatkozást látott, azok a növények tekintettek szenteknek, amelyeknek nedve erjedő folyadék volt, szőlő, didi, (egyptomiaknál) szoma (indusoknál). Miután az így előidézett exaltációban szintén az istennel való egyesülést élték meg, innen ezek is, pld. a *bor sacramentális* jelleget öltöttek.

A fa és növénykultusz mélyén voltaképpen magának az *életnek*, az *éltető erőnek* istenítése lappang, csak hogy elaprózva, — széttöredezve. Mert hiszen a végső titok, a voltaképeni isteni rejtelen, az antik ember előtt is ez a mozgó, lélekző, tevékeny, akaró, ezer változatban fejlődő, megszűnni, majd megáradni látszó, megnevezhetetlen valami volt, ami az életérzetben lesz tudatossá az emberben.

Ehez az általános életszemlélethez már a *persák* is felfelkelnek, akiknél már *minden* növény szent, mert mind egy *génusz*nak, léleknek, istennek: a halhatatlan *Ameretatnak* nyilvánulásai, aki maga az egészséges, teljes, tevékeny élet génusza.

Lassanként a legtöbb vallásban odaemelkedik a fejlődés vonala, hogy a növényzet életében, az egész vegetációban *egyetlen* isteninek sorsát és nyilvánulását látják meg. Ekkor aztán az isteni elválik a vegetációtól, amelyben nyilvánul s *személyesítetik*, *személyi alakot ölt*. Ezen vegetációisteneknek a sorsa, a története mythosokban alakul ki, amelyeket aztán a vegetáció fordulópontjain, ősszel és tavasszal drámailag is eljátszanak. Ezek a drámák a csirái a későbbi mysteriumvallásoknak.

Ilyen *vegetáció-istenek* lettek *Egyiptomban*: *Izisz*; *Babylonban*: *Istár*, *Tammusz*; a *Syrek*nél: *Adonis*; *Phrygiában*: *Attis*; a *persáknál*: *Mythra*; a *görögöknél*: *Déméter*; stb. (L. később).

c) Még fokozottabb mértékben érvényesül az isteni megragadása az *állatok* imáadásában. Egyrészt az állatok sokkal mozgalmasabbak, elevenebben és sokszerűbben nyilvánítják a természet életerejét, másrészt a természeti ember életében sokkal erőteljesebben is befolyanak, mint a növényvilág. Az animisztikus szemlélet, amely mindent öntevékeny léleknek lát, a helyhez nem kötött, életét célszerű berendezéssel élő, indulatait mozdulatokkal és hangokkal eláruló állatvilágban még sokkal inkább láthatta a „lélek“ munkáját, mint a vegetációban. Azután a primitív ember eleinte s később is bár kisebb, de azért elég nagy mértékben ki volt szolgáltatva a testi erőben az embert felülmúló, vérszomjas, ragadozó nagy állatoknak. Tehetetlen gyámtalanságában nemhogy úrnak érezhette volna felettük magát, sőt ellenkezőleg, alárendelt szolgájuknak; rettegett tőlük és

kiengesztelni igyekezett haragjukat. Ezen a ponton volt a legkényesebb és legnehezebb az ember uralmának a természet felett való kivívása.

Már most a természeti embert módfelett izgatta és érdekelte különösen a nagy ragadozók titokszerű, éjjeli élete, rendkívüli ereje, vadsága, arányai.

Ezek a mértéken felüli életnyilatkozatok tették a szemükben démonivá az állatokat s e démoni erőben szemlélték legfeltűnőbbben s legközvetlenebbül az emberfeletti, isteni lélek erejét. Másodszorban fordult a figyelem a segítő, tápláló, hasznothajtó szelid állatok felé, amelyekben azonban nem kevésbé isteni megnyilatkozást láttak, mihelyt az az ember fizikai erejét felülhaladta. Mert a primitív szemléletben az isteninek a mértéke éppen az, ami a közönségest, az ember köznapi fizikai képességeinek átlagmértékét bármiben is meghaladja, tehát a szokatlan, feltűnő, rendkívüli életerő, ami pedig átlag a legtöbb állatban nagyobb, mint az emberben. (A kis állatnak nagyobb a gyorsasága, a nagynak az izomereje, a hal a víz alatt is tud élni és gyorsan úszik, a béka is; a rovar és madár pedig repülni tud; mindezek feltűnő s így isteni tulajdonságok).

Itt egy nagyon fontos megállapítást kell tennünk. A földhöz kötött s a földből folytonosan megújuló növényzetben s a sok százados életű fáknak, amint láttuk, a primitív ember gyakran látja az isteni életerőnek a forrását, amely még a látszólagos pusztulásban is csak lappang, de nem vész ki.

Az állatban azonban az isteni életerőnek a forrását nem látta az ember, inkább csak a *megnyilvánulását*, mert az állat pusztulásának tanuja volt a holttest feloszlása. Az állat közelebb áll az emberhez, mint a növény, nagyobb az analógia köztük. Az embert pedig sohasem tekintette a természeti ember az isteni erő forrásának, istennek, hanem az ember is lehetett — minden rendkívüli erőmegnyilvánulás esetén — hordozója, nyilvánítója az isteninek. Így az állatba is *kívülről* került az isteni, démoni, vagy jóltevő lélek, nem önmagából tört elő. Az állat csak testi hordozója volt a benne lakó, őt megszálló s benne megnyilvánuló démoni erőnek, épúgy, mint néha az emberi test is. Mármost arra a kérdésre, hogy *honnan* kerül az állatokba az isteni lélek, a démon vagy a jószellem, a természeti ember mindenütt, minden ősvallásban egybehangzóan azt feleli, hogy az *emberből*, és pedig a *halott* emberből. A halott lelke kénytelen elhagyni a testet, de viszont test nélkül nem élhet, mert nincs miben megnyilvánulnia. Ezek a hazajáró, testetlen, kóbor lelkek, amelyek éppen azért rendkívüli módon törekednek testet nyerni, vad indulattal telnek el és dühbe jönek, amiért nem találnak testet; felfokozódott, hatalmas, romboló indulattal szállják meg az állati testet s benne aztán mint vad, vérengző, pusztító erők nyilvánulnak meg. Ez a vadállatok szokásainak titka az ősember szemében. A másodfokú reflexió pedig az, hogy a családhoz közel-



álló halottak lelkei, mint jó szellemek, segítők, védelmezők a szelid háziállatokba, az ember ezen hatalmas jóbarátaiba térnek vissza. Innen van, hogy a legtöbb vallásban feltaláljuk úgy a vad, mint a szelid állatok isteni kultuszát, s hogy minden népnek kialakulnak a maga *szent állatai*. Tudjuk pld., hogy a *germánoknál* szent állatok voltak: a fehér ló, a holló, a kigyó, a farkas, a *babyloniaknál* és *zsidóknál* a kigyó (Tiamat, Néchustan), a *görögöknél* a bagoly, a sas, (Athené és Zeüs szent madarai), a *rómaiaknál* a farkas stb. Különösen érdekes ebből a szempontból a *persák* ősvallása, akiknél az embert védelmező, segítő és tápláló állatok kultusza alakul ki, ennek a népnek optimistikus erkölcsi karaktere folytán. Különösen a *kutyában* és a *tehénben* látták a persák az isteni erő megnyilvánulását. A világ növényi és állati életét az ősi persa mythos egy tehénből származtatja. Ezeknek az állatoknak, különösen a kutyának tisztelete odáig megy, hogy az ember és e lények között nemcsak különbség nincs, de ezek felette állanak az embernek és ápolásuk egyik legfontosabb vallás erkölcsi parancs.

Itt kell megemlítenünk ennek a jelenségnek éppen az *ellenkezőjét*, mikor némely vallásban egyes állatok különös *megvetés*, *lebecsülés* tárgyai lesznek, mint pld. a zsidóknál a *disznó*, vagy másutt a *szamár*, a *kutya*. Ezek az állatok aztán a századok során átöröklött megvetésben ma is részesednek, mert az ősi gondolat immár értelem nélkül, üresen is existál a tudat alatt. Ennek a megvetésnek szintén *vallásos* oka van. Valamikor ezek az állatok isteniek, szentek voltak a vallás ősrétegében, egyik vagy másik népnél, s mikor aztán egy új rétegződés jött a régi felé, egy hódító vallásos alakulat, amely a régit eltemette, akkor ez mindazt, ami a régiben szent és isteni volt, tisztátalannak, istentelennek, ördöginek bélyegezte s attól az embert eltiltotta, vagy annak lenézésére, megvetésére kötelezte. Azért ezek a — látszólag ok és értelem nélkül — lebecsült és megvetett állatok voltaképen diszcreditált, lefokozott és megbélyegzett *istenek*, isteni szent lények. Ebben és nem egyébben (pld. egészségügyi okokban) kell keresni a zsidó disznóhústilalom okát is, amelyet aztán más vallások is átvettek.

De az állatimádás tipikus kialakulását és klasszikus vallástörténeti példáját egyetlen nép vallása sem mutatja fel annyira világosan, mint az *egyiptomiaké*. Az egyiptomi vallás legjellemzőbb sajátossága az állatimádás egy speciális formája, az u. n. *totemizmus*, amely a lélek vándorlás s általában a lélek életéről alkotott ősi hit alapján keletkezett.

*Nilson*, a primitív vallás kitűnő ismerője a totemizmus megértéséhez első és legfontosabb szükségletnek azt tartja, hogy „le kell szállítanunk az embert arról a magas piedesztálról, amelyen az állatvilággal szemben trónol“ a mai felfogás szerint. Vagyis a totemizmus alapját a létezők közt való minden különbséget leromboló animisztikus szemlélet képezi, amely

embert, állatot, növényt, követ stb. ugyanazon minőségű és lényegű isteni lélek által lát betöltve, tehát köztük fokozati különbséget sem ismer, mert a lélek és pedig ugyanaz a lélek épúgy nyilvánulhat emberben, mint állatban stb. Tehát az embernek a lények feletti kiváltságos szellemi méltóságáról szó sem lehet, ami az embert mozgatja, élteti, a páraszerű lélek („psüché“, „ruah“) éppen ugyanaz, ami az állatot, növényt etc. élteti.

Ez a megfigyelés kétségtelenül az ősi animismus legjellemzőbb sajátosságát emeli ki. Azonban meg kell állapítanunk azt is, hogy habár a primitív felfogás értékkülönbséget a lények között nem látott is, s azokat mind egyneműnek tekintette is, azért a *közvetlen tapasztalat* alapján a „lelkiséget“ mindenekelőtt és felett az *emberben* ragadta meg s az emberre korlátozta. A lélek képzete tehát eredetileg az emberrel áll kapcsolatban. A további reflexió során jut aztán oda, hogy az állatba, fába, etc. az *emberből* és pedig a *halott emberből* került a lélek. Így érthetjük meg azt, hogy az állatokban, amelyeknek titokszerű élete az ősembert erősen izgatta, a *halottak démoni erejű lelkét* látta megnyilatkozni, amelyek állatokban vándorolnak s rendkívüli erővel árthatnak vagy használhatnak. Ezért részesítendő az állatok isteni tiszteletben. Kézenfekvő tehát az a gondolat, hogy az *ősök lelkei*, akiktől a család, törzs, nemzet származott, haláluk után egyes *állatokban* jelennek meg. Innen keletkeznek aztán a családok, törzsek, népek u. n. *totem* állatai. Ez az eredeti reflexió adja a totemizmus magyarázatát.

Természetesen ez később elhomályosult; a halott ősök lelkeit a halottak országába internálták, de az ősi szent állatokat már a hagyomány erejénél fogva is (bár így értelem nélkül) tovább imádták; még később az egyes állatokról a *fajra* vitték át a tiszteletet s így lesz aztán egy-egy állatfaj valamely magasabbrendű *természeti erő* istenített képviselője.

Maga a „totem“ szó indiánus nyelven *állatfajt* jelent, amely egyes családokkal, törzsekkel, vagy egy nép egészével közelebbi rokonságban áll, (épen mivel eredetileg a halott ős megjelenési formája) s így az illető közösség életére is nagy befolyást gyakorol. A totem e fogalma nemcsak az egyiptomiaknál, hanem ausztráliai, afrikai és amerikai törzseknél is előfordul, néhol s főleg egy későbbi reflexiófokon kiterjed növényekre, tárgyakra, égitestekre és természeti tűneményekre is, de eredetileg csak állatokra vonatkozott. Minden formában lényeges azonban az, amint azt *Wundt* és *Frazer* meggyőzően bizonyították, hogy a totemhez a *származás* fűzi az embercsoportot, az illető közösség a *totemállattól származónak tudja és vallja magát*. Ez a tény bizonyítja, hogy a totemállat eredetileg tényleg a halott ős megjelenési formája volt. Egyes törzsek *nevüket* is a totemállattól nyerik. Mikor már a totem nemcsak állat lehet, akkor már az ősi halottkultusz és lélekvándorlási hit elhomá-

lyosult, mert a naptól, holdtól, csillagtól, fától, hegytől, villámtól, széltől, felhőtől, etc. való származás hite már az isteninek egy magasabb, a primitív démonit felülhaladó képzetét tételezi fel. Ezért a totemizmus eredeti alakja az *állatimádás*, amely Egyiptomban tisztán feltalálható, bár később itt is továbbfejlődött.

Az, hogy a totem hatalmas, isteni erejű, a nevéről nevezetteket védelmezi, nekik varázserőt ad, szintén az ő és halott-kultusz emlékére mutat, valamint az is, hogy a totemállatot bántani halálos bűn és halállal büntetetik.

Azonban akár az istenített ő s lelkével, akár, későbbben, általában a totemállatban nyilvánuló isteni erővel való szoros kapcsolat, közösség létrehozása, fenntartása vagy visszaállítása, helyrehozása érdekében létezett egy ünnepélyes aktus, amikor a totemállatok közül egyet megöltek, hogy megevése által erejét a totemtestvérekbe átvigyék; ez a magikus erő aztán a leg-hathatósabb védelem volt a gonosz szellemek és minden ellenség ellen. Itt bukkan fel a vallástörténetben először, tehát még az ősrétegben, a *sacramentális áldozat* intézménye, amely primitív formában magában hordozza már a vallásnak csúcspontján is a lelkét alkotó lényeket: az istennel való *üdvközösséget*, egységet. (Lásd: Bán Aladár: Medvetisztelet a finnugor népeknél stb. c. értekezését. Ethnographia 1913. évf. 4—6. sz.).

Az állatimádás Egyiptomban mintegy szervezve volt. Minden kerületnek meg volt a maga egy vagy több szent állata, amelynek egész fajtája, minden példánya, szent és sérthetetlen, s amelyek közül egy e célra emelt pompás templomban volt elhelyezve, ott ápolták és tisztelték. Így Memfisben az *Apis*-bikát, Heliopolisban a *Mnevisz*-bikát, Mendeszben a *szarvast*, másutt a krokodilust, fehér macskát, kutyát, majmot, solymot, ibiszt, kígyót, békát, patkányt stb.

Hogy az egyiptomi vallás későbbi evolúciójában ezeket az állatokat miknek tekintették, arra nézve a tudósok közt vita forog fenn. Az egyiptomi papok késői spekulációiból kitetszik, hogy a műveltebb elemek egy időn túl az állatokban a természeti isteni erők symbolumait, sőt egy még későbbi fokon, amikor már a monotheizmus felé hajlik a spekuláció, az egyetlen, ő s isten pantheistikus emanációit látták és tisztelték. De kétségtelen, hogy eredeti, népies formájában az állatimádás *realistikus totemkultusz* volt, bennük a kerületek ősei s védelmezői képezték az imádat tárgyát. Innen, hogy a totemállat *politikai* jelentőséggel is bírt, amit bizonyít az, hogy ha más kerület lakói egy kerület totemállatát bántalmazták, vagy megölték, ebből véres zavargások keletkeztek köztük. Ha tehát volt is e téren symbolizmus, azt nem a nép űzte, s a papok is csak egy későbbi korban, mintegy racionalistikusan elfajzásaként az ősi hitnek.

Egyes vallástörténészek, pld. *Orelli*, úgy vélik, hogy ez az állatimádás már korán átment a szélesebb értelemben vett *természetimádásba*, azaz a szent állatokban különösen megnyilat-



kozó term. erők és törvények tiszteletébe. Ugy gondolja, hogy ez a szempont már a szent állatok *megválasztásánál* is közbejárt. (A bikában pld. a termékenyítő erő tisztelete természetes.) Ez a felfogás túlságosan racionalistikus és nem megy vissza az animizmus ősi gyökereire. Mert, hogy ilyen szempont érvényesülhessen, ahhoz az kellett, hogy az ősnak az állatban való megjelenésébe vetett hit eredeti jelentésében változás álljon be s az elmosódjék; csak azután lehetséges, hogy az őstisztelet primitív formája egy ilyen mesterkélt álláspontnak helyet adhasson. Az állatimádás oka az ős- és halottkultuszban s a lélek-vándorlás hitében rejlik s csak másodsorban jöhet tekintetbe Orelli megoldási kísérlete, aki szerint az állatimádás lényegé természetimádás s oka az, hogy az állatvilágban reflektálatlan és tipikus kifejezést nyer a term. törvények uralma és a természeti erő sokfélesége. Ez a felfogás annál inkább válik igazzá, minél magasabb fejlődési fokról van szó. A totemek és az istenített term. erők között tényleg kínálkozott s létesült is később összefüggés, de még akkor is, mikor az állatkultusz lassanként természeti erők kultuszába megy át, érvényesült a régebbi felfogás az újban s ezt az egyiptomiak ki is fejezik úgy, hogy a kultusz képeken isteneiket félállati formában ábrázolják.

A reflexió fejlődése még ezen a fokon sem állott meg. Később a totemállatok *incarnációi* gyanánt tekintettek a természeti erőknek és a nagy elemeknek. Pl. az Apisz-bika Memfisben *Ptah*-nak, a földistennek, a Mnevis-bika Heliopolisban *Renek*, a napistennek lett az incarnációja. Lassanként, az ősi totemállatok változatlan tisztelete mellett, — ha ez az azonosítás nem is történt meg, tehát a totemképzetek üresen, a hagyomány ereje által tartották fenn magukat, — előállottak a természetistenek légiói, ég, föld, alvilág, nap, hold, Nilus, a pusztaság; majd a termékenységek, egészség, betegség; — aztán a rend, igazság, tudomány istenei, egyre fokozódottabb reflexió fokok mellett.

Végre az állatkultusból az isteni tulajdonságok pusztasága *symboluma*, hasonlatszerű, szemléltető, kifejezései lettek, így a *zsidóknál* — babyloni képzetek alapján, — az *oroszlán*, a *cherub* (a szárnyas bika) a sas és az emberorca jelképezik az isteni egység tulajdonságait, amely kép átviharzik az Újtest.-ba is, a Jelénések könyvében; a keresztyénségben a Szentlélek jelképe a *galamb* lesz; — még ősi szemléletek alapján lesz a *kigyó* a bűn, a csábítás jelképe a *zsidó* mythológiában stb.

d) Az állatimádásból már beszédes vonatkozások, feltűnő szálak húzódnak át és mutatnak az isteninek az *emberben* való meglátására és imádására. Az emberben is az mutatja az istenit, ami egyebütt: a szokátlan, a feltűnő, a mindennapitól elütő élet-erő. Ezek a nyilatkozatok azonban éppen ritkaságuknál fogva alkalmatlanná teszik az embert arra, hogy az isteni *állandó* hordozójának tekintessék. S itt mindjárt a vallásnak egy olyan jellemző vonásával találkozunk, amely a legmagasabb rendű val-

lásban is jellemző marad. Ez pedig az, hogy az ember az istenit magán *kivül* és maga *felett* keresi, mert hiszen éppen azért *kell* keresnie, mivel magában *hiját érzi*. Hiszen az annak az életerőnek végtelensége és tökéletessége, amelyet az ember önmagában csak csonkán, elégtelenül és tökéletlenül tapasztal, annak a teljes életnek forrása, birtokosa és adója, amelyre az ember, éppen annak kinzó hiányérzetében, vágyakozik. A vallásban tehát lényeges az, *hogy az ember sohasem elégedhetik meg az emberrel*, nem telhetik be önmagával, éppen a maga kicsinységében és tehetetlenségében keresvén azt, ami *emberfeletti*. Az igazi vallás tehát sohasem lehet *emberimádás* s ha abban akar állni, keserű csalódás és csőd lesz a vége, amint látni is fogjuk. És ez az alapvető, sarkalatos és fontosságában eléggé nem hangsúlyozható tény, amelynek mellőzése a vallás teljes félreismerésére vezet, — már az ősvallásban is világos kifejezést nyer abban, hogy az embernek, hogy *istenivé válhasson*, előbb meg kellett *halnia* s csak mint *halott*, lehetett istenivé teljesen és állandóan. A halott és főleg a halott *ős*, a régen meghalt, mythikus ködbe vesző *ősatya*: ez az isteni ember, az istenné lett ember. Ez azonban már teljesen az, annyira, hogy az emberiség legősibb kultuszának mindenesetre a *halottak és ősök kultuszát kell tekintenünk*. Ennek oka pedig az, hogy az ember az istenit nem a testben és a láthatóban, hanem a testeket átható *lélekben* (anima) kereste és látta és ezt a lelket mindenekelőtt önmagában, az emberben tapasztalta, noha a test korlátai közt csak tökéletlenül. Az emberi lélekből fejlődött ki a démoni, isteni anima fogalma, de akkor és úgy, ha már az emberi testtől megvált, vagy elszakadt. Ez nagyon lényeges. A léleknek erre a külön valóságára éppen a testtől való megválása vezette az embert, azért ez a megválás a legfontosabb szemlélete az ősembernek a vallás szempontjából. Hogy az ember nem *egy*, hanem *kettő*: t. i. test és lélek és hogy e kettő közül a lélek az öntevékeny, a hatalmas, az isteni; erre a gondolatra az ember két tünetmény csoportból: az *álom* és a *halál* jelenségeinek észleléséből jött reá. Helyes nyomon jár tehát Spencer Herbert, mikor a vallásos reflexiókat ebből az álomban és halálban való „énkettőzés“-ből akarja megérteni, bár a Tylor—Spencer-féle animizmus, mint a vallás lényegéről alkotott *elmélet*, egészben el nem fogadható. A test és lélek dualismusa a vallásnak mindenesetre a legősibb fundamentuma. Azért és úgy lakozhatik a lélek, fában, kőben, állatban, ahogy a testben is lakozik: tehát tőle függetlenül, vele csak önkényűleg és ideiglenesen egyesülve. Azonban maga a „lélek“ is *materiális* valami az ősember szemében és ez egészen érthető, mivel a primitív ember előtt az anyagtalanság, szellemiség elképzelhetetlen és érthetetlen. A lélek maga is anyag, csak hogy páraszerű, finom, közönséges szemmel nem látható. Ezt minden nép, pld. a zsidók, görögök, (az árnyak!) germánok etc. hagyományai mutatják.



Ez a különálló lélek a maga erejében főleg az *álomban* és a *halálban* lesz tapasztalható.

Az álomban fellépő énkettőzés tüneménye természetesen legvezette az embert arra a következtetésre, hogy amíg a test mozdulatlanul feküdt, a látott és hallott dolgokat ő el nem követhette, tehát azokat csakis a lélek vihetette véghez, amely tehát álomban elhagyja a testet, illetve *mert* elhagyja a testet, azért van alvás. Ez a primitív megfigyelés azután természetesen kiszíneződött és reflexiókat vont maga után, pld. az *ősgermán* vallásban a lélek a testet álmokközben kigyó, vagy egér alakjában hagyja el. Ehez azután csatlakoznak azok a képzetek, amelyek az álomban egy *más* világ, vagy a *jövendő* országában való barangolást látnak, s a melynek alapján az álmójövendölés kifejlődik. Kétségtelen, hogy amint a lélek a testet álomban elhagyhatta, más lélek viszont *megszállhatta* azt, eleinte *csak* álmok közben (pld. isten lelke álomban közli akaratát); később az ébrenlét állapotában is, amikor elnyomta vagy kiűzte a saját lelket egy hatalmasabb, isteni vagy démoni lélek. Épezért a rendkívüli tüneményeket az ember életében ezzel a megszálltsággal magyarázták, tehát emberfeletti idegen erőnek tulajdonították, ilyen pld. a *exaltáció* a *görög* orakulumokban, a *vitészség*, *hősiesség*, azután a lelki betegségek s végre minden betegség, amint azt a *zsidó* vallás késői fokán látjuk.

Mivel a lélek álmok közben a testtől függetlenül, a jövendő birodalmában barangol, ahol fontos titkok nyomára jöhet, amelyekhez az életet alkalmazni nagyon hasznos: azért ezt az álmok állapotot, önkívületet, exaltációt *mesterségesen* is előidézik, pld. a *sámánok* (l. később.) A mesterséges exaltációban gyakran látták egy magasabb, hatalmasabb lélek működését, amely kiszorította a saját lelket és kijelentette a jövendőt. Bizonyos azonban az, amit már hangsúlyoztunk is, s amit *Tylor* meggyőzően kifejtett, hogy a lélek külön principiuma az álmok és a halál jelenségei alapján eredetileg az *emberi* lélekre állapított meg, s csak később vitetett rá a természetre. Ezt bizonyítja az is, hogy a léleknek meg van a maga lakóhelye az emberi testben és ez a legősibb felfogás szerint a *vérben* van, amelynek keringésével a test élete láthatóan összefügg, elfolyásával pedig a test megdermed, meghal, tehát a lélek a vérrel távozott el. A vérnek ez a jelentősége minden nép ősi vallásában felfedezhető, pld. a *germánoknál* és főleg a *zsidóknál*, ahol az *áldozati vér* vallásos jelentősége kifejlődött. A vérnek az ősi gondolkodásban mindenütt feltűnő mystikus jelentősége tehát onnan van, hogy a lélek székhelyének tekintik, amellyel még a halál után is összefügg, úgy, hogy a lélek a halál után is a test közelében marad, s vele egyesül is alkalomadtán. Ezért tesz minden ősnép a sirba ételt és italt.

A másik tüneménycsoport, amely a lélekhitre döntő befolyást gyakorolt, a *halállal* kapcsolatos. A holttest azért merev és

mozdulatlan, mert a lélek elhagyta és pedt hosszabb időre, mint álomban. Ha nem tér vissza bele, akkor valahol *máshol* kell lennie s ez vezet rá a *tulvilág és halál utáni élet* hitére. A tulvilág felvétele tehát eredetileg csak egy primitív *logikai* szükséglet volt s egy egészen tartalmatlan képzet, amely csupán annak magyarázatára szolgált, hogy a léleknek, amely nincs a testben, *valahol* kell lennie s ez a „valahol” egy olyan hely, ahova a lelkek halál után kerülnek; a legtöbb nép ősi képzetében a *föld alatt* van. De hogy az ősembér a lélek igazi életét csak a testben tudta elképzelni s hogy életet egyáltalán csak a földön és csak érzékileg tudott gondolni, azt az is bizonyítja, hogy a legősibb másvilág — képzetekben a lelkek csak árny-szerű, üres, tartalom és célnélküli életet élnek, amely életnek nem is nevezhető. (Pld.: a *babyloni, görög és zsidó* felfogásban.)

Ez a felfogás adta az alapot a *lélekvándorlás* hitéhez, a mely nem valami késői spekuláció, hanem az ősvallás egyik legeredetibb tartozéka. Épen mert az életet annyira érzékileg, testileg fogta fel a primitív ember, azért a lélek halál utáni állapotát is csak *testhez kötve* tudta elképzelni s így jön arra a gondolatra, hogy az emberből elszállt lélek kövekbe, fába, állatokba, más természeti elemekbe s más emberekbe költözik, egyikbe a másik után; valószínű, hogy a természetet betöltő szellemek nagy serege is mind a halottak lelkéből állott elő s ez a magyarázata a mindent egységesítő animizmusnak.

Természetesen a lelkek *præexistenciájának* s a *lélekvándorlás rendjének* spekulatív kialakítása csak sokkal későbbi jelenség, amely az *indus* spekulációban lett döntővé, s onnan szivárog át a *görög* filozófiába, a *keresztyénségbe* s a modern *teozófiába*. (l. később!)

A lélekvándorlás ősi gondolatával függ össze az a gondolat is, hogy a halottak lelkeinek egy nagy serege létezik, amely a halál után *nem talál magának testet*; ezek a *kóbor lelkek*, amelyek aztán rendesen ártó szándékkal vannak, s *kiűzik* az ember lelkét, hogy testét megszállhassák. (Ezekből lesznek az ördögök és az ördögmegszállottság általános hite, amely pld. a Jézus korabeli *zsidóság* világfelfogását jellemzi.)

Mivel a tulvilág eredetileg tartalmatlan felvétel volt, bizonyos az is, hogy a hozzáfűződő jutalmazás, büntetés, ítélet, elégtétel, boldogság stb. *erkölcsi* képzetek az ősvallásban hiányoztak s csak későbbi reflexió eredményei. A *lélek tehát önálló és öntevékeny hatalom a testtel szemben, azonban élete a test nélkül értelmetlen*; ez az ősi pszichológia általános tétele. A léleknek tehát testre van szüksége s bár ez a test kő, növény, állat is lehet, a lélek vágya mégis főleg az *emberi* test elnyerése, mint a melyben a lélek elsősorban tud *élvezni*. *Ezért kötötték halál utáni életét is a testhez*. (Csontokhoz, vagy hamuhoz is, mint azt Elizeus csontjainak megelevenítő ereje, Ezekiel csontmezeje, vagy az ellenség hamvainak elszórása mutatják.)

Ezért tettek a halott mellé fegyvert, ételt, italt s ezért tették *sirba* is, hogy megőrizték a testet a lélek számára, vagy hogy rothadását e fikcióval önmaguk elől elrejtsek. A *babyloni* és *aegyptomi* bálzsamozás is erre mutat. Mindez feltételezi azt a hitet, hogy a léleknek van bizonyos módja arra, hogy a testtel a halál után is, legalább alkalmilag egyesülhessen s bizonyos emberi életet élhessen benne és általa. A halálban tehát a lélek távozása *nem végleges és nem föltétlen*.

Bizonyos azonban, hogy a *lélek hatalmát, erejét, tevékenységét a halál után fokozódottnak tekintették s ezért, hogy a halott ember isteni jellegű lett*. Ez az ősi gondolat, a fejlődés során elmélyülve és átszellemülve, a vallás egyik legerősebb motivuma lesz a fejlődés csúcán is s belőle hajt ki a *halhatatlanság és megdicsőülés* magasatos hite. Erre a gondolatra szintén az *álom* vezette rá az embert, mivel az álomban a lélek élete csapongónak, mesésnek, szertelennek, emberfelettinek, isteninek tűnik fel. (Álmában az ember repül, óriási szakadékokat ugrik át, fájdalom nélkül zuhan mélységekbe, villámgyorsan szalad, hihetetlenül tud enni és inni stb.) Ebből következett a primitív ember azt, hogy amikor a lélek nincs a testhez kötve, álomban és halál után, erejében és hatalmában megnövekszik. Viszont mikor a testben van, vagy a *sirban* pihen, akkor szelíd, ártalmatlan, csendes és nyugodt, csak mikor a testből s főleg a *sirból* kijön, akkor démoni erejű.

Ez a meggyőződés az alapja az emberiség legősibb kultuszának: a *halottkultusznak*, amelynek emlékei évezredek át babonák egész légiójában származtak át hozzánk is. Alapja az a hit, hogy a halott lelke az élőknek rendkívüli módon árthat vagy használhat, épezért ártó szándékukat meg kell előzni, meg kell másítani, jóindulatukat és segítségüket meg kell nyerni. Erre szolgálnak azok az eljárások, amelyek a halottkultust képezik. (L. később!)

A család legközetebbi hozzátartozóinak lelke a család iránt jóindulattal van eltelve, ezért, minél távolabb kerül az időben a család (törzs, nemzet) halottja, minél ősibb lesz, annál *istenibb* is lesz egyuttal s isteni tiszteletben részesül. Ez az *őskultusz*, mely rendkívül elterjedt az ősi vallásokban. (L. később!) Az *ősatyákból* később *istenalakok* lettek, vagy pedig mythikus istenalakok tettek családok, törzsek, népek *ősatyáivá*. Az előbbire a *chinai*, az utóbbira a *zsidó* vallásban találunk példákat, (a *patriarchák*.)

A *chinai* vallásban éppen az a speciálítás, hogy az *elhalt ősök szellemeit azonosította a természeti jelenségek legfőbbjeivel s így istenalakokká tette őket*, azután az így keletkezett istenbirodalmat organisálta, kialakította az istenek *rendjét*, amelyben a felsőbb és jelentősebb istenek az uralkodó családok őseinek a magasabb és feltünőbb természeti szellemekkel való összeolvasztása folytán állottak elő.



A halottkultusz és a halott ember istenítése s ezzel kapcsolatosan a halálon túli élet hite igen erőteljes, fejlett és kidolgozott volt az *egyptomi* vallásban.

Az egyiptomi a földi életet csak átmenetnek, rövid előkészületnek tekintette a halál utáni életre. A lélek fennmaradását szintén a test fennmaradásához kötötték hitte és ezért a hullát bebalzsamozás útján gondosan conserválták és igen nagy körültekintéssel és művészettel épített sírokban, épületekben, helyezték el. A faraó piramisát uralkodása első napján, néha már születése napján építeni kezdték. A *sirban* magában már — az ősi animistikus szemlélet alapján, amely később eltolódott — *a másvilágot hitték létesülni és érvényesülni*. A halotról úgy gondolkodtak, mint más ősi vallásokban, ételt, italt, eszközöket, örökégő lámpát tettek a sirba, hogy a lélek ott tartózkodhassék és folytathassa életét. A halál után tovább élő lelket „Ká”-nak nevezték. Olyan szellemi erő ez, amely a halálban elhagyja ugyan a testet, de nélküle még sem élhet s időnként egyesülnie kell vele. Ugy ábrázolják, mint emberfejű madarat, amely a hulla felett lebeg. A Ká ugyanazt az életmódot folytatta, mint az ember a földi életben, ezért kellett neki *test* és lakás, eledel stb. A testet tehát azért balzsamozták be, hogy a Ká egyesülhessen vele. Mivel azonban a test fennmaradása így sem volt örökre biztosítható, szokás volt egy, vagy több s lehetőleg hű szobormását tenni a sirba, amelylyel a Ká szintén egyesülhetett. Itt van tehát az a különös hit, hogy a léleknek nemcsak életereje, de *megelevenítő* ereje is van. Érdekesen bizonyítja ezt az, hogy sirba *szolgaszobrocskákat* is tettek, amelyek a halottat a Ká ereje által szolgálhatták, illetve helyettesítették. Ezek voltak az u. n. „*usebti*” (felelők), múmia alakú agyag- és faszobrocskák, kezükben földművelő s más eszközökkel. Ezek a halott nevét viselték s kötelességük volt uruk, a halott helyett dolgozni az alvilág istenének Osirisz-nak földjein, mikor urukat szőlítették a munkára. Az *usebtin* lévő felírás így hangzott: „Ó alak, ha N. N.-t azokra a munkákra hívják fel, amelyeket a tulvilágon kell teljesíteni, ha azt parancsolják neki, hogy a földeket művelje és a partokat öntözze, hogy a kelet homokját nyugat felé szállítsa, szólalj meg te: „én vagyok, itt vagyok”! (Mahler: Ókori Egyiptom 199 l). A Ká ezen megelevenítő erejébe vetett hitük, mindenestre a legsajátosabb és legeredetibb vallásos nézetek egyike, odáig ment, hogy ezt a megelevenítő erőt a sírkamra falait borító képekre és feliratokra is átvitték, úgy, hogy a halott igazán élő környezetben folytathatta tulvilági életét s a földi élet képeibe életet lehelvén újra és újra végigélhette elmúlt életének eseményeit.

Ez volt az Egyiptomiak ősi, eredeti, animistikus lélekhite. Természetesen ez a hit fejlődött s elvegyült a lélekvándorlás, majd az alvilágban való bujdosás és utazás képzeivel, azután csatlakoztak hozzá az erkölcsi képzetek a halott lelkének szigorú *megítéltetése* (a szív mérlegelése) felől. Az ítélet erkölcsi

gondolata involválta aztán a *végítéletnek* a gondolatát, amely az idők végén fog bekövetkezni, amikor aztán a megítélt cselekedetei szerint a boldogok szigetére, az égi csillagbirodalomba, vagy a kárhozat helyére, örök kinok közé került. Végre kialakult a *testtől teljesen függetlenül élő, megistenült, megdicsőült lélek*, a *szellem* gondolata is, amelynek a halál után nincs többé szüksége a testre s nem is egyesül azzal többé, hanem, madárként felrepül az égi istenekhez s ott él örökre. Ezt a szellemi erőt az ember ideális, jobb énjét, isteni részét „*Bá*”-nak nevezték. Ez a gondolat már igen magas foku s minden nép vallásos fejlődésében a tisztulás bizonyos fokán érvényesül, de már el van szakadva a halott- és őskultusz ősi alapjaitól. (L: *Halál és örökélet* c. a. később!)

Bizonyos\*tehát az, hogy az isteni erőnek az *emberben* való szemlélése, a vallás ősi természetének megfelelően, az ember földi életében nem érvényesülhetett, az *élő ember istenítése* nem lehetett a vallás sajátága. Amint látni fogjuk, az ember a legmagasabb fokon is csak *közvetítője* lehet az isteninek, de nem maga isten; amennyiben ember, annyiban nem lehet isten. (L: „Szent emberek cím alatt később.) Az embernek — a vallás természete szerint — előbb le kellett vetnie a testet, meg kellett dicsőülnie ahoz, hogy istenivé lehessen. Ezért lehet eredetileg csakis a *halott* ember és főleg az *ős*, a régi halott, akihez a származás családokat, fajokat, nemzeteket fűz, istenné. Az *emberistenítés* tehát ellene mond a vallás természetének. Azoknál a népeknél, amelyeknek különösebb érzékük és képességük volt a vallás iránt és amelyek ezért történetileg a vallásos ember típusát alakítják ki, (főleg a *sémíta* népek: a babyloni és a zsidó,) azt tapasztaljuk, hogy a vallás kiinduló pontja, gyökere az ember tehetetlenségének, gyöngeségének, segítségre és váltáságraszorultságának érzése és ez az érzés mindig a *bűntudatban*, az isteninek ellentett állapotában tükröződik s csakis ebből a gyökérből fakadhat fel igazi vallás. Ezért nem lehet szó a vallásban az emberimádásról, hiszen az embernek *önmagával való mélységes elégedetlensége* a vallásos élmény alapja. Azoknál a népeknél tehát, amelyekben éppen ez a gyökér van kevésbé kifejlődve, tehát a vallásos élményre kevésbé s csak történeti életük csődjében, nagy megrendülések után lesznek képesek, a *humanitás* népeiben, amilyen elsősorban a *görög* volt a maga virágkorában, találunk ugyan *emberistenítést*, de egyúttal az igazi vallás hiányát is konstatálnunk kell, s látni fogjuk azt, hogy az ilyen nép csak *dekadenciájában* válik alkalmassá arra, hogy a vallás igazi természete kisarjadjon a lelkében. Éppen ez volt a *görög* nép tragikuma, amelynek a maga virágzásában *igazi vallása nem volt*, s a melynek ki kellett előbb ábrándulnia önmagából keserves tapasztalások között, hogy megtörve és összezúzva sóvárogjon a *váltság* és az *Isten* után. Csak mikor ez bekövetkezik, az u. n. *hellenisztikus—római* korban, csak ak-

kor lesz a görög néplélek talajává a *mysteriumvallásoknak*, s alkalmassá a hódítóan érvényesülő *keresztyénség* befogadására. A görög „vallás” eredeti teljességében mindenütt *antropomorfismus*, lényegében az emberi életnek minden tulajdonságában való dicsőítése és istenítése, tehát a *humanitás* *aesthetikai jellegű vallása*. (L: *Aestheticizmus* c. a. később!) Az ember imádása, az ember betelése és eláradása önmagával; ez a jellemzője. Ez azonban természetszerűleg vezetett csalódásra, elaljasodásra, kételkedésre, a vallásnak művészetté és érzékiséggé válására, a büntudat teljes hiányára és tagadására s így bizonyos erkölcsi halálra is. Minden humanitás-vallás magában hordja a csődjét. Ezért marad üres és képtelen a humanitásnak az a modern vallása is, amelyet *Comte* Ágoston alapított, s a mely azon a meggyőződésen alapszik, hogy a vallás lényege az *emberszeretet*, amely tárgyául kizárólag az *embert*, az *emberiség egészét*, az egyetemes *Humanitást* bírja, amelynek Isten és a halhatatlanság eszméi csak képszerű kifejezései. (L: „A vallás lényege és értéke” c. műben.) Az emberszeretet *emberfeletti* indokolásra szorul, különben nemcsak értelmetlen, hanem veszedelmes tévelygések útvesztőibe jut, mivel nincs mértéke és irányítója.

e) Az isteninek a *természeti jelenségekben és az u. n. elemekben* (föld, ég, tűz, víz) való megragadása egy további jelensége a vallásnak. Itt is természetesen az ember előtt feltűnő, rendkívüli, illetve életére káros vagy hasznos, de döntő befolyással bíró jelenségekre kell gondolnunk. Ilyen pld. a villám, amely minden kezdetleges vallásban kiválóan isteni jelenség a kísértő menydörgéssel, Isten szavával együtt (A germán *Donar* v. *Tor* és a görög *Zeüs* és *Athéné*.) Ilyen a vihar, szélvész, földrengés, másfelől az eső, napfény, szivárvány stb.

Általában a természet mindenféle olyan jelensége, amely a jelzett kategoriába esik, úgy, hogy ezzel itt részletesebben nem is akarunk foglalkozni. Kétségtelen, hogy az ősi animizmus lélekszemlélete lassanként úgy alakul át, hogy a természetet betöltő szellem- és démon sereg elszakad az embertől s az emberhez fűződő ősi vonatkozásoktól, így mintegy önállósul az emberrel szemben s így lesz a természet a maga egészében és részleteiben tükrözője az isteni életerőnek. De legfőképpen isteni lesz és marad az u. n. *négy elem*: a föld, az ég, a víz, és a tűz.

A „*földanya*”, a tenyészetet adó s az elhaló tenyészetet ölébe visszafogadó, a tápláló és a védelmező, a halottakat takaró földanya minden vallásban isteninek tekintik. Rendesen, mint életadó, női, anyai principiumot szemlélik, az éggel házastársi viszonyban. „Az ég az atya, a föld az anyja minden dolgoknak s az embereknek”, tanítja a *chinai* vallás. Az *egyptomiak* testvérpárnak tekintik az eget és a földet, nevük *Nut* (az ég) és *Geb* (a föld) s az előbbi négykézláb hajlik alá testvére; iste-



ni lény a föld a *persáknál* és *görögöknél* is; csak a sémiták tipikus gondolkozásában, a *zsidóknál* vesztí el ezt a jelleget és lesz *teremtésévé* az istennek. Mint isteni principiumnak, számos istenalak, mind nők, adnak kifejezést; ezek közül pld. az egyiptomi Neftisz a halottakat oltalmazó földanyát, *Izisz*, valamint a babyloni *Istár*, a vegetációban nyilatkozó termékenyítő erejét a földnek, ábrázolják. — Az *ég*, amely a földre borúl s a melynek élete csodálatos isteni tüneményekben tükröződik, szintén imádatra indítja a legprimitívebb embert is. A *chinaiak* főistene, *Tien* maga az ég, amelyet ők a maguk sajátos módján azonosítanak a császár legrégibb ősóval s *Sang-Ti* név alatt imádnak; az *assyrok* a nappali, világító, mindent életre hívó és örvendeztető eget imádják *Assur* képzetében, az *indusok* figyelmét ellenben az éjjeli, mélységes, titokzatos, minden rejtelmet őrző és alkotó sötét ég köti le s *Indra* névvel illetik s a legfőbb istenük. Megragadja a figyelmet az ég mindent éltető, áldást hozó hatalma, amely a napfényben s az esőzésben nyilvánul; az egyiptomiak ezért az *égi tehén* alakjában képzelik el, amely négy lábával a föld négy sarkán áll, hasán fénylenek a csillagok s jár bárkájában a Nap; emlőiből pedig az eső csorog a földre. Mint ilyen égi tehent, Hathornak nevezik, Dendera, lokális istennője volt eredetileg. A *zsidóknál* az ég is elvesztí isteni jellegét az egyetlen Jahvéval szemben, s tárgyi, dologi *teremtéssé*: szilárd boltozattá válik, amely elválasztja az égi és földi vizeket. A *víz*, különösen a folyók (pld. a Nilus) és a tenger (Tiamát, Poseidon) az ember életére nézve oly fontos szerepük-nél fogva tiszteltetnek isten gyanánt; isteni továbbá a víznek az a sajátosága, hogy *tisztít*. Ez teszi alkalmassá arra, hogy *sacrális* elemmé váljék, mert beszédesen utal a lelki megtisztulásra. (Rituális mosakodások a *zsidóknál*, *mohamedánoknál*, a keresztesítés az *essenusoknál*, a *keresztyénségben*.) De a négy elem közül legistenibb mégis a *tűz* volt. A tűz, amely csodálatosan egyesíti magában az isteni természet romboló (égető) és áldó (világító, melegítő) hatalmát. Magikus erőt látott az ősemler abban a megfélemlítő hatalomban, melyet a tűz a vadállatokra gyakorol s ennél fogva megvédi az embert tőlük; de nem kevésbé látott isteni erőt a tűznek *otthonteremtő* hatalmában. A *tűzhely* szentsége olyan ősi, mint a tűz ismerete. A tűznek a *megemésztő* hatalmát is imádvá csodálta az ember. Még egy olyan tulajdonsága van, amely isteni: látható, tapasztalható s még sem testi (a láng), hanem lélekszerű, sőt *maga a lélek*, láthatóvá lett alakban. Ugyanaz a lélek, amely az emberi vérben kering s a testet melegíti, a tűzben láthatóvá lesz és megmutatja hatalmát és dicsőségét. Nem csoda, ha a tűz az isteni lényeg legerőteljesebb kijelentésének látszott. Még a zsidók is, akik istenük kiábrázolását bűnnek tartották lelkisége folytán, mint symbolumát, legközelebbi jelzőjét, a *tűzet* tekintették az isteni lélek látható alakjának. (Ábrahám, Illés áldozásai, a tűzoszlop, Illés

látomása stb.) A tűz istenítésének nagy szerepe van az indusoknál, ahol *Agni*-nak nevezik s az égő áldozatokat mutatják be neki, a persa *Mythra*-kultusban, a kanaáni és pún *Moloch*-imádásban; mint házi Istennek, a családi tisztaság és béke szellemének kultusza, érvényesül a tűzimádás a görög és római vallásban, *Hestia*—*Vesta* istennő alakjában és kultuszában. (Az örökkéégő láng.) A tűz istenítésének ősi képzetei erőteljesen áthatották az emberi gondolkozást s az évszázadok zajlása között is fenntartották magukat. A görögöknél már, mint filozófiai spekuláció, bukkan fel a tűz istenségének gondolata a *stoicizmusban*, ahol a tűz a világ láthatatlan, de mindent átható lényege, maga az isten s a lélek is „tüzes lehellet“, amely a vérben kering. Minden tűzből született és tűzbe fog vissza hullani: tanítja a Stoa. A tűz, mint megemésztő hatalom, minden vallásban elválaszthatatlan lett a büntetés, végítélet, kárhozat képzeteitől. „A mi Istenünk megemésztő tűz“, olvassuk még az újtestamentumban is, a Hébererekhez írott levélben. Mint az istennek és a léleknek a képe, egyike a legbeszédesebb és legsokatmondóbb symbolumoknak ma is.

f) Az istennek a természetben való keresése és meglátása, imádása és tisztelése a legmagasabb fokot az *égitestek* imádásában éri el, az u. n. *astralis vallásokban*. A vegetáció megújulásán és pusztulásán kívül semmi nem volt, ami olyan nagy mértékben lebilincselhette volna az ember figyelmét és felkölthette volna érdeklődését, mint az égitestek pályafutása, ezeknek a titokzatos, elérhetetlen, minden kényszerítés és meszterkedés felett függetlenül élő, s mégis oly szabályosan, törvényszerűen keringő fényes csodáknak élete, annál is inkább, mert fenséges szépségük és elérhetetlen, büszke, távoli életük dacára is a mindennapi tapasztalat igazolta, hogy a legnagyobb mértékben és szuverénül befolyanak az ember életére és azt kényszerűen és véglegesen meghatározzák. Magának a vegetációnak az élete is az égi testeknek, főleg a Napnak pályafutásával függ össze; sötétség és világosság, hideg és meleg, vetés és aratás, esőzés és szárazság, gazdagság és szegénység, öröm és bánat, élet és halál: egyszóval minden, ami a természeti ember életét determinálja és jelenti egyben, az égi testek változásaival függ össze s nagyon hamar rájön arra az ember, hogy ezen sorsváltozások bekövetkezése az égitestek mindig azonos constellációja mellett történik meg, előre várhatóan, kiszámíthatóan és megállapíthatóan, úgy, hogy világossá válik előtte: az égi testek isteni akarata (törvénye) dönti el az ember életét s a föld sorsát, „az ember sorsa a csillagokban van megírva“ s belőlük olvasható ki. Fenséges, örök hűséges, megbízható isteni lények ezek, akik csodálatosan megtanítják az embert a maguk akaratára s a hozzájuk hívek iránt jóságosak és áldóak, de rettentőek és végzetesek azokra nézve, akik dacolnak velük s akaratukat semmibe nem veszik.



Különösen a két legnagyobb és legfeltűnőbb égitest, a *Nap* és *Hold* voltak ősi idők óta tisztelt isteni lények. A még tüze-  
tesebb reflexiót nélkülöző megfigyelés előtt u. i. ez a kettő az,  
amelyik *mozog* és *változik*, szabályosan felkel, jár és lenyug-  
szik, eltávozik és visszatér s ezen pályafutásával látható össze-  
függésben hullámszik a földi tenyészet élete s ezáltal az emberi  
élet berendezkedése. Némely népnek a figyelmét inkább a Nap,  
a nagyobb, a fényesebb, melegebb, uralkodó égitest naponkénti  
pályafutása ragadja meg, másokét inkább a Hold, és pedig nyil-  
ván azért, mert a Hold pályafutásában még több mozgalmasság  
és változás esik, mint a Napéban: ugyanis a Hold *telik* és *fogy*,  
míg a Nap csak ritkán látszik fogyni a napfogyatkozásban. Mind-  
két égitestnél azonban maga a törvényszerűség és szabályos  
rend az, ami feltűnő.

A *napimádás* jellemző a *perui* és *mexicói* ősnépek és az  
*aegyptomiak* vallásában, de fellelhető a *babyloni*, *zsidó*, *persa*,  
*görög* vallásokban is, melyekben a nap mindenütt isteni lény.  
Különösen az *aegyptomi* vallásban tűnik ez ki, ahol a főisten-  
alakok, *Re*, *Átum*, *Ozirisz*, *Horos*, *Set* stb. mind a nap isteni  
erejének megtestesítői és pedig vagy a fellépő és világító, éle-  
tetadó, vagy a lemenő, rejtőző, titokzatos éjjeli nap istenei. Az  
aegyptomi spekulációban különben maga a *látható napkorong*  
csak megjelenése, vagy *symboluma*, vagy a *szeme* („*Re szeme*“  
Hathor) a voltaképeni titokzatos, mindenható istennek, akinek  
ereje és akarata a nap pályafutásában nyilvánul ki. A Nap mel-  
lett Egyiptomban is ott van a *Hold isten*, *Toth*, aki az időszá-  
mitás istene is, ami arra mutat, hogy egy időben a holdjárás  
szerint számították az időt (Holdév), azután minden isteni tu-  
lajdonság birtokosa is, ami azt mutatja, hogy eredetileg, a Nap-  
imádást megelőzően, a Hold volt a *főisten* s hogy a Holdkul-  
tusz régibb és ősbibb, mint a Napkultusz, aminek oka a Hold  
fentebb érintett változatosabb pályafutásában található meg.

A *babyloni* vallásban is *Sin*, a Holdisten „az istenek atyja“,  
a legelső, legősibb, legfőbb isten, az első világperiódus, a te-  
remtés és rendalkotás ura. A *babyloniaiak* azonban már nem-  
csak a Nap és Hold, de a többi csillagok pályafutását is nagy  
érdeklődéssel és pontossággal figyelték meg, úgy, hogy vallá-  
suk a csillagos ég tüneményeinek vallásos szemléletéből sarjad  
s így *csillagimádásnak* nevezhető, mert a csillagrendszerben  
nyilvánul ki az isteni természet és akarat, s az isteni tiszteleté-  
nek alapját is az képezi. És pedig a Nap, Hold és az öt pla-  
néta: Mars, Merkúr, Jupiter, Venus, Saturnus, akiknek istenne-  
vei: *Samas*, *Sin*, *Ninib*, *Nébó*, *Marduk*, *Istar*, *Nergal*. E főisté-  
nek a csillagokban jelennek meg, ezek változásai kijelentések  
és próféciák a föld gyermekei számára. A csillagjárás isteni  
törvényei — az ég és föld megfeleltetése alapján — minden  
földi eseményt örökre és változhatatlanul, előre meghatároznak.  
Innen, hogy ez a ma is létező szólásforma, „az ember sorsa a

csillagokban van megírva“, Babilonban szószerinti igazság volt. A csillagistenek meghatározzák a világ sorsát, a világtörténet periodusait, az idő körforgását, az évszakok változásait s ezzel az emberi életet is. Az ég és a föld összefüggése folytán az isteni erők, amelyek a csillagokban jelennek meg, egyuttal *természeti* jelenségekben is nyilvánulnak, főleg Sin, Samas és Is-tár (Hold, Nap, Venus) akiknek felkelése, lenyugvása, constellációi az élet és halál esélyeit és törvényeit írják elő. A csillagjárás és a természet élete tehát ugyanazon isteni valóságnak szuverén és örök megnyilvánulása, egymásnak tökéletesen megfelelvé.

E mögött a vallás mögött egy rendszeresen kidolgozott, grandiózus világnézet állott, amelyet a tudósok *astral-mythológiai* világnézetnek neveznek s a mely minden jelenségét megmagyarázza. (L. később: A vallásos világnézet típusai cím alatt.)

A babiloni astralis szemlélet forrása és ihletője lett a zsidó ősvallásnak is, amelyben a *holdkultusz* eredeti uralma világosan kimutatható. Izrael nemzeti istene *Jahvé* eredetileg *holdisten* volt, mint ilyen „a seregek (égi seregek, csillagok) vezérének, urának“ neveztetik s jelvénye az *égő csipke bokor*, amely a holdkultusz ősi sajátja. A zsidó időszámítás is a holdév alapján állott. De érvényesült a zsidóságban a *napimádás* is, világosan napmythos a *Sámson*-monda, a kinek neve is (Samas) a babiloni napistenre mutat. A Nap és a zodiacus imádására vall a 12 patriarcha neve, sőt egyes panbabilonista tudós szerint a patriarchák és a nemzeti hősök (Mózes) egyenesen astralis istenalakok voltak s később lettek *ős- és törzsatyákká*. A zsidóságban azonban a jahvizmus fejlődése során az astralis istenek elvesztették jelentőségüket, a monotheistikus szellemi tendencia és a nacionális erkölcsi felfogás, amely Istenben az „Úr“ a teremtető, kiválasztó, megváltó és idvezítő *Szentség* vonását domborította ki, az égi testeket is épúgy, mint magát az eget és a földet, Jahvé *teremtmenyeivé*, dologi valóságokká tette, melyeket ő formált és helyezett az égre, hogy világítsanak és legyenek mutatói az időnek, az esztendőknék és ünnepeknek. Ezen a ponton van a fordulat a természetimádástól a szellem-erkölcsi vallás, az *igazi* vallás felé, amely kétségtelenül a sémi s főleg a zsidó faj és nép lelkéből sarjadt ki.

Más vallásokban, amelyek a természetistenítés és ezzel együtt a *naturalis humanitás* „pogány“-alapján állanak, ez az astralis kultusz legfennebb antropomorfizálódott, de meg nem szűnt soha. (Pld. a görögöknél az *Apollon*-kultusz, (Phoibos Apollon) szellemiesítődtől ugyan, de ősi nap kultusz-jegyeit mindvégig megtartotta, sokszoros vonatkozásban az egyiptomi és babiloni napkultuszokkal).

g) Az isteninek a *természetben*, az emberi alakítás nélkül való megragadására nézve, minden formájában az a jellemzője, hogy isteni maga az *életerő*, még pedig mindig ott, ahol szokatlan, rendkívüli, feltűnő, az átlag embert meghaladó méretekben jelenik meg. A természetimádás tehát lényegében *életimádás*, csak hogy „az élet” fogalma alatt biológiai és fiziológiai, szóval naturalis valóságot kell érteni és nem szellemi értékfogalmat. Istenivé teszi az életerőt mindenre való kiterjedtsége, mindent átható volta (végtelensége) és elpusztíthatatlansága (örökkévalósága). Ebben a kettőben áll az isteni teljessége (az ontológiai tökéletesség). Az isteni mindenütt az *emberrel szemben* jelenik meg, mint életét döntőleg meghatározó és szuverén életerő, mint *emberfeletti*, transcendens, fenséges hatalom. Ezért az *emberistenítés* már a vallás gyökereiben ki van irtva, s ahol meg van, csödre vezet. Az *embernek fenséges, abszolút, maga felett álló Isten kell*: ezzel a nagy érdeklődéssel már itt találkozunk. Másrészt az isteni életerő *áthatja* az embert is, immanens, tapasztalható realitás a mindent összekötő és átható lelkiségben. (Az *animizmus* alapszemlélete!). Itt tehát már érvényesül a vallás másik alapvető érdeke is, hogy az *embernek közellévő, tapasztalható Isten kell*, akivel *életközösségben* lehessen. Ez a két érdek kormányozza a vallás életét fejlődésének további stádiumában is, amint látni fogjuk.

## B) Az istenképek.

Az embert az isteni megragadásában az a vágy hajtja, hogy az istenivel egyesülhessen, annak életében résztvehessen s ezáltal a maga életét istenivé tegye, azaz felül emelje a végeesség korlátain. Ebben a törekvésében mindenekelőtt úgy jár el, hogy az istenit *emberi alakítás útján* felfoghatóbbá, közelebbvalóvá akarja tenni, a maga számára, mint a hogy az a természet jelenségeiben tapasztalható. Tehát *emberiesíti* az istenit, magában tapasztalt tulajdonságok, tevékenységek végtelen, ideális mértékével ruházza fel, *eszményíti* őket, hogy a saját életének legfőbb vágyait és céljait láthassa az isteniben megtestesülve. Ez a folyamat jelentkezik az *istenképek* keletkezésében és kialakulásában, amelyek az isteni életerőnek alakot, emberileg elgondolt és tárgyiasított formákat adnak, hogy azt annál reálisabbá és közelebbé tegyék az ember számára.

a) A legprimitívebb istenkép a *fétis*. (Feticio = varázsszer.) A fétis olyan *tárgy*, amelyben a primitív ember az isteni erőt, lelket sejti és tapasztalja. Az ilyen tárgyak tiszteletét nevezi a vallástörténet *fetisizmusnak*. Ezekben a tárgyakban démonok, szellemek laknak, amelyeknek a tárgy a teste épúgy, mint az emberi léleknek a test. Ezekbe a tárgyakba a szellemek a halottakból kerülnek. Lényeges az, hogy a szellem ép úgy egy a



tárggyal, mint a lélek a testtel, vagyis élete hozzá van kötve, nélküle nem érvényesülhet. A fetiseket az ember még nem *készíti*, hanem *találja*. Még nem *őmaga* alakítja ugyan, de azért rendesen olyan tárgyak, amelyek már *emberileg vannak alakítva*, bizonyos formájuk van, amely már elűt a természet megszokott formáitól. És pedig legtöbbször az olyan tárgy lehet fetis, amely szokatlan alakjával, vagy érthetlenségével kivált a dolgok szokott rendjéből: pld. a négerek partjaira vetődött hajóroncs, európai utazó elhányt tárgyai stb. De egészen közönséges alakítatlan tárgyak is lehetnek, amelyek rendkívüli módon jutnak az ember birtokába, vagy kialakításukat természeti behatások közben nyerték: pld. kövek, csontok stb. E tárgyakat, ha kisebbek, magukkal hordozzák, ha nagyobbak, saját lelőhelyükön tisztelik, pld. a *meteorköveket*. (A *Kaába*.) Jellemző, hogy a fetis és az isten: *egy*, közvetlen egységet alkot s így maguk a tárgyak istenek és részesülnek imádatban.

A fetisizmusban az isteni számtalan külön tárgybá aprózódik el, szétszóródik, széttörik. Ahány jelensége és eseménye csak lehetséges a primitív életnek, annyi külön fétisben bírja támasztékát és védelmezőjét az ember. (Pld. vadászat, harc, betegség, gyermekszülés.) Vannak *ártó* és *segítő* fétisek, s a magatartás velük szemben ehez képest igazodik.

Az ember *alakító* munkája a fétissel szemben külsőleges: feldíszíti, gondozza, ajándékot visz neki, mossa, táplálja. De viszont ellenérték gyanánt *követeli* tőle azt, amire szüksége van, mindenik fétistől a maga természete és tehetsége szerint. Ha ez a segítség elmarad, a *fetis elveszti hitelét*, s gyakran összetörik, elássák, a tengerbe dobják. Hogy ezzel magát az istenit pusztítaná el, azt a primitív ember a lélekről való animistikus képzet alapján aligha hiheti, inkább azt az *organumot* akarja elpusztítani, amelyen át a démon nyilatkozik, különösen, ha ártó.

