

MODERN  
VALLÁSTUDOMÁNY

A VALLÁSBÖLCSELET ÉS VALLÁS-  
TÖRTÉNELEM COMPENDIUMA :

ÍRTA:

D<sup>r</sup> SZELENYI ÖDÖN

POZSONYI EV. THEOL. AKAD. TANÁR.



BUDAPEST, 1913.

IFJ. KELLNER ERNŐ KÖNYVNYOMDÁJA.

MÉLTÓSÁGOS ÉS FŐTISZTELENDŐ

**DR. BALTIK FRIGYES**

PÜSPÖK ÚRNAK

MÉLY TISZTELETTEL  
AJÁNLVÁ.

## Modem vallástudomány.

Korunk amellett, hogy közvetlen vallásos életet akar élni, mindent elkövet arra nézve is, hogy a vallás és vallásosság lényegével tisztába jöjjön és azt tudatossá tegye. Analóg jelenség ehhez az esztétikai téren észlelhető szoros szövetség a művészi alkotás és művészet-tani elmélkedés között. így tehát ma azt tapasztaljuk, hogy nemcsak a philosophia, hanem az empirikus tudomány is tette és teszi a vallás neve alatt összefoglalt jelenségeket gondos vizsgálat tárgyává, úgy hogy egy egészen új, önálló disciplina, a vallástudomány alakult ki, mely aránylag rövid idő alatt méltó helyet foglalt el a szellemi tudományok sorában és máris számos fényes névvel és eredménnyel dicsekedhetik. Ez az új tudomány szorosán érintkezik ugyan a *theológiával*, de sem nem azonos vele, sem a helyébe nem léphet, bár nem egyszer hallani ilyenféle nyilatkozatokat. A theológiának ugyanis más a tárgya és a hivatása. A theológiának a tárgya a keresztyén vallás, feladata pedig a keresztyénségnek az abszolutságra való igényét igazolni. A keresztyénség az a vallás, melynek történelme közel három évezredet foglal magában, mely ma is mint élő vallás tanulmányozható és melynek szent könyve igazán a „könyvek könyve”. És ha netán a keresztyénség történeti jelenségformái tökéletelenek is, a bennök megnyilvánuló mag, olyannak tünteti fel ezt a vallást, hogy az

nem egy vallás a többi mellett, hanem *a* vallás: a vallás eszménye, mely a mesterek mesterében, Jézus Krisztusban jelent meg. A theologia továbbá mindig benső kapcsolatban van bizonyos vallási közösséggel, és jöllehet a többi tudománytól elfogadott elvekkel és módszerekkel él, mégis az illető közösség álláspontját igyekszik általános érvényűnek, normatívumnak feltüntetni; tehát bizonyos fokig normatív tudomány. Ezzel szemben az általános vallástudomány inkább empirikus, speculativ jellegű tudomány, tárgya és feladata nem is csak a ketesztyén vallásnak, hanem a vallás összes jelenségeinek és formáinak a vizsgálata. A keresztyén theologia úgy lép föl mint egy magasztos szellemi kincsnek az őrzője, melynek tisztaságát megóvni és melynek mind tisztább ismeretére jutni törekszik, amiből a theologia haladásának a lehetősége is nyilvánvaló; ezzel szemben a vallástudomány mindig újabb anyagot hord össze, hogy a vallást a maga subjectiv és objectiv oldala szerint minél pontosabban meghatározhassa. A vallás fogalma alatt ugyanis a jelenségek egész complexumát foglalják össze, vagyis mindazon tünemények összességét, melyeket mint „vallásosakat” az erkölcsi, aesthetikai, politikai és más tüneményektől megkülönböztetünk. A vallás fogalma alá tartoznak az emberi szellem mindama nyilvánulásai, melyek szóban, tettben, szokásban és intézményben az embernek érzékfölötti hatalmakkal való érintkezését juttatják kifejezésre. Vallásnak nevezzük ép úgy az egyes ember bizonyos subjectiv hangulatát, mint az egy meghatározott közösség kebelében dívó tantételek és hitcikkek összegét; valláson értik továbbá az erkölcsi gerjedelmek és megfontolások bizonyos faját, majd ismét azt a külső szervezetet és életrendet, mely egész nemzedékeket és korokat átölel. A subjectiv vallásnál (= vallásosságnál) pedig, hol az értelmi elemet hangsúlyozzák (a hitet), hol pedig tulnyomólag a kedélyi vagy akarati mozzanatot; az objectiv vallásnál (vagyis a belső kegyesség külső megnyil-

vánulásánál) jó ideig szintén kizárólag a tanra (mythologia, dogmatika) vetettek súlyt, mígnem mindjobban a cultus felé fordult a figyelem.

A modern vallástudomány eljárása — megfelelőleg a többi tudományok módszertani elveinek — csak az lehet, hogy tapasztalati tényekből indul ki, ezeket csoportosítja, rendezi és minél nagyobb adathalmazra támaszkodva határozza meg a vallás általános fogalmát, ezt aztán alkotó részeire bontja, hogy így a vallásos jelenségek benső összefüggését és egységes alapját, azaz lényegét föltárhassa. Már ebből is kitűnik, hogy a vallástudomány egy empirikus (történeti) és egy speculative (philosophiai) részre különül.

A vallás tényeit ugyanis a *vallástörténetem* és a *valláslélektan* szolgáltatja, ezen tények feldolgozását pedig a vallástudományunk szorosb értelmében vett philosophiai szakjai végzik: *a vallási ismeretelmélet, történetbölcselet, axiologia, metafisika*.

A jelen dolgozat nem kíván más lenni, mint több alapvető írónak (Tiele, Pfleiderer, Fournoy, William James, Lehmann, Wobbermin, Höffding, Siebeck, Troeltsch, továbbá Wundt, Erman, Oldenberg, Usener, Rohde, Goldziher, Cumont, Dieterich, Orelli, Söderblom, Nilson, Bousset, Bertholet, stb.) és az egyes különös problémák szakirodalmának összefoglaló, tömör ismertetése, melyből azonban a szerző álláspontja is kivehető. Népszerűsítő munkáról lévén szó a folytonos irodalmi utalásokat mellőzhetőnek véltem, de amennyire hozzáférhettem, az idevágó magyar irodalmat idéztem az egyes szakaszoknál. Praktikus szempontból (de kétségkívül a dolgozat logikai menetének a rovására) a vallástörténeti áttekintést a végére hagytam, de talán így is sikerül a mai vallástudomány óriási mezején egy vezérfonalat nyújtanom. Úttörő kísérletnél a hibák, tévedések persze elkerülhetetlenek, de hogy ilyféle műre immár szükség van nálunk is, mindenki könnyen belátja, aki e téren munkálkodik. In magnis et voluisse safest. (Bartók Gy.: A vallás-

tudomány tárgya és módszere. Kolozsvár, 1910. Tschackert-Szlávik: Rövid tanulmányi kalauz. Budapest, 1912.) Bartók Gy. Theologiai tudomány és lelkipásztori képzés. 1906.

### **Valláslélektan.**

A valláslélektan a vallástudománynak legjobban megművelt földje, mely máris igen értékes gyümölcsöket termett. Feladata a vallásos élet tényeit és törvényeit megállapítani. A legnépszerűbb és legdivatosabb vallástudományi szak ez, mely műkedvelőket és feles számmal vonz, mert a kísérleti és anketmódszer alkalmazása látszólag könnyen eszközölhető és mégis biztos eredményekkel kecsegtet.

Legzajosabb sikerrel az amerikaiak és franciák művelik, csak legújabban sorakoznak hozzájuk a németek is. Az amerikai tudósok 2 irányban haladtak. Az egyik csoport Stanley Hall worcesteri egyetemi tanár pszichológiájából indult ki és a gyermek és serdülő kor vallásos jelenségeit tanulmányozta. Tipikus alkotása az iskolának *Starbuck: The Psychology of Religion* című műve. Jellemzi a statisztikai eljárás és biológiai, physiological szemlélet. Teljesen természettudományi alapon akar állani, de nem veszi észre, hogy akkor a természettudományi gondolkodásmód előfeltevéseit is magáévá kellene tennie, ami a vallásos élet specifikus sajátosságának teljes félreismerését eredményezné. Starbuck a vallásos fejlődést kapcsolatba hozza az ember azon szellemi, testi növekedésével, melyen a gyermekkortól az érett korig végighalad. A megtérés (vagyis a jellem megfordulása a bűnösségtől az igazságossághoz, egy új én megszületése) szerinte az ifjúkort jellemző tünemény a 10 és 25 év között. Ez időszakban a vallásos ébredés 2-3 hulláma mutatkozik, nőknél a 13, 16 és 18 év körül, a férfinenél 12, 16 és 18-19 év derekán. A legrohamosabb növekedés idején áll be a megtérés a legnagyobb valószínűséggel; később csak akkor, ha

a normális folyamatot valamely tényező megakadályozta. A vallásos ébredés physiologiai alapja két tényőtől van feltételezve, vagy az idegelágazódás új vége érik meg hirtelen, vagy a már megérett idegelágazódások lépnek hirtelen működésbe. A megtérés azonban nem mindjárt végleges, hanem csak sok visszaesés, lelki rázkódás után jutnak el az egyedek a megtérés tetőfokáig: a szentségig. Látni való, hogy, amit Starbuck nyújt, inkább physiologia, mint psychologia, ő nem ragadja meg a specifikus vallásos folyamatokat, hanem inkább csak a vallásos élet peripherikus kísérőjelenségeit foglalja statisztikai táblázatokba. Sokkal helyesebb az a módszer, melyet *William James* *Varieties of religious experience* című művében követett. Minden hiánya mellett ez tekinthető a modern valláspsychologia klasszikus művének. Módszerét német fordítója Wobbermin a „kitűnő esetek módszerének” nevezi, mert James azon iparkodik, hogy a vallásos élet sajátosságát kibélyegzett példányokon tanulmányozza és egyúttal ennek jellemző főtypusait felmutassa. Műve számos vallás- és szekta-alapító és általában mély vallású egyének önvallomásaiból vett idézetei által felette érdekesítő és eleven könyv, mely a valláspsychologia legtöbb kérdésére veti fénysugarait. James mély érzékét a vallás iránt legjobban mutatja, hogy ő a valláspsychologia lényegének megállapítása céljából magát a személyes vallásosságot mint primär jelenséget figyeli meg, melyet elválaszt történeti megvalósulásától, az u. n. institutionális (objectiv) vallástól. A vallás lényegét ép ebben a személyes mozzanatban látja: és hangsúlyozza, fiogy mindenkinek a vallása más és más, amint benső érzelme más és más és tulajdonképen ahány ember, aányiféle a vallás. A vallásos embernek mégis két főtypusát lehet szerinte megkülönböztetni, ezek az egyszer születettek és a kétszerszületettek. Ez utóbbiaknak egy mély lelki rázkódásra, benső megtérésre van szükségük, hogy kínzó belső kétségeiktől, meghasonlásuktól megszabaduljanak. A megtérés vagy újjászületés lényege,

hogy egy belsőleg meghasonlott én bizonyos vallási realitások megragadása által belső egységhez jut. E folyamat pszichológiai magyarázatát James abban találja, hogy bizonyos erők a lélek tudattalna régiójából a tudatos régióba jutnak. A megtérés következménye a „szentség” állapota, melynek értékét James nem győzi eléggé magasztalni. A „szent” ember az emberiségnek magasabb typusa az úri embernél, mert a képzelhető legnagyobb közösségbe is beleilleszkedik. Nyilvánulásai az engedelmesség, szegénység, türelem, kedélynyugalom, tisztaság érzéki és állati gerjedelmektől és végül az emberszeretet, egyszóval a szentség alatt a végbement vallásos élmény összes erkölcsi következményei értendők. A vallás James szerint nemcsak normális pszichikai tünet, hanem erkölcsi energiája miatt a szellemi élet legfontosabb teleológiai és biológiai funkcióinak egyike. James kiterjeszkedik a valláspszichológiai phenomenon physiologiai kísérőjelenségeire is és itt Starbuck számításait a maguk értékére szállítja le. Ma – úgymond - szokásban van a vallásos hangulatok olyatén megítélése, hogy kapcsolatot keresnek közöttük és a nemi élet között. A megtérésről azt mondják, hogy nem egyéb, mint egy az ifjúkor és felserdült kor között végbemenő krízis. Már pedig ép oly joggal lehetne a vallást az emésztő tevékenység eltévelyedésének vagy a lélekző funkció megzavarodásának minősíteni, mert hiszen minden szellemi tevékenység a test normális funkcióin, tehát organikus folyamatokon alapszik: a tudományos elméletek ép úgy mint a vallásos izgalmak. Ezért a vallásnak az idegrendszerrel való feltételezettsége nem használható fel érvül a vallás tartalmának igazsága ellen és nem csökkenti a vallás azon értékét, hogy a világ erkölcsi energiáit gyarapítja.

Természetesen James eljárásának is megvannak a maga fogyatkozásai. Módszere azzal a veszedelemmel jár, hogy az excentrikusan hatványozott vagy pathológiai jellegű vallásosságra veti a fősúlyt. Az is baj, hogy az



egyeseket mint a természettudomány objectumait izolálja, azaz kiemeli a történeti és szellemi élet összefüggéséből, melyben élnek és mely nélkül vallásos sajátosságuk teljesen meg sem érthetők. A vallás önállósága is veszedelembé jut, midőn J. annak biológiai célszerűségét hangoztatja. James azon eljárása egyébként, hogy a vallásnak „virtuózait” teszi vizsgálat tárgyává, élénken emlékeztet Schleiermacherra, csakhogy ő már mélyebb pszichológiai belátással állapította meg a vallásos tapasztalat kritériumait, mint a nagy német theologus.

A francia valláspsychologusok tekintélyes sorából (Boutroux, Leroy, Delacroix, Gourd stb.) *csak* Flournoy-i említjük röviden, aki nagyjából hasonló eljárást követ, mint James, amint *Les principes de la psychologie religieuse* és *Le génie religieux* című dolgozatai mutatják. Nem a statisztikai (kérdőívek), hanem a megfigyelő módszerrel él. A Spiritismus, Somnambulismus, automatismus, telepatismus jelenségeinek vizsgálata kapcsán a tudat alatti (subliminals) területet kutatta át, ami bizonyára termékenyítőleg fog hatni a valláspsychológiára. A vallásos személyiségekről megállapítja, hogy két elválaszthatatlanul összefűzött momentumból állanak, a mystikusból (a túlvilág realitásának az érzelme) és az erkölcsiből, (kötelességteljesítés), a vallásos benyomás akkor támad, ha e két elem bensőleg áthatja egymást, aminek legkitűnőbb példája Jézus, úgy hogy ő egy eladdig a psychológiában páratlan esetet tüntet fel. Flournoy Jézus személyiségének három vonását emeli ki a heroismust, az értelmiséget és a nagylelkűséget, Flournoy finom vallásos érzetének tanúbizonysága, hogy a vallás objectiv igazságának a kérdését a pszichológiai vizsgálódásból kirekeszti, továbbá a physiologiai feltételek vizsgálatát visszautasítja, mert felfogása szerint meg nem állapítható, mi történik egy extatikus szent vagy megtérő bűnös lelkében. Jellemző még, hogy a vallásos élmények sokszerűségének akar igazságot szolgáltatni (tehát nincsen normáltypus és hogy a vallást nem mozdulatlanak,

stabilis jelenségnek fogja fel, hanem változó, haladó folyamatnak, complex és heterogén tényezők küzdelmének.

Mig a valláslélektannak eddig jellemzett művelői az individuális psychologia terén működnek, addig *Wundt* más útra tér, jelesen a collectiv vagy néplélektan útjára és az általa „pragmatikusnak” nevezett valláspsychológiától minden jelentőséget megtagad. *Wundt* hangoztatja, hogy a vallás épúgy mint a nyelv és erkölcs az emberi közösség alkotása és e kettővel a legszorosabban összefügg. Azért a valláspsychologia elsősorban a 'néplélektan egyik része és a vallásos jelenségek csakis ezen az alapon méltathatók psychologicé. A néplélektan pedig a maga részéről föltételezi a közösségi élet jelenségeinek a történelmét, vagyis a genetikai szemléletet, így tehát nem pragmatikai, hanem genetikai valláspsychológiára van szükség, mely középütt áll az általános lélektan és a vallástörténelem között és, természetesen tisztán empirikus tudomány. *Wundt* az ő terjedelmes „néplélektanában” sok becses adalékkal járult hozzá, főleg a mythosnak a valláshoz való viszonyának felderítéséhez, de kutatásai szinte kizárólag a primitiv vallás területére szorítkoznak, midőn pedig a vallás fejlődéséből értékmérőt keres a vallás lényegének megítéléséhez, logikai tévedésnek esik áldozatul. Minden ilyen vizsgálódás általános lelki erőkből származtatván a vallást, elhanyagolja azt a döntő ténytet, hogy a vallás végső gyökere az érzékfölötti világban rejlik. A leghelyesebben úgy járunk el, ha az individuális és sociális valláspsychologia eredményeit egyaránt megbecsüljük és felhasználjuk. egymagában mindenik egyoldalú és kiégészülésre szorul.