Megfigyelték, hogy amíg a halottkultuszban általában az ártó szándék meggátlása végett történik a kultikus eljárás, addig a fetisizmusban a vallási hódolat csak a segítő fétisekkel *állandósul*, amiben a vallásnak kétségtelenül az a maradandó vonása nyer kifejezést, amely az istenivel szemben a csekélység, a védelemre-, segítésre-, utóbb a váltsággraszorultság érzésében áll. A primitív ember az ilyen védőfétiseknek óriási tömegét gyűjti össze, amelyekből, amennyit csak lehet, magánál hord, testén visel. Ilyen fétiseredetű pld. az *ékszer viselés*, amely a kis fétisek, az amulettek hordozásából fejlődött ki. Ezek a hagyományok sokáig fennmaradtak már megüresedve — a történeti vallásokban is, pld. a *zsidóknál* a főpap ruháin levő kövek, csengettük, bojtok, a vezérek és királyok vezérbotjai stb. eredetileg fétisek voltak. De fetiskő volt eredetileg az *oltárkő* is, ilyenek voltak a zsidóknál a frigyládjában levő *kövek*, (valószínűleg meteorkövek), azután a maccébák, aserák, obeliszek.

b) Már teljesen az emberi alakításszülte istenképek a *bál-*

*ványok*, amelyek a természet jelenségeiben nyilvánuló isteni erő ábrázolatokban való kifejezései, illetve állandósításai, lekötései. A bálványban már kétségtelenül az isteni emberiesítése, emberi analógiákkal való megértetési kísérlete áll előttünk. A bálványokban az isteni erő már, mint *indulat* is kifejezésre jut, tehát az egyedi, egyéni és személyes lét analógiáival van dolgunk. Ezért a bálványképeken az élettelen természeti tárgyak s a vegetáció háttérbe szorúl s alakjuk *állati*, *félállati* és *emberi* lesz. A bálványok a haragvó és pusztító; a jóakarató és éltető isteni *indulatok* kifejezői. Létrejöttüknél a *fantázia* a legfőbb alkotó tényező, ezért a bálványok egy bizonyos fokon *művésziettké* is válnak. A bálvány lehet kép, vagy szobor, ez utóbbi azonban plasticitásánál fogva inkább; bár az *aegyptomiak* nagyon kedvelték az istenképek *rajzban*, *ábrákban* való kifejezéseit is, a *babyloniak* és mások pedig a *reliefeket* is. A bálványok alkotásánál tehát a *teremtő fantázia* jön az ember segítségére, hogy a természetben mindenfelől sejtett, s megnyilvánulásaiban tapasztalt isteninek *szemléleti* és így *kifejező*, *megragadó* alakot adjon, amellyel azt a lélekhez közel hozza és reálissá teszi. Ilyen élénk fantáziájú nép volt az *aegyptomi*, amelyik akármerre fordúlt, mindent isteni lényekkel látott benépesítve, s főként minden életjelenségben valami isteni „titkot” látott rejtőzni, amelynek kifejezésére törekedett. A szabályosan keringő, törvényszerű pályát futó égitestek, a tápláló anyaföld, a szabályosan megáradó, termékenyítő, titokzatos Nilus, a pusztá homokja és sivó szelei, a növények és állatok *mögött* mindenütt isteni erőket látott és érzett; s ahol a kifejező érzéki formákat nélkülözte, ott fantáziájával a jelenségeket mesés állatokkal, szörnyetegekkel érzéketlente meg s pld. a pusztákat ilyen fantasztikus állatistenekkel rakta meg: *sfinxekkel*, *griffekkel*, *phönixekkel* stb. A halottak birodalmát, amellyel egész életében oly sokat foglalkozott *állati*, *félállati* és emberi formájú isteni lényekkel rakta meg, akik a halottak felett ítélnek és uralkodnak. Sőt még *épületeket* is, pld. a thébai Amon-Re templomot, istennőnek tekintti és megszólítja imáiban. Ezért aztán minden temploma és pyramisa tele van bálványképekkel és szobrokkal, templomai előtt egész álléja sorakozik a bálványoknak, amelyek mind telítve vannak az isteni erővel s egymás közt és valamely főistennel szemben megszabott subordinációban sorakoznak. Ezeknek a bálványoknak a tömegei rendkívül sokoldalúan és meglepő kifejező erővel tárják fel számunkra az egyiptomiaknak az isteniről való egész felfogását és minden reflexióját.

Ehez hasonló bálványok voltak a *babyloniaknál* is, szárnyas és emberfejű bikák (cherubok) a *kanaánita* kultuszokban, a szörnyeteg Moloch-szobrok, a *zsidók* aranyborjúja, az *indusok* háromfejű és halfarkú szentháromságszobra stb., stb. A népmesék állatai: a fátyosok, sárkányok, stb. mind ezeknek a bálványoknak utódai.

Az isteni erőnek tisztán *emberi* alakban való ábrázolása is feltalálható az *egyiptomi*, *babyloni* s más vallásokban, de ez klasszikusan a *görögöknél* valósult meg, ahol azonban egyúttal már *aesthetikai* és *művészeti* elhajlást is mutat, amikor az isteni természetet „*a szép emberi*” formájában akarta a görög kifejezni.

Mint a fétis, úgy a bálvány is eredetileg egy az istennel, a bálvány maga az isteni. Ez a naiv felfogás akkor dől meg, amikor a bálványok tehetetlensége bebizonyosodik. Ekkor az ember a bálványt s általában az isteni kiábrázolását már csak *symbolumnak* tekintheti, amely nem maga az isten, csak jelzi az istent.

c) A *symbolikus* kiábrázolása az isteninek a vallás egyik leglényegesebb és legfontosabb szükséglete. A vallásban ugyanis egy olyan tapasztalás rejlik, mint lényeg, amely *racionalistikusan* ki nem fejezhető maradék nélkül. Az isteni megismerése sohasem *racionalistikus* megismerés, hanem *intuitív* hitszemlélet dolga. S mégis az isteninek ez az *intuitív* élményszerű megismerése az életre csak akkor válhatik gyümölcsözővé, ha valami módon kapcsolatba jöhet a racionalitással s ezáltal az ember világképébe mint döntő jelentés, belesugározhatik és elhelyezkedhetik benne. Ez logikai, fogalmi úton lehetetlen. Az isteni csak *hasonlatszerűen* lehet az értelemnek megközelíthetővé és felfoghatóvá. A hasonlatszerűség, az *anagolia*, a szemlélet pedig arra való, hogy az értelem egy már ismert és megelemezett és átértett jelentéssel *mintegy* egynek vehesse azt, amit teljesen meg nem foghat, úgy vehesse „*mintha*” az a megismerhetetlen jelenség azonos lenne egy már ismeretessel. Ezt a közelítést, közvetítést a hit és az értelem között a *fantázia* végzi, amely a *racionalistikusan* felfoghatatlan istenit az értelem számára egy ismeretes kép köntösében *jelentővé* teszi.

Nyilvánvaló, hogy ez a *kép*, amelybe a *fantázia* az istenit burkolja, hogy „láthatóvá” tegye, nem *maga* az isteni s a kép jelentése nem *egy* az isteni jelentésével, de hasonlatszerűen mégis meg van közelítve, ki van fejezve s a *kép nélkül* az isteni teljesen megfoghatatlan és hatástalan maradna. A *fantázia* e képei, amelyek *jelzik* az istenit: a *symbolumok* s ezek nélkül egyetlen vallás sem lehet el, amelyik életformáló igénnyel bír, ez pedig a vallás természetében rejlik.

Világos, hogy a fétis és a bálvány is, *symbolumok*, azonban a primitív elme *öntudatlan* alkotásai lévén, *kényszerű* kifejezései és képei, amelyekben élménye nyilvánul és beszél, a primitív ember a jelzést és hasonlatot *azonosítja* magával az istenivel. Ebből a naiv azonosításból ki kell ábrándulnia, a jelzés elégtelenségét be kell látnia, hogy ezek *tudatosan* *symbolumokká* lehessenek előtte.

Azonban abból a felismerésből, hogy a *kép* és az isten nem *egy*, nem következik be azonnal az isteni teljes szétválasztása az őt jelző képtől. A közbevetett állomás az, ahol az isteni



nem egy a képpel, de *összefüggésben* van vele s valameddig a kép meg van, azon *keresztül* nyilatkozik meg az isteni erő. A bálvány tehát *gépies* közvetítője lesz az isteni lényeknek, hatásnak és akaratnak. Az ilyen bálvány az isteninek *symboluma* ugyan, de *magikus symboluma*, amely erejét hordozza és közvetíti.

d) Az isteni felfogásának fejlődésével a bálványok rombadőlnek. Az isteni szentebb és fenségesebb lesz annál, hogy gyarló ábrázolatok közvetíthessék lényegét, akaratát, erejét, hogy kifejezhessék azt, ami benne éppen az emberfeletti, isteni. De az ősi hit, hogy az isteni lényeknek *organumra* van szüksége, amelyben megnyilatkozhassék és a maga jelenlétét és erejét megbizonyíthassa, szívós gyökerekkel fészkel benne az emberi lélekben s ott kísért ma is. A magában láthatatlan és kiábrázolhatatlan isteni tehát *jelvényeiben*, tárgyi *symbolumaiban*, vagy azok ábrázolásaiban nyilvánul ki, amelyek *megszentelés* által, kultikus eljárás útján lesznek magikus erejű közvetítőivé az isteni erőnek. A magukban nem isteni tárgyaknak ez a bizonyos formulák közt való *átlényegülése*, a transzsubstantiatio, föltételezi tehát, hogy az isteni e tárgyakon kívül és felül álló valami, s a varázserő nem is a tárgyakban, hanem azokban az *igékben* és *eljárásokban* van, amelyek rábirják vagy kényszerítik az istenit a tárgyakba való testesülésre, de ezáltal a tárgyak *szentté*, *magikus erejű* *symbolumokká*: *szenstégek* lesznek. Ez a felfogás oly ősi, hogy visszanyúlik valamennyi vallás gyökeréig s a szentség materialis és gépies felfogásából sarjad, de, hogy mennyire az emberi természethez kötött, azt — minden más példa mellőzésével — igazolja az, hogy a *keresztyénségbe* is átjött, mert a *szenteltvíz*, a *keresztvíz*, a *feszület*, az *oltári szentség*, a *kenet* stb. mind *magikus symbolumai* az isteninek.

Ennek a magikus symbolizmusnak a spiritualisabb, de azért mégis érzéki felfogása és érvényesítése a szintén ősi eredetű symbolizmus, amely a tárgyi symbolumok egyszerű *jelzésével*, pld. a *keresztvetéssel*, szintén megikus erejű jelképezését hajtja végre az isteninek. A tárgyakról bizonyos *jelekre* és *mozdulatokra* mehet át tehát a symbolizmus, anélkül, hogy magikus jellegéből veszítene.

e) Amikor ez a symbolizmus már annyira öntudatos, hogy világosan látja nemcsak azt, hogy a kép nem lehet maga az isteni, amelyet csak jelez, kifejez, — hanem azt is, hogy nem lehet az isteninek semminemű magikus közvetítője sem, akkor a symbolizmus *művészivé* válik, amelynek öntudatos és határozott törekvése az, csak az és éppen az, hogy az isteninek, amely kizárólag az élmény tárgya lehet, minél kifejezőbb, beszédesebb és megragadóbb szemléleti alakot adjon, az értelmi megközelíthetőség számára. Ez a törekvés, a vallástörténetben csak törekvés marad, mert amikor a vallásos szellem az öntudatosság e fokára eljutott, akkor már *feleslegesnek* is nyilvánítja az isteni minden érzéki kiábrázolását, tehát a képnélküli kultusz mellé áll.

De a *törekvés* erre a művészi symbolizmusra föltétlenül még van és érvényesül a vallástörténetben. Ez egyenesen összefüggésben van annak megsejtésével, hogy az isteni lényeg a maga igazi mivoltában minden látható *mögött* van s hogy minden látható vagy elsődleges, vagy másodlagos symboluma már neki. Elsődleges symbolum t. i. maga a természeti jelenség, amelyben megnyilvánul, másodlagos az istenkép, a melyet az ember alkot róla. És ez a sejtelem, majd öntudatos felismerés nagyon régi s folyton át- meg átszövi a vallásos szellem fejlődésének összes rétegeit, mint a tiszta megismerés aranyfonala, amely végig húzódik az egész folyamaton, hogy a végén diadalmasan ragyoghasson elé, mint mindennek magyarázója és megvilágítója.

Az ily értelmű symbolizmus ott van már az *aegyptomi* vallásban is. Említettük, hogy az egyptomi a látható napkorongot a napisten elsődleges symbolumának tartotta, („Re szeme”) s lényegét azután másodlagos művészi symbolumokkal: a *tarkatollazatú sólyom* és a napkorongot görgető *szent skarabäus* képeivel fejezte ki. Az eget *tehénnek* ábrázolta, amely eredetileg naiv, utóbb művészi symbolum volt. Maguk az állati, félállati és emberi formájú *istenképek* is, jelvényeikkel együtt symbolikus alakításoknak tekintettek az idők folyamán. Az éjjeli és a nap-pali napisten azonosságát, a magát a napban láthatóvá tevő istent a *choper* (hernyó) alakjával symbolizálták, amely bábból pillangóvá lesz. Az isteni teremtetőerőt pedig a *maga tojásában levő istennel* („Re a maga tojásában”). Oziriszt, a halottak istenét mumiának ábrázolták, a hajnali napot *gyermeknek* (az ifju Horos), a halottakat oltalmazó földistennőt, Neftist *kiterjesztett szárnyú* nőalakban ábrázolják. Mindez és sok egyéb is mutatja, hogy az aegyptomiaknál a *kifejező hasonlat* volt az öntudatos törekvés tárgya, amely a művészi symbolizmusra vezetett. A *babiloniaiaknál* is kialakul az a felfogás, hogy a planéták nem maguk az istenek, hanem azok elsődleges symbolumai (Eleinte lakásai, utóbb a kezükben tartott jelvények) ezért ők is másodlagos symbolumokban, állati és emberi formákban is kifejezik az isteni tulajdonságokat. *Eá-t*, az óceáni istent *halfarkú embernek* ábrázolják, — az óceán ősi symboluma a *kigyó*, Tiamat, amelyet zodiacus képeiken is láthatunk.

Teljesen művészié válik a symbolizmus a *görögöknél*, az ő gyönyörű istenszobraikban és képeikben. A görög emberimádó nép volt, de az embernek is a külsejét, a szabályos, erőteljes testi szépséget imádta, s a lelki tulajdonságok közül is csak a lélek nyugodt harmóniáját tartotta isteninek. Az isteni ezért előtte *hatványozott szépségű emberi* s ezt a humanitást fejezi ki öntudatos művészi symbolizmussal istenalakjaiban, amelyek a testi erő, szépség, báj, érzéki tökéletesség s az értelmi méltóság klasszikus ábrázolásai. Az a művészi symbolizmus, amely a *keresztyénségben* érvényesült, bonyolult problema, amelynek megoldására itt nem vállalkozhatunk. Bizonyos azonban az, hogy



a legrégibb keresztyén symbolizmus csupán az isteninek a jelképeire szorítkozott, az emberi alakban való ábrázolást bálványozásnak bélyegezte. A *hal*, a *bárány*, a *horgony*, a *krisztusi monogramm*, a *kereszt*, a *háromszög* (a Szentháromság symboluma, közepén a *szemmel*) eleinte csupán *emlékeztetők*, *ismeretfőjegyek*, emblemák, *titkos vigasztalások és az együvértartozás bátorító jegyei* az üldöztetések között, sem isteni sem magikus jelentőségük nincs. Az ó-keresztyén *szenképek* (a Krisztus, a Madonna, a szentek, apostolok stb. képei) eleinte szintén csak az *áhitat* minden magikus vonatkozás nélkül való kapaszkodó- és támaszpontjai voltak. A régi pogány szellem befolyása azonban a keresztyénség történetében ezt a symbolizmust magikussá süllyesztette vissza, különösen a *Madonna-kultuszban*, amely máig erőteljesen érvényesül. A keleti egyház symbolizmusa pedig ma is hatalmas gyűjtő medencéje az összes magikus tradícióknak.

A *renaissance* vallásos tárgyú művészete s a belőle kihajtó művészi irányok, összes nagy mesterei (Rafael, Leonardo de Vinci, Michelangelo, Tizian, Murillo, majd Rubens, Rembrandt, Dürer stb. stb.) alkotásaiban csak *tárgyukat* tekintve vallásosak, tendenciájukban *tisztán* művésziek, s így véleményünk szerint nem is esnek a vallásos symbolizmus körébe. Különben is tudjuk, hogy a renaissance művészete a görög formákhoz és eszményekhez tért vissza s így egészen más motívumok mozgatják, mint a vallás kifejezésre törekvő tendenciája. Vallásos lelkekre nézve lehetnek ezek a művek az isteninek akár magikus, akár művészi symbolumai, de bizonyos, hogy egyik sem akar az lenni önmagában. (L. „A vallás lényege és értéke“ i. m. Művészet és vallás c. alatt.)

f) A vallásos fejlődés legelmélyültebb és legfelsőbb fokát azok a vallásalakulatok képviselik, amelyek az isteninek úgy magikus, mint művészi kiábrázolását *feleslegesnek tekintik*, illetve egyenesen *tiltják*. Ezek a *képnélküli kultuszok*, amelyek a vallástörténetben az *indus*, a *zsidó*, a *keresztyén* és az *iszlám* vallásban jelentkeznek. Mindenekelőtt meg kell azonban állapítanunk azt, hogy ez a képnélküliség ezeknek a vallásoknak a mélyén és lényegében, valamint ideáljában jelentkezik, de *történeti* megvalósulásuk folyamatában csak eredeti tisztaságukban és végső fejlődésük csúcspontján érvényesül. Az indus vallás bálványozásba *süllyedt*, a zsidó a képnélküli kultusz felé csak véres és kínos küzdelmekben *törekszik*, a keresztyénség csak a protestantizmusban *éri el* ezt a célt, de gyakran káros visszahatások kíséretében, az iszlámban, amely maga egy keveréke az előbbieknak, magikus pótlékok által *helyettesítettik*. De mint törekvés és ideál, föltétlenül létezik és valósul is, úgy, hogy magyarázatával foglalkoznunk kell. Az isteni mindennemű kiábrázolásának *tilalma*, amelyben ez a tendencia kicsúcsosodik, a legszorosabb összefüggésben áll az isteni *transzcendenciájának*, szuverénitásának, emberfeletti fenségének vezető vallásos érdekével. Az

isteninek a fétisben, bálványban és symbolumokban való kiábrázolása és érzékitése az isteni *reálitásának* érdekében történik, benne az az ősi törekvés érvényesül, hogy az ember az istent *sajátjának* mondhasa, hogy jelenvalóságát mintegy kitapogathassa s birtoklását úgy szólva érzékelhesse. Azonban ez az érdek a maga folyamatának túlfeszítésében az isteni mindenhatóság és szentség *devalválódását* s végre *csődjét* idézi elő. Miután az isten oly közel jött, hogy elenyészett a dolgokban és a dolgok mögött: tehetetlen bálványtuskóvá, vagy magikus személytelen természeti erővé alacsonyodott. Ezzel pedig a dolog- és emberimádás jár együtt s így erkölcsi halál. Ennek a végletnek a kikerülése végett törekszik a vallásos szellem arra, hogy Istent oly magasra emelje az ember és a dolgok felé, hogy az utóbbiak enyésszenek el vele szemben: az Isten kényszeríthetetlen, megközelíthetetlen, félelmes, fenséges, szent Uraságát állítja tehát a világgal s önmagával szembe. Mivel pedig az isteni így *világfeletti* lesz, semmiféle e világból vett vonás hozzá nem tapadhat. Épen az ellentéte lévén a világnak, látható és kiábrázolható alakja nem lehet s minden ilyen kísérlet sérelem és bűn vele szemben, az isteni lényeg lealacsonyítása.

Természetesen, ennek a végletnek a túlfeszítése is megöli a vallás életerejét, mert megszakítja az isten és az ember életkapcsolatát s ezáltal a vallás újra csődbe jut.

A vallás létérdeke tehát az, hogy az istenit lényegének megfelelő fenségben, de átélhető, tapasztalható, elsajátítható módon fogja fel egyszerre. Oly fenségesnek, akiben semmi végesség és bűn nincs, s ezért abszolút eszmény lehet, de olyan realisnak, aki emberi módon megismerhető s aki az embert magához tudja ölelni és emelni a végességből és a bűnből.

Már most vallástörténetileg a *realitás* érdeke volt az, amelyik először érvényesült és egyoldaluan kiélte magát. A csődbe jutott vallásos szellem önvédelmeként ébredt és alakult ki a *transcendencia* érdeke, amely aztán minden érzékinek a károztatásával az istenit anyagtalan tisztaságában és szentségében akarva a mindenség s az élet és halál Urává tenni, az istenkép bármely formája ellen tiltakozott.

Az isteni kiábrázolhatatlansága azonban eredetileg nem jelenti az ő *anyagtalanságát*, mai értelemben vett szellemiségét, hanem csak azt, hogy az isteni *más* substantia, más anyag, mint ami az érzékelhető világ és a test anyaga. Ez a *más* valami, az isteni anyaga a *szentség*, amely az ő lényegét alkotja. Hogy mi legyen ez, azt az ember csak negative tudja megállapítani. Szentség mindaz, ami nem a világ és nem a test. Tehát azzal szemben: láthatatlan, érzékelhetetlen, kiterjedésnélküli az az végtelen és időietlen, azaz örökkévaló és végre egy, azaz nem részekből álló. Ha mégis kifejezni akarják, finom, páraszerű, lehetet minőségű, éterikus anyagnak gondolják, a hő és a fény attribútumaival ruházva fel. Mármint azonban bizonyos, hogy az

isteninek ez a szentsége mégis az ő *szellemiségét* akarja kifejezni, csak hogy, mivel az ember a szellemiséget is csak anyagiilag tudja *elképzelni*, ez a szellemiség eleinte ontológiai jellegű, s csak a fejlődés folyamán válik tiszta ideális, értékjellegű valósággá.

Tehát a képnélküli kultuszok mögött az *isten szellemiségének* gondolata áll, előbb mint sejtelem, aztán mint öntudatos bizonyosság, azért hordozzák magukban ezek a vallásformák az igazi, a nemes és tiszta életformáló erő csiráit és lehetőségeit.

De ezek a csirák és lehetőségek még ezekben az istenképnélküli kultuszokban is sokféle és nagyon izzó küzdelemben tudnak csak kifejlődni, s nem egyszer végzetes veszedelmek felé sodorják az emberi lelket. Az élet magasabb, tisztább, szellemibb alakulása helyett az élet elnyomorodására, vagy egyenesen az élet tagadására vezetnek. Ezt látjuk az *indus*, a *zsidó* és a mohamedán vallásban, melyeknek pedig tiszta szellemi tendenciája van. A *kereszténység* az egyetlen, ez is csak az evangélium szellemében, ahol az isteni szellemisége tisztán szellemi módon is nyer kifejezést, úgy, hogy sem fenségesebb, sem realisabb már nem lehet. (L: *alább*: „Az isteni felfogásának fokozatai“ c. a.)

Azonban a vallásnak az a sajátosága van, hogy az istenit soha, a legmagasabb fokon sem, *fogalmilag* birtokolja, mert hiszen ezzel megüresítené, — hanem, mivel a fantázia közvetíti azt az értelemmel, mindig *életteljes szemléletekben*. Ennélfogva a *symbolizmus* a képnélküli kultuszokban sem hiányozhatik, mert lényegesen a vallás tartozéka. Csupán csak arról lehet szó, hogy a magikus és művészi symbolizmus *szellemi symbolizmus*sá alakul át és finomodik ki. Azaz az istenit többé nem faragják kőbe, nem festik vászonra, nem adnak neki érzékileg tárgyiassított alakot, nem is viszik át szentelt tárgyakba és rajzba, vagy mozdulatban szemlélhető jelképekbe, de mégis kifejezik *gondolati symbolumokban*, tehát tisztán szellemi képekben. És minél igazibb és életteljesebb valamely vallásalakulat, fejlődése csúcsán annál inkább telítve van beszédes és kifejező szellemi symbolumokkal. Ilyen symbolumokban — amelyek azonban már csak átutaló hasonlatok — beszél pld. a *buddhizmus*. Ilyen szellemi symbolumok formáiban helyezkedik el Jézus evangéliuma: Isten országa, mennyei Atya, Isten fia, stb., a legtöbbet jelentő és legbeszédesebb symbolumai az isteninek. Jézus saját magát és munkáját is szellemi symbolumokkal szemlélteti, mikor magát királynak, vőlegénynek, gazdának, orvosnak, magvetőnek, — vagy még inkább pásztornak, szőlőtőnek, útnak, élet kenyérének, élet vizének stb. nevezte.

Végre anélkül, hogy magát az istenit kiábrázolná s annak szellemiségét lefokozná, sőt éppen azért, hogy annak lelkiességét mintegy kézzelfoghatólag mutassa meg, a *kereszténység*, az isteni és az emberi életviszony teljességét drámái cselekményeiben: a *keresztség* és az *urvacso*ra sacramentumaiban fejezi ki,



amelyben semmi magikus nincs, amely mégis egészen realizálja és ábrázolja azt, ami egész lényegében lelki és szellemi. És épen ezáltal fokozza fel a vallás életformáló erejét a legmagasabbra, igaz, hogy ezzel is nyit újra meg újra ajtót a vallás reálitásának materiális és magikus jellegű lefokozódására.

A vallás tisztán lelki és szellemi életviszony, de fejlődése csúcspotján is kényszerűen rá van utalva arra, hogy képszerűen, hasonlatok által „tükör és homályosság”-által fejezze ki magát, mert a „szinről-szinre”-való tiszta szellemi látás e földön nem adatott meg. Ha megadatott volna, nem lenne szükség vallásra. „A hit a *reménylett* dolgoknak *valósága* és a *nem látottakról* való *meggyőződés*” — mondja a Zsidókhoz írt levél. Ezért a vallás a maga egészében véve is egy nagy, beszédes, fenséges *symbolum*, amely a végest és időt végtelennek és örökkévalónak s a tökéletlent és bűnöst tökéletesnek fogja fel, — önmaga végtelen és tökéletes másának, Istennek képében.

## 2. Az isteni felfogásának fokozatai.

A) Az isteni legősbibb szemlélete *polydémonistikus* jellegű volt. Az animistikus szemlélet már jellemzett természetéből kifolyólag az egész természet, kövek, fák, vegetáció, állatok, elemek, természeti jelenségek és égitestek telítve voltak az isteni életerővel; de ez az isteni nem egységes és nem egy, hanem annyi lélekben nyilvánul ahány jelenség csak képzelhető. Minden külön, öntevékeny valóság és mindent külön lélek mozgat. Ezek a lelkek, az isteninek ezek az elaprózott, széttört darabjai istenivé válnak akkor, ha emberfeletti erőben és hatásokban nyilvánulnak. Láttuk azt is, hogy ezek a démonok, emberfeletti lelkek eredetileg emberek voltak s a *halál után* kerültek a tárgyakba s lettek emberfelettiékké.

Hogy a démonokból *istenek* legyenek, ahhoz már magasabb fejlettségi fok kellett, amely a *polytheismusban* jelentkezik. A polytheizmus = sokistenimádás, azaz az isteni szellemnek, életerőnek elszigetelt külön, számos alakban való meglátása és imádása. A polytheizmus feltételezi azt, hogy az embernek az isteni emberfelettségéről erőteljes meggyőződései vannak, hogy továbbá az isteni már élesen elválik attól, ami nem isteni, ellentéte a végesnek és tökéletlennek, de azért még nem *tisztán szellemi*, hanem még mindig bizonyos finomultabb anyagi karaktere van. Az ember nem képes még arra a reflexiófokra emelkedni, hogy az istenit a maga *egységében* és szellemiségében ragadja meg a dolgok mögött; ennél fogva elszigetelten és széttörődélve fogja fel azt a dolgok és az emberi lélek tevékenységeinek egyes megnyilvánulásai szerint.

A vallástörténeti típusok közül a *chinai*, az *egyptomi*, a *babyloni* és a *görög* fejlődésük kialakult stádiumában is poly-



theisták; de az minden vallás a maga csirázó korában. A chinai-ban, amelynek lényege az ősz — és természetimádás összekapcsolása és az aegyptomiban, amely a halott- és őskultusznak a totemizmussal való kombinálásában sajátos, még egészen polydémonizmusig nyúlik vissza a kimutatható vallási szemlélet, azaz az egész természetet betöltő szellemcseregéből *egyéni* karakterű és a többiből kiemelkedő *THEOS* — akik eredetileg nincsenek; mindkettőben azonban kifejlődik és főleg az aegyptomiban nagyon jellegzetessé válik az *istenkör*, a *pantheon*, a maga tipikus, *egyéni* istenalakjaival. A babyloni vallásnak csak a nem speciálisan babyloni, u. n. sumir-rétegében van polydémonizmus, mert az astralis vallás természete jellegzetes polytheizmussal van összekötve.

Teljesen polytheistikus és egyuttal egészen izolált, tagolt és szervezett a görög antropomorfistikus polytheizmus, amely a csúcsa és egyuttal a csődje is a sokistenimádásnak.

A polytheismus az egységes isteni erőnek szétszórt nyilatkozataiban való salakos, érzékies felfogása. Elválhatatlanul hozzá van kötve a materiálisztikus világszemlélethez, abból sarjad és abba torkollik. Benne az isteni szétdarabolása folytán érzékivé, korlátozottá és végessé válik s így lassanként ell kell veszítene isteni jellegét, ami transcendenciájában áll. A polytheismus emelkedő tendenciát csak addig mutat, amíg a mindent összekavaró polydémonizmusból az isteninek jellegzetes típusokba való kifejezéséig eljut, innen kezdve azonban végzetesen süllyed alá a hitetlenségbe és épen azt a realitást veszíti el, amelynek érdekében létesült.

B) A vallás létérdekéből születik meg tehát az a tendencia, amely az isteninek a maga mind szellemibb s ezzel mind egységesebb felfogására tör. Ennek a törekvésnek az eredménye az u. n. *henotheismus*, amely több isten létezésének elismerése mellett *egynek* főképen való tiszteletét jelenti. Erre való törekvést jelez már az istenvilág társadalmi rendeződése s születési vagy más sorrendben való egymás alá rendelése is. A *főisten*, az istenek *királya*, *vezére*, vagy pláne *atyja* képzele már azt mutatja, hogy minden isten voltaképpen egynek a nyilvánulása vagy megjelenése. Ez a processus még van már a chinai vallásban is, ahol *Tiennek* vagy *Sang-Ti*-nak, az ég és a császár-ősz egységének minden más isteni lény subordinált szolgája s kijelentéseinek közvetítője.

Az aegyptomiaknak eredetileg *lokális* istenkultuszaik voltak épen, mert az ősök, halottak tisztelete volt vallásuk gyökere. Városok, kerületek lokális istenei később országos tekintélyre jutottak, politikai vagy más okok folytán. Ekkor felfedezték a lokális istenek nagy hasonlóságát s rájöttek arra, hogy ezek különböző nevek alatt ugyanazon isteni lényeket jelentik. Ezt aztán ki is fejezték. Pld. így: „Hathor, ez Izisz Denderában“, az az a denderai és Hathor istennő ugyanaz. Később neveiket is

összevonták. Theba, és Heliopolis ősi napistenei: *Amun* és *Re* azonosítottak, sőt a két heliopolisi isten: *Re* és *Atum* is; így lesz belőlük egy és kifejeztetik neveik összevonásával a főisten lényege így: *Amonretum*. Az összevonásból később speculatív elvonás lett s *Amonretum*-ban az aegyptomi a természet és az összes istenek felett álló egy nagy istent imádta.

C) A henotheismus mindig átutaló fok a *monotheismus*, az egyistenimádás felé. A monotheismus minden vallás bennelevő tendenciája, de mivel a polytheismus erősen benne fészkel az ember érzéki természetében s ahoz, mint az emberi lény örökös alapszövedékéhez, van kötve, többnyire csak a henotheismusig jut el, s a monotheismus inkább csak ideál marad, amit a vallásnak erőteljes symbolizmusa is magyaráz.

Mindazáltal épúgy, mint Egyiptomban, máshol is érvényesül ez a tendencia. Pld. a *babyloni* vallásban körülbelül a 6. században Kr. e. a papi speculatio már felemelkedik a monotheistikus szemléletre, azaz sejtette, érezte és kifejezte, hogy az isteni lényeg, megnyilatkozásának sokfélesége dacára is egy. Ezt világosan szemlélteti a következő papi formula. „Ninib = az erő Mardukja, Nergal = a harc Mardukja, Bel = az uralkodás Mardukja, Nabu = a kereskedés Mardukja, Sin = az éjszaka Mardukja, Samas = a nappal Mardukja, s a jog és igazság Mardukja, Adad = az erő Mardukja.” Ebben a formulában Marduk = az Isten, az isteni lényeg; a többi istenek csak nevei és jelzői egyes megnyilatkozásainak. Ez az első határozott monotheistikus tendenciájú vallás, mert ez a folyamat pld. Egyiptomban nem jutott ilyen teljességre.

A *pérs*a vallás, a mely az isteni lényegét a jó és rossz éles *dualizmusában* *Áhuramazda* és *Ariman* alakjaiban fogta fel, úgy próbálta ezt a dualizmust feloldani, hogy eredete és sorsa tekintetében a rosszat a jó alá rendelte s azt hirdette, hogy örökóta és örökké csak a jó létezhetik, a rossz ideigvaló. Ez már egy merész és fenkölt lépés volt a monotheismus felé.

A *görög* vallásban a monotheismus sohase tudott felülkerekedni. A késői korban van ugyan sejtelem „az ismeretlen istenről,” de ez aligha az isteni egységre, mint inkább még végtelenebb differenciálására vall. Az emelkedett szellemű filozófusok, *Sokrates*, *Platon*, a néphit *kritikája* által eljutnak ugyan az isteni egységének gondolatára, de ez az isteni inkább filozófiai principium, logikai élv, mintsem élő vallásos reálitás. A nagy tragikusok és költők: *Pindaros*, *Aischylos*, *Sofokles*, stb. „végzethite” a zord sorstragédiákban nyilatkozó megérthetetlen és nyomasztó nagy kénytelenség, az embert elzúzó névtelen örök Ananké nemhogy vallásos lelkesedést kelthetett volna, inkább hitetlenségre vezetett. Ennek oka a görög lélekben, annak érzéki aesztheticitásában és eüdémonizmusában rejlik.

Érdekes jelenség ebből a szempontból a hellenistikus — római kornak *synkretizmusa*, főleg az u. n. *mysteriumvallások*.

Ebben a nagy keveredésben, amely az egész vallástörténeti fejlődést magába foglalta, számra nézve a *legfőbb* isten existál, mert minden istenalak ott van benne, de azért az isteninek csak *egyetlen* vonása és tevékenysége fontos: a *megváltói*. Az összes mysteriumistenek közös neve: Szótér = Megváltó. Ez pedig azt jelenti, hogy az isteni *egy*. Csak az uralkodó, az önmagában elég fenséges és reális istenkép hiányzott ahhoz, hogy minden többi elenyészszék és átnemesedjék benne, s ezt hozta meg a keresztyénség.

Részben izzó harcok, részben lassú fejlődés, részben folytonos hullámozás közben csak négy olyan határozott vallástörténeti típus alakult ki, amelyeknek uralkodó jellege és lényeges saját-sága a monotheismus: az *indus*, a *zsidó*, a *keresztyén* és az *iszlam*-vallás. De ez a négy azért absolute nem jelent azonos-ságot, főleg az érték és jelentőség szempontjából, de mint típusok is, felettébb elütők egymástól. Különösen izolált és önálló az *indus monotheismus*, szemben a *zsidóval*. A *mohamedán* a zsidónak fattyuja; a *keresztyénség* pedig reformációja és koronája a monotheismus szempontjából. Az *indus* monotheismus egy nyers, üde és harcias természetű polytheismusból indult ki s az eredetileg életvidám arja fajnak Indiában való — természeti és társadalmi okok folytán bekövetkezett — elernyedése, megrokkánása, dekadenciája útján alakult át. Az álmadozó, minden tagolt és biztos körvonalát elmosó, tespedt és tunya hangulat, amely lenyomta az arja szellemét, volt eredeti oka annak, hogy a konkrét istenalakok helyébe az *istenség elvont eszméje* lépett. A kultusz, amelyet a papi kaszt kizárólagos joggal gyakorolt, főleg az istenekre kényszerítő erővel ható *papi imádság* (a Bráhma) és a *meditáció* maguk lesznek a legfőbb istenséggé. Így áll elő a *brahmanizmus*, amelyben az alanyi és tárgyi valóság teljesen összefolyik, az istenség az emberi és minden életben immanens lényeggé válik, egyedüli létezővé, melynél fogva minden teremtmény kizárólagosan istenben létezik s mindenben ő a lét egysége és lényege. Ezt a végső lényegét, amely minden emberben ott van, mint lelkének lelke, a legbensőbb lélek, az *istenség*, a lényeg lényege, az indusok *Atmán*-nak nevezik. (világlélek) Ha az ember teljesen megszakít a külvilággal minden kontaktust, ha minden vágyát, ákaratát, gondolatát kirekeszti és elnyomja s teljesen önmagába mélyed, akkor, mint saját legbensőbb lényegét tapasztalja meg az Atmánt. Ez az egyedüli, legfőbb istenség tehát azonos az ember legbensőbb lényegével, ha az ember konkrét személyiségének minden vonatkozásától eltekint, lényegének legmélyebben nyugvó alapjában, mint az általános isteni lét részesét, ismeri fel magát. Ezt így fejezik ki: „*Brahma* (az isteni lét önmagában) = *Atman* (az isteni az emberben.) Tehát megszűnik minden „én” és „te” és csak egyetlen világnak létezik. Amit egyéni létnek, testnek és világnak nevezünk, az csak az isteni lényeg *emanációja* lehet és pedig nem is valóság,



hanem, ami az indus gondolkodásra nézve jellemző, a *Brahma* csalódása, öncsalása, képzelgés, illúzió, s mint ilyen rossz és megszüntetendő, mert a szenvedés oka. (L: később: A vall. világnézet színezete a. c.) Az indus monotheismus tehát *pantheismus*, amely mindenben ugyanazt az egységes és egyedül létező isteni lényeket látja megnyilatkozni, mintegy megmerevedni, anyaggá lenni; de egyúttal ez a pantheismus a világot szomorú látszattá is teszi, amelyben az isteni lény az öncsalás végetnemérő körfolyamában, a Samsaróban egyre aljasodik és hitványodik, vég nélkül és a szabadulás lehetősége nélkül, — ha csak ezt a csalódást fel nem ismeri és abból magát ki nem ragadja. Később látni fogjuk, hogyan?

Ez a monotheismus, a maga lefokozódó emanáció elméletével és patheismusával negatív és élettellenes irányt vesz fel s életformáló erejét holtpontra süllyeszti.

Egészen más a zsidó monotheismus, amely az indus emanáció elmélettel szemben a *creáció* alapján áll, a pantheismussal szemben a *deisticus* szemlélet alapján s az isteni elszemélytelenedő és lefokozódó materializálásával szemben a transcendens szent, személyes és szellemi isten, az *Úr* szuverénitását hirdeti az egyénnel, testtel és világgal szemben. Isten nem képzeletvilágot önmagából, nem emanálja, nem folyik szét világgá, nem dermed meg az anyagban, hanem Isten mint öntudatos, bölcs, mindenható *személyiség*, örök tervé szerint *teremti* a világot és az embert, a maga céljaira s a maga képére. A cél az, hogy Isten megmutassa a maga dicsőségét e világban és az emberben. De a maga szentségében Isten *szembenáll* a világgal, amely elszakadt tőle s amelyben a *bűn* uralkodik. Isten azért a megromlott emberiségből *kiválaszt* egy népet, a zsidót, hogy *szent néppé* tegye, a maga lelkének és lényegének mutatójává a világ számára, a világ tanítójává s erre a méltóságra áthághatatlan szövetséggel és szerződéssel *kötelezi* is ezt a népet. A zsidó monotheismus ezért nem elvi és nem feltétlen: eleinte több isten is elismertetik, mindenik a maga földjén; Jahvé csak Izraelre nézve *egyedüli* Isten és *Úr*. Ezért nacionalis ez a monotheismus. De eleitől fogva meg van az a tendencia, hogy Jahve az *egész világ felett egyedüli úr akar lenni*, a többi isteneket legyőzni és megsemmisíteni akarja, s lassanként érik oda a gondolat a profétizmusban, hogy Jahve minden más istennel szemben *igazi* Isten, a többi semmiség. A profétizmus csúcsán már *nincs* is más isten; amit istenekről mások állítanak, az, amennyiben helyes, Jahvéra vonatkozik, (ezért mondatik, hogy ő az, aki levágta Tiamátot (Leviathánt) és nem Marduk), amennyiben nem, egyszerűen hazugság és ocsmányság; a többi isten pusztán bálvány, kő, fa, vas, agyag. Lassankint az összes népek története és sorsa a zsidó nép köré koncentráltatik; az ellenséges világbirodalmak Jahve haragjának *eszközei, vesszői*, amelyekkel az ő népét akarja büntetni és nevelni. A népies-papi vallásban



azonban, az örökös polytheistikus tendencia a végén is megmaradt abban, hogy az ideglen istenek Jahvéval szemben *ördögi lelkek* fokoztattak le s mint ilyenek, népesítették be a világot, így a zsidó népies-papi vallás bizonyos mértékben *polydémonizmusba* sülyedt alá, amint Jézus korában látjuk az evangéliumokban is.

Épenezért a tény az, hogy a zsidóság kebelében a prófétizmus tényleg nagy lendülettel emelkedett a monotheizmus felé, de ezzel együtt mindinkább szükségszerűen veszítette el exclusivitasát és nacionalitását s közeledett a szabad és tág universalizmus felé. És épen ebben van a zsidóság sorsának tragikuma. Minél komolyabban vette Isten szentségét, szuverénitását, annál inkább kellett universalissá lennie, ez pedig nemzeti végzet volt reá nézve, mert nemzeti létét exclusivitása tartotta fenn. *S ezért a zsidóság a monotheizmus végső következményeit sohasem vonta le, s így magán túl utal, a keresztyénségre, a mely ezt megtette.*

A keresztyénség — Jézus szellemében — *tiszta szellemi monotheizmus*, mert az Isten szuverénitásának, a tiszta szellemiség istenítésének, a szentség szellem-erkölcsi lényegének s az istenimádás és az emberszeretet universalizmusának a vallása. Az Isten egyetlen, szent és szuverén, *mert* szellemi: „Az Isten Lélek és akik őt imádják, szükség, hogy lélekben és igazságban imádják“. A keresztyénség ezen kvintesszenciája kiemeli azt minden érzékimateriális polytheizmus fölé, de minden emanációs pantheizmus és exclusiv nacionalis monotheizmus felé is s a vallást egyetemes világügygyé, szellem-erkölcsi váltságvallássá teszi.

A keresztyénség történeti elhajlásai ettől az universalis szellemi magaslattól mit sem változtatnak annak tiszta lényegén és történetileg is megbizonyított karakterén. Magának a vallásalapítónak *istenítése*, azaz az isteninek benne való megragadása s aztán az isteni ökonomiának a *Szentháromság* dogmájában való kifejezése *elvileg* nem bontják meg a keresztyénség monotheizmusát és szellemiségét s a keresztyén lélekre nézve csupán oly *symbolismust* jelentenek, amely nem magának az isteni lényegnek tagoltságát, hanem működésének menetét és aspectusait akarja szemléltetni. Ez a kérdés azonban már nem tartozik ide.

Az a monotheizmus, amelyet az *iszlám* vallás hirdet, voltaképpen már megüresítése is az isteni jelentésének és tartalmának s a gyakorlatban a transcendencia túlfeszítése miatt ellenhatásképpen a legtarkább *polydémonizmust* szüli. Különben is az iszlám nem a tiszta *szellemi* istenegység, hanem a zsidó *ontologiai szentség* gondolatának egyoldalú kiélezése s így mintegy annak fattyuhajtása.

D) Az a kérdés merül fel már most előttünk, hogy lehet-e olyan vallás, amelynek egyáltalán *nincs* istenfogalma, azaz amely

*atheizmus?* A nagy *Schleiermacher*, a vallás egyik legjobb ismerője és képviselője is, életének első, romantikus korszakában, „*Reden über die Religion*“ c. művében azt mondja, hogy bármely istenfogalom mellett, de bármely istenfogalom *nélkül* is lehet valaki vallásos, mert a vallás nem képzetekben, fogalmakban s cselekedetekben áll, hanem *lelkületben, életben*. Ez a megállapítás magában véve igaz, azonban az is kétségtelen, hogy az istennek tapasztalása nélkül vallás nem lehetséges. Hogy ez a tapasztalás poly-, heno-, vagy monotheistikus képzetekben nyer e kifejezést, *ebből* a szempontból kétségtelenül másodrangú kérdés; de hiányozni azért maga az isteni soha nem hiányozhatik, a vallásból. *A vallás tehát sohasem lehet atheizmus*. Van azonban a vallástörténetnek egy magasrangú történeti típusa, amelyet szívesen és hévvel tartanak *atheizmusnak*, épen azért, mert határozottan hallgat az isteniről és semmiféle istenfogalmat nem hirdet. Ez a *buddhizmus*. Most már az a kérdés: *atheizmus e a buddhizmus* s ennél fogva *vallás-e*, vagy inkább *erkölcsi irányzat*, vagy talán *filozófia*?

Sokan, a legtöbben azt állítják, hogy nem vallás, mert egyáltalán *nincs istene*, s még ezt azzal is támogatják, hogy hiányzik belőle a *halhatatlanság és örökélet hite is*, ami minden vallásban lényeges s az egyén és az isten személyes életviszonyából következik, amiről pedig a buddhizmus mit sem tud, illetve teljesen mellőzi. Ennél fogva a buddhizmus egy erősen speculatív alapozású etika, még pedig negatív, tartózkodó, világ- és életellenes etikai irány.

Előttünk kétségtelen, hogy a buddhizmus *vallás*, mégpedig igen magas fokú, tisztult vallás. Minden vallásnak u. i. a végtelen és tökéletes élet a célja, amely épen a hiányérzetek és a szenvedés megszűnésében s a teljes életörömben jelentkezik, amelyet a kezdetlegesebb vallások fizikai, a fejlettebbek szellem-erkölcsi értelemben fognak fel. A buddhizmus pedig egy tiszta szellemi életre tör, amely zavartalan lelkeségénél fogva kizár minden végességet, tökéletlenséget, szenvedést. Nem egy *fogalmi* eredményhez akar eljutni, hanem egy *állapothoz, életfokhoz*: tehát nem filozófia, hanem vallás. És nincs semmi okunk arra, hogy ezt a vallást *atheizmusnak* tartsuk. Történetileg nem is érthető meg másképen csak a bráhmánizmus<sup>1</sup> reformációjakép s az egész egy végtelen, a világgal és emberi léttel ellentétes, mert egyedül valóságos és igaz, egyetemes, tisztán szellemi világlénynek, világsszellemnek, Atmannak hallgatag *elismerésére* épül reá, amely nélkül értelmetlen chaoszszerű válnék. Maga a *Nirvána* is, amelyet sokan megsemmisülésnek gondolnak, mint a vallás végcélja, az *Istennel való egyesülést* jelenti, csak hogy a minden földi léttől elütő, *mert* szellemi istennel való, minden földi jelleget nélkülöző, *mert* szellemi egyesülést, melyből szenvedély, öröm, fájdalom, szemlélet, öntudat stb. mind kívannak zárva, mert mind a földi léthez tartoznak. Az Istenben való élet

reálítás a buddhára nézve, de semmi földi értelemmel nem bírhat, hogy *milyen*, azt tehát elmondani neki nem is lehet, csak az elmerülés mysteriumában megélni. Ami a *halhatatlanság hitét* illeti, az annyira megvan a buddhizmusban, hogy ránézve az *tény és kiindulási pont*, nem pedig eszmény. (L. később: *Halhatatlanság* stb. c. a.) A buddhizmusnak *téhat van istene* és az a centrális pont, amely köré elhelyezkedik, egy tisztán vallásos tény: a *váltság*. (L. később.) Ezért a buddhizmus nem atheizmus, noha istenképe nincsen is. Egyáltalában a vallás atheizmus soha nem lehet.

### 3. A pozitív vallásalakulatok pantheonjai.

Azokba az érzéki, vagy szellemi képekbe, amelyekben az ember idők folyamán az istenit, a már jellemzett fokozatokon át megragadni és kifejezni óhajtottá, a különböző *nép*fajok lelkülete s e néplelkekre hatást gyakorló *természeti és történelmi* viszonylatok egy életteljes, változatos, tarka és gazdag tartalmat öntenek. Ugyanazon isteni valóságnak eltérő, konkrét, egyéni kifejezései ezek, amelyekben az őket alkotó népszellem tömörségi foka, minősége, egész természete és karaktere nyilvánul meg. Ezekben az istenképekben bámulattal kell megállanunk az egyes emberfajok és népek lelkületének csodálatos gazdasága előtt s be kell látnunk, hogy az emberiség fejlődésének *értékelésére* nincs jellemzőbb adatunk, mint épen ezek az istenképek, amelyekbe minden nép a maga legmélyebb, legbecsesebb és legjellemzőbb lelki vonásait: magát a lelkét szötte bele. Sohasem szabad elfelejtenünk, hogy ezek a képek *nem maga az isteni valóság*, hanem annak *emberi* képei, ugyanazon irracionális jelentés különféle, hasonlatszerű megközelítési és kifejezési kísérletei, szét-törve vagy egységre hozva, a különféle néplelek ereje és szerkezete szerint. Ezekkel a megjegyzésekkel kíséreljük meg nagy vonásokban jellemezni a pozitív, történelmi, nemzeti vallásalakulatok pantheonjait, azaz istenképeinek típusait.

A) A közös ősvalláshoz legközelebb álló *chinai* vallásban, amint már említettük is, az animizmus eldarabolódott szellem-tömkelege *subordinált* rendben helyezkedik el, van legfőbb isteni lény, vannak főbb és alsóbbrendű istenek. Mindezek a birodalom legelőkelőbb, kevésbé előkelő és jelentéktelen családjainak őstisztelete alapján, a megfelelő természeti jelenségekkel azonosítva, megszabott sorrendben helyezkednek el az isteni hierarchiában.

Az istenek élén álló legfőbb isteni lény: *Sang-ti*, egyrészt a *látható ég*, mint legfőbb természeti tünemény szelleme, másrészt a *császár őseinek* nemzetségszelleme, a legősibb istenített uralkodó. A legfőbb természeti jelenség és a legelőkelőbb ősatya egysége tehát a legfőbb isten. Ezért nevezik *Tien*-nek (ég) is,



de *Sang-ti*-nak is, azaz a „Magasságos császárnak“. A mindenkori császár pedig „*az Ég fiának*“ nevezetik. E főisten alatt most már minden provinciának meg van a maga istene s ezen belül a kisebb alakulatoknak is le a családig és mindenik kultuszban részesül.

Az eget már eredetileg a földdel kapcsolták össze, mint a második legfőbb természeti tényezővel; a kettő házastárs s atya és anyja mindennek. Ezenkívül a természeti jelenségek közül az égítések, világtárjak, tenger, szelek, eső, szárazság, hegyek, folyók, stb. szellemeit azonosították a provinciák uralkodó családjainak őseivel, s mint ilyeneket imádták őket. Azonban az is előfordul, hogy a természeti jelenségeket és az ősök szellemeit külön imádták. Az *imádott* szellemek a chinai felfogás szerint mind jó szellemek, a rosszak csak *elismert*, de nem imádott lények, ami az őskultusz természetéből érthető. Az összes istenek Tien-nek vannak alárendelve; az ő hatalmának és törvényeinek közvetítői. (Henotheismus.)

Az istenek rendje és a birodalom politikai berendezése között az analogia teljes, a császárnak alárendelt hivatalnoki rend mintájára vannak az istenek Tien alá subordinálva. A chinai vallás tehát az *alárendelés* elvének tengelyén forog, mint állami, társadalmi és családi életük is. Istenek és istenek, emberek és emberek között ugyanaz a törhetetlen rendszer és korlát áll fenn. Ez hatja át a társadalmat is; a családban első tekintély az atya, azután a legidősebb fiú, és így tovább; a család a provinciába, ez pedig az állam egységébe tagolódik bele.

Ez a felfogás magyarázza azt, hogy a chinai *vallásos érzelem* jellemzője az alázatos, föltétlenül odaadó, gyermeki istenfélelem és tekintély tisztelet. Minden felsőbb tekintély parancsa isteni jellegű, amely előtt az alárendeltek készségesen meghajolnak. Mindazáltal a chinai törvény „*atyai tanításnak*“ nevezetik, ami arra mutat, hogy a tekintély uralom eredeti jellege patriarchalis és nem zsarnoki. Isteneik is mind atyai szellemek; az ősvallás rettegető halottkultusza tehát a chinai vallásban fejlettebb és emberibb alakot ölt. Természetes azonban az, hogy ily felfogás mellett ez a vallás teljesen nélkülözi az *individualitást* s az egyén és istenei közt *személyes életviszony* nem fejlődhetik ki. Tien kijelentései nem az egyén lelkében mennek végbe s nem is az egyénnek szólnak, hanem a természet és az állam örök törvényeiben és világrendjében, amelyek egymásnak teljesen megfelelnek. Itt egy igen érdekes, mindenestre ősi, animisztikus jellegű felfogással találkozunk, mely szerint a természeti világban beálló zavarok: szárazság, túlesőzés, terméketlen idők *jelei* és mutatói annak, hogy az állam háztartásában is zavar és romlás következett be. Jelei, hogy az intéző hatalmak, „*eltértek az égi rendtől*“, hogy az igazság és jog veszélyben vannak. Ilyenkor jogosult a lázadás, a forradalom, amely, elég gyakran,



mint a *nép szavában* nyilatkozó Isten szava, a helyes rendet van hivatva visszaállítani. Ez a merev törvényszerűség az istenek és emberek világrendjében kiöli az egyéni vallásosság minden lehetőségét, minden magasabb lelki felszárnyalást, de ezzel együtt az *erkölcsi élet* szabadságát is. Szó sem lehet arról, hogy az erkölcsi ideálokat valaki önmaga tűzhesse ki önmagának, vagy lelkiismeretét érvényesíthesse a fennálló renddel szemben. Az erkölcsiséget az állam és berendezkedése szabályozza, melynek viszont a természet rendje a mintája, tehát a chinai erkölcsiség valóban *ontológiai* jellegű.

A valláserkölcsiség e gépiessége minden izében magán hordozza a gyermekded naivitás jellegét, amely csak addig igazi, amíg primitív lelkek ragaszkodnak hozzá, magasabb fokon nyüggé, kényszerré, zsarnoksággá válik, amely természetellenes. Magában az éghez, államhoz és családhoz való ősi, gyermekded ragaszkodásban és imádatos tiszteletben bájos szépség és idillikus harmónia van, amely addig, amíg eredeti és önkénytelenül fakadó, egyúttal jó és helyes is. De csak a lélek egy ősi állapotában, amely idővel, a fejlődés rendjén megbomlik. Mindez a chinai *lélek eredeti* természetének teljesen megfelelt.

B) Áttérve az *aegyptomi* pantheon ismertetésére, azt tapasztaljuk, hogy ennek a totemisztikus őskultusból fejlődött vallásnak istenalakjai úgy szólva megszámlálhatatlanok. Jellemzi a *lokális* istenkultusz; kerületek és városok szerint kialakult *lokális istenköröknek* egy-egy *főisten* körül való elhelyezkedése. De e lokális főistenek közül már régi időkben országos tiszteletre és tekintélyre emelkedtek a politikailag jelentős kerületek főistenei, akiknek kultusza az egész országban, sőt az országon kívül, más népek között is elterjedt. Egyes istenalakok egyetemes tekintélyre való emelkedésében a bennük rejlő mélyebb, egyetemesebb jelentés is befolyást gyakorolt; alakjuk tiszteletesebb, vagy éppen alacsonyabb, népszerűbb jellege nemkülönben.

Az összes istenalakok közül *négy* főisten emelkedik ki, kiknek mindenike eredetileg lokális, de utóbb egyetemes tiszteletben részesül. Ezek: *Re, Ozirisz, Ptah, Amun*.

a) *Re*, eredetileg Heliopolisz (On) lokális istene, régi idők óta általánosan tisztelt, legfőbb isten. Neve és lényege szerint *napisten*. Symboluma a tarkatollazatu sólyom, amely az égen lebeg, ezért a sólyom a napisten szent állata és vallásos tisztelet tárgya. Ősi kultushelye, egyúttal a napkultusznak legősibb centruma is: *Pa-Re* (Heliopolisz, On), a mai Kairótól északkeletre circa 9 km.-nyire fekvő város volt. Az itteni lokális isten eredeti neve: *Atum* (Tum), már régen *Re* = nap néven említették, ez a neve lett általánossá. Az ősi hit szerint égbenyuló, karcsú kőszálon lakik, amelynek jelzői az *obeliszkek*. Nincs sem emberi, sem állati ábrázolása, mint a többi isteneknek, hanem csak symbolumai jelzik. Maga a nap, mint égitest és napkorong, nem egy vele, hanem csak látható megjelenése, első foku symbo-

luma, „Re szeme“. A sólyom és a szent skarabeus által az égen görgetett galacsin már a másodlagos symbolumai. (L. *előbb*.) Nem is lakozik a többi istenekkel együtt a földön, hanem csolnakjában az égtengeren hajókázik; mivel pedig, amint láttuk, az eget nemcsak óceánnak, hanem *égi tehénnek* is képzelték, amely négy lábával a föld négy sarkán áll, a napistent csolnakjában az égi tehén hasán is ábrázolták a holddal és csillagokkal együtt. Ez az égi tehén *Hathor*, denderai istennővel azonos.

Re tehát a fény, a világosság istene, aki nap-napután *Apep-pel*, a sötétség felhőkigyójával harcol. Minden este legyőzetni látszik, de valójában csak bárkájában pihen, s minden reggel újra fellép dicsőséggel és győzelmesen. (Ennek a szemléletnek paralellje és visszhangja csendül fel a *XIX. zsoltárban*).

A nap e megismétlődő pályafutása a legnagyobb mértékben lebilincselte az egyiptomiak figyelmét s kiinduló pontja lett egy csomó mythosnak és speculationnak.

Ezek az eredetileg speciális napistenből a természet nagy jóltevőjét, az évszakok urát, Egyiptom fővédőjét, világteremtő, életadóistént, végső világ- és életelvet alkottak.

Az eredeti heliopoliszi mythos a *világ előállításáról* azt tanítja, hogy a Re a kezdet óta létező őstengerből, a Nun-ból állott elő. Ennek az alapja a tengerből, vagy az égi óceánból felbukkanó nap szemlélete. Re önmagából alkotta *Sút* és *Tefenét*, ezeknek gyermekei *Geb* és *Nut* a föld és az ég.

A *Hathor-mythos* szerint Renek leánya *Hathor*, a Re szeme, a látható napkorong, az eredetileg *denderai* lokális isten, égis-tenő (égi tehén). Mikor atyja, Re, megöregedik s elgyengül, az emberek gyalázní kezdi, ő a többi isteneket segítségül hívja az emberek kiirtására. Hathor, mint Re szeme, leszáll a földre és reggeltől estig irtóztató vérfürdőt rendez az emberek között. Re azonban megkönyörül rajtuk s hogy mind ki ne pusztuljanak, éjjel, mikor mindenki alszik, Elefantiné szigetéről a „Didi“-nevű növény vörös levű bogyójából felhozat egy csomót s azt kifacsarva, hétezer korsó sörbe keveri. Kevéssel azelőtt, hogy Hathor reggel megjelenik művét folytatni, a vörös sört a földre árasztja, úgy, hogy minden egyetlen vörös tengerré válik. Hathor azt hiszi, hogy ember vér borítja a földet, mőhőn felszüröcsöli, megrészegeedik, erejét elveszíti, az embereket nem ismeri fel és nem tudja kipusztítani őket,

Ebben a mythosban, amelyben a tudósok egyrésze az özönvíz-mythos variációját látja, voltaképp az a viszony van kifejezve, ami a nap elrejtett lényege (Re) és a látható napkorong (Hathor) között van. Re megöregedése az alkonyatot és a telet jelképezi, a vörös özönvíz a hajnali biborfényt és a harmatot, amelyben Hathor tetszelegve nézi magát, mikor az égen megjelenik s amely a nap jövetelét megelőzi. A sör megivása a harmat felivását jelképezi, amely a nap pusztító erejét korlátozza és lefokozza. A természetszemlélet rokon vonások alapján,

később, Hathorban épúgy látta a hajnali biborban fürdő égnak, mint a felkelő nap fényében tündöklő földnek istennőjét.

A Re evolúciójának tanulságos mutatója a késői (circa 1500 Kr. e.) „*Halottak könyve*“, amelyben már a speculatio erősen dolgozik s amelyben Re azonosíttatik az eredeti heliopoliszi istennel, *Atummal*, mint az elrejtőt, éjjeli nap istenével, akit aztán a speculatio a teremtetést megelőző, a világchaos lelkét képező erőnek gondol. Így lett Re a legfőbb, az „egyedüli“, a „nagy“ isten, a teremtető elv, aki önmagából létezik, akinek minden isten része vagy nyilatkozása. Re = a *fellépő* Atum, a magát láthatóvá tevő, kijelentő napisten. Mint ilyennek, jelképe a *choper*, a hernyó, amely bábbá s abból pillangóvá lesz, vagy „*Re a maga tojásában*“ a világtojásban lappangó mozgató elv és teremtető erő, amely a teremtetésben megnyilvánul.

b) A másik nagy istenalak: *Ozirisz*. Eredetileg buzirisz = abydosi lokális isten volt, mint Nilus isten és a lemenő, éjjeli, elrejtett nap istene, ebből aztán a halottak ura és istene. Hires mythosa, az *Ozirisz—Izisz — mythos* egész Egyiptomban elterjedt; eredetileg a lemenő és felkelő nap pályafutását szemléltette, de azután átvitétvén a halálra és feltámadásra, a halottkultuszra gyakorolt nagy befolyást; később mysterium-vallássá lett a meghaló és feltámadó isten titkos kultuszában s mint ilyen, terjedt el a római birodalomban is, főleg a császárság korában. Maga a mythos egyébként is oly színes és gazdag, hogy belőle az aegyptomi vallás legnépszerűbb gondolatai, képei és eszményei táplálkoztak, az eredeti természeti jelentések átszellemesítése útján. Maga a mythos az otthonról eltávozott Oziriszt hatalmába ejtő (egy sarkofagban a tengerbe vető) s megölő *Set*-nek gonoszságát, a meghalt Oziriszt sirató, testrészeit összeszedő és eltemető nővéreinek: *Izisz*-nek (aki felesége is O.-nak) és *Neftis*-nek fájdalmát és hűségét s O. és Izisz fiának: az ifjú *Horosznak* hősies bosszúját Seten beszéli el. O. az alvilág bírája lesz, később Iziszt is elragadja, de anyja kérésére az év minden második felére a földre visszaengedi. Ez a mythos tehát láthatólag *nap- és vegetáció-mythos*, mely a nap lemenetelével (O. tengerbevetése) és naponkénti felkelésével (az ifjú Horosz fellépése), azután a nap pályafutásával összekötött vegetáció pusztulásával és megújulásával (Izisz elragadása és visszabocsátása) foglalkozik. Később azonban erkölcsi értelmezést nyert s Oziriszban a jó ember előképét tisztelték, aki meghal, de feltámad s sorsában mintát ad a tiszta és dicső életre. O. győzelme a halál felett, keze az ember feltámadásának és a jók győzedelmének. Mint ilyen O. *megváltó* istenné lesz és tisztelete az egész óvilágban elterjed.

Rajta kívül a mythosban *Set*, az ifjú *Horosz*, *Izisz* és *Neftis* a főszereplők. *Set* eredetileg szintén napisten volt, és pedig *Alsóegyptom* főistene; később azonban a nap pusztító erejének, azután minden természeti s végre minden erkölcsi rossz-



nak gonosz szelleme, a pusztá réme, a perzselő szelek és viharok s a gonosz szenvedélyek ura.

Az ifjú Horosz, O. és Izisz fia, a korai, a felkelő nap diadalmas istene, egész Egyiptomban szintén nagy tiszteletnek örvendett; *gyermeknek* ábrázolják, akít az égistennő (Denderában Hathor) vagy a földistennő (Butóban Izisz) szül reggelenként. „Horosz, a gyermek” — különösen a nép kedvence, újját szájában tartva is ábrázolják, máskor anyja, Izisz ölében szenderegve, vagy emlőjét szopva. De az ő diadalmas lényét leginkább a *sfinx*, az emberfejű oroszlán képében fejezik ki, homloka s feje körül a nap glóriával, fején az *uracus*-kigyóval, amely őt Set ellen védelmezi, illetve amely a legyőzött Set jelképe.

Izisz, eredetileg Buto lokális istennője, O. felesége és nővére, lényege szerint *földistennő*, a termékenység úrnője, aki félévig az alvilágban (tél), félévig a föld színén (kikelet, nyár) tartózkodik. Alakja erkölcsi karaktert vett fel; a hű feleség és szerető anya mintaképe, ideálja. Gyermekeit, Horoszt ölében tartva ábrázolják, különösen Rómában, ahol a *Madonnakultusz* előképe és mintája lett.

*Neftis* szintén földistennő, és *pedig a halottakat oltalmazó földanya*, aki kiterjesztett szárnyakkal őrzi Ozirisz holttestét.

Az Ozirisz-mythosban előfordul még két isten: *Toth* eredetileg *holdisten*, ezért az időszámítás (holdév!) örökkévalóság, irás, tudomány, aztán a papok, a kijelentés és törvényadás istene. Az alvilágban ő a halottak szószólója, védője. A másik *Anubis*, sakálfejű ábrázolják, a halottak vezetője az alvilágban, a bebalzsamozás, a halotti építkezés és szertartások istene.

c) A harmadik nagy istenalak *Ptah*, eredetileg *Memfisz* lokális istene, *földisten*, a nagy világteremtő, azután a tűz istene, akít a görögök Hefaistossal azonosítottak. Az istenek szájából, az emberek szeméből származtak. Az igazság, törvény, rend, koncepció és alkotás istene. Az összes egyiptomi istenek közül a *legszemélyesebb* karakterű és határozott rokonságot mutat a *sémi-zsidó* istenfogalommal.

d) A negyedik, szintén általánosan tisztelt nagy isten *Amun*, Theba lokális istene. Neve „elrejtőzöttet” jelent: a termékenyítő erő, a föld, a halottak istene; később a kezdettől fogva létező, rejtelmes *lényeg* (Substantia) s mint ilyen az „urak ura, az istenek istene”. Már Kr. e. 2200 körül azonosították *Re—Tum*-mal s a speculáció nevüket is összevonva *Amon-Re (-Tum)*-ban látta a legfőbb istent. (L. előbb!)

C) Igen népes, az *assyr-babyloni* istenkör is. A *hét planéta-istenen* kívül (l. előbb!) sok helyi isten és lokális kultusz volt; ezek közül itt is országos tekintélyre jutottak némelyek politikai vagy más okok folytán. (Isteneik megértése végett lásd előbb: a *csillagimádás-t* és később: az *astral-mythologiai világnézetet*.)

Az összes istenek élén áll a nagyháromság: *Anu*, *Bél*, (Enlil), *Ea*.



*Anu égisten*, és pedig az égi és a földi ég (égi levegő és levegőég) ősi babyloni istene. Az égi angyaloknak (*Igigi*) és a földi levegő szellemeinek (*Annunaki*) királya. Fenséges, transcendens, a magasságban trónoló isten, s miként a kínai Sang-ti és a zsidó Jahve, közvetlenül nem érintkezik a világgal és az emberrel, hanem csak követői, az *igigi* és *annunaki* útján.

*Bél* (Enlil) a *földisten* és pedig a földi föld és az égi föld (zodiacus) istene, a világteremtő, aki a természet és az ember életének minden vonatkozásában ott van, belenyúl és érvényesül.

*Ea* (Ia) a *mélység*, az *óceán istene* és pedig az égi óceán és a földi óceán istene, egyúttal a nemzés és születés ura, mindentudó istene a titkos bölcsességnek és tudománynak (a *magiának* és *mantikának*, amelyekről *később* lesz szó!) Halfarkú embernek ábrázolják, s neve „felséges hal“, „az óceán mindenható hala“.

Ezekon kívül ősi assir isten volt *Assúr*, eredetileg törzsisten, az istenek királya, félelmes hadisten, igazságos bírő, a *világító ég* ősi istene, akinek a babyloni csillagmythológiában Anu felel meg, aki helyéből kiszorította és tiszteletét lefokozta.

Különösen kiemelkedik azonban a pantheonból a koratavaszi napisten, a Jupiter-planétában testesülő s annak a nappal való constellációban nyilatkozó *Márduk*. Eredetileg Babylon törzs- és lokális istene, s mikor *Hammurapi*, a híres dynastia-alapító és törvényadó király megalapítja az egységes babyloni birodalmat, (cca 2300 Kr. e.) Babylont teszi fővárossá s annak istenét Márdukot főistenné. M. a reggeli nap, a fölkelő nap istene, az emberek életét, örömét, üdvétadó. A híres teremtetési mythosokban (l. *később*!) ő a hős isten, aki kettévágja *Tiamatot*, az őstengerkigyót, s teremti belőle az eget és a földet. Mint napisten, *meghaló és feltámadó* isten, amiből mythosok és ünnepek állanak elő.

Nagyjelentőségű istenalak *Istár*, akit északon Assiriában a szűzies tisztaság szigorú istennőjeként, azután mint harcistennőt imádtak, délen, Babylonban ellenben a termékenység kimeríthetetlen erejű és bőségű, gazdag úrnőjeként, mint föld- és életanyát. Kultusza és mythosai óriási elterjedtségnek örvendettek, *később* más népekhez s végre a római birodalom mysteriumvallásaiba is eljutottak. Népszerű kultusza a birodalom déli részében alakult ki, a hol nagy örömnépekkel, de ezek keretében féktelen orgiákkal tisztelték. Kultuszában nagy szerepet játszott a *templomi prostitúció* (l. *később*!) s papnői nyilvános kéjnők voltak. Tiszteletére egész csomó erotikus játékot és phalikus mysteriumot gyakoroltak. Az Istártisztelet ezen érzéki-misztikus elhajlása volt oka nagy népszerűségének és terjedésének. A kanaánita — föníciai kultuszokban *Astarte*, a syreknél *Attár* néven szerepel. Egy másik, nagyon népszerű és a birodalom határain messze túl is imádozt istenalak volt *Tammúz*, *szumir* eredetű istenalak, eredeti szumir neve „az édesvízű tenger igaz

fia" s mint ilyen, *Ea* fiának tartották. Ősi *vegetációisten*, a növénynövesztő, a mélység, az isteni titkok „elrejtett” istene. A titokzatos termékenyítő erő personifikációja és istenítése. Myt-hosában mint *meghaló és feltámadó* isten szerepel, tehát a természet téli pusztulása és tavaszi megújódása van benne kiemelve.

Mint ilyen, a későbbi mysteriumvallásokba megy át, kultusza óriásilag elterjed, erkölcsi vonatkozások (élet-halál, feltámadás erkölcsi jelentősége) domborodnak ki benne. Kultuszából kitűnik azonossága a syrofeníciai *Adonissal*, a frygiai *Attissal* és rokonsága *Özirisszel*; akik mind meghaló és feltámadó istenek voltak.

Tammuz alakja felbukkan még a *persáknál* s ezenkívül főleg turáni népeknél.

D) Foglalkoztunk már az isteninek azzal a sajátos evolúciójával, amely az *indus-vallás* rétegződésében mutatkozik. Említettük, hogy ez a vallás *eredetileg* természeti, nacionális és polytheista vallás volt, azután egy sajátos *pantheista* — *monotheismussá* olvadt fel a *brahmanismusból*, s végre az isteni mivoltának teljes hallgatással való negatív jelzésévé, bizonyos *atheistikus* monotheismussá lett a — *buddhismusból*. Igaz, hogy később újra polytheismussá lett a maga hanyatlásában, de ez itt nem fontos.

Az őseredeti indus főisten neve *Indra*, hatalmas, nyers, érzékies viharisten és a hadak vezére. Mellette imádják a mindent látó, elrejtett, éjszakai ég istenét *Varunát*, az igazságost, a bünt büntetőt — és megbocsátót.

A harmadik főisten *Agni*, a tűzben nyilatkozó isten, akinek tiszteletére a papság s az égőáldozatok rendje alakul ki.

*Brahma* eredetileg a magikus erejű *papi imádság*, és *meditáció* neve, *Soma* pedig a mámorító italáldozat, a mellyel Indrát jó kedvre hangolják s akaratát kényszerítik. Azonban ezek a papi spekuláció folytán, maguk lesznek a legfőbb papi istenségekké és pedig emanációivá az elvont isteneszmének, az *Athmannak*, a világléleknek, amely minden létező lényegét alkotja.

A pantheistikus monotheismus azonban, amely a *Bráhmát* egészen elszigeteli a világtól s az abban való emanációját *csalódásnak* minősíti, később ezen emanációt egy háromság (*Trimurti*) formájában szemlélteti, amelynek tagjai, *Brahma*, *Visnu* és *Siva* már a *Bráhmának* megjelenései. E megjelenések aztán tovább fokoztatnak, úgy, hogy mindenik istenemanációnak több (valójában végtelen sok) új és új testülése lehet, incarnációi, amelyekben megjelenik mint jó, vagy rossz isten.

A *buddhizmus* istenfogalmának kérdésével már foglalkoztunk; láttuk, hogy elvileg ez egy negatív monotheismus, melyben az isteninek minden emberileg kifejezhető vonása hiányzik. A huddhizmus gyakorlatában azonban az ősi árya — és brahmán — istenek egész legiója existál s bekövetkezik magának a valáslalapítónak, *Buddhának* istenítése is.

E) A *persa vallás* eredeti ősalakja az animizmus alapján áll, zord és veszedelmes természeti viszonyok közt korán kifejlődik benne a lét sötét hatalmainak démoni sergeibe vetett hit, de a démonvilág már ősi időben jó és rossz, ártó és védő, angyali és ördögi szellemek táborára oszlik ketté s a persa vallást jellemző *dualizmus* csirájában már az ősrétegben ott lappang. Említettük, hogy a persáknál az állatkultusz is meg volt. (Pld. a kutya és tehén tisztelete). Az isteni dualistikus felfogása *Zarathustrának*, egy nagy vallásos zseninek (a 4—7. századok közt Kr. e.) reformációjában domborodott ki teljesen. Ő eltörli a természeti szellemek: a *devák* tiszteletét s kijelenti, hogy *imádat* egyetlen istent illet meg csupán: *Ahura-Mazdát*, akinek kultusza a tisztaság és a tevékeny erkölcsi élet. Ahura-Mazda feje, lelke és összekötő lényege a tiszta, jó, életet adó, eszményi hatalmaknak, amelyekkel együtt az egész fizikai léten áttérjed, átsugárzik, mint egy eszményi, magasabb világrend. Ez a szellemi világ a fizikai léten való áttörés és az abban való megvalósulás útján jut diadalra és fejti ki életét. Itt tehát az istenfogalomnak egy magasraszárnyaló lendületével találkozunk, amely szerint az isteni tartalma, a tiszta jóság és szellemiség a maga világrendjében, a jó szellemek eszményi világában él s megvalósulási tere ez a *világ*, amelyet áthat, amelyben kialakul s amelyet így az ő országává teremt át. Az erkölcsinek a természetbe való ezen áttérjedése és ebben való megvalósulása tehát a *világ megszentelődését* eredményezi. Ahura-Mazda tehát egy harcoló, terjeszkedő, diadalmasan megvalósuló Isten, akinek ez a világ munkatere és pedig az *egyetlen* terrenum, ahol élete kibontakozhatik s a melyben saját lénye diadalmas kifejlését megéli. Ahura-Mazda akarata és birodalma az egyedüli jó s aki erre a meggyőződésre fekteti rá életét, az a vallásos ember, az az ő táborába áll s vele harcol a jó érdekében.

Azonban a persa nem tudta felfogni azt, hogy aki *nem áll* Ahura-Mazda mellé, az is az ő hatalma alatt volna, mert a jó Istennek a rosszban való működését nem tudta elképzelni. Ezért a jó istennel és az ő szellemtáborával szemben a rossz, a sötét, gonosz isten és démonserege áll. Ez a másik isten: *Ahrimán*. Létező, de nem *imádandó* isten. Ő is e világban akar megvalósulni, neki is meg vannak a maga törvényei s az az ember, aki nem Ahura-Mazda mellé áll, az kénytelen Ahrimán mellé állani, az „ellenséges szellem”-szolgálatába, mert az ember közönyös nem lehet, *ön maga* nem lehet; döntése szabad, de ezáltal vagy Ahura-Mazda, vagy Ahrimán *rabja* lesz.

*Ahura-Mazda* lényege a *bölcsesség*, amelylyel a jó és rossz között világosan ítél s mielőtt akarna, előbb gondolkozik: öntudatosan akar és cselekszik!

*Ahrimán* lényege ezzel szemben az *értelmetlenség*, a rendszertelenség és az önkényesség; épen ezért ő mindig előbb akar, mielőtt még gondolkozna, amit tehát tesz, az *balgatag*,



vak, célszerűtlen, sötét, életellenes, rossz és halálos. A jó tehát összefügg az értelemmel, az öntudatossággal, az intelligenciával, a rossz pedig az indulatokkal, az ösztönökkel, testiséggel, érzékiséggel. Mindaz, ami ez utóbbihoz tartozik, *nem származhatott az előbbtől*, oka csak *ön maga* lehet. Ezért *Ahriman nem Ahura-Mazda teremtménye*, hanem *önálló* vele szemben, aki *korlátozza* Ahura-Mazda mindenhatóságát.

Hogyan oldja fel a persa vallás e tarthatatlan dualismust, később (a *vallásos világnézet típusai* c. alatt) látni fogjuk.

F) A görög pantheon jellemzője az istenrend *szimmetrikus tagoltsága*, kuszáltság és homály nélkül való jellegzetessége, határoltsága és harmónikus kialakítása. A görög vallás igazi pelytheizmus. Isteneinek nagy számát még félisteneknek és alsóbb-rangú isteni lényeknek egész táborára egészíti ki, azonban mindezek a legpontosabb származási- és rangfokozatba vannak állítva. Polytheizmusa egyuttal antropomorfizmus, lényegében az emberi életnek, *minden* tulajdonságában való istenítése, dicsőítése, tehát a humanizmus esztétikai jellegű vallása, az ember imádása, az ember betelése saját magával, eláradása a saját nagyságával; ez jellemzi teljességének virágkorában mindenütt.

Istenalakjai eredetileg mind *természeti* erők és tünemények personifikációi voltak, így *Zeüs*, a viharos ég, *Apollon* a nap, *Athéné Pallas* a villám, *Hermés* a szél, *Hefaistos* a földalatti tűz, *Poseidon* a tenger istene stb. De később emberiesítették s szépséges emberi formákban kiábrázoltatva, emberi tulajdonságok isteni hordozóivá lesznek és pedig, ami a tiszta esztetizmusra, a mindent harmoniába rendező irányzatra vall, erkölcsi és nem erkölcsi, jó és rossz tulajdonságoké egyaránt. Ezek az istenalakok a fizikai, testi szépség és báj, az érzéki tökéletesség, a lelki zavartalanság és méltóság kifejezői, a test és lélek tökéletes egységének mintái, csak arányaikban emberfeletti, de egészen a szép emberiesség típusai. Különösen három istenalak fontos: *Zeüsz*, *Apollon* és *Athéné Pallas*.

*Zeüsz*, aki eredetileg a hegycsúcsokra telepedő sötét viharfelleg istene, a hegycsúcsokon tiszteltetik, s a felhőkbenyúló Olymposon trónol, ragyogó szemével szemlélve s látva mindent. Házak, városok, vendégek, idegenek, — házasság, rokonság, élet és halál ura, a hűség, hit, jogosság védője és adója, a szigorú mérlegelő, a bűnt elkönyvelő és megbüntető istenkirály.

*Apollon*, *Zeüsz* fia, akinek ősi kultusz helye és jósdája Delfiben volt, a napisten, a világosság ura, s mythosaiiban és kultuszában a nap téli és nyári sorsváltozása játszott nagy szerepet. De mint a reggeli nap istene, az éjszaka rémeitől megváltó, a lelket felszabadító isten is, majd a világosság és élet-szépség, kedv, vidámság, — de a szabályos pályafutás s így a görög kötelességérzet és jellem eszménye is, azután a zene, költészet, minden művészet és testnevelés istene is (*Apollon Musagetes*). Kultusza az egész görög népre és történelemre



nézve döntő jelentőségű, mert valósággal a *görög lélek istenítése* ő. Jósója, különösen a Kr. e. 9–6. századok között olyan tekintélyű volt, hogy egyetlen fontos állami, vagy magánéleti lépésnél sem mulasztották el akaratát kikérni.

*Athéne Pallas*, a harmadik legfőbb istenalak, a villám, később az ész, intelligencia, tudomány istennője, Athéne lokális istene és védnöke, az ésszerű harc és a szűzies tisztaság úrnője is. Ezeken kívül érdekes evolúciója volt *Hermésznek*, aki eredetileg a szél istene s mint ilyen, az istenek hírnöke ég és föld között, azután a nagy utazó, s így az utasok, kereskedők, de még a tolvajok ura és istene is lett.

G) A vallástörténetben a legfontosabb a *zsidó isteneszme* evolúciója. Izrael vallása nem *egységes* vallás, hanem benne hosszú fejlődésen át kialakult *rétegződések* különböztethetők meg, és pedig a történeti sorrendet tekintve három réteg: a *népies*, a *prófétai*, és a *papi* vallás. Döntő a legelső maradt mindvégig, s a papi vallásban voltaképpen a népies elem nyert rendszereződést és codifikálást, míg e vallás legmagasztosabb foka a prófétizmus, mint a népies vallás reakciója és ellentéte, egy időben magasra lángolva, a papi vallásban lassan kialudt, hogy új és örökfényű lángra gyúljon Jézus vallásában.

Izrael *népies* vallása abból az ősvallásból fejlődött ki, amely Palesztina bennszülött lakóinak, a kananeusoknak, vagy kénieknek és a bevándorolt hébereknek vallási keveredéséből állott elő. Ehez az ősvalláshoz a héberek az animizmus, a halottkultusz, a fetisizmus és némely samanistikus töredék adataival járultak hozzá, a kéniek pedig (jóllehet nem a zsidóság ősei voltak) adták a speciális zsidó elemeket, és pedig az assyrbabyloni csillagmythológián alapuló holdkultuszt, a nap, a plánéták és a zodiacus imádását, az istenhegy, a paradicsom és az alvilág babyloni képzeteit. Maga az *istenfogalom* keni eredetű és a babyloni eredetre megy vissza. Eredetileg ez az istenfogalom polytheistikus és antropomorfistikus szemlélet jegyeit viseli magán. Az isten neve *Jahve*, eredetileg *holdisten*, „a seregek urának” nevezik, azaz a csillagok (égi seregek) vezérének, később ezt Izrael seregeire értelmezték át. Alakja emberi és emberi szenvedélyek mozgatják. *Nem egyedüli* Isten, hanem beletartozik az isteni szellemek, „él”-ek seregébe, később, amikor mindinkább egyedüli lesz, az *élohim* (istenek, pluralis) név egyedül őreá vonatkozik s pluralis jellegét elveszíti, így *élóhim* = isten. Fontos dolog az, hogy Jahve kezdettől fogva *nemzeti isten*, ő kanaán Bál-ja (ura), Izrael az ő népe, szolgája. Más népek istenei azért *idegen* istenek, akik a maguk földjén ép oly urak, mint ő a magáén. Mint nemzeti istent, csak Kanaánban lehet imádni, de ott viszont *csak őt* lehet és szabad imádni. Az isten lényege a *szellem*, (ruák), vele szemben az ember *test*, (bászár). Isten tehát ellentéte az embernek, és minden emanáció lehetősége ki van zárva. A szellem azonban nem anyagtalan, hanem

más minőségű, láthatatlan, finom anyag a testtel szemben. Megszállhatja az embereket, vagy egyes tárgyakat, megjelenhetik felhő, köd, füst, tűz, fény alakjában. A fény ezek közül az ő visszfénye, *dicsősége*.

Jahve mindenütt jelenvaló, mindent tudó és mindenható isten. Ezeket a tulajdonságait azonban nem a mai szellemi értelemben kell venni, hanem a primitív szemléletnek megfelelően. Mindenütt jelenvaló, ez azt jelentette, hogy ott jelenik meg, ahol akar; mindentudósága abban áll, hogy orakulumaiban minden titkot kitud fürkészni, és mindent ki tud jelenteni, amit akar, mindenhatósága pedig azt jelenti, hogy mindent megtehet, amint csodái bizonyítják. Ezek a csodák „jelei” az ő jelenlétének.

Legfőbb tulajdonsága mégis a *szentség*. Ez azonban nem erkölcsi, hanem természeti jellegű s jelenti az ő megközelíthetetlen és szuverén fenségű lényegét. Aki látja, meghal. Ezért nem is mutatja magát igazi lényegében, hanem ködben, fényben stb., melyek eltakarják őt, vagy angyalaiban, akik emberi formába rejtik el. De lelke megszállhatja az embert, s mint általában az ősi vallásokban, minden rendkívüli emberi tulajdonság vagy tett tőle, az ő megszálló lelkétől származik: később a betegség is. A szent Jahve igazságos és büntbüntető isten, igazsága azonban „az erősebb igazsága” — hatalmi, jogi jellegű.

De már korán úgy jellemzik, mint a gyöngék, özvegyek és árvák védőjét, hatalmas pártfogóját s ebben erkölcsi vonások: hűség, szeretet nyilvánulnak.

Jahve és az ember viszonya nem individuális, mert Jahve az egész kultusz közösséggel s főleg a nemzettel áll viszonyban, kapcsolatban, az egyén tehát csak mint a közösség tagja, *a véregységfolytán* jut viszonyba az istennel. De viszont, mint a választott nép tagja, minden izraelita Jahveh különös oltalma alatt áll. A vallásosság alaphangja Jahvéhval szemben a föltétlen hódolat, az erkölcsiség lényege a Jahveh félelmén alapszik, s azoknak a nemzeti szokásoknak hűséges követésében áll, amelyek Jahveh egyenes védelme alatt állanak. Hűséggel és szeretettel az izraelita tehát csak vérei iránt tartozik, akik Jahvéval vérközösségben állanak, ezzel szemben azonban egészen az élet feláldozásáig; különös kötelesség a gyöngék védelme, de az ellenséggel szemben a legvadabb bosszuszomj és kegyetlenség is helyénvaló.

Ez a népies istenfogalom nagy átalakuláson megy át a *profetizmusban*, amelynek virágkora a Kr. e. 8. és 7. évszázad, amikor a legnagyobb próféták, *Ámos, Hóseás, Jesajah, Jeremia* működtek. A próféták teremtmőerejű vallásos génuszok, akik egy magas fokú szellemerkölcsi vallásosság képviselői és isteni kijelentésben közlői a néppel. A közösség ítéletével, a szokások, a jog és a tradíciók szövedékével szemben, az érzéki, materiális istenfogalommal, annak kultuszával és az idegen istenek bálványimádó tiszteletével szembehelyezkedve, *Jahvéh szuveréni-*

*tásáért küzdenek.* Ezért az ő istenhitük *monotheismus*, mert Jahvéh előttük nemcsak Izrael ura, hanem az *egyedüli* Isten is, akivel szemben minden más semmiség. Ők fokozzák fel a lehető legmagasabbra az isteni transcendenciáját, fenségét, abszolutságát. Ők szakítanak teljesen az animistikus természetimádás minden formájával s az istenképek minden fájával. Az *egész világot* Jahveval szemben levő, dologi, tárgyi valóságnak fogják fel és pedig olyan valaminek, amely Istennel, a *teremtővel* szemben *teremtény*, eszköz. Az emanációval szemben ők a *creáció* hívei s ezzel Istent a világ és az ember felé fenséges magasba helyezik őt, mint *világteremtő, fenntartó, kormányzó*, abszolút *Ur*at szemlélik, akinek az egész természet, ég és égitegek, föld, ember, állat, tenger etc. teljesen hatalmában áll s vele az abszolút *Személyiséggel* és *Akarattal* szemben önállóan, dologi és eszközi sorba süllyednek. Ez a transcendens Ur lényegét tekintve: *szellem* s ezért imádásának egyetlen módja csak a lélekben való imádás és az élettől való kultusz lehet. A *szellem többé nem anyag*, hanem öntudatosság, igazság, jóság, szentség, azaz tényleg szellemerkölcsi valóság.

A próféták átalakítják és átértelmezik a zsidó népvallás alapvető gondolatát: a *kiválasztást*. Ez a népnél egy *nacionális* gondolat volt és egy *érzéki-természeti* viszonyt jelentett Jahvéh és a nép között. Izraelt Jahvéh a *vérközösség* alapján tekinti a maga választott népének. A prófétáknál azonban ez az ősi képzet eltűnik s a kiválasztás ténye *szellem-erkölcsi* jelentést és értéket vesz fel. Alapja nem a vérközösség, hanem Jahveh szabad *kegyelme* s a szövetség egy *magasabb erkölcsi életre való elhivatást* jelent. Ennélfogva Jahveh szövetségét csak az erkölcsi jó szeretetével és az igazság (jog) gyakorlásával lehet biztosítani. Az igazságosság, szeretet, szentség: Jahveh főtulajdonságai többé nem szükkeblű és érzékies vonások, hanem tiszta szellemi, erkölcsi tulajdonságok benne.

Ebből a fenkölt felfogásból két ütköző pont emelkedett ki, a próféták s a nép között, amely két ponton egyenesen szembe kerülnek a népies vallással és izzó harcba kerülnek vele. Az egyik: a *kultusz megvetése*, a másik: a *hütelen nép elvetésének* hirdetése. — Az első mögött az a nagy meglátás rejlik, hogy a szellemi istennel szemben a *bűn* is csak erkölcsi természetű és erkölcsileg pusztító jellegű lehet, ez ellen pedig hiábavaló a *ritualis szentség*. A második szintén a Jahveh szellemiségéből következik, mert ha a népet Jahveh *erkölcsi* szentségre választotta, akkor, ha *erre* a célra alkalmatlan lett, elvetheti és el is fogja vetni, pusztítani. Ezekből a nagy gondolatokból fakad izzó bűnostorozásuk, amellyel a nép jellegzetes bűneit: a testi önzést, a szegények és gyengék eltiprását, a féktelen kapzsiságot, a csalást, paráznaságot s az idegen istenek erotikus kultuszának átvételét és gyakorlatát támadják. Azonban a próféták is *nacionalisták* voltak, csak hogy az ő nemzeti eszményük egész más: a



szent nép, aki erkölcsi értelemben hordja Jahveh képét és így a világ tanítója és nevelője a szentségre: Izrael ezen hivatásában rendületlenül hittek s ezért a *jövőbe* tekintve, a romlott jelen felett állandó reménységgel hirdették az *üdvödőt*, amikor a megtért nép és Jahveh üdvközsége örökre megvalósul és egy „új szövetség” létesül közöttük, amely zavartalan és végérvényes lesz, amikor Jahveh törvényei a szívekbe lesznek írva, s nem kell őket magyarázni senkinek.

Izrael vallásának harmadik rétegződésében, a *papi vallásban*, melyet később részletesebben fogunk tárgyalni, az istenfogalom visszasülyedt a népies-nacionális fokra, exclusivitásában még élesebben kidomborodott, transcendenciájában pedig egészen ad absurdum vezetett, szellemisége pedig újra elveszett.

A zsidó vallás universalis, monotheistikus, szellemerkölcsi lendületet a prófétizmusban vett, erre a gyökerre ment vissza a Jézus Krisztus vallása, s a prófétizmus örök lényegének abszolút érvényesítésében és teljes megvalósításában lendült fel az isteneszme a vallástörténet csúcsára, ahol örök fényben ragyog minden hívőnek üdvösségére.

H) A hellenisztikus — római korszak synkretizmusának *mysteriumvallása*, amely a keresztyénségnek a zsidó prófétizmus mellett a második vallástörténeti kapcsolódó pontját alkotja, tilkos, zárt kultuszközségekben él, amelyeknek mind külön *isteneik* vannak, és pedig a keleti vallások *meghaló és feltámadó* istenalakjaiból fejlődött *megváltó*—istenek: Ozirisz, Izisz, Marduk, Tammuz, Istár, Mitra, Dionysos, Adonis—Attis stb. De bár ezeken kívül is számos mysteriumisten existál, lényegük egy: *a megváltó*. Sok istenalak és egyetlen isteni tulajdonság jellemzi ezt a synkretizmust, amellyel külön is részletesen tanulmányunk későbbi folyamán fogunk foglalkozni, itt csak megemlítettük, mint az isteneszme evolúciójának menetében azt a metsző pontot, ahová az egész vallástörténeti fejlődés összes szála egybefutott s az isteni szám-talan alakjából a döntő jelentést: *megváltást, váltságot* kiemelte, ezzel a keresztyénség számára megadva a világtörténeti alkalmat és lehetőséget a világ legyőzésére.

I) Az istenfogalom a legmagasabb, abszolútbecsü fokára a Jézus vallásában emelkedett. Ezt a vallást semmiképpen nem lehet elválasztani Jézus személyiségétől és életétől, annyira egy volt Istennel, annyira élet volt a vallása.

Az ő incarnáció-voltát később fogjuk megvilágítani, itt azt kell hangsúlyoznunk, hogy lényében és nyilatkozataiban leg-szembeesőbb a *prófétai* vonás, mely által az ótestamentumi prófétizmus betöltőjének tekinthető, a vallástörténetben s ezzel a vallás axiológiai csúcsának is. Az Isten szuverénítésének, a tiszta szellemiség istenítésének és imádatának, a szentség szellem-erkölcsi lényegének, az istenimádás universalismusának prófétai öröksége a Jézus vallásában lett minden nacionalitástól ment, minden érzékiségtől tisztázott, abszolút szellemerkölcsi



váltságvallássá. Jézus a szellemi, szuverén, szent, egyetlen Istent, hogy úgy mondjuk, fenséges egyoldalúsággal élte meg, mert egész lényét a *szeretetben* ragadta meg és nyilvánította ki; teremő mindenhatósága, kormányzó és gondviselő mindenhatósága és mindenütt jelenvalósága, szentsége, amelyben ember és világfeletti lényege nyilvánul, nála mind az örökkévaló, végtelen és tökéletes szeretetnek jezői, s ebben lesz emberileg felfogható, emberrel közölhető s emberben megvalósulható, aminek tökéletes tükörképe ő maga, Jézus, aki „képe a láthatatlan Istennek“, egy az Atyával, Isten fia a szeretetben.

A szeretetnek ez a mindeneket átölelő és átható istensége azonban Jézusnál minden hedonikus szentimentalizmust nélkülöző abszolút erkölcsi jellegű szentség. Mindig erőteljesen emeli ki Isten fenségét és tisztaságát a bűnös emberrel szemben. Isten igazságos bírő, aki számonkéri a szolgálóknak adott talentumokat, váratlanul jelenik meg, hogy végítéletet tartson a világ felett, a megátalkodott bűnösöket megsemmisíti, a sátán palántáit kitépi, a konkolyt megégeti, a terméketlen fügefát kivágja, a rosszúl épített házat rombadönti. Tanítványait arra inti, hogy ne az emberektől, hanem az Istentől féljenek, aki mind a testet, mind a lelket elveszitheti a gyehennában. Ő maga is szent tisztelettel, alázatos istenfélelemmel hajlik meg mennyei Atyja előtt, — ezt mutatják azok az esetek, mikor a gazdag ifjutól nem engedi magát „jó“-nak nevezetni, mert ez a jelző csak Istent illeti egyedül, mikor a rajongó asszony előtt személyéről Istenre háritja a dicsőséget, mikor éjszakákon át magános imatusákban kér Istentől segítséget, mikor a Gecsemánében vértverejtékezve keres megnyugvást Isten akaratában.

A megátalkodottakkal szemben kérlelhetetlenül hirdeti *Isten büntető szentségét*; de ahol a megjavulásnak csak egy szikráját látja, ott azonnal kész a bocsánatra s a megtérők előtt Istent, mint *kegyelmes és bűnbocsátó Atyát* hirdeti. Ez az Atya türelmes szeretettel vár reánk, az utolsó órában sem késő hozzátérni, jobban örül egy megtérőnek, mint 99 igaznak, s végtelen az öröme, ha egy gyermeke elvesz és megtaláltatik, meghal és feltámad. De Isten képének ez az oldala, bár általában tulságosan hangsúlyozzák, nem felületesen áradozó. Isten bocsánatra kész kegyelmének *szigorú feltételei* vannak: a megalázkodás, az irgalmasság, tisztaszívűség, szelidség, igazlelkűség és mindenekfelett a megbocsátásra való ugyanazon készség, amellyel Isten viseltetik irántunk.

Isten a szeretet teljessége, de a szent, tiszta, igazságos, változhatatlan szereteté, — ép ebben egyesül Jézusnál fensége és közelvalósága, transcendentiaja és realitása oly tökéletes harmoniában, amely a vallás létérdekét minden irányban a lehető legteljesebben elégíti ki.

Az Istenhez való viszony nála teljesen erkölcsi-szellemű jellegű s ebben a profetizmust messze felülmúló és betetőző

az, hogy *minden kötöttségtől* (kultusz, papság, nemzet) *mentes gyermeki odaadás és bizalomteljes szeretet* a lényege, amely feltétlen és határtalan. Hogy Isten szeretet, az oly boldogító élménye volt, hogy nem is tudja másképp nevezni, mint *Atyának*. Ez a szeretet-élmény döntőleg befolyásolja Jézus világszemléletét és erkölcsi felfogását, amelyekről később részletesen szólunk.

K) A legfiatalabb világvallás, az *Iszlám*, nem eredeti alkotás, hanem eklektikus keveréke a persa, zsidó és keresztyén vallás egyes elemeinek; — a monotheismusnak egy sajátos kiélezése adja a jellegzetes vonását. Neve: Iszlám odaadást, hódolatot jelent az egyetlen Isten iránt, akit Muhammed *Allah*-nak nevez, s akinek elegyítetlen egységét, fenségét, abszolút szuverénitását és az embernek vele szembeni teljes függését szakadatlanul hangsúlyozza. De ebben a teljes transcendenciában az istenkép életteljessége, realitása veszélyeztetve van és meg is üresedik, ez az oka, hogy az iszlám a gyakorlatban polydémonizmusba sülyed.

A fentebbiekben áttekintvén a vallás életjelenségeinek azon csoportját, amelyekben maga az isteni jut kifejezésre, a továbbiakban azt a magatartást és viselkedést fogjuk szemügyre venni, amely szerint az ember a megragadott, felismert istenivel szemben állást foglal, eljár, berendezkedik, viszonyba lép. A jelenségek e csoportját *kultusznak* nevezzük.



## II. A kultusz.

### 1. A mágia, mint a kultusz őse.

A) A legősibb, legprimitívebb, de legáltalánosabban elterjedt magatartás az istenivel szemben az ugynevezett: *magia* (varázsolás), amelyből minden kultusz fakadt.

A magia tulajdonképpen *primitív tudomány*, azaz halmaza azoknak a (természetesen mai felfogás szerint hamis) ismereteknek, amelyekkel az ember a magára nézve hasznos isteni erőket gyümölcsözteti, a károsokat pedig eltávolítja. Mondhatjuk, hogy a magia primitív természetismeret, azonban olyan természetismeret, amely az animizmus világszemléletén alapszik. A magikus szemlélet a természetben bizonyos *titokzatos erő* nyilvánulását látja, a mely a rendkívüli és félelmes jelenségekben nyilvánul meg, mint amilyenek a vihar, betegség, halál; és pedig ez a titokzatos erő *uralkodik a lelkek felett*, úgy az emberek, mint a démonok felett, mert kényszerítő erejét emberekre is, démonokra is lehet alkalmazni. Ez a titokzatos erő a *magikus erő*, amelyet a primitív ember olyan formának képzel, mint mi az elektromosságot. Ha mármost ennek az erőnek a magunk akarata szerinti felhasználási módjait sikerül megismerni, akkor azt tetszésünk szerint alkalmazhatjuk, vele démonokat elűzhetünk, betegséget gyógyíthatunk, ellenséget elpusztíthatunk, a jövőndőt megtudhatjuk, hatalmat és jóllétet, élvezeteket és örömeket szerezhethetünk. Azonban éppen ennek a *módnak*, eljárásnak a kiismerése a nagy feladat, ez a nagy titok. Ezt a titkot csak *kiválasztott* emberek ismerik, akik öröklés vagy más úton és meghatározott módok szerint, ezt az erőt hatalmukba s az ember szolgálatába tudják hajtani. Eredetileg ennek a titoknak a birtoklása s így a magikus erő a *törzsfők* kezében volt, ők voltak a nagy varázslók, később vezérek és királyok kezébe megy át, végre egész külön élethivatás fejlődik ki belőle, amelyet a zsidóknál a *nézők* és *jósnők*, a babyloniaiaknál a *mágusok*, a finnugor népeknél a *sámánok* gyakorolnak. A mágia (varázslás, kuruzslás, samanizmus, mantika) minden primitív népnél megtalálható; a zsidóknál nyomai maradtak a halottidézésben (I. Sám. 28 r. 7 sköv. v.), az *ősgermánoknál*, *görögöknél* az orakulumokban, az *egyiptomiaknál*, *persáknál*, *indusoknál*, *araboknál* mindenféle magikus ceremóniákban; különösen jellegzetes ez a *babyloniak-*

nál, ahol a speciálisan babyloni vallásréteg alatt egy származására nézve nem sémi-babyloni eredetű, hanem ez ország őslakóitól, a *szumiroktól* származó ősbib rétegződésből fakadt s a nép vallását át- meg átszötte s kialakította a babyloni *papi tudományt*, a *mantikát*, s emellett egész sereg magikus ceremóniát, melyeket *Orelli* a föld összes babonáinak ősanjául tekint.

A babyloni magia a démonhiten alapszik, melynek egész legióiban hitt a babyloni ember. Hitt jószellemekben is, akiket az istenek küldenek az emberekbe, hogy megőrizték a rossztól és a bűntől; de hitt főképen a rossz szellemekben, akiknek seregei a pusztákban, hegyekben, tengerben, mocsarakban élnek s mindenféle rossz, csapás, szárazság, terméketlenség, betegség, különösen a láz és hideglelés okozói. Nagyszámmal kószálnak a földön a hazatérő lelkek, amelyek nem találnak nyugtot és kísértik, romlásba csábítják az embert. A jó és rossz szellemek egész csatát vívnak az emberért: már bölcsője mellett őt áll az őrangyal és a gonosz démon s kísérik haláláig. Az egész világon elterjedt angyal- és ördöghitnek ebben van a gyökere.

A *mágia* most már épen arravaló, hogy a magikus erő kihasználásával a démonok ellen védekezzünk és a jó szellemek segítségét biztosítsuk. A magikus erő e kihasználása nem etikai, hanem gépies úton történik, varázsszavak, imák, átkok, idézések, ceremóniák által. A ház bejáratára, ágyak felé istenképeket, bűvös symbolumokat, varázsszereket helyeztek el, hogy a démonokat távoltartsák, különösen a születés és halál óráiban, varázsigék kíséretében húzott bűvös körben szigetelték el magukat az ördögöktől és amulettekkel védték magukat ellenük.

A babyloniakon kívül egészen sajátos magikus felfogás fejlődött ki a *finnugor népeknél* (s köztük az *ősmagyaroknál* is), akik az ugynevezett *samanizmus* igazi történeti képviselői, s akikől származott a „*Sámán*” — varázsló név is. (A sámánokkal a „*szent személyek*” c. alatt fogunk foglalkozni.)

B) A mágia bizonyos *nemei* és *fajai* vannak.

A magia különféle *nemei* között ősidőktől fogva ott van a *nyilvános* és a *magánvarázslás*, azaz a magikus eljárások bizonyos formái a kultuszközösség előtt s annak részvételével folynak le, pld. a *totemisztikus varázslások*, amikor a totemállat erejét vére által a totemtestvérekbe átviszik, vagy a *természeti* varázslások, amikor pld. az egész kultuszközösség *esőt* akar varázsolni a szárazságban, vagy a *termékenységi* varázslások (gabonavarázslás), amikor bizonyos szertartások közt buzát, s más gabonamagvakat vetnek el stb. Ezzel szemben áll a *magánvarázslás*, amely csak a varázsló és az érdekelt *egyén* szigorú *egyedülletében* folyik le, ilyenek pld. a *gyógyítási* varázslások, vagy a *halálvarázslások*, amelyeknél valakit meggyógyítanak, vagy vesztét idézik elő. (Ez utóbbinál igen érdekes az ugynevezett *énekvarázslás*, amikor a varázsló az illetőnek a halálát egy üres csontba beleénekelte s a csontot holmija közé lopja,



hogy annak részét képezze; ha aztán az illető azt megtalálja, ő is csonttá válik, meghal.)

A mágia nemeit meghatározza a *varázsló részvétele* is. Vannak *tárgyi* varázslatok, ahol személyes hatalom nem játszik szerepet, hanem amuletek, talizmánok, bűvöserejű időpontok, napok, találkozások, természeti jelek, állatok feltűnése, szokásai stb. képviselik a magikus erőt. A mai babonák legtöbbje ilyen. Azután vannak olyan varázslatok, ahol a *varázsló személye*, akarata, személyes hatalma a fontos, s ahol *nélküle* magikus hatás nem lehet. Ilyen minden voltaképeni varázslás.

Vége a mágiának meg lehet különböztetni két nemét: az ugynevezett *fehér és fekete* mágiát.

A *fehér* mágia a jó szellemek erejének segítségével hívásban és megnyerésében áll a gonoszok elűzésére s idetartozik minden olyan magikus eljárás, amelynek áldáshozó, jó, szerencsét okozó, gyógyító, jóllétet és örömet teremtő célzata van.

A *fekete* mágia a gonosz tudomány, amit elvetemedett varázslók használnak ki arra, hogy a rossz lelkekkel kapcsolatba, cimboraságba jussanak, őket hatalmukba kényszerítsék, s ezáltal a démoni erőket mások megrontására használják ki. Rendszeresen azonban a néplélek igazságérzéke abban nyilatkozik meg, hogy a fekete mágus a maga hatalmát a rossz lelkeken csak *nagy árért* szerezheti meg, vérszerződés árán, amiért aztán halála után ő lesz a rossz lelkek szolgája és a földön véghezvitt gazságaiért kamatostól szenved meg a pokolban.

Mármost a mágia e nemein belül, amelyek a legáltalánosabb kereteit adják, helyezkednek el a mágia *fajai*.

A legáltalánosabb s legelterjedtebb faja a mágiának az *erőátvitel*. Ez t. i. a legközvetlenebb módja annak, hogy a varázsló a birtokában levő magikus erő átszármaztatásával a természetet és az embereket *akarata alá* hajtsa. A magikus erő ugyanis *telíti* azokat a tárgyakat, amelyekben megjelenik, mint a *villamosság*. A magus, ha kitudta, hogy melyik tárgyban van ilyen magikus teltség és kitanulmányozta, hogy az milyen természetű, ezáltal fel tudja azt használni a *maga* vagy mások javára. Találnak szent *köveket*, amelyekben gyógyító, vagy termékenyítő erő van, (pld. a Phallus kövek), ezeknek érintésére a *betegbe* átszármazván a gyógyító erő, az meggyógyul, vagy a meddő nő megtermékenyül. Ilyenek a *varázskutak és források is*, azután bizonyos *növények, fák, állatok, állatok vére*, amelyek mind gyógyító, erősítő, védő vagy pusztító erőt visznek át az emberbe, közvetítik a magikus erőt, amelyet a varázsló bennük felismert és kitapasztalt. Maga a varázsló ilyen tárgytól és anyagtól emberfeletti erőt tud nyerni, azaz az erőátvitel révén maga is magikus csomóponttá, forrásá lesz. Az erőátvitelnek ez a hite minden nép szokásaiban (ma: babonáiban) ott van, ma is felcsendül a népdalokban és népmesékben; de ez a hit lett a szülője az *összes kultuszoknak is, főleg az áldozatoknak és sakramentumoknak*.

Ennek az erőátvitelnek magikus alkalmazására egy ősi, primitív, de általánosan elterjedt animisztikus meggyőződés gyakorolt nagy befolyást. Ez a meggyőződés abban áll, hogy az egyszer együvé tartozott részek örökre vonatkozásban állanak és maradnak egymással. Ennélfogva az egésztől elvált rész, tag, tárgy, továbbra is az egészhez tartozik, s megérzi és éli azt, amit az egész érez és él, s viszont az egész is megérzi azt, amit az egykor hozzátartozó, de tőle elvált rész érez, ami azzal történik. Ezért ragaszkodik az őseember annyira önmagához és minden tulajdonához, ezért rejti el vagy semmisíti meg testének váladékait, elhasznált ruháit és tárgyait, még lábnyomait is, hogy azok ne hogy valakinek hatalmába kerülven, az azokat tetszése szerint használva, neki árthasson, őt kinozhassa vagy elpusztíthassa. És ezért igyekszik a varázsló megszerezni annak testrészeiből, vagy tárgyaiból, hozzátartozóiból, mivel ezek által befolyást gyakorolhat rá, s hatalma alá hajthatja. Sőt ez az együvé-tartozás kiterjed az illető nevére és képmására is, amint látni fogjuk.

Ezt a hitet, amely a magizmusra annyira jellemző, átvitte az ember egész vallásos felfogásába. Az a gondolat, hogy a test bármely része vagy az illető bármely tartozéka magában hordozza annak lelkét, jellemét, erejét, okozója lesz az állatok egyes testrészei (szív, szem stb.) megevésének, mely által azoknak kiváló tulajdonságai átszármaznak az illetőre, viszont némely állatok húsának kerülését is eredményezi, amelyek gyöngék, gyávák, vagy buták (csirke, hal, bárány). Ez az oka a kanibalizmusnak, az emberevésnek is. Az összes vegetáció kultuszokban rendkívüli szerepet játszik a magikus erő ezen átvitele, később socialis jelentést is vesz fel, s az együvé-tartozás, a kölcsönös segítség elvévé lesz; ami megnyilatkozik abban, hogy a háboruba távozott törzs otthonvalói ép úgy tüzeket gyújtanak, fegyvert hordanak, virrasztanak, mint a táborbanlevők, nehogy az erőátvitel és kapcsolat révén egyik fél mulasztása a másiknak veszedelmét idézze elő. Ugyanígy vadászat alkalmával is.

Kérdés tárgyát képezi a tudósok között az, Frazer pld. erőteljesen tanítja, hogy vajon a magia ezen ősi alakja nem előzte-e meg magát az animizmust és a démonhitet s a magikus erő hite nem ősi-e, mint a meglelkesítő aminizmus, amely azt a személytelen erőt már elszigetelten, személyesített lelkekre tagolva szemléli? Kétségtelen ugyan, hogy a magikus erő ezen egységes, és mindentátható szemléletében van valami olyan primitív és elsődleges vonás, amely arra mutat, hogy az erőátvitel hite és ezen erő istenítése régebb, mint a démonhit, de az is kétségtelen, hogy az animisztikus szemlélet kialakulása nem szüntette meg a mágiát, sőt a mágia fejlettebb fajait és volta-képeni lényegét, a magikus erő alkalmazásait épen az animisztikus démonhit hozta létre; részben elszakgatta és szétfördelte ugyan ennek az erőnek ősi, személytelen egységét elkülönített

démoni erőkre, de másrészt kiemelte a démonok összességére ható azonos eljárási módok érvényét, s személyes léttel telítette meg a magikus erő fogalmát, úgy, hogy az személyes hatalmakban nyilvánkozott meg számára s mégis azonos, egy, a démonok felett álló maradt s így primitív csiráját szülte a szellemiség gondolatának és mind személyibb s egyuttal universalisabb felfogásának is.

Egy másik, már fejlettebb faja a mágiának az úgynevezett sympathetikus mágia, amelyben az emberi akarat úgy akarja befolyásolni és létrehozni a természeti erők és démonok megfelelő szolgálatait, hogy hasonlót hasonlóval utánoz, jelképez, az óhajtott cselekvést egy hozzá hasonlóval ábrázolja és így véli kényszeríthetni a kívánt cselekvés végrehajtására. Így pld. a békabrekegés utánzásával esőt, a tűzgyújtással a nap kisütését, a lakodalmi ceremóniákkal termékenységet, a haditánccal győzedelmet akar kieroszakolni, vagy biztosítani. Az a hit, hogy a hasonló hasonlót szül, nagyban uralja a primitív néplelket és szülője lesz a legkezdetlegesebb kultuszi ceremóniáknak. A szárazság idején az egész kultuszközösség meghatározott ceremóniákat végez, egészen kultikus rend szerint: pld. a porból felhőt kavarnak fel, hogy a felhőket tényleg megjelenésre bírják, magukat e célból felhő színekre befestik, utánozzák a szél süvitést, rázzák a fákat, szikrákat csiholnak, hogy villámot idézzenek elő, kacsamódra ugrálnak és békamódra brekegnek, betakarják magukat ágakkal, mintha az esőtől védekeznének és ezzel az eljárással suggerálni akarják az óhajtott jelenség bekövetkezését.

A symp. mágia nagy szerepet játszik a gyógyításoknál is. A sárgalázt sáfránnyal gyógyítják, mert az is sárga, a szem gyógyítására szemhez hasonló virágokat használnak stb.

Ebből a hitből kötetekre menő babona sarjadt és terjedt el egész napjainkig minden népnél. Hogy a varázslathoz két dolog puszta hasonlósága szükséges és elég is, ez a gondolat az okozója az összes ősi népeknél elterjedt úgynevezett: kép-varázslatoknak, amelyeknek lényege az, hogy valaki képének, szobrának, hasonmásának az elkészítése és birtokolása az illető felett bármely távolságból is hatalmat ad a varázsló kezébe a jóra és rosszra, az áldásra és az elpusztításra egyaránt; ebből a hitből  fakad az istennek és az istenképnek magikus egysége és összefüggése az ősvallásban, amely rendkívül fontos szerepet játszik az egész vallástörténeten át.

Ez a hit sötét babonák szülője és táplálója volt mindenhá. A gyűlölt ellenfél képét, szobrát megszerezni, vagy elkészíteni egyenlő volt őt hatalmukba keríteni. Ha az ilyen képmást a varázsló elégette, vagy más úton megsemmisítette, az illető meghalt. A bosszúszomj szeretett ebben a hitben kéjelegni, s szokás volt az ellenfél képmását tüzes tűszurásokkal, lassú fel-darabolással és más kínzási eljárásokkal, vagy méreggel való bekenéssel etc. sorvasztani el, hogy az ellenfél hasonló halállal



muljon ki. Mivel pedig ez a hit általános volt, az illető ha tudomást szerzett a képmásán ejtett kinsásról, gyakran az önszuggesztió révén csakugyan elemésztette magát.

Az ilyen és ehhez hasonló hiedelmek alapján a primitív ember életét a *büvölésbe* vetett hit uralta. Minden betegséget, szerencsétlenséget, tébolyt, sikertelen vállalkozást, csapást, valamely büvölés következményének tartott, olyan gonosz szellemek műveinek, amelyeket a magikus hatalom erejével, valamely varázsló küldött, szabadított reá. Különösen nagyon el volt terjedve, a *gonosz szemverés*, *igézés* hatalmába vetett hit, amely máig is existál. A *nézésnek* különös, babonás erőt tulajdonított az ember, aminek oka az, hogy a tekintet híven és élénken tükrözi a lélek indulatait s a legkifejezőbb szerve az emberi léleknek éppen a szem. Zord, haragos, kaján, irigy, gonosz tekintetű, erősen fekete, tüzes, csillogó, mély, rejtelmes kifejezésű emberi szem a modern emberre is bizonyos spontán igéző hatást gyakorol; annál inkább a varázslathívő antik lélekre.

Hogy nézéssel szerencsétlenné, beteggé lehet valakit tenni, sőt ölni is lehet; ez általánosan elterjedt hit volt. A görögök és rómaiak Nemezis szobrainak egyenesen az volt az ősi hivatásuk, hogy a gonosz szemveréstől védjenek. A háziállatok és a kisdetek óvása a gonosz szemveréstől oly népies szokás, amelyet még ma is tapasztalhatunk, s a mely az antik népektől származott reánk. Az egyiptomiak Ozirisz szemét amuletként hordták magukkal a szemverés ellen. Az üvegszemek és félholdak hordozása is erre megy vissza.

A magikus eljárások legfontosabb kísérője és a magikus erő voltaképeni felidézője és kényszerítője a szó: a varázsigé és a varázs formulák, eskü és átokformák, ráolvasások, ördögűző szövegek, halott- és lélekidéző szavak, — amelyeknek mivel-tával később („az élő ige“ c. alatt) még foglalkozunk. Érdekes szerepe van ezen varázsigékben a démon, szellem, isten, valamint az érdekelt ember *nevének*. A nevet ugyanis az antik fel-fogás szorosan a személy lényegéhez tartozónak vette és a név magát az illetőt jelentette előtte. A név birtoklása ennél fogva tényleges kapcsolatot jelentett a név tulajdonosa és birtokolója, tudója közt; a varázsló a név birtokában a név tulajdonosát segítségül hívhatta, kényszeríthette akarata teljesítésére, a *halot-takat* nevüknél fogva *megjelenésre* bírhatta, a gonosz démonokat kiűzhette, egy hatalmasabb démon által egy gyöngébbet elkergethetett, stb.

Innen van, hogy az ősi vallásokban az Isten neve szent titok, amit csak a beavatottak, a kultuszközösség tagjai ismernek. Titok, mert ez magának az istennek önvédelme, hogy nevét idegenek fel ne használhassák ellenséges szándékok véghezvitelére, mivel ez a név azokat akik ismerik, védi, segíti, egyesíti, támogatja. Viszont nincs súlyosabb bűn, mint az *isten nevével való visszaélés*, annak ok nélküli használata, elárulása, káromlása stb.



Ezért van benne ez a filalom a tízparancsban is, ezért fontos az isten neve a mysteriumvallásokban is s ez csendül fel a Jelenések Könyvében, é szavakban: „az én nevemet tudod“, „adok annak új írott nevet, amelyet senki sem tud, csak az, aki kapja“. stb. A névnek magikus ereje van tehát, amelyet azok, akik ismerik, felhasználhatnak védelmükre és hathatós támogatásukra; ellenfeleik ellenben felhasználhatnák ellenük. De ilyen magikus eljárásra alkalmas az ember neve is, mert ha azt a varázsló ismeri, a démonokat ellene kihasználhatja. Fontos a név főleg az ördögűzésnél, mert az ördög kiűzetése nevének ismeretén fordul meg, s ezen a téren a mágia óriásilag kidolgozott módszerrel járt el, hogy a kényszerítendő démon, szellem etc. nevének birtokába jusson. A személynevek mellett, amelyeknek magikus szentsége általános emberi tulajdon, a *szent számok* és más nevek és szavak bűvös ereje is általános, ezeknek kimondása az őket ismerők s velük bánni tudók kezébe csodálatos hatalmat ad.

A magikus tárgyak: *talizmán, amulett, varázsszer, ereklýe* etc. használata szintén közismerten elterjedt dolog. A magiának van végre egy, a legfejlettebbnek és legjelentősebbnek mondható, mert bizonyos tekintetben *lelki faja*, amely a magikus erő átvitelét, birtoklását az *álomhoz, a víziókhoz, hallucinációkhoz, exaltációkhoz* köti. Ezekben az állapotokban, mint szükséges előfeltételekben szerzi meg a varázsló a magikus erőt s ilyen úton közöltetik az vele. Ilyen állapotba gyakran maga az isten ejti őt, hogy vele érintkezhessék, de a varázsló a maga akaratából, mesterségesen is előidézi ezeket, hogy az istenekkel összeköttetésbe jusson. A papság kialakulása minden vallásban ebből indult ki, az orakulumok nagy jelentősége is innen van, mivel ezekben az állapotokban *isteni kijelentés* történik. Ezért van az, hogy olyan helyeken, ahol theofania volt, vagy ahol egyáltalán szent hely van (templomokban), ott az alvásnak bűvös jelentősége van, a templomban alvás (*incubatio*) az istenek befolyása alá kerülést jelentette, a sirboltokban pedig az elhaltak szellemeivel való összeköttetést. Az ilyen álomnak és exaltációnak sajátos jelentőségét az adja meg, hogy a *jövendőt* nyitja fel a lélek szeme előtt, és jóssá, kijelentővé, prófétává teszi a varázslót.

Ez a jövendölés a lényege a magasabbfajta mágiának, az ugynevezett *manfikának*, amely minden népnél, de főleg a *babyloniaknál* volt erősen kifejlődve s a papok titkos tudományát képezte. Ezek elsősorban a csillagok helyzetéből és változásai-ból olvasták ki az istenek akaratát és mondtak jövendőt, de aztán a természet változásaiból és az idők jeleiből, azaz a történelemből is, azután saját és mások álmaiból, nyillövésből, emberi és állati belsőrészekből, szélzúgásból, viharból, állatok hangjaiból stb. Rajtuk kívül főleg a *turáni és finnugor* népeknél terjedt el a manfika.

Ebből a magikus szemléletből és életmódból fejlődött ki a voltaképeni vallásos kultusz.

## 2. Az áldozat.

A) A kultusz centruma és lelke a vallás történetében mindenütt az áldozat. Már az ősvallásban, mint az emberiség legősibb kultusza, szerepel a *halottak és az ősök* szellemeinek bemutatott áldozat, annak az ősi hitnek az alapján, hogy a halott lelke az élőknek rendkívüli módon árthat, vagy hasznára lehet. Az áldozat és a köréje elhelyezkedő kultikus eljárások ép arra valók, hogy a halottak ártószándékát megelőzzék és megmátsák, jóindulatát és segítségét pedig megnyerjék. A halottak és ősök szellemeinek minden ősi népvallásban áldozott az ember, így a *chinai, babyloni, germán és zsidó* vallásban felfedezhetők ennek nyomai. A bibliában kétségtelen nyomai vannak annak, hogy a halottaknak, főleg a *törzsfőknek* és a *hatalmas halottaknak* áldozatokat mutattak be (2. Krón. 16. 4. és Jer. 34. 5.) ebből fejlődött a *halotti tor*, a gyászkenyér megtörése, és a vigasztaló pohár itala (Jer. 16. 7.), amely eljárásoknak a célja a halott jóindulatának a megnyerése, esetleg bosszújának, haragjának elhárítása, esetleges kijátszása. Ez utóbbira vall az, hogy a halott előtt *felismerhetetlenné* tették magukat a ruhák megszaggatása, a test megvagdálása, a szakáll lenyírása vagy eltakarása, a fej megkopasztása, zsákbaöltözés stb. által. Vagy, hogy a halott előtt *szánalmat* keltsenek maguk iránt, s ezzel kiengeszteljék, mezitláb és hajdanfővel jártak, hamuba ültek, port hintettek fejükre, böjtöltek, nagy „hó-hó” kiáltással siratóztak, amiben hivatásos siratóasszonyok, a mequeneno és kakámót segédkeztek panaszos gyászdalaikkal, a quinák-kal. Ezekkel a dalokkal esetleg a halott elriasztására is törekedtek. Mindezek a szertartások az áldozat körül helyezkedtek el, az volt a központjuk. Az *ősök*-nek bemutatott áldozat alkotja a *chinai* ősvallás lényegét is. A chinai vallás a maga kifejezettségében szinte maradék nélkül *kultusz*, ez a kultusz pedig lényegében *áldozat*. Kijár az összes isteni szellemeknek s a kultuszközösség feje végzi: a családban az atya, a provinciákban a fejedelmek, a birodalom egészére nézve a császár. Az áldozati szertartásokat s a nagyszabású áldozati ünnepélyeket állami törvények rendelik el és szabályozzák. *Egyiptomban* a kultusz s főleg az áldozatok végzésére *papirend* alakul ki, amelynek tagjai a nép részvételével a *templom udvarán* végzik az áldozást, imák és énekek között. Itt is szokásos az előkelők áldozati lakomája s nagy ünnepeken a szent (áldozati) kalácsosztás a nép között. Hasonlóan van papirend és áldozati kultusz a *babyloni* vallásban is. Az *indus* vallásban az áldozást kizárólagos joggal a *papik* végzik és gyakorolják; ezek között fontos az *Agni*-nak szent-

telt égőáldozatok rendje és az Indrának bemutatott italáldozat, a Soma. A bráhmaizmusban a *papi imádság* (a brahma) áldozat jellegével bír és kényszerítő (magikus) hatást gyakorol az istenre, míg végre maga lesz a legfőbb papi istenséggé. Ugyanilyen jellege és ereje van a papi *meditációnak* is. A *persa* vallásban főleg az égőáldozatok fontosak; közismert dolog a *görögök* vallásában a *fogadalmi*-, *engesztelő*- és *hálaáldozatok* óriási fontossága. Minden vallás közül azonban legfontosabb jelentősége az áldozatnak a *zsidó* vallásban van, ahol a Jahvéval való üdvközség jele, záloga és pecsétje, a szövetség biztosítója és kifejezője.

Az áldozat, mint *hódoló* és az *istenit elismerő* cselekmény, döntő jelentőséggel bír a *római császárkultuszban*; mint *sakramentalis* áldozat, az istennel való egyesülés élményét realizálja a *mysterium vallásokban*, végre, mint teljesen szellemi jelenség, életben nyilvánuló etikai magatartás, *önmegtagadás* és *önfeláldozás*, egyszóval szolgálata jelenik meg a keresztyén vallás centrumában. Úgy, hogy a kifejezésre törekvő vallásos élmény a kultuszt elsősorban és legfőképpen az áldozatban teremti meg és gyakorolja.