A bemutatott concret elméletekből világosan kitűnik, hogy mi a valláslélektannak a feladata, köre és határai. E disciplina a vallást a lelki élet egy különös nyilvánulási formájának tekinti, mint olyat veszi vizsgálat alá és különíti el az emberi lélek egyéb functióitól. A valláslélektan legfontosabb eredménye annak

megállapítása, hogy vallásos jelenségek léteznek, hogy a vallás normális lelkiszükséglet, melynek számos és sokszínű külső nyilvánulásai vannak (central s és peripherikus jelenségek), amelynek veleje az emberi léleknek az istenivel való közlekedés lehetőségének a tudata. A vallás áthatja az egész embert, nemcsak egy lelki működéshez fűződik, hanem az összes lelkierők közös eredőjének tekintendő és mint ilyen felette nagy hatalmat gyakorol az alany fölött. Ezt vallja a valláslélektannak positiv (supranaturalistikus) iránya. Ellene fordul egy másik, melyet antropistikusnak nevezünk és mely elfogadja a vallást tapasztalati ténynek, de olyanak, mely korszerűtlenné-vált és idők jártával meg fog szűnni. (Pd. Rubin László: A vallás keletkezése. Budapest, 1912. Közel áll ehhez Huxley és Spencer naturalismusa.) Ez iránnyal azonban (melyet nálunk kivált a Huszadik Század című folyóirat képvisel) e helyen nem foglalkozhatunk, csak annyit jegyzünk meg, hogy ez irány csak a vallás emberi oldalával akar foglalkozni és az általános lélektannak tudományos területét semmiképp sem akarja elhagyni, már pedig ez után a vallásos kérdés el nem dönthető. Hozzá kell járulni az ismeretelméleti és methaphysikai vizsgálódásnak, vagyis a vallás igazságát és a vallás végső transcendens alapját kutató munkának. Már pedig ennek a feladatnak (Wobbernin transcendentális-pszichológiai módszere ellenére!) elvégzése már nem a valláslélektan tiszte. (Giesswein S.: A vallás *alapja és eredete*. Wiedermann K.: A vallás lélektana. Budapest, 1911. Lánczi I.: A valláslélektan mai problémái. Új élet. 1912. Krausz I.: A néplélektan utjai, céljai és problémái. Budapest, 1912. Molnár J.: Az összehasonlító mythologia lélektana.)

### **Vallási ismeretelmélet.**

Kant korszaknyitó ismeretelméleti kutatásai következtében ma minden tudomány, a természeti ép úgy mint a szellemi tudományok mindegyike legközelebbi

feladatának tekinti, hogy saját létjogosultsága iránt tisztába jöjjön, hogy kritikailag boncolgassa amaz alapelveket, melyeken tanai felépülnek, hogy gondosan kutatgassa ama feltételeket, melyek mellett tárgyának a megismerése lehetséges. Ettől a feladattól nem zárkozhatik el a vallástudomány sem, ha tudományszámba akar vétetni és legújabban hivatott egyének szorgosan munkálkodnak az idetartozó kérdések megoldásán: a vallási megismerés sajátosságának, érvényének és határainak a megállapításán, tudva azt, hogy csak így mutatható fel a vallás tartalmát képező igazság. (Vallási megismerés alatt értjük általában a vallási életre vonatkozó mindennemű helyes fogalom megszerzését.) Jóllehet a vallási megismerés specifikus faja a megismerésnek, amelyben egészen másképpen férkőzik tárgyához, mint a természettudomány (melyet ma par excellence tudománynak tekintenek), de azért az elvek és eszközök tekintetében kétségkívül lesz közöttük kapcsolat és a vallásos megismerés (= hit) nyújtotta ismeretek nem állhatnak ellentétben a tudományok nyújtotta megismeréssel. Mert a logika megdönthetetlen törvénye, hogy az emberi szellem egység és ha egyes funkciói időleges feszültségbe is jutnak egymással, ezeknek az antinómiáknak végre is magasabb egységben kell feloldódnok. Másszóval „kettős” igazság nincs. A vallási ismeretelmélet tehát szükségszerűen a legszorosabb viszonyba kerül az általános ismeretelmélettel. Az a kérdés tehát, hogy van-e speciális vallási megismerés? Itt is csak néhány megoldási módozatra szorítkoznak tömör összefoglalásban nyújtva őket.

Kimagaslik e tudományos kísérletek között *Maier* H. könyve (*Psychologie des emotionalen Denkens*. 1908.). Ő a megismerő (ítélő) gondolkodással az emotionalis gondolkodást állítja szembe, mint amely a logikai funkciók sajátlagos alkalmazásának a típusa. Az emotionalis gondolkodásnak speciális nyilvánulásai a vallásos hit-ítéletek és az aestheticai illúzió ítéletek. A hitképzetek

nem a valóság megismerését szolgáló, tehát cognitív funktiók, de nem is csak praktikus postulatumok, hanem affectív képzeleti képzetek, melyekben bizonyos tények praktikus értelmezését hajtjuk végre.

Közel áll ehhez a nézethez a ritschlianus iskola és az ezzel rokon irányok azon álláspontja, hogy a vallásos megismerést a tudományos megismeréstől teljesen elszakítják és a vallást az emberi élet gyakorlati oldalára koncentrálják. E felfogás értelmében a dogmatikai tételek nem nyújtanak theoretikus ismerést az Istenről, mert csak arra valók, hogy érzelmeket és akaratgerjedelmeket keltsenek az emberekben. Sokszor ez ellentétet úgy fejezik ki (pl. Reischle vagy Höffding), hogy a theoretikus (tudományos) ítéletek létítéletek, a hitbeli Ítéletek pedig értékítéletek. Ha azonban a kifejezés „értékítélet” azt akarja jelezni, hogy a vallásos emberre teljesen közönyös az, vájjon van-e az ő hittarfalmának objectív igazsága, vagyis, hogy a vallási ismeretek, (melyeket vallási tapasztalás, átélés útján nyertünk) kifejezik-e a transcendens dolgok tényleges létezését vagy sem, mert ránézve csak az a fő, hogy e tanok értékesek legyenek és nemesítő hatással bírjanak az  $\delta$  személyi életére, akkor nemcsak hogy ez ellen minden hívő fel fog zúdulni, hanem a vallásos megismerésről és így vallástudományról sem lehet szó, mert a vallási megismerés nem tehetne eleget abbéli feladatának, hogy igaz, értékes tartalommal gazdagítsa tudatunkat. Nem ismertetjük ezúttal Lipsius, Messer, Richter, Dürr, Récéjac, Sabatier, az új friezianus iskola és mások erre vonatkozó nézeteit, csak azt említjük föl, hogy igen élénk vita folyik, arról, van-e a vallási megismerésnek esetleg külön szerve, pl. az érzelem, vagy az emberi elme ugyanazon megismerő szervei működnek-e itt is közre, mint a tudományos megismerésnél? mire nézve még mindig áll a harc.

Más utón próbált célhoz jutni a modern theológiának egyik kimagasló alakja *Troeltsch* Ernő. Szerinte

az ismeretelmélet csakis a vallási képzetalkotásnak az ész követelte szükségességét tartozik kimutatni, nem pedig a vallás tárgyának (= Istennek) magában való létezését bebizonyítani. A legfőbb feladat tehát a vallási „apriori” kiderítése, vagyis a vallásnak visszavezetése bizonyos az észben rejlő általános érvényű fogalmakra. Kant gondolatait igyekszik tehát továbbfejteni, midőn a vallás terén is oly apriori fogalmat keres (amilyenek a theoretikus megismerés terén a tér, idő és categoriák, a gyakorlati ész terén a categorikus imperativus), mely a tudat egységének szerves része és a maga részéről hozzájárul a tudat egységének biztosításához. Valamint a categoriák oly fogalmak, melyek a tárgyak megismerését lehetségessé teszik és így (logikailag) megelőzik a tapasztalatot, épúgy a vallásos tudatban is kell lennie valami „ősdatumnak”, primär tényezőnek, melyhez képest a vallási vágyak és szükségletek csak másodlagosak. Ez a tény a vallásos isteneszme szükségessége, melynek logikai prioritása a vallásos jelenségek elemzése közben tűnik elő. A racionális ismeretelmélet tehát az empirikus pszichikai vallásos jelenségekben az azokban már hatékony apriorikus észtvényt leplezi le, vagyis kimutatja, hogy az ész szükségszerűen alkotja meg a vallásos eszmét, midőn minden valót és kivált minden értéket egy absolut substanciára vonatkoztat. Ez a vallásos apriori\* azonban csak formális elv, amely nem garantálja a vallás tárgyának, Istennek tényleges létezését. És ép ebben rejlik Troeltsch helyesen induló fejtegetéseinek a nagy hiánya. Mert az Isten létéről való biztos meggyőződés nélkül a vallásos hit elképzelhetetlen. Nem formai, hanem tartalmi bizonyításra, volna itt szükség. (E ponton egyébként a vallásos ismeretelméleti probléma átmegy a vallási methaphysikaiba, amire Troeltsch is utal, hivatkozva Eucken, Class és Windelband kísérleteire.) Troeltsch programjának

\* Jegyezzük meg, hogy a Schleiermacher-féle híres „absolut függés érzelmé” is *ilyen* vallási *apriorinak* fogható fel.

másik kirívó hiánya, hogy ismeretelmélete merőben rationalistikus, amivel együttjár a vallás racionalizásának a veszedelme, már pedig a vallás irracionális momentumait soha sem szabad figyelmen kívül hagyni. Ugyanezen örvény felé közeledik a neofriezianismus (Nelson, Otto, Bousset).

A leghelyesebb eljárás itt is az lesz, ha az egyes törekvéseket kombináljuk. Ezt hangsúlyozza *Wobbermin* is. Hangoztatja, hogy az amerikaiak pszichológiai empirismusát össze kell kapcsolni ismeretkritikai vizsgálattal, amelynek azonban távol kell maradnia Troeltsch racionális általános érvényűségétől. Az ő (*Wobbermin*) „transzcendentális pszichológiai” módszere a vallási tapasztalat különféle jelenségformáit az igazság érvénye nézőpontjáról vizsgálja vagyis az azokban kifejezésre jutó vallásos meggyőződést olyképp emeli ki, a mint az tisztán és kizárólag vallási motívumokon nyugszik. Csak ily úton lehetséges a vallásos tünetmények alapmotívumait és alaptendenciáit, és ezzel azok végleges értelmét megragadni. Ez alapon a vallásos tapasztalatnak két alapmeggyőződése lesz nyilvánvalóvá: 1. hogy annak a célja a transcendentiaira irányul, 2. hogy azt a világot a legfőbb és legvégső igazságnak és egyúttal a legutolsó valóságnak tekinti. Ez úton nő ki a hit metaphysikája a vallásos tapasztalatból és ezen alapmotívumok választják el a tudat vallási funkcióját más funkciótól. Ebből kivehető az is, hogy a vallásban határozott állásfoglalásról van szó a világgal (*Universummal*) szemben és ennek folytán az emberi élet megfelelő alakítása. *Wobbermin* hangsúlyozza, hogy ő az egyéni vallásos tapasztalatból indul ugyan ki, de csak azért, hogy az általános érvényűt napfényre hozhassa a vallásos jelenségek terén.

*Wobbermin*nek nem sikerült állásfoglalását kielégítő világossággal körvonalaznia. Bármily helyes, ha a vallásos élet eredőforrását és indítóokát kikutatni próbálja, a pszichológiai ismeretelmélet és metaphysikai munka nála mégis összefolyik, midőn pedig a vallásos

képzetek kialakulásánál mérvadó „igazság iránti érdeklődést” nyomozza, subjectiv jellegű hipotéziseket állít fel amint e téren másképp alig is lehet. Félreértésre ad alkalmat a „transcendentális” jelző is. (Jól mondja Pfennigsdorf, hogy a vallási igazságérdeknek fölé van rendelve a vallási életérdek.)

Eléggé kitűnik az előadottakból, hogy a vallási ismeretelmélet terén még meglehetősen divergálnak a vélemények, de mint némileg biztosabb eredmények a következők mégis megállapíthatók: 1. A logikai (tudományos) ismerésmód mellett van egy sajátos, közvetlen intuitív ismerésmód, melynek ugyan nincsen külön szerve, mely nem támaszkodik külön képességre, hanem tudatunk oly funkciója, mely nem következtet, bizonyít, hanem szemlél, érez, melynél tehát a tudat akarati és érzelmi elemeinek van döntő szerepe. E körbe tartozik a vallási megismerés is. 2. A tudományos megismerés objectiv bizonyosságot eszközöl, a vallási megismerés subjectiv, személyi bizonyosságot, mely azonban ép oly erős, ha nem is bizonyítható be a tudomány exact módján, amellyel szemben az egyéni tapasztalatra, az egyéni átélésre hivatkozik. 3. Mivel a megismerésben általában az ember átalakítja a megismerendőt, azért amint átalakítja a külvilágot, a természetet, úgy átalakítja a transcendens világot is, tehát vallási tapasztalatairól is az ember csak inadéquat módon tud beszámolni, tehát vallási megismerésünk nem ismerteti meg velünk Istent teljesen, úgy amint van, minden tulajdonságaival. 4. A vallási megismerés terén is van apriori, melynek analógiája a megismerés apriori (tapasztalattól független) formában és a categorikus imperativusban található. Ez az apriori azonban nemcsak az észben, hanem az összes lelki élet egységes fenekében gyökerezik. 5. A hitbeli megismerés elsősorban a transcendens világ rejtelseire vonatkozik, annak folytán elveszíti a jogos érvényesülésre való igényét, ha tudományok objective megállapított biztos eredményeivel összeütközésbe kerül



De ha a határok össze nem zavarodnak, vallási és tudományos megismerés, vagyis hit és tudás békésen megférhetnek egymás mellett. [Daxer Gy.: Vallási ismeretek és theologia. Pozsony, 1912. Szelényi Ö.: A mystika lényege és jelentősége. Pozsony, 1913 Pauler Á.: A tudomány fogalmáról. Budapest, 1910.]

### **Vallási metaphysika.**

Az ismeretkritikai probléma átvezet a metaphysikaihoz, sőt azzal sokszorosán összeszővődik. A valláspsychologia constatálta a vallást, mint concret tény, az ismeretelmélet felmutatta a vallási tapasztalat lényegét és ismeretbeli értékét, ezekből szükségszerűen kinő a vallási metaphysika, mely figyelembe veszi ugyan a vallási ismeret inadequat voltát, de mégis igyekszik a vallási tapasztalatok alapján „közelebb férközni a vallás isteni oldalához: az Istenhez.” Igaz ugyan, hogy ez speculatio, de tényeken alapuló speculatio.