B) a) Az áldozat a mágiából fejlődött ki s a magikus szemlélet gyakorlati alkalmazásának tekinthető. Mint ilyennek, eredeti célja a *démonok ellen való védekezés*. Kétségtelen, hogy az *indusok*, *perzsák*, *mexikóiak*, etc. *tűz-áldozatainak* ez volt a jelentősége, a tűz olyan magikus hatalom volt, amely az embernek hasznos és jó erőket köréje csoportosította és hozzá vonta s a tűzhely, az otthon megteremtője lett, az emberre nézve káros és ellenséges szellemeket pedig elűzte és távoltartotta. Semmitől se rettegtek úgy a démonok, mint a tűztől. (Ezt főleg a vadállatokban visszatérő lelkek félelmén a tűztől, tapasztalta az ősember.) Hasonlóképpen védelmező jelentőségük volt az u. n. *házhvédő* v. *szentelő* áldozatoknak is, amelyeknél valamely élő lényt, állatot vagy embert (főleg gyermeket) a házhelyen megöltek, vérért a telekre csorgatták, vagy elevenen elfödelték a fundamentum alá, vagy a küszöb alá, a démon ellen, aki eredetileg birta és lakta azt a helyet. Az *első zsenge* és a *végző kéve* áldozata a szántóföld démonának kibékítésére szolgált. Magában a *lakóházban* végzett, *házioltáron* bemutatott áldozatoknak is ilyen magikus védekezés volt a célja, főleg a halálisten és más gonosz démonok távoltartására.

Mindezek mögött a magikus erőben vetett hit áll, tehát a tűznek, a megölt állat vagy ember vérének, az első zsenének stb. magikus erőt tulajdonítottak, amely alkalmas a gonosz démonok erejének megtörésére.

Az áldozat ősi felfogásában tehát a magikus erő *kényszerítő* hatalma érvényesül. Ezt a kényszerítő hatalmat az egész *természet* ellen fel akarja használni az ember az áldozatok által. Az esőáldozatok (italáldozat = Soma), a hold- és napáldo-



zatok (tűzgyújtás) mögött mindenütt ezeknek a hatalmaknak az ember javára való kényszerítésének hite áll.

b) Az áldozatoknak egyik legfontosabb formája a *véres* áldozat, amely a vérnek isteni jellegén, lélektartalmazó mivoltán alapszik. Itt a vér maga a fontos, amelynek az ősember kötő- és oldó, egyesítő- és kiközösítő erőt tulajdonít. A vér ezen lelkes, isteni jellege folytán, az *áldozati vér* már korán az istennel való egyesülés eszköze lesz, pld. a realistikus totemkultuszban.

A totemistikus áldozat, ahol a szent állat vére az isteni lelket magát tartalmazza és közli a totemtestvérekkel, sakramentalis jellegűt ölt és mint az istennel egyesítő hatalom, az áldozatot *szövetségkötéssé* teszi az isten és az ember között. Itt az áldozat hozza létre a *kultuszközösséget*, a szent társadalmat, amely istennel a vér egységénél, a *vérközösségnél* fogva alkot egységet s hozza létre a nációt: az isten népét, amely értéket ad az egyénnek, megszabja az erkölcsiséget és szabályozza az egész életet. Az áldozati vér e szövetségkötő hatalma az első társadalomalkotó erő, amelyből a *vérszerződés* és a *vérbosszú* intézménye is fakad, amelyek a maguk vadságuk dacára is a legelső erkölcsi intézményeknek tekintendők, így a *chinaiaknál*, akiknél ezek az intézmények hozták létre a törzsi erkölcsiséget, amelyben az egyén önkénye és szeszélyei a törzs érdeke által legyőzetnek és szabályoztatnak a vérközösség javára. Ezek a dúrva és kezdetleges erkölcsi vonatkozások csak a törzs határáig nyúlnak ugyan, de ezen a határon belül mégis az első erkölcsi jelenségek, amelyeknek következtében az egyén mérsékli és legyőzi indulatait a köz javáért, sőt életét köti le érte. A vérszerződésben Istennel és emberekkel az az erkölcsi gondolat jut kifejezésre, hogy az egyén az egészért, másrészt az egész az egyénért van s ennek sanctiója a vérbosszú intézménye.

A véres áldozat *szövetségkötő* hatalmának főleg a semitáknál s ezek között is a *zsidóknál* van döntő jelentősége, mert az áldozati vér itt épen azt fejezi ki, hogy Izrael és Jahve vérközösségben vannak s a vér egységénél fogva leszármazottja, választott népe Jahvénak Izrael. A szövetség tehát a vér egysége folytán jött létre köztük, és mikor Jahve ezt a szövetséget kijelentésszerűen is megköti Ábrahámval és Mózával, az *áldozati vér* ennek a pecsétje és kifejezője. Ennélfogva a véres áldozat folytonos megújítása arra való, hogy újra- és újra kifejezze és realizálja azt a vérközösségen nyugvó szövetséget Jahve és népe között.

Ez a szövetség a Jahve, mint *életforrás* és a nép tagjai, mint *leszármazottak* között áll fenn, s megszabja a kultuszközösség, a náció, a jog és erkölcsiség, a Jahve követeléseit és ígéreteit határait. Mindezek addig terjednek, amíg az eredeti vérközösség nyúlik. Ami azon kívül van, az idegen, tisztátalan, Jahve előtt utálatos és gyűlöletes. A vérközösségen belül tehát



hűség, védelem, egység, erő, egészség, hatalom, dicsőség isten és ember részére, azon kívül pedig mindennek ellenkezője. Most már, ha a kultuszközösség *újszülöttekkel* gyarapodik, nevezetesen pedig *elsőszülöttekkel*, akkor a Jahve mint eredeti életforrás és az apa, mint leszármazott között a vérközösség megszakadt. Az atya *önálló életforrássá* lett, ezáltal önállósult, elszakadt istentől, valami olyat tett, amit csak isten tehet, kiinduló pontja lett egy új vérközösségnek. Ez isten elleni bűn, ez az isten szerepére való törés volt. Épen ezért az áldozat ősi és igazi formája a vérközösségen, a szövetségen belül *az elsőszülöttek feláldozása volt*. Ezzel bizonyította be az atya, hogy ő nem akar isten mellett és ellen önálló, új, más életforrás lenni és idegen vérközösséget hozni létre, hogy ő nem pártütő, lázadó, áruló. Visszaadta, oda adta istennek az elsőszülött vérét, hogy ezzel mutassa meg, hogy az nem más és új vér, nem idegen lélek, hanem istenéből való, egy vele, ugyanaz és ő kész az istennek vissza is adni. Ez az áldozat a megszakadt vérközösséget és szövetséget újra visszaállította, az összeköttetést újra létrehozta, az isten és az atya között a vér által, amely az egység bizonyítására kiontatott. Ez a kiontott elsőszülött-vér aztán mentesítette a másod- és többi szülöttet a feláldozástól, mivel azoknak egysége és közössége többé nem volt kétes. Ugyanígy minden állat és növény első fajzása és zsongéja is Jahvének szenteltetett, később az elsőszülött gyermek *helyett*, tehát annak symbolumaként. Az elsőszülöttek feláldozását a humanizmus terjedése folytán felváltotta a körülméltelkedés, amely ennek az áldozatnak, jelképes és nagyon kifejező végrehajtása. A körülméltelkedés aztán a Jahve *kultuszközösségébe való belépésnek* egyetemesen kötelező feltételévé és jelévé lett, mint amely a vele való egységnek s az ő szuverénitása feltétlen elismerésének a bizonyága.

c) A magikus jellegű védekezés és a sakramentális jellegű szövetségkötés mellett az áldozatnak a legrégibb időtől kezdve más, az animistikus szemléleten nyugvó célja is volt. Ez a cél pedig nem egyéb, mint az isten *táplálása*, s azon a primitív hiten nyugszik, hogy az istennek épenúgy van szüksége táplálékra, ruházatra, lakóhelyre, etc., mint az embernek. Ez a gondolat eredményezte azt a felfogást, hogy az isten *rá van szorulva* az áldozatra, mert abból és azáltal él, viszont azonban, emberfeletti hatalmánál fogva az áldozatot meg is követelheti, ki is tudja kényszeríteni az embertől, mert ellenkező esetben megvonja tőle segítségét és áldásait. Hogy az áldozat ilyenformán az isten táplálása volt, azt bizonyítja az, hogy maga az *oltár*, amelyen az áldozatokat végezték, eredetileg *fetis* volt, azaz maga az isten, s mikor a vért reá öntötték, olajjal megkenték, a húst rajta elégették, ezzel ténylegesen táplálták őt. Most már a kultuszközösség tagjai azon igyekeztek, hogy ne csak a szükségletekkel, de azon felül is *elhálmózzák* az istent minden jóval,

így lesz az áldozat nemcsak táplálék, hanem *ajándék*, amellyel gazdagon jóltartják, illetve feldiszipják, kiékesítik az istent, hogy ezzel magukhoz édesgessék, hajlítsák, megnyerjék jóindulatát, védelmét, segítségét. Még egészen a primitív gondolkozásra vall az, hogy az ajándékot előzetesen *felajánlják*, kilátásba helyezik az istennek, ha ebben és ebben a dologban segítségül lesz nekik. Így fejlődik ki a *fogadalmi ajándék* és *hálaadomány* óriásilag elterjedt s egész korunkig húzódó intézménye. Ezek a fogadalmi ajándékok később nemcsak táplálék vagy életszükséglet lehettét, hanem szobor, kép, diszruházat, még később templom stb. Így maradtak ránk a régi kor fogadalmi oszlopai, szobrai, templomai.

A táplálék, felruházás, ajándék, fogadalmi- és hálaadományok az áldozatnak *adás-vételi* jellegét domborították ki. A szerződés-jelleg mellett, amely a szövetségkötésben nyilvánult, mint másodlagos, azzal paralell húzódó és annak kiegészítő részét képező jellege, érvényesül az áldozatnak ez az adás-vételi mivolta. Az isten épúgy választja magának a népet és halmozza el jótéteményeivel, mint a mennyire követeli tőle a maga érdekeinek szolgálatát és ígéretei az ellenszolgáltatások pontos betartásához vannak kötve. Ezért az áldozatok rendjének szabályozott kialakítása mindig a *törvényvallásban* lép fel, amelynek lényege *jogi szerződés*, adásvételi kötés isten és ember közt. Ezen a stádiumon csaknem valamennyi pozitív vallás átmegy, jellegzetesen bekövetkezik ez főleg a vallásos életerő dekadenciájának korában a *persáknál*, *indusoknál*, a *zsidóságnál* és a *keresztyénségben* és az *iszlámban* is.

d) Az áldozat mind-e típusokban *természeti* jellegű és az isten és ember közötti természeti kapcsolat (vérközösség, leszármazás stb.) alapján fejlődik ki, annak kifejezésére, helyreállítására, megbizonyítására való. De ebből az ontológiai talajból mindenütt kisarjad az áldozat *erkölcsi* jelentősége is s lassanként uralkodóvá válik benne. Azok az erkölcsi vonások, amelyek az áldozatban kiemelkednek: a *vezeklés* és a *tisztulás*, amelyek a *bűntudat* természeti felfogásának és durva ontológiai jellegének lassú elfinomodása, elmélyülése, lelkivé és erkölcsivé válása folytán az áldozat *keresztyén* értelmé felé vezetnek. Eredetileg a bűn az isten szentségének tudatos, vagy tudattalan megsértése volt, ez a szentség pedig teljesen fizikai jellegű, az isten láthatatlan lényegét jelentette. Épen, mert ez a lényeg láthatatlanul finom anyag, megsérthető és megtisztítható szándékosság nélkül is, így jön létre a *titkos bűn*, amely nem rejtegetett, hanem elkövetője előtt is ismeretlen, rejtett, tudattalan s meglétére csak természeti következményeiből: az egészség, vagyon etc. elvesztéséből, a szerencsétlenségből, bajból, csapásból, romlásból lehet következtetni. E tudattalan, titkos bűnök ellen való védekezés, illetve az elkövetésükkel megsértett és haragvó isten *kiengesztelésére*, a titkos bűnökért való *vezeklés*, s a belőlük való *megtisztulás* céljára, főleg a *zsidó* papi

vallás óriásilag kidolgozott, aprólékos, bonyolult vezeklési és tisztulási eljárásokat, szertartásokat ír elő a törvényben, befejezőül pedig állítja a *bűnért való áldozatot*, az *engesztelő áldozatot*, amely a véghezvitt vezeklés és tisztulás után újra helyreállítja a megszakadt üdvköteléket, a békességet a Jahve s a bűnös között, s újra a kultuszközösség s ezáltal az ígéretek tagjává teszi a bűnöst.

Ezt az egész felfogást élénken tükrözi a zsidó papi vallásban kifejlődött *nagy engesztelési ünnep*, amely a papi vallás koronáját képezi. Ezt az ünnepet, a „szombatok szombatját“ a 7. hó 10 napján ülték meg komplikált szertartások, böjt és szigorú munkaszünet mellett s csúcspontja az áldozat volt, amikor a főpap két kecskebakra sorsof vetett Jahve és Azazel (Sátán) között; a Jahve kecskebakját megáldozta az *egész népért bűn-áldozatul*, Azazelét pedig, miután Izrael minden bűnét fejére rakta, kikergette a pusztába a főördögnek. Ez volt a *bűnbak*. Az így létrehozott tisztulás épen a titkos bűnöket veszi el, s állítja helyre a Jahve és népe között megszakadt közösséget. Ezen a napon léphet be csak, egy évben egyszer, igen körülményes tisztulás után a főpap a szentekszentjébe, felmutatva Jahvéhnak az áldozati vért engesztelésül. Eredetileg maga a *vér* birt bűntörő és engesztelő erővel, de aztán kifejlődik az a gondolat, hogy a bűntörő és engesztelő erő az áldozati állat *halálában*, a megöletésben van, melyben az *a büntetést szenved el az ember helyett*, s veszi el róla azt. Itt bukkan fel a *helyettes szenvedés*, a *helyettesítés*, a *helyettes elégtétel* gondolata a vallásban. A mód, ahogy felbukkan és kifejezésre jut, durva és érzéki, de a gondolat mélységes és nagyszerű, divinativ megsejtése lévén a vallásos élmény legmélyebb vonásának. Az áldozati állat vérenek, szenvedésének, halálának a tényében, ebben az önkénytelen, gépies és érzéki cselekményben csak a *magikus symbolumát* kell látnunk az *önkéntes, önfeláldozó, szabad szeretetténynek*, amely a Krisztus áldozati halálában szellemerkölcsi értelemben nyilvánult meg.

e) Az áldozatnak ez a legmagasabb, *erkölcsi* typusa a *keresztyénységben* jelenik meg s a keresztyén áldozat jelentése többé nem az, ami az eddigieké, hanem az *egész életnek, az egész lelkületnek* szabad, szeretetből való teljes felszentelése, önátadása Istennek, az erkölcsi élet folyamatában és annak törvényei szerint. A ker. áldozat lényege a *hit* élete, a hívő önátadás, a lelki megistenülés, az egyénnek önfeladása Istennel szemben és Isten teljes uralomrajuttatása az egyénben, az egyén akarata alapján. Ez az áldozat az, amely *Krisztus* áldozatában gyökerezik, s amelynek vezeklő, tisztító, elegettevő, megigazító, megszentelő, egyesítő ereje van, mert maga a Krisztusba oltott és benne elmerülve megteljesedő és kibontakozó *keresztyén élet*, az erkölcsi szentség élete s egyúttal megszüntetése mindenféle áldozatnak.



den többi jellemvonása is, így bensősége és öntudatossága, öntevékenysége, közvetlensége, egyéniessége és csak időben (nem pedig térben is) lefolyó volta.

Épenezésért magában az élményben az ingerokozta hiányérzet pótlása mindig és kizárólag csakis *ideális*, a pótló-képben van adva, amely az inger megértésével a hiányérzetet *ideáliter* pótolta és megszüntette; *a kielégedést az öntudatnak a megértés, az ismeret adja meg*. Az ilyen, sajátunkból kinőtt ismeret azonban, amely, újra hangsúlyozzuk, egyedül érdemli meg az élmény nevét, azzal a speciális realitással bír, hogy *ideállá, eszménnyé* válik, amely megtöltve az öntudatot, azt a cselekvés irányába annyira megduzzasztja és a maga eszközévé teszi, hogy az öntudat *csupa akarat* lesz, az eszmény „keze-lábává” válik és a megfelelő tettet szüli. Ez a tett azonban az élménynek már következménye, az ideálitás realizálása a cselekvés sikjában, de többé már nem tartozik a lelki élményhez magához. Viszont a *sui generis*, valódi élmény természetéhez eltéphetetlenül tartozik hozzá az, hogy tettbe csattanjon ki, különben álélményekkel, az élmény üres fantomjaival van dolgunk, amelynek okozója az, hogy bennük csupán álpótlékok, surrogatumok foglaltatnak s egész mivoltuk fikció. A lelki életnek ez az élményszerű felfogása azonban egyedül alkalmas arra, hogy annak egységét biztosítsa s ne engedje a lelkiségnek különféle, skematikus „tehetségekre”, képességekre való feldarabolását, ami a régi lélektan alaphibája volt. Az élmény e felfogás mellett magába foglalja mindazt, amit a lelki életben, mint megkülönböztethető funkciót találhatunk: az *érzéklést*, amely a fizikai ingert fiziológiai ingerré és azután pszichikai érzetté teszi, a *fantáziát* és *értelmet*, amely a pótlóképet alkotja és átérti, az érzelmet a hiány és a vágy *stádiumában*, az akaratot a pótlóképnek eszménnyé duzzasztásában és tétté érésében. Természetesen a lelki élet egész folyamatában e funkcióknak *magasabb és összetettebb* formái érvényesülnek, de alapjukban minden elemi élményben benne foglaltatnak.

2. Hogyha az élményben munkáló funkciókat vesszük vizsgálat alá, azt tapasztaljuk, hogy ott a következő tevékenységeknek kell egymás mellé sorakozniuk és egymással összeműködniük: 1. azon funkciónak, amely az ingert *fölfogja*, (átalakítja fizikaiból fiziológiaivá s ebből psychikaivá) tehát *éreztté teszi*. 2. azon funkciónak, amely azt az okozó *tárgyra*, valóságra *vonatkoztatja* (proiciálja és szegzi), 3. azon funkciónak, amely az így létrejött *szemléletnek jelentést* ad, azaz megérti s ezzel az öntudatot megnyugtatja, 4. amely az így létrejött *ismeretet értékeli*, kíváncsi vagy kerülendő mivoltában mérlegeli, megvalósítandónak, vagy megsemmisítendőnek minősíti s az akarat tartalmává növeszti, (eszményt produkál).

A *külvilágból* származó élményeinknél az első két tevékenység az *érzéklésben* van adva, a második kettő pedig az

*értelmiségben*, amelyhez a fantáziát és a voltaképeni értelmet számítjuk. Ezeket az élményeket szoktuk *racionális* (észszerű) *élményeknek* nevezni. Jellemzi valamennyit az, hogy olyan *ismereteket* nyújtanak, amelyek 1. az *érzéklésen* alapulnak és 2. *általánosíthatók*, (általánosan emberiek, megérthetők, közölhetők, elsajátíthatók). Ezeket az élményeket egymástól csupán az különbözteti meg, hogy melyik részösztönünk támadtatik meg és reagál bennünk a támadásra. Mind valamennyi azonban a külső világban, mintegy *extensive* segíti megvalósulni az egyén életét azaz ezeknek az élményeknek sorozatában a lélek *kifelé hatol* a valóságba és így bontakozik ki és valósítja meg magát az *érzéki világkép megértésén* sarkalló cselekvésekben.

Általánosságban azt gondolják, hogy másfajta élményeink nincsenek is. Kérdés most már azonban, hogy vajjon a *vallást*, mint élményt, mint tapasztalati tényét a lélek életének meglehet-e érteni a *racionális élmények természetéből* s biztosítható-e köztük a *vallásos élmény sui generitása* s ebben *psychologiai realitása*? Vajjon, ha látszólagos ellentétek merülnek fel itt, nem lesz-e igazuk azoknak, akik a *vallást* fiktív, származék, álélménynek tekintik, amely valamelyik *racionális élmény* vagy *élménycsoport irreális származékának* vagy éppen *beteges elfajulásának* bizonyul a tüzetes vizsgálódás előtt?

3. Hogyha a *vallást*, mint élményt, ismerni óhajtjuk, a következő kérdésekre kell megfelelnünk: 1. Van-e *vallásos hiányérzet* s mi annak a specialitása? 2. Hogyan *reagál* a lélek erre a hiányérzetre? 3. Miféle *pótlást* kap a lélek a *vallásban*? 4. Milyen természetű a *vallásos kielégülés*? Mert a *vallásos élmény lélektani titka* csakis ezekben rejlik: *vallásos hiányérzet*, *vallásos reakció*, *vallásos pótlás*, *vallásos kielégülés*. Ebben van benne a *vallásos élmény sui generis*, *reális*, *önálló lélektani lényege*.

Láttuk, hogy minden *racionális élményben* a *hiányérzetet* valamely *specialis rész-ösztönünk* szabad érvényesülésének gátlása, köttetése idézi elő. A külső idegen valóság támadása ösztöneink ellen önfentartásukat veszélyezteti s erre a veszélyben forgó ösztön fájdalma az öntudatban, mint éhség, szomjúság, fázás, betegség, nemi hiányérzet, tudatlanság etc. jelenik meg. Miután a *racionális élményekben* mindig *egyes ösztönök kielégülése* van gátolva, szorítva, veszélyeztetve és pedig mindig a *külső való relációi* által, természetes, hogy a *hiányérzetek* az *érzéklés* és az *értelmiség* *functiói* által pótoltnak. *Racionalis megértésük* nyugtatja meg az öntudatot és teszi lehetővé a *célszerű cselekvést*. Ezen élmények összességéből tehát csakis a *racionalis világkép* és a *racionalisan megértett világban való extensív életmegvalósulás* következhetik. A *vallásnak tehát nincs helye a racionalis élmények között*, mivel a *vallás* sohasem a külső világban és az extensivitásban való tájékoztatás és érvényesítés céljait szolgálja. Ha nincs az egyes *specialis ösztön-*

Az *indusok, persák, görögök* vallásában az ünnepek szorosán összefüggenek az áldozattal s annak céljaival.

A görögök sajátos ünnepei voltak az *olympiai versenyek*, amelyeknek szintén speciális vallásos jellegük volt; náluk fejlődött ki a *mysteriumvallás* is, amelynek leghíresebb typusa az *eleüsis*, amely titokzatos éjjeli processióval és jelképes cselekményekkel, énekekkel, zenével, imával, stb. volt összekötve; *drámai kultusz* volt. A zsidó vallás legősibb ünnepei a holdváltozások és a termési évszakok, különösen a tavaszi napéjegyenlőségi fordulópont voltak. Így az aratás és a szüret, azután az újhold, és a szombat, amely az „időcherem“ gondolatán alapszik. (L. később!) Legnagyobb nemzeti ünnepük a *passah*, az egyiptomi szabadulás emlékére. A próféták az egész kultusznak s így az ünnepeknek is ellenségei voltak; a népies vallást kodifikáló és uralomrajuttató papi vallás azonban újra jogaiba helyezte, kidolgozta, megállapította és előirta az ünnepeket, főleg a szombat szentségét érvényesítve túlzott erővel is; ezenkívül az összes népies ünnepeket. A papi vallás legfőbb ünnepe a már ismertetett *nagy engesztelési nap* volt. A zsidó ünnepeken az imának és a zenének, éneknek jutott nagy szerep. Az ünnepi szokások egészen sajátos fajta képezte ki a szinkretizmus *mysteriumvallása*, a római császárság korában. Lényege szerint ez az ősi keleti vallások meghaló és feltámadó istenei mythosainak drámai előadásában áll, kiszínezve és kibővítvé azonban sakramentális jellegű és erotikus színezetű cselekményekkel; tánccal, zenével stb. Tammúz, Istár, Marduk, Ozirisz, Izis mythosai mellett főleg az *Adonis*, a *Dionisos* és a *Mitra*-mysteriumok voltak világszerte elterjedve, kapcsolatban sajátos ünnepi szokásokkal, amelyeknek lényege mindenütt az istennel való magikus—sakramentális egyesülést célozta. Az *Adonisz*kultuszban, főleg az őszi nagy ünnep, tehát a szenvedő, hervadó, meghaló isten gyászünnepe emelkedett nagy fontosságra, mikor a halott istent ábrázoló bábut felravatalozták s gyászdalok, sirás és mellverés, flótajáték és halotti áldozat kíséretében vitték sirjába; az asszonyok ilyenkor levágták hajukat, s magukat idegen férfiaknak adták át. Másnap aztán a bábut kihozták sirjából és feltámadási ünnepet ültek, ami ősszel lévén, az eljövendő tavasz reményének ünnepe volt, — bár tavasszal is ültek erotikus Adonisz ünnepeket, — de a tavasz reményének s a feltámadás hitének őszi ünnepe természetesen jobban lebilincselte a lelkeket. Az ilyenkor mesterségesen előállított Adoniszkertek, melyek művésziesen gyors hervadásra voltak beállítva, s eleinte a vegetációisten őszi halálának jelképei, természetesen váltak az élet mulandóságának a halálnak symbolumaivá s a másnapi feltámadási ünnep természetesen lett nemcsak az eljövendő tavasz, de a feltámadás és halhatatlanság symbolumává, sejtetőjévé is. Az Adoniszkultusz különösen a frygiai *tauroboliák* formájában lett népszerűvé. A *myste* a megölt bika vérével meg-



issza s megfürdik, megmerítkezik benne — „halálbakeresztelkedik,” symbolice meghal. A szent állat vérében megtisztulva, jelképesen a sírból kel ki, ujjászületve s a vér megivása által az isten lényegével egyesülve, örökéletre jegyeztetik és indul el. Az ujjászületettség jeléül egy ideig csak tejjel táplálták. A trák *Dyonisosz* mysterium kultuszát vad orgiák, fáklyás menetek és izgató zene mellett ülték meg, az isten incarnációját jelentő szent állatot thyrsos-botokkal üldözték, fogaikkal tépték szét és nyers húsát ették, ami által istenük halálában részesedve, feltámadásában is osztoztak. A *Mitrakultuszban*, amelyet a római legiók terjesztettek el a világon, a mythologiai bikának Mithra által való megöletése ábrázoltatott sacralis cselekményekben, amelyben a hívő Mithrával egyesült.

*Jézus vallásában* és a jézusi keresztyénségben, annak abszolút szellem-erkölcsi jelentése folytán az ünnepek teljesen elvesztik ősi jelentőségüket épúgy, mint az egész kultusz. A keresztyén *egyházban* azonban újra kifejlődnek, és pedig épen a Jézus életének üdvtörténeti tényei körül, születése, halála, feltámadása, menybemenetele etc. emlékére. De a keresztyén ünnepnek ünnepi szokásai eredetileg nincsenek, ezeket a fejlődés során részben az ősi pogány és zsidó, részben a keresztyén egyházba beletagolódó új, barbár népek szokásai hozzák létre s a nagy ünnepek körül az idők folyamán egész sereg ilyen karácsonyi, húsvéti, farsangi, böjti, etc. ünnepi szokás fejlődik ki. A görög és római egyházak lassanként felszívják és új elemekkel gazdagítják az összes vallásos ünnepeket és ünnepi szokásokat, természetesen átalakítva azokat a keresztyén szellem vonásaival. A népszokások a protestáns ünnepek körül is érvényesülnek, de nem hivatalosan, nem az egyház által végezve és codificálva, hanem csak mint népszokások, sőt sokszor egyenesen, mint babonák. A keresztyén egyház az ünnepeket teljes rendszerességgel átalakította be és kidolgozta az *egyházi évet*, amely ünnepes és ünneptelen félévre oszlik és az üdvtörténeti tények alapján ünnepköröket: andventi, karácsonyi, epifánia, böjti, húsvéti, pünkösti ünnepköröket alkot, amelyekhez az egész kultusz és az igehirdetés is alkalmazkodik.

b) Az összes vallásformák összes ünnepeiben mindenütt bizonyos állandó és azonos kultikus szokásokat látunk érvényesülni, amelyekből az ünnepi processusok alakulnak. Így mindenütt felfedezhető elemek: a *tánc*, a *processio*, a *szinjáték*, a *sacralis mysterium*, a *hárci játék*, az *ének*, a *zene*, a *gyász* és *öröm* kifejezései mozdulatokban, hangokban, öltözködésben, különféle eljárásokban. Az ünnepi jelenségeknek ez az azonossága arra mutat, hogy egy, közös forrásból eredtek, s ez a forrás itt is a *mágia* volt. Mindezeknek a szokásoknak magikus ereje és jelentősége volt. A táncnak az eredeti célja az extatikus állapot előidézése és ezáltal a magikus erő átvételére és átszármaztatására alkalmas lelki állapot megteremtése volt; a sámánok ezáltal

jutottak a jövőmondó erő birtokába, a dervisek táncaikkal kozmikus processusokat symbolizálva, jutnak a kijelentés birtokába. Az egész kultuszközösség táncai, pld. a haditáncok a sympathikus magia jellegét viselik magukon, a hol kifejező mozgulatok útján, a kíváncsú állapotok mimelésével akarják suggerálni annak tényleges bekövetkezését. A processiók és színjátékok ősi formái is ezt az értelmet tükrözik: az esővarázslások, termékenység varázslások stb. processiói és színjátékai kíváncsú állapotok suggerálására valók; ez a célja a mysteriumoknak is, ahol az isten sorsának magikus — symbolikus — sacramentalis ábrázolása által és az extasis tánccal, zenével való felidézése által azt akarják elérni, hogy az egyén tényleg részt vegyen és részesüljön az isten sorsában. A harcijátékok a primitív haditáncokból fejlődtek ki és önállósultak. Az éneknek, a zenének, sirásnak, ujjongásnak és az örömet és gyászt kifejező összes jeleknek és cselekvényeknek magikus jelentősége részben az egyén lelkiállapotának megfelelővételében, részben a kíváncsú állapotok előidézésére való törekvésben van. Az összes kultikus szokásoknak tehát ugyanazon jelentősége van, mint az áldozatnak: védekező, kikényszerítő, megnyerő, szánalomkeltő, vagy engesztelő, hálaadó vagy magasztaló. Az ünnepi szokásoknak önálló jelentősége tehát nincs, s az áldozat adja nekik ezt, az áldozat a kultusz centruma és lényege, amely körül típusainak és természetének megfelelően, mint kifejező és színező tényezők, helyezkednek el ezek az ünnepi ceremóniák.

Amily mértékben fejlődik és emelkedik az áldozat jelentősége az érzéki-magikus értelemről az erkölcsi-szellemi felfogás felé, oly mértékben lesznek a magikus ünnepi szokások mind inkább *jelképes, symbolicus, művészi* cselekményekké, amelyeknek célja hovatovább csak a megragadó *kifejezés*, nem pedig az *ex-opere operato* hatékonyság. Végre az ünnep és összes szokásai a fejlődés csúcsán úgy jelenik meg előttünk, mint tisztán *szellemi* jelentőségű cselekménye az emberi szellemnek: a lélek fölszabadulása, fölszárnyalása a hétköznapiak súlya, gondja alól, a szellem mindennapi élete és munkái felé való emelkedés, békés, méltóságos, magasztos szárnyalás és szemlélődés az élet területe felett, az eszmények tiszta levegőjének beléleklése, megnyugvás, öröm, életgyarapodás, megújulás a magaösszeszedésben, az önvizsgálatban, a lelkesedésben, és a végső életcélok tiszta fixirozásában. Legmagasabb fokán is *önvédelem*, de nem a rajtunk kívül levő démoni erők, hanem a bennünk levő lenyűgöző, ronfó, lealacsonyító és lealjasító ösztönök ellen; — és az ünnepeknek ilyen szellemi értelmezésében *önmagunkra nézve* van *erkölcsi* kikényszerítő erő, *megengesztelő* hatás, *hálával és megtisztulással* teljes újjászületés. Az ünnep ebben az értelemben az Isten legnagyobb ajándéka, amelyet, saját magunk ellen ad nekünk szeretetből és saját magát adja nekünk benne, mint örök eszményt, örök élettartalmat és életörömet.

Minél inkább válnak az ünnep s a lélek ünnepi szokásai szellem-erkölcsi jelentésüekké, annál kevesebb külső, érzéki jellel vannak összekötve, annál inkább szellemi symbolumokkal fejezik ki a lélek ünnepi állapotát. Épen ezért azok a külső cselekmények, amelyekben eredetileg a magikus jelentőség nyilvánult, lassanként leválnak az ünnepi cselekvés testéről s önállósulnak és öncélt kapnak. Ma már a tánc, a színjáték, a harci versenyek nem tartoznak a vallásos ünnep kifejezési eszközei közé, azonban önállósulva művészetekké és atletikává lettek; a processiókból, jöllehet még mindig meg vannak a vallásos körmenetekben és búcsújárásokban, jórészt látványosságok lettek, az ének és zene pedig, amely a kultusznak ma is fontos elemét képezi, amellet egészen önálló és öncélú művészetekké fejlődtek ki. Így lassanként a kultusz és a művészet a maguk ősi egységéből szétfejlődtek és különváltak, azonban egymásra való hatásukat a vallás és a művészet viszonyában megőrizték és szükséges is, hogy megőrizték. A vallás örök időkre a legfenségebb tárgyakat és jelentéseket fogja nyújtani a művészet számára, annak minden ágában, a művészet pedig a maga eszközeivel mindig a legalkalmasabb segitőtársa lesz a vallásnak abban, hogy a kultuszban kifejezett élményt megragadó, hatékony módon lehessen elsajátítani és átélni.

#### B) Phallikus szokások.

a) A kultusznak egy sajátos és érdekes eleme a főleg antik vallásokban világszerte elterjedt s törmelékeiben és átértelmezett formáiban korunk népeinek életébe is átszivárgott phallikus szokások.

Ezeknek ősi alapja az animistikus világszemléletben gyökerezik és a magiával kapcsolatos. Az ősember és az antik ember az istenit különösképen az életadó és termékenyítő erők és jelenségek feltűnésében ragadta meg és tisztelte. A nemzés és születés a legistenibb, legtitokzatosabb actusok voltak előtte, mert a mystikus magikus *életerő* ezekben jelentkezett a legfeltűnőbben. Mivel pedig az animistikus szemlélet az élet és világ minden jelensége mögött öntevékeny, démoni lelket látott, azért a nemi élet és a szerelem istenítése természetes és szükség-szerű volt az ősvallásban és az antik népek vallásaiban. Az élet öntevékeny, isteni, emberi befolyás által nem szabályozható természetét látta az ember a vegetáció, az állat- és embervilág előállításában, születésében és pusztulásában, visszahúzódásában. A termékenyítés, nemzés és születés mysteriumában tehát mintegy a gyökerében ragadta meg az isteni természetét és szemlélte azt. Ezért aztán az isteninek megjelenését és kifejeződését természet-szerűleg szemlélte és tisztelte a *nemzőszervben*, főleg a himnemzőszervben, a phallusban; amely az aktív, megterméke-



nyitó isteni életerő hordozója és eredetileg *fétis* jellegű. Azokat a sziklákat, köveket és tárgyakat, amelyek őt a phallusra emlékeztették, különösen tisztelte s az isteni életerő lakásainak, fétiseknek minősítette, ilyenek az indiai lingák, a zsidó maccébák, az egyiptomi obeliszkék.

A phallikus kultuszi szokások a *termékenységi varázslatokból* indulnak ki. Ezek a nyilvános varázslatok elsősorban a *vegetációra* vonatkoznak és a föld termékenyítő és termőerejét akarják előidézni. Ezeknél a varázslatoknál már igen korán a gabonamag úgy szerepel, mint az isteni főtus, s a cselekmény menyegző, házasság, nemi egyesülés jellegével bír és így is ábrázoltatik. Ugyanez van az *esővarázslatoknál* is, ahol az eső az isteni magömlésnek fogatik fel és hasonlóval suggeráltatik. Ilyenféle jelentősége van a napkultusznak is, ahol a napsugarak, mint az isteni phallus, tekintetnek és a gabonamag tőlük, belőlük származik. Ez a napkultusz jelvényeiben, az obeliszkékben is látszik. Mindezek és az ehhez hasonló magikus szokások a „hasonló hasonlót szül“, elvénél fogva phallikus szokásokra vezettek. A magikus szokások a vegetációról átmennek az *állatvilágra* is és a jószág szaporítása céljából igen tárka és elterjedt phallikus szokásokat eredményeznek. Ilyen állat-termékenységi varázslatok közül való a Jákóbé is, az ótestamentumban, aki csíkkolt és hántott vesszőket (phallus-jelvényeket) tesz a párhoz kosok elé. Természetszerűleg az *ember* szerelmi életét is a magikus eljárások egész tömkelege veszi körül. A szerelem mysteriumát az ember a saját életében különös félelemmel, tisztelettel és érdeklődéssel szemlélte és gyakorolta. Már korán kifejlődik a *szerelmi mágia* ezer és ezer faja, amelyeknek a célja a nő kényszerítése, elbűvölése, megnyerése a férfi számára és viszont.

Ósi hit és a már ismertetett felfogásból származik az, hogy az ember és az ő minden tartozéka egységet képez. Ezért a nő valamely tartozékának, főleg a *hajának*, *hajszalagának* s más *pántlikáinak*, *ékszereinek*, (amelyeknek különösen nemi jelentőségük és célzatuk van már eredetileg is) megszerzése a nőt az illető rabszolgájává teszi, e tárgyak elpusztítása pedig a nő halálát idézi elő. Ha tehát a leggondosabb elővigyázat dacára is az ilyen tárgyak valakinek birtokába kerülnek, az illető a közhit sulya alatt ellenmondás nélkül engedelmeskedik, mert a lelke a tárgy által fogva és kötve van.

Hasonlóan magikus szokások veszik körül a családban a *várandósság*, *terhesség* mystikus idejét. Ilyen az ugynevezett „férfigyermekágy“ (amely Bretagneban ma is „couvade“ név alatt ismeretes és szokásos) s amely abban áll, hogy a leendő atya ugyanolyan életmódot él, mint a leendő anya, a szülés előtt épúgy ágybafekszik és nyög, mint az asszony. Néhol a férfi feleségének terhessége alatt, minden erőszakosságtól, öléstől tartózkodik, hogy a gyermeknek ez meg ne ártson, s bizonyos éte-

lektől, amely a terhes nőnek kárára van, szintén visszatartja magát.

A szerelmi mágiához tartozik, abból érthető és annak egyik ágát képezi a *boszorkányság* is. A boszorkányhit a démoni erejű nemi vágy tárgyának, a szokatlanul lebilincselő, különösen megbüvölő szépségű asszonynak a titokzatosságát, mystikus mivoltát s megrontó erejét fejezi ki. A boszorkányság a nőiség negatív, torzított és elítélő symbolizálása, amely a női nemi bűbájosság rosszra való kihasználásának tapasztalásából származott. Ez az oka, hogy az ilyen nemi bűbáj megbélyegezése érdekében a boszorkány rendes, köznapi, nappali alakjában csúf, vén banyának képzeltek, aki csak adott alkalomkor változik át csábító szépségű nővé, hogy a férfit megrontsa. A boszorkány elleni védekezésnek számtalan phallikus szokása ez ellen a megrontás ellen fejlődik ki.

A termékenységi és szerelmi mágiából minden történeti vallásalakulatban kifejlődik az animisztikus szemléleten nyugvó *szerelemistenítés*. A legtöbb antik vallásban (chinai, egyiptomi stb.) a két legfőbb természeti tényező, az ég és a föld, az atya és anya, a férfi és a nő: a *házastársak* viszonyában szemléltetnek; az ég a nemző, a föld a megtermékenyülő és szülő principium. Az égatya és a földanya ősi képzetek minden vallásban uralkodnak. Ezt a viszonyt némely vallás (egyiptomi, babyloni) speciálizálta a *nap* (Re, Ozirisz, Marduk) és a *vegetáció* (Izisz, Hathor, Istár) házastársi, nemi-viszonyává. Ezen szemlélet alapján állanak elő a vegetáció kultuszok, amelyek főleg tavasszal lakodalmi ünnepekben és erotikus szokásokban nyilvánulnak. Amily mértékben megy át aztán a természetimádás az emberi lélek indulatainak és nyilvánulásainak (különösen a rendkívülieknek) démoni, isteni szemléletére, oly mértékben lesz a termékenyítő és szülő-erő kultuszából speciálisan emberi *szerelemistenítés*. Már a *babyloniaiak* s utánuk más népek és a görögök, a néplélek sajátos szemlélete alapján megkülönböztetik, néha ugyanazon istennő alakjában, néha a vegetációistennő kettéválasztásában a szűzies, tiszta, szigorú szerelmi úrnőt és az *érzéki*, buja, termékeny istennőt: így válik el egymástól az északi és déli Istár; Artemis és Afrodite, Afrodite és Afrodite pandemos. A nemi élettől kapcsolatban férfi és női istenalakok állnak elő minden vallásban. Ilyen az indus *Lingam*, a férfi termékenyítő erő istene, a moabita *Baal-Peor* (megnyitó, kifúró Úr), a római *Mutunus-Tutunus*, a görög *Hermész*; a női alakok közül az egyiptomi *Izisz*, a babyloni *Istár*, aki *Attarte* és *Attar* néven szerepel Syrofeniciában és Phrygiában, az előázsi *Mylitta* és *Kybele*; a görög *Afrodite*, a római *Vénus*, *Dea perficia*, *pertunda* stb. Ezeknek az isteneknek a kultuszai erotikus, szerelmi jellegűek, amelyekben az ősi magikus termékenységi varázslatok és a speciálisan szerelemistenítés keveredik, lényegükben az *életerő imádásai* ezek, amelyekben az ember az is-

tenivel egyesül, erejét átveszi, megistenül. Főleg *Indiában*, azután *Babylonban*, s a *kanaánita* kultuszokban van elterjedve az erotikus-phallikus szokások egész tömege, már symbolikus értelemben érvényesül azután a *mysteriumvallásokban* a római imperiumban.

b) A phallikus szokások között elsősorban a *szüzesség feláldozása* szerepel, mint az isten tiszteletére hozott *egyszeri áldozat*, (kéjálldozat, egyszeri prostitúció.) A férfi részéről voltaképpen ilyennek kell tekinteni a körülmetélkezést, a nők részéről a *deflorációt*, amely-magának a megtermékenyülésnek isteni jellegét akarja kiemelni és az aktus szentségét az individualitással szemben, az istennel való vérközösség és egység ugyanolyan megbizonyítását, mint az elsőszülöttek feláldozása, illetve a körülmetélkedés. A deflorációkor kifolyó *vérnek* itt ugyanaz a jelentősége van, mint az elsőszülött vérnek; tiltakozás az önálló életforrás lehetősége ellen Istennel szemben, visszaazonosulás, összeköttetés, szövetség helyreállítás istennel, mielőtt a nő anyává lehetne. A különbség csak az, hogy a férfi *utóbb*, a nő *előbb* hajtja végre az aktust, mintsem életforrássá lett volna. Magát a deflorációt, vagy a mesterséges phallus (az istenszoboré,) vagy a pap, vagy az idegenek eszközlik. (Ez utóbbiaknak egy kultusz-közösségi nővel pld. papnővel való közösülése a kultuszközösségbe való felvétel jele és feltétele is volt.)

Egy másik phallikus szokás a *tartós, vagy állandó vallásos prostitúció*, némely istenek (pld. Istár, Mylitta) kultuszában. A hinduknál, babyloniaknál, előázsjai népeknél, zsidóknál és görögöknél volt elterjedve. Célja a termékenység isteneinek, illetve a szerelemisteneknek lényegét és istenitiszteletét a nemi egyesülésnek, mint vallási szertartásnak állandósítása által kifejezésre juttatni. Erre a célra az egyes kultuszoknak állandó pap-sága s főleg szent női, papnői-és különféle szent személyzete van, akik a templomban laknak s a szertartást a szentélyben végzik. Különösen az erre szolgáló nagy ünnepélyek alkalmával végzik az erotikus cselekvényeket, izgató zene, obscén táncok, orgiák közepette.

Ezek mellett szerepel még, mint phallikus szokás, a nők nemi önátengedése, mint a *halál és gyász symboluma* a meghaló istenek (pld. Adonis) őszi gyászünnepein, mint az *új életre való támadásé* pedig a feltámadási ünnepeken. Eroticus vallásos ünnepek vannak összekötve a *mysteriumokkal*, ahol a nemi egyesülés egyrészt a szükségelt extatikus, izgatott lelki állapot létrehozására való, másrészt kifejező symboluma a mysterium céljának: az istennel való egyesülésnek. A mysteriumokban az egyéni lélek (anima) az istennel szemben mindig a női principiumot képviseli, akár férfi, akár női lélek legyen is emberileg. És innen van, hogy az emberi lélek a keresztyénségben is (az urvacsora sakramentumában = communió) mint Krisztus menyasszonya, szerepel.

Általában a nemi egyesülés kifejező és találó érzéki képe,



symboluma az istennel való lelki egyesülésnek, s ezért az unio mystica cum Cristót Pál apostol is a házasság képében szemléli, Krisztusnak mint vőlegénynek és az egyháznak, mint a Bárány feleségének ábrázolásában. Természetesen ezen a fokon már a phallikus tendencia elvész és csak mint szellemi jelkép, symbolum, kifejező eszköz jön tekintetbe.

Mikor a vallásban az erkölcsi elemek kezdenek kidomborodni a szentség ősi pogány természeti felfogásával szemben, akkor természetszerűleg merül fel a vallásban bizonyos *elitáló és tisztátalanító* tendencia a *nemi folyamatokkal* szemben. Ezt látjuk különösen a *zsidó* vallásban, ahol *Jahvének*, aki szellem, minden tisztátalan, ami más, természeti, érzéki istennek szentség volt. Mivel pedig a nemi folyamatok s az egész nemi élet, a fogantatás, terhesség, születés, sőt a fanosodás és a menstruáció is a pogány kultuszokban isteni szellemek tevékenykedése, isteni jellegű dolgok és istenek védelme alatt álló jelenségek voltak, ezért ezek a Jahveh-kultuszban tisztátalan és bűnös dolgok lesznek, nem ugyan erkölcsileg, hanem ontológiailag, úgy, hogy a menstruáció, terhesség, szülés után a nőnek tisztulási eljárással kell vezekelnie.

Ez a felfogás már magában rejti az *asketizmus* csiráját, amely az isteni szentségét és szellemiségét s ezáltal az istennek tetsző életet a *világellenességben* látja, s főleg önmagában bűnösnek tekinti a nemi életet és annak kiirtására törekszik. Az asketikus szentségnek ebben a formájában azonban helyesen látnak a tudósok negatív, de igen heves sexualitást, amely a nemi életben és szervekben jelentkező létdisharmóniák elleni visszahatás, de nem a szerelmi kék elleni tiltakozás, amelynek vágya teljesen érvényesül az askesisben is, sőt sokszor egy erős negatív hedonizmusra vezet. (V. ö. Bloch I: Korunk nemi élete c. műve 85 sköv. ll. Bp. 1910.)

c) Az a tény, hogy vallásos, kultikus cselekmények a nemi étellel szoros kapcsolatban nyilvánulnak meg, a sexualis étellel biológiai alapon foglalkozó tudósokat, főleg orvosokat a vallás lényegére vonatkozó tulzott és hibás teóriák felállítására csábította. Így *Billroth* kétségbevonja a tiszta, minden érzékiségtől mentes vallásos érzés létezését, s azt erotikus izgalom melléktermékének tekinti, a *Goncourt* testvérek pedig egyenesen azt állítják, hogy a vallás a *női* nemi élet egyik vetülete és nyilvánulása. *Bloch* Iván, aki idézett művében egy igen érdekes és részletes fejezetet szentel a vallás és a szerelem összefüggése problémájának, amelyben sok érdekes adatot találunk a vallástörténetből is, úgy véli, hogy ez a kérdés még nem képezheti a magyarázat tárgyát, csupán az összefüggés tényének felismerése körül foroghat még, s utal arra, hogy ez az összefüggés *animistikus* alapon sarjad és magyarázható. Együttal rámutat arra, hogy a vallásban és a nemi vágyban bizonyos közös pszichológiai vonások vannak: így szerinte közös a kékérzés, amely mind-

kettőben a testiség, a saját egyéniség feláldozását kíséri, azután a végtelen és örökkévaló utáni epedés, a mystikus elmerülés az élet mélységeibe, a teljes egyesülés vágya, a halál utáni vágy, amelyek mind vallásos kiejérzelmekben és vallásos-erotikus visiókban és hallucinációkban nyilatkoznak. Vizsgálódásait abban összegezi, hogy a nemi gerjedelem természetes földi feloldása egy extaticus, a tulvilágban és a metafizikában gyökerező lelki feszültségnek. A *freudizmus* pedig egyenesen sexualis ösztönök származékának, átalakított formájának tekinti a vallást.

Ezek a következtetések egyoldalúak és túlzók. A vallás lélektana és filozófiája kétségtelenül bebizonyítja a nemi vágy és a vallás önálló, sui generis, egymástól a szellem egységén belül független voltát. A szerelem, a nemi élet, a termékenység stb. az animisztikus és magikus szemlélet fokán, épúgy beletartoznak a vallás területébe, mint az élet összes más jelenségei is, amelyekre a vallásos szemlélet kiterjed a primitív kezdetben. Nem másként és nem más okból tartoznak bele és nyilvánulnak meg kultikus szokásokban, mint más elemei az életnek. A fejlődés magasabb régióiban pedig a szerelem ténye, mint igen életteljes, megragadó és kifejező symbolum, kép, jel, alkalmaztatik a léleknek istennel való egysége, egyesülése szemléltetésére. Ennek a symbolumnak lehet itt-ott erotikus melléklöngése és színezete, de akkor is fennállhat, ha ezt a színezetet teljesen elveszítette. Azokból a kifejezésekből tehát, hogy „mystikus nász“, „Krisztus menyasszonya“, „vőlegény-menyasszony“, vagy azokból a képekből, melyekben vallásos lelkek a nemi viszony képében fejezik ki istenélményüket, nem lehet és nem szabad egyoldalúan arra következtetni, hogy a vallás természete erotikus izgalom, s hogy a vallás és a kultusz sexualis származék. Az ilyen elhamarkodott következtetések kifejező, beszédes symbolumokat helytelen értelemben ruháznak fel reális, érzéki jelentéssel s így a vallás lényegét félremagyarázzák. Ha igazuk lenne, akkor a vallásnak az animisztikus-magikus szemléleti fokon kellett volna örökre maradnia, illetve annak elveszésével együtt el kellett volna vesznie, holott a tény az, hogy a mai élő vallásos típusok legértékesebbjei mindenféle prostitúció, erotika, nemi termékenységi magia és nemi askesis nélkül sőt azok leghatározottabb ellenére és dacára is léteznek és virulnak s ha symbolikusan használnak is képeket a nemi életből a maguk jelentésének szemléltetésére, minden *nemi* vonatkozás nélkül használják azokat. Ma már a vallás csak *beteges* esetekben kapcsolódik a tényleges erotikával, de akkor már nem is vallás, hanem erotika. Ezeket a megjegyzéseket igen szükséges volt, e helyen is megtenni, azok ellen, akik hamar és szívesen kapnak a felületes magyarázatokon, ha azok valamiképen alkalmasak arra, hogy hedonistikus életfelfogásukat igazolják, vagy támogassák.

Ezzel a kérdést bezárva áttérünk az asketikus kultuszi szokások rövid jellemzésére.

## C) Aszetikus szokások.

A kultusszal kapcsolatos aszetikus szokások két forrásra mennek vissza. Az egyik az isteninek *animisztikus* felfogása, a másik az *áldozat* vezeklő és tisztuló jellege.

Az animisztikus szemlélet szerint az isteni össze van kötve a *rendkívülivel* és az emberi életben is minden isteni, ami a köznapitól eltérő, szokatlan, rendkívüli. Mivel a köznap emberi életben a természetes jelenségek az érzékek érvényesítése és a világgal való fizikai élés, — ezeknek ellentéte, az érzékek megtagadása és a világtól való elfordulása isteni, szent, emberfeletti jelleget ölt. Ezért ennek az istenülésnek gyakorlása, az aszkezis kultikus szokásokban és jelleggel lép fel már az ősvallásban is minden népnél.

Másfelől az áldozat vezeklő és tisztuló jellege, mivel maga az isteni szentség is fizikai értelmű volt, természetesen vezetett a bűn érzéki felfogására s ezért a vezeklés és tisztulás érzéki formájára is. Vezekelni a test bűneiért kellett s a tisztulás igazán szent formája a testiség megöldöklése és levetése lett.

Ezekből az ősi alapokból fejlődött ki a világ és a test abovo, lényegében való *rosszaságának* aszetikus hite, amelynek indokolása a későbbi fejlődésben vagy az, hogy a világ és a test *látszat*, csalódás, hazugság és így csalásra vezető, ördögi, kísértő, megtévesztő és elveszejtő (pld. a *brahmanizmusban*), vagy az, hogy az istenivel *ellentétes*, ördögi *valóság*, amely tényleg szemben áll istennel és a lelket tőle elszakítja, (pld. a *persáknál*, a *zsidóknál*, a *görög dekadenciában*, *Pál* apostolnál, a *jánosi iratokban*, az *őskeresztén aszetizmusban*). A kultuszban kifejlődött aszetikus szokások a fentebbiek folytán általánosan elterjedtek. Ilyen mindenekelőtt a *szüzesség*, amely különösen isteni jellegű, mert köznapilag természetellenes, s önmagában tiszta, amiért vezeklési, tisztulási *eszköz* is lehet mások számára, minthogy isten előtt, különös érdemszerűsége van. Innen van az antik szülőknek az a szokása, hogy *szűzeket szentelnek* istennek, férfiakat (pld. a *nazir* a zsidóknál) vagy leányokat, akik mint fogadalmi, vagy engesztelő ajándékok, a család, illetve törzs, nemzet bűneiért eleget tesznek; innen van a *szűzek feláldozása*, tényleges megöletése, elégetése stb. (pld. a *görögöknél*), végre az *önkéntes szüzesség* fogadalma (pld. a *szerezeteseknél*). Másik aszetikus szokás, mely szintén vezeklő, tisztuló áldozat jellegével bír, a *kastráció*, az öncsonkítás, azután nemcsak a nemzőképesség kiirtása, de más testcsonkítás is, amely különösen el volt terjedve az antik vallásban. A *test kínzásának* (speciális aszkezis) módjait: mesterségesen fokozott álmatlanság, böjt, mozdulatlanság, érzéketlenség, stb. egész módszerességgel képezték ki az *indusok* (fakirok) és a keresztén *remete-aszkéták* és *szerezetesek*. (*oszlopszentek*!) A kereszténységben (de másutt is) az aszkézisnek egy speciálisan lelki faja:



az *imaélet*, fejlődött ki, amely egyrészt a legtökéletesebb áldozat, másrészt a legistenibb életmód egyben. Ennek sok torz és sok nemes formája fejlődött ki; kétségtelen, hogy a legnagyobb keresztyén személyiségek az imaélet lelki aszkéziséből merítették erejüket és szívták fel jellemük isteni alkotó-elemeit.

#### 4. Kultuszhelyek.

##### A) Természetes szenthelyek.

Mivel az animisztikus-magikus szemlélet az istenit mindenüvé szétszórta, ahol szokatlant és rendkívülit látott s mintegy telítette istennel a világot, azért az isteni jelenségek feltűnési helyei, vagy az istenivel bármiféle kapcsolatba kerülő helyek szent jelleget vettek föl. Szent a szántóföld, a lakóház, az utak, romok, (démonok lakhelye!), a városok (isten alapítás!), a temetők, különösen az ősök és előkelők sírjai stb.

De hogy a szenthelyekből *kultuszhely* is legyen, annak feltétele a *theofánia*, az isten megjelenése. Vagy valamely csodálatos eseménynek kellett ott lezajlania, vagy gyógyító erejű forrásnak kellett ott buzognia, vagy álomban való kijelentésnek kellett történnie, vagy fetisnek kellett ott állania, találatnia, stb. egyszóval határozott lelő- és közlő helye kellett hogy legyen az isteni erőnek. Mert ahol nyilvánzik az isteni erő, ott tartózkodik, lakik is, tehát a tiszteletére rendezett kultusznak ott kell történnie, akaratának megtudásáért oda kell zarándokolni stb. Így keletkeznek a természetes kultuszhelyek, amelyeknek legősibb alaptényezője az oltár. Ez eredetileg fétis jellegű volt, később az isten asztalává lett s rajta mutatták be az áldozatokat. A legrégebbi hagyományok és a mai kutatások szerint az ilyen természetes kultuszhelyek leginkább erdőkben, berkekben, magaslatokon, (bámá, füves, kerek domb), hegycsúcsokon, (Zeüs tisztelete) alakultak, valamely szent kő, fa, forrás mellett, melyekben az isteni erő eredetileg megjelent. Ezek a szenthelyeken folytak az áldozások és áldozati lakomák. Ilyen szenthelyek, és pedig erdei tisztásokon voltak az ősi *germán* népeknél, ahol a fákon fogadalmi ajándékok, áldozati adományok, áldozati állatok koponyái, s állatképek függtek. Hogy az *ősmagyaroknak* is ilyen természetes kultuszhelyeik voltak, azt tudjuk Szent László I. decretumából, amely tiltja a szent kútak, fák, források és kövek melletti pogány kultuszt. A szentfák is ilyen kultuszközpontok voltak s a kultuszhelyek a szentfák által alkotott ligetekben voltak, a magyaroknál a nyír, a germánoknál a tölgy stb, ligetekben, erdőkben. A magyar kultuszhelyek emlékét és jellegét a következő nevek is őrzik: Igykő (= szentkő), Áldókő, Istenhegy, Istenszéke, Áldomástető, Ördöngös-füzes, Sугásfürdő, Áldókút.

Mivel az istenihez a titokzatosság is hozzátartozik, ezért

különösen szent helyek voltak az erdők sötét mélyei, és a *barlangok*, különösen, ha bennük gázforrás, vagy víz fakadt fel. Az *orakulumok* (görögöknél) ilyen barlangokban létesültek. Hasonlóan szerették a zárt, csendes, félreeső *tengeröblöket* és kis tengerszorosokat, fjordokat azok a népek, a melyek tengeri életet éltek s az ilyen helyeket kultushelyeknek használták.

#### B) A mesterséges, művészi szentélyek.

A tulajdonképeni *templomépületek* a vallás fejlődésének csak későbbi stádiumában jelennek meg, s a már említett fedett, vagy zárt szentélyekből (barlang, orakulum stb.) fejlődnek ki. Építésükhöz a kultusz fejlődése, komplikációja s a papság kialakulása járult, döntő indíték gyanánt. A kultusz bonyolultabb s a nap bizonyos időit igénybevevő rendje, s a szentély közeliében való tartózkodásra utalt papság lakóhelyszükséglete, végre az istenképeknek az időjárás viszontagságai ellen való védelme s a tömeg elől való elrekesztése, (szentsége érdekében) voltak a templomok keletkezésének okai. Az antik templom az *isten lakóháza*, tényleges tartózkodási helye volt, maga a szentély csak egy homályos és szűk cella, amit azonban a kultuszhoz szükséges csarnokok, udvarok, melléképületek és papi lakások vettek körül. Az antik templom eredeti jellegét és természetét élénken tükrözi az *aegyptomi* templom typusa. Ez, kifejezett voltában előkelő egyiptomi lakás mintájára készült s neve is „isten háza” volt. Az egészet fal vette körül, kapuja két oldalán magas tornyokkal, magas obeliszkekkel és zászlós árbocokkal, amelyek a napkultusz symbolumai voltak. A kapun át széles, nyílt udvarba léptek, amelyet oszlopsorok ékesítettek, közében állt a nagy kőoltár. Innen lépcsők vezettek egy fedett, oszlopok által tartott terembe, amelyet csak egy, magasan fekvő kis ablak világított meg. Ennek a teremnek legmélye teljesen sötét, ott lakott az isten, elzárt kápolnájában, körülötte a mellékistenek. Emellett a lakóház-jelleg mellett azonban az egyiptomi templomon kidomborodik az antik templom *kozmikus* jellege is, azaz a templom voltaképen a *világ képe*; boltozata kékre festett és aranycsillagokkal ékes, mint az ég, a padlózat maga a föld, amelyből papyrus, lótusz, pálma, fákat ábrázoló és virágdisszel ékes hatalmas oszlopok nyúltak a magasba, a vegetációt jelképezve. A falak tele voltak az állatvilág és az emberélet tarka jelenségeinek és jeleneteinek képeivel és reliefjeivel, valamint feliratokkal; a külső falakon a királyok tettei, a belsőkön a király vagy a pap áldozásai voltak ábrázolva az istenek előtt. A templom előtt királykolussusok, Sfinxek és egyéb kőállatok alleja volt felállítva, hogy az isten ellenségeit távol tartsák.




Az antik felfogás azon részét, hogy a templom az isten tényleges lakhelye, a többi antik népek (babyloni, persa, indus,

görög) is érvényesítették, erőteljesen domborodott ez ki a *zsidóknál*, a hol az egy Jahvének csak *egyetlen* temploma lehetett (azaz tényleges lakhelye) az ősi istenhegyen, ahová Salamon az Úr házáat építette, s a templom felosztása pítvarra, szenthelyre és szentek-szentjére élénken tükrözi az ott lakó istennel való kultikus közlekedés természetét. Mind e templomokban a legfontosabb kellék az isten zárt szobáján kívül az oltár, amelyen az áldozat bemutatattik.

Maguk az antik templomok *szentségek*, szent területet alkotnak és szentelt terület által vannak körülvéve, *magikus* értelemben. Ehez a magikus szentséghez szorosan hozzátartozik a *kozmikus* jelentőség, amely megnyilvánul már abban is, hogy a templomnak a föld sarkaihoz (a négy szelekhez) meghatározott irányban kellett épülnie, hogy a magikus erő áthassa és kiáradjon belőle. Magának a templomnak *négyszöge* is magikus—kozmikus jelentőségű, mert az ősi szenthely négyszögű földterület volt a négy világtáj (sark-, szél-)nak megfelelően. „A lélek a négy szelek felől jön elő.” Az egyiptomi és a görög templombejárata, fedett oldala, háta stb. a nap és a világtájak szerint helyezkedett el. A templom egy olyan csomópontja volt az isteni (kozmikus—magikus) erőnek, amelyek ott kaptak indítást, célt és onnan áradtak szét a világra. („A világerők observatóriumai és laboratóriumai”; amint *Lehmann* mondja.) Némely népeknél: indusok, mohamedánok etc. a templom a „világ köldöke”. A templom fekvését és fekvési irányát astronomiai megfigyelések és irányelvek szabályozták. Az egyes népek és vallások ilyen szentélyei (Jeruzsálem, Mekka, Róma) olyan pontok voltak, amelyek felé, mint az isteni forrása és gyűpontja felé, a föld minden részéről arccal fordulva imádkoztak a hitek a nap bizonyos óráiban.

Az antik templom e magikus és kozmikus szentsége azonban a vallás szellemiesedése, universalismusának diadala és a monotheistikus tendencia urálmrajutása folyamán elveszett. Egyes népeknél, úgy mellékesen, olyan kultushelyek alakulnak ki, amelyeknek a célja nem a tulajdonképeni liturgiális és sakramentális kultusz, hanem a *gyülekezés* közös imádkozásra és tanítás, illetve tanulás végett. Ez már a késői zsidóság *zsina-gógáiban* (süna-gogé = összejövetei hely) is ott van, ez fejlik ki a *buddhista*, a *mohamedán* és a *keresztyén* vallásközösségekben, bár természetesen később ez utóbbi háromnál újra fellelevenedik az eltemetett szentség-jelleg, ha átalakult és átértelmezett formákban is. Az *őskeresztyén* gyülekezeti templomot nem ismert. A kultusz gyakorlására, amely maga is egészen szellemi épülés szolgálatában állott, speciális szenthelyet nem tartott szükségesnek s mintául a zsidó synagógát vette, a kultushely összejövetelekre, közös imára, tanításra, éneklésre, szeretetvendégségre alkalmas bármely helyiség lehet, legtöbbször magánház, de az üldözések alatt jó a barlang, a temető, a katakomba



is. A keleti és nyugati *katholikus* (illetve görög keleti és római katolikus) egyház felfogása szerint az idők folyamán a templom újra szentéllyé lett; az antik és a katolikus szentély közt a különbség az, hogy míg az antik templom *e világ* (a természet) kozmikus csomópontja és erőcentruma és a természeti világ képe, addig a keresztyén templom a *kegyelem természetfölötti világának* látható csomópontja, erőcentruma és képe, amelyet egészében és részleteiben, felszerelésében és vonatkozásában a természetfeletti szentség hat át. Ezt a jelleget a templom nem is a világtól, magától, hanem a *felszenteléstől* nyeri. — A *protestáns* s főleg a *kálvinista* templom visszatért az őskeresztyén typushoz, temploma imaház, igehirdető hely, a hitközösség kifejezésére alkalmas helyiség, amelynek önmagában se ősi magikus-kozmosz, se keresztyén-természetfölötti szentsége nincs, szentséget, lelki értelemben, csak a hozzá fűződő szent érzelmek és erkölcsi vonatkozások folytán nyer. A *katholikus keresztyén templomok építésében* az idők folyamán önálló *stylusok* fejlődtek ki, amelyek *művészi symbolizmust* képviselnek és ősi szentség-szentély felfogásra mennek vissza. A keresztyén templom alapformája a *hajó*, amely a Nőé bárkáját, a Péter csónakját etc. jelképezi. Másik alkotója az *apsis*, a sátor, amely a szentsátor jelképe s a presbyterek, diakonusok, belső személyek helye. A *püspök* széke, az *olvasó* és a *kántor emelvénye*, az *oltár* és a *szószék* a lényeges többi alkatrészek. Az épület *keletre* van irányítva az apsisával, *nyugatra* a bejáratával. A 4. században kialakult bazilika-stylus háromhajós épület, s a nyilvános csarnokok mintájára épült és a keresztyén *államvallás* kifejezője. Alapvonala a  alakú kereszt; a középső hajó felülemelkedvén a két mellékhajón  alakot mutat s ezen a felülemelkedő hajóoldalon történik a világitás. A kereszthajó apsisba csúcsosodott ki. A bazilika berendezése tagolt és symbolikus. A bazilikából fejlődött ki a *byzanci-kupolatemplom*, amelynek főhajója egy magas kupolába, mellékhajói pedig sokkal alacsonyabb félkupolába csúcsosodnak ki. A *román stylus* alapvonala a  = latin kereszt, alapidoma a négyzet, amely jobbra- és balra megkettőződik és kereszthajót alkot, a főhajó irányában pedig apsisba csúcsosodik ki. A mellékhajók szélessége a főhajó fele. A templom alatt helyezték el a kriptát, ősi animisztikus képzettörmelékek érvényesülése alapján. A kriptá felett volt a főoltár, előtte az arcus triumfális. A főhajó boltozatos és pilléreken nyugszik. Világítása felső, az oldalhajók felett történik. A román stylben a vízszintes vonalak és a tömörség uralkodik, jellemzik még a félköríves boltozások és ablaktípusok. Tornyot először ezek mellé a templomok mellé építenek. Ezek a tornyok is szögletesek, vaskosak, zömökök.

A *gót stylus*, szemben a románnal, a *függőleges* vonalak és *csúcsívelések* merész lendülete által tűnik ki és az égfelé való törekvés, az imádság és a lélek koncentrációja fejeződik

ki benne. Jellemző benne a külső *pillérrendszer*, amely a főhajó csúcsiveit tartja. A falak csak a pillérközök kitöltői. A kereszt-hajó többnyire elmarad, az apsis sokszögű, az egész épület csipkeszerű kődiszítés által összefutó, csúcsosodó jelleget ölt. Symbolizmus a valamennyi közt a legmélyebb, legbensőbb és mintegy a *lelkületre* vonatkozó, ezért is a legművészebb szemléltetője a vallásos lélek égfelé törekvő áhítatának.

A *renaissance* templomstylusa kötetlen, szabad, egyszerűs mind felhasználója az összes történetileg kifejlett templomstylusoknak, és pedig az antik oszlopsoros templomokénak épűgy, mint a keresztyén kupola- és hajórendszernek. Művészileg kiválóan szép dolgokat alkotott (Firenzei dóm, római Szent Péter templom), de mint minden egyébben, itt is elhullatta a speciálisan keresztyén szellemet és annak kötött, sajátos symbolizmusát. — A templomstylusoknak a symbolizáló jellege a *protestáns* templomokban (amennyiben ilyenek öncélulag, új alkotásképen létrejönnek) már elvész, itt határozottan a *célszerűségi* szempontok lépnek előtérbe (megfelelő hely, akusztika, világosság, elhelyezkedés, beosztás stb.)

## 5. Kultuszi idők.

Az időbeosztást a primitív és antik embernél a *foglalkozás* (halászat, vadászat stb.) az *évszakok változása* és az *égi testek* járása (nap, hold, csillagok) szabályozzák, amelyek a Biblia szerint is jelei és mutatói az időnek, esztendőnek és ünnepeknek. Az ünnepek ezen természeti változások *fordulópontjai*, (újhold, holdtölte, napkelte, tavaszi napéjegyenlőségi pont stb.) voltak, amelyeken az isteni erő fokozott mértékben látszott megnyilatkozni.

Az állat- és növényvilág életének az ember életére való nagy befolyása okozta az idő kiemelkedő pontjainak első fixírozását és megünneplését. (A passah = a bárányszarvas ünnepe, a leveles színek, aratás, szüret ünnepe a zsidóknál.) Már említettük az astralis és vegetáció istenek kultuszait, amelyek a nappal és éj, a tavasz és a nyár fordulóihoz voltak kötve. Ezek és ehez hasonló tünemények és jelenségek általában az *időnek szentségére* vezettek, mint amelynek isteni, szabályos fordulója, körfutása, pályája van, tehát benne isteni akarat nyilatkozik meg. És ennek az időforgásnak a törvényeit a *számok* és számviszonyok határozzák meg és fejezik ki, épen ezért a számok, mint az isteni akarat kifejezői, *szentek*, isteni titkok. Ez alapon alakulnak ki a szent *számrendszerek*, az egyiptomiaknál s főleg a babiloniaknál, amint még látni fogjuk. Az astralis és vegetációszemlélet mellett a történeti fejlődés folyamán az idő fordulópontjait s ez alapon különösen *szent* napokat jelentenek a nagy *nemzeti emlékünnepek* (szabadulási, váltság ünnepek) amelyek-

nek az előbbiekkal való egyeztetése és kombinálása hozza létre az egyes népek *naptárait*, egészen a keresztyén egyházi év és kalendarium kialakulásáig. Ezeknek a naptáraknak igen nagy jelentőségük van a kultusza, mert ezek határozzák meg a kultuszi alkalmakat és a kultusz változó alkalmi jellegét (öröm vagy gyászünnepek stb.) A kultuszi időnek ezen általános jellegén és jelentőségén kívül az *idő szentségét* a *nap* egyes szakaszainak beosztásában és kiemelésében is kifejezték. A nappali órák a világosság és az áldó, segítő istenek órái, az éjszaka órái a démonok és gonoszindulatú istenekéi. Különösen fontos a nappal és éjjel összeolvadásának és szétválásának órái, az alkonyat és a hajnal, amikor az isteni erők válsága is bekövetkezik, alkonyatkor a jó isteni erő felett diadalt vevő gonosz hatalmak szabadulnak fel, hajnalban pedig a jó erők vesznek diadalmat a gonoszokon. Azért ezek különösen válságos, kísértetlítő, veszedelmes órák, amelyek köré ezernyi-ezer babona szövődik. Később ez a válságos óra az éjféltre megy át, ami a napnak más alapon való beosztása folytán a fordulópontja lett a nappalnak és éjszakának. Ezeken belül is, az egyes vallások, majd a keresztyénség felekezetein belül kialakulnak a *szent órák*, amelyekhez isteni tények, üdvtények, csodák, vagy más isteni emlékek fűződnek, s így szabályozzák a napi istentiszteletek időrendjét. Tudjuk pld. hogy a keresztyén *szerezetredek* napirendjének, áhitatosságának és asketikus gyakorlatainak naponkénti beosztása a Jézus Krisztus életének s főleg halálának fázisaihoz alkalmazkodik. Már *Tertullianusnál* azt olvassuk, hogy „a stációbőjtőt (csütörtökön és pénteken) mely a nap 9-ik órájáig tart, az Úr élete végéből kell igazolni. Igaz, hogy minden órában emlékeznünk kell erre, de a szó: „őrállás“ még hathatósabban figyelmeztet, hogy akkor bőjtöljünk, mert a katona is mindig gondol a zászlóra tett esküre, de az őrhelyen mégis jobban engedelmeskedik. Addig az óráig kell azért folytatni a test sanyargatást, melyben, a 6-ik órán kezdve, az elsötétült föld gyásztisztességet tőn a távozó Urnak. Jó, ha a püspökök az egész népnek rendelnek ilyen bőjtőt.” Ugyancsak Tertullianus szól az *imaórákról*, melyeket főleg a 3., 6. és 9. órákban kell látni és gyakorolni, mert ezek „a nap főszakaszai, amelyeket a Szentírás is, mint a legfontosabbakat említ.” Este, reggel, étkezés, fürdés etc. előtti imák is szabályozva vannak. Hasonló jelenséggel találkozunk Nursiai *Benedek* szerzetes-szabályaiban is. Az imaórák fontossága az antik népeken kívül főleg az *iszlámban* dombozik ki s mindenütt az idő magikus szentségének ősi hitére megy vissza, bizonyos időpontok magikus koncentráló és szét-sugárzó erejének ősi gondolatára. Az isteni erő eszerint szabályosan, törvényszerűen, a számokban szemlélhető és megállapítható módon hullámszik, árad és apad naponként s ennek magikus ismerete szabja meg a napi kultusz rendet.

A protestantizmusban az idő ilyen kultikus rendje elve-



szett, itt a célszerűség s a vallásos lelkiületnek való megfelelés szabályozza a napi vallásos élet hullámzását és kifejezését (reggeli és esti áhitat, imaóra, csendes óra, házi istentisztelet, nyilvános kultusz), anélkül azonban, hogy magikus vonások érvényesülnének benne, tisztán pszichológiai és erkölcsi megfigyelések alapján.

## 6. Kultikus tényezők a jogszokásban.

Abból az ősi hitből kifolyólag, hogy az isteni a maga természetét a külső, érzéki dologban hiven és teljesen fejezi ki, s hogy ennél fogva az istennek tetsző életet külső jóllét és áldás, a bünt külső romlás és pusztulás követi, egy szóval, hogy az isten és ember viszonyának tiszta vagy bűnös, helyes vagy rossz volta az ember *külső sorsával mérhető*, s hogy ebben a külső összefüggésben föltétlenül bizni lehet: létrejött bizonyos kultikus, vallásos eljárások *próba és szankcióképen* való alkalmazása a jogszokásra és igazságszolgáltatásra. Ilyenek: az *eskü*, amelynek magikus erejénél fogva az esküvő, hamis eskü esetén föltétlenül romlást von magára s ezért az eskü oly szent és megbízható, hogy kétely hozzá nem férhet; azután az *átok*, amely (különösen a pápák kezében) irtózatos *világi, politikai* hatalom volt, mivel az átok magikus hatalmánál fogva annak kiközösítő és pusztító hatalmában vakon hittek és végre az *istenítéletek* (tűz, víz, méreg, párviadal), amelyeknél ünnepélyes szertartások között istent hívták döntőül kényes és homályos ügyekben az ártatlanság kimutatása s a gonosz megbélyegzése végett, abban a hitben, hogy a próba isten nevének magikus segítségével hívása folytán *külső, érzéki* módon, föltétlenül és szent igazsággal nyilatkoztatja ki az igazságot, tehát az ártatlant nem égeti meg a magikusan próbára hívott tüzesvas, nem merül el összekötözve sem a vízben, nem árt meg neki a méreg, leveri a tizszerte jobban felszerelt ellenfelet is. Ezeknek a dolgoknak, hosszú, sötét uralom után végre lejárt a hite, s a máig is fennmaradt jogi *eskü*-nek ma már erkölcsileg s nem magikusan értelmezett szentsége van.

## 7. A kultusz történeti típusai.

A történeti fejlődés folyamán a kultusznak típusai alakultak ki, amelyeket a következőkben jellemzünk:

A) A kultusz ősi típusa a *theurgikus* kultusz. Ennek a típusnak jellemzője az, hogy itt a kultusz egészének és részleteinek határozott *célja* az isten kényszerítése, az ember érdekében, isten akaratának megfelelő változtatása, alkalmazkodásra való rávétele. A kultusz itt az istenre gyakorolt befolyás, amely-

nek egész karaktere védekező, egy meglevő érzéki életforma megtartására és hasonló értelemben való gazdagítására irányul.

Ezt az ősi kultusztípust az animizmus és a magia határozzák meg az áldozatok, kultikus szokások, kultushelyek, kultuszi idők és jogszokások rendjében épűgy, mint az összes kultikus cselekményekben, s ez a theurgikus kultusz közös tulajdona az összes antik vallásoknak, emlékeiben és törmelékeiben azonban mindmáig elhuzódik.

B) Második typusa a kultusznak a jogi kultusz. Itt a kultusz a szolga cselekvénye, magatartása, tehát szolgálat (ábódáh), amelyet az Úr kedvére teljesítenek, s az Úr által kijelentett és sankcionált módon végeznek, mivel ettől függ az isteni viszonzás és bánásmód kiméletelessége és áldásthozó volta az emberre nézve. Az ilyen kultuszban a legkisebb részletek époly isteniek és fontosak, mint az alapvetők, jellemzője a kinos aprólékosság a kivitelben, amely odáig megy, hogy a kultusz szabály uralkodik a létérdek és az erkölcsi követelmény felett is és fontosabb azoknál. A kultusz e faja a törvényvallásban érvényesül s legtisztábban és végzetesen a fogság utáni zsidóság vallásában.

C) Harmadik typusa a kultusznak a szellemi kultusz. Ez akkor fejlődik ki, amikor az isten és ember életviszonya, a vallás tisztán benső, lelki közösséggé válik s a lelki, hitbeli odaadás válik a kultusz alapjává.

Ezt a typust a keresztyén szellem hozza magával. A keresztyén kultusz a theurgikussal szemben egységes, szellemi és erkölcsi kultusz, a jogival szemben szabad, bensőséges, (lelki) és őszinte, azaz a közvetlenül adott érzületből fakadó.

A keresztyén kultusz ezen általános jellegén belül azonban eltérő typust képvisel a katholikus és protestáns kultusz. A katolikus kultusz arra törekszik, hogy az isten és ember istenfisági (szellemerkölcsi) életviszonyát objektivizálja és kiábrázolja, a protestáns ellenben arra, hogy kultikus módon is subiectivizálja, élményszerűsítse. Ebből következik, hogy a katolikus kultusz tendenciájában azonosan szellemi kultusz a protestánssal, de kivitelében a jogi és theurgikus jelleg felé megy vissza, míg a protestáns kultusz a szellemiség megkötésében a racionalitás és methodizmus felé halad. Természetesen mindkettő éppen abban veszítheti el szellemiségét, ha ezekbe a végletekbe esik. Közismert dolog, hogy a katolikus kultusz, amelynek symbolizmusa sokkal gazdagabb és erőteljesebb, mint a protestánsé, éppen ezáltal mindazon lelkekre nézve, akik vallásosságukban kevésbé öntudatosak, tényleg theurgikus és jogi cselekvénynyé válik, viszont a protestáns kultusz mindazokra mézve, akik a vallásos élményt nem vallásos elevenességében és közvetlenségében élik, vagy élményüket nem képesek teljes önállósággal és benső szabadsággal, egyénileg birtokolni, szükségképen racionális, illetve methodistikus cselekménnyé válik.

A protestantizmus történetében azonban a kultusz ilyen felfogása nemcsak szórványos és egyéni jelenség volt, hanem egész irányzatok és korszakok felfogása. A felvilágosodás hatásaként az egyházban is fellépő racionalizmus pl. azt a felfogást hozta létre, hogy a protestáns (s általában minden jogosult) kultusz *tanítói intézmény*, amelyben nemcsak az igehirdetésnek, hanem az imádságnak és az énekeknek is erkölcsi tanítói célzata és jelentősége kell, hogy legyen, értvén erkölcsi alatt a racionalisan felfogott hasznosságot. Kétségtelen, hogy ez a felfogás magának a reformációnak tanítói jellegéből következett, azonban túlhajtásában határozottan a vallás életerejének és természetének megölésére vezet. A kultusz nem is alkalmas arra, hogy tanítói intézménnyé tegyük és ma felesleges is lenne ez; tehát minél jobban elérné célját, annál inkább feleslegessé lenne. Mivel azonban a kultusz határozott célja a közös hit művészi kifejezésében való lelki épülés, a vallás lényegéből és természetéből folyó életnyilatkozat, ez a racionalis felfogás helytelen. De épenígy helytelen a kultusz methodisztikus felfogása is, amely a kultuszt a *térítés* intézményévé akarta tenni, a pietizmus és válfajai gyakorlatában. Kultikus eljárásokkal azonban belső, momentán és végleges megtérést előidézni nem lehet, mert a megtérés belső lelki folyamat és nem külső kifejezések hatása alatt áll elő; másrészt a kultuszközösséget nem is szabad úgy fogni fel, mint amelyben meg nem tért pogány lelkek vannak, akiket az igehirdetés, ének, ima stb. által kellene felrázni a bűn álmából és akolba betéríteni. A kultusz a tényleg meglévő, birtokolt, átélt vallásos élmény spontán és szükségképeni megnyilatkozása lévén, azt csak a közös hit és életfelfogás alapján álló keresztyén személyiségek gyülekezete gyakorolhatja, az ilyen személyiségek gyülekezete pedig szükségképen fogja gyakorolni a maga élményének új és új birtokolása végett. A kultusz *szellemisége* tehát nem jelentheti sem a theurgikus és jogi álláspontra való visszasüllyedést, mivel a szellemi kultusz alapja az istenfűség szellemerkölcsi élménye s így az istennel szemben sem az érzéki-magikus önvédelem, sem a rettegő szolgai tudat benne nem érvényesülhet, sem a racionalis tanítást és a térítői methodust, mivel a kultusz mögött *vallásos élmény* áll, amit nem szükséges és nem is lehetséges tanítással megteremteni vagy pótolni, sem térítéssel tenni a kultuszközösség „pogány” tagjainak birtokává, mivel ilyen tagok nincsenek.





### III. Az ige.

Az isteni természetnek és akaratanak az ember számára való gondolati és szavakban való megnyilatkozását, illetve kifejezéseinek összességét nevezzük vallástörténetileg „igé”-nek. Az igében két mozzanat van: a kijelentés és azt felfogó és kifejező emberi forma: a beszéd, illetve az írás. Ezen az alapon tárgyaljuk az igét 1. mint élő igét, azután 2. mint írott igét. A kettőnek egybeolvadása és legmagasabbfokú egysége, 3. a testté lett ige, amely számunkra azonban csak a két előbbi útján lehet elsajátíthatóvá.

#### 1. Az élő ige.

Élő ige alatt az isteni akaratnak előszóban való megnyilatkozását és emberi kifejezéseit értjük.

A) Az élő ige legősibb formája a magikus természetű varázsige. Az isteninek feltünése, megjelenése a primitív ember életében, rendkívülisége folytán indulatokat korbácsolt fel, mégpedig a félelemnek, vagy az örömnél indulatait s ezek az indulatok indulat-szavakban törtek ki a lélekből. Az indulat-szavak eredetileg artikulálatlan és értelmetlen felkiáltások, amelyek a jelenségeket spontán kísérik. Magunkról tudjuk, hogy a meglepett lélek magukban értelemmel bíró, noha a helyzethez mértén értelmetlen szavakban is ki szokta fejezni indulatait. Válságos pillanatokban a megzavart öntudatba képek és szavak tolnak, amelyek aztán a félelem, meglepetés, fájdalom, vagy az öröm, az ujjongás hangján törnek fel az ajkakon. Ilyen s hasonló tények és megfigyelések alapján következtethetünk arra, hogy a primitív ember azokban a pillanatokban, amikor az isteni megjelent előtte, indulatszavakban, vagy más, önkényesen ajkaira tolnak szavakban fejezte ki indulatait. Feltehető, hogy ilyenkor főleg azon személyek nevei tolnak ajkaira, akik lelkéhez közel álltak: szülők, hitvesek, gyermekek, ősök, istenek etc. nevei; vagy azoknak a tárgyaknak a nevei, amelyek életében legfontosabbak voltak, vagy egyáltalán értelmetlen s csak többé-kevésbé tagolt, dadogó hangfűzések. Mivel pedig az isteninek félelmes, vagy örömdetes megjelenése az életében bizonyos következményeket vont maga után, e következmények lejátszódását a lélek önkény-

telen és gépies emlékezéssel az akkor kiejtett szavakhoz fűzte, azok a helyzet rendkívüliségeinél fogva beleedződtek az emlékezetbe, pld. az a hangfűzés, vagy szó, amit a vadász akkor kiáltott, amikor az oroszán megtámadta. Primitív következtetéssel jön rá az ember arra, hogy az isteninek feltűnését követő eseményt a szó nem *kísérte*, hanem *okozta*, *előidézte*, *kormányozta*. S ezért hasonló esetben az emlékezetben megőrzött szót öntudatosan fogja használni hasonló következmény előidézésére. S így lesz a lélek válságos helyzeteiben spontán feltörő indulatszavakból, nevek kiáltásából, értelmetlen, dadogó szófüzések-ből *varázsszó*, *varázsigé*, amelynek önmagában kényszerítő hatalma, varázsereje van. Feltehető, hogy az így előállott varázsszavak *öröklődtek*, formálódtak, csoportosultak, gazdagodtak s az idők multával mind több csodás esemény emlékét fűzvé hozzájuk, nagy tekintélyre tettek szert, amit a primitív magikus felfogás magyaráz és elősegít. A varázsigék köré a kifejező mozdulatok és eljárások csoportosulnak, úgy, hogy a varázsigé a *kultusz* egy döntő elemévé válik, mintegy a központjává, a döntő momentumává. Természetesen csak olyan kultusz lehet ez, amely a magikus szemlélet alapján minden izében *védekező*-jellegű, az ember *érdekében* az istent *kényszerítő*. Nagyon természetes, hogy a varázsigéknek eredetileg a múlt homályába vesztve el, azok az öröklésre és a tradícióra támaszkodnak s visszavitetnek a család, törzs, nemzet őseire, törzsatyáira, vezéreire, királyaira, mint az első nagy varázslókra, akik viszont maguktól a jószágos istenektől kapták, vagy a leigázott démonoktól csikarták ki a varázsigék titkait. Így minden antik népnél a *kijelentés* isteni jellegét, *ige*-jellegét vesz fel a varázsszó s lassanként a varázsló-rend, majd a papság kizárólagos birtokába és használati jogába megy át, mint az illető rend *titkos tudománya*, amelyet jóra és rosszra egyaránt szabadosan használhat fel. Ezek mellett a mystikus köddel burkolt, titokzatos varázsigék mellett azonban rokontermészetű jelenségek is vannak, amelyek az emberek közös tulajdonát képezik s mindenki által használhatók, bár formájuk szerint főleg azok hatékonyak, amelyek az istenivel közvetlenül érintkező szent személyektől (azaz maguktól az istenektől) származnak s szintén magikus sanctióval bírnak. Az élő igének ezek a formái: az *eskü*, az *átok*, az *áldás* és a *testamentum*, amelyeknek érvénye szintén bizonyos formulákhoz és istenek neveinek kapcsolásához van kötve. Ezekre nézve igen érdekes példákat találunk az *Ótestamentumban*, ahol azt a rendkívüli hatást is szemlélhetjük, amelyet ezek az igeformák az emberekre tettek, lenyűgző, megbénító, felszabadító, kötelező következményeikben, amelyeket a magikus hit egyetemesen elterjedt volta hozott magával. Sőt tapasztaljuk, hogy ez a hatás mind máig kiterjed ezekkel kapcsolatban, az emberi lélek ősi rétegének átöröklődése és tudatalatti érvényesülése folytán. Bármennyire is változott az évezredek folyamán az em-

beri lélek maga s bármennyire át is alakultak a magikus motívumok *erkölcsi* motívumokká: az eskünek, átoknak, áldásnak és a végső akarat kijelentésének hatásában ma is megvan az az irracionális, megrendítő vonás, amely az ősi magikus hitből származik s azt az önkénytelen benyomást kelti, hogy az ezekhez kapcsolt isteni léleknek és valóságnak idézése és tanuúlhívása az illető kezébe olyan hatalmat ad, amely nem csak észszerűen erkölcsi módon kötelez és érvényesül, hanem valamely más, fermészeti, gépies, mondjuk: végzetes és külsőleg megnyilatkozó módon is. Ezek a formák tehát mindmáig megőrizték *az élő ige természetét*, amely egykor teljes és uralkodó volt bennük, s a mai fejlettebb és szellemibb életben is beszédes mutatói egy olyan ősi és örök emberi vonásnak, amely az emberi életet egy, lelke mélységeiben érvényesülő emberfeletti hatalomhoz kapcsolja.

B) Ugyanebből a magikus talajból fakad az *imádság* ősi formája is. Az imádság kezdetben minden népnél *varázsimá*, azaz olyan terjedelmesebb és tagoltabb varázsigeformula, amely alkalmas arra, hogy az isteni akaratot az ember akaratához formálja, megnyerje, kényszerítse. Ilyen formájú varázsimák minden népnél el vannak terjedve, de legfőképpen az *indusoknál*, ahol a bráhma, a papi imádság egyszersmindt kozmikus jelentőségű, az isteni akaratot befolyásoló és kényszerítő hatalom, sőt később a sajátos pantheistikus felfogás folytán maga is isteni inkarnáció, istenség. A varázsimá formája lassanként az isten *segítségülhívása*, könyörgés, hívás, esengés lesz, de magikus jellegét megtartja. A fejlődés folyamán általában az *istennel való társalkodássá* lesz az imádság, s mint ilyennek aztán könyörgés, hálaadás, bűnvallás, dicséret stb. lehet a tárgya, illetve formája. A *jézusi kereszténységben* az imádság, mint legmagasabb fejlettségi fokán, az emberi akaratnak az isteni akarat alá való alárendeléséért folytatott küzdelemmé, illetve társalkodássá, közlekedéssé válik az istennel, s hangulata az *áhitat* lesz, az a speciálisan imádságos légkör, amely a vallásos lelket körülveszi és élteti s amiben az istennel való érintkezés szellemi-erkölcsi értelemben egyedül lehetséges. Az áhitat az embernek az isteni fensége előtt való önátadó, imádatos meghajlásából és egyszersmindt annak közelléte és realitása megérezéséből származik, amelyben az ember egyszerre érzi a maga semmiségével szemben az isteni idegenül nagy és tökéletes voltát és ugyanakkor vele való rokonságát és egységét. Az imádságnak ebben az áhitatos hangulatában annak ősi magikus ereje helyett szellemi és erkölcsi ereje jelentkezik, az imádságban isteni kijelentés, istentapasztalás, istennel való egység világ formálás és életalakítás megy végbe, ezért tartozik oly erősen hozzá az imádság a valláshoz s ezért nem lehet nélküle vallásos élet. Az imádság tökéletes típusa a „*Miatyánk*“, amely az isten és ember életviszonyának, társalkodásának a legtisztább tükrö. Az



imádsággal rokon tevékenysége a vallásos szellemnek a *meditáció*, amelynek az *indusoknál* (a brahmanizmusban és buddhizmusban) magikus és kozmikus jelentősége van, a keresztyénségben pedig ugyanaz a szellem-erkölcsi jelentése, mint az imádságnak. Az imádságot és a meditációt, történetét tekintve, nem szabad egyszerűen az ember lelke megnyilatkozásának tekinteni, hanem helyesen csakis *kicserélődésnek* kell tekinteni, amelyben az emberi lélek indulatait s akaratát az isteni akarat átformálja, áthatja, legyőzi és abban magát *kijelenti*, megmutatja. Ezáltal válnak ezek igazán *élő igévé*, amelyben a lélekben az isteni akarat feltárul. A Miatyánk, vagy Jézus gecsemánékerti és főpapi imádsága az élő, születő, előttünk kibontakozó és megteljesedő isteni akarat, kijelentés, ige klasszikus típusai. Az imádság a *kultusz-nak* egyik legfontosabb szellemi eleme. Imádság nélkül kultusz lehetetlen, sőt amint láttuk, a szellemi kultuszokban az imádság foglalja el azt a centralis helyet, amelyet a theurgikus és jogi kultuszokban az áldozat foglalt el; az imádságot az áldozat szellemi módjának kell tekinteni. A kultikus, közös imádkozásnak óriási jelentősége van a vallás életében. A kultuszhoz kapcsolják az imádságot másfelől, a kifejező oldalát tekintve, a vele járó *mozdulatok*, amelyeknek symbolikus jelentősége is van: a testtartás az alázatot és bizalmat, a kezek felemelése a segítségül hívást, a kezek összekulcsolása a megadást és önátadást fejezik ki. Az imádságnak még ősi, magikus varázsigé természetét őrizték meg ott, ahol az imádság *mennyisége, száma, formulái* és rendje döntő jelentőséggel bírnak (buddhizmus, iszlám, katolikus keresztyénség) s ezeknél bizonyos eszközök, pld. az *olvasó* arra való, hogy az imaformulákat, azok számát és rendjét emlékezetben tartani segítsenek.

C) Az élő ige egy harmadik formája a *mythos*, s az ebből származó *mythologia*, továbbá a *monda* és *mese*. A *mythos* az a legkezdetlegesebb világmagyarázati forma, amelyben az antik ember az isteninek a természetét, a világról való felfogását, a saját maga eredetéről, lényegéről és céljáról való meggyőződését, az életnézeteit, szóval egész lelki tartalmát obiectivizálja, nem szigorúan okozati, tehát intellectualis (tudományos) módon, hanem a fantázia szemléleti képei, tehát analogiák, hasonlatok, allegoriák etc. által. Ennélfogva a *mythos* ősi egysége a primitív tudománynak, művészi kifejezésnek és erkölcsiségnek együtt s az egésznek animistikus-magikus *vallási* gyökere és színezete van, vagyis benne az egész primitív szellemi élet a vallásos szemlélet ősi egységében összefoglalva nyilatkozik meg, és pedig naiv *epikai* formában. Kétségtelen, hogy minden antik népnek vannak *mythosai*, de nincs mindeniknek *mythológiája*, azaz kiképzett *mythos* rendszere. *Mythosok*ban gazdag és *mythológiát* teremtő néplélek az olyan, amelynek élénk fantáziája van, amelyik a jelenségek megmagyarázására élénk ösztönszerűséggel törekszik, tehát érdeklődő, fürkésző lélek és végre, amelyik-

ben meg van a lényegre törekvés ösztöne, tehát amelyet nem annyira a jelenségek, mint az azok mögött álló természet, lényeg, ok érdekel. Természetesen a primitív fokon a magyarázó erő voltaképeni lényege, az intellectualitás csekély lévén, a megismerésszerű, indulatátültető, hasonlító fantázia veszi fel a világ magyarázat szerepét s a dolgokat nem fogalmi egységükben, hanem szemléleti *menetükben* tekintvén, a mythos szükségképeni formája az *elbeszélő*, epikai, rege-forma lesz. Ilyen mythosalkotó néplélek volt elsősorban az *assyrbabyloni*, azután az *indus* és a *görög*; szegényebbek e tekintetben az *egyptomiak*, *persák*, *zsidók*; legcsekélyebb ilyen képességük a *chinaiaknak* és *rómaiaknak* s a *finnugor* népeknek volt, amelyek praktikus hajlandóságú s nem elmélyedő népek. Az egyptomiak két nevezetes mythosát, az *Izisz—Ozirisz* és *Hathor-mythos*t már ismertettük.

Igen gazdag és egyéni az *assyrbabyloni* mythologia, amely astralis és vegetációszemléleten épül fel. Ez a mythologia annyira eredeti és gazdag, hogy némely tudósok minden antik nép mythosainak alapjául, forrásául és magyarázójául is tekintik. Igen érdekes és grandiózus kísérletek történtek a babyloni mythologia átszármazása, vándorlása és keveredése kimutatása alapján más népek, s főleg Izrael ősi mythologiai világnézetének megértésére, amelyeket azonban itt mellőzni vagyunk kénytelenek.

A nagytömegű babyloni mythos anyagból kiemelkednek a teremtetési-mythosok, s közöttük az „*Enuma-elis*“-mythos, amely Assurbanipal könyvtárából került elő. Ez a mythos az istenek előállításának sorrendjét írja le, tehát theogonia, — azután elmondja Tiamat-nak, az ős tengeri szörnynek az istenvilág megsemmisítésére szőtt összeesküvését, aki erre a célra 11 szörnyet teremt. Az istenek gyűlése a „fiatal“ Mardukot küldi Tiamat ellen, aki villámmal és hálóval felfegyverkezve megy a szörnyeteg ellen, s a szelek segítségével megfogja és megöli Tiamatot, azután kettéhasítja, mint egy halat, egyik feléből az eget és a zodiakuszt készíti, a másikkól a tengert, amelybe a földet helyezi el. Ezután teremti a planétákat s kiszabja pályájukat, megállapítja az istenek tartózkodási helyeit s az idők és napok számítását a szent számrendszer alapján. Végre véreből teremti az embert az istenek imádására. Egy másik teremtetési mythos az „*Eridui*“ mythos, amely sumir és babyloni nyelven maradt fenn s egy varázsszöveg bevezetését képezi az újbabyloniai korból. Legérdekesebb része az, amelyben Marduk egy-teraszt (töltést) épít a tenger közepén földből, nádból és téglából s ezen teremti az emberi életet. Ennek a töltésnek, vagyis a földnek megfelelő az „égi töltés“ az égi óceánban, vagyis az égi föld, ahol az istenek élnek, ez pedig a zodiakus öve. Egy másik mythos szerint a *napot és holdat* Anu, Enlil és Ea teremtetették s azokat a planétákkal együtt „a nagy istenek kezeibe helyezték“, hogy az emberek lássák. Itt tehát a hét planétaisten már nem

azonos a hét planétával, amelyet, mint akaratának jelét és mutatóját kezében tart. A teremtetési mythosokban nagy szerepet játszik az *ellentétes természeti erők* küzdelme. Ilyen *Enlil* (a föld) és *Ribbú* (a héber Rahab = sötétség, köd) küzdelme, amely a föld éjszakai viaskodását és reggeli győzedelmét jelenti a sötétség és köd felett. A földi Ribbú égi ellentéte e mythos szerint az égi köd, a Tejút, — amely rámutat a babyloni világszemlélet azon sajátosságára, hogy minden éginek megfelel egy földi és viszont. (L. később: „Astral-mythologiai világnézet“ cím alatt.) A harc motivamai azonosak a Marduk—Tiamat harcáéval s a két mythos össze is olvad, minthogy Eulil a korai nap, Marduk képében győzi le Ribbut. E harcok egy kiszínezett formája *Marduk viaskodása a 7 gonosz démonnal*, amely az „*Uttaki-limnuti*“ (gonosz lelkek) varázsszövegében maradt fenn és a kora tavaszi hold megszabadítását ábrázolja a napisten által a tél hatalmából. Ezekon kívül érdekes az „*Adapa*“-mythos, amely a *bibliai bűneset* és a *görög Prometheus-monda* őse; az istenekhez törő, vakmerő, nagyravágyó ember bűnét, felelősségrevonását, büntetését beszéli el, bár a bibliai történet erkölcsi mélysége mögött messze elmarad. Igen fontosak az *özönvíz-mythosok*, amelyeknek egyike a „*Gilgames-epos*“ XI-ik tábláján maradt fenn. Ennek a mythosnak a hőse *Utnapistim*, az özönvíztől megmenekült és halhatatlanságot nyert férfi. A mythos elmondja, hogy az istenek elhatározták az emberiség özönvíz általi elpusztítását, de Ea a titkot elmondja egy falnak és Utnapistim a visszhangból megérti. (Ez az égi határozatnak földi visszhangja a lélekben.) Ennélfogva a hős hajót épít, épen mint Nőé, beviszi állatait s Ea tanácsa szerint készített pontos méretű bárkájában a vizözönt rendező istenek szörnyű munkájának drámai jelenetei közül megmenekül, egy hegyhez ér, a hetedik napon egy galambot, majd egy fecskét és hollót bocsát ki, kiszáll és áldozatot mutat be, mint Nőé. Sorsa felett az istenek vitáznak, de Ea megmenti és halhatatlanná teszi őt. Miután Utnapistim nem más, mint Ea fia, Marduk a napisten, azért itt kétségtelenül *napmythossal* van dolgunk és pedig az állatkör viz-regiójában küzdő, haladó, megmenekülő kora tavaszi nap pályájának mythikus rajzával. A *természeti életnek*, a vegetációnak az istenharcban való kihalását és feltámadását ábrázolja az „*Istár pokolraszállása*“ nevezetű mythikus költemény. Istár, Sin testvére, leszáll az alvilágba, az élet vize után, hogy azzal a meghalt Tammúzt feltámassza. Hét kapun át jut el Allatu-nak, a haragvó alvilági istennőnek színe elé, s csellel jut hozzá az élet vizéhez. Allatu ugyan egy félévre bezárja a pokolba, de aztán újra fel kell bocsátania a földre, ahol Tammúzt az élet vizével feltámasztja. E mythos astralis és vegetáció-mythos a termékenység téli halálát és a vegetáció tavaszi feltámadását ábrázolja. — Ehez hasonló *Nergal és Eriskigal* mythosa, amelyben Nergalnak, a nyári napistennek az alvilágba való téli alászállása, Eriskigal istennővel ott vivott



harca és diadala van elbeszélve, hasonló jelentéssel. Igen sa-  
játságos és gazdag az *indusok* mythosteremtő fantáziája. Ez a  
nép elmélyedő, töprengő, okfürkésző és spekulatív szellemű volt  
s az ma is, természeti és történeti körülmények folytán mintegy  
kényszerítettén arra, hogy a szenvedéstele érzéki valóságnak,  
a *világnak és a testnek előállása, lényege és a tőlük való lelki  
megszabadulás* felett elmélkedjék. Mythosai a világot és az ér-  
zéki létet a Bráhma, a világlélek emanációjának fogják fel. Bráh-  
mát pedig Maya, a vágy kényszerítette arra, hogy kilépjen ön-  
magából és világgá legyen, egy másnak a képét varázsolván  
eléje. Azonban a világ, a test, az érzéki lét ezért Brahma ön-  
csalódása, nem létező, illuzórius valóság s ezért minden szen-  
vedés forrása, amelyet meg kell szüntetni. E főgondolat körül  
helyezkedik el az indus mythos világ, amely nép magasrendű  
intellectualis képessége folytán csakhamar *filozófiába* megy át. A  
*persák* vallása mögött úgyszólván egyetlen mythos áll, mint világ-  
és életmagyarázó háttér. A világ előállítását, lényegét, sorsát, cél-  
ját s benne az emberi élet sorsdöntő kérdéseit Zarathustra val-  
lása egy mythikus világdráma folyamatában szemléli, amely Ahura  
Mazda és Ahriman, a jó és rossz isten harcában merül ki, s a  
mely harcnak színtere a föld s a földön az emberi lélek, ame-  
lyet mindkét isten a maga számára akar megnyerni. Az embe-  
reknek Ahura Mazda pártján segítője Mithra, az igazság gényusa,  
akinek közvetítői, megváltói műve folytán a világdráma végki-  
fejlése Ahura Mazda, a jó diadala s Ahriman a rossz megsemmisülése lesz.

Közismert a *görög* mythologia gazdasága és változatossága,  
valamint szabályosan kiépített rendje. Azonban a görög mytho-  
logia már nem igazi mythologia a mythos ősi értelmében. Benne  
főképpen a babyloniai és indus mythosok ősi elemei vannak  
átvéve s a görög néplélek által átdolgozva. A görögök vándor-  
lásaik közben már lekoptatták ezeknek a mythosoknak eredeti  
világmagyarázó jellegét s letelepülésük korában ezek már átala-  
kultak náluk *hősmondákká*, a görög szellem sajátosságos huma-  
nizmus folytán. A görög *kozmogonia* és *theogonia* (Homeros-  
nál és Hesiodosznál) már az öntudatos alakító és konstruáló  
szellem jegyeit viseli magán, a mythosok astralis és vegetáció  
jellege pedig emberi-történeti jelleget vesz föl, úgy, hogy a görög-  
öknél magában véve nagyon gazdag és változatos *mondavilág*  
áll elő, amely azonban csak mellékesen és elmosódó háttéré-  
ben mythikus, főleg művészi, költői, antropomorfistikus, hedo-  
nistikus tendenciájú alkotás.

Mythosokban szegény a *zsidó* nép is. A biblia őstörténetei  
között a *teremtés*, a *bűneset* és a *vízözön* mutatnak mythikus  
jellegét és vonásokat, s világosan babyloniai gyökerekre men-  
nek vissza, azonban ezekben is részben a zsidóságot jellemző  
speciálisan valláserkölcsi vonások domborodnak ki, amelyek  
mellett a mythikus vonások mellékesekké lesznek, részben a

ritualis tendenciák a fontosak. Ezeknek tehát csak mellékesen van kozmologiai jelentőségük, az astralis és vegetáció jelleg pedig, amely eredetileg mindenestre ott volt mögöttük, teljesen elveszett: praktikus becsü valláserkölcsei tanításokká lettek, s mint ilyenek, elmélyített és átszellemiesített mythosok csupán, amelyekben a mythikus elem tisztán *formai* jelentőségű a valláserkölcsei tartalom mellett. Mint minden, amit a zsidó szellem felvett, vagy alkotott: a *törvény* és a *tan* jellegét öltik magukra ezek is. Az ótestamentumban itt-ott felbukkanó mythikus elemek még kevésbé fontosak mythikus szempontból, mint ezek az őstörténetek. Sőt a zsidóság monotheistikus jahvizmusában a babyloni és egyiptomi eredetű astralismythosok egyenesen és tudatosan lesznek *történeti hősmondákká*, úgy, hogy az eredeti astralis és vegetáció istenalakok története a *törzssatyák* történeteivé lesznek, a zsidó törzsek leszármazásának és jellemzésének és hivatásának tükrözőivé. Az ősi istenvilág Jahvéval szemben *teremt-ménnyé, eszközzé, emberré* lesz, amint azt már többször láttuk is.

A mythosok teljesen elvesztik jellegüket a *mysteriumvallásokban*. Az ősi vallások a mythosokban egyszerűen *szemlélik* az istenek sorsát; a mysteriumvallás *osztzni* akar az isten sorsában, halálában való részvétel által a feltámadásában. Ezért a mysteriumok csakis azokat a mythosokat elevenítik fel, a melyekben meghaló és feltámadó isten szerepel, mert az istenivel való egyesülésre csak ezek alkalmasak. De ezek is megszűnnek mythosok lenni és sakramentalis cselekvénnyé lesznek, hogy a cselekvényben az istennel való egyesülés gyakoroltassék a hívő által.

Vége még mint *symbolum* sem szerepel a mythos a *jézusi keresztyénségben*. Az Újtestamentumban, dacára némely elhamarkodott és roszhiszemű véleménynek, egyetlen mythikus vonást sem lehet találni, mert az evangelium egész szelleme ellene mond a mythos célzatának. Az evangeliumi vallásosság annyira benső, lelki, szellemerkölcsi természetű, hogy a mythikus világmagyarázat ősi tendenciája és közte egy egész világ áll.

D) Az emberi szellem fejlődése elérvén azt a fokot, ahol az intellektualis tevékenység a világmagyarázatban feléje kerekedik az ősi naiv mythosképző fantáziának, a vallásos élmény kifejezése is öntudatosabb és racionalisabb lesz a világnézettel kapcsolatban. Szemléletek és personificációk, hasonlatok és allegóriák helyett *elvek* és igazságok körül kezd jegecesedni a vallásos élmény kifejezése és hatékonyvá válása az életre nézve. Ez az evolúció a mythológiából *theológiát* teremt, természetesen nem a mai értelemben véve, hanem úgy, hogy a vallásos szemléleteket bizonyos rendszerbe szedve, fogalmilag akarja megrögzíteni s a vallásos igazságokat kiemelni, amelyek aztán a világnézetre és az életfolytatásra nézve döntő elvekké válnak. Így keletkezik a vallásos *tan* és a vallásos tanból lesz a *dogma*.

Vallásos tanai azonban csak igen kevés történeti vallásnak

vannak. Pld. a *chinai* vallásos szellem speciális theologiai reflexiókra képtelen volt és vallásos élményét szinte maradék nélkül a kultusz szabályozásában és ritualis rendjének külsőségeiben élte ki; az *egyptomi*, a *babyloni* és a *persa* jóllehet mindig érvényesült benne bizonyos spekulatív szellem, mégis csak mythológiában tudta fixirozni vallásos élményét, világnézetét és erkölcsi eszményeit; egyáltalán nem tudott tant létrehozni a görög népies vallásos szellem sem, sőt mivel ez már a mythológiára túlérte volt letelepülésekor, elhullatta magát a vallásos élményt is, aestheticizmusba tévedvén, úgy, hogy a világmagyarázat kérdéseit épen a vallás *ellen* veszi át a vallásellenes görög filozófia, amely azután csak a népszellem dekadenciája után termékenyithette meg a vallásos szellemet; egészen élményszerüsíti és kivonja a reflexió alúl a vallást a *mysteriumkultusz*; — a mythológiában pedig amúgy is szegény *zsidóság* és az *iszlám* vallása élményét theologia helyett a *törvényrendszerben* és *vallásban* fejti ki és érvényesíti. Így állván a dolog, tanai csak két vallásalakulatnak fejlődnek ki: az indus *brahmanizmus*- és *buddhizmusnak* és a *keresztyénységnek*. A *brahmanizmus* kifejezett célja az istennel való egység, amelyhez az út a *megismerésben* van. És pedig a legvégső és legmagasabb megismeréshez, amelyben megszűnik minden különbség alany és tárgy, Isten és ember között, két út vezethet: az egyik az *elmélyedő imádság* és a *magába süppedő meditáció* útja, a másik az *askesis*. Ez a két út vezet el az ember külön énjének megöléséhez és ahoz a magasfokú exaltációhoz, amelyben a lélek istennel való egységét megéli. Ez a felfogás a *brahmanizmusban* egy *tanon*, egy intellectualiter fixirozott vallásos világ-felfogáson nyugszik: az *ujjászületésről* és a *lélekvándorlásról* szóló *tanon*. Ez a tan az animisztikus lélekvándorlási hiten alapszik, azonban ez a hit a *brahmanizmus* centrumába kerülve, az ősi képzetek benne rendszereződtek, s theologiai és erkölcsi jelentőséget nyertek, így lett belőle a *Samsaro*-tana. Ezen tan által akarja megoldani a *brahmanizmus* a *létezés rejtélyét*. A szerencsétlenség és boldogság egyenlőtlen és igazságtalan eloszlását szemlélve, a többi vallásalakulatok a kiegyenlítődé és megoldás lehetőségét a jövőbe vetett pillantással a túlvilágba, az örökkévalóságba utalják, ahol az isteni igazságosság teljesen érvényesül. Ellenben a *brahmanizmus* nem a jövőben, hanem a *multban* keresi a megoldást. Tanítja, hogy ennek a létnek boldogtalansága és szenvedései azon tettek büntetése, melyeket az ember egy *megelőző* életben követett el. A lélek élete végtelen s végtelen azoknak a létformáknak száma is, amelyben átment és még át fog menni. A lélekerő nem alszik ki magától soha, minden előző léte egy következőnek okává lesz. Így ez a processus soha nyugvópont-hoz nem ér. A *Samsaro*, a léleknek ez a szabályszerű és pihenéstelen vándorlása és a *Kárma*, egy korábbi élet tetteinek egy későbbiben való továbbfolytatása és fejlődése az a tan, amely



a brahmanizmust meghatározza. Nyilvánvaló, hogy itt már nem mythológiával, hanem a tényleges és elégtelen létállapot intellectualis megokolásával és problémájának intellectualis megoldási kísérletével, tehát *tan*-nal van dolgunk; az *ige tan* formájában lép elő benne. Ezért lesz a brahmanizmus legfőbb kérdése az *élettől való szabadulás*, a *váltság*, s épen mert tanon alapszik, lesz a váltság útja is *intellectualis*, amelyet a *Vedanta* és *Samkhya-filozófia* állapít meg. (L. később „*A bűn és a váltság*“ cím alatt). A brahmanizmus speculatioiba bocsájtja alá gyökereit az indus vallás legvégső s legcsodálatosabb kivirágzása: a *buddhizmus* is. A buddhizmus egy teljesen *intellectualis* formájú és jellegű (bár nem célzatú!) vallás, amely lényegében *tan*, *tanítás*, s szintén az igaz *megismerésre* törekszik. „Le-  
mondtam a világról, hogy megnyerjem a tökéletes ismeretet“ — ez Buddhó mottója. Ez az ismeret pedig nem egyéb, mint a lét szenvedéseitől való szabadulás, a váltság útjának megtalálása. Ezt az utat helyes felvilágosítás, tanítás által lehet megtalálni. Ezért az egész buddhizmus *módszer* s mint ilyen, tanokból és a tanok módszeres fejtegetéséből, „lépésekből“ és azok alapos megvilágításából áll. Az élő *ige* a Buddhizmusban tiszta tan és tanszerűség. A helyes út megtalálásához mindenekelőtt két út kerülése szükséges. „Két dolog az, szerzetesek, amelytől távol kell tartania magát a megvilágosodottnak. Az egyiket a gyönyör, élvezet, kék életének nevezem; ez alacsony, nemtelen, szellemiségnélküli, méltatlan és valóban semmis. A másik az önkinzás élete: ez szomorú, lealacsonyító és valóban értéktelen“. Tehát sem az élvezet, sem az önkinzás nem vezet a megszabaduláshoz, a Nirvánába vezető út a kettő között van, amely az örök békéhez visz. A *Nirvána*, amely az élet célja és eszménye a megvilágosodott előtt, egy állapot, amelyet a tökéletes szentség, a tökéletes életközöny, a tökéletes életlegyőzés és a világ nemlétezésének tökéletes belátása tesz. A Nirvána tehát a szenvedélytelen szemlélődés, s a tökéletes nyugalom elmélyedett, világfeletti állapota, a legtisztább ismeret és boldogság egyben. Ehez a nagy célhoz az utat *négy alapismeret* alkotja, amelyek a buddhizmus lényegét teszik. Az *első* ez: *A lét szenvedés*. A *második* ez: *a szenvedés oka az élet szomjuhozása*, amely a csalóka látszathoz tapadva, az embert megcsalja. A *harmadik* ez: *az életvágyat meg kell semmisíteni*. A *negyedik* ez: a Nirvánába nyolcrétű, összefutó út vezet, amelyek: *igaz hit, igaz szándék, igaz beszéd, igaz tett, igaz élet, igaz törekvés, igaz gondolkodás, igaz elmélyedés*. (Lénárd fogalmazásában: helyes megértés, helyes meggyőződések, helyes beszéd, helyes tettek, helyes élethivatás, helyes igyekezet, helyes kontempláció, helyes meditáció). Aki a négy alapismeretet elsajátította és vallja és gyakorolja, az Buddhóvá-megvilágosodottá lett, ami a legnagyobb méltóság és boldogság. A Buddhó szerint *ennek az ismeretnek megváltó ereje teljes és biztos*, mert az élet irtózatos és céltalan

körforgásának örökre véget vet, a négy alapismeretben a lélek *utoljára* születik újjá és több ujjaszületés számára nincs.

A buddhizmusnak ez a tanszerűsége spekulatív jellegű, de nem *dogmatikus*. Dogmák és dogmatika létrehozására a szó helyes és fejlődésképes értelmében kizárólag csak a *keresztyén vallás* képes az egész vallástörténetben. Arra ugyanis, hogy egy vallásközösség élménye intellectualiter rendszerezhető és fejlődésképes világnézetben jelenjék meg, olyan előfeltételek szükségesek, amelyek csak a keresztyénségben találhatók fel. Ilyen mindenekelőtt az erős *gyülekezeti szellem és organizáció*, amelyek tipikus világnézeti formák létrejöttét biztosítják a közös hit és közös élet alapján, azután a *történeti* hagyományok és szemléletek gazdagsága, amelyek a világnézet realitását és nevelhetőségét garantálják és végre a *spekulatív szellem*, amely a vallásos lelkeket ösztönzi és kényszeríti arra, hogy élményüket az intellectualis sikban öntudatosítsák. Mig a zsidóság és az iszlám intellectualis munkája a rabbinistikus törvénytárgyarázatokban és legenda tradícióban merül ki, a buddhizmus spekulatív szelleme pedig a gyülekezeti és történeti öntudatot mellőzi, addig a keresztyénség eleitől fogva a hit- és szeretetközösség gyülekezeti elvén áll és él, határozott történeti garanciákon és kulturtörténeti fejlődésen épül föl s eleitől kezdve oly gazdag gondolatvilágban fejezi ki magát, amely a maga öntudatosítása érdekében úgyszólván az egész filozófiai fejlődést kihasználta és felszívta, különösen az ókori görög-filozófiát. Ezek a feltételek eredményezték azt, hogy mindjárt *Pál* apostol és *János*, a keresztyénség első világtanítói a jézusi élményt az uralkodó világnézeti irányokban fejezhetvén ki, tanszerűleg adhatták át és konzerválhatták a világ számára, ezáltal adtak lehetőséget arra, hogy a létében fizikailag s szellemileg veszélyeztetett keresztyénség a maga önvédelme érdekében a vallásos élmény igazságai számára egyetemes érvényű symbolumokat teremthetett a *dogmákban*, majd a dogmáknak a filozófia eszközeivel való rendszerezése által egy katolikus dogmatikai *világképet* alkothatott, amelyet azután a keresztyénség különféle típusai a maguk tendenciái szerint feloldhattak és érvényesíthettek. A keresztyénség tanrendszerének és tanai magyarázatának feladata azonban speciális hittani teendő lévén, itt mellőzzük, illetve az érdeklődőt utaljuk szerző: „*Az evangeliumi protestans világnézet*“ c. művéhez, ahol ezt megtalálhatja. (E mű még kéziratban van.)

E) Azokban a vallásalakokban, ahol az élő ige a mythosból tanná válni a népszellem természetének enemű fogyatékosága miatt nem tudott, az ige, mint *törvény és törvényrendszer* codificálódik s vele párhuzamosan a *törvénytárgyarázat*, a *rabbinizmus* fejlődik ki. Bár ez a folyamat többé-kevésbé minden vallásban érvényesül, klasszikusan a zsidó vallás fogság utáni, harmadik rétegződésében: a *papi vallásban* áll előttünk. Az ige = isten kijelentett akarata = a törvény. Az üdv — a zsidóság-

nál a messiási zsidó világalom, — kizárólag a törvény betöltésétől függ, ezen a téren pedig a gyakorlat nem tudván eleget tenni a buzgóságnak, újabb és újabb gyakorlatok állanak elő, ezekből pedig újabb és újabb törvények, hogy Jahve szentségét mindjobban kiemeljék s az üdvöt mindjobban biztosítsák. A kegyesség ennél fogva elérhetetlen eszmény lesz, mert végeláthatatlan tömegű kultikus törvény teljesíthetetlen betöltésének követelésében áll, s ezzel a vallás gépiessé és papi-kultikus jellegűvé való válása, a szentség érzékivé válása, a magikus cselekvények tulsulyra jutása és az áldozatok, ünnepek szigorú véghezvitele; másfelől a szörszálhasogató irástudói törvénymagyarázat jár együtt, amint azt az újtestamentumból is ismerjük.

F) A törvényvallás gépiességével és érzékiességével ellentétben az ige élő, eleven isteni kijelentésként áll előttünk a *prófécia*ban, amely az isten üdvözítő akaratának a világgal való közlése, az isten indításából és parancsából, az élő szó hatalmával. A prófécia klasszikus képviselői az ótestamentumi próféták, akik a bűn ostromozásával, dorgálással, intéssel és üdvígéréssel jönnek a néphez s ezekben közlik vele az isten akaratát.

G) A prófécia egyik vonásából a *jövendő* ítélet és üdv hirdetéséből fejlődik ki az *apokalyptika*, a *végítélet* hirdetése, a világ végének és az utolsó dolgoknak festése és az isteni akaratnak ebben a végkifejlésben való szemléltetése. Ez az eschatologikus-apokalyptikus tendencia ott van már az *egyptomiak* végítéléshitében s a *babyloniaik* azon váradalmaiban, hogy miután az alvilági lét csak árnyéklét, fogság és gyász, — amint a Nap legyőzi az éjszaka és a tél hatalmát, úgy az égi istenek, a világosság és élet urai is legyőzik és rombadöntik egykor a pokol-istenek birodalmát s akkor a halottak új életre kelnek az újjászületett földön; hatalmasan érvényesül a *persák* vallásában, Ahura Mazda és Ahriman harcának végkifejlésében, a világdráma optimista finaléjának hitében, fölcsillan a *görögöknél* és *germánoknál* is, de főleg egyetemessé válik a *hellenisztikus-zsidó* vallásos keveredésben, a hellenisztikus mysteriumhitben egyfelől, a zsidó *messiási* váradalmakban másfelől, s innen kerül át az evangeliumokba és Pál leveleibe s végre az *Apokalypsis*be (Jelenések könyve), ahol az egész őskeresztyén kor lelke szólal meg ezekben a váradalmakban, amelyek a büntető és üdvözítő, mindent kiegyenlítő és megfajtó isteni akarat tarkaszinezetű, különféle tendenciájú kifejezői.

H) Az élő ige legtisztább és legmagasabbfokú formája az *evangelium*. Ez többé nem tanítás, felvilágosítás a világ és az ember lényegéről, nem mythos, nem tan, nem törvény, nem prófécia, — hanem a vallás szívének: a reménységnek, bizalomnak, hitnek örömteljes megnyilvánulása az isteni akarat abszolút jóságának kijelentésében. Minden más igeforma magyarázza, vagy ígéri azt, amit az evangelium tényleg hoz, kijelent, ad, hogy Isten országa elközelgetett, a megváltás, bűnbocsánat,



kiengesztelődés, békesség, üdv, készen van, itt van minden hívő szív számára. Ezért az evangelium az *ige maga*, mert megnyilatkozása a *testté lett igének*, a Krisztusnak, akiben megvalósult és átélhető az isteni akarat s abban az élet teljessége.