Az Isten léte és mivolta tehát par excellence metaphysikai kérdés. (Ezt Hartmann Ede, aki a „szellem vallását” psychológiára, metaphysikára és etikára osztotta fel, jóval világosabban látta, mint sok modern vallásbölcész Höffding például csak etikai, psychologiai és ismeretelméleti „vallásphilosophiát” ismer.) Itt kell megvilágítani azt a tény, hogy a vallás nemcsak lelki functio, hanem, hogy mindig benne foglaltatik a tárgyának realitásába vetett hit is. A valláspsychologia leírja a vallásos tapasztalatot, az ismeretelmélet megszabja ennek körét és határait, a metaphysika ezek szemeltartása mellett következtetéseket von le a vallási tapasztalatból, értelmezi azt, de elméletei természetesen nem lehetnek általános érvényűek, hanem csak azokra mértékadók, akik hasonló vallásos tapasztalatban, átélésben részesültek. Lehetetlen volna az elméletek végtelenül hosszú sorát elvonultatni előttünk, azért eddigi lejárásunkhoz híven csak néhány concret példa bemuta-

tására szorítkozunk. William James és a német Ciass ki fogja elégíteni kíváncsiságunkat. (Nem kell mondanunk, hogy a vallásmetaphysika az általános metaphysikának [világnézettannak] csak egy esete)

James szerint a lélek tudattalatti része az az a hely, ahol az egyesnek az isteni szellemmel való közlekedése végbemegy, mely azután abnormis, extatikus állapotokban lép a tudatba. *A vallási tapasztalat kezeskedik supranaturális hatalmak létéről.* Az a kérdés, hogy milyen most ez a supranaturális világ, egy vagy több szellemi én lép-e elénk a vallási tapasztalat alatt? (Monismus vagy Pluralismus). James ez utóbbi (a Pluralismus) mellett kardoskodik. Szerinte az egész világ a szellemi lények nagy sorozatából áll, melyek a fölé- és alárendeltség viszonyában állanak egymáshoz. (V. ö. Fechnerrel, akinél azonban a monistkus csúcs is megvan. Isten tehát nem mindenható, hanem legfeljebb „primus inter pares”). Érthető, hogy Jamesnek ezen a politheismusra visszaeső hypothesis sok heves ellenmondást váltott ki.

Más csapáson halad *Class.* Álláspontja monistikus, Abból indul ki, hogy az emberi lélek arravalósága szerint szellemi, de az actualis szellemi élet csak ott kezdődik, ahol az én egy benne megszólalt föltétlen erkölcsi imperativust követ. Mikor az ember ennek teljesítéséhez hozzáfog, mintha egy belső hang biztatná, hogy az én lefogja győzni a természetet. Ez az Ígéret (Zusage) pedig nem származhatik magától az éntől, hanem oly instantiától, mely rokon ugyan az énnel, de különben föltötte áll, mind az emberi szellemnek, mind a természetnek. Az emberi szellem realitásáról tehát a kötelesség categorikus imperativusa biztosít, az absolut szellem realitásáról pedig az „ígéret”, melyet isteni szózatnak kell felfognunk.

Ebből következik, hogy Istent csak közvetve, m. p. az emberi szellemélet médiuma által ismerhetjük meg.

Ha ennek ismertetőjegyeit közelebbről szemügyre vesszük, azt tapasztaljuk: 1. hogy az embernek nincs szellemi szemlélete Istenről; 2. nincs szemlélete a halál utáni életről, 3. vonása az „ígéret”, mely ott nyilvánul, mikor egy gondolat jogot formál az emberi (érzéki) természet fölötti uralomra; végre a 4. jellemvonást a történelemben találjuk, melyben Isten a nagy providentiális személyiségek küldése által vesz részt. Ez utóbbi két mozzanat mutatja Isten kegyelmes gondoskodását és ez az, amit Istenről megtudhatunk. Közvetlenül csak egyetlen emberben működött az Isten: Jézusban, az ő életében a kinyilatkoztatás állandó állapot volt. Class nézetével sokban rokon *Eucken* nagyszabású rendszere, melynek alapgondolata egy abszolút szellemélet létezése, mely a tapasztalatban megjelenő életjelenségeknek fölötte van és mégis azokban hat. (Róla másutt bővebben szólottam.)

A francia *Émile Boutroux* is az erkölcsiség alapjára fektetett metaphysika szószólója, énünk kénytelen postulálni, hogy a jó, az igaz a mindenségben is elfoglalja helyét.

Mindezek a gondolkodók a vallásos metaphysikának csak egy alapkérdését érintik, az Isten létét, őt magát általában erkölcsi valóságnak fogják fel. Pedig ezután következnek Isten többi attribútumának a meghatározása: hogy azonos-e az erkölcsi világrénddel vagy erkölcsi személyiség-e, (theismus vagy pantheismus-e F. Caird, Wundt, Upton stb.) hogy vak akarat-e vagy ész? hogy kész rend-e vagy fejlődő valami stb. Mindezekre kiterjeszkednünk a kiszabott szűk keret nem engedi, különben is az erre vonatkozó elméletek száma légió. Befejezésül csak annyit jegyzünk meg, hogy ez elméletek mind subjectiv meggyőződést fejeznek ki, de a vallásos ember nem is szorul ezekre, mert az ő hite bizonyosság. S a másik dolog, amit soha sem szabad szem előtt téveszteni, hogy a metaphysika nem akarja a világ tudományos megismerését nyújtani, hanem csak annak teleológiai értelmezését az örökkévalóság néző-

pontjáról. Fontos dolog az is, hogy az ilyen elméletek alkotása a vallásos átélés sajátosságát veszélyezteti és könnyen az intellektualizmusba viszi a vizsgálódót, mintha a vallásban a tudás volna a fő. Ezért nincs is miért panaszkodnunk, hogy az isteneszme részletebb kiszinezése meg van tagadva tőlünk. (Drummond: Természeti törvény a szellemi világban, 3. kiadás. Hastings: Van Isten. 1906. Prohászka O. Isten és a világ. Armstrong-Péterfi: Isten és lélek).

### **Értékelmélet.**

Hogy van a vallástudománynak értékelméleti (axiológiai) problémája is, nem igen halljuk és a legtöbb vallásbölcész nem is említi. (Troeltsch például négy problémát különböztet meg: a pszichológiai, ismeretelméletit, történetfilozófiáit és metafizikáit. Runze beosztása: objectiv (teogonia), subjectiv vallásprobléma (valláspszichológia), dialektika (vallásfilozófiai itéletképzés), a vallásfejlődés törvénye, vagy Tiele: Morphologia és ontológia. Sabatier: A vallás, a keresztyénség, a dogma, stb.). Siebeck: 1. Wesen und Entstehung des religiösen Bewusstseins. 2. Wahrheit der Religion. De azért fölveti a vallás értékének a kérdését majd mindegyik és vagy „etnikai” vallásfilozófia címen tesz róla említést, vagy a metafizikai probléma alatt mondja el a róla való véleményét. Nézetünk szerint azonban helyesebb vallási ethika helyett vallási értékelméletről beszélni, hiszen az ethika az általános értékelméletnek csak egyik fejezete. Itt kell eldönteni azt, vajjon érték-e a vallás subjectiv vagy objectiv értelemben és ha igen, milyen viszonyban van a többi értékkel a széppel, igazzal és jóval, úgy hogy a vallástudománynak itt módjában lesz a vallás viszonyát a művészet, tudomány és erkölcsiséghez, sőt az egész kultúrához tisztázni. Ezúttal csak az első kérdésre felelünk, másik részét mellőzöm, mert más helyen tüzetesen tárgyaltam. (A vallás helyzete a jelenkor szellemi életében. Budapest, 1912.)

A kérdés az, mi az érték és ennek megállapításától függ, hogy nem tartozik-e a vallástudomány az értéktudományok közé, mint a német R. Richter tartja. (Religionsphilosophie. Leipzig, 1912) vagy a dán Höffding. (Religionsphilosophie. Leipzig, 1901.)

Az értéktudomány még igen fiatal disciplina és így aránylag kevésbé megállapodott eredményekkel rendelkezik. Az első dolog az érték fogalmának a tisztázása. A definíciók száma igen nagy. Lássunk néhányat: „Érték (jó) oly tárgy, mely kellemes, rossz oly tárgy, mely kellemetlen érzelmet kelt.” (Döring) „Az érték egy alany és egy tárgy közti vonatkozás, mely azt fejezi ki, hogy az alany a tárgyat tényleg kívánja vagy kívánná, ha annak lételéről meg nem volna győződve.” (Ehrenfels.) R. Richter e két meghatározást egyesíti ebben: „Érték vagy nem-érték olyasmit jelent nekünk, ami az érző és akaró lényre azt a hatást gyakorolja, hogy általa cél gyanánt tudatosan kívántassék vagy kerültessek.”

A fogalom megvilágítására ennyi is elég. Kivehető az is, hogy az érték egy értékelő alanyt és egy értékelt tárgyat tételez föl, minek következtében az érték-elmélet feladata egyrészt az értékelésnek az alanyban, másrészt a tárgyban rejlő feltételeit megvizsgálni. A tárgyak továbbá vagy maguk értékesek vagy csak hatásukban tűnnek fel olyanoknak; eszerint van önértékük és hatásértékük (Kornis). Két irány küzd egymással a mai érték-elméletben: az absolutismus és relativismus. Az első a logikai érvényt, az ethikai és esztetikai értéket levezethetetlennek tartja, a logikai érték (az igazság) például nem függ attól, vajjon az emberi elme fölismeri-e vagy sem, hanem fölötte áll a tér, idő s a változás kategóriáinak. Ezzel szemben az értékelméleti relativismus mindenütt merőben emberi értékeket lát, melyek az ember lelki életéhez vannak kötve. E felfogás folyamánya az a tan, hogy nincsenek általános érvényű értékítéletek és így objectiv – az értékelő alanytól független – értékek sem.

Lássuk, hogyan lehet e szempontokat a vallás-

tudományban érvényesíteni. Kövessük R. *Richter* nyomdokait. Ő a vallási értékeket az erkölcsiekkel hozza a legszorosabb kapcsolatba. Tudjuk azt, hogy az ethika az értékelméletnek azon része, melyben az értékelt tárgyak az emberi akaratactusok. Az erkölcsi érték, mint minden érték ideál (= nem az, ami van, hanem az, aminek még csak lennie kell), azaz akaratunknak és cselekvésünknek célpontja. Sem a cél kvalitása, sem a hozzá vezető eszközök nem általános érvényűek. Az erkölcsiség nem áll bizonyos meghatározott tartalmi cselekvésmódban, (például a felebaráti szeretetben vagy hivatásunk teljesítésében), hanem egyesegyedül saját értékeléseink formális rangsorozatában, abban, hogy felsőbb értékeket alsóbbaknak elébe helyezünk. Az egyes esetben az erkölcsi tapintat dönt erkölcsi magatartásunkra vonatkozólag. Ha már most az emberi akarat a világösszefüggésbe vetíti végső célját, akkor az erkölcsi akarat vallásos akarattá lesz. Ez értelemben az erkölcsiség rendszeres cselekvésünk az önmagunk iránti hűség elve szerint oly esetben, mikor a legfőbb cél a való világ egy részébe esik; a vallás pedig az a lelki „habitus”, midőn érzelmünk és akaratunk a valóság összefüggését mint egészet megragadja és kedélyünket ez a „megragadottság” határozza meg. *Richter* érti, de nem osztja a vallási indifferentismust, mely oly kevésbé ismert valóságra nem akarja akaratát vonatkoztatni, mert ő a maga részéről kiirthatatlannak tartja a vallásos hajlamot. „Isten – mondja „*Dialógusaiban*” a valóság végső egysége, mellyé a végső elemek a végső törvények szerint összezáródnak. Nem substantiális lény, hanem levő, fejlődő, személyfeletti óriási Organismus és a mi feladatunk az ő céljait szent lelkesültséggel előbbre vinni.” A vallás tehát csak kibővült erkölcsiség, mely fölötté áll a rendes erkölcsi értékeken, azokat betetőzi. Hogy azonban elfogadjuk-e vagy sem, az a személyes akarat elhatározásán múlik. (V. ö. Guyau: *A vallás sociológiája* című munkája hasonló alap gondolatával!)

Másképp illeszti be a vallásos értéket, melyet Windelbanddal „szentségesnek” (das Heilige) nevezhetnénk, az értékek rendszerébe *Münsterberg* (Philosophie der Werte. Leipzig, 1908). Ő a tiszta értékeknek zárt rendszerét állítja fel, szemben az értékek nélkül szűkülődő természettel. Szerinte az én egy racionálisan levezethetetlen actussal maga fölé helyezi az én-felettit (Überich). Ez az énefeletti a hyperindividuális akarat, mely minden értékelés alapja. Benne, mely egész valóságunk alapja, egyenlítődnek ki az egyes értékelési területek ellentmondásai. Ez a hyperindividuális akarat magában foglal minden tapasztalatot, minden értéket, maga azonban nem tapasztalható. Nem közelíthető meg a gondolkodás eszközeivel sem, nem azonos az ethikai, aesthetikai és vallási értékekkel, mivel ezek már nyilvánulatai. Az én tételezi az én felettit, mert ez abszolút szükséges érték minden gondolkodó énré nézve, amennyiben az összes értékek egységét garantálja. Az értékek világa a maga lényege szerint változatlan marad, de az értékeknek a földön való megvalósulása folyton új impulzusokat szolgáltat a cselekvésre, mindig újabb értéket (az értékvilág kisugárzásait) hozva napvilágra. *Münsterberg* ellen fordul *Böhm K.* Szerinte az önérték az emberi szellem, minden érték kútforrása pedig az én, az érték tehát subjectiv jelentőségű.

Az ismertett elméletek csak kísérletet tüntetnek fel és e téren még igen sok a tennivaló ép a vallástudomány szempontjából.

Kétségtelen ugyanis, hogy minden dolog, amely létezik, bír bizonyos értékkel, ennek az értéknek becsét pedig lehetőleg általános érvényű mérővel kell megállapítanunk. Ennek az értékmérőnek önértéknek kell lenni. Már most lényeges különbség van a között, midőn az egyéni szellemet és a között, midőn az abszolút szellemet (Istent) tekintjük önértéknek. *Ez utóbbit tartozik a vallási értékelmélet elsősorban megalapozni*, ami eddigelé alig történt meg. Az eredmény az lesz, hogy

az összes értékek csakis egy abszolút értékre (kosmikus potenciára) való vonatkoztatás által nyernek értelmet. Ez a legfőbb norma egész életünk szabályozó elve. A vallásnak ezen önértékét még mindig nem domborították ki kellőleg, (Münsterberg legalább becses újmutatási adott), hanem inkább a vallás hatásértékét vizsgálták: vagyis azt, hogy milyen befolyással van az emberi élet egészére és egyes irányaira. Az apologetikus törekvések leginkább ez irányban dolgoznak és sok sikerrel, azért e kérdéseket itt bátran mellőzhetjük, ahol csak a főbb irányok és problémák rövid ismertetéséről, illetőleg általános tájékoztatásról van szó. [Kornis: A pszichologia és logika elemei. Budapest, 1911. Bartók: Az erkölcsi érték filosofiája. Kolozsvár, 1911. Pauler: Az ethikai megismerés természete. Budapest, 1907. Böhm: Mystika az értékelméletben, Budapest, 1909. Ányos dolgozatai a „Phil. Közlemények” 1911. és 1912. évfolyamában. Böhm: Az értékelmélet feladata és alapproblémája. Budapest, 1900. Böhm: Axiológia. 1906. Kornis: Értékelmélet paedagogia. Budapest, 1913. Somló: Értékelméleti problémák. Ath. 1912.]

### **Történetfilosófia.**

Az értékelmélet feladata az volt, hogy beleillessze a vallást (a szentségest), mint értéket az értékek rendjébe. A történetfilosófiai probléma veleje ebben van: megállapítani egy értékmérőt, amellyel a vallások történeti fejlődése értékelhető, tehát megállapítani a vallási fejlődés végcélját: a vallás eszményét, a jövő vallását, továbbá a vallások fejlődésének esetleges teleológiai törvényét. Hiszen a vallástörténelem életkérdése annak beigazolása, hogy a történelem nemcsak mechanikus egymásután, hanem hogy van végcélja, van benne közeledés mind magasabb célok felé.

Az a kérdés, hogy szabad-e ilyen kész értékmérővel a vallástörténelemhez lépni, nem nő-e ki esetleg



magából a vallástörténelem tanulmányozásából a váltási fejlődés megítélésének a mértéke? Ez a kérdés mélyen belevág a theológiába is, mert a keresztyénség abszolút-ságának a kérdése ezzel a kérdéssel függ össze. Jó ideje is foglalkoztatja a theologusok majd minden irányát Minden előtt el kell fogadnunk, hogy a történelemben igenis van helye az értékelésnek; ezt azért hangsúlyozzuk, mert van a történelembölcseletnek egy iránya, mely a történettudományban az értékelést tudománytalanoknak tartja (Varga J.: A történelembölcseletről. Alexander emlékkönyv. 1910.). Másrészt a jelen tudomány kötelességünké teszi, hogy a fejlődés elvét a történelemben is alkalmazzuk, tehát a vallástörténelemben is. Szakítanunk kell tehát azzal a felfogással, mintha a tiszta monotheizmus állott volna a vallásos fejlődés kezdetén, a többi vallásforma pedig ennek csak az elfajulása volna, hanem vezérelvül kell kitűznünk, hogy épen a kezdeten, amikor a népek műveltsége a legalacsonyabb, akkor vallásos képzeteik is a legprimitívebbek (ezt először az angol Hume hangoztatta), tehát nem a depraváció, hanem az evolúció a vezérelvünk a vallástudomány, közelebről a vallástörténelem terén is. A vallásoknak előállítását, fejlődését is összehasonlító alapon, történetkritikai módszerrel kell felderíteni. De a vallástudomány terén ép e ponton egy igen nagy nehézség mutatkozik, mely veszélybe látszik dönteni a vallástudomány eddig jelzett eredményeit. Ez pedig a történeti szemléletmóddal járó relativizmus, mely csak oly jelenségeket és értékeket ismer, melyeket az állandó haladás túlszárnyal, amelyek tehát absolútságra és egyetlenségre igényt nem tarthatnak. Pedig láttuk, hogy ép a vallás nem mondhat le arról, hogy abszolút és egyben általános érvényű értékmérő. Hogyan kell tehát a fejlődést a vallás történelmében felfogni vagy meddig terjedhet a történeti gondolkodásmód a vallástudományban? A dolog nagyon egyszerű lenne, ha a vallás mint egységes jelenség fokról fokra fejlődnék az abso-

lut vallás fokáig, melyet a közfelfogás szerint a keresztyénségben ért el. Csakhogy a vallástörténelem ilyen egyenes irányú, felfelé emelkedő fejlődést nem tüntet fel, hanem csak hasonló képződések egymásmellettiségét, a magasabb vallások pedig épen nem az időileg legkésőbbben fellépők. De itt és ott ki-kitör egy magasabb fejlődés iránya és ez mind feljebb lendül, mélyen maga alatt hagyva a hasonló alakulatokat. Ily körülmények mellett alig lehet szó arról, hogy a vallástörténelem oki szükségszerűséggel egy végső, abszolút cél felé halad, hanem igenis arról, hogy több ponton oly újszerű vallásos élet jelenik meg, mely nem fejthető meg a maga okaiból, hanem oly teremtő erőkre utal, melyek csak a transcendens mélységben gyökerezhetnek. Ép ezen teremtőerők működésében kereshetjük a történelem értelmét, ezek folynak be irányadólag életünkbe és mindig új meg új értéket hoznak napfényre. Ezek az erők legerőteljesebben a keresztyénségben nyilvánulnak, úgy hogy ezt joggal tekinthetni az eddigi vallások centrális összefoglalásának, összefutó csomópontjának röviden, a legfőbb vallásnak (Troeltsch-Cornils). Végül még felemlítendő, „hogy az embernek egy positiv történelmi vallásban kell gyökereznie s úgy kell összehasonlítani a történelmi vallásokat. Az ilyen mérték persze személyes meggyőződés dolga és végső alapjában alanyi mérték. Csakhogy küzdő történelmi értékek megítélésére szolgáló mértéket másképen egyáltalán nem lehet alkotni”.

Ezzel talán a vallás történelembölcseleti problémáját is megvilágítottuk volna, már amennyire a kiszabott szűk keret engedhette és láttuk, hogy ez a legszorosabban érintkezik a keresztyén theológiával.

Schneller: Az általános vallástörténet jogosultsága. Pozsonyi theol. akad. 1885/86 évkönykönyvében. Veress J.: A jelenkori rendszeres theologia főbb problémái. Budapest, 1910. Lencz Géza: A keresztyénség vallástörténelmi helyzete. Theol. Szaklap. 1910. U. a.:

A reformatio vallástörténeti jelentősége. Debrecen, 1910.  
 Antal Géza: A vallástörténet a tanítás különböző fokozatain. Ref. tanáregyes. 1909/10. évkönyve. U. a.: A vallásbölcselet főproblemái. Prot. Szemle 1899.

Az előző fejtegetések nyomán megkaptuk az érték-mérőt, a keresztyénséget, mint elvet, mellyel a vallástörténelem csarnokába léphetünk. Ez lesz az alapérték, melyhez a többi egyes értékeket (vallásokat) mérni fogtuk. De igyekezzünk előbb pár szóval a vallástörténelemnek helyét a vallástudomány keretein belül megállapítani.

A vallástörténelemről már mondtuk, hogy az alapja és első feltétele minden vallásphilosophiai spekulációnak. És a vallásphilosophia tényleg kezdettől fogván vonta vizsgálódása körébe a vallástörténeti anyagot pl. Calvin az Institutio bevezetésében, vagy Luther a törökök vallásáról szóló episztolájában. De a vallástörténelem erőteljesebb kifejlődését főleg a nyelvtörténet és folklóre hallatlan fellendülése hozta magával. Igazi megalapítója Müller Miksa (1823-1900) a kiváló indologus. Életének ércnél maradandóbb emléke a „Sacred Books of The East”, azaz a keleti vallások classicus iratainak a gyűjteménye. Rajta kívül nagy érdemeket szereztek a két Grimm testvér (Deutsche Mythologie 1835), Mannhardt, Usener, Andrew Lang, G. Frazer főleg a folklorismus terén. Az ethnographusok (Waitz, Tylor) főleg az u. n. természeti népek vallási állapotaira fordítottak figyelmet. A többi vallástörténelem terén sokat dolgoztak a hollandusok: Tiele, Kuenen, Kern s. i. t., majd a franciák (Réville, Darmésteter, Sénart, Cumont) és legújabban a németek (Wellhausen, Rohde, Oldenberg, Dieterich stb.) léptek sorompóba, a magyarság is egy világhírű névvel dicsekszik: ez Goldziher I. a sémita kultúra kitűnő ismerője. Ma aztán már minden vallási jelenségformának megvan a maga classicus historica és a legtöbb a tudósok egész táborát foglalkoztatja. Az ásatások útján mindjobban szaporodó anyag és annak szigorú történetkritikai mód-

szerrel való sikeres feldolgozása komoly tudománnyá tették a vallástörténelmet még azok szemében is, akik korszerűtlen, túlhaladott álláspontnak tekintik a vallást. Nálunk még kevés történet e téren, leginkább az *Etnographia Archeológiai értesítő* és *Uránia* közöl idevágó cikkeket. E terrénum munkásai Goldziheren kívül: Antal G., Katona L., Mahler E., Rohoska J., Ferenczy Gy., Hornyánszky A. stb. és a finn-ugor összehasonlító nyelvtudomány meg a magyar folklóre (Sebestyén Gy.) művelői. Lépünk közelebb ehhez a tudományhoz és igyekezzünk egy Ariadnefonalra szert tenni a vallásos jelenségek színes sokféleségében. Próbáljuk mindenképp a sok vallást osztályozni. A vallások osztályozása sokkal nagyobb nehézségekkel jár, mint a természeti világ tárgyainak vagy jelenségeinek osztályozása. Míg emitt a fundamentum divisionis külsőleg felismerhető tulajdonságokban kerestetik, addig a vallások osztályozásában az értékelés, tehát a subjectiv szempont alig kerülhető el. Mégis rajta kell lennünk, hogy ezt a szempontot a tárgyi szemponttal a lehetőség szerint összekapcsoljuk, Chantepie de la Saussaye (*Lehrbuch der Religionsgeschichte* 3. Tübingen 1905.) genealogikus és morphologikus osztályozásokat különböztet meg. Amazok a nyelvtudományon alapulnak, mely pl az indogermán vagy a sémita nyelvcsaládot a maga egységében mutatja be. Ch. helyesen jegyzi meg, hogy ez a felosztási elv elégtelen mert egyazon nyelvcsaládon belül is igen különböző vallások szerepelnek (pl. szláv és ind), másrészt azért is, mert az alsóbb fajoknál a vallások oly egyneműek, hogy a genealogikus felosztás a hasonlót kellő alap nélkül szétválasztja Minden morphologikus felosztás értéki tételeken alapul (ilyen pl. az igaz és hamis, kijelentett és pogány vallások kategóriája). A nehézség itt abban van, hogy minden történeti vallás fejlődése folyamán oly különböző phásisokon fut keresztül, hogy igen bajos szilárd helyeket kijelölni az egyes vallásformák részére. Mégis a morphologikus (alaktani) szempont lesz a

döntő, csak azon kell lennünk, hogy felosztásunk alapját az egyes vallásalakok lényeges vonásai képezzék. Mivel minden vallás alapja az embernek az érzékfölötti világhoz való viszonyítása, az istenfogalom lesz a leglényegesebb vonás, mennyiség (monotheismus, polytheismus) és minőség szempontjából (érzéki és szellemi (erkölcsi) istenfogalom). Miután az osztályozás alapját képező elveket megbeszéltük, még egynehány felosztási schémát mutatunk be:

Hegel *I. A természeti vallás.* 1. A közvetlen vallás. (Varázslás). 2. Az önmagában való tudat kettéválása. A lényeg vallásai: *a)* A mérték vallása. (China) *b)* A képzelet vallása (brahmanismus). *c)* Az önmagában valóját vallása, (buddhismus). 3. A természeti vallás a szabadságává Hasához való átmenetben. Az alanyiség küzdelme, *a)* A jónak vagy világosságnak vallása. (Perzsia), *b)* A fájdalom vallása. (Syria), *c)* A rejtély vallása. (Egyiptom). *II. A szellemi egyéniség vallása.* 1. A fenség vallása (zsidók). 2. A szépség vallása (görögök). 3. A célszerűség vagy értelem vallása (rómaiak) *III. Az abszolút vallás.* (Keresztyénység). Tiele. *I. Természeti vallások.* 1. Polyzoikus naturalismus. 2. Polydemonistikus varázsló vallások az animismus uralma alatt. (A vad népek vallásai). 3. Tisztult vagy rendszerezett varázsló vallások. Teriantropikus polytheismus. *a)* Nem rendszerezett (a japánok, a dravidák, finnek, észtek, a régi arabok, pelazgok, az ó-itáliai népek, az etruszkok, (?) régi szlávok vallása), *b)* Rendszerezett. (Amerika félművelt népeinek vallása, a régi kínai birodalmi vallás, az egyiptomiak vallása). 4. Emberi alakú, de emberfeletti hatalmú s félig erkölcsi lények tisztelete. Antropomorphikus polytheismus. (A véda-korabeli hinduk, a sémi kultúrnépek a kelták, germánok, hellének, görögök és rómaiak). *II. Erkölcsi vallások.* (Spiritualisticus-ethikai kijelentés vallások). 1. Nemzeti nomisztikus (nomotetikus) vallásközösségek. (Taoismus és confucianismus, brahmanismus, jainismus, masdeismus, moza-

ismus és iudaismus, a két utóbbi már átmenet a következő fokozathoz). 2 Universalistikus vallásközösségek (buddhismus, keresztyénség, az iszlám a maga particularisticus és nomisticus alkatrészeivel csak részben idevaló). V. ö. Antal G. T. Szaklap 1909 Schaarschmidt. *I. Naturalismus.* A concret η. totemismus és fetisismus *b)* abstract, pl: polydemonismus. *II. Spiritualismus,* *a)* Antropomorph polytheismus, *b)* Monotheismus. 1. Nemzeti és nomisticusan korlátolt monotheismus. (Zaratustra, izrael. monotheismus, iszlám. 2. Universalisticus és ethikai monotheismus: Keresztyénség. (A buddhismus lényege szerint nem igazi vallás, tehát kimarad). Ez osztályozások mindegyike bizonyos fejlődési schémát mutat az alacsonyabbról a magasabbra, tehát a fejlődés irányát is, továbbá nagyjából felsorolják azokat a vallásokat is, melyek a vallástörténeti tárgyalásnál szóba kerülhetnek. A baj csak az, hogy ez osztályozások keretén belül egyes vallásalakok, pl. a görögök és rómaiaké legfejlettebb alakjukban szerepelnek, holott ezek is alacsonyabb kezdetekből emelkedtek magasabb fokra.

Mi legsikerültebbnek és legteljesebbnek Siebeck felosztását tartjuk, mely a következő: 1. *Természeti vallás,* a világigenlés vallása minden erkölcsi meghatározottság nélkül (a műveletlen vallások). 2. *Erkölcsi vallás,* számos fokozatban (Mexicóiak, peruiak, akkádok, kínaiak, egyiptomiak, indusok, perzsák, germánok, rómaiak, a legfelsőbb fokot képezi köztük a görög vallás). 3. Az átmenetet az erkölcsi vallásról a váltságvallásra képezi a *zsidóság.* 4. *Váltságvallások:* *a)* egyoldalúlag a világ megtagadása értelmében: a buddhismus. *b)* pozitív váltságvallás: a keresztyénség. 5. *Visszaesés az erkölcsi vallásba: az iszlám.*

Nagyjából ezen felosztás nyomán szándékozunk haladni a következőkben, itt-ott módosítva és kiegészítve a genealogicus és fejlődési elv alkalmazásával. Izrael vallását és a keresztyénséget helyszüke miatt mellőznünk kell, de alkalomszerűleg utalunk rájuk.

### A primitív népek vallása.

Sokáig volt szokásban a vallástörténelemben, főleg Comte hatása alatt, hogy a vallási fejlődésben három fokot vettek föl és ezeket elnevezték fetisizmusnak, polytheizmusnak és monotheizmusnak. Pontosabb vizsgálat mellett kitűnik, hogy a dolog nem olyan egyszerű, hogy különösen a fetisizmus elnevezés csak igen egyoldalúlag jellemzi a primitív fokot, mert hiszen csak a cultus tárgyára vonatkozik, de a primitív ember képzetvilágáról nem ad számot. A kultúra nélküli népek vallásában ugyanis többféle elemet kell megkülönböztetnünk és csakis ha ezeket mind számbavesszük, adhatunk összefüggőbb képet a vallási fejlődés ezen fokáról. Így tehát a primitív vallások általános, közös vonásait jellemezzük minden előtt és csak azután soroljuk föl az ide tartozó népeket, melyek részletes ismeretése ezáltal már fölöslegessé válik. Azok a jelenségek, melyek a primitív fokon majd mindenütt előfordulnak, de nem tűnnek el teljesen a felsőbb fokokon („sur vivais”) sem, a következő nevek alatt ismeretesek: fetisizmus, totemizmus, animizmus, samanizmus, mágia tabu. Lássuk sorjában.

A *fetisizmus* név főleg C. de Brosses *Du culte des dieux fétiches* (1760) című műve nyomán terjedt el. A szó a portugál *feitoco*-ból ered (= varázslat), ez pedig a latin *factitius*-ból (= csinált dolog). Eredetileg a nyugatafrikai négereknél észlelt jelenségekre alkalmazták, de már De Brosses összevetette ezeket az ősi egyiptomi vallás bizonyos hasonló vonásaival. A fétis, mindig kézzelfogható érzékelhető tárgyat jelent. Épp annyira a vallásos tisztélet tárgya, mint oly varázsszer, melynek segítségével az istennel érintkezésbe lehet lépni. Fétis lehet minden: kő, csont, toll, emberhaj és fog stb. A tárgy és a hatása közötti kapcsolat teljesen önkényes. A fétis csak a tulajdonosinak, segít, de ha azt is cserbenhagyja, bármikor mással, erősebbel pótol-

ható. Sokszor a puszta véletlen tesz valamit fétissé (például ha a néger belebotlik egy kőbe, azt fétisének választhatja). A fétisek száma tömérdek. Nagy és kis fétiseket is különböztetnek meg némely helyütt (például az Aranypart vidékén, Afrikában) amazok már istenszerű, láthatatlan lények, melyek csak a papoknak jelennek meg.

A fetisizmus ma sem, halt ki egészen, a magasabb vallások hívei is hordanak amuletteket, talizmánokat melyeknek váratlan szerencsájüket tulajdonítják.