## 2. Az írott ige.

A) A vallásban minden fokán az a *kapcsolat, életviszony* a lényeges, amelyben az ember istenével áll. Sem isten, sem az ember *egyedül* vallást nem jelenthet és élhet; a vallásnak van ugyan *isteni* és van *emberi* oldala, de reális élménnyé mindkettő csak összekapcsolódásában lehet, mely által az isten emberivé és az ember istenivé lesz, közösségre lép. Mármost minden vallásos élmény egybehangzó bizonyosságot nyújt és tesz arról, hogy ennek a kölcsönös életviszonynak az alapja a ténylegesen megtapasztalt *isteni hatás*, amely nélkül vallás nem lehet. Minden vallás határozottan vallja és hirdeti, hogy az isteni megtapasztalása nem az ember akaratától függ, hanem feltétele és forrása magának az isteninek szuverén indításában van. A vallásban tehát az ember egy *isteni kezdeményezésre* felel, azt fogja fel, fogadja el és arra hat vissza. Az isteninek az emberre gyakorolt ezen személyes hatása alkotja a vallásnak azt az *objectív* mozzanatát, amelyben az isteni *megnyilatkozik* az ember számára s ezt nevezik: *kijelentésnek*. Az isteni kijelentésben nemcsak az isteni természete, lényege nyilvánul meg, sőt ezek a vonások mindig az emberi szellem visszahatásából származó formai képek, köntösök, amelyeket a hitben megélt istenire a fantázia ad rá, hanem mindenekfelett az isteni *akarat*, az a terv, cél, parancs, amelyet az isten az ember számára azért mutat meg, hogy életét formálja és irányítsa s ezért a kijelentés az isteni akarat manifestációja lévén, az *ige* jellegét és formáját veszi magára. A kijelentés igében történik. Ezért az igének, az isteni akarat önkijelentésének minden vallásban döntő és alapvető fontossága van, mert a maga igazságát és igényeit minden vallás *isteni alapra* törekszik helyezni, isteni sanctióra fekteti rá s ezért van ott az ige, a kijelentés minden vallás mélyén és alapjaiban. A vallás épen abból nyeri kötelező mivoltát, világmagyarázó és életformáló erejét, s ezáltal és annyiban képes az üdvbizonyosságot nyújtani a hívő léleknek, hogy világtól és emberektől független és azok felett álló abszolút tekintélyen, a kijelentett igén sarkallik. Ezért már az antik vallásformák is, ösztönszerűleg érezvén és érvényesítvén a vallás e döntő létérdekét, vallásos világnézetüket, vallásos igazságait és törvényeiket *egyenesen Isten szájából származottnak mutatják fel és így teszik kötelezővé*. Ez az u. n. *gépies* kijelentés álláspontja, amely közös alapja az összes antik vallásoknak s lényege az, hogy az isten az idő bizonyos pontján, meghatározott körülmények között,

általa választott embereknek, a szent személyeknek (családapák, előkelők, vezérek, királyok, varázslók, papok, próféták etc.) szózatban, írásban, vagy jelekben (csodákban) *tudtúladta* a maga akaratát, törvényeit s e kijelentés által ezt az akaratot, — üdvigérettel kapcsolatban — a maga népére nézve *kötelezővé tette*. Ezt az akaratot a szent személy szavakban, beszédben, írásban közölte a néppel s az aztán olyan szentséggé, olyan igévé lett, amelynek sem igazságához, sem változhatatlan hűségéhez, sem a vele való visszaélésnek büntetés nélküli lehetőségéhez kétség többé nem férhet. Így vezetik vissza aztán arra a kijelentésre az egész életet, pld. a *zsidók* a maguk összes *szent* törvényeit a *Jahve által Mózesnek adott* kijelentésre, amelynek külső körülményeit pontosan leírják és szent jellegűekké teszik (Az égő csipkebokor, a kőtáblák stb.) A kijelentésnek, az igének ez a külsőleges gépies és kényszerű hangoztatása és érvényesítése a fejlődés folyamán, minél inkább lesz a vallás benső, lelki, szellemi életközösséggé az istennel, — így a *profetizmusban*, *Jézus vallásában*, a *protestantizmusban*, — annál inkább válik lelki kényszerre és türehetetlen nyüggé, amelyet a léleknek le kell hánynia magáról, amikor elérkezik oda, hogy vallásának isteni mivoltát ő maga bensőleg tapasztalja s nincs többé rászorulva külső bizonyítékokra. Ezen a fokon maga az isteni kijelentés obiectivált formája és kötelező rendje, a *Szentírás*, az *irott ige* is attól nyeri szentségének és igemivoltának biztosítékát, hogy a vallásos lélek a maga benső természeténél fogva *ráfelel-e, felismeri-e* benne az isteni akaratot. A léleknek ezt a benső hozzájárulását nevezik a reformátorok (*Kálvin*) „*testimonium spiritus sancti*”-nak, a Szentlélek belső bizonyágtételének, az igazi kijelentésnek, amelynél fogva a vallásos lélek spontán ismeri fel és adja át magát a Szentírásban felismert isteni üdvakaratnak, *Igénék*. Hogy átadja, az *Kálvin* előtt kétségtelen, mert a Szentírás tényleg Isten ígéje, de hogy az legyen, ahoz kell ez a hozzájárulás, subiectiv elsajátítás. Azonban nemcsak az obiectiv kijelentés, hanem annak emberi elsajátítása is, a vallás létérdekéből kifolyólag, *isteni* működés, kijelentés gyanánt fogatik fel. Az obiectiv kijelentést nem mindenki látja, fogja fel és érti meg, hanem csak az isten által erre a célra *kiválasztott szent személyek*. Az isteni azoknak a személyeknek, akiknek megnyilatkozik, vagy olyan hatalmat, eszközöket ad a kezébe (pld. a magikus eszközök és eljárások) vagy olyan képességekkel ruházza fel őket, amelyeknél fogva azok az isteni akaratot megtudják ragadni s aztán a néppel közölni. A kijelentéssel ezért mindenütt kapcsolatos az *inspiráció*, az *ihletés*, amely a kijelentés felfogásának egyedül lehetséges módja. Az ige, az isteni akarat csak az inspiráción keresztül válhatik emberileg felfoghatóvá s azután másokkal közölhetővé. Az inspirációnak azonban szintén lehetséges egy *antik*, *gépies* és egy *benső*, lelki és szellemi felfogása. A gépies inspiráció felfogása szerint az isten a kiválasztott szent

személyt, kívülről, külső kényszerrel, az ő lelki hozzájárulása és emberi módon való elsajátítása nélkül teszi a maga akaratának, igéjének szervévé, felfogó és továbbadó készülékévé, sőt szükségyszerűleg csakis önkivületi, exaltált állapotban, amikor az ember levetkezi saját egyéni természetét, hogy az istenivel közlekedhessék. (Álomban, mesterséges exaltációban, bódulatban, mámorban, szédületben, mérgezésben etc.) A gépies inspiráció a fajtái jellemzik az összes primitív és antik vallások kijelentéseit, jövendöléseit, magikus eljárásait. A gépies inspirációnak egy másik fajtája az, amellyel a nagy történeti vallásrendszerek, a maguk *szentírásainak*, az *irott igének* isteni tekintélyét és abszolutságát megvédendő, azok előállítását ilyen külső sugalmazásra viszik vissza. Legvaskosabb e téren az úgynevezett *verbalis inspiratio*, amely szerint a szentírás, az ige írásbafoglalói annyira nem emberi és egyéni módon működtek, hogy pennái voltak az istennek, aki fogta, vezette a kezüket s kezük által ő maga írt minden betűt, ami a szentkönyvben van. Az író senki és semmi, semmiféle befolyása, közreműködése nincs abban, amit mond és ír, az isteni lélek szól és ír benne és általa s isteni jellegű, szent és csalatkozhatatlan tekintélyű minden, ami a szentkönyvben van. A szentség nemcsak az ige értelmére, de magára a nyelvre, nyelvjárásra, mondat szerkezetre, szavakra, betűkre, írásjegyekre, egyszóval mindenre kiterjed, mintegy érzéki módon ömölve ki az igéből ezekre s bennük testesülve. Ez a felfogás a *zsidóknál*, az *iszlámban* s a *keresztyénségben* is nagyjelentőségű s a *protestans* orthodoxiában is, ha tán szelidítve is, máig fenntartja magát.

Az inspirációnak ez a gépiessége legmeszebb megy az *indus* vallásban, ahol minden emberi aktivitás annyira megszűnik, hogy a *Védák* (szentírások, *hymnusok*, kijelentés) metrumában, strófáiban, ritmusában egyenesen kozmikus energiákat látnak lüktetni s a szentírást *Prajapati* isten emanációjának fogják fel, s így a szentírás előállása egy része a világteremtésnek, hűséges megőrzése és helyes magyarázata pedig döntő tényező a világ sorsának alakulásában, nem szellemileg, hanem realistikusan fogva fel. A vallás fejlődésének folyamatában azonban a vallás mindinkább benső, lelki élménnyé lévén, az emberi tapasztalás, részvétel, aktivitás a vallás realitása és jelentősége érdekében mind erőteljesebb szerephez jut, a vallás egyéni és személyes ügy lesz, amelyben a *kijelentés* az isteninek a lélekben való, *lelki megnyilatkozásává*, az *inspiráció* pedig a lélek felfogó, megismerő képességének, a *hitnek* isten által való fölbresztésévé, fölguyjtásává és ösztönzésévé válik, — az *irott ige* pedig, amelyben az isteni akarat obiectiválódott, csakis a lelki kijelentés és inspiráció, a személyes odaadás és állásfoglalás útján lehet érvényessé az egyesre nézve, amikor maga a vallásos lélek tesz bizonyosságot arról, hogy a Szentírás valóban Ige, isteni kijelentés, reánézve is, örökérvényű módon.



Ez a felfogás az evangéliumi keresztyénség prófétai szellemében nyilvánkozik meg *Pálnál* s a *reformátoroknál*, valamint a modern *protestáns* felfogásban. A kijelentés és az inspiráció igazi jelentősége az *irott igével*, a Szentírással szemben domborodik ki, s épen az irott ige létrejövetelét és érvényességét magyarázza a vallásban.

B) Az *élő ige* mindenütt megelőzte az *irott igét*. Az isteni akarat megnyilatkozása varázsigékben, imákban, mythosokban, tanokban, törvényekben, próféciaokban és evangéliumban hosszú időközön keresztül *élőszóban* érvényesült, terjedt és öröklődött nemzedékről-nemzedékre és az emlékezetben való megőrzés könnyebbiségeért vette magára a metrikus, verses, sententia- és epikus-jelleget, illetve köntöst. Ez az élő ige-kincs felhalmozódva az eleven *hagyományt*, a *tradíciókincset* hozta létre, amelynek növekedése folytán, hogy feledésbe ne menjen, állott elő az *írásban* való megörökítés szüksége. Az élő ige, mint *hagyomány*, anyagát képezte az *irott igének*, mint canonizált hagyománynak. A hagyománynak kanonizációja *válogatás* útján történt s mivel eleinte az élő ige, a hagyomány birta a maga egész terjedelmében *kijelentés-jelleggel*, ez a jelleg a válogatás és leírás által átszármazott az *irott igére*, szemben a hagyománnyal s e válogatás, kritika sanctiojával alakult ki az *inspiráció* jellemzett felfogása. Az irott ige tehát az élő igével szemben destillált, válogatott, kizárólagosan isteni jelleget vett fel, s egyúttal a hagyomány *mérőjéül* (canon) is szolgált. Az irott ige természetéből kifolyólag *bevégezett, lezárt* egészet képez, amely egy időn túl kizárja a gyarapodást s csak a kegyes magyarázat tárgya lehet, az élő ige, a hagyomány ellenben a kánon lezárása *után* is tovább gazdagodik, fejlődik és terjed. Ebből a tényből minden történeti vallásban elő áll a *tradíciónak* (az emlékezetben őrzött és a kánonon kívül eső leírt hagyománynak egyaránt) és a *kánonnak*, a voltaképeni kijelentésnek és Igének *megkülönböztetése*, másfelől a hagyománynak a kánon általi *igazolása és szentesítése* is.

A kettő *megkülönböztetésére* szolgálnak a *védairodalomban* a *çrauta* (hozzátartozó, kanonikus) és a *smṛti* (emlékezeti) elnevezés, a parzismusban az *avesta* (kijelentés) és a Zainti (tradíció), a *chinaiaknál* az 5 King és 4 Schu (a kanonikus könyvek) szemben a nem kanonikusokkal, az *Iszlamban* a *Kóránn* (kijelentés) és a *Hadith* (a hagyomány), *zsidóságban* a *Thóra* és a *Talmud*, *keresztyénségben* a *kanonikus* és *apokrifus* iratok.

A hagyománynak a kánon általi *igazolására és szentesítésére* élénk példákat mutat a *zsidóság* rabbinistikus törvényt magyarázó, talmudista irodalma és a midrás-irodalom; az *Iszlámban* az a körülmény, hogy a Kóránnal visszavihető (a próféta visszavihető) hadith kanonikus, de kanonikus a *szurna* (a vallásos szokás) is, ha a hadithra, illetve a próféta valamely „társára” visszavezethető; az iszlámban is kifejlődött ennél fogva

a törvényt magyarázó iskolák, irányzatok, szekták egész serege a szokás igazolására. A *katholikus keresztyénség*, mint tudjuk, a Szentírással egybehangzó *tradíciót* is kanonikusnak tartja, valamint ige jelleggel bír, nála az egyház *minden canonizált törvénye* (zsinati végzések, pápai bullák, etc.) is. A *protestáns keresztyénség* a hagyomány ige-jellegét elvetette s kizárólag az *Ó- és Újtestamentumi szentírásra* helyezkedett, mint isteni kijelentésre és az emberi élet és hit egyedüli szabályozójára.

C) A legősibb *szentkönyvek* az írott ige őskodexei a *varázsszövegek*, *varázskönyvek* voltak; gyűjteményei magikus imáknak, ördögűző, szellemidéző, gyógyító, megrontó, kuruzsló varázsszövegeknek. A magikus felfogás szerint nemcsak maga a varázsigé, de a betű, a papyros, a könyv, mint tárgy is varázsserejű volt, különös jelentősége volt a színének (fekete, fehér, piros), alakjának (nagy, vaskos, vagy kicsiny, vékony) szagjának, valamint a benne levő ábráknak is. Ilyen varázskönyv volt az *egyptomiaknál*, a „Halottak könyve”, amelyet a halott mellé tettek a sirba, s amely olyan varázsigék, imák és formulák gyűjteménye, amelyek alkalmasak arra, hogy a halottat a másvilági vándorút veszélyei között megvédelmezzék; nagy tömegekben kerülnek elő a varázsszövegek és könyvek a *babiloni* ásatásokból, hol nagy részük szumireredetűnek nyilvánul; varázskönyv az indusok 4-ik *védája* és az *Atharvavéda*; elterjedt volt a varázskönyv a *görögöknél* és *rómaiaknál*, főleg a császárság korában; a *zsidókhoz* a keleti kultuszokból szivárgott be, de maga a törvényes zsidó vallás üldözte és kiirtotta, mivel a jahvizmussal ellentézet; a *keresztyénségben* azonban a régi keleti emlékek folytán, főleg a középkorban újra nagyon elterjedt volt s az *alchymista* irodalom jórésze is ilyen.

D) A voltaképeni *Szentkönyvek*, a kánonok, szentírások a történeti vallásalakulatok isteni tekintélyű fundamentumai, csak később állottak elő; ilyenek az *indusoknál*: a *Védák*, a persáké az *Avesta*, a buddhistáké: a *Tripitáká*, a *chinaiaké*: a Li és Schu, az *iszlámé*: a *Kórán*, a zsidóké a *Thóra*, *nöbíim*, *uketubim* (ószövetség) a *keresztyénségé* a *Biblia*.

E) A *szentkönyveken* alapúlnak, azokat magyarázzák, rendszerezik, tömörítik, védik a *taníratok*, a *zsidó és mohamedán* törvényt magyarázó irodalom, másfelől a *keresztyén* symbolumok és dogmatikák és a *protestáns* confessiók, amelyek, tekintettel arra, hogy a szentírást vannak hivatva didaktikus célból a nagy tömegeknek közvetíteni, bizonyos korszakokban és egyházakban a Szentírás reflexe-gyanánt maguk is *canonicusak*, sőt elhomályosítják magát a Szentírást. (A *katholikus* dogmák és az *ó-protestáns* confessiók.)

F) Ezekhez, mint másodlagos jelentőségű írott ige, járúl a *liturgikus* irodalom, amely a kultuszban való kifejezésével foglalkozik az igének, előíró módon és az *építőirodalom* (*breviarium* zsolttár, énekeskönyv, imakönyv, meditáció irodalom, predikáció

irodalom, legendák, vallásos szépirodalom etc.), amely az írott igének kiegészítésére, magyarázására, kedélyi hatékonyságára, becsének és jelentőségének feltüntetésére s gyakorlati alkalmazására való. A keresztyénség ezen a téren is a leggazdagabb valamennyi között, bár az indus és a mohamedán szellem is csodálatos virágzású, noha etikailag alacsonyabb értékű is.

### 3. A testté lett ige.

A) Az írott igében az isteni akarat nem pusztán gondolatokban és racionalis kifejezésű parancsokban nyilatkozik meg, hanem tulnyomó nagy többségben bizonyos *rendkívüli tények* köntösében, amelyek ép rendkívüliségüknél fogva hordozzák és mutatják az isteni akaratot. E tények, amelyek kiválasztott szent személyek életében játszódnak le, a *csodák*. Csoda alatt az istennek olyan közvetlen ténykedését kell érteni, amelyekben az ő akarata érzékileg megfoghatóvá válik, testesül, tárgyiasul és pedig minden esetben a dolgok megszokott rendjétől elütően, mint sorsfordító beavatkozás a dolgok természetes és hétköznapi menetébe, isten bizonyos céljának elérése, vagy a maga lételemének és lényegének megbizonyítása végett. Az összes szentírások, amelyek mind az antik korból valók, tele vannak ilyen csodás tények elbeszélésével, valamint tele vannak ezekkel az egyes vallásalakulatok tradíciói és legenda irodalma is. Mindenütt lényeges az, hogy csodát csak kiválasztott, rendkívüli vallásos személyiségek láthatnak, csoda csak ezekkel történik, csak ezek szájából eredhet s végre csak ilyenek művelhetnek az isteni erő átszármazása révén csodákat maguk is. Tehát már maga a vallástörténet mutatja azt, hogy az úgynevezett csoda a hétköznapi vallásos élettől szemben *mindig a rendkívüli vallásos élmény és személyiség jellemzője*. Mármint amíg ezekkel a csodákkal szemben egy naiv és reflektálatlan népies hit áll, amelyik az antik világfelfogás magikus és animistikus talaján áll, addig ezekben a csodákban voltaképpen semmi csodát nem látnak az emberek a mai értelemben véve, t. i. nem látnak a természet törvényeivel *ellenkező* tényeket, mivel a természeti törvényről fogalmuk nincs, előttük a csoda *lehetősége* természetes, csupán méretei, formája, tartalma rendkívüli, emberfeletti. A hétköznapi-tól elütő erő az, aminek nyilvánulása az antik ember előtt csoda, vagyis isteni kinyilatkoztatás, maga azonban a mai értelemben vett természetfelettség és ellenesség előtte csak szokatlan, de nem lehetetlen, sőt egészen természetes, hiszen a világ jelenségei mögött nem törvények, hanem szellemek, démonok állanak, akiknek hatalmukban áll mindent megváltoztatni.

A modern világfelfogás a csodákban elsősorban a természetellenességet, a természetileg lehetetlent látja és veti el, ez alapon vonván kétségbe a csodák lehetőségét. De mivel az antik



csodaélmények és csodahit *lényege* nem a természeti törvénnyel való ellentétben áll, mivel az akkor természetes, lehető és elgondolható volt, ezért ezekben a csodákban nem ezt a burkot kell nézni, hanem a bennük lüktető *élmény intenzitását és rendkívüliségét*. S evégből tudni kell, hogy az antik csodák közé a modern felfogás egész sereg olyan dolgot kever, amelyek az antik ember előtt egyáltalán nem is voltak csodák. Pld. csodás elbeszélésnek minősítik az antik világkeletkezési elméleteket, az antik világszemlélet megnyilatkozásait, a jóslatokat, gyógyításokat, (ördögűzéseket,) stb. holott ezek csak a mai felfogás előtt csodák, azaz természet- és észellenes dolgok, az antik felfogás előtt ellenben természetes dolgok voltak. Vallástörténetileg ezeket a dolgokat ki kell rekeszteni a csoda köréből. Az antik felfogásban a csoda neve és lényege a: *jel*. „Mutass nekünk *jelt*!”, mondják a zsidók Jézusnak, azaz valami olyan, ami isteni származást, jelleget, akaratot és hatalmat bizonyít. Ebből világos, hogy az antik ember előtt csoda, azaz *jel*, nem egyéb, mint a *testté lett ige* egy formája, az isteni akaratnak érzékileg látható és felfogható megnyilvánulása. Az ilyen testté lett ige az élő és írott ige támogatója, külső bizonyítéka, garanciája, mindenestre *rendkívüli*, de nem természetellenes dolog. Csupán szokatlan, különös, nem mindennapi, a közönséges emberit felülmúló, a miben az antik ember az istenit látta és tisztelte. Így állván a dolog, a csodában, azaz a rendkívüli vallásos életnyilatkozatokban a *rendkívüli nagyságú vallásos élmény kifejezéseit kell látnunk*. A csodák, a csodás elbeszélések az *isteninek rendkívüli nagyságát és fenségét fejezik ki*. A csoda mélyén egy élmény, egy tapasztalás rejlik, mondjuk egy kijelentés, *ige*. Az illető tapasztalta istent és e tapasztalás arról győzte meg, hogy Isten nagysága nagyobb mindennél ami elképzelhető. Isten nagyobb mint amilyennek hittük, reméltük, vártuk. Megnyilatkozása a lélek számára *meglepetés*, mert messze felülmúlta a várakozást. Az ilyen meglepetésszerű vallásos élmény megfelelően rendkívüli kifejezése a csoda, amely mint *kifejezés*, lehet ellenemondó a természeti törvénynek, de mint *ige*, mindig a vallásos élmény természetéből fakad és következik.

A dolog tehát úgy áll, hogy az antik ember előtt mai értelemben vett „csoda” nem létezett, hanem igen fontos és jelentőséges volt reánézve a „*jel*” az érzékileg is megfogható, testté váló ige, amely az élőszóbeli és írott kijelentést előtte támogatta és garantálta; az antik „*jel*”-ből lett azután a modern szemléletben, annak meghaladott világnézeti köntöse folytán a „csoda”, amely azonban, mint a vallásos élet tényezője, a fejlődésképes és kulturjellegű vallásosságból eo ipso ki húll, — a modern vallásos lélek életében szintén van szerepe a „*jel*”-nek, az isteni akarat személyes, meglepetésszerű, rendkívüli meglátásainak, de ez a jel már maga is benső, lelki, szellemi természetű kell hogy legyen, az egyéni élet változásaiban, esemé-

nyeiben, fordulataiban a *gondviselő Isten* csodálatos munkájának öröme és hálás tapasztalásaként kell megnyilatkoznia és a felismert isteni akarat mellett való személyes bizonyosságtétellel kell lennie a hívő életében. Az antik csodák senkinek sem adhatnak hitet, de a hit ma is szül csodát, azaz mindenben meglátja, örömmel üdvözli és hálás szeretettel öleli magához az ember sorsát emberfeletti jósággal és bölcsességgel vezető „csodálatos” isteni kegyelmet s minden, ami van és történik, beszédes „jellé” lesz a vallásos lélek előtt az elrejtett, de élő és ható isteni akaratról: *az ige testté lesz* előtte mindenben és mindenütt.

B) A vallásnak az a létérdeke, hogy az üdv bizonyossága érdekében az istenit minél transcendensebb magasságba helyezze, arra a felfogásra vezet, hogy az istenit a maga szentségében teljesen elkülönítse a világtól, felébe helyezze mindennek, ami van s mintegy a maga megközelíthetetlen lényegében fixirozza. Ezért aztán a világ, ember és isten között *közvetlen* kapcsolat lehetősége megszűnik. A világ és az ember nem származható közvetlenül az istentől s nem is állhat vele közvetlen kapcsolatban, mert isten a maga szentséges lényegében idegen az anyagi létől s az vele szemben többé-kevésbé tisztátalan és bűnös is. Így alakul ki némely vallásban, — a chinaiban, zsidóban, indusban és a keresztyénségben — az istennek és az ő akaratának, igéjének, szavának *megkülönböztetése*. *Az ige*, az isteni akaratot kijelentő szó *isten és a világ között egy közvetítő metafizikai realitás*, isten az ige által teremti a világot s az emberi hitet és az ige által van azzal kapcsolatban. Az ige így lesz *testté* a vallásban. Először csak a szónak testét veszi magára, (bár a szó is magikus—animisztikus felfogás szerint *materialis* lényegű) s mint teremtő és mindent átható *világelv* érvényesül. Ilyen a *chinai* taoizmusban a *Tao*. Egy nagy chinai bölcsnek *Lao-ce*-nak gondolata ez, aki metafizikai hajlandóságú lélek lévén, mintegy a gyakorlati, racionalista Confucius ellenlábásának tekinthető. Metafizikájának főelve a *Tao*, a világelv, a valóság ősi létalapja, a világteremtés közvetítő elve, maga a teremtő elvé alakult isten. Ilyen a *zsidóság* felfogásában a *döbar Jahve*, az Isten szava, amellyel teremt, kormányoz, fenntart, vezérel mindeneket. Ilyen az *alexandriai* zsidó *Philó Logos*-a, amely a görög filozófiai speculáción alapuló teremtő világelv, közvetítő az isten s a világ és emberek között. Azonban a vallásnak époly nagy létérdeke az is, hogy az isteni a lélekre nézve *realis*, tapintható, átélhető legyen s ezért a vallásos lélek nem is nyugszik meg az igének ilyen világelvszerű testesítésében, hanem még közelebb hozandó az emberhez, az igének, *mint isten képének emberi testben és életben való* incarnációját látja meg a *vallásalapítóban*, akinek egész élete, minden szava, egész lénye, sorsa *ige* a testben, s aki emberi életén keresztül *valóságos közvetítője* istennek az emberrel, az embernek az isten-

nel *önmagában*. Ilyen istenemberi, közvetítői jelleget vesz fel *Buddha* a buddhizmusban, de tökéletesen ezzé lesz, ilyennek fogatik fel és ebben az isteni élet legmagasabbrendű önkijelentése, az emberi élet legtökéletesebb betöltője a *Jézus Krisztus*, akiről János evangalista kimondja: *az Ige testté lett*.

Az isteni akaratnak és természetnek emberi személyiségben való testesülése a legmagasabbrendű *symbolum*, amely magának a vallásnak incarnációja, az üdvbizonyosság keze és legfőbb garanciája. *Az istenember*, az *Isten fia*, akiben az isten lényege és akaratja emberileg megragadhatóvá lesz s az emberi természet isteni méltósága és rendeltetése megvilágosodik, a vallásos szemléletben *ősképe* gyanánt tűnik fel az igazi életnek, az isten és ember eredeti és elérendő életegységének; innen fejlődik ki az istenember *präexistenciájának* gondolata, a *praedestináció* nagy elve a vallásban, azután a *váltság*, az üdvterv, az *üdvözítés* eszméi és tényei, amelyek a keresztyén vallásos világnézetnek centrális vonásaivá lettek. Az istenember, a testté lett ige életforrássá, úttá, közvetítővé, megváltóvá és üdvezítővé lesz, prófétává, főpappá és királylyá, akiben az isteni élet teljessége nemcsak megnyilvánul, hanem hat, működik, munkál és mindeket véghez visz az emberben, az emberen és az ember által az Isten dicsőségére.





## IV. Az ember.

### 1. Az ember lényege és hivatása.

A) A primitív ember a maga érzéki és ösztöni mivoltában megfelelően érzéki és ösztöni módon kívánja érvényesíteni az emberi lélek legősibb és legeredetibb törekvését: önmagának korlátlan és végtelen, szabad érvényesülését. Életét a végtelenig nyújtani és az érvényesülés zavartalan örömeivel megtölteni: ez az ösztön hajtja őt is, mint szellemibb és szellemibb formában a legfejlettebb embert is. A maga módján tehát benne is meg van a végtelenség és örökkévalóság szomjuhozása, amelyben a vallás gyökerét ismerjük fel. Azonban őnála természetesen ez a törekvés, érzéki mivoltának megfelelően csakis végtelen evésivás és az érzéki élv zavartalan örökkévalósága képében jelentkezik. Ez az ő „életeszmenye“. Ezért az életeszmenyért való küzdelemben fejlődik ki a primitív *emberismeret*, az embernek önmaga lényegéről és hivatásáról alkotott ősi fel fogása. Azt már láttuk, hogy a primitív ember a természettel szemben önmagát kicsiny, elnyomott, tehetetlen és szolgai valóságnak fogja fel s önmagánál mindent, amiben öntevékeny erőt, lelket lát, növényzetet, állatot, követ, égitesteket, természetij jelenségeket nagyobbak és hatalmasabbnak tartja.

A cél, a hivatás, amelyre törekszik, a zavartalan földi lét a végtelenbe nyújtva, de ehez a célhoz önmagát elégtelennek és gyengének tartja, s így vallása — szemben a nála hatalmasabb démonvilággal — túlnyomólag *védekezés*, önvédelem lesz, kisebb részben pedig, egyre fejlődőbb mértékben a felismert jó, segítő hatalmak *megnyerése*. Hogy az ember nem elég önmagának, az a vallás legalacsonyabb fokán is érvényesülő igazság; de *szeretne* elég lenni, s ezért védi magát a démonok ellen és saját léte s lényege érdekében hív segítségül isteni lényeket. Az isteninek — jó és rossz irányban — a természetét és lényegét *önmagából* állapítja meg s erre, amint láttuk, a „lélek“-hit vezeti rá, amely az álom és halál jelenségeiből alakul ki. Az álomban és a halálban tapasztalja a primitív ember, hogy benne valami hatalmas, láthatatlan (bár szintén anyagi) valóság él a test börtönébe zárva, s ez a lélek, amely a testtől megválva *isten*i (démoni) jelleget ölt fel. Hogy ebből a dualistikus emberismeretből és ez alapon kitűzött élethivatásból mint sarjad ki az ősvallás, azt már láttuk.

Abból az alapvető tapasztalásból és meggyőződésből, hogy az ember a maga halandó és tökéletlen testi mivoltában alkalmatlan és képtelen a saját életcéljának elérésére, fejlődik ki a vallás *pozitív* tendenciája, szemben az első, *negatív*, védekező tendenciával. Míg a legprimitívebb megnyilatkozásokban az ember úgy akarja élete végtelen és örökkévaló (érzéki) tökéletességét biztosítani, hogy *védekezik* az isteni ellen az isteni segítségével is, addig a fejlődés következő lépése az lesz, hogy mivel azt az életet, amelyre ő *törekszik*, az istenek *birják*, ezért annak elérését csakis úgy lehet biztosítani, ha maga az ember is *megistenül*, bekapcsolódik, részt vesz az isten sorsában és lényegében, szövetségre lép, egyesül az istennel, átveszi annak természetét. Ez pedig csak úgy lehetséges, ha erre már az ember lényegében *alap* van, vagyis ha az emberi természetben már van valami, ami *rokon*, *hasonló*, vagy *közös* az isten lényegével. Ez pedig a lélek. Hogy az ember láthatatlan, de voltaképeni *aktív* alkotrésze a lélek, s hogy ez az, ami tulajdonképen él, érvényesül, élvez, s hogy ez a valóság *isteni* természetű, ez a hit az antik vallásokban lassanként uralomra jut, s ezzel párhuzamosan bontakozik ki a lélek *halhatatlanságába* s az emberi hivatás *földöntúli* megvalósulásába vetett hit is, mégpedig mind szellemibb és erkölcsibb értelemben. Láttuk, hogy az *aegyptomi* vallásban az ember szellemi alkatrésze, a „Ká”, mint a testet túlélő és megelevenítő erő, miként érvényesült a halottkultuszban, bár azt is láttuk, hogy ez a „Ká” azért érzéki életet folytat s csak ez az életmód nevezhető életnek az antik ember előtt. De azután láttuk azt is, hogy mint fejlődik ki a „Bá” = szellem képzetében a testtől függetlenül élő, s immár bizonyos *erkölcsi*-szellemi jelleggel bíró ideális, jobb én gondolata a halál utáni ítélet és üdvösség gondolatával kapcsolatban. A *babyloni* vallásban is ott van az ember testi és lelki életének megkülönböztetése s láttuk, hogy a lelki életet a testtől függetlenül (az alvilágban) mennyire szomorú és céltalan dolognak tartotta a babyloni ember, de azután *eschatologikus* váradalmakban ott is kialakult az *istenekkel élő* lélek üdvéletének a gondolata. A babyloni vallásos szemléletben azonban már egy olyan elem bukkan fel, amely az ember lényegének és hivatásának sokkal mélyebb felfogására vall: tudniillik a *büntudat*, amelyben már tükröződik a *váltságvágy* is és az a felismerés, hogy az ember életcélja az istennel való egyesülés, a *megistenülés*, amelynek a bűn *akadálya*. Hogy az ember elérhesse isteni hivatását, ahhoz meg kell szabadulnia a bűntől.

Az *indus* vallásban már az a felfogás alakul ki, hogy az embernek csak *egy* igazi lényege van, a lelki, szellemi lényeg, ez pedig *egy* az istenivel, — magát az egyéniséget, a testben élő lelket és a testi létet az indus nem is tartja valóságnak, hanem fájdalmas, szenvedéstokozó csalódásnak, amelytől menekülni kell. Csak isten létezik és az embernek, az isten ezen

csalóka teremtménynek egyetlen célja az istenbe való visszaolvadás, a benne való felolvadás, megsemmisülés lehet, mint az élet egyetlen végtelen és tökéletes formája.

Az emberi lény éles dualismusa, testi és lelki valóságának ellentétessége uralkodik a *persák* vallásában, természetesen a lelki itt sem anyagtalan, hanem finomabb anyagi valóság, mint ilyen, Ahura Mazda lényéből való és az ő életének megvalósítására szolgáló terrén, szemben a testtel, amely Ahrimané.

Sajátságos felfogása van az emberről a *görög* népnek. Náluk a dualismus jelentősége megszűnik. Test és lélek naiv, de harmonikus egységet alkot. Az isteni az emberi testi-lelkiességnek fokozott formája. Meghasonlás a test és lélek között, büntudat, váltságvágy nem léteznek, az ember célja a testi-lelki megistennülés, a fokozott mértékű, harmonikus, zavartalan, szép emberi élet, amelyet az istenek élnek s ezt az életeszmenyt az égberagadott, megistennült herosok jelképezik. A görög felfogás érzéki aestheticizmusa és humanizmusa, ez a magabizó, optimista, derült lelkület ellentéte mindannak, amit más népeknél találunk, de viszont képtelenné is teszi a görögöt a szellem-erkölcsi értelemben vett megistennülésre, az igazi vallásra. Ez csak a népszellem dekadenciája és csődje után vált lehetségessé, mikor a görög lélek naiv egysége és harmóniája az élet katasztrófális csapásai alatt összetört, meghasonlott magával, büntudatot és váltságvágyat eredményezvén. A mysteriumok *ennek* a váltságnak eredményei.

Az ember lényegének és hivatásának katexochén vallásos megragadása és érvényesítése a *zsidó* felfogásban alakult ki. A teremtés története tisztán és világosan tükrözi ezt. „Alkotta Isten az embert *a föld porából* és lehelle bele *életnek lehelletét*“, („lelket“), a magából. A föld porából, de a maga képére és hasonlatosságára alkotta Isten az embert. Az emberben tehát van valami, az isteninek ellentéte, földi, anyagi, s ez a *test, hús* (bábszár, szársz.). Viszont van valami, ami istenből való benne s ez a lélek, szellem (rúáh, psyche). Azonban a zsidó vallásban épen az a lényeges, hogy az ősi animistikus emberszemlélet benne átalakul. Az ősi szemléletben az emberi lélek az isteni, ha a testtől megvált; a zsidó azonban az emberit testben és lélekben egyaránt hovatovább istenellenesnek, önmagában elégtelennek: nyomorútnak, bűnösnek és tisztátalannak fogva fel, az emberi lélekkel szemben is megkülönbözteti a Jahve *szellemi* lényegét a *Köböd Jahve-t* (Jahve dicsősége, amely az ő lényegének visszfénye az emberben). Ezért már a népies felfogásban az ember mint *test, lélek és szellem* szerepel, amelyek közül az *utolsó* az isteni, amely Jahvétól ered, Jahvé-é, de amelyet Jahve *visszavesz* az embertől a halálban. Ez visszaszállván Jahvehoz, a test visszatér a porba, amelyből vétetett, a lélek pedig a seolba, az alvilágba kerül, ahol árnyyszerű életet folytat, (mint a babylóni és görög felfogásban is). Az isteni szellem-



nek, mint az emberen tündöklő isteni vonásnak az *erkölcsi szentségét* ragadják meg a *próféták* s elvetve az ősi vérközösség gondolatát, a szellemi, erkölcsi kapcsolatot, kiválasztás és hivatás gondolatát állítják előtérbe. E szellemi vonásnál fogva van kiválasztása és kapcsolata Jahve részéről és Jahveval a népnek, s hivatása csak egy lehet: a *szentség*, Jahve lényegének tiszta tükrözése. s ezáltal az ő szentségének közlése és tanítása a világgal. Ez a magas felfogás a *papi vallásban* visszaesik a népies rétegbe: az ember bűnös, mert testi; bűne a hús ösztönéből keletkezik és Ádám-tól származva, örökölt; eredménye a halál. A halál a testiség = bűn büntetése. Ezzel szemben az ember hivatása a *szentség*, a Jahve lényegének a megvalósítása, de ez nem olyan szellem-erkölcsi jelentésű, mint a prófétáknál, hanem *törvény-tisztelet* és betartás, a legapróbb részletekig, kinos aprólékossággal, entusiasmus nélkül. A cél a messiási világbirodalom s az érzéki élet végtelensége és teljessége. A zsidó emberismeretben a legfontosabb az isteni és emberi lélek éles szembeállítás, a Jahve fenséges szellemi szentségének transcendens kiélezése; a bűntudat erőteljessége és az emberi hivatásnak az isteni szentség megvalósításában való kitűzése. Ezeket a vonásokat érvényesíti teljes szellemiségükben és mélységes erkölcsi értelemben a *keresztyénség* felfogása az ember lényegéről és hivatásáról. *Pálnál* még érvényesül a test, lélek, szellem zsidó terminológiája, de lényegében az ember test és szellem az ő felfogásában és a szellem az a valami, az az isteni vonás, amely a maga tehetetlen és halálraszánt testi-lelkiségében az Isten kegyelméből adatik az embernek a *Krisztusban*, aki a szellem (pneuma) testetöltése, szellemi ember, második Ádám, új ember, s aki azáltal váltja meg az embert a testtől, bűntől, világtól, haláltól, hogy magát teszi az ember lényegévé, átisteníti, megához hasonítja, szellemivé teszi az embert, azt az embert, aki *hisz* benne. Így az ember hivatása az, hogy *szellem-erkölcsi értelemben átistenüljön*, istenivé (krisztusivá) váljék, mássá, újjá legyen és így halandóból örökéletűvé legyen. Isten életének részesévé. Ez a szellem-erkölcsi egység az Isten-nel: ez a keresztyén *szentség*. A keresztyén felfogás többi típusai, más terminológiával, de ugyanezt a felfogást domborítják ki. Az ember *magába véve*, mint testi lelki lény, bűnös, elégtelen, nyomorult, halandó, veleszemből Isten, a szellem (*főleg Jánosnál*), szent, tökéletes, halhatatlan, örökkévaló és az ember rendeltetése és hivatása az, hogy istenivé legyen, szentté, tökéletessé, halhatatlanná, örökéletűvé. Ez a hivatás *erkölcsi* természetű és útja csak a hit által való *szellemi* ujjászületés, és megszentelődés lehet. Ez pedig csak az Isten kegyelméből, szabad választása alapján lehetséges, sem kikényszeríteni, sem megvásárolni, sem kiérdemelni nem lehet; akin Isten megkönyörült, *annak* ad hitet, akinek hitet ad, az megismeri Krisztusban Isten lényegét és ebben a maga életeszmenyét és azt Krisz-

tus átalakítja a maga képére, megváltja és üdvözíti. Ez a felfogás a *Kálvinizmus* rendszerében koronázódik be.

B) A vallás pozitív tendenciája tehát a *megistenülés*, amelyben az ember egy istennel ellentétes, testi, érzéki, bűnös, elégtelen természetet levetkezvén, magáráveszi, felöltözi, beleolvad, átlényegül az isteni természetbe, hogy így elérje életének végtelen és tökéletes megvalósulását, amely minden vallás uralkodó vágya és mozgatója. Ezen hivatás elérését minden vallás az *isteni akarat* rendelkezéséhez köti, az élet priusává a szuverén, transzcendens istent teszi, tiltakozván az ellen, hogy az emberi akaratból és eszközökkel megvalósítható lenne. Épen ez a lényeges a vallásos szemléletben. Ennek a gondolatnak az alapján azonban mindenütt meg kell kapnia a vallásnak az ember és isten közötti *azon eredeti rokonvonalat, azonosságot*, amely az isteni szentségnek közlését az emberrel lehetővé teheti.

Az antik vallások, s főleg a zsidó népies vallás eredetileg ezt a rokonságot *érzéki-természeti* módon fogja fel, s az istennel való rokonság ősi képzete az *érzéki lélekhit* alapján, mint *vérközösség*, képzelte. A kultuszközösség istenével a származás *vérközösségében* van. (Az őskultusz, halottkultusz, totemizmus, etc.). A vér azonban, mint az életadó, aktív, isteni tevékenység, a *lélek* székhelye és közege lévén, itt egy érzéki felfogott *lelki közösségről* van szó, melynek alapján isten az ő népét *kiválasztja* arra, hogy lényegét benne kinyilvánítsa s az a nép az ő lényegének tükré, hordozója, szolgálja és érvényesítője legyen a világban. Miután azonban az ember nemcsak isteni vér és lélek, hanem föld, test is, ebből ellentét, szakadás, tisztátalanság, bűn áll elő, ami a *szentség* akadálya, megrontója, isten ellensége s az ember hivatásának meggátolója. Ezért az *eredeti* közösség megrontatván, *azt helyre kell állítani* s miután a szentség felfogása érzéki, azért a helyreállítás, a megszentelődés közlése, folyamata, eszközei is érzékiek lesznek. (Áldozat, tisztulás, stb.) Az éleleteszmény sem lehet más, mint az *érzéki szentség*, az érzéki tökéletesség, amely érzéki jóllétben, boldogságban, egészségben, vagyonban, világbirásban nyilvánul, míg a bűn az érzéki nyomorúság képében s a halálban mutatkozik meg.

Mihelyt azonban az isten és az ember *eredeti* rokonsága és egysége *erkölcsi- és szellemi* módon fogatik fel, többé nem *vérközösségről*, érzéki leszármazásról és érzéki lelki közösségről van szó, hanem arról, hogy a testben élő ember eredetileg lelki, szellemi, erkölcsi lényként élt Istenben, s a testbe születvén, *erkölcsi kiválasztás és hivatás birtokosa*, hogy erkölcsi-szellemi módon legyen isten életének hordozója és szolgálja a világban. A test, a világ szakadást hoz létre köztük, az eredeti egység megromlik s a bűn hatalma az embert lealjasítva, a halál karjaiba taszítja, de Isten *maga állítja helyre* az eredeti lelki egységet, kegyelméből, nem érzéki módon és eszközökkel, hanem a hit

által megragadott erkölcsi életeszmény hatalmával, lelkiileg, szellemileg. A folyamat *lelki megszentelődés* lesz, a cél pedig az *erkölcsi szentség*, a szellemi tökéletesség, amelynek a külső sors nem mérője és nem mutatója s amelyben a természeti és erkölcsi rossz nem jelenthetnek egyet többé.

C) És amilyen mértékben lesz az érzéki közösségből fakadó érzéki megszentelődés szellemi közösségből táplálkozó szellemi megszentelődéssé, oly mértékben lesz az emberből *etikai egyéniség, önérték*. Az érzéki közösség alapján az ember (minden antik népnél, főleg a *chinaiaknál*, a *zsidóknál* és *görögöknél*) istennel nem *individualis* viszonyban áll, hanem csak mint a kultuszközösség (család, törzs, nemzet, nép) egyik tagja, jön számításba, a vér egysége folytán. A közösség *egésze* áll istennel viszonyban. Jelentőséget, értéket az egyén csak a közösségtől kap s ezért az isten kijelentése, törvénye egyenlő a közösség akaratával, illetve ahoz szól és abban nyilvánul meg, az egyéntől föltétlen hódolatot, félelmet, tiszteletet és hűséget követel a köz iránt, az erkölcsiség az isten által sankcionált nemzeti szokás hű betartása lesz, e hűséggel csak vérei iránt tartozik, egész az élet feláldozásáig (vérbosszú!), ellenségeivel szemben a legvadabb bosszúszomj és kegyetlenség is helyén való. Emberré az antik embert csak a közösség teszi, ezért az emberi hivatás, az erkölcsi eszmény, a tökéletes életmegvalósulás, (a halhatatlanság is!) csak az egészre vonatkozik, az egyénre nem. Azonban minél lelkibbé és szellemibbé válik a vallásos kapcsolat istennel, annál inkább lesz az *egyes ember* jelentőssé és értékévé, mert a lelki kapcsolat csak lélek és lélek közt lévén lehetséges, az isteni kijelentés az egyén lelkében történik, az isteni parancs egyénekhez szól, az isteni élet egyénekben valósul meg, a megszentelődés az egyéni életmegistenítésévé válik, az egyén kozmikus tényezővé lesz, isten világának központjává, külön, önértékű világgá s a lelki közösségnek az egyén fog ezután jelentést és értéket adni. Mihelyt az ember lényegének és hivatásának megvalósulása, a szentség érzékiből szellemivé lesz, külsőből bensővé, többé semmi érzéki és külső folyamat és eszköz nem munkálhatja többé, legfennebb symbolizálhatja azt; az isteni élet ettől kezdve az egyének lelkein áthat, hódít, valósul és győzedelmeskedik. Ez a felfogás, ami a *babyloni* vallásban felcsillan, hogy azután a *prófétizmusban* és a *mysteriumvallásokban* útat törve magának az *evangeliumban* végérvényesen fölragyogjon. *Személyes* büntudat, *személyes* megistenülés, *személyes* szentség: ez lesz a vallásos ember életének, a fejlődés csúcán, az egyedül lehetséges menetévé.

## 2. A szentség és közlése.

A) A szentség ősi, materiális lényege a fentebbiek szerint magát az isteninek lényegét, állagát jelenti, az isten legfőbb és



voltaképeni tulajdonsága. A szentség tehát antik értelemben nem erkölcsi jelleget és tulajdonságot jelent, hanem az isten természetét, az ő megközelíthetetlen és szuverén fenségü lényegét. Ez a materialis szentség tehát finomabb anyag, amely közönséges szemmel nem látható, sőt a *zsidóknál* szemtől-szemben való meglátása halálos. Ezt az igazi lényegét az isten nem is mutatja meg, hanem ködben, felhőben, füstben, fényben eltakarva, vagy angyalaiban, akik emberi formában rejtik el. A zsidók szerint a frigyláda felett lakozván, a cherubok szárnyaikkal takarják be az emberek szeme elől. Az antik vallásokban, s főleg itt is a zsidóknál mindaz, ami az istené, vagy vele kultuszi összeköttetésben áll, *szentség* mert az isteni lényeg áttérjedés, tapadás, ragadás etc. útján átmegy belé. Ami ezen kívül van, az *közönséges*, nem kultuszi, nem isteni. A szentséget közönséges használatra fordítani, vagy profán érintkezésnek kitenni halálos bűn és halállal büntetettik. Eredetileg minden elsőszülött és zsenge szentség volt, amelyet istennek kellett adni, áldozni. A szentségnek, mint isteni tulajdonnak a kiélezése hozza létre a fizikai szentség legmagasabb fokát, a *tabut*, amelyet sem érinteni, sem használni, sem szemlélni nem szabad, úgy, hogy meg kell teljesen semmisíteni. Ez a zsidóknál a *cherem*, a szentségnek olyan formája, amely kizárólagosan isteni lévén, tökéletesen megsemmisítendő. Ezt a szemléletet átvitték még az *időre* is, úgy, hogy a *szombat* nem egyéb, mint az időcherem, a teljesen isten tulajdonát képező nap, amelynek „megsemmisítése” a szigorú munkaszünet. Hogy ez a zsidóság előtt mit jelentett, az közismert.

A zsidóknál, a hol a fizikai szentség gondolata a legélesebben fejlődött ki, a szentséggel szemben áll a *tisztátalan*, s tisztátalan az, ami más istennek *szentség*. (Pld. annak szent állatai: disznó, vagy azok a folyamatok, amelyek más vallásokban isteniek: gyermekszülés, betegség, holttest stb.) Ami idegen kultusszal nem függ össze, az *tiszta* s mint ilyen, szentséggé lehet. A fizikai szentségfelfogás summája tehát ez: a szent mindig tiszta, a tiszta vagy szent, vagy közönséges, a közönséges vagy tiszta, vagy tisztátalan, a tisztátalan mindig közönséges. (Kecskeméthy.) Miután a szentség érintés útján ragad, ezen alapszik a *tisztulási eszközök* (viz, vér, veres tehén hamva) és *eljárások* használata, a megtisztátalanított szentség helyreállítása céljából. A fizikai szentség áttérjed azokra a *személyekre*, akik a kultusszal foglalkoznak, ezek a *szent* személyek, ezután azokra a *tárgyakra*, amelyek a kultusz céljait szolgálják, minden *felszerelésre, épületre, helyre* stb., ami az istené; azután azokra a *napokra*, vagyis *ünnepekre*, amelyek istennek vannak szentelve; mindezekon keresztül az egész *kultuszközösségre*, az istennel való viszonylataiban. Legfőbb jellemzője ennek a szentségnek az, hogy *exopere operató hatékony*, azaz magától, gépiesen, a pusztá végrehajtás által érvényesül. Mivel pedig ez a szentség az isten és a kultuszközösség egységét biztosítja, s életét sza-

bályozza, ezért azt a szentséget minden idegentől *izolálni* kell. A szentséget tehát úgy lehet megőrizni, ha a szent nép magát *elszigeteli* a világtól, idegen népektől s a legfélősebb gonddal őrzi meg a tisztaság szabályait. Így keletkezik az a szentség, amely az exclusivításban, *kiszakítotttságban* áll.

A szentnek és profánnak az ellentéte átvitt a *keresztyén-ségbe* is, amelynek ősi jellege szintén *szupranaturalis érzékiség*, mert a szentséget egy természetfeletti isteni lényeg kiáradásához köti, amely ahol hiányzik, ott a profán s abban a bűn van jelen. Az ősker. szentség e formája előtt a világ és Isten kibékíthetetlen dualismust alkot. A világ, test, érzékiség teljesen romlott, tisztátalan és ördögi, ennél fogva a szentség a világtól való elfordulásban, a világmegvetésében, megtagadásában, a test és érzékiség kipusztításában áll, útja az önsanyargatás, böjtölés, testkinzás, a test érzéketlenné tévése, a vezeklés, tisztulás megállapított módjai, szóval az *aszketaszenség*, amely által az ember képes lesz *elmerülni* az istenibe s azt magába fogadni, szupranaturalis-érzéki módon szentté válni. Aki ezt teljesen keresztül viszi, a test megtagadása által különös, természetfeletti hatalmat nyer és épen abban áll a szentség, az isteni lényeg magikus átáradása az érzékiségtől megüresedett lélekbe s eredménye a csodaviűók, hallucinációk, csodaélmények isteni élete, amelyet aztán a népfantázia *csodatettek* legendakörével vesz körül, s előállanak a szentek, akik imádat tárgyai lesznek. Magában a keresztyén egyházban is visszatér az antik szentség felfogása kultuszi és profán dolgok, a klerikus és laikus embe-riség megkülönböztetésében s a szentség ex-opere operató hatékonyságában, ami a *sakramentumban* jelenik meg legtipikusabban.

A *protestáns keresztyénség* ezzel szemben — a profétizmus és az evangelium szellemében, — tisztán *szellemi-erkölcsi jel-legű*. Szent a *szellemiség* tökéletessége: az igaz, jó, szép isteni foka, az abszolút szellem: Isten; emberre nézve pedig a szent-ség csak egy lehet: Isten *tulajdona* lenni, Isten életét élni, szel-lemi-erkölcsi értelemben átistenülni. Ebben a felfogásban aztán tiszta szellemi-erkölcsi értelmet nyernek az ősi szentség érzéki vonásai is. Érvényesül benne az *izoláltság* és az *asketikus* szel-lem, de erkölcsi, lelki értelemben: a világiasság léha szellemé-nek elszánt és öntudatos tagadásában s a lelki askesis önme-gtagadó és önfeláldozó életirányában. De ezt a szentséget többé nem érzéki, vagy ritualis eszközök, szabályok, eljárások közve-títik és biztosítják, hanem a lelki odaadás, elszánás, az erkölcsi önátengedés szerzi meg és érvényesíti, a lélek pedig nincsen odakötözve bizonyos külső eszközök és eljárások: pld. askesis törvényszerű, egyedüli és szükségképeni végzéséhez, hanem tel-jesen egyéni és szabad abban, hogy az erkölcsi szentség eléré-sére milyen eszközökkel él. Minden eszköz jogosult, ha igazán erkölcsi szentségre vezet s mindenik elvetendő, ha nem. Már-moűt ennek a szentségnek nem lehet kész állapotnak, ad hoc

átültethető habitusnak lennie, hanem csakis a *személyes meg-szentelődés folyamatának*, amely feladat, cél gyanánt bírja a szentség ideálját s „a bűn és az ördög ellen való szabad lelkiismerettel vívott tusakodásban” áll. A szentség élet; erkölcsi-ség, fejlődő állapot, amelynek állandó vezérigéje ez: „Vigyázatok és imádkozzatok.” Mindebből következik az, hogy a szellemi szentség *hatékonysága* nem lehet ex opere operato, azonnali, gépies és magikus, hanem csakis *erkölcsi hatékonyság*, amelynek hordozói: nem is élettelen tárgyak, eszközök, intézmények, — vagy ritualis eljárások, törvények, hanem kizárólag *erkölcsi személyiségek*, akik a maguk önmegtagadása és Istennek való erkölcsi önfeláldozása mértéké szerint, mint vallás-erkölcsi, személyes *hatásokat*, közlik a szentséget más személyiségekkel s a világgal, hogy azt az isteni szellemmel áthassák, megszenteljék, Isten országává tegyék.

B) A szentség istenből ered és istené, de a vallásban a szentség *átruházása, átplántálása* a lényeges, a *közlés*, amely az ember és isten életviszonyát, a vallást megteremti. A szentség ezen átruházása minden vallás lényeges sajátja. Az érzéki, ex opere operato hatékony szentség *érzékileg*, külső eljárások és eszközök által ruháztatik át: ilyen a *megáldás*, a hol az atya, a király, a pap, szóval a szent személy *kézzrátétel* által ruházza át a szentséget gyermekére, örökösére, a hívőre; a *felavatás*, ahol *szent olajjal* való megkenés által a kenet viszi azt át a felavatandóra; innen nevezetik felszentelésnek, felkenésnek is (papok, próféták, királyok, azután a kultuszközösség új tagjai így szenteltetnek fel); a *sakramentum*, ahol az isteni jegyeiben való részesedés (viz, vér, stb.) viszi át a szentséget a felavatandóra (pld. a mysteriumokban.) Mivel pedig a felszentelés óriási jelentőségű, magikus erejű tény, azért e vallásokban (főleg a mysterium kultuszokban és a keresztyénségben) szigorú *próbák, előkészület, kidolgozott életfokozatokon* való átmenettel előzi meg (pld. az ókeresztyén *katékhumenafus*!) s megállapított *új életrend* követi. A szellemi, erkölcsileg hatékony szentség átplántálódása és közlése, szellemi úton mehet csupán s csak maga *Isten* közölheti azt *tisztán lelki hatásokban*. A protestáns felfogás szerint, mint az isteni szentség átplántálódásának *egyetlen* lehetségesítője a *hit*, amely az egyén lelki odaadása által hozza létre a lelki közösséget, az *unio mysticát*. A hit is azonban Isten ajándéka, amit ember e téren tehet, az mind csak *szellemi és erkölcsi támogató eszköz* lehet: igehirdetés, tanítás, lelki gondozás, életpélda, a közösség szeretet élete. A protestáns *confirmáció* a szellemi szentség közlésének tipikus példája, amely a felavatás, megáldás, sakramentum külső tényezőivel, csak symbolizálja, a próba, előkészület és utólagos életrendvezetés által pedig csak támogatja e hitet, amely által maga Isten szenteli meg az egyházba öntudatosan belépő ifjú generációt.



### 3. Szent személyek és társaságok.

A) Az ember lényege és hivatása: a szentség, különös erővel és hatékonysággal kiválasztott, kiemelkedő emberekben jelenik meg, a kik részben *mutatói*, részben *átruházói* az isteni szentségnek. Emberileg szólva ők *birják* a szentséget s ezért *adhatják* is. A vallásos lelkek nagytömegére nézve ezek a *szent személyek* képviselik, hordozzák emberileg láthatóan és fölfoghatóan az istenit, ők a kapcsolók, közvetítők az emberek és isten között, a vallás élete ezért e szent személyek körül koncentrálódik, mint gyújtópontjai körül az isteni és emberi élet viszonylatainak. A szent személyek minden időben döntő hatással voltak a kultuszközösségek vallásos életére; ez a hatás a *magikus* jellegtől az erkölcsi *nevelői* jelleg felé haladt.

a) A legősibb szent személy az ősvallásban és az antik alakulatokban a *családatya* volt. A család, amint láttuk eleitől fogva kultuszközösség, amely a *tűzhely* magikus szentségén alapszik. A családatya a kultuszközösség feje, családjában élet- és halál ura, az istenekkel közvetlen érintkezésben áll s ősi tiszte az isteneknek szánt különféle jellegű *áldozatok* bemutatása. Tekintélye isteni eredetű s halála után maga is isteni jellegű lett, különösen, amint generációk letüntével *össé*, *ősatyává* emelkedett. Akarata messze túl nyúlik földi életén, s egyre általánosabb és szuverénebb lesz. A *chinai* vallásban látjuk ennek legtisztább formáját, bár mindenütt érvényesült. A magikus szentségnek szellem-erkölcsivé való változása a családatya kultuszfői jellegét is átszellemesítette, de azért ez a jellege fennmaradt a keresztyénségben is s a protestans keresztyén felfogás szerint is a család kultuszközösség s az atya kultuszvezető pap, aki házi istentiszteleteket vezet s a család vallásos életrendjét megszabja. Az előkelőbb családi kultuszok körül később tágabb kultuszközösségek jöttek létre, amelyekbe idegeneket is felvettek megfelelő processusok útján; ezekben a kultuszokban az előkelő családok ősi kultuszát továbbra is azon család sarjai végezték és ők lettek annak a papjai. Ennek is nyoma van mindenütt, ahol egy papi nemzetség alakul ki (pld. a zsidóknál), főleg ilyen családi kultuszokból lettek a görög *mysteriumok*, melyeknek misztikus jellegét épen az idegenek beavatásának titokzatos ceremóniái adták meg s amelyeknek *mystagogosai*, papjai az eredeti családi kultusz leszármazottjai lettek. Az előkelő családatyáknak és törzsatyáknak szent jellege a társadalomalakulás folyamán összpontosul az *államfő* (király, császár) személyében. Az antik államfő a szó magikus és realis értelmében, *szent és sérthetetlen*, isteni jellegű személyiség. A *chinaiaknál* a császár „*az ég fia*“, az égnek és a legősibb császárnak egységéből előállott főistennek, Sang-tinak leszármazottja s képviselője a földön, az egész birodalomra nézve a kultusz feje és vezetője. Az *egyiptomi* vallásban a *faraó*, a ki-

rály emberek között járó *isten*, az istenek és emberek közt álló kapocs, közvetítő. Régen a faraót *Horos* incarnációjának tekintették, ezért nevezték a trónt Horosz székének s ezért hordta a faraó a fején Uracust, a félelmes, mérges kigyót (a legyőzött Apep jelképe), aki Horoszt ellenségei ellen védelmezi. Épúgy mint Horost, a faraót is az emberfejű oroszlán, a *sfinx* képében ábrázolták. Később „*Re fiának*“, „jó istennek“ nevezik. Életében tulajdonképeni kultuszban nem részesült ugyan, de temploma és pyramisa már életében felépült s halála után „nagy istenné“ lett. Ugyanígy isteni jelleggel bírtak a *babyloni* királyok is, akiknek tisztelete már életükben az imádásig megy. A babyloni, méd, persa etc. despoták a keleti abszolút kényurak és zsarnokok prototypusai, bár sok jóindulatú és bölcs ember is akad közöttük. Uralkodásuk Babylonban az istenek égi pályafutásának földi megfelelője, ezért trónraléptük alkalmával csillagjósolás útján állapítják meg uralkodásuk eljövendő képét és eseményeit. Ezek a jövendölések, a dolog természeténél fogva, gyakran az *üdvítő* eljövételének festik a király leendő uralmát, a melyet szertelen és ríktó színekkel festenek ki, — ez vezet rá azután a királyok *megváltói* szerepének és jellegének kialakulására, amely a *római császárkultuszban* hajtott ki legteljesebb virágját. A császárkultusz a római imperiumban *kötelező államvallás* jellegével bírt; lényegében *politikai* tendenciájú, mint minden, amit Róma csinált és úgy lehet tekinteni, mint a *ka' exochén római vallást*, amely az istenit csak az államrendben tudta igazán szemlélni, s legmagasabb életeszmenye mindenkor az államrend, az állami önfentartás, s az ehhez való fegyelmezett alkalmazkodás, föltétlen hűség és engedelmesség volt. A császárkultusz voltaképen *Róma istenítése* s lényegét *Vergilius* hymnusa fejezi ki: „Más népek tiszte az ércből élő alakokat formálni, más népeké az ékesszólás, ismét másoké megfigyelni a csillagok járását fent az égen: a te tiszted, óh Róma, a népek felett való uralkodás s a világbéke feltételeinek diktálása, kegyelmet mutatva az elbukottal szemben és megtörve a fennhéjázót!“ Mindaz, ami ezenkívül a római vallásban valaha volt: istenalakok, kultusz, stb. egyetlen eredeti vonást sem mutat fel más népekével szemben s hamarosan össze is olvad a görög mythológiával és kultusszal. A római császárkultusz lényege tehát az *imperium romanum valláspolitikája*, mely ugyan senkinek egyéni, vagy nacionális hitét, ha az államra nézve veszélyes nem volt, nem bántotta, de az összes istenképek Rómába való vitelét s mindenféle szenthelyen és templomban a császár szobrának felállítását s a császárban Róma istenítését és imádását a legszigorabban megkövetelte. Az a tény, hogy a birodalom isteni tekintélye a császár személyében összpontosult s személyének isteni tiszteletévé lett, az említett antik *keleti* felfogásból származott. A keleti uralkodók örökébe lépett *Nagy Sándor* ezt az isteni jelleget a maga személyére nézve átvette,

engedte, előmozdította és érvényesítette. Szándékosan oda működött, hogy alakja köré mythosok és legendák szövődjenek, amelyek őt *Amun* fiának tüntették fel. Végre 324-ben Kr. e. maga rendelte el személyének isteni tiszteletét. Halála után a Ptolemaios-dynastia a Nagy Sándor-kultusz által igazolta a trónhoz való jogát, s Ptolemaios Philadelfus 270-ben a maga és elhalt felesége tiszteletére a „testvéristenek“ kultuszát alapította. Utódai trónralépésük alkalmával istennek proklamálják magukat és feleségüket. A Kr. e. 3. század végén a császáristenek neve „*Sotér*“-megváltó lesz, ami a mysteriumok meghaló és feltámadó isteneitől vétetik át. *Augustus* császár, a nagy római imperium megalkotója „*Sotér*“-nak neveztetik, aki a politikai harcokban kifáradt világnak a békét megszerzi. Ismerünk egy feliratot Kr. e. 9-ből, amely az *ázsiai görög városok hódolatát* közli, s amelyben ezek elhatározzák, hogy az évet ezentúl *Augustus* születésnapjával fogják kezdeni (szept. 23.), mert: „a *legistenibb* Caesar születésnapja joggal tekinthető a *világtörténet kezdetének*, mert ő egészen új fordulatot adott a világnak; minden széthulló és pusztulni indult dolgot rendbe hozott, sőt az *egész világ* is készkorva rohant volna a pusztulás karjaiba, ha nem született volna meg mindennek szerencséje, a császár“.