A primitív vallás egy másik alapformája a *totemismus*. Míg a fétis majdnem mindig élettelen tárgy, a totem élőlény, rendszerint állat. A szó az algonkin (amerikai) nyelvből ered, eredeti alakja: Dodaim. Általában oly állatfajt jelent, mely egy egész törzshöz vagy annak kisebb részéhez közeli viszonyban áll. így látták egyes állatokban a törzs istenségét, vagy az őst. Az illető állat (ritkán növény), tisztelete összekapcsolja a törzs egyes tagjait és képe lesz a törzs jelképévé, melyet a kunyhó előtti totemkaróba vésnek. Már ebből is látni, hogy míg a fetisizmus az egyének tapasztalataiból indul ki, addig, a totemizmus a közösség, a törzs (klán) életében gyökerezik, azzal nőtt össze. A törzs tagjai a totem állatot meg nem ölhetik (kivéve az áldozati lakomát), sokszor a nevét sem merik kiejteni. Érdekes, hogy gyakran az egy totemcsoporthoz tartozók házasságra sem léphetnek (exogámia). A totem tiszteletéért, ünnepies táncokat lejtenek, sokszor úgy, hogy az állat alakját utánozzák. A másik módja a törzs tagjainak összeforrasztására, hogy a máskülönben szent és sérthetetlen illatot megölik és húsát közös lakomában elfogyasztják abban” a hitben, hogy ez által különös erőre tesznek szert. Ausztráliában sajátságos symbolikus szertartások vannak, amelyek célja az állat állományának a gyarapítása (Intichiuma). Hogy az egész földkerekségen elterjedt állatcultus (például medve- kígyótisztelés) mindenütt a totemizmussal függ-e össze, vitás kérdés.



A primitív népeken kívül az óegyptomi, továbbá a sémiták és indogermánok vallásában véltek nyomaira találni. Eredete felől nem létezik általánosan elfogadott elmélet.

Kedvelt jelszava a vallástörténészeknek és ethnographusoknak az *animismus* mely épen nem világos fogalom. Legalább is kétfélet jelent: a szellem hitet (lélekhit) és a természet meglelkesítését, ami két teljesen különböző viszonynak felel meg.

Ez okból a svéd Nilson csak a tulajdonképeni szellemhitet nevezi animismusnak, a természeti embernek ama sajátságát pedig, hogy a külső tárgyakat saját belső állapotainak analógiájára képzelel el és így azokra saját érzelmeit és gondolatait viszi át, animatismusnak (ide tartozik a természet meglelkesítése is).

Az animatismus tehát a primitív ember (és a gyermek!) psychikai alapállapotát, gondolkodásának sajátságos irányát fejezi ki és legfőbb vallásos képzeleteinek szellemi alapja. Hiszen már a fetisizmus is abból magyarázható, tulajdonképp nem a külsőleg sokszor igen jelentéktelen fétiseket tisztelik, hanem az azokban rejlő erőt, életet, lelket.

Hasonlóképen a totemizmus is azon a hiten alapszik, hogy lényegbeli, rokonság van ember és állat között. A primitív ember szemében az állat a fű, fa, kő, nap, hold és csillagok stb., sőt a legközönségesebb használati tárgyak emberileg érző lények, amelyek érzésére és akaratára ép úgy lehet hatni, mint az emberére. A primitív ember képzelete természetesen nagyon zavarosak, durvák, csak lassan alakul ki a lélek és szellem tisztább képzelete amely az animismushoz vezet. Mi készíti őt arra, hogy a testi életet a lelkitől elválassa? főleg két jelenség: a halál és az álom. Mivel a primitív ember észreveszi, hogy az élő ember léleklétezik, a halott pedig nem, felébred benne az a gondolat, hogy az élet jelenségeinek a testtől különvaló oka van, mely a halál után lehellet (Athem, anima, Spiritus, psyche)

alakjában elválík tőle. Tehát lélek =(életerő). Az álomban pedig az alvó távollevőkkel érintkezik, még pedig vagy úgy, hogy ő jár be távoli vidékeket, míg a teste mozdulatlanul fekszik, vagy pedig őt keresik fel az ismerősök vagy elhaltak árnyékszerű képei. Ebből keletkezik az a felfogás, hogy létezik a testnek oly árnyékképe, mely a testet hosszabb vagy rövidebb időre elhagyhatja. Ebből következik, hogy a lélekké testetlen, árnyékszerű... (umbra, eidolon). E kétféle képzet összefolyik a természeti ember chaotikus gondolatvilágában és évszázadok telnek el, míg az általánosító és elvonó képesség fejlődése folytán a philosophia ez ősrégi meggyőződést a lélek önálló mivoltáról tudományosan megformulázza. A lélekképzet megjelenése azonban így is kiszámíthatatlan fontosságú a vallási fejlődésre.

„Hisz az animismus a legdurvább fetisizmustól a sokistenhivésen és egyistenimádáson keresztül a pozitív vallások keretén kívül álló philosophiai theizmusig ennek összes változataiban mindenütt fellelhető, bár jelentkezési alakja a legtarkább változatosságot mutatja”. Szinte áthidalhatatlan űr van a vad népek tömegtelen „szelleme”, a philosophusok világszelleme és a monotheistikus vallásoknak szellemi, erkölcsi személyiségként tisztelt istene között. Mégis ez alapon válik szabaddá az ősök cultusa és a természet benépesítése élő, lelkes lényekkel.

Az ősök lelkei csak határozott emberi individualitásuk által különböznek a „természeti lelkektől” (démonok, szellemek, numinák). Mindazonáltal nagy tévedés volna ezek után az animizmust a földkerekség összes vallásainak gyökereként tekinteni, tehát a primitív vallásnak; ez is csak egyik formációja a vallásos életnek és belőle az összes vallási jelenségek semmiképp le nem vezethetők. Hogy az animatizmus és animismus bizonyos primitív elemei még későbbi fejlődési fokokon is tovább élnek mutatja például az a Franciaországban, Angliá-

ban stb. máig fenmaradt szokás, hogy a halál bekövetkezte után ajtót vagy ablakot nyitnak ki, a kisuhanó lélek számára. (Hát a kísértetekben, a gonosz szellemekben stb. való hiedelmek!)

Magyarázatra szorul a *samánismus* jelensége is. A szót vagy a sanscrit samanával (= vezeklő) vagy pedig a tunguz „samán”-nal hozzák kapcsolatba. Annyi valószínűnek látszik, hogy a tunguz nyelvből került az irodalomba, de hogy oda honnan került, kétséges. Nem látszik valószínűnek, hogy a samánismus, mely főleg Észak-Ázsia műveletlen (ural-altáji) népeinél fejlődött ki, a buddhismus behatására volna visszavezetendő. Bán szerint (Ethnographia 1908) „a samánismus nem egyéb, mint az a hit, hogy vannak olyan egyének, kik különös, rátermettség és esetleg tanulás folytán a természetfölötti lényekkel szándékosan és közvetlen érintkezésbe léphetnek. A samánismus eszerint a fensőbb Animismus körébe tartozik Akkor jelentkezik, mikor már vannak szellemek, de istenek még nincsenek. Azokat az egyéneket, akik az érzékfölötti lényekkel (dämonokkal) szándékosan és közvetlenül érintkeznek, sámánoknak neveztetnek. Legalább Szibériában ez a nevük, Grönlandban Angekok, Amerika bennszülött indiánusainál pedig medicinembernek nevezik.

A szellemi lényekkel való közvetlen érintkezésnek rendesen két útja van: rnegszállás (= extasis) és lélektávozás (a sámán lelke bejárja a szellemek országát, hogy tőlük felvilágosítást kérjen). Az önkívületi állapot előidézésére különféle idegizgató eszközökkel élnek: zene, ének tánc, toxikus szerek. A sámán ténykedéseit három csoportra oszthatni: jóslás, gyógyítás, szelleműzés. A samánkodás alapja beteges állapot ehhez járul mint ható tényező a suggestio és a hipnosis. Tévedés a fejlettebb vallások papságát mindenestől a samánságból leszármaztatni (például Stromp L.: „A sámán”. Protestáns Szemle 1908), mert a papságnál az extatikus psychopathikus vonás eltűnt és a

rituálé lépett a helyébe, melynek a pap a végrehajtója. Papi rend igazában csak az erkölcsi vallások fokán jelenik meg (Egyiptom, Babylonia, India vagy az erkölcsi fokhoz közelálló régi Mexicoban), ahol azonban az őscultus dominál, ott a papság háttérbe szorul (China, Japán). Hangsúlyoznunk kell itt is, hogy a sámánizmus sem külön vallási rendszer, hanem csak a primitív népek vallásának egyik eleme, mely máig sem szűnt meg. Hiszen a modern spiritizmus" tulajdonkép nem egyéb, mint a s a m. án i s mus új életre ébredése.

Pár szóban végezhetünk a *tabuismussal*. Tabu, Cook kapitánynak a XVIII. század végén tett polinesiai felfedező utazása óta elterjedt fogalom, amelynek jelentése szent és sérthetetlen, érinthetetlen és tilalmas. Tabu (kapu) lehet bármely személy és dolog vagy hely. A tabutörvények is valamelyes formában mindenütt feltalálhatók (az izraeliták tréfi és kóser eledelei, a bojt stb.) Rendesen a papok vagy törzsfőnökök hatalmára van bízva a legkülönböfélé tárgyak tabuizálása. Fejlettebb népeknél a tabu a tisztaság és tisztátalanság fogalmával függ össze. Tisztátalanná vált az, aki egy tabutörvényt megszegett (például egy hullát megérintett, vagy vért ontott), a tisztátalanságtól aztán különbözőképp kell szabadulni.

Bonyolult fogalom a *mágia* (bűbájosság, varázslat). Nagyjából mondhatni, hogy az animatizmus és animizmus a műveletlen népek világnézetét fejezi ki, a mágia pedig technikáját, cultusát. Ismét tanhatatlan állítás (például Nilsoné), a vallást a magiából eredeztetni, mert a vallás fundamentuma mégis csak az ismeretlen, érzékfölötti hatalmaknak félelemmel és áhítattal vegyes odaadás, csak annyi igaz, hogy a vallásos képzetek és a mágia csak nehezen választhatók el a primitív népeknél. A primitív ember nem él abban a boldog természeti állapotban, melyet oly ékes színekkel kifestettek. Léte a gondok egész láncolata az élet fenntartásáért. Elégtelen segédeszközökkel felszerelve száll

szembe a világ veszedelmes erőivel és különösen a szokatlan, rendkívüli izgatja képzeletét (például betegség halál, eső, földrengés, napfogyatkozás, zivatar stb.). Nem ismervén sem saját testi szervezetének, sem a természeti jelenségeknek mechanikus összefüggését, az előtte csodás dolgokat hozzá hasonló lények (dämonok) hatására vezeti vissza, akik szerinte rejtélyes módon működnek és akiket szintén ilyen módon lehet fölhasználni, így alakulnak ki különböző mágikus cselekvények, symbolikus ténykedések és varázsigék, melyek a távolba is hatnak, amelyekkel mindent el lehet érni. Lehmann híres művében („Babona és varázslat.” Budapest, 1900) így határozza meg a varázslatot: „Minden cselekedet, mely magyarázatát babonás képzetekből meríti, az emberek felfogásában varázslattá minősül; babona pedig minden oly nézet, mely ellentétben áll bizonyos korszak tudományos természetfelfogásával. A babona elmélet, a varázslat gyakorlat”. Mivel e munkára nem mindenki alkalmas (jóllehet az emberek egymás ellen is alkalmazzák a mágikus erőket, midőn például a természeti ember egy bábut keresztül szúr tűjével és ezzel ellenfelét véli megölni), támadt egy külön osztály, ilyennek ismertük meg például a sámánokat. Közismert a „szónak” varázsló erejében való hit (ráolvasások) mind e mai napig. így a mai mohamedánok között igen elterjedt a Korán ígéinek csodás erejében való hit (mondásait amulet alakjában viselik). De tudjuk azt is, hogy a kuruzslás, ráolvasás a keresztény népek körében sem halt ki egészen. És nyilvánvaló az is, hogy a primitív vallások alapvonásait szinte lehetetlen egymástól elszigetelni, oly elemek ezek, amelyek sokszorosán összeszövődnek. Még csak egy fogalom vár megvilágításra és ez a *(henótheismus)*, melyet” Müller Miksa hozott forgalomba, de, amelyet a mai vallástörténelem márbátran mellőzhet. Müller rajta oly vallásformát ért, mely több mint a polytheismus, de kevesebb, mint a monotheismus, midőn

t. i. az egyes hívő (Müller a Rigvedára gondol) bár több istenben hisz, imájában csak egyhez fohászkodik. Mások, például Pfleiderer relatív monotheismust értenek henothéismuson, amiért is legjobb e fölösleges és zavaró fogalmat elhagyni.

Ez általános meghatározások után rövid áttekintését adjuk a primitív vallásoknak és részletesebben csak a finn-ugor ősvallásról emlékezünk meg.

*Afrika* mai népei közül Dél- és Középfrika lakói tartoznak ide (Afrika északi részeinek a lakossága között ma általán az iszlám uralkodik). Délen laknak a kafferek (batunégerek) hottentották és busmannok. Afrika közepét pedig a négerek lakják. Egész Afrikára vallástörténeti szempontból igen jellemző a fetisizmus minden neme (négerek!) és az úgynevezett titkos szövetségek. Ez utóbbiakban a jog és a vallás sajátságos módon összeolvad. Az ilyen egyesülések rendeltetése különböző. Így például a kameruni Egboe rend feladata üzleti szempontból Kalebar és Kamerun között a rendellenességek és meghasonlások megakadályozása, másrészt emlékeztet a középkorban divott titkos törvénytörésekre (Vehme). Az összes szövetségeket bizonyos titokzatosság veszi körül, mely a halottcultusszal függ össze, másrészt jellemzi a totemistikus jellegű álarcok sűrű használata. Körmenetek és ünnepek is vannak. Ezenkívül el van terjedve az őscultus, szellemhit, mágia (fetispróféták), állatcultus. Itt – ott igen – igen primitív mythosokat találunk (például Délafrikában a halál eredetéről). *Amerika* népei közül az úgynevezett indiánusokat (rézbőrűeket) számítjuk a természeti népekhez. Az indiánok

között akadt két műveltebb (ma már kihalt) törzs is, az inkák Peruban és az astekok Mexicóban. Az utóbbiak több isteni lényt tiszteltek (Quetzalcoatl) a földmívelés és jó erkölcs istene. Teckatlipoka = az igazságszolgáltatás istene, Huitzilopochtli = a háború istene), különösen ez utóbbi istenség ünnepélyein véres emberáldozatok voltak divatban. A papság nagy tiszteletben állott.

Ezzel szemben az inkák vallása szelídebb jellegű. Fővonása a nap-cultus. Maga az Inka, a nap fia feltétlen világi és egyházi hatalommal bírt. A műveletlen indiánoknál fontos a totemismus. Amerikában már gazdagabb amythologia, különösen a teremtés és vízözön-mythologia tűnnek ki.

A *déli ocean* népeit három csoportra oszthatjuk: 1. ausztráliaiak (Új-Holiandiában és Tasmaniában), 2. pápuák (Új-Guinea) és 3. malaja-polinesiai rass.

Az első kihalófélben van. A többiek vallása általában feltünteti a primitív vallás jellemző vonásait (a természet megszemélyesítése, varázslat, babona). Gazdag a mythológiájuk. (Érdekes a havai teremtésmythos a fejlődés gondolatával!) Rengeteg a vallási szokás, különösen a tabutörvény, érdekes a körülmetélés és tetoválás (= színes rajzok karcolása vagy festése a bőrre). *Ázsiában* primitívek a mongol törzs, (török-tatár és finn-ugorok) kulturátlan népei, melyeknél főleg a sámánismus volt igen jellemzetesen kifejlődve (ma még leginkább a mandstunguzok és vogul osztyákoknál). E categoriákba tartozott a legműveltebb ural-altaji népek: a magyarok és finnek ősvallása is. (Látnivaló, hogy e szakaszban sokszor kihalt népeket és kihalt vallási formákat is kell tanulmányoznunk). A történeti kútforrások (Ibn Rosztéh és Gardézi szerint) a régi magyarok tűzimádók, El-Berki szerint pedig bálványimádók voltak. Mindhárom író Dsai háni elveszett kéziratából merített. Az itt említett tűzimádást nem szabad úgy értenünk, mintha őseink a Zaratustra nevéhez fűződő dualistikus vallásrendszernek a hivei lettek volna (Cornides 1785), jóllehet az iráni műveltségnek kétségtelen nyomai maradtak a magyar nyelvben (vallásig tekintetben v. ö. drug - ördög, daeva = dévaj, ized = Is-ten. Kégl). Valószínűbb tehát, hogy a természetimadás volt vallásuknak feltűnő vonása, illetve a természetben képzelt szellemek tisztelete (animatismus és később animismus is, fetisismus). Nekik is voltak szenthelyeik, forrásaik, fáik, köveik,

amelyek mellett áldoztak. (Például oklevélbeli szavak: áldókút 1193. egykő 1287). Javas, táltos, orvos, regős stb. szavaink vallási személyeket jelöltek = varázslókat (sámánokat). A sámánizmus emlékeit fedezte fel Sebestyén Gyula a „regős” énekekben, ezeknek hagyományos előadási módjában, az énekesek zörgő készségeiben (varázsdob) és alakoskodó öltözkéiben. A varázsdob mását pedig Wichmann Gy.-né a moldvai csángók szitájában fedezte föl. Már ebből is látnivaló, hogy a mai napig elterjedt babonákban és egyes kifejezésekben kell keresnünk őseink vallásos életének nyomait. Másrészt a nyelvrokon népekhez kell fordulnunk, főleg a vogulokhoz és finnnekhez. Ezek mondáinak a tanúsága szerint a vogul főisten Numi-Tárom volt, birodalma a menny és a föld – tehát égi isten. Ezenkívül volt a vogulok, illetve a finn-ugor népek hite szerint alvilág is, melynek fejedelme az ördög. Továbbá sok-sok szellem. A finn mythológiában (Kalevala) az ég istene Ukkó = azaz öreg(?), a tenger istene Ahto, felesége Vellamo; a vetések istene Pellervoinen, az erdők királya Tapio, felesége Mielikki, gonosz szellemek Hiisi és Lempo; az alvilág neve Mana'a stb. Ezenkívül a régi finnnek nemcsak az isteneknek áldoztak, hanem a halottaknak és házi szellemeknek is. A Kalevala hősei egyébként Väinämöinen, Ilmarinen és Lemminkäinen, akik terveiket nem annyira tettekkel, mint inkább ráolvasásokkal érik el.

A mi mythosaink – sajnos – elvesztek. Egyes nyomai maradtak fenn csak némely szólásformában, szokásban és babonában, továbbá a népmesékben. (Például: Istennyila, égiháború, Hadak útja, Nagybaldogasszony, Kis szszonynapja stb.) E téren Cornides D., Csengeri A. és Ipolyi kezdeményezései után szorgalmasan nyomoztak: Kandra Kabos, Barna Ferdinánd, Katona Lajos, Vikár Béla, Bán Aladár stb.

Lehmann-Ranschburg: „Babona és varázslat.” I-II. Budapest, 1900. Scott Eliot: Schöpflin: „A pri-



mitív ember hajdan és most.” Budapest 1910. Bán A.: „A magyarok eredete.” Pozsony-Budapest. 1903. Szinnyei J.: „A magyarság eredete, nyelve és honfoglalás-kori műveltsége.” Budapest, 1910. Krohn Gyula: „A finnugor népek pogány istentisztelete.” Budapest. 1908. Vikár Béla: „A Kalevala.” 1909. Cox – Simonyi: „A mythologia kézikönyve.” Budapest. III. kiadás. Losonczi: „Mythologia.” Budapest 1908. Brehm: „Az északi sarktól az egyenlítőig.” Hajós: „Az ősemlék.” 1912.]

Függelékül kívánatosnak mutatkozik a most élő emberfajok áttekintését nyújtani m. p. főleg Quatrefages rendszere szerint. I. *A fekete*, néger, etióp törzs, *aj* indomelanéziai főág (negrito, dravida, pápuák stb.), *b*) ausztráliai, *c*) afrikai (néger, kaffer, hottentotta, busman). II. *A sárga* vagy mongol törzs: szibériai (mongol, tunguz, mandzsu, szamojéd stb.) tibeti, chinai és amerikai (eszkimó) ágakkal. III. *A fehér* vagy kaukázusi törzs három főága az indogermán, sémita és a hamita. (A magyar és finn a mongol typushoz számítatnak, de ez utóbbi jobban közeledik a kaukázusihoz, mint a magyar.) IV. *Vegyves* fajták (például japánok, maláji család és polinesiaiak). (Lósy).

### **Ethikai vallások.**

Általában mondhatni, hogy a fekete, sárga és vegyes rasszok jobbára a primitív fokon maradnak és hogy a fehér törzs keretében születnek meg az ethikai és váltságvallások változatos típusai, de azért ezeknél is volt primitív fokozat. Constatálhatjuk továbbá, hogy a primitívek cathegóriájába sorozott vallásformák között is akadt olyan, melynél magasabb erkölcsi lendület észlelhető, így például a mexicóiak és peruiaké. Velük körülbelül egy fokon áll a japánok ősvallása, míg a chinaiaké már tökéletesebben mutatja az ethikai vallás típusát. A legalsóbb fokozat mozzanatai a fetisizmus és varázslat nem tűntek el itt sem egészen,

szerepel a primitív vallási haladást annyira jellemző halotti és őscultus\* is, de ami fő, előtérbe lépnek az erkölcsi elemek. (Ez alapon a primitív vallások körében is két fokot lehetne fölvenni: a vadak vallását és a törzsvallást. Bousset). Röviden tárgyaljuk tehát a chinaiak és japánok vallását és azontúl már kizárólag a fehér (kaukázusi) fajhoz tartozó népekkel foglalkozhatunk. (A sumir-akkad vallásokról semmit sem tudunk.)

Chinában és Japánban nem elpusztult pogány vallásokkal van dolgunk, mint Előázsziában és Egyiptomban. Nem kell itt régi emlékeket kiásnunk, hogy a kihalt vallást megismerjük, hanem itt az ősrégi vallás a mai napig factor. Itt említjük meg, hogy a keresztyén missionáriusoknak a vallástörténelem igen sokat köszön, nemcsak a primitív, hanem a fejlettebb nem-keresztyén vallások megismerése tekintetében is.

A *chinai nép* józan, practikus az élet felé forduló faj. Jellemzi fáradhatatlan szorgalom, szívós kitartás, az igények és élvezetekben való mértéktartás. A gyakorlati ész náluk túlszárnyalja a speculativ képességet, a prosa a költészetet, Bélyegző vonásuk még a patriarchalismus, a nemzeti hagyomány, a régiség tisztelete, a közösség, solidaritás ereje. A mennyei birodalom culturája messzire visszanyúlik a múltba, mintegy 3000 évre a keresztyén időszámítás előtt. Ők voltak a Kelet egyik nagyhatalma évezredekén át és ősrégi culturájukkal a szomszédokra, különösen Coreára és Japánra döntő hatást gyakoroltak. Csak a maradiság fejlődött ki túlzottan bennük, azért a haladó világ elröpült a fejük felett és csak a legközelebbi múltban ejtették ámulatba a világot hirtelen erő kifejtésükkel.

E 400-milliónyi népnél háromféle vallási rendszert találunk: kettő autochton, a confucianismus és taoismus, a harmadik a buddhismus idegenből átültetett palánta. A legtöbb chinai ember vallása e három rend-

\* Spencer azon nézete, hogy minden vallás az őscultusból vette eredetét, túlhaladott álláspont.)

szer sajátságos keveréke. A mindennapi életben Konfucse elveit követi, rendkívüli esetekben a taoizmus varázslatos eszközeiben keres menedéket, élete utolsó napjaiban, halálfélelmében pedig a buddhista szekták valamelyik papjának a vigasztalását veszi igénybe. Vallásos felfogásuk a chinaiaknak egyébként nem mutat benső emelkedettséget, szinte fáznak minden mystikától, mythológiájuk soha sem volt; vallásuk általában erkölcsi parancsok és illemszabályok teljesítésében és a gyakorlati politikában merül ki.

A confucianizmus államvallás, a Krisztus előtti III. században a Han-dynastia alatt épült fel az állam alkotmánya a régi úgynevezett confuciusi irodalom alapelvein és kapcsolódott össze a régi vallással (animizmus, természettisztelet, őscultus). A Konfucse (=Kong-tse, Kong-fütse) nevéhez fűződő irodalom két főcsoportra oszlik úgymint: 1. A canonikus könyvek (összesen 5: I-king = változások könyve, Shu-king = történeti könyvek, Shi-king=dalok könyve, Li-ki=szertartások könyve, Chuntsiu = Tavasz és ősz. Lu-állam krónikája.) 2. a classikus könyvek csoportjára (összesen 4: Lun-yü = Analecta, Ta-Hio=nagy tudomány, Chung-yung= Aranyközépút, Meng-tse = ilyenévü bölcsező tanításai. Konfucse a chinai bölcsekedés, humanizmus és gondolkodás legtipikusabb megtestesülése, 551-től 478 ig élt Krisztus előtt, a felsorolt kilenc könyv sokkal régebb eredetű, úgy hogy ő e munkáknak nem annyira szerzője, mint inkább magyarázója és szövegjavítója volt, több könyv pedig tanítványaitól való (így a Meng-tse, Ta-hio és Chung-yung címűek). Úgy látszik, hogy csak a Lu-állam száraz krónikája származik az ő tollából, mindazonáltal ez az irodalom elválaszthatatlanul összeforrt az ő nevével. Ez iratok képezik az alkotmány, a vallás és rituálé alapjait mind máig. Az államvallásnak, mely őscultusból és a természet szellemeinek a cultusából áll (ég, föld, csillagok, négy égi táj, évszakok, vetések, hegyek, folyamok, utak, kapuk, tűzhely stb. szellemei),

feje a császár, a menny fia. Ő mutatja be az elsőrendű áldozatokat az égnek (Shang-ti), a földnek és császári ősöknek, az elsőt a téli solstitium éjszakáján (december 21-én) az úgynevezett Kerekdombon Pekingben. A másodrendű áldozatokat, az előbb említett szellemeknek és Konfucsénak, is rendszerint a császár maga végzi. A harmadik csoportot ellenben az úgynevezett összáldozatokat (például a régi orvosoknak, a mostani dynastia hadistenének, a porcellánkohók isteneinek stb.) különböző államhivatalnokok (mandarinok) végzik. Az isten rendszerint egy fából való „lélektábla” által van képviselve, de vannak képek, bálványok is. Az öscultust a nép is végezheti, ezért a halotti cultusra aprólékos rendszabályok vannak előírva (öt hivatalos áldozat, a gyászruha öt faja, böjt; a sírok gondos megválasztása „fung-shui tanárok”). Szerte a birodalomban számos templom létezik az állami pantheon természeti isteneinek tiszteletére, ezeken Kívül a nép rengeteg védőistent és védőistennőt imád. Vannak továbbá a rókának, kígyónak s más állatoknak szentelt templomok is. A vallási ünnepeken gyakran adnak elő színdarabokat rögtönzött színpadon. Az ilyen áldozatok és ünnepek rendezése az úgynevezett Wu-papok tiszte, akik sokban a sámánokra emlékeztetnek, Az áldozás jellemző vonása az elégetés. Egyébként nemcsak a templomokban, hanem a lakásban is gyakorolhatni istentiszteletet. Megjegyzendő, hogy nem a vallásos hit, mint olyan, hanem az előírt rítusok pontos betartása a chinai kegyesség eriteriuma. Mivel a vallási canon felette hiányos és a nép a maga sok kérdésére és vágyódására nem kap választ, az eredeti jellegéből teljesen kivetkőzött taoismushoz és az ind buddhismushoz kezdett fordulni. Becsesebb azonban a confucei irodalom morálja és maga a mester ép erre helyezte a fősúlyt Főcélja volt a gyakorlati életbölcse ség hirdetése. Ismételten hangsúlyozza, hogy az öntökéletesítés az alapja mindennek. Ha az egyes személy tökéletesedik, rendezettebb lesz a

család, ha a család rendezett, az állam is az és a birodalom nyugodt. Öt fő kötelessége van minden embernek, melyek három tulajdonság (erény) által valósulnak meg. (Ez a numerikus vonás állandóan szerepel a kilenc könyvben). Az öt kötelesség a fejedelem és alattvalók, apa és fiú, férj és feleség, idősebb és ifjabb, testvér, barátok és társak egymáshoz való viszonyából folyó kötelességek. A három főerény pedig a tudás, humanitás és bátorság. Emellett azonban a confucianismus váltig sürgeti a régi szokások és szer-tattások betartását.

Mondottuk, hogy a confucianismus nem választható el szigorúan a *taoismustól*, ha mégis el akarnók különíteni, talán azt mondhatnók, hogy a mai taoismus a confucianismusnak a természetfilosóphiája összekapcsolva rengeteg babonával és varázslattal (jóslás). A taoval egy canonikus könyvben, az I-kingben találkozunk. Jelentése = út, a világ vagy természet körforgása, mely két elvből áll (Yang = meleg, világosság, férfiaság és Yin = hideg, sötétség és nőiesség.) E két tényező összműködéséből keletkezett minden. Ezt a taot a szellemi spherába helyezte és egy mélységes philosophiai tan középpontává tette Konfucse kortársa: *Laocze* (604-?). Csak egy műve maradt ránk a *Tao-te-king* (-"könyv a taoról"), de ép ez a chinai szellem legmélyebb alkotása. Tanának alapja mystikus monismus, melyből ethikai és socialis követelések származnak. A *tao* nála az örök egyetlen igazi lét, a világ princípium, mindennek oka és ősalapja, melyben minden ellentét, megszűnik. Mint erkölcsi norma meghatározza az ember magatartását. Az embernek a taoval összhangban kell élni, a tao pedig hat anélkül, hogy cselekednék, így kell az embernek is tenni. (Ez a „wuwei” = semmivézés ethikája.) Aki a taot bírja, megvalósítja a békét és legyőzi a harcot. Vágytalanság és elégtelenség a legfőbb jó. *Laocze* socialis gondolatai egy ideális birodalmat festenek, melyben az emberek zavartalan har-

moniában vannak a taoval. Életideálja nem a Konfuciusé: egy jól rendezett társadalom, melyben a tekintély (kegyelet) és az illem uralkodnak, hanem oly állapot, melyben az emberiség a maga ősi ártatlanságában él. Azért hideg közönyt tanúsít a rítusok és conventionális formák iránt. Ha Konfucse ideálja a „nemes ember”, aki életét a jó szokás (li) szabványai szerint alakítja, akkor Laocze-é a bölcs vagy szent ember, aki a tao tette életének normájává és belső világát biztosította az érzéki jelenségek zavaró benyomásai ellen. Ez a nemes, fenséges tan, mely nem egy pontban a keresztyénségre emlékeztet (V. von Strauss azonban túloz, midőn a tao-t személyes istennek tekinti) bár voltak követői, nem válhatott közkinccsé, és a mai taoismusként tulajdonkép semmi köze a Laocze tanához. A mai taoizmus „érdeme”, hogy előmozdította a második létben való hitet, mellyel Konfucse mit sem törődött és hogy a confucianizmus pantheonját számos sien-nel = „tao-val birokkal” gyarapította. Ezzel kapcsolatban az élet meghosszabbítását különböző (úgynevezett élet-erőkkel bíró) substantiák élvezetével igyekeznek elérni (sien = orvosság). Ezenkívül jósolnak az I-king hexagrammaiból. Ebből is látni, hogy a mai taoizmus nem tekinthető külön vallásnak.

Mivel ma a műveltek, de a nép körében a confuciusi ethika elvei irányadók, pár szóval összehasonlíthatjuk azt a keresztyén ethikával. A különbség két pontban szembetűnő. Konfucse fölve: „amit magadnak nem akarsz, ne tedd másnak”. Jézus ezt igenlegesen fejezi ki, ami mérhetetlenül többet tartalmaz. A keresztyén embernek tehát nemcsak arra kell törekednie, hogy kárt ne okozzon másnak, hanem jót kell tennie mással. Másfelől Konfucse szerint a jót jóval, a rosszat pedig igazsággal kell viszonzni, míg Jézus még az ellenség szeretetét is megkívánja. Végül a chinai ethikában hiányzik az erkölcsi ideál természetfölötti szentesítése, így minden igazi haladás gyökerében el

volt fojtva, amiről China évszázados conservativismusa tanúskodik.