A *halikarnassosi* feliraton pedig ez áll: „A világmindenség örök és halhatatlan természeti hatalma a legfőbb jót ajándékozta az emberiség üdvéül, amikor szerencsés életünkbe *Augustus* Caesart hozta, hazájának az isteni Rómának atyját, *Zeus* Patroost és az egész emberi nem *Megváltóját*, akinek bölcsessége nemcsak *betöltte mindennek imáját, de felül is multa*“. A római császárimádás egyébként fokozatosan alakult ki. *Augustus* először *pontifex maximus* volt, azután az utak védőisteneit egyesítette a *genius Augusti*-val; azután a császári család *geniusai*-nak és *lareseinek* tiszteletét teszi kötelezővé, majd *személyére és feleségére* megy át az isteni jelleg s neveik = *Divus Augustus* és *Diva Livia* lesz. Ettől kezdve azután a *mindenkori* császár személye isteni, úgy, hogy a későbbi esküforma szerint a hivatalnokok a császárra, mint *istenre* esküsznek fel: „*Juro per Jovem et divum Augustum... et genium imperatoris Caesaris... deosque Penates*“. A császárkultusznak külön templomai lettek, nevük: *Caesarea*, *Augusteia*; külön papságuk, az „*Augustales*“ alakul, akik a császárkultuszt végzik. Ameddig az imperium Romanum ért, addig terjedt a császárkultusz hatalma is, de voltaképpen csak állami, politikai sulyánál fogva, mert belső vallásos ereje s jellege nem volt s nem is lehetett. Az üdvre vágyó világ lelki szomjuhozását nem olthatta el. Erre a nem hivatalos, népies *mysterium*-kultuszok vállalkoztak s ezeknek legyőzésével és átformálásával tényleg a *christianismus* hozta meg azt. — A császárkultusz további sorsa, lefokozódása az „isten kegyelméből való“ királyságig s tovább a köztársaságokig eléggé közismert.



b) A magikus hatalom és szentség eredetileg a család-  
 atyák, előkelők, törzsatyák, vezérek, királyok kezében volt. De  
 később kifejlődik a magikus szentség birtoklásának és közlésé-  
 nek külön *élethivatása* és *rendje*, amelyet a varázslók töltenek  
 be és képviselnek. A történeti vallások ősrétegében az igazi  
 szent személy mindenütt a varázsló, aki a magia mestere. Lát-  
 tuk, hogy a magia, mint a kulusz őse, minden népvallás közös  
 őstalaja és tulajdona, s a varázsló, mint hivatásos *szent személy*,  
 minden népvallásban szerepel, több-kevesebb jelentőséggel. Így  
 kétségtelenül nyomai találhatók a *zsidóknál* a haloítidézésben  
 (I. Sám. 28. 7. s köv.), a *görög* és *germán* orakulumok szent  
 személyeiben stb. De kétségtelen, hogy a professionatus va-  
 rázsló-hivatal és rend történeti képviselői legtisztábban a *finn-  
 ugor népek*, köztük az *ősmagyarok* is. A finnugor varázsló leg-  
 ismertebb neve a *sámán*, amelyről az egész jelenségcsoportot  
 is *samanizmusnak* nevezték el. A *sámán* tunguz eredetű szó,  
 jelentése = bölcs, okos; a zürjéneknél nőd kyel = találós mese.  
 A sámán hivatása a szellemekkel, istenekkel való közlekedés.  
 Főleg akkor léphet velük közösségbe, amikor „réület”-ben, ön-  
 kivületi állapotban fekszik. Némely finnugor népnél a sámánság  
 öröklődik. A legtöbbnél ez a mesterség hivatás dolga, néhol  
 azonban, pld. a szamojedeknél tanítják is. A sámánsághoz saját-  
 os ruha és varázsdob szükséges, továbbá álarc, arborító, hogy  
 a lélek szeme élesebben lássa a szellemvilágot. A sámánság  
 lényege szellemidézés, amelyet énekléssel, dobveréssel idéznek  
 fel; az ének varázsigékből áll. A szellemidézés történhetik önki-  
 vületbejutás útján is, amikor a sámán izgatószeret, vagy tánc,  
 ordítózás segítségével jut „réületbe”, s így emelkedik a szellem-  
 világba, kapcsolódik az istennel. Általában jellemző, hogy a sá-  
 mán *belehatol* az isten lényegébe. [Bán Aladár úgy véli, hogy  
 a sámánság ősből faja szintén a megszállottság volt, s a lélek-  
 távozás (belehatolás az istenibe) csak a záró jelenete a réü-  
 letnek. Mindenesetre azonban a sámánság egész természete arra  
 vall, hogy szándékos és mesterséges belehatolás, feltörekvés  
 volt a szellemvilágba, míg a megszállottság eredetibb állapota  
 sokkal inkább passzív. Természetesen a kétféle érintkezési mód  
 azért keveredhetett. (Bán A.: A samanizmus fogalma és jelen-  
 ségei. *Ethnographia* 1908. XIX. évf. 2—4 f.)] A sámán felemelkedik,  
 odatör az istenihez, míg más népfajok orakulumainál és magikus  
 eljárásainál az isten *megszállja* a varázslót. Jellemző, hogy a  
 sámánság rendesen epileptikus, vagy hasonló terheltségű, könny-  
 nyen önkivületbe jutó családokban öröklődik s ezek a beteges  
 állapotok különös szentség-jelleggel bírnak, mint az inspiráció  
 fajtái. A szellemekkel való összeköttetés célja elrejtett titkok meg-  
 tudása, jóvendülés. A sámán azonban orvos is, aki ráolvasás-  
 sal, kuruzslással gyógyít, a nyavalyát a beteg ellenségére át-  
 származtatja, vagy kiűzheti. A sámánt ünnepélyesen avatják fel,  
 néhol az egész törzs költségén, áldozati húsból és adományok-

ból él, szent berekbe temetik el és emlékére bálványbábot készítenek, amely féltisjellegű. A legtöbb helyen a sámán csak önkívületi állapotban és varázslás közben lesz szent személylyé, természetfeletti lénné, máskor közönséges ember. A jósláson és gyógyításon kívül tulajdonképeni *papi* teendőket is végez, mert ő vezeti az áldozásokat, imádkozik, bálványt készít. Minden valószínűség szerint a *mi őseink* vallásának karakteristikuma is a samanizmus volt. A regősénekek ilyen samanistikus varázsszövegek voltak, s a regősök öltözéke és zörgőkészülékei varázsoltönyök. Vallásos functiókat végző szent személyek ősi magyar nevei: javas, táltos, regős, orvos, bűbájos szintén erre mutatnak. A regős énekléssel jutott extasisba s innen neve; a táltos név valószínűleg bálvány gondozót, az orvos jövődőlőt, a javas szellemidézőt és gyógyítót-jelent.

A sámánhoz hasonló szent személyek voltak a *zsidóknál*: a *látók* (róéh) akiknek a dolga jövődömondás és az elveszett, elrejtett, eltitkolt dolgok felfedezése. Ugyanazon magikus talajon, amelyen a varázslók intézménye fakadt, sarjadtak ki a többi antik szentszemélyek is s minden antik *papság* eredeti gyökerében varázsló rend volt. A magikus jelleg nyilvánvaló az antik népek *jósnőinél* (Pythia, Sybilla), a *síratóknál*, a templomi *kéj-nőknél* és a hasonló jellegű *férfiprostituáltaknál*.

c) A varázslóból fejlődik ki, s azután elválva, vele párhuzamosan alakul és áll fenn, lassanként elnyomva azt, a tulajdonképeni szent személy: a *pap*. Eredetileg minden pap varázsló is s a magikus jellegel végig meg is tartja, de már nem minden varázsló pap is egyúttal, vagyis a pap fogalma tágabb körű, nagyobb foglalósságú jelenléssel bír, mint a varázslóé. A kialakult papság specialis antik jelentését legjobban az a név fejezi ki: *az isten szolgája*. Ezt látjuk főleg *Egyiptomban*, ahol a nevük is az volt s fődolguk, hogy mint a királynak a maga szolgái, az isten kívánságait teljesítsék, szükségleteit kielégítsék. Ennélfogva az isten képét, szobrát öltöztetik, etetik (a szent állatokat), mossák, festik, diszitik, gondozzák. Ebből az alaptevékenységükből fejlődik ki minden vallásban a *jövődömondás* feladata, minthogy ők, akik közvetlen kapcsolatban álltak az istenekkel, azok akaratát leginkább tudhatják és közölhetik. A papi jellegnek ez a vonása élesen domborodik ki a *babyloni* mantikában, a görög orakulumokban, s a *római haruspexek* és augurok hivatásában.

Az istenek akaratával s a jövődövel foglalkozó papság természetszerint lett „tudós renddé”. Az antik népeknél (egyiptomi, babyloni stb.) a papok a jövődölés alapján orvosok, mérnökök, építésszek, vízszabályozók, csillagászok etc. lettek. Természetesen ők az *írás* és *olvasás* feltalálói és művelői, a történetírók stb. A *zsidóknál*, ahol eredeti foglalkozásuk a szenthelyek és tárgyak őrzése, az ő kötelességük lesz tudásuk alapján a szent és tisztátalan dolgokban való tájékoztatás, a szertartások tanítása, az erkölcsi és jogrend alkotása és őrzése. Mindenütt

ők lesznek a jog őrei s a *törvényhozók*, akik az állam conservativizmusának letéteményesei. Ezért is mindenütt szorosan összeforrnak az uralkodó hatalommal. Az isteni dolgokkal való foglalkozás folytán ők lesznek a *theológiai speculatio* (mythologia, törvény, tan dogma, hitrendszer) megteremtői, őrei, fejlesztői. Így aztán a lelkek felett egyeduralomra tesznek szert. Mindenütt azonos és legfontosabb dolguk az *áldozás* végzése, amelyet később (pld. az indusoknál) kizárólagos joggal sajátítanak ki. Ebbeli jelentőségük a *zsidók* papi vallásában domborodik ki a leginkább. Az áldozatból következik az, hogy a pap *sakramentalis* hatalmat nyer, a sakramentumok, a szentség-közvetítő cselekvények végzése az ő joga és kötelessége lesz, így nyer szent, emberfeletti jelleget ő maga is, s lesz *közvetítővé* az isten és emberek között, sőt az isten *incarnációjává* (pld. a Dalai Láma). Természetfeletti jellegéből kifolyólag a papság az állami, politikai élet vezéregyénisége lesz, s a *pap-államférfi* típusát alakítja ki magából. Ez a folyamat végtől- végig ismétlődik a kath. keresztyénségben is; amellyel szemben a protestantizmus a *lelkipásztor* típusát alakítja ki, a nem természetfeletti, hanem erkölcsi jellegű pap típusát, az igehirdető, nevelő, lelkigondozó testvérét. Az izolált, magikus papi szentséggel szemben pedig az *egyetemes papság* evangéliumi eszményét állítja fel. (L. szerző: *Az evangéliumi prot. világnézet* c. művében a „Krisztus főpapi hivataláról” és „A ker. élet háztartásáról” szóló fejezeteket).

d) A papnak bizonyos szempontból ellentéte (a protestáns felfogásban azonban csak egyik tényezője) a *próféta*. Olyan szent személy ez eredetileg, akit minden mástól az különböztet meg, hogy kizárólag csakis *isteni elhívás* alapján működhetik, még pedig ad hoc, személyszerinti isteni parancsra. Ennélfogva a *próféta* az isten akaratának, izenetének, parancsának kijelentője, ez alapon a közélet nagy kérdéseinek irányítója, az isten szuverénitásának védője s ez a legfőbb, minden mást magába foglaló teendője. A prófétaság lényegét különböző szempontokból azok a *prófétai személyiségek* mutatják fel, akikben legklasszikusabban valósult meg az. Ilyenek főleg: *Ámos*, *Jesajah*, *Jeremia* és *Deuterojesajah* az ótestamentumban, akik mind sajátos prófétai *tipusokat* képviselnek. Ámos (760 körül Kr. e.) a prófétaság őseredeti jelentésének hordozója: a közvetlen benső kényszer, az isteni sugallat és küldetés alapján prófétáló zord, kemény, őszinte lélek. Nem ismeri az országok sorsát irányító politikát, nem jártas a királyi udvar, a felsőbb társadalom életében, nem tartozik a nagyműveltségű emberek közé. Mindenesztől a *nép* embere, a hatalmasok önzésének kiméretlen ostromozója. Jahve előtté tiszta erkölcsi szentség és igazság s vele szemben az ember feladata a tiszta erkölcsi élet, az irgalmaság és igazlelkűség. Vallásos szemléletének sarkalatos vonása az, hogy a szárazságot, ragyát, háborút, döghalált és minden csapást Jahve maga küld az elvakult nemzetre és pedig a *bűn*



miatt. Ezek előjelei, fenyegető figyelmeztetések a végső nemzeti pusztulásra, amely a bűn miatt elkerülhetetlen. *Jesajah* (757—700 közt működött) egészen más típus; királyi vérből származott, széles látókörű, nagyműveltségű, előkelő államférfi. Isten akaratát a *világtörténelem* alakulásaiban figyeli s eszerint hirdeti népe jövődjét, ostromozza bűneit s vigasztaja szenvedéseiben. A könnyelműség korában élt, amikor népe szemeit a közelgő vész elől a hatalmas szövetségesekbe vetett hiú bizodalom elvakította. Ezért kellett neki ostromoznia s ítéletet és pusztulást hirdetni. De jellemző gondolata az, hogy Jahve szándéka nem a végleges elpusztítás, hanem az üdvözítés. Jahve üdvözítő isten, aki a „megtérő maradékot“ szeretettel öleli keblére és megbékül vele. Ezért nevezi önmagát *Jesajah-nak* (Jahve üdve), fiát pedig *Sear Jasub-nak* (a maradék megtér). A hűtelen nép a Jahve „hűtelen szőlője“, a megtérő maradék pedig „az Isai törzsökéből kihajtó vesszőszál“ a „gyermek“, a „virágszál“. A későbbi messiás hitre és a keresztyénségre nagy befolyást a „gyermek“ képe gyakorolt, aki kibékíti egymással még a vadállatokat is s üdvidőt és békeországot alapít. Ezeket a proféciákat a keresztyén gyülekezet a Jézus Krisztusra vonatkoztatta, mint akiben a profétai váradalom megvalósult. *Jeremia* (628—585 közt működött), a próféták közül *személyes jellemének* csodálatos nagysága által tűnik ki. A legkeményebb és legérzelmesebb prófétai lélek egyben. A bűnnel szemben kemény a kegyetlenségig, Jahveval szemben mélységes érzelmesség, lágy szenvedő szív és gyöngéd szeretet nyilvánkozik szavaiban. Különösen *tragikus sorsa* teszi őt önálló prófétai típussá. Míg a többi próféta, mint Jahve követő, kívül és felette áll a népnek, addig *Jeremia önmagában* élte át Jahve és a nép akaratának összeütközését és a harc kimenetelét. Ütközőpontúl vetette magát Jahve s a nép közé. Istentől népéért, népetől Istenért szenvedett. Benne személyes *életté* vált a prófétai vallás; népe sorsát mint önmagáét szenvedte el, a bűn ütéseit szeretettel és irgalommal viszonzta, Jahvéhoz szenvedései között is törhetetlenül hű maradt, hazáját véglegheletéig imádta s a „szívek újszövetségét“ erős reménységgel jósolta meg. *Deuterojesajah* már a fogságban működött (540 körül), mint a prófétai vallás eredményeinek összefoglalója. Vallását montheizmus és universalizmus jellemzik, Jahve a világ istene, teremtető, gondviselő, egyetlen, mindenek felett uralkodó, a ki Izraelt öröktől fogva papjává és prófétájává választotta a népek között. Jahve különösen az ő népével s főleg *szolgáival*, a papokkal és prófétákkal áll szoros viszonyban, Ő Izrael szentje, férje, goélja, Izraelt szereti, ahoz hű s azzal lép örök békeszövetségre. Szerinte Izrael hivatása a Jahvekultusznak hirdetése a *pogányok* közt, tehát a *misszió*. De a nép erre vak és süket, keménynyakú- és szívű, alkalmatlan volt, ezért Jahvenak *el kellett* vetnie őt. A *fogság* tehát az isteni nevelés ténye, mint Izrael egész története. Izraelnek *megkellett halnia* (fogság), *de felfog*

*támadni* (kiszabadul a fogságból.) Ez a híres „*Ebed-Jahvedal*” (Es. 52. 13—53. 12) értelme, amelyben a *váltságnak* mély-séges jelentése tündöklök, s amelyet a keresztyének joggal vonatkoztattak a Krisztus személyére és váltságművére, mert az a gondolat, hogy Jahve szolgájának szenvedése és halála nem büntetés, hanem hivatása fenségéből következő s azzal járó *erkölcsi áldozat, váltságahalál*, mely a világ bűneiért hozatott s épen ezért a feltámadása világra kiható tény, amely „sokakat megigázit” a Jézus Krisztus jelentőségének előrevetett kijelentése. Jahve és szolgája, Izrael között új, boldog üdvközösség fog létrejönni, amelyben Izrael körül a népek szövetsége fog élni Jahve uralma alatt. Méltán nevezték el Deuterójesáját az *Ószövetség evangelistájának*.

e) Azok a szent személyek, akikkel eddig foglalkoztunk, arra vannak hivatva, hogy *közvetítők* legyenek az Isten és az ember között s az isteni szentséget önmagukon keresztül *közöljék* a világgal. Szentségük tehát a *világ számára való*, a *világ érdekében* állítatnak be isten által az ő szövetségének birlalói és közlői gyanánt.

A szent személyeknek azonban van egy másik csoportja is, amely eleitől fogva *kifejezetten világellenes* és épen arra törekszik, hogy az isteni szentséget *megőrizze a világtól*, amely a tisztátalanság, bűn, Sátán birodalma. Ezek a szent személyek az *aszketikus szentség* alapján állanak, ilyeneket találunk a *zsidóknál* (a *nazirók*, Jézus korában az *essenusok*) de tipikusan a három nagy világvallásban: a *buddhizmusban*, a *keresztyén-ségben* és az *iszlámban* jelennek meg, már *intézményesen* kialakítva, mint *szerzetesek*, szerzetrendek tagjai. A szerzetesség a magános *remeték* és *asketák* csoportosulásából és bizonyos *szabályok szerint* való egyesüléséből alakult ki. Lényege az, hogy egy világgal ellentétes, a testi életet leküzdő természet és világfeletti szentséget szigorú fogadalmak és törvények által meghatározott *életrendben* alakítsa ki, őrizzen meg a világban. A keresztyén szerzetesség keleti típusát *Nagy Basilius*, a nyugati *Nursiai Benedek* alapította meg. A keresztyén szerzetes-ségen belül két irány fejlődik ki, illetve keveredik egymással: a *szemlélődő* (mystikus) szerzetesség és a *tevékeny* (tanító, szeretet munkát végző, térítő missziói) szerzetesség. Az elsőnek célja a teljes elvonatkozás a világtól és a testtől az aszkezis útján s a szemlélődésben, meditációban való érzelmi mystikus elmerülés az isten lényegébe, s ezáltal a mysticus, asketikus megistenülés, a másoknak a szentség világellenes, világfeletti, asketikus típusának a *világ számára* való közlése is a feladattát képezi. A legnagyobb szerzetesekben (Clairvauxi Bernát, Assisi Ferenc) a két irány egyesül. A szerzetesség méltatása azonban a keresztyén egyháztörténet feladatát képezi, itt csak fel kellett említenünk.

B) A szent személyek mellett minden vallásban ott vannak

a *szent társaságok*, amelyek voltaképen a szentség *organizálására, intézményes biztosítására* s így az *üdvbizonyosság szociális megkötésére* vannak hivatva. Szent társaság mindenekelőtt a *család*, amelynek kultuszközösségi jellegét már többször érintettük; de mind vallásos eredetre megy vissza s szent társaság jellegével bír az egyes népeknél kifejlett *kasztok, céhek* és *szabad társulások* intézménye is. Különösen szent társaság a *szent személyek* testülete: a *papirendek* (klérus) és a *szerzetrendek*. Ezek a szent társaságok animisztikus és magikus alapon sarjadnak és jelentőségük is eredetileg mind ilyen, a fejlődés folyamán változnak át szellemi közösségekké, több-kevesebb mértékben. A *keresztyénség* a maga történetében újra felelevenítette és átértékelte az ősi szent társaságok formáit, de az egészet egyetlen szent testület keretén belül helyezve el; ez az *Ecclesia*, az *Egyház*. Az egyháznak a keresztyénségen belül kettős jelentése fejlődött ki: a *katholikus* és a *protestans*. A *katholikus egyház* „egy, szent, közönséges”, a Krisztus által alapított *üdvintézmény*, amely természetfeletti szentség jellegű és *birja* és *adja* az üdvöt. Magában foglalja a múltat, jelent, jövőt, s családíthatatlan és egyedül üdvözítő jelleggel képviseli Istent a földön s átnyúlik az örökkévalóságba. A *protestans egyház* az Isten ígénjén alapuló *üdvközösség*, alkotó tényezője a *gyülekezet*, lényege a Krisztus *szellemi teste*, amelyben az egyház, mint élő kövekből, lelkekből épülő egész egy, szent és közönséges, de csak annyiban birja az üdvöt, amennyiben Krisztusban van s Krisztus él benne s az egyházban és általa maga Krisztus közli és adja az üdvöt egyedül. A *protestans egyház* magában foglalja az *Isten választottait*, akiket a Krisztusban magának eljegyez, összegyűjt, elhív az üdvre és megigazít, megszentel és megdicsőít. Így szintén kiterjed *multra*, jelenre és jövőre, s belőle csak az *látható*, ami jelen van, a *gyülekezet*, de a *gyülekezet* lelki közösségben van a múlttal és a jövővel Krisztus által. Ez egység folytán *szent* a látható gyülekezet is, de nem magikus, hanem valláserkölcsi értelemben. Az egyház hittani tárgyalása a keresztyén hittan feladatát képezi.





## V. Az élet.

### 1. A bűn és a váltság.

A) Láttuk az előbbieken, hogy a vallás pozitív tendenciája a megistenülés, az isteni szentségben való részvétel s ezáltal az élet végtelen és tökéletes lehetőségének megragadása és átélése. Evégből alakítja ki a vallás az önmagában emberfeletti és transcendens szentségnek *közlésére* szolgáló intézményeket és szent személyek rendjét, hogy az üdvöt magának biztosítsa. Az embernek közvetítőre van szüksége, hogy istennel egyesülhessen. Ennek oka az a tapasztalás, amely a vallásban egyetemes, hogy t. i. *az ember magától, maga erejéből képtelen arra a szentségre*, amelyre pedig élete teljességének érdekében föltétlenül szüksége van. Ez a képtelenség nemcsak a nagytömegek lelkében válik eleven tapasztalássá, hanem azoknak a kiválasztottaknak a lelkében is, akik a nagy tömegek számára közvetítik a szentséget. Ezért az isteni szentségnek emberivé válása minden vallásos tudatban, már a legprimitívebben is, *isten akaratától* tétetik függővé, az embernek mindenütt szüksége van az isteni indításra és segítségre ahhoz, hogy szentté lehessen, halhatatlanságot és tökéletességet öltözhessen fel. Minden kor minden embere vágyik élete teljességére, de azt maga erejéből el nem érheti, ahhoz az isteni kijelentésére és inspirációjára s hatékony segítségére van szüksége. Az ember örök sorsa az istentől függ s minél inkább függőnek tudja magát istentől és csakis istentől, annál fokozottabb lesz az üdv bizonyossága, azaz az életcél elérésének bizonyossága. A vallásban ezért lassanként uralkodóvá válik az a meggyőződés, hogy isten nélkül az ember a halál és kárhozat rabja maradna s amíg az isten ki nem szabadítja, meg nem váltja a világ és test börtönéből, addig tehetetlenül kell abban vergődnie és elpusztulnia.

A szentségre való képtelenség egy általános emberi tapasztalat. Hogy ez a képtelenség miért van, arra az egyes népek vallásos tudata különféle magyarázatot ad. Az ember önmagában való tökéletlenségét minden vallás érzi, de e tökéletlenség *okát* és jellegét a fejlődés rendjén előbb az emberen kívül keresi, s csak utóbb önmagában.

A végeesség és tökéletlenség oka és jellege az antik népek nagyrészenek tudatában *természeti*. Hogy az ember nem

érheti el a maga erején a végtelen és tökéletes létet, az üdvöt, az életeszményt, a szentséges létformát, annak oka szerintük az ember *természeti tökéletlensége*, az, hogy porból teremtetett és végesnek teremtetett, hogy a *világ és a test* ezer és ezer akadályt vetnek céljai elé s nem engedik azt megvalósulni. A természeti tökéletlenség az *ember hibáján kívül álló*, adott tény, *végzet*; — ezek a népek tehát érzik az emberi elégtelenségét és tökéletlenségét arra, hogy vágyait elérje, de mégsem *önmagukkal*, az emberrel elégedetlenek, hanem a világgal, az élet kényszerű esélyeivel szemben; sőt ezen az állásponton az ember nagyon is szereti önmagát, meg van elégedve magával s szeretné az őt teljesen kielégítő emberi életét végtelenre nyújtani s érzéki örömeit és érvényesülését tökéletessé tenni. Azon sir, panaszkodik, retteget és tiltakozik tehát, hogy az, ami kívülről van, a világ, a végzet *nem engedi ezt meg neki*. Isteneihez tehát azért fog könyörögni, hogy az ő jelenlegi kíváncsi és szeretett emberi létformájukat, az élveket és a hatalom testi, érzéki életét mentsék meg a romlástól, állandósítsák, tegyék végtelenné és teljessé, azaz istenivé; mivel pedig másféle életet, mint testhez kötöttet, földit, érzékit a naiv tudat nem is tud elképzelni, az istenek életét is ilyennek képzei, csak örömeiben végtelenné és teljesnek s az érzéki fájdalomtól mentesnek. Életeszménye tehát az isteni életbe való bekapcsolódás, megistenülés a saját érzéki léte formájában, amelytől az isteni élet minőségében nem különbözik, csak tartamában és méreteiben. Az embernek *e naiv önistenítése*, amely a tökéletlenséget, végelességet tisztán érzéki fogja fel és magánkívül levő okokból származtatja, teljesen kizárja a *büntudat* erkölcsi lehetőségét. A *bűn* ezen az állásponton csak az lehet, ami *életellenes*, ami a fizikai lét gyönyörét, érvényesülését, tartamát rövidíti, zavarja, csonkítja s ezzel az isteni ellen tör s azt megsérti. Az antik vallást, amely az animizmuson és a mágian alapszik, ezért jellemzi az *ember önmagával való elégedettség, jelenlegi létformájának megtartására irányuló védekező magatartása, a büntudat teljes hiánya s az érzéki — materiális életistenítés*. Ez az *ősvallás* sajátossága s különféle színezettel ez érvényesül mindazon népek életében, amelyeknek *hiányzik a büntudat*; így a *chinai, egyiptomi* s főleg a *görög* néplélek vallásában és életében. Ezek a népek is tudnak a bűnről és a bűnhődésről, ámde ez a bűn az istennek (az életerőnek) külsőleges megsértésében s a bűnhődés külső következményekben (betegség, halál) áll; az erény és erkölcsiség pedig az élet fizikai lehetőségét elősegítő, fokozó és gyarapító tevékenységekben jellegződik, az erényesség jutalma pedig egészség, hosszú élet, gazdagság, hatalom. Az erkölcsiség keretei és jellege nem lelki és nem egyéni, hanem *intézményes és szociális*, amelynek sanctioját a család, törzs, nemzet, állam adja meg; az istennel való viszony is csak ezen közösségekben él és létesül,

Mármost a fejlődés során ezzel szemben egy másik életfelfogás tör magának útát, amelynek alapja szintén a végesség és tökéletlenség mélységes tapasztalása, a szentségre való képzelenség leverő és kintzó tudata, — azonban ennek a tökéletlenségnek a jellege *erkölcsi*, lelki és okát az ember *önmagában* találja meg; a saját lelke istenellenességében, az erkölcsi értelmű *bűnben*. Nem az ember természeti tökéletlenségében, nem a testben és a világban, nem abban, ami *kivüle* van, hanem *önmagában*. Amikor az ember elégedetlen lesz és meghasonlik önmagával, megveti és meggyűlöli önmagát, nem azért, mert véges lény és mert érzéki léte ezer akadály közt vergődik, hanem azért, meg úgy érzi, hogy *nem méltó* a szentséges életre, hogy *önmaga* zúzta össze magában a szentséget és szakította el magát az istentől, akkor a vallásos fejlődés egészen más és új lehetőségének fordulójához jutott.

Vágya, a megistenülés többé nem az érzéki lét végtelenre nyújtása, mert istent többé nem végtelen és korlátlan érzéki lénynek látja, hanem a lélekben való tisztaság és szentség, mert istent szellemi tökéletességnek ismerte fel. Itt a bűn többé nem az, ami fizikailag életellenes, hanem ami erkölcsileg lealázó, lealjasító, s istentelen. Megfordul tehát az egész életfelfogás: az ember külön, több, jobb akar lenni, mint önmaga s teljesen elégedetlenné lett önmagával, jelenlegi érzéki létét nem megtartani, hanem a felé emelkedni s attól szabadulni akar, istennel, a tökéletes lelki szentséggel szemben mélységes büntudattal tölti el s isteninek többé nem az érzéki életet, hanem a szellemi, az erkölcsi fogja tartani. A bűn az istenitől való lelki elszakadás és az istenivel való benső ellentét és ellenségeskedés lesz, a bűnhődés pedig nem a külső következményekben, hanem a lélek gyötrelmeiben, rendjének felbomlásában s kétségbeesésében nyilvánul. Az erkölcsiség gyökere az indulatokban fog szemléltetni s az erény az istennel való békesség és életközösség lelki gyümölcseit termi; az erkölcsiség egész területe *individuálissá* lesz, s az ember önértéke fog dominálni benne; örök sorsát nem intézmények és közösségek, hanem az istennel való személyes életviszony fogja eldönteni s a közösségek és intézmények csak a személyes élet talaján fakadhatnak a világ megszentelésére. Azonban ennek az irányzatnak a kibontakozása a történet menetében évezredek alatt folyik le s örökké tart, nem is válik el az idő egy határozott pontján a megelőzőtől, hanem már abban is feltörekszik és érvényesül, viszont a megelőző is folyton ki-kitör a magasabb rétegződés alól mind máig és örökké. Történetileg ezt az életfelfogást már a *babyloniáknál* szemlélhetjük, akik az első nép a történelemben, amelynek mélységes *büntudata* van s ez a büntudat gyönyörű *bűnbánati zsoltárokban* tör fel a babyloni ember lelkéből, amelyek mélység és tiszta liraiság szempontjából a Dávid zsoltáraival vetekednek. „Istenfélő akarok lenni! A gonoszságtól megszaba-



dúlni! . Ki ne vétkezett, gonoszúl ki ne cselekedett volna? Isten útja! ah, ki ismeri azt? Bünt követtem el előtted, eltoltam az isten határkövét. Bocsásd meg bűneimet kicsinytől—nagyig, ha ismerem-é, vagy nem? Hatalmas Marduk! Alázattal akarok szolgálni néked!“ — olvassuk egy Mardukhoz szolgáló zsoltárban. Egy más helyt: „Ifjúságom óta bűnhöz vagyok láncolva! Étetl nem ettem, sirás az üdülésem; vizet nem ittam, könnyeim az italom. Fájdalommal teszek vallást: sok a bűnöm! Oh taníts tetteimet ismerni, bocsáss meg, takard el bűnöm, orcámat emeld fel!“ És végre egy Istárhoz szóló bűnbánati zsoltárban: „Sötét, füstölgő katlanom világoljon, kialudt fáklyám lobbanjon új lángra, szétszórt cselédeim gyűljenek össze ismét; udvarom szélesedjék, istállóm tágasodjék! Fogadd el arcraborulásom, halld meg imámat s nézz rám kegyelmesen!“ Ime látható, hogy a babyloniai vallásos-erkölcsi öntudata már sokkal mélyebb, kedélyibb, egyénibb, mint más antik népeké; az istenivel szemben való megalázkodás és hódolat az erkölcsi tökéletlenség mély átérzéséből és az egyéni váltságraszorultság vágyából táplálkozik. A *persák* az erkölcsiséget s a bünt még félig-meddig ontologialag fogják fel ugyan, de az erkölcsi idealizmus náluk már határozottan feltörekszik, habár intellectualista színezettel is. A *zsidóság* népies-papi bűnfogalmával szemben a prófétizmus alakítja ki és hirdeti a személyes bűntudatnak, felelősségnek, az erkölcsiség szellemiségének, az isteni szentség erkölcsi jellegének s a váltságraszorultság egész lelki mivoltának igazságát, miglen a *keresztyénységben* egészen diadalra jut a bűn és bűnhődés, az erény és üdv s a megváltás és üdvözítés szellemi-erkölcsi természete.

B) Úgy a természeti, mint az erkölcsi tökéletlenség tapasztalása azonban egyaránt a *váltságvágy* felébresztésére vezet. Az ember a maga erejéből képtelen az isteni életre, az üdyre, akár természeti, akár erkölcsi értelemben fogja is fel azt. Akár a végesség és korlátozottság, akár az erkölcsi bűn súlya alatt vergődjön is, tudja azt, hogy a maga erejéből szabadulnia lehetetlen s hogy megváltóra, szabadítóra van szüksége, s csak maga az isten szabadíthatja meg és üdvözítheti őt. Akár érzéki, magikus, külsőleges, akár szellemi, benső, erkölcsi jellegű legyen is az a mód, amellyel az ember megistenülhet: csak istentől, magától várható és nyerhető az. Azt a módot, ahogyan a tökéletlenség állapotából az ember az isteni szentség állapotába *átvitelik*, nevezzük *váltságnak*.

A váltság annyiféle lesz, ahány tömörségi fokozata az emberi szellemnek elképzelhető. A váltság mibenlétét és munkálódását az *istenkép* minősége, az isteni felfogása fogja megszabni. Ott, ahol az isteni érzékileg, materialistikusan fogatik fel, a váltság lényege a *természeti megistenülés* lesz s módja *magikus*. *Érzéki egyesülés az istennel*, hogy annak természete, ereje, élete átalvitessék az ember természetébe, vagy hogy az emberi

természet átolvadjon az istenibe. Minden magikus, rituális kultusznak a szentség, az isteni lényeg ilyen érzéki átszármaztatása a célja; pld. a *zsidóságban*, amely az üdvöt a szent Jahve-val való nemzeti közösségben látta, de a szentséget érzékileg fogta fel, s a váltság útját áldozatok, ceremóniák, tisztulás, böjt végzésében kereste. Ilyen érzéki váltságvallás a *mysteriumvallás* is, amely az istennel való egyesülést érzékileg előidézett exaltáció, s materialis-sakralis cselekvények végzése által akarta elérni. Magasabb álláspontról mindez csak érzéki, esztétikai, mystikus fikció, tényleges szabadító, megistenítő ereje nincs.

A váltságvallásnak *szellemi*, de mégsem pozitív erkölcsi formája az, ahol az u. n. *intellectualis* váltsággal állunk szemben, mint a *brahmanizmusban* és *buddhizmusban*. Ezek annyira nem érzékiek, hogy egyenesen az érzékiség tagadásai, életellenes vallások. A brahmanizmus legfőbb törekvése: *megváltatás* az élettől, a végtelen és céltalan körforgástól (a Samsaro-tól.) De a megváltás lényege úgy a *Vedanta*, mint a *Samkhya*-filozófia szerint a *helyes megismerésben* van, amely az isteni és az emberi élet egységének s minden véges lét tökéletlen és csalóka voltának felismerésében áll. Csak a *tudás* vezet szabaduláshoz, abszolút megsemmisüléshez, beleolvadáshoz az istenbe. A lét, a Samsaró szenvedésétől csak az *elmélkedés* képes megváltani, amely által az egyetlen létezőbe elmerülve, eltűnik előlünk és megsemmisül a földi élet. A Vedanta-filozófia szerint a világ csak egy kép, tűnemény, amelyet az őslétező kívánsága hozott létre, de amely nem létezik s ezért csalódás, mint az egész érzéki létezés. Ha a világot és a létet *tudatlanul* valónak vesszük, akkor szenvedés keletkezik. Ha pedig elmélkedés útján megszüntetjük a tudatlanságot, megszabadulunk a szenvedéstől. A Samkhya-filozófia elismeri ugyan, hogy a világ, az anyag, a test valóság, s a fájdalom fészkei, — azonban tanítja, hogy a lélek *független* ezektől s mint szemlélő áll ezekkel szemben. A lélek szenvedélytelen, tiszta fény, amely akkor bonyolódik bele a szenvedésbe, ha *azonosítja magát* a testtel, amely pedig nem ő. A szenvedés a testé, a lélek szenvedése tehát csak csalódás; ebből kell az *elmélkedés* útján megváltatnia. A váltság tehát az intellectualis munka által való tudatos elszakadás a testtől s a világtól.

Ezt a felfogást élezi ki és reformálja a *buddhizmus*, amelynek központi kérdése szintén a véges és tökéletlen létől való szabadulás, a váltság. A szenvedéstől való megváltást a buddhizmus *erkölcsi* úton keresi: az érzékiségről való lemondás, a gyűlölet és rosszindulat kiirtása, tisztalelkűség, igazságosság, részvét, könyörület, önmegtartóztatás, teljes kimélet, szellemi elmélyedés által. De ez az erkölcsiség teljesen *negatív*, amely a pozitív életösztön egyetlen ismereti vonásával sem rendelkezik, sőt az élet minden szemléleti és realis vonásától megvan fosztva. Puszta negacio, léttagadás, minden reflexiót kizáró, már öntudatlanul öntudatos, egymagában levő szellemiség.

Az ilyen negatív erkölcsi váltság a *belátásban*, megismerésben, tudásban gyökerezik s ezért intellectualis jellegű, amely mögött *büntudat* nem áll, hanem a bűnt a *tévedés, csalódás és szenvedés* nem erkölcsi jellegű tökéletlensége pótolja. Nem a bűntől akar megváltani egy magasabb isteni szentség pozitív élethatalma által, hanem a szenvedéstől, az élet tagadása, kiirtása által. Nem gyógyítani, építeni, tökéletesíteni akar, hanem kiölni, lerontani, visszafejlesztetni, elsüllyeszteni a világlélek, ez esetben tartalmatlan, életébe, ami a mi szemünkkel nézve nem több a semminél. A megváltottságot a szenvedélytelenség nyugalmaiban látni, az isteni szentséget a teljesen független és érzéketlen lelkiállapotban fixirozni azonban olyan intellectualis fikció, amely az emberi szellem természetének ellenemond.

Mindezekkel szemben a *keresztyénség* váltságjellege a *szellemi, személyes, pozitív, erkölcsi váltségvallás*. Ennek a váltságnak keserű gyökere a *büntudat és bűnbánat személyes, benső átélése*, amelyben az isteni szentség kívánatosságát és az emberi mivolt méltatlanságát, szennyességét, kárhozatos rosszát teljes erővel, egyszerre éli át az ember. Egyszerre érzi meg a maga *istenképűségét*, istennel való eredeti, lényegi azonosságát és *jelenvaló* állapotának Istentől elszakadt, istenellenes, átkozott mivoltát. Egyszerre látja azt, hogy Istennel egyesülni s az ő életét élni egyetlen méltó cél, de, hogy erre a maga erejéből képtelen s rá van szorulva az orvoslásra, a megváltásra.

A *megváltó* erő nem magikus, nem is intellectualis, hanem sajátosan szellemi és erkölcsi jellegű: a *hit*, amely a *büntudat* sulya alatt feltörő isteni azonosság öntudatában nyilatkozik meg s a mely a megváltó, szabadító isteni kegyelmet a *Jézus Krisztusban* ragadja meg és öleli át. Nem eszközökben, eljárásokban, intézményekben és nem is a maga értelmi erejében, hanem az isteni élet személyes megnyilatkozásában, önkijelentésében, *Jézus Krisztusban*, akiben a testté lett megváltó isteni akaratra ismer tökéletesség után vágyó hitének szemével s a kit hitének karjaival átölelvén, szellemi-erkölcsi módon egyesül vele, lesz istenivé, szentelődik meg, vitetik át a halálból az életbe, a bűnből a tökéletességbe.

A váltságeszközök helyett a *Megváltó* személyisége lesz tehát a vallás centruma a fejlődés csúcspontján. A Megváltó képzetében három vallástörténeti alak képe olvad össze: a *megfizető goélnak, a sorsába felvevő Sotérnak és az önmagát feláldozó Isten fiának* alakja. A Goél a verébösszoló és váltságpénzt adó szabadító, az ártatlanul megölt ember lelkének nyugalma adta meg a gyilkos megölése által, illetve a rabszolgaságból szabadította ki váltságpénz által a rabot; a Sotér, a meghaló és feltámadó isten a halálában és feltámadásában sacralisan résztvevő embert részelteti a maga isteni életében, sorsában; az Isten fia pedig szeretetből áldozván fel önmagát, mint ártatlan, az emberiség bűnéért, érdeméért feltámad, eltörli és eleget



tesz az ember bűnéért s érdemében részelteti a benne hívót, átalvivén a bűn halálából a szent életbe. A megváltás értelme az *érzéki elégtételadástól a lelki újjászülésig és átalakításig, megszentelésig* fejlődik. A keresztyénség a Megváltó és Üdvözítő Jézus Krisztusban vetett hitében a váltság ezen összes ősi elemeit átszellemesítette és megtöltötte tiszta szellem-erkölcsi tartalommal. (V. ö.: a *vallási synkretizmus* c. a.). Jézus a *bűn* szolgaságából megváltó, saját életét váltságul fizető *Goél*, aki azonban nem nekünk, hanem az általunk megsértett Istennek tesz eleget a bűn megölése által a keresztfán, minthogy a bűn Isten élete ellen irányul, az isteni élet gyilkolása a lélekben; ő a Sotér s aki az ő halálában és feltámadásában részt vesz a saját bűnös énjének megöklése és a maga életének engedelmes átadása által az ő élete számára, az vele együtt meghal a bűnnek, hogy éljen Istennek; és ő az *Isten fia*, az istenember, az *Incarnáció*, akiben emberivé, megfoghatóvá, átélhetővé lett az Isten szentséges élete s istenivé lett, megdicsőült az emberi élet. Ez az élet kegyelem és igazság s aki a hit által bekapcsolódik, az eléri benne, vele, általa az élet tökéletességét, mert az Isten őbenne éppen azért lett emberré, azért áldozta fel magát, hogy az embert örökre magáévá tegye és üdvözítse.

## 2. A szent élet menete.

A vallásban a megistenülés, a megszentelődés sohasem lehet *egyszeri és végérvényes* tény, hanem folyamat, amely vagy *ismétlődő kultikus mozzanatokból*, vagy *módszeresen megállapított intellektualis lépésekből*, vagy végre a *szellemi élet természetének megfelelő benső átalakulás fázisaiból* alakul ki és teljesedik meg. Az ember mindig érezte és tudta azt, hogy földi életében végérvényesen és egyszerre istenivé nem lehet, végső életcélját egy mozzanatban meg nem valósíthatja s az üdvöt magának semmiféle módon egyszerre nem biztosíthatja. Az élet a vallásos tudatban *küzdelem a szentségért, az üdvért*, a test, a világ, vagy a bűn ellen. Épen ezért az emberiség mindenkor igyekezett a megszentelődés, a szent élet menetének kidolgozására, megállapítására, s ebben és ezáltal a megistenülés biztosítására. Ezt a törekvést a *váltság* természete határozta meg.

Azon a fokon, ahol a szentséget érzékileg, természetileg fogták fel s az üdvöt érzéki állapotnak képzelték, a szent élet menetét az érzéki szentség és az érzéki üdv felöltözésének menetévé képezték ki és pedig *kultikus* jelleggel, amely mögött a szentség közlésének és elsajátításának *magikus* felfogása lapang. A szent élet *kultikus-magikus* elsajátítására szolgálnak a *kultusz-közösségek* és azok *intézményei*, amelyek *birják és köz-*

lik a szentséget, mint annak földi letéteményesei. Ezen az állásponton a szent élet a kultuszközösségbe való *fokozatos beletagolódásban*, s az azzal való teljes, engedelmes, azonosulásban áll. A ki a kultuszközösségbe teljes önalárendeléssel beletagolódott, az biztosítva van a világ, a test, a bűn ellen, az az istené, az engedelmessége fejében részesül az üdvben, az örökkévaló és tökéletes (érzéki vagy szellemi) életben.

A kultuszközösségbe való ilyen betagolódásnak, mint a szentség élete felöltözésének a menete *külsőleges*, külsőleg megállapított, kultikus eljárásokhoz és folyamatokhoz kötött és ezektől nyeri sanctióját és biztosítékát. Az *antik kultuszközösségekbe*, a *mysteriumokba*, vagy az *ó-keresztyén* egyházba való beletagolódásnak, a szent életnek ilyen kultikus menete volt, amelynek mozzanatai: a *próbáratétel*, a *hitvallás*, a *beavatás* (felszentelés), a tényleges *belépés*, a különféle *fokokon* való átmenetel egészen az istennel való sacralis, realis egyesülésig. Az egyes mozzanatok *symbolicus* (eredetileg *magikus*) külső jelekkel vannak összekötve. (Pld. a beavatás, illetve belépés a körülméltetés, defloráció, prostitúció: keresztelés stb. szertartásaihoz.)

Azokban a vallásokban, ahol a váltság intellektualis jellegű, így főleg a buddhizmusban, ezek a kultikus mozzanatok kihullanak s a szent élet menete nem külső cselekmények és fokozatok sorozatában áll, hanem az *isteni lényegbe való elmerülés intellectualis fokozataiban*, egy belső elmélyedésben, amelynek lépései módszeresen és precízül ki lesznek dolgozva és a gyakorlás számára világosan fixirozva. *Maga az út*, amelyen végig kell haladni, *megváltó erejű*, isteni; — biztosan az üdvhöz vezet; de az illető nem támaszkodhatik semmi közösség, intézmény vagy más külső eszköz segítségére, hanem kizárólag a *maga elhatározására, elszánására, akaratára és értelmére*. A szent életnek ezen intellectualis menetét a *buddhizmus* a legapróbb részletekig menő pontossággal dolgozta ki a „*nagy nyolcútt*” előírásában, amely a Nirvánába vezet. Ez a magában véve páratlanul pontos és precizirozott intellectualis menete az elmélyedésnek, amely a helyes megértéstől a helyes meditációig terjed, magyarul is tanulmányozható Lénárd Jenő: „*Dhammo*” c. munkája II. kötetében. (Bp. 1913).

Vége ott, ahol a szent élet alatt az emberi szellem természetének megfelelő pozitív erkölcsi megszentelődést értünk, a *protestans keresztyénségben*, meg van ugyan a *keresztyén élet ökonomiája*, amely az egyházban s annak építő, nevelő és gondozó tevékenységeiben, az ige, a sakramentumok és az imádság által szabályozza, táplálja, vezérli, segíti az egyén életének megszentelődését, de magának az egyéni szent életnek „*szabad lelkiismerettel való tusakodássá kell lennie a bűn és halál ellen*”, amelyet sem kultikus sem methodistikus eszközök meg nem köthetnek, meg nem határozhatnak és nem helyettesíthet-

nek. A vallásos tudatnak ezen a fókán is úgy fog tükröződni a keresztyén élet, mint *a melynek törvényszerű rendje és menete van*, de ez a menet és rend a benső, lelki folyamat természetes tagolódása, nem helyhez, időhöz, külső tényezőkhez kötött folyamat, hanem a lélek természete szerint abban megvalósuló *isteni működés*. Hittanilag ezért a keresztyén élet e *belső menetét* fel szoktuk tagolni *individualis* és *szociális* szempontból, hogy fixizzuk és megismerjük, de nem hogy vezessük és létesítsük. Beszélünk az egyén megtéréséről, újjászületéséről, megigazulásáról, megszentelődéséről és megdicsőüléséről, mint olyan mozzanatokról, amelyeken át az isteni élet hat, terjed, munkál és megvalósul az ember öntudatos erkölcsi életében és beszélünk a keresztyén szentség szociális menetéről a család, az egyház, a társadalom, az állam, az isten országa egyre táguló köreiben; — de mindezekkel nem kultikus és nem methodistikus menetet, hanem a vallásos szellem életének benső fejlődését és szükségképeni kiterjeszkedését akarjuk jellemezni.

### 3. Halál és örökélet.

Az élet legnagyobb ellensége és végső akadály a halál. A szent életnek is? Azt tapasztaljuk, hogy szent, isteni életnek, megistenülésnek éppen azért kell lennie, hogy halál ne létezhesék. A megistenülés, a vallás lényege voltaképpen a halál ellen vivott harc és a halál felett aratott győzelem. A vallás mélyén a gyökér az élet végtelen, korlátatlan, tökéletes érvényesülésének vágya, előbb érzéki, aztán szellemi vágy; ennek akadály a minden, ami az életigényt gátolja s ez akadályok mindenike részleges halál, összessége pedig a halál maga, előbb fizikai, aztán szellemi értelemben.

Láttuk már, hogy az isteni valóságnak, a léleknek hitére éppen a halál jelenségei vezették rá az ősembert; tehát a halál szülte a maga legnagyobb ellenségét: az isteni erő, az isteni élet a túlélő, romolhatatlan valóság sejtelmét, hitét, bizonyosságát. A lélek, mihelyt a testtől megvált: emberfelettivé, isteni jellegűvé vált, a halott emberből isten lett. Ez a primitív lélek gyarló módján mutatja a vallás lényegét: a tiltakozást a pusztulás ellen, az élet végtelen és tökéletes lehetőségébe vetett őshitet, az embernek az emberfelettibe való átlendülését, a megistenülés vágyát és törekvését. A dolog természete hozza magával, hogy a primitív ember a lelket és az életet is, az istent is, a halálban megistenülő életét is egyaránt *érzékileg* fogta fel, testi életének analógiájára. Nem is kívánt mást, csak zavartalanabb életet, mint amilyet testében élt, de egyébként ugyanolyat, fájdalom, kár, végnélkül, mint a földi-testi élet. Az ősi *halott kultusz*, annak szertartásai, kultusza, eljárásai stb. egyaránt bizonyítják, hogy az ősember a testhez s a földhöz kötötte az életet



s halála után is a testben, a test közelében, azzal egyesülve; az által élvezve akart élni, nem ismert *más* világot, mint a földit. De amikor *más* világa nem is volt, a *halhatatlanságban* már akkor is hitt. Ez a vallás centralis vonása, lelke, a benne levő létigény hordozója.

Említettük, hogy a *túlvilág* gondolata eleinte tartalmatlan és üres képzet volt, csak amolyan primitív logikai szükséglet, egy „valahol“-nak a felvétele, ahová a lelkek a halál után jutnak. Tudjuk, hogy a halál után a lelkek eleinte kövekbe, növényekbe, fába, állatokba, emberekbe jutottak, vándoroltak, e vándorlásnak később a *rendjét* is megalkották (Samsaro) hogy test nélkül nem élhettek s ezért a kóbor lelkek milyen veszedelmesek voltak s szerencsétlenek; — de később, átláthatatlan fejlődési vonalon át a lelkek a másvilágba kerültek; többnyire a *föld alá* (alvilág), ahol azonban csak árnyyszerű életet éltek, mivel testük nem volt. Jellemmeztük a további fejlődést az *aegyptomiak* lélekhitében és halottkultuszában, amelyben a halál utáni élet animisztikus testhezköttisége lassanként tért engedett az alvilági életben való vándorlásnak, viszontagságoknak, majd az ítélet, jutalom és büntetés erkölcsi gondolatainak is, sőt a testtől teljesen függetlenül élő isteni szellem hitének is. (a Bá.) A *babyloniak* halál utáni életről való hitét sötét rezignáció jellemezte. Nem a halhatatlanságot vonták kétségbe, hanem a test nélküli élet értelmét és értékét. A túlvilágot visszatérésnélküli országnak nevezték, ahol a meghaltak lelkei Nergal és Eriskigal uralma alatt sötétben és mindent belepő porban (elfeledtetés) búslakodnak; ez az ország a föld belsejében van, minden út hozzávezet, de belőle egy se vissza; hétszeres falain szörnyek által őrzött hét kapu van. De a fejlődő reflexio az ítélet erkölcsi gondolatait is magával hozta; a lelkek felett az „annunaki“, a földszellemek tartanak ítéletet: a vitézek és jók pedig csak mégis külön sorsba jutnak: a paradicsomkertbe, ahol ellenségeik szolgálnak nekik, hozzátartozóik velük vannak és az élet vizét isszák. Mivel pedig az istenek időnként mégis visszaengednek egyeseket a földre a mythosok tanúsága szerint, ez alapon kialakult az eschatologikus váradalom arról, hogy az istenharcban a pokol urai lefognak győzni s akkor a jók lelkei az égi istennel új testben: új életet fognak kezdeni egy új földön s az örökkévaló boldogság lesz. Ezeknek az antik népeknek a halál utáni életről való hitét komorrá tette az, hogy nagyon szerették és becsülték ezt a világot, a testüket, az élveiket és hatalmukat s élet alatt csak ezt a földit értették. Ezért a legmagasabb ábrándjuk is az örökkéletről érzéki képekben rajzolódott eléjük, boldogok szigetjében, paradicsomkertben, isteni fokú érzéki gyönyörökben, csodás földi birodalomban s viszont az érzéki kinok végtelenségében. Több-kevesebb hullámmal ide megy ki a *persák, görögök, zsidók* vallása is. A legköltőibb ezek közt a *persák* túlvilág-hite, amely a mohamedánokét is ihlette; eszerint

a halott cselekedeteit *Mitra*, az igazság gényusa és a gényusok mérlegre vetik s megvesztegethetetlenül igazságos ítélet után a jó lélek egy hidon át a messziről illatozó paradicsomba megy, melynek kapujában saját kegyessége és jócselekedetei angyal alakjában várnak reá; a gonosz pedig alázuhan Ahrimán poklába. A jó lelket Mitra vezeti a jó gondolatok, szavak és művek hármass paradicsomán át Ahura elé.

Az a nép, amelyik ezt a világot és testi-életet megvetette, gyűlölte és szabadulni akart szenvedéseitől, amelyik az érzéki létben csak rosszat, igazságtalant, fájdalmat, ellenmondót látott: az *indus*, az örökéletnek egészen más, szellemibb, bár negatív képét alkotta meg. A brahmanizmus előtt a lélek végtelen élete olyan tény, amely nem szorúl vitatásra. Végtelen mégpedig kétféleképpen: mint végtelen körforgás és szenvedés, egyik létformából a másikba való fájdalmas, céltalan, csalóka rohanás, vagy mint mozdulatlan, örökös nyugodt és szenvedélytelen szemlélődése a megváltott léleknek. Amaz, a térben és időben való öröklét, amelynél másabbat s kívánatosabbat az antik ember nem tudott elképzelni, a brahmanizmus szerint fájdalmas csalódás és végetnemérő szenvedés, amelybe a lélek belebonyolódott az életvágy folytán és tudatlansága miatt, tehát az öröklét e formája kiirtandó; — de nem a halál által, mert *halál nincs*, s minden halál születési pillanata, átmenő pontja, oka az új létformának s új szenvedésnek, hanem a meditáció és askezis folytán, amely által az az öröklét és tökéletesség valósul meg, amely *nem térben és időben*, hanem a szenvedélytelen és minden fölöttől ment örök egyforma nyugalomú *lélekállapotban* van, amelyben az egyén megszűnt létezni s csak a világén létezik, mint lobogás nélküli, egyforma láng. A *buddhizmus*, az indus szellem csúcspontja, szintén adottságnak, kiindulási pontnak és ténynek veszi a halhatatlanságot, nem kívánságnak, reménynek, eszménynek. Szerinte is halhatatlan a lélek, akár meg van váltva a szenvedéstől, akár nincs. Maga a halál ténye, mivel csalódás, nem bír jelentőséggel, az örökkévalóság a benső elmélyedés és a megvilágosodás fokának mélységében áll: a *Nirvánában*, amely nem megsemmisülés, csak az érzéki létre nézve, a lélekre nézve az egyetlen változás nélküli, tökéletes létezés.

Az élet örökkévalósága és tökéletessége s a halál átmenetisége, látszólagossága tehát a vallás ősi sajátja, de kétféle módon jelentkezik: az érzéki, (testi, földi jellegű) lét végtelen kinyújtásának és zavartalan tökéletességének vágyában, másfelől a lelki (test és világellenes) zavartalanság, egység, feljesség negatív (minden szemléleti vonástól megfosztott) állapotának megvalósításában; térben és időben egyfelől, lelki állapotban, életminőségben másfelől.

Mindakét felfogásból hiányzik a *halál realitásának komolysága*. A halál realitássá, komoly, félelmes, sötét hatalómmá csak a *bűnfudatban* lehet és lesz, ez pedig sem a naiv antik népek-

nél, sem az indus lélekben nem volt jelen. Ahol megvolt, a babyloniaknál, jelentkezik is a sötét rezignáció.

Ahol pedig teljesen kifejlődik, a zsidó szellemben, ott a halál úgy jelenik meg, mint a *bűn átka és büntetése*; a *mysteriumvallások* dekadens hellenismusaiban pedig végtelen, szörnyű félelemmé és irtózáttá lesz, amelytől menekülni kétségbeesett kapaszkodással törekszik mindenki. De a zsidó és hellenistikus felfogásban még salakos, érzéki kifejezést nyer a halál realitása, s épen azért valami embertelen és visszataszító jelleget is, amit *Sienkiewicz* igen művészi rajzolt meg a „Menjünk hozzá” c. novellája hősnőjének vergődésében. Ugyanis a zsidó és hellenistikus büntudat mögött is érzéki életfelfogás, érzéki halálfélelem és érzéki örökkévalóságra-törekvés lappang. Az a gondolat és bizonyosság, hogy a megistenülés, a szent élet egy olyan *vég-telen* folyamat, amely e földön be nem fejeződhetvén, *átdicsőül*, a halálon túli életbe, amelyben a halál a testnek levétkezése, a lelke pedig diadalmas felszabadulása lesz, a *keresztyén felfogás* gyümölcse. A keresztyén felfogásban *két* halál van: egy *testi*, amelyet mindenki megkóstol, aki egyszer testtől született, de ez a halál csak látszólagos, irreális, *életformáló tényező* és annak, aki a tér és idő korlátai között *másodszor született*, azaz büntudatából megváltatván Istennek él és lelkileg él; az már átalítottnak a halálból az életbe s annak a testi halál felszabadulás, kapu, amelyen át dicsőbb, lelkibb, istenibb életbe nő át. A tér és idő korlátai közt tehát *már* létesül a *belső, lelki örök-élet*, amely már legyőzte a halált a testben, a Jézus Krisztus isteni életébe való szellemi beplántálódás folytán. *Igazi halál* a *másik halál* a keresztyén felfogás szerint nem a test, hanem a *lélek halála*. A testi halál csak annak igazi halál, akinek a lelke már a testben meghalt, a bűnben megfúladt. De az ilyenre nézve a testi halál csak külsőleg szörnyű és nyilvánosságra hoz egy már meglevő tény. Ennélfogva a halál mindig a *bűn halála*, s ebben van realitása; a halálban mindig a bűn semmisül meg s minden bűn: megsemmisülés és halál, kihullás Isten életéből, kárhozat. De ami nem bűn, ami isteni az emberben és az életben: az istenből való lévén, meg nem is halhat, hanem csak növekedhetik, istenülhet, mind dicsőbb lehet egész a végső tökéletességig. Ezt a végső tökéletességet, az Istennel való teljes, hiánytalan egyesülést nevezi a keresztyénség *üdvösségnek*, amelynek *mennyei előtze* a földi szent életben jel, zálog és pecsét gyanánt érvényesül a szívből amaz igazi és teljes üdvösség felől. (V. ö.: szerzőnek: *A halál mysteriuma* (Bp. 1918.) c. művével.)





## VI. A világ.

### 1. A vallásos világnézet típusai.

A vallásos ember istenben életének örök jelentését és értékét ragadja meg. Mivel pedig az ember a világban él, életének ez a központi jelentése és ideálja természetesen és kényszerűen lesz világnézetének döntő tényezőjévé is. Vallásos élményének látószögéből fogja a világot nézni, rendezni, értékelni s a világban elhelyezkedni és vele szemben állást foglalni. Így keletkezik a vallásos világnézet, amelynek különféle történeti típusai alakulnak ki az ember életét formáló különféle lelki és anyagi tényezők hatása alatt.

A vallásos világnézet legősibb típusa a már sokszor és sok oldalról jellemzett *animisztikus világnézet*. Ez a primitív ember világmagyarázata s benne megnyilatkozó értékelése. Lényegében onnan származik, hogy a primitív ember az élettelen és élő természet összes jelenségeibe a maga közvetlenül ismeretes *indulatait* ülteti át, hogy amazokat megérthesse s ez által az egész világot *meglelkesíti*. Mikor így mindenbe, akár élő, akár élettelen legyen az illető vonatkozás, tehát sziklába, tárgyakba, vegetációba, állat- és embervilágba, természeti jelenségekbe, égi tűneményekbe stb. ugyanazon saját öntudatában tapasztalt indulatokat ülteti át, lényegében megszünteti a *határvonalat* önmaga, az emberek s a természet tényezői s jelenségei közt; mindent a maga analógiájára egyenlően személyes akarrattal bírónak lát s így körülötte az egész mindenség érez, akar, mozog, lát, hall, szeret, gyűlöl. Másfelől, — amint láttuk, — ezen egyforma meglelkesítés miatt a lények és dolgok közt *fejlettségi értékfokozatot* megkülönböztetni nem képes, önmagát a fától, állattól sem különbözőnek, sem különbnek nem látja. Innen fakadnak a vallás mindazon elemei, amelyeket a természetimádás, a magikus kultusz, a varázsigé tárgyalásánál láttunk. Ezt a világszemléletet egy primitív *értékelés* hatja át: kerülése minden fájdalmat okozónak és keresése mindannak, ami élvezetet, örömet okoz. A primitív ember egész élete az evés-ivás és fajtartás körül helyezkedik el s ránézve az egyetlen értékes az ezekben érzett kény; — mindazt, ami fájdalommal jár, rettegve kerüli. Világnézetében tehát a dolgok ezen kényértékük szerint rendezkednek el. Láttuk, hogy az animizmus minden egyes jelen-

séget külön, öntevékeny oknak lát, a tüneményeket elszigetelten, ad hoc szemléli, a törvényszerű rendről, egységről semmi fogalma nincs s a világ egységes képét millió tükörcseréppé zúzza széjjel minden ilyen töredékben öntevékeny, jó, vagy rossz szellem működését látva, amelyeknek küzdelmében a centrumot őmaga, az ember alkotja, akiért, vagy aki ellen folytatott démonharc tölti be az egész világot. Ebből a világnézetből fakad a *polydemonizmus* s az öntudat emelkedése és tisztulása szerint a *polytheismus* minden fajtája.

Egy másik, eredeti antik formája a vallásos világnézetnek az u. n. *asztrál-mythologiai* világnézet, amely a *babyloniaknál* alakul ki, s amely az animisztikus világnézettel szemben egy sokkal magasabbrendű, pontos, szinte tudományos megfigyeléseken felépülő és harmonikusan rendszerezett világmagyarázat, amelyet a nagyszámú emlékek alapján a tudósok nagy valószínűséggel rekonstruálnak, különösen H. Winckler, akinek idevágó munkássága korszakalkotó. E világnézet a csillagok járásának, pályájának, változásainak egymáshoz való viszonylatainak megfigyelésére épül, mint amelyekben az istenek jelentik ki magukat. Az ég ismerete mindennek az alapja, mert belőle olvasható ki az istenek sorsa, amely viszont az emberi sorsot határozza meg. Az égismeret a *tökéletes harmóniát* látja meg a világmindenségben, amelynek nyitja az, hogy benne a nagy egész és a kis részletek ugyanazon törvények által mozgatva, egymásnak tökéletesen megfelelnek és így egymás képét tükrözik: a nagy a kicsinyben, a kicsiny a nagyban; egyik rész a másiknak s a nagy egésznek tökéletesen megfelel, mert annak visszatükröződése. Ez alapon tehát a föld megfelelője, mert visszfénye az égnek; ami a földön történik, az visszatükröződése az égben történekmek és viszont. A földi országnak mindenben megfelelő paralellje az égben van, a politikának az a célja, hogy a földi országban hiven tükrözze az égi birodalom berendezkedését. Magának, a világharmóniának a titka a *számokban* s ezek viszonyában jut kifejezésre, ezért a számok szent, isteni kijelentések. A babyloni világnézetben a hatvanas számrendszer uralkodik, azaz benne a legmagasabb egység a 60, — alapszámok az 1, 5, 12. Ezek szabályozzák az időszámítást, amely viszont az ég beosztásán alapszik, úgy, hogy az égi *térszemlélet* a földi *időszemlélet* mintája. A nap égi pályája 12 részre oszlik, amelyek mindenképpen egy hónapig időzik a nap, tehát a földi év 12 hónapig tart s 12 óra oszlik. A nap 12 havi körforgásának tükörképe az 1 napi körforgás, s így a földi napot is 12 kettős órára, ezek mindenikét 5-kettős percre osztják. Ez az 5 a *napszám*, azaz a napforgás egy kisebb alapszáma.