A buddhismusról az ind vallásról szóló szakaszban tüzetesebben szólunk. Itt csak annyit, hogy a vallásos érzületet (bár az úgynevezett Mahâyâna lett uralkodóvá), ez elégitette ki legjobban Chinában, mert a confucianismusban csak formalitás és rituálé van. A buddhismus e formája céljául tekintette az emberiséget a boldogság (üdvösség) bizonyos fokaira emelni (deva, arhat, bodhiszattva) és az ehhez szolgáló eszközöket megszaporítani. Fő intézménye a kolostor volt, ilyenekkel árasztotta el az országot, dacára annak, hogy a szerzetesi élet a chinai ember természetével meg sem fér. Mint heterodox rendszer egyébként üldözésnek is volt kitéve. (Szepták) *A japánok vallása*. A japánok és chinaiak sokban rokonok. A japán ember is többre becsüli a kézzelfogható valóság külső világát a szív-ideálok belső világánál, a józan, erkölcsi életet a mystikus rajongásnál. Nem zárkózik el oly mereven a haladástól, mint a chinai, hanem sokkal tevékenyebb, előrelátóbb. így történhetett, hogy ez a nép nem is negyvenévnyi idő alatt elsajátította az európai culturát és a föld első hatalmasságai közé küzdötte föl magát. Huszonöt százados a japán nemzet múltja és huszonöt százados a dynastiája is, melyről az a hagyomány, hogy Isten lágyékából vette eredetét. Hogy culturáját a japán nép Chinából kapta, az egészen világos. Onnan vette át a buddhismust is, a Krisztus utáni VI. században, nemkülönben a confucianismust. E kettőhöz járul a japánok ősi, nemzeti vallása az úgynevezett *shintoiszmus*. Egyébként Dai Nippon népe soha sem volt mélyebb, vallásos hajlamú, ma pedig a helyzet körülbelül olyan, mint Chinában, a legtöbb japán ember egyaránt a buddhismushoz, (családi származása szerint) és a shintoismushoz számítható (lakóhelye szerint). A műveltek egyébként közönnyel viseltetnek mindkét vallás iránt és gondolkodásukban Konfucse tanaihoz

igazodnak. A vallás különben is magánügy, az állam nem törődik alattvalóinak hitvallásával. A confucianismusról nem kell újra szólnunk, a buddhismusról meg annyit jegyzünk meg, hogy ide sem eredeti alakjában került, hanem megromlott, átalakított formájában, itt is a Mahâyâna dominál, amely tulajdonkép a brahmanismus, buddhismus és ind népvallás keveréke rengeteg istennel és bálvánnyal. Középpontja az a tan, hogy a földön megjelent Buddha egy örök elvnek, az eszmei Buddhának az emanációja és hogy előtte már sok ilyen Buddha volt. így vált az önmegváltás etikája polytheistikus vallássá, a főisten Amida. Ezenkívül nagy szerepet játszik a bodhiszattva tana, (ezek kiváltságos személyek, leendő Buddhák) Mint Chinában, itt is sok szekta alakult.

Fontosabb ránk nézve a *shinthoismus*, mely lényege szerint a természet és őscultusnak a synthesise (shin-to chinai szó – Istennek útja, ezt pótolta a japán Kami-no-michi-val, hol Kami = főnt, istenség). Fejlődésében három korszakot lehet megkülönböztetni: 1. Tiszta shinhoismus a Krisztus utáni VI. századig, főforrása a Koj'ki nevű könyv. 2. A shinthoismus és buddhismus összeolvadása. 3. A shinthoismus megújrodása a császári hatalom helyreállításától vagyis 1868-tól kezdve. Ma úgyszólván csak a mikádó és udvara tartja be a nemzeti vallás rítusait, de a nép zöme mind a két valláshoz húz, melyeket elválasztani is alig lehet. A mai shinthoismus a japán mythologia számos istenének (a teremtő pár = Izanagi és Izanami, továbbá Onamuji (= első uralkodó) Susanoo (= vihar), a nap, a hold, a rizs istene stb. és főleg a császári ház őseinek tiszteletében áll. A felkelő nap országában a császár a „Kami” megtestesülése, azért föltétien engedelmesség és tisztelet illeti meg. Japán kormánya mintegy Isten uralma, mely teljes odaadást követel mindenkitől. Eszemponból a shinthoismus a hazaszeretet vallásának nevezhető. A mythologia a mindenség és a japán szigetvilág terem-



tését, továbbá a sok isten és istennő viselt dolgait tartalmazza. Az istentisztelet ételáldozatok kiszolgáltatásában áll. A shinto ethika főfogalma pedig a tisztaság és tisztátalanság. Az istentisztelet végrehajtója a patriarchális korban a császár (törzsfőnök), később külön papirend fejlődik. A legfőbb istenség a nap istennője, melynek symboluma a tükör, később a többi isten jelképe is lett. Némi jel arra enged következtetni, hogy eredetileg a shintoizmusnak bizonyos összefüggése volt a phallos-cultusszal. A halotti cultus (temetés) kétféle, shinto- és buddhista-rítus szerint végezhető. Ünnepek nagyszámmal vannak, körmenetekkel és panthomimikus előadásokkal.

Lónyai L.: „A mennyei birodalom története”. 1910. Egyet, irodalomtörténet. I. Vámbéry: „Kína és Japán”. 1895. Gr. Vay P.: „Keleti császárságai és császárai”. 1906. Ágner: „Konfucius Ta-hio”. Jászberény, 1906. Ugyanaz: „A kínai nevelés”. 1907. Szelényi Ö.: „Konfucse és Krisztus”. Theol. Szaklap. 1910.” Stojits J. „Laoce életbölcsélete 1907. Brandt: „Die chines. Philosophie” című munkájának ismertetése. Ath. 1899. Ágner: „A japán-ság súlya és törekvései”. Jászberény, 1905. Pröhle V.: „A keresztyénség Japánban”. („Prot. Esték” II. kötet.) Ugyanaz: „Napkeletről”. Budapest, 1910. Szeghy E.: „Japán”. Cs. Varga Antal: „Japán és a japánok”. („Új élet”) 1913. Barátosi Balogh: „Dai Nippon”. 3. kötet. SzabóA.: „Külmissziói Kalauz”. Budapest, 1911.]

*A régi Egyiptom vallása, A mongol faj vallásformáinak letárgyalása után immár a kaukázusi faj körében maradhatunk és a legmegszokottabb osztályozás szerint sorra vehetjük a hámiakat, sémieket és indogermánokat. Az első csoporthoz sorozzák a Nilus völgyének a lakosait az egyiptomiakat, akik valószínűleg a libyaiakkal és nubyaiakkal közös néptypust képeztek. Testük és nyelvük hasonlósága azt bizonyítja, hogy Nyugat-Ázsiában sokáig éltek együtt rokonaikkal a sémiekkal, tehát nem voltak Afrikának bennszülöttei.*

Egyiptom valóban a Nílus ajándéka, mert egész culturáját természeti viszonyai határozták meg. Jóllehet a történetelőtti időkben számos kisebb államra oszlott, a Nílus völgyének idők jártával szinte természeti kényszerűséggel politikai és nemzeti egységgé kellett fejlődnie, mert a Nílus volt az összekötő tényező. Ugyancsak a Nílus tette földmérővé, de egyúttal matematikussá és csillagásszá (mértékek, naptár) is a népet és hatása meglátszik a nép vallásos képzetain is. Az ország gazdasága, jóléte a földművelésen és állattenyésztésen épült föl, nagyban űzték a kertészetet és bortermelést is, el volt terjedve a kézművesség és hajóépítés; végül nagy súlyt helyeztek az iparra és kereskedelemre. Az egyiptomiak általában derült kedélyűek voltak és az élet örömeit szívvel lélekkel élvezték, de azért jámborok és istenfélők is voltak. Egyiptomban a nemzeti élet a legszorosabban összeforrt a vallási élettel, minden vallási átalakulás átalakulást idézett elő a nemzeti életben is és viszont. Alig található felirat vagy oklevél, melyből az egyiptomiak vallásos gondolkodásáról felvilágosítást ne nyerhetnénk. Mégis az egyiptomiak vallásának a jellemzése, fejlődésének a vázolója egyike a vallástörténelem legnehezebb feladatainak, mert úgy lép elénk, mint a legdurvább mondáknak és szokásoknak, meg a legmagasztosabb gondolatoknak a keveréke. Ezért a tudósok a legkülönbözőbb nézeteket hallatják a régi egyiptomi vallásról. Két csoportba különíthetők e vélemények aszerint, hogy ősmoetheismust vesznek e föl (Le Page Renouf, Pierret, Brugsch) vagy pedig a polytheistikus elemeket tartják a legrégebbieknek. (Erman, Meyer, Sayce, Maspero, Pittschmann.) De ha fel is veszünk fejlődést, igen bajos a vallás magvát egyetlen egy forrásból levezetni (például a napcultusból, Lepsius). Egyiptom történetében rendszerint három korszakot: az ó, közép és új birodalmat szokták megkülönböztetni (3000-400 Krisztus előtt). Az elsőben hat dynastia uralkodott, a középbirodalom kezdődik a

11. dynastiával és végződik a hiksosok betörésével. A hiksosok kiűzetése után a 17. dynastiával kezdődik az új birodalom változatos sorsa. Majd Nagy Sándorral és a Ptolomeusokkal megindul a hellén hatás, mely végre is az óegyiptomi cultura felozslásához vezet.

Az egyiptomi vallástörténet forrásai részint idegenek (a biblia történeti részei, görög írók, mint Herodotos, Plutarchos és Manetho görög műveltségű egyiptomi pap) és belföldiek, melyeknek az anyaga napról-napra szaporodik. Az egyiptomiaknak két jellemző tulajdonságuk volt: 1. hogy a halál utáni élet nagyon foglalkoztatta őket, 2. hogy nagyon szerették az Írásbeli feljegyzéseket. így mindhárom korból vannak emlékeink és maradványaink. Ilyenek: a pyramisok és templomfeliratok, papyrus-okmányok, fogadalmi és áldozati tárgyak stb. Az egész forrásanyag azonban mégis csak egyoldalú, mert majdnem kizárólag a halálutáni életre vonatkozik, ezenkívül megkötött és merev, tele sok szószátyársággal. Vallástörténeti szempontból legfontosabbak a Ptahhotep tanítása, a halottaskönyv, Duat könyve, a himnuszok stb. Elejétől végig az óegyiptomiak érzékű alakban képzelik el az isteneket, így különösen azt hitték, hogy az istenség bika, krokodilus, ibis és más állatok alakjában jelenik meg az embereknek. De volt önálló állatcultus is. Az öskornak az ég egy a földön álló óriási tehénnek a hasa, vagy oly nő teste, aki a föld felé hajlik. Általában a nap, az ég, meg a Nílus ragadták meg a figyelmét. Lassanként kialakul a különbség bizonyos helyhez (például városhoz) kötött istenek (például Ptah Memphis, Amon Thebae, Chum Elephantine istene) és az egész birodalomban tisztelt istenek között. Mikor pedig a kisebb közösségek, város államok egybeolvadnak, a helyi istenek is viszonyba lépnek egymással, a papság pedig mindezeknek a genealógiai kapcsolatát (triádok: apa, anya, fiú igyekszik megállapítani (például a heliopolisi naptheologia és cosmogonia). Egyéb istenségek Anubis = a holtak

sakálfejű istene, Chonsu = Holdisten, Hapi = a Nílus istene, Háthor = az ég istennője, Keb = a föld istene stb. Rá (Re) = az egyiptomiak legnagyobb istene, Thebae előtérbe nyomulásával Amon-Re néven mint az istenek királyát tisztelték, ő volt az egyiptomi pantheon uralkodója. Ekkor a 18. dynastia egyik tagja, IV. Amenhotep (Krisztus előtt 1370 körül) reformot akar előidézni és a híres isten helyébe Aton (= napkorong) tiszteletét helyezni. Mivel a papság ellene szegül, a pharao elhagyja Thebát és új székhelyet alapít Chut-Aten néven az El-Amarnavölgyben (Közép – Egyiptomban). Itt élt feleségével leányaival és híveivel, akikkel fényes templomokban tisztelte a magaválasztotta istenét. Halálával azonban mindennek vége szakad és Amon-Re uralkodó helyzetét a pantheonban többé semmi sem zavarta meg. A legnépszerűbb isten azonban mégis Osiris, aki a halotti cultusban is jelentős szerepet visz. Mythosa némileg emlékeztet a babyloniai Tammus és phöniciái Adonis-mythosra. Eszerint a gonosz Set Osirist megölte és a holttestet darabokra tépte, melyeket Isis, Horus és Anubis segítségével, de főleg saját mágikus eszközeivel ismét összeállít és megelevenít, Horus pedig bosszút áll atyja gyilkosán. Legjobban vagyunk tájékozottak az egyiptomi halotti cultusról és azzal összefüggő halhatatlansági hitről. Itt azonban megismerjük az egyiptomi ember gondolkodásának a rendszertelenségét is, amennyiben egymás mellett találjuk a legellentétebb tanokat. Az első alvilági képzet a napjárásához fűződik. A napisten a maga bárkájával végig halad az égen és az alvilágon. A meghalt emberek nyugaton a bárkájába lépnek és ő aztán az alvilágban hagyja vissza, ahol a földnek megművelése a tisztök. Csak keveseknek, azoknak, akik a mágiában különösen nagy jártasságot szereztek, sikerült az istent arra kényszeríteni, hogy örökké a bárkájában maradhassanak. Egy másik felfogás szerint az égben van a másvilág, ahová különböző módon juthatni: létra segítségével

vagy a láng füstjével vagy az is lehetséges, hogy a lélek madár alakjában repül az ég felé. De nemcsak a földben és a föld felett, hanem a földön is kereste az egyiptomi ember a halottak országát. A sír maga az „örök ház”, azért látták el a bebalzsamozott halottat minden szükségessel: étellel, itallal, bútorzattal, szer számmal. Később a valódi adományokat képies áldozatokkal helyettesítették. Kőből vagy égetett agyagból készült ökröt, libát, kenyeret tettek a sírba, abban a hitben, hogy ezeket a halott bizonyos varázsszavakkal segítségével valósággá varázsolhatja. Ugyanígy állott a dolog a sírkamrákat borító reliefekkel és képekkel, melyek például a kenyér készítését, a sör főzését stb. ábrázolták. Ismét más felfogás szerint a halottnak nagy utat kell tennie a sírból nyugat felé, Osiris birodalmába (Earu mezői) e végből látták el a „halottas könyvvel”, mely felsorolja a démonokat, varázsszavakat és mindazon dolgokat, melyeket a halottnak ismernie kell, hogy az útjába álló akadályokat legyőzhessen. Az utazás befejeztével a halott Osiris elé lép, aki 42 bíró segédlete mellett ítéletet tart felette. Ezzel kapcsolatban igen bonyolult nézetet találunk az ember halhatatlan részéről, mert az ember, az egyiptomi hite szerint, hat részből állott: test, lélek, árnyék, múmia, név és „Ka” vagyis a láthatatlan képmás, legfontosabb a Ka, tulajdonkép ennek szólt a halotti cultus. Látnivaló, hogy Egyiptomban már jelentkezik a bűn és büntetés, megtorlás fogalma, de a mágikus elem mégis túlteng és háttérbe szorítja az erkölcsi felfogást. A halottas könyvből kitűnik az is, hogy a halott a varázsigék segítségével különböző lényekké változhatik át, de ezt nem lehet lélekvándorlásnak tekinteni. A templomot igazán az isten házának gondolták, mert az hitték, hogy az isten a sötét kápolnában lakik, ahol a képe volt fölállítva. Szolgálatára hivatásos papság volt rendelve, mely azonban zárt kastot nem képezett, bár hatalmuk némelykor (kivált az új birodalom idején) igen nagy volt. Ezenkívül az illető

tartomány nagyjai és nemesei (a nők is) dicsőségnek tartották, hogy az isteneknek szolgálhassanak. A papok rendezték az ünnepeket és körmeneteket, bemutatták az áldozatokat és rítusban való jártasságuk mellett úgyszólván a tudomány minden ágát művelték, tehát álomjósok is voltak, Theológiájukban arra törekedtek, hogy a vallásos képzeteket systematikus rendbe hozzák, az ellentmondásokat áthidalják és ezzel kétségkívül hatást gyakoroltak a vallási gondolat fejlődésére. A primitív képzeteket symbolikus értelmezéssel enyhítették, a régi formákat új tartalommal töltötték meg, a különböző istenalakokat összeolvastották és az egyes functiókat egyetlen isten nyilvánulásaiként fogták fel. Csakhogy egységes theologia még sem alakult és azt meg lehetetlen megállapítani, hogy a tanok közül mennyi került a nép nagy tömegébe. Ép azért több mint bizonyos, hogy nem minden, amit a szövegek tartalmaznak volt 4 nép hite is. Tudjuk, hogy Egyiptomnak Israel népére különös jelentősége volt, de vallástörténeti tekintetben ez a hatás minimális, illetőleg az izraeli vallás lényegét nem alterálta, oly áthidalhatatlan úr van Mózes Jahveja és az egyiptomi napisten között.