A másik égitestnek a *holdnak* alapszáma a 7, mert a hold 4 negyedje 7—7 napig tart. A napév hete 5, a holdév hete 7 napos. Amelyik az uralkodó planéta, aszerint igazodik az időszámítás. E számviszonyok határozzák meg az *ünnepeket*; de

minden nap az isteneké, így a 7 napos holdhét a 7 planéta-istené (Nap, Hold, Mars, Mercur, Jupiter, Venus, Saturnus), az 5 napos naphét napjai a Nap, Hold, Vénus, Mercur, Jupiteréi. Az égitestek egyes istenek kijelentései (maguk az istenek, aztán lakhelyük, aztán jeleik); helyi kultuszokban hol egyik, hol másik a fő, történeti alakulások folytán egyik-másik az egész birodalom főkultuszává lesz. (Pld. *Marduk*, Babylon lokális istene *főistenné* lesz, amikor B. lesz az ország fővárosa, a *Marduk* plánétái a Nap és a Jupiter). Az ég és a föld *beosztása* is azonos. A föld 3 részre oszlik: *levegő*, mely alatt, mint hatalmas boltozat alatt áll a *föld*, amely viszont az *óceánban* nyugszik. Épígy az ég is feloszlik: *égi levegőre*, alatta *égi földre*, amely az istenek életének főszintere, mint a földi föld az emberekének, végre *égi óceánra*. Az égi föld, a legfontosabb, a planéták pályafutásának területe, az istenek életének szintere (égi töltésnek is hívják) nem egyéb, mint az *állat kör* (zodiacus), amelyben a planéták által személyesített istenek járása-kelése, sorsa, kijelentései történnek. A 12 csillagképre oszló zodiacust hármassal, egymással párhuzamos szallagnak képzeltek, s ezeket *Anu*, *Bél* és *Ja* útjának neveznek; (s pld. a Holdat, amint pályáján e szallagokon áthalad, a hónap első 5 napján *Anu*-nak, 6—10 napján *Eának*, 11—15 napján *Belnek* nevezik). Az ég és a föld 3-3-része is e 3 isten birodalma, kik közt *Anu* az ég (égi és földi levegő), *Bél* a föld (égi és földi föld), *Ea* pedig az óceán (égi és földi) istene. Az állatkör egyes képleteit más-más istennek szentelték, *Siné*, a holdistené az „*ikrek*“, *Marduké* a Nap és Jupiter-istené a „*bika*“, *Istáré*, a Venus istenének a „*szűz*“ jegye.

A *világtörténelmet* is astralis szemlélet alapján *világperiodusokba* osztották; ennek alapját a napéjegyenlőség pontjának a zodiacuson való körül menetele képezte. Ez a pont több mint 2000 évig marad a 12 csillagkép mindenikében s 26.000 év alatt meggy körül az összesen. Eszerint körülbelül a Kr. e. 6—3000 évek közé esik az *első* világperiodus, a teremtés és rendalkotás kora, amelyben *Sin*, a holdisten uralkodott, az istenek atyja, ez alatt a napéjegyenlőségei pont az „*ikrek*“-ben állott. A *második* periodus a 3000—8000 évek közé esik, uralkodó istene a *Nap*, *Marduk*, jegye a „*bika*“. A *harmadik* periodus a 800-as években kezdődött, ez *Istár* (Venus) korszaka, jegye a „*szűz*“. Az egyes periodusok az uralkodó planéta *színéről*: *ezüst* (hold), *arany*, (nap) és *réz* (Vénus) korszakoknak neveztettek. Minden periodus elejére egy-egy mythikus személyiséget állítottak, aki az uralkodó isten vonásait veszi fel, annak földi megfelelője. Ebből a világnézetből magyarázható ki a babyloni vallás specialis astralis jellege és egyes részletei.

A történeti vallásoknak egyik jellegzetes, a vallásnak és a világfelfogás racionalis módjának ellentétességét és ütközését (amely gyakran egyiknek is, másiknak is, illetve az embernek



tragikumává válik) mutató világnézeti típus (inkább csak átmeneti típus) a *dualismus*. A dualistikus világfelfogás főoka a vallásos élmény *irracionalitásában* és a *racionalissal* való összebékülésének és megegyezésének természetesen nehézségében rejlik, másfelől abban az *erkölcsi* indokban, hogy a vallásos élményben magában megragadott és birtokolt létharmónia a való világ viszonylataiban tényleges és intellectualis ellenmondásokba ütközik: a világban létező rosszat és isten jóságát, az erkölcsi jóságot és annak a természeti világrendben való félszeg és diszharmónikus érvényesülését nem tudja megegyeztetni. Hogy miképpen lehet mindenható és jó isten keze alatt rossz világ és hogyan lehet jó embernek rossz dolga a földön és viszont; ez minden vallásos világnézetnek, primitív bár, de nagyon erősen érvényesülő, iromba nehézsége, amelynek érzése a világnézetben csapódik le. A különféle megoldási módokat most nem tárgyaljuk. Csak említjük, hogy a legtöbb vallás a disharmoniák kiegyenlítődését a *halál utáni életre* tolja ki s reménység tárgyává, eszménnyé teszi, de ha az ember sorsára nézve ezzel meg is oldja a kérdést, a *világra* nézve fennmaradnak azok és feleletet követelnek. A felelet egyik formája a *dualistikus* világmagyarázat. Minden vallásban érvényesül, de klasszikus, mintája a *persa* vallás, amelyben, amint láttuk, az erkölcsi szabadság és az isteni szuverénitás két ellentétes érdeke nem tudott egy tiszta monotheistikus szemléletben feloldódni. Nem tudta felfogni azt, hogy a ki nem a jó, hanem a rossz mellé áll, az is Ahura Mazda, a jó szellem hatalma és akarata alatt maradna, mert a jó istennek a rosszban való működését nem volt képes elképzelni. Ezért vesz fel két önálló isteni lényeket, Ahura Mazdát és Ahrimánt, a jót és a rosszat; ezért szemléli a világot és az életet e két ellentétes erő küzdelmének, amelyben Ahrimán korlátozza Ahura Mazda mindenhatóságát. Azonban ez a dualizmus egyetlen vallásban sem existálhat, amely már az isteni jóságnak, mint *egyetlen* értékesnek öntudatára eljutott. Ha feloldani a jelenben nem is sikerül, ha a ténylegességben és annak magyarázatában ki nem küszöbölhető is, a vallásos öntudat megkisérli eltüntetését azzal, hogy *eredete* és *sorsa* tekintetében egyiket a másik alá rendeli. A rossz meg van, ez tény; érvényesül, hódít, győz, terjeszkedik, rombol, akadályozza a jó diadalát; realitása és hatalma nem tagadható. A jóból nem származtatható, oka csak önmagában lehet, tehát nem teremtetett, hanem előállott. De *volt* idő, amikor nem létezett és *lesz* idő, amikor nem lesz többé. A megoldás tehát az, hogy a rossz léte *ideiglenes*. *Öröktől fogva s örökké csak a jó létezik*. Ahura Mazda *győzni* fog, mert győznie *kell* abban az *apokalyptikus világdramában*, amikor a világtűzvészben Ahrimán és démonai megsemmisülnek, az Ahura Mazdáért harcoló emberi lelkek fájdalom nélkül mind istenieké lesznek, Ahriman rabjai ellenben csak nagy kinok, pokoli gyötrelmek között tisztulnak meg, de

megtisztulnak s csak az isteni jó marad meg, a rossz megsemmisül. Itt az a fontos gondolat is kiemelkedik, ami a keresztyén bünszemléletben lesz döntő, hogy maga az ember még ha bűnös is, eredeti és igazi lényege szerint isteni s csak *elcsábítottja, áldozata* a rossznak, mert míg Ahrimán elpusztul, rabjai a kinok közt megtisztítva, megmaradnak megmentetnek, jóvá lesznek. A persa vallás tehát, hacsak érzékileg, fantasztikusan képzelt, apokalyptikus váradalom képében is, de a dualismust leveti és a tiszta *monizmust*, mint végső eszményt és megoldást, kitűzi maga elé.

Azt már láttuk, hogy a vallásnak legfőbb érdeke az üdvbizonyosság, s hogy ezt az üdvbizonyosságot az isten egyetlenségének, szuverénitásának fokozása által fokozza. Evidens vallásos érdek tehát az, hogy az istenben megragadott és megélt üdvbizonyosság egy olyan egységes világnézeten sugározzék keresztül, mint mindent magyarázó centrális értelem, ok, lényeg és cél, amelyben az isteni mindenhatóságnak, egységnek, szentségnek, hatalomnak semmiféle akadálya ne lehessen. Ez a törekvés szüli a vallásos fejlődés magasabb rétegeiben a *monisztikus* vallásos világnézet típusait.

Negative ezt legerősebben az *indus* vallás rétegződése tükrözi, amely, egy polytheista, érzéki ősvallásból egy pantheista, emanáció — szemléleten át a teljesen világmentes, érzékiségellenes spiritualizmusba megy át, amelyben az isteni oly annyira egyedüli realitás, hogy vele szemben nemcsak a világ, de az emberi egyéniség is teljesen megsemmisül s az isteninek még emberileg kifejezhető vonásai sem maradnak; istent csak élni lehet, de leírni, megközelíteni szemléleti vonásokkal egyáltalán nem. Ez a felfogás azonban világtagadás lévén, a világban való érvényesüléséről a vallásnak lemond, azt kizárja, s így termékeny, kulturjellegű munkára alkalmatlanná válik.

Pozitive a monizmust, izzó harcok árán, a *zsidóság* vivja ki vallásos világszemléletében. A zsidó particularismus és nacionalismus eleitől fogva alkalmas volt arra, hogy az istent magára nézve szuverénnek és egyetlennek ismerje fel, de ez csak korlátozott monizmus volt, egyébként megfért benne a polydemonizmus és polytheismus is, amint láttuk. A profetizmusban lett ez a világnézet *szellem-erkölcsi monizmussá*. A világ itt *teremt-ménnyé* lett, földi és égi jelenségeivel egyetemben; egy *szuverén akarat* lett teremtő, célszabó, vezérlő kormányzó, fenntartó, s ebben egyetlen hatalommá a világ felett; a lét disharmóniái erre az akaratra vezettetnek vissza a profetizmus bünszemléletében, amelyben a rossz Jahve büntetése, nevelőeszköze, haragjának, féltő szerelmének, világtervének eszköze. — Igaz, hogy a zsidóság (főleg a *Kokhma*-irodalomban: a *Prédikátor* és Jób könyvében) hánytorgatja vala a világnézet nagy ellenmondásának titkait, de legalább is néma félelemben hallgatta el, anélkül, hogy megkísérelné a rosszat, a bűnt, a halált, a természeti lét fonákságait etc. Jahve hatalma alól kivonni.

A zsidóság e tendenciáját teljesen és harmonikusan, optimista és idealistikus szellemben a *jézusi és apostoli keresztyénség* vitte tökéletességre. A keresztyén universalizmus és monotheizmus a világ és az élet összes jelenségeit és titkait a mennyei Atya egyedül létező és reális, abszolút szuverén és szent akaratára vezeti vissza s az akaratot *jóságnak* vallja, amelynek birtokában, amellyel azonosúlva a világ és a lét disharmóniái a hívő előtt mind kitisztulnak és megoldatnak, mert: „akik az Istent szeretik, azoknak minden javára van“. A világ Isten munkatere, atyai hajléka gyanánt fogatik fel, a racionalis és erkölcsi ellenmondások az Isten üdvtervének lassan feltisztuló fordulóivá és titkaivá lesznek, s mivel a keresztyénség mindenekelőtt és felett az üdvbizonyosságot ragadta meg és biztosította az Atyában a Fiu által: mindig megtalálta a világnézet ellenmondásainak és a hittapasztalatnak megfelelő kibékítését. (A problémákra nézve: *Isten és a term. világnézet*; *Isten és az erk. világnézet* stb. lásd a szerző i. m.-vét: *Az evangéliumi protestans világnézet*.)

## 2. Világnézeti álláspontok.

A legősibb világnézeti álláspont a vallás történetében a *naiv materializmus*. Ez a materializmus azonban nem *öntudatos*, azaz nem áll és fejlődik *ellentétben* valami mással, hanem az egyetlen lehetséges álláspontja annak a primitív és antik emberi léleknek, amely az anyagtalanság és szellemiség fogalmát elképzelni sem tudta. Tehát lényege szerint abban áll, hogy a lélek a lelket is, az istent is, a világot is, a testet is, az összes jelenségeket és erőket is, ezt és a másvilágot is egyaránt érzékiileg és anyagilag fogta fel, amint eléggé láttuk. De már ebben a naiv materializmusban is van egy különböztetés. Van *látható* (érzékelhető) és van *láthatatlan* (finom, többé-kevésbé érzékelhetetlen) anyag s ez utóbbi a lélek, az isten, a tulvilági létforma anyaga, a *szentség*. Olyan öntudatos materializmus, amilyen manapság létezik, sohasem lehetett a vallás álláspontja, mert a materializmus, mint ellentéte által meghatározott világ magyarázó álláspont, eo ipso *vallásellenes*, lévén a szellemiség tagadása.

A vallásos világnézet fejlődésében voltaképpen két ellentétes álláspont küzdelme folyik a történelemben: a *racionalizmus* és az *idealizmus* harca. A vallásos racionalizmus törekvése az isteni *ésszerűsítése*, a világ ésszerű rendjében isteni jellegének védelme s hirdetése; az idealizmus az isteni *irracionalis* fenségének védelme s a racionalis világnézetnek egy abszolút ideál által való elmélyítése és megszentelése. A racionalizmus lényegében véve vallásellenes álláspont, mivel az irracionális vallásos élmény tárgyát, az istenit közvetlenül meg nem foghatja s ennél fogva azt a maga fogalmi eljárásával mindig megüresíti és



elpusztítja; elzárja a világtól. Ezért vezet a világ- és emberistenítésre. A vallásos hittapasztalatnak *kell* kapcsolódnia a racionális világnézettel, de nem az értelem útján, nem azáltal, hogy az értelem a maga kategóriáit átvigye a hittapasztalásra, hanem csakis úgy, hogy a hittapasztalás váljék alkalmas közvetítő útján jelentővé az értelem számára s ezáltal formáló és magyarázó erővé a világnézetben. Ez csak úgy lehet, ha a hit élménye szemlélhetővé és jelentővé lesz azokban a képekben, hasonlatokban, symbolumokban, amelyeket reá a fantázia ad, hogy felfoghatóvá tegye az értelem számára.

A racionalismusnak csak egyetlen, *antik* példáját idézem, amely teljesen mutatja ennek az álláspontnak a vallásban való érvényesülése egész mivoltát. Ez a *chinai* vallásban áll előttünk a *Konfucius* reformjában. Ez minden későbbi racionalismusnak, ami a vallás területén létezett, egész napjainkig világos és tökéletes jellemzője, valóságos prototypusa Konfucius (Kon-fu-cse) az alacsony babonaság ellen lépett fel, ami alatt az animisztikus-magikus démonhitet, ős- és halottkultuszt kell érteni. Reformja annyira nem vallásos tendenciájú, hogy szinte vallásellenesnek nevezhető. Törekvése *józan racionalitás* a vallásban. Ő határozottan a babona kiirtását akarta, módszere teszi őt látszólag vallásos reformátorrá. U. i. a mult „tiszteletreméltó“ hagyományait, az ősök és az ég kultuszát — amint az államvallásszerűen gyakoroltatott — *külsőségeiben* megtartotta, rendezte, szabályozta, illetve visszaállította, — de vallási jellegüktől és jelentőségüktől *megfosztotta*. Mint igazi racionalista, a *természetfeletti elemet* a művelődés és a józan erkölcsi rend ellenségének tekintette s akárcsak a pozitivistá Comte, az ő késői utóda, a szertartásoknak, az egész kultusznak *népnevelő*, kedélynemesítő, fegyelmező és izlés művelő jelentőséget tulajdonított és *csakis azért* tartotta meg őket. Ebben a tekintetben annyira becsülte az ősi kultuszt, hogy gondosan összegyűjtötte és újrarendezte az ősi szent könyveket. De az ősök kultuszában előtte nem az ősök szellemei a fontosak, hanem az *a nevelő hatás*, melyet a rájuk való emlékezés s az ebben való fellelkesedés nagy tetteik követésére gyűjt fel a lelkekben. Ezért mondja ki igen jellemző véleményét: „az ősöknek áldozni kell, *mintha* jelen volnának“ (Élnének). Jellemző a másik nyilatkozata is, amelyben a tulvilágról való hit felől foglal állást: „még az *életet* sem ismerem, mit tudhatnék a halálról?“ A konfuciánizmus leplezett *atheizmus*, kultikus formákban „beadott“ józan morál. Maguk a *chinaiak* is kifejezték ezt, amikor *Juan Sikkaj* nemrég újra államvallássá akarta tenni a konfuciánizmust. Nyíltan odanyilatkoztak, hogy a konfuciánizmus „*nem vallás*.“

A racionalismussal szemben a vallásos *idealizmus* nem a józan ész sanctiójából meríti hitét és vallásos nézeteit, hanem a hitből meritett abszolút ideáljával akarja áthatni és megnevelíteni a józan ész világnézetét és morálját. Világ és emberi lét

előtte eszközi jelentőségük lesznek az isten kezében s világ- és emberistenítés helyett világ- és ész-alárendelést hirdet, az ember hódolatát és imádatos felemelkedését a hit által megismert isteni szellemhez s a világ felett való szent uralmat, amely a világot igenis úgy akarja ismerni, amint van s ebben az értelem az eszköze, de ismerésének célja az, hogy a megismert világot isten uralma alá rendelje. Ez az idealizmus a *keresztyén világnézet* sajátossága a tiszta jézusi állásponton s mindenütt, ahol az érvényesül.

### 3. A vallásos világnézet színezete.

A vallásos világnézet színezetét vagy *aesthetikai*, vagy *etikai* rugók szolgáltatják.

A *vallásos aestheticizmus*ra a világtörténeti példa a *görögök* vallása. Joggal és találóan nevezte Hegel „a szépség vallásának”. A görög nép lelkének, — amint láttuk, — uralkodó eszménye, az egyetlen, amit imádni képes és kész volt, nem az igazság, nem az erkölcsi jó, hanem a *szépség* volt, a rend, összhang, szabályosság. Még a világot is „*kozmos*”-nak, isteni szabályosságnak, rendnek nevezte. A görög emberideál a *szép ember* s nem az igaz és jó ember volt. Ez a szépség minden ízében fizikai, érzéki s a görög a lelkiségben is csak a *harmóniát* tudta becsülni, mélyebbre nem szállott. Cselekvésének mértéke is a szép, s nem a szent élet, erkölcsi értelemben. Ez az *aesthetikai* törekvés jellemzi egész világnézetét s életét, a humanitásnak ez az *aesthetikai* imádása a speciális benne. Hogy ez hová vitt, azt már többször érintettük.

Az *aestheticizmus*, mint *valláspótlék*, a modern szellemi életben is érvényesül az úgynevezett *természetrájangásban* és a *művészeti vallásban*, s célja az, hogy *aesthetikai* fikciókkal nar kotizálja az élet nyomorúságai között a végtelen és tökéletes, életre vágyó lelket. De hiába, ez a fikció a *szentség* vágyát, hivatását és kötelességét soha nem pótolhatja s az életre nézve meddő és végzetes marad.

A vallásos világnézet *etikai színezete* két végletben jelentkezik: a *pessimizmus* és az *optimizmus* végleteiben. Mindakettő a *szentség* eszményéből hajt ki s a szentség követelményének a való világban való érvényesülése problémájának reflexe a világnézetben. A *pessimizmus* is, az *optimizmus* is érvényesül minden vallásban, de *uralkodó* jelleget nyer az előbbi az *indus*, az utóbbi a *keresztyén* vallásos világnézetben.

A *pessimizmus* minden vallás *gyökerében* ott van, mert hiszen minden igazi vallás az ember mivoltának, a világi létnek mélységes elégtelenségén, nyomorúságán, tehetetlenségén, szenvedéstele s véges mivoltán sarkallik, egyetemes lelki megrendülésen, amelyben az ember a világ s az élet *önmagában való*.

hiábavalóságát keserűen tapasztalja, s éppen ezért vágyik más világ és más élet, végetlen és tökéletes, isteni valóság után. De míg némely vallás úgy küzd fel magát ebből a keserű gyökérből, hogy mindent *jóvá* varázsol át boldog élménye rendjén, addig egy másik örökösen *rossznak* fog látni mindent maga körül s menekülni akar a világból.

Ez utóbbira példa az *indus brahmanizmus és buddhizmus*. Az indus néplelket jellemző pessimizmus természeti és történeti tényezők hatásának lecsapódása. Szépen jellemzi ezt Lénard: *Dhammó* c. műve II. kötetében (145 l.): „A klasszikus görög és római világ szerette az életet. Az élet volt minden élvezet, művészet, tudomány. Indiában . . . az élet nem lehetett más, mint szenvedés . . . Ugyyszólván egész Indiában a föld termése mennyiségileg szélsőségesen változó. Egyik évben bőséges eső, másikon irtóztató szárazság. A nép vallási erotikája és felfogása erősebb szaporodást okozott, úgy, hogy a népesség száma nem közepes, hanem bőséges, termékeny esztendővel állott csak arányban. De még bőséges esztendőben is a népesség majd egy negyedrésze éhezik a szó legszorosabb értelmében. Szűk esztendők, éhínségében pedig mindig ezrek pusztultak el, ha másért nem, hát a forgalmi eszközök teljes hiánya miatt, még ha a rossz termés részleges is lett volna. Mindehez hozzájárult a szokásokhoz való vak ragaszkodás, a morális érzék teljes hiánya a fatalizmus hitében, a törvények barbár igazságtalansága, féktelen nemi szabadosság. A királyok teljesen szabad kegyetlenkedése és igazságtalansága, melyet egészen természetesnek és jogosnak tartottak. Minden oldalról brutális és obszón idolatria és a legvaskosabb babona. Lépten-nyomon nyomorúság, éhínség, betegségek, minden szervezett javítási, gyógyítási segítség nélkül. Ilyennek mutatják a szuttámok India közállapotait.

Csak a brahmánoknak volt meg a biztonságuk vagyon és élet tekintetében és valamelyes családi életük. Az askéták a leghihetetlenebb önsanyargatásokban éltek. Mindez pedig organizálva a négy kasztban, mely megint végtelen szenvedések kútfeje az egyes emberre. Szinte azt lehetne mondani, hogy az élet kimeríthetetlen forrása volt a szenvedésnek minden egyes ember számára. Ilyen viszonyok között a teljes magányba, nyugalombavonulás gondolata általános, közös reménység lehetett és ez kellett, hogy kiindulási pontja lett légyen mindenkinek, aki ezt a gigantikus méretű önszenvedést valamely oldalról meg akarta támadni“. Így lett a *brahmanizmus* a pessimizmus vallásává. Ezért tekinti igazi életnek csak az egyetlen létező, a világszellem életét, s minden részéletet és egyéni létezést szükségképpen tökéletlennek és szenvedéssel-teljesnek. Ezért nem fogékony az indus semmi előhaladás és életfejlődés iránt s ezért van az, hogy előtte az élet csak generációk oktalan jövése-menése, cél nélküli játék, amely egy megelőző lét érthetetlen és fájdalmas



folytatása, megállás, nyugalom és halál nélkül. Ezért lett a brahmanizmus legfőbb sóvárgása az élettől, a végtelen és céltalan Samsaró-tól való *megváltatás*. A brahmanizmus és az indus filozófia speculációira épül a *buddhizmus*; bár mindenikkel szemben új és önálló; a brahmanizmus asketikus és kultikus gyakorlataival szemben *életet* követel, a filozófia speculációival szemben pedig az *érzület* határozott lendületét és minőségét. Az ismeret, amelyet Buddhó hangsúlyoz, nem theoretikus, hanem praktikus-vallásos jellegű, amely cselekvésben, életben nyilvánul, s amelynek karaktere nem intellectualistikus, hanem voluntaris. A buddhista *pessimismust* ezen az alapon kell megítélni. Igaz, hogy „a világfájdalom vallásának” tűnik fel, mert erőssen hangsúlyozza, hogy az egyetlen és biztos tudás, ami elegendő is, az, hogy a lét szenvedés. Biztos, mert lépten-nyomon tapasztaljuk és elegendő, mert a megváltás alapismerete. Egyetlen valóság nem a világ, hanem a szenvedés, mert a világ változik, a szenvedés állandó a változásban is. A szenvedés egyetemes kiábrázolása a halál, amely a régi és új szenvedés metszőpontja, amelybe beletorkollik a régi s kiindul az új szenvedés a Samsaró láncolatában. Megváltatni ettől semmi új létformában nem lehet, egyedül az *élet tagadása*, a tökéletes szenvedélytelenség válthat meg a szenvedéstől. Mégis helyes ez a megfigyelés, hogy ez a világfájdalom nem a modern kiéltség fáradt, öreg, vértelen pessimizmusa, hanem a szent elégedetlenség fájdalma, a kielégíthetetlen létigény türelmetlen kinja, az igazi életre törő szellem energikus pessimizmusa. Ezt megerősíti a 4 alapigazság 8 ágazatának megtekintése. Az *igaz hit* alatt Buddha a szenvedés eredetéről, lényegéről és megszüntetéséről, a megváltás útjának ismeretéről szóló tan elfogadását érti. Az *igaz szándék* az érzékiségről való lemondás erős eltökélése, továbbá az elszánás, hogy az ember senkivel szemben gyűlöletet, ellenségeskedést nem táplál és semmiféle élőlényrel rosszat nem tesz. Az *igaz beszéd* a kétszínű és hazug szó teljes kerülése, a sértő és tisztátalan beszéd gyűlölése és ettől való önmegtartóztatás. Az *igaz élet* a senkinek kárt nem tevő hasznos munka. Az *igaz tett*: lemondás az ölésről, minden élőlény részvétteljes kimélete, lopás, paráznaság megtagadása. Az *igaz törekvés*: erélyes és határozott akció minden káros és rossz cselekvény elnyomására, megszüntetésére, s minden jó és igaz dolog tudatos segítésére és fejlesztésére. Az *igaz gondolkodás* a testről és lélekről való helyes ismeret megszerzése, hogy felülemelkedjünk minden szenvedésen, azaz belássuk, hogy a lélektől minden szenvedés idegen, csak a testben fészkel s a test szenvedélyeit csak a tudatlan lélek tekinti magáéinak. Végre az *igaz elmélyedés* egy módszeres elszakadás minden földitől, addig, míg egyforma nyugalommal fogadunk s tekintünk örömet s fájdalmat, amíg ezek ránknézve nem létezőkké lesznek. Mindezek bár negatív, de *hősies* szellemiség jegyei, mely nem télen

buskomorsággal és gyűlölettel áll a világgal szemben, hanem a lélek magasfoku tisztaságára s elegyítetlenségére tör. Voltakép törekvés arra, hogy a *szellem önmaga legyen*, mint egyedüli realitás és méltóság = Atman, világszellem. Különösen kiemeli a buddhizmust a sötét pessimizmus enervált nyavalygásából az egész életet átható s szinte alapjellegű mása, a *könyörület és részvét* legfőbb parancsa minden élőlénnel szemben. Ez a buddhizmus lelke, hangulata, színe, légköre.

A megvilágosodott, aki önmagában az Atmanra eszmélt, s elszakadt a test és világ csalódásától, csak mélységes szájalommal és részvéttel tekinthet azokra a lelkekre, akik még tudatlanul azonosítják magukat testük vágyaival s ezért szenvednek, jajonganak. Ezeket a buddhónak magához kell emelnie, meg kell váltania, így lesz a buddhizmus *misszióvá*, amely életteljes és aktív jellegének legfőbb bizonyága. A *szerzetesi missziót* maga Buddha Gotiomo alapítja meg; elhagyva a világot mint kolduló szerzetes járja be tanítványaival északi Indiát s a Ganges partjait, hirdelve megváltó tanát s gyakorolva azt a világ legyőzésében, a részvét és könyörület munkáiban s a meditációban. Nyomában mindenütt szerzetes rendek támadnak, akik közösségben gyakorolják a nagy 8 rétű utat, azután laikus gyülekezetek is, úgy, hogy két évszázad alatt a buddhista misszió behálózza egész Ázsiát s ma már Európába is áttért, ami megint a buddhizmus élettereje mellett bizonyít. A vallásos pessimizmus ennél fogva nem vezet föltétlenül télen és negatív életre, csak *negatív szentségre*, amely a maga ideálját egy világellenes világnézetben dolgozza ki, de active érvényesíti. Minden egészséges vallásos pessimizmus megtalálja az utat a világban való szeretetmunkához, amire a keresztyén *szerzetesrendek* is példát mutatnak; az a pessimizmus pedig, amely önző szentségének kéjelgő élvezetében embergyűlöletre és sötét világ-kárhoztatásra vezet, mint egészségtelen vallási túlkapás, a kultur életben izoláltan marad és elcsenevészedik.

Azok a vallások, amelyekben az erkölcsi szentség *jósága*, mint szuverén és egyetlen hatalom, áll a vallásos élmény centrumában s amelyek az isteni jósnak diadalában föltétlenül biznak, *optimista* színezetű világnézetben tükröződnek. Ilyen tendenciája van már a *persa* vallásnak is, de legfőképpen ez a karaktere a *Jézus vallásának*, amelyben az istenkép a mennyei Atya, a tiszta jóság és szeretet döntőleg befolyásolja az embernek istenhez való viszonyát, azt gyermeki odaadássá, feltétlen és háfártalan, bizalomteljes szeretetté teszi. E felfogásban, amelynek alapja egy boldogító élmény, a világ a mennyei Atya szeretethajlékává, gondviselésének csodás munkaterévé lesz, amelyben az aggodalom, gond, félelem „kicsinyhítőség”, „pogányság”, visszaélés és bűn az Atya jóságával szemben, aki még a hajszálakat is számon tartja. Minden akadály, látszólagos rossz és fájdalom az Atya akaratának, tervének szük-

ségszerű és jó célzatú eszköze, s a hívő, Istent szerető lélek a földön Isten országában él, ahol üdvössége bizonyos. Hogyan alakul és változik ez az optimizmus a keresztyénség történeti típusaiban, nem tartozik e keretek közé, de itt meg kell említenünk, hogy ez a jézusi optimizmus nem áradozás és szentimentalizmus, hanem a legkomolyabb valláserkölcsiség, amelynek meg vannak a maga benső korlátai és szigorú erkölcsi keretei.





## VII. A vallási synkretizmus.

A vallás egységéből s a vallásos szellem, — eltérő kifejezésekben is érvényesülő, — azonosságából érthető meg a synkretizmus, a különböző önálló vallásos világnézetek és eszmék, képek, kultuszok, tanok, szokások keveredése, amely mindig annak a jele, hogy egy uralkodó vallásos típus csődbejutott s egy új vallásos típus még nem tudott helyette uralomra jutni. A synkretizmus ezért rendszerint azt a chaotikus, átmeneti, jellegű kavarodást jelenti, amelyben a régiek összetört törmelékei felolvadva és összevegyülve forronganak a kohóban, keresve egy új kristályosodási tengelyt, egy új, centralis jelentést, ideált, amely körül megülepdedve és kijegecedve, újra élethatalommá lehessen a vallás. Ha ez nem sikerülne, a vallásos szellem tespedése és halála következne be, ha sikerül, a szellem diadalmas fellendülését eredményezi.

A vallástörténetben az első jellemző synkretizmus a *chinai* vallásban jön létre. Ennek az oka a konfucianizmus volt, amelynek racionalizmusa kiölte az ég és az ősök tiszteletének vallásos tartalmát, de ami ellen voltaképp fellépett, a *babona*, annál vigabban lépett és burjánzott fel, sőt rendszerré alakult az úgynevezett taoizmusban, amelyben „egy mély gondolat szomorú elfajulása” áll előttünk. Lao-cse „Taó”-ja, a világelv, metafizikai jellegénél fogva a nép között az animisztikus-magikus teoriák és szokások tengelye lett, amely körül valósággal burjánzott a babona. Bár ezt a taoizmust, a konf. államvallás üldözte, az elnyomás folytán csak annál jobban terjedt, mert a konf. a lelkek természetfeletti és mystikus sóvárgását nem bírta kielégíteni. Viszont mindig voltak lelkek, akiket ezek a babonaságok sem elégíthettek ki, csakúgy, mint a konf. Ezek a „váltságra vágyó”, szellemibb, erkölcsibb életre sóvárgó lelkek, a kik az élet értelme és célja felől megrendülve, jobb, szentebb létre törtek, a Kr. u. első századokban Chinába hatoló *buddhizmus* hívei lettek. A konf. a buddhizmust is hevesen üldözte s arra kényszerítette, hogy lefokozott életet éljen, úgy, hogy végre tiszta ceremoniális szokások s főleg gyászszertartások tömegévé lett s mint ilyen, nagy elterjedtségnek örvend. A chinai synkretizmus gyümölcse az úgynevezett „*nagy tan*”, a melyhez a mai chinaiak nagy többsége tartozik, a *konfucianizmus*, *buddhizmus* és *taoizmus* keveréke, bár e két utóbbit eretnekíti a hivatalos felfogás.

Valójában a chinai ember csak hatóságilag konfuciánus és csak annyiban, hogy megtartja az előírt ritusokat s azok szerint áldoz ősének, de a gyakorlatban buddhista is, s főleg temetéseken sohasem hiányozhatnak nála a buddhista papok szertartásai; végre is legfőképpen azonban taoista, aki esőért, gyógyulásért, gyermekáldásért, szerencséért egyre-másra fordul imáival a taoista istenekhez s a taoizmus varázskultuszához. Így áll a dolog a népnél; „a művelt chinai, — amint egy kitűnő gyakorlati ismerőjük mondja — habozás nélkül konfuciánusnak nevezi magát, minden egyéb kizárásával, de ez nem akadályozza meg abban, hogy igénybe vegye a buddhista papok miséit, vagy hogy anyját és feleségét a taoista templomokba küldje imádkozni.“

A synkretizmus leghatalmasabb méretű s legfontosabb típusával azonban a *római világbirodalomban* találkozunk, a császárság kezdetén, a Kr. u. 1 s néhány következő évszázadban, a keresztyénség megszilárdulásáig.

E vallásos keveredésnek főoka az, hogy az egész ismert világot behálózó egységes *imperium* keletkezett, mely különböző népeket foglalt magába s kötött össze egységes törvényrendszerbe és kulturába, így azoknak kulturája és vallása a világ minden tája felől beözönlött és elvegyült az imperiumban. Másik oka a *római néplélekben* rejlik, mely sohasem volt alkalmas *eredeti* vallásos élményre és világnézetre s amelyet józan, utilista rendszerező és kormányzó képességei mellett a görög kultúra felvételére alkalmas szellemi labilitás és önállótlanság jellemzett.

Egy harmadik ok pedig már *egyetemes emberi* ok volt, tudniillik a kor *érettsége és kiéltsége* arra, hogy a régi nacionalis vallásoknak a nacionalis politikai keretek összeomlása által meglazult, elgyöngült önfentartó ereje új, universalis, cosmopolita jellegű vallásos kielégülésre sóvárogjon s megteljék új tartalommal.

A Nagy Sándor által összedöntött régi világ a keleti vallásformák eredeti, nacionalis alakjait eltemette, a kozmopolitizmus a vallási értékek relativitását és a kételkedést tette uralkodóvá, a római politika ledöntötte a politikai határokat, a stoikus filozófia pedig a világpolgári individualizmust terjesztette el. Mindez az emberiség lelkében egy nagy *negációra*, egyetemes *hiányérzetre* vezetett, amelyből ki kellett alakulnia „a vallás átélésére való *maximalis* képességnek“, az *egyetemes váltság-vágnak*.

Ez a sóvárgás a maga tárgyára az eltemetett, de töredékesen mégis fennmaradt *keleti vallásokban* talált; ezek az antik vallásos töredékek keveredve a *görög filozófiával* s a *római racionalizmussal* hozták létre a vallásos synkretizmust. Nagyban hozzájárult ehhez az is, hogy az imperiumban *világnyelvvé* lett a hellenistikus görög nyelv s elősegítette a vallásos eszmék kicserélődését és synthesisét.

Ez a szinkretizmus egybe foglalta az addigi vallástörténeti fejlődés összes tényeit és eredményeit. Csodálatos, folyton hullámzó keverékben érvényesül benne az ősvallás animizmusa és mágiája, az *astralis* és *vegetáció kultuszok*, a vallásos és filozófiai *pantheismus*, a buddhista izű *atheizmus*, a *persa dualizmus*, a *zsidó monotheizmus*. Az egésznek mintegy hivatalos keretet a *római császárkultusz* adott, amelyet már ismertettünk; ebben a keretben hullámzott aztán a keverék maga, amelyet *mysteriumvallásnak* nevezünk, s amely nagy sereg külön, önálló istenkultuszból keveredik egybe, de azonos tendenciával és jelleggel. E mysteriumok centrumában (amelyeket a beavatási és más kultikus symbolizmus tett „mysteriummá”) az *isten misztikus átélése* áll, a vele való egyesülés, szentségének elsajátítása, a sorsában való részvétel által a haláltól való megváltás s az örök élet (üdv) elnyerése. Sok istenalak, sokféle kultusz, de ez az egy lényeg van a mysteriumvallásokban. Említettük, hogy istenalakjai az antik mythosok *meghaló és feltámadó* isteneiből kerültek ki, mint akiknek sorsában való *sacralis*, *dramai*, *symbolikus* részvétel alkalmasan suggerálhatta a hívőnek az üdvbizonyosságot. Az *astralis*- és *vegetáció*-istenekből így lett *Sotér* = megváltó, akinek halálában való (*sacralis-symbolicus*) részvétel által a hívő feltámadásában is (tényleg) részt vesz, osztozik. Ezért a mysterium lényege szerint *váltságvallás*, amely az örök és teljes életre való egyetemes sóvárgást van hivatva kielégíteni. A váltság átélését, mivel a *sacralis-symbolicus* cselekvény hatékonyságához magas fokú lelki feszültség kell, mesterséges *exaltáció*, *erotikus izgalom*, *részegség*, *zene* által idézték elő és titokteljes ceremóniákkal fokozták. Az összes mysteriumvallások centrális gondolata, *quietivuma* és *motivuma*, értékeszméje: *a lélek halhatatlanságának proklamálása* volt, ez volt hivatva balzsamot adni a váltság-szomj kinjaira, a világ által ütött sebekre s ösztökéül szolgálni az elernyedő életösztön felkorbácsolására. Maga az a világnézet, amely e kultuszok mögött állott, az egységes, közös *antik néphit*, az animizmus és a mágia, a maga összes ceremóniáival és gyakorlatával.

Ebbe a szinkretizmusba nyújtja alá a maga *egyik* történeti gyökérszálát a *keresztyénség* is. Mert a keresztyénség maga is egy magasabbfajta, mondhatjuk *öntudatos* szinkretizmusnak a gyümölcse. Vallástörténetileg nézve, a keresztyénség *három* történeti gyökérből nőtt ki: a *zsidó profetizmusból*, a *szinkretizmus mysteriumvallásából* és a *görög világszemlélet filozófiai formájából*. Isteni alapítója, a *Jézus Krisztus* a maga páratlan élményének kifejezésében, vallásos világnézetében és életfolytatásában a profetizmus gyökerére ment vissza s vallástörténetileg a próféta-ság zárókövének és csúcsának kell az ő vallását tekintnünk. De vallástörténeti szempontból egészen bizonyos az, hogy a keresztyén vallás *több*, (nem értékében, de tartalmában) mint a Jézus *evangeliuma* s igazi világvallássá nem a synoptikus



evangeliumok igehirdetésében lett, hanem ezen magköré új tartalom helyeződött el s bontakozott ki épen az alapító Jézus Krisztus személyének (és művének), a vallásos élmény centrumába való kerülése folytán. Ez részben a *Pál* műve, aki a zsidó rabbi-theológia hagyományainak érvényesítése mellett főként a *mysteriumvallás* mintájára s annak betetőzése és örökkévaló értékkel megtöltése által alakította ki a keresztyén vallás első nagy történeti típusát; — míg a Jézus személyének s művének a *görög filozófiai* világszemléletben való tükrözése a *jánosi* keresztyénség másik nagy típusát eredményezte. A keresztyén vallás egésze vallástörténetileg nem esik egybe a Jézus vallásával, hanem a Jézus, Pál, János vallása *együttesen* a keresztyén vallás. A kétezeréves fejlődés és annak típusai e három alaptípusból érthetők még, természetesen még tovább gazdagodva, olykor értékben ép ezáltal lesüllyedve, egy öntudatlan synkretizmus folytán, amely a történeti keresztyénség életében mindig érvényesült.

Természetesen a keresztyén vallás lényegére nézve döntő az első a *Jézus vallása*, amelyre, mint abszolútbecsű alapra, épült a többi. Jézus vallása, amely az isteni szeretetnek, az atyai gondviselésnek, a gyermeki odaadásnak, a hívő optimizmusnak, az erkölcsi hősiességnek, az abszolút szellemi idealizmusnak és universalizmusnak vallása istenképe, világszemlélete és erkölcsi felfogása szempontjából, mint idealis profetizmus, a vallás értékcsúcsa és örök eszménye; ebben a vallásban ő maga a *testté lett ige* lévén, követőinek vallásában ő lett a centrum s az ő istenről szóló evangeliuma így lett *Krisztus vallássá*, amelyben ő testesíti meg concrète és teljesen az istenit. Erre a zsidó Messiás képzetek gyakoroltak nagy befolyást, mint amelyekkel Jézus azonosította magát, de teljesen szellemi értelemben; ezek tették őt, a prófétát, hivei szemében főpappá és királlyá, megváltóvá és idvezítővé. Először *Pálnál*, aki a kegyelmes Istent a Krisztusban látta meg és élte át s a maga lelkében tapasztalt váltság vágyát és váltságot *az egész váltságsszomjuhozó világgal*, a korral, amelyben élt, közölte is. Erre neki alkalmas kategóriául a *mysteriumvallás* kínálkozott, amely a megistenülésre tört, csak hogy érzéki és fiktív volta miatt csak tört, de azt adni nem tudta. A Megváltó, a Sotér a *mysteriumokban* nem *szellemi* hatalom s ez volt a baj; Pál szellemi — erkölcsi értelemben tette Krisztust *mysteriumistenné*, akivel *lelkileg* kell s lehet egyesülni a hit által s *akit tiszta evangeliumi erkölcsi élettél* kell s lehet imádni. E *mysteriumot* ábrázolja *az urvacsora*, amelynek sacramentuma a *lelki* egyesülés jegye, pecsétje és záloga a hívő lélek számára.

A Megváltónak (sotérnak) ez a képzele háttérbe szorúl *Jánosnál*, akinek vallása a legteljesebb mértékben *universalis szellemi vallás*, amelyben a Sotér átélése helyett a váltságot a *tiszta istenismeret* alkotja; a hit pedig, amely *Pálnál* az az oda-

adó átengedés, amely által Krisztussal egyé leszünk, itt az isten-ismerés funkciójává lesz, az isten helyes ismerete pedig azonos az örök élettél, az üdvösséggel. János Jézusa „Logos“, közvetítő, a görög filozófiából vett világelv, aki azonban *testet öltött* a Jézusban, s azért öltött testet, hogy így isten megismerhetővé legyen a hívő lélek előtt. Istent a hívő lélek *szerető szellemnek* ismeri meg a Krisztusban; erről egész életével tett bizonyosságot a Krisztus, s aki hisz az ő bizonyágtételének, az beleplántáltatik az isteni életbe; s megmenekül a világtól, amely a Sátán birodalma; az szeretni fogja a szerető istent és atyafiait s már a földön az örökéletben él. Jézus az *egész világ Megváltója*, mindenkié, aki benne Isten fiát felismeri és szakít a bűnnel. Pál és János vallásán át lett a Jézus vallása a világ üdvévé, evangéliummá.

Megemlítjük még, hogy az *iszlám* vallása is synkretistikus, mert nem eredeti vallásos alkotás, nem *egy* élmény kifejezése, hanem eklektikus keveréke az *arab, persa, zsidó és keresztyén vallás* elemeinek.



# BEFEJEZÉS.

## Megjegyzések

### a vallásos fejlődés menetéhez.

Az *ősvallásban* az ember az istenit nem képes a maga egységében felfogni, hanem széttöri és elszórja a démonok, szellemek képeibe, amelyeket tárgyakban érzékit és tisztel. E fokon a vallás lényege a szellemvilággal való érintkezés az ember önfentartása és élvei érdekében, — de ez az érintkezés nem szellemi, hanem érzéki, s nem szabad és személyes, hanem gépies, magikus természetű.

Az *ősvalláshoz* legközelebb álló történeti vallásalakulat a *chinaiak* *ősvallása*, amely azonban már kinő az őstalajból azáltal, hogy az animisztikus természetszemléletet eredeti módon kapcsolta össze az ősök kultuszával s ezáltal primitív *erkölcsi* karaktert vett föl. Az államvallásban az *ősvallás* durva, széttörredezett animizmusával szemben a *rendezett* animisztikus világszemlélet magasabb, egységesebb álláspontját tükrözi, értékelésében pedig már az erkölcsiség bizonyos fokára emelkedik, amennyiben a létfenntartás józan és hasznos rendjét a *tekintély és engedelmesség* elve alapján érvényesíti. A chinai lélek eredeti természetének mindez teljesen megfelelt, a józan, realis, személyes élményre nem fogékony, kedélyében szegényes, igényeiben szerény, az ősök szokásaihoz konzervatív ragaszkodó lélek vallása volt, amely azonban a fejlődés rendjén megbomlott, synkretizmusba süllyedt s eredeti jellegét elvesztette; anélkül azonban, hogy értékesebb új típust hozott volna létre.

Sokoldalubb viszonyban van az *ősvallással* az *aegyptomiak* vallása, amely az ősi animizmus, a halottkultusz, a főtémizmus, a vegetáció és astralis kultusz jegyeit egyesíti s magas ivű fejlődést futott meg, amely ma már (vagy még) nem is ismeretes mindenben; úgy, hogy megértése is elég nehéz. Minden azt mutatja azonban, hogy az egyiptomi előtt a legfőbb érték a *létezés* maga volt, fizikai értelemben, vallása tehát *életimádás*, legfőbb értéke a létezés, csak hogy fizikai értelemben, tehát az önfenntartást, a létezést magát célozta. (Utilizmus). *Robertson* ebből a tényből magyarázza az állatimádást is: „... ez a nép oly mélyen átérezte az élet szentségét, hogy istent látta mindenütt, ahol csak az élet megjelent; tisztelte a békát, halat, krokodilust. Ezek közül egyet



leütni annyi volt, mint gyilkolni". (A „*Humane Society*“ c. beszédében). Ez a megfigyelés valóban az egyiptomi vallás mélyére hatol. Az élet, a létezés szentsége lengi át egész világnézetüket. Csakhogy ez az életfogalom még nem szellemi, hanem materialis. Az egyiptomi ember érték képzetei a *termés és egészség* körül alakultak, az életet szorosan a testhez kötötte. Nagy hajlandósága volt a konzervatív gondolkozásra és magatartásra. Hatalmas épületek, intézmények, halotti kultuszok grandiozitása, amely a hullák gondozására irányult, az időjárás megfigyelése, annak szabályozási kísérletei, a királyistenítés, a törvénytisztelet: mindezek, amelyek az egyiptomit jellemzik, arra valók, hogy a józan, szenvedély nélküli, tartós földi életet megszilárdítsák s erre való vallása is, amelyből hiányzik minden kedélyi mélység, büntudat, válságvágy, s a mely a *világtalány*, a „titkok“ intellektualis megfejtésére s nem az istennel való életközösség benső, forró élményére irányul. Ez a nem lelkesülő, értelmes, szenvedélytelen, élvezeteket megvető utilista nép a vallásos fejlődés szempontjából nevezetes lépést tett, mert az ősi animizmust a totemizmuson, természetimádáson és halottkultuszon át a rendezett, változatlan, törvényszerű isteni világrend fogalma felé lendítette.

A *babyloni* vallásban már csökken az utilizmus percentje s fölvilan a lélek ünnepi felszárnyalása a szellemiség csúcsa felé. Viszont azonban a *hedonikus* színezet erősebb benne, mint az egyiptomiban, mert sokkal *kedélyibb* jellegű, mint az. Új lépést jelent az isteninek harmonikus világnézetben való felfogásában, a vallásosság mélyebb, bensőbb, életteljesebb mivoltában, az erkölcsiségnek a büntudatban való elmélyedésében és szellemi lendületében, amelyek folytán jellege a vallásos léleknek a salakos, alacsony rétegek alól való feltörekvésévé lesz, — igaz, hogy gyakran visszaesik ez a lélek a mélybe, de küzdelme azért megragadó és becses megnyilatkozása az emberi szellem Isten után sovárgó lényegének.

Magasan felette áll mindezeknek a *buddhizmus* értéke. Mindenekelőtt azért, mert tiszta *erkölcsi* követeléseken épül fel, melyek minden hasznossági szempont mellőzésével az önértékű szellemiség felé törnek s idealistikus jellegűek. Másodszor azért, mert ezen erkölcsi követeléseket *heroikus életküzdélembe* fejtik ki s valósítja meg, amelyben tudatosan győzi le az alacsony érzéki ösztönök és szenvedélyek minden érvényesülését és csírájából irtja ki az érzékiség egész világát a lélekből. Harmadszor és legfőképpen azért, mert a *szellem egyedülvalóságának és mindenhatóságának, egyedüli létjogának és értékének* következetes érvényesítése az ismeretben és cselekvésben egyaránt. Hogy a buddhizmus mégsem a vallásos fejlődés csúcspontja, az *negatív, életellenes* jellegéből következik. A világ, a test megvetéséből, a léleknek a testtől való methodistikus elválasztásából a *szellemiség megüresítése* s végtére életformáló erejének ta-

gadása lesz. A *részvét és könyörület* negatív erényei képtelenek a világot megváltani, mert erre csak a pozitív, munkás, életteljes, a világot átható *szeretet* képes. A világ és test nem éllenségei, hanem *alkotásai* a szellemnek, amelyeknek áthatásában, amelyekben való diadalmas felragyogásában áll a szellem igaz, jó, szép, *szent* élete. A világot *nem a szenvedéstől* kell megváltani, hanem a *büntől*, s ebben a szenvedés egy hatalmas isteni eszköz. A buddhizmus a szenvedést *tudatlanságnak*, tévedésnek tekinti, *büntudata és felelősségérzete nincs*, a bűnt a tudatlanság és tévedés *nem erkölcsi* fogyatkozásaival helyettesíti. Az *isten-nel való egyesülés* nem arra való, hogy *egyéniiségünk elveszen benne*, hanem, hogy *megnövekedjék* Istenben s *egyéni módon* munkálja Isten céljait a *kulturéletben*. Ezért a buddhizmus *álpótlék*, amely mystikus kábulattal akarja a pozitív életre sovárgó lelket a lét ellenmondásai közt narkotizálni ahelyett, hogy az ellenmondások győzelmes megszüntetésére acélozná meg s töltené meg isteni energiával. Végre az ilyen *magas elvonó képességet és elmerülést* igénylő élmény csak nagyon keveseké lehet s ezért a buddhizmus, jóllehet óriási elterjedtségű, csak *névleg* világvallás, lényege helyett periferikus vonásai s tartalmában ősi magikus babonák terjedtek el a nép között, amint azt mai három nagy típusában: a *déli* (ceylon—hátsóindiai), a *tibeti* és a *china—japáni* buddhizmusban világosan lehet látni. A népnek *megfogható* isten kellett, ami a buddhizmusból ugyan csak hiányzott, tehát előállott a vallásalapító istenítése, s a népies ősi istenalakok visszaállítása, a természetfeletti jellegű *papság*, a *mythosok*, *ceremoniák* stb. Így a buddhizmus szomorúan leromlott; a buddhista modernizmusban pedig vallás helyett filozófiai világnézetté lett, teoriává, amely eredeti lényegével ellenkezik.

A *persa vallásban* (eltekintve későbbi megromlásától, amelyben a tiszta és tisztátalan kinos *dualizmusa* uralkodik) három értékeszme jellemző: a *bölcsesség*, az *igazságosság*, a *jóság*. Mind a háromnak értelme az, ami az *életet fejleszti*, amivel egészséges növekedés van kapcsolatban. E tulajdonságok teljessége, a *szentség*, az isteni ennél fogva csak *részben szellemi, részben természeti* jellegű, mivel szent minden gondolat, érzés és tett, ami akár természeti, akár szellemi értelemben fejleszti az életet, növeli és gazdagítja azt: minden vetés, élettámasztás, jótett, munka, anyagi és szellemi jólét. A persa idealizmus ennél fogva bizonyos *érzéki* jelleggel tör át s költői formában fejeződik ki; ezért alkalmassá lett az érzéki elhajlításra s a babonáságba süllyedésre, — míg tiszta erkölcsi optimizmusa a profetizmusban s a keresztyénységben talált végérvényes megoldásra.

A *görögök vallása*, mely az összhangra és szépségre tört, *erkölcsi* értékelésében megmaradt a hedonizmus és a plasztikus utilizmus fokán; főéletcélja az élvezet és testi önfentartás okos és józan biztosítása volt. „Nyughatatlanlás, világiaság, a

szépség imádása, az ember imádása": ezekben foglalja össze *Robertson* a görök vallás és nép jellemző vonásait, amelyek természetszerűleg csalódásra, elaljasodásra, kételkedésre, a vallásnak művészetté és érzékiséggé válására, a büntudat teljes hiányára és erkölcsi csődre vezettek, míg e szellem dekadenciájában meg nem tört, hogy a büntudat s a váltságvágy felfakadjanak benne, amit a mysteriumokban látunk s amelyek által a görög lélek megért a keresztyénségre.

A *zsidó vallás* óriási vallástörténeti jelentősége azoknak a *kereteknek és alapoknak* megteremtésében áll, amelyek a keresztyénségben a szellemi-erkölcsi váltságvallásnak, az evangéliumnak edényeivé váltak. *Jézus Krisztus* vallása és rajta át a *keresztyénség* a zsidó profetizmus magasztos vallás-erkölcsi talajába gyökerezik, másrészt a zsidó papi-törvényvallás érzéki és magikus berendezkedésének szellemi jelentőséggel való megtöltésében fejti ki a maga tartalmát. Kiválasztás, szövetség, elvetés, megváltás, áldozat, elégtétel, közvetítés, próféta-ság, főpapság, királyság, isten országa, Messias etc., hogy csak a legfőbb eszméket és symbolumokat említsük, mind a zsidóság vallásában készítették elő és alakultak ki a keresztyén világnézet számára s ebben alkot előkészületet az Ótestamentum az Újhoz, tartalmazván azt, mint előképet és az eljövendő javak árnyékát önmagában.

A zsidóság az egyik út a keresztyénség felé, a mysteriumvallás a másik, amely összeolvasztotta önmagában az összes megelőző vallásalakok tarka világát s maga is talajává, keretivé, kategoriájává lett a keresztyénségnek. Legfőbb ereje *misz-sziói és propaganda*-mivoltában állott, amellyel hihetetlen hódítást végzett az imperiumban s lényegében meg is döntötte azt, egy új világ számára készítvén elő a talajt. A synkretistikus mysteriumvallás tette a vallást az *emberiség* ügyévé, úgy, hogy nacionális és socialis korlátok ledöntésével kizárólag az *egyén* sorsdöntő életügyévé, legfőbb kérdésévé tette azt. Az ember örök sorsának megoldása az isten s az *egyén* egyesülésében a *váltság által*: ime a nagy gondolat ki volt mondva! Ha a mód szertelen s érzéki volt is, a gondolat a vallás szívére érintette meg. Csak az kellett, hogy a váltság és üdv szellemi jelentése s nem jelképes, hanem történeti, emberi, realis *garanciája* felragyogjon s közkinccsé legyen. És ezt hozta meg a *keresztyénség*; *Jézus személyében és vallásában*, mint egy gyújtópontban forrt össze az egész vallásos fejlődés menete s nyilvánul ki a vallás értelme, célja s értéke, az *élet* titka maga.

Az *iszlám*, amely új vallásos élményt nem adott, jöllehet 260 millió ember vallása lett, mert bizonyos fajok (arab, persa, török) *átlagemberének* vallásos szükségleteit külsőies ceremóniáival, tulvilági hedonizmusával és fátumhitével ki tudta elégíteni, a keresztyénséghez mérten már hanyatlást jelent a vallás életében.

(VÉGE).



## Irodalmi utalások.

A vallás történetére vonatkozó szakirodalom ma már rendkívül gazdag és sok irányú; ismertetésére s fejlődéstörténetére csak külön tanulmány vállalkozhatna. Ezen a helyen *kizárólag a további tájékoztatás és tanulmányozás céljaira* jegyezzük fel azt a néhány alapvető, vagy népszerűbb művet, továbbá azokat a magyar, illetve magyarnyelvű műveket, amelyek véleményünk szerint alkalmasak arra, hogy az érdeklődőt továbbvezessék a problémákba. Meg kell jegyeznünk, hogy ezek a művek is különféle felfogások és álláspontok képviselői, s közülük a legtöbb sem egymással, sem a jelen munka irányával nem egyezik meg mindenben. Azonban arra nem vállalkozhatunk, hogy ezen a helyen kritikát gyakoroljunk felettük, ezt különben is a jelen munka megtette, amennyiben kritikai eljárás alapján használta fel az irodalmat; azonban így is csak a saját álláspontján érvényes módon: tehát az olvasóra kell bízunk, hogy a további tanulmányozás rendjén maga vesse össze e műveket s igyekezzék az esetleges eltéréseket kritikailag mérlegelve, maga alkotni meg véleményét. Az alábbi felsorolás egyébként nem tart igényt a teljességre, a legtávolabbról sem, de igyekeztünk a legmegbízhatóbb eredményeket feltüntető művek felsorolására.

1. *Az összefoglaló, a vallásos fejlődés egész menetére, vagy nagyobb szakaszaira kiterjedő művek közül ajánlhatók:* C. v. Orelli: Allgemeine Religionsgeschichte. I—II.<sup>2</sup> (Bonn. 1911, 1913). Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte (1905<sup>3</sup> Tübingen). Edvard Lehmann: Erscheinungswelt der Religion. (Die Religion in Geschichte u. Gegenwart. Tübingen 1910; II. 497—577 l.) W. Bousset: Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte (Halle 1903). P. Vurm: Handbuch der Religionsgeschichte. (Calw-Stuttgart. 1904). C. P. Tiele: Kompendium der Religionsgeschichte (ü. v. Weber, Breslau 1903<sup>3</sup>). E. Lehmann: Mystik im Heidentum und Christentum. (Aus Natur und Geisteswelt. Leipzig 1908.) H. Velzhofer: Die grossen Religionsstifter: Buddha, Jesus, Mohamed, Leben und Lehre, Wahrheit und Irrtum. (Stuttgart. 1907.)

A legmodernebb eredményeket, az egyes vallástörténeti alakulásokat s problémákat kitűnően ismertető tanulmányok és cikkek sorozatá van a Schiele-Zscharnack: Religion in Geschichte und Gegenwart c. 5 kötetes vallástudományi lexiconában a meg-

felelő címszók alatt. (Tübingen 1909—13) *Magyar nyelven* máig legjelesebb összefoglaló mű, amely azonban a dolog természeténél fogva nagyrészt elavult: Kovács Ödön dr. A vallásbölcse-szet kézi könyve I. (Prof. Theol. kvtár. VI. Bp. 1876.)

2. Az *ősvallásra* nézve alapvető mű: E. B. Tylor: *Die Anfänge der Cultur.* ((német ford.) Leipzig 1873); továbbá: M. P. Nilson: *Primitive Religion* (Rel. gesch. Volksbücher III. Reihe 13—14. Tübingen. 1911.) Magyarul: Czakó Ambró: A vallás lélektana (Pécs 1915.); Jász Géza: A vallás filozófiája. I. A vallás alapelemei. (Bp. 1915.); Kröhn Gyula — Bán Aladár: A finnugor népek pogány istentisztelete. (Bp. Akadémia 1908; a samanizmusra nézve alapvető mű.) Bán Aladár: A samanizmus fogalma és jelenségei. (Etnographia 1908. 2—4. f.)

3. A *chinai* vallásra nézve érdekes: De Vargha Ph.: Khina vallási képe. (Bp. Akarat. 1918. 7—8.)

4. Az *egyptomi, babyloni és zsidó* vallásra nézve: H. Schneider: *Kultur und Denken der alten Aegypter* (Leipzig. 1909<sup>2</sup>) és *u. ö.*: *Kultur und Denken der Babylonier und Juden.* (Leipzig. 1910); Mahler Ede: Ókori Egyptom. (Bp. Akademia. 1909.) és *u. ö.*, Babylonia és Assyria. (Bp. Akademia. 1906); Varga Zsigmond: Vallásos világnézet és történeti kutatás. (Kolozsvár 1911.); Kecskeméthy István: Az ótestamentumi vallás. (A mi vallásunk I. Theol. fakultás kiadása Kolozsvár 1917.)

5. A *buddhizmusra* nézve: H. Oldenberg: *Buddha.* (Berlin 1890<sup>2</sup>) *u. ö.*: *Aus dem alten Indien.* (Berlin 1910); E. Lehmann: *Der Buddhismus als indische Sekte, als Weltreligion.* (Tübingen, 1911.); magyarul: Lénárd Jenő: *Dhammó.* I—II. (Bp. 1911—13.) Kovács István: A Nirvána. (Theol. Szaklapból kiny. 1908. Pozsony.)

6. A *synkretizmusra* nézve: Vásárhelyi József: Pál apostol (Kolozsvár 1916); Bartók György: Az újszövetség vallása. (A mi vallásunk i. m.)

7. Az *Izlamra* nézve: Goldziher Ignác: Előadások az Izlamról. (Bp. Akadémia 1912.)