„Egyptom”. Emlékkönyv. Budapest, 1899. Pózsónyi Prot. Esték. I. 1897. Mahler E.: „Ókori Egyptom”. 1909. Giesswein S.: „Ó-Egyptom halottas könyve”. Platz B.: „Ó-Egyptom irodalma”. 1884. „Képes világtörténet”. I. (Maspero). Giesswein S.: „Egyptom és a biblia”. 1909 Mahler E.: „A halsymbolum Egyptomban”. „Phil. Közl.” 1913. Ebers Gy.: Cicerone a régi és új Egyptomon át. Nagybecskerek 1893.]

A *sémiek* a legrégebb történeti időben Elő-Ázsia legnagyobb részét tartották elfoglalva. Nyelvi szempontból Brockelmann szerint két főcsoportra oszthatók. Keleti-sémi (assir-babyloniai) és nyugati sémi nyelvek *a)* északnyugati Kananeus (phöníciai) és aramsyr) *b)* délnyugati aran és abessiniai. Vallástörténeti szempontból különös figyelmet érdemelnek az arabok (iszlám) az

israeliek, továbbá a babyloniaiak, assyriaiak. A többit épen csak érintjük. Itt említjük meg, hogy az egyiptomi és babyloni culturkör mellett feltűnik az ókori Ázsiában egy harmadik is, főleg Kis-Ázsiában. Ezt a hettiták (chatti) néptörzse képviseli, mely sem nem sémi, sem nem idg (idg = indo-germán), de róla még általában igen kevés a biztos állítás, mert kevés a forrásanyag. Fővárosuk Boghankői vidékén volt. E népek között kétségkívül volt kulturális kölcsönhatás, ezért sok a közös vonás vallásukban. A Palestinában végzett ásatásokból kitűnik, hogy Bēl (=Baal), Istar (=Astarte) és Asirat a *kanaaniták* istenei, ehhez járulnak az egyiptomi Ammon, a babyloniai Nergal. Általában a természet kettősségét, a tenyészetet és enyészetet, az ébredést és haldoklást fejezik ki.

Az istenábrázolatok közül különösen sok Astarte-kép (=az élet anyja, a legtöbb agyagból, kevesebb bronce-ból) került napfényre. Még többet tudunk meg a kanaaniták áldozatairól. (Gyermek és halotti áldozatok, s emberek befalazása az építkezéseknél.) Taanachban ráakadtak egy sziklaoltárra egy nagy és három kisebb nyílással a libátíók befogadására. Most tehát már értjük, miért folytattak a próphéták élet-halál harcot e vallás ellen! A *phömciaiak* hite közel rokon a kanaanita-vallással. Itt sem) az astrális képzetek állnak előtérben, melyek különben oly jellemzők a sémitákra, hanem az Adonisz kultusban kifejezésre jutó tan a természet ébredéséről és halódásáról. Minden törzs és minden város tisztelte saját módján a maga Baalját (Ba'al). mint védőistenét. Azonban ez nem ugyanaz az istenség, csak az elnevezés közös tehát sohasem volt egy Baál nevű istenség, mely a többiek fölött állott volna. A férjistennek megfelelő istennő (Astarte) itt is előfordul. „Mindkét istenséget állati „symbolumokban ábrázolják, melyek az erős nemzőerőt) vagy pusztító erőt fejezik ki. Jellemző, hogy az istenek nevét nem nevezik meg, hanem szent félelmükben körülírják. Az

isten hatásköre csak egy bizonyos területre szorítkozik; így például Tyrus Baalja Milkart: Astarte az összes sémitáknál előforduló istennő, a szerelem és termékenység istennője, némely helyütt harci istennő is, érzéki, kicsapongó cultussal (Asera néven is szerepel, de ez eredetileg azt a szent cölöpöt jelentette, melyben az istennőt jelenvalónak gondolták.) Cultusával szorosan összefügg az Adonis cultus (=Adón). Emberáldozatok, körülmetélés itt is szokásban voltak. A kegyetlen jellegű Isteneknek a legdrágábbat áldozták fel: az elsőszülött gyermeket.

Az aram törzsek közül legtöbbet tudunk a *syriaiak*-ról. Isteneik: Hadad, El, Reseph. A syr Astart névformája Athar (= Atargitis), szeretője itt Arttes, aki castration által halt meg. Itt is babyloni (Sin, Samas, Bel, Marduk) és egyiptomi (Horus, Isis, Osiris) hatás.

Legfontosabb azonban a *babyloniak* és *assyriaiak* vallása. Történetük a perzsa hódítástól (Krisztus előtt 539) visszakisérhető a negyedik évezredig, de e jelentékeny cultura korábbi hordozói vagy talán teremtői a sumirok.

E népről ma az nézet, hogy az ural-altaji nyelvcsaládhoz tartozott, nyelve, mint élő nyelv az ötödik-hatodik évezredben kihalt, úgy hogy a történeti időben, midőn az ékírású források megszólalnak, a sumir nyelv már csak mint irodalmi nyelv volt használatban, akár csak napjainkban a latin. A babyloniai culturának óriási a jelentősége Kelet történetében. Fényesen igazolták ezt az amarnai leletek (500 ékírásos agyagtábla, a két Amenhotep állami levéltárának egy része), melyekből kitűnt, hogy 1400 évvel Krisztus előtt a babyloniai nyelv volt a Kelet diplomáciai nyelve. A különböző kananita, syriai stb. helytartók e nyelven leveleztek a pharaókkal.

Babylonia és Assyria a Tigris és Euphrates mentén terült el. Babylonia a folyamok alsó folyásától, azoknak a tengerbe ömléséig, ettől északnyugatra pedig



a Tigris balpartján terült el Assyria. Az ország sokban hasonlít Egyiptomhoz, termékeny az ikerfolyók áradásai teszik. A folyók áradásait szabályozó nagy közmunkák csatornák, vízgyűjtő medencék korán szükségessé tette az állami szervezkedést. Nagyvárosok keletkeztek itt, de az épületek nem kőből, hanem a napon szárított téglából készültek. Ez az oka, hogy a régi mesopotamiai városok helyeit ma csak óriási téglatörmelékek jelzik.

Igen művelt nép volt ez a sémita törzs. Jól értettek a földműveléshez és állattenyésztéshez, mívelték a bányászatot és gazdag tudományos és költői irodalmat hoztak létre. Az astronomiában ők lettek az egész világ tanítómesterei. Ebbeli vizsgálódásaik vallásuknak astrális jellegéből eredtek: a babyloniai istentan ugyanis általában a csillagok tüneményeire van alapítva és felfogásuk szerint a csillagok járásán alapul a természet körforgása is. A források itt is kétfélék: idegenek (Herodotos, Ktesias és Berossos, Nagy Sándor kortársa) és nemzetiek (a cseréptáblákon, téglákon stb. fenmaradt 5000-6000 éves okmányok, levelek, naplók, törvények; legfontosabb Assurbanipal király könyvtára 669-625). A vallásos tartalmú iratok több csoportba foglalhatók: mythosok, bűnbánó énekek, himnuszok, imák, varázsszövegek és lithurgikus tartalmú iratok stb. A történelemből elég annyit fölemlíteni, hogy Babylon városa csak a Krisztus előtti második évezred elején emelkedett történeti jelentőségre, midőn Hammurabi alatt (2300 Krisztus előtt) az északi és déli városállamok fővárosává lett.

1300 körül versenytársai támadnak Babylóniának, jelesen Assur országa és Elám az egykori babyloniai tartomány, mely önállósághoz jutott A VIII. század közepe táján az óbabyloni birodalom teljesen megbukott és Assyria foglalja el a helyét, mely egyébként majdnem változatlanul *átvette* a babyloniai culturát. E korból említendőek Sanherib és Assurbanipal kirá-

lyok. Majd 625-ben Krisztus előtt Nabopolassar megalapítja az újbabyloniai birodalmat, melyet sűrűn „Chaldeá”-nak neveznek. 539-ben ez is beleolvadt a hatalmas perzsa birodalomba (Kyros). Kétségtelen, hogy a babyloniai vallás is fejlődésen ment át, még pedig Rohoska szerint három fokon: polydämonismus, zoomorphikus polytheismus és anthropomorphikus Polytheismus, amelyek közül csak a harmadik áll teljes történelmi világításban előttünk. A legrégebb feliratok egy csomó kisebb városállamot tüntetnek fel, melyeknek középpontja egy-egy fontos cultushely. Ilyenek északon: Sippar: (Samas = napistennel), Borssippa: (Neboval – aki a „sorsok” írója), Babylon: (Marduk -világegyetem istene), Kutha: (Nergal = az alvilág ura); délen: Uruk: Anu az istenek atyja és királya), Cj-idu: (Enki vagy Ez = a víz mélységeinek istene, Úr: (Mannar= holdisten) stb.

Ezeket a városi isteneket általában égi kormányzókul képelték és mindegyik mellé női istenséget adtak. Ezek az istenek a csillagzatokban nyilvánulnak meg, de mivel minden földi az éginek a mása, a világ eseményei az égi történések tükröződései, vagyis a csillagzatok constellatiói meghatározzák a földi tüneményeket is. így fejlődött ki a papok kezében az astronomia és az astrologia, mely úgyszólván teljesen a vallás szolgálatában áll. (Naptár.) Igen gazdag a babyloniaiak mythológiája. Kosmogóniájuk szerint a világ három birodalomra különülj ég, föld, víz, mely fölött Anu, Bel és Ea uralkodnak. Később Babel politikai emelkedésével ennek istene Marduk nyomul előtérbe. Az istenek legnagyobb része határozott egyediséggel bír, de azért fönmaradt adämon-hit is. A mythosok között legfontosabbak: 1. A teremtésmythos (ős chaos; Marduk isten és Tiamat sárkány harca 2. Az özönvíz mythos, a Gilgames-epos egy részlete. (Az istenek Suruppak város bűnei miatt rettentő vízáradatot bocsátanak az emberekre, de a hű és kegyes Napistimot Ea isten

megmenti.) 3. Istar alvilági útja. (Istar a termékenység istennője, ura Tammus a tavaszi vegetatio istene, aki ősszel elhal, s hogy őt új életre keltse, száll le Istar az alvilágba. V. ö. a Demeter mythosszal.) 4. Sargon király mondája (emlékeztet Mózes kitételére). Az ezen mythosok és az ó testamentom egyes történetei (özönvíz, teremtéstörténet) közötti meglepő rokonság (ehhez járult még Hammurabi és Mózes törvényeinek az egybevetése) a Bábel-Bibel vitához vezetett, mely azonban Israel vallásának a magvát nem érinti. A közöttük levő kapcsolat, a közös forrás felvétele elől természetesen el nem zárkozhatunk, azonban kiemelhetjük, hogy az idegen elemeket Israel népének vallási geniusa sajátlagos módon tovább fejlesztette.

Találunk Babyloniában szép imákat és hymnuso-  
kat is. (II. Nebukadnesar imái, Samas hymnusok) de  
mellettük fenmaradtak felesszámmal az ősrégi ráolvasá-  
sok is, sőt össze is kapcsolódnak velük, mert a mágia  
mindvégig nagy szerepet játszott. A cultus középpontja  
az illető város localistensége, melyet óriási kő, agyag  
vagy ércszoborban ábrázoltak. Az istentisztelet fő alkotó  
része az áldozat (állatok és folyadékok); emberáldozatok  
nincsenek igazolva, kivéve a halott siratásánál. A papok  
közvetítők emberek és istenek között, a tudományok  
tanítói, a mágikus szokások birtokosai, innen nagy  
hatalmuk. Valóságos kasztot képeznek, mely utódait  
külön iskolákban neveli Tudományuk nagy része át-  
szállt a perzsa és a hellén korra. („Ex oriente lux”)  
Az ember viszonya az istenséghez a föltétlen alárendelt-  
ség, az istenek despoták, alapjellemük az emberfeletti,  
colossális. Sokszor melegebb vallásos érzélem, bűn-  
bánat, töredelem jut kifejezésre, de rendszerint csak  
betegség esetében, mint amely az életörömet meg-  
zavarja. A legfőbb jó, a hosszú, zavartalan földi élet,  
mert a túlvilági lét sötét, vigasztalan (árnyékvilág),  
visszatérés nélküli ország. Halottaikat rendesen a lakó-  
házak alatt temették el; lelkük a sötét alvilágba szállt,

mely hét fallal volt körülvéve. Érdekes az is, hogy Hammurabi törvénykönyve nélkülözi a vallásos indokolást.

Assyria vallása teljesen Babylonia hatása alatt áll, csak jelentéktelen különbségek észlelhetők; így hogy itt (Assyriában) előtérbe lép a vallás állami jellege, miért is a király a főpap. A vezető isten Assur, melyet nem igen ábrázoltak szobor alakban. Egyes, Babyloniából átvett, istenek harciasabb jelleget öltenek.

A babyloniai assyriai vallás határozottan ethikai vallásnak minősítendő, bár még igen sok benne a természeti elem (mágia). Lényegében polytheismus, de itt-ott a monarchikus monotheismushoz (Naboned király) közeledik. Ennek ellenére, azonban épenséggel nem állítható oly magas fokra, mint ahogy ezt egyes túlzók (Delitzsch) hirdetik. E vallás alaposabb megismerése tehát az israeli vallás belső lényegének mit sem ártott, mert ez tőle és a többi sémi vallástól főleg a következőkben különbözik: 1. Míg a szomszédos népek isteneit természeti istenek voltak, melyeknek élete folyton egybefonódik a természettel, addig Israel istene a világ, a természet fölé emelkedik, rajta kívül áll, melyet megteremtett hatalmas igéjével. 2. Míg a többi sémi népek istenei sokan vannak és emberi módon élnek, Jahve egy, egyetlen, emberentúli, örökkévaló. 3. A sémieket istentiszteletele tele van varázslattal, erkölcs-telenséggel. A mechanizmussal. Ezzel szemben Israel profétái azt hirdetik, hogy Jahve igazságot? a kar és nem áldozatot. 4. Amott a (relatív) monotheismus a természeti erőknél egy hatalomra való visszavezetéséből áll, emitt élő megtapasztalása a személyes és a világgal szemben souverain istennek. 5. Végül fontos, hogy a bibliai irodalom legtöbb cathegóriájához találtak analógiát, csak a prophetai iratokhoz nem (legfeljebb az énekekben csillan fel egy-egy halvány sugár) mert túlteng a mágiás irodalom és aqapásagTudós speculation így tehát a prophetismusban tetőződik Israel vallásának elsőrendű jelentősége, felsőbbsege a többi sémi

vallással szemben. E felfogás ellenében némelyek, például Winkler, megtagadja az israeli vallástól a specifikus önállóságot, és benne csak amolyan képromboló irányt lát az általános, zárt keleti világnézet keretében.

Mahler E.: „Babylonia és Assyria”. Budapest, 1906. Rohoskal.: „Babylonia és Assyria vallástörténete”. Sárospatak, 1908. Hornyánszky A.: „A Babel-Bibel vita”. (Theologiai Szaklap” 1904.) Ugyanaz: „Genesis és a babyloniai teremtésmythos”. (Akad évkönyv. 1902/3.) Ugyanaz: „A prophetai extasis és a zene”. Budapest, 1910. Csengey G.: „Israel története”. 1909. Delitzsch: „Babylonia és Biblia”. Varga Zs.: „Vallásos világnézet és történeti kutatás”. Ugyanaz: „Az ó-testamentomi zsoltárköltészet összehasonlítva a babyloniai zsoltárokkal. 1912. Ugyanaz: „Az ó testamentomi vallástörténet assyr-babil. megvilágításban”. 1911. Galgóczy és Venetianer vitája az „Etnographia” 1906. évfolyamában. Rohoska: „A halotti requiemek babyloniai östypusa”. „Prot. Szemle” 1906. Csárszky J.: „Kanaan és Israel”. Budapest, 1900. Kmosko M.: „Assur régi uralkodóinak feliratai”. „Phil. Közl.” 1912. Blau N. cikkei a „Magyar Zsidó Szemlé”-ben. 1913, Pröhle V.: „A sumétiak nyelve és írása”. („Földr. Közi.” 1912.) Kaulen, ford. Szabó Á.: „Assyria és Babylonia”. Temesvár, 1891. Daxer H.: „A panbabylonismus és az ó-testamentom”. Székács-émlékkönyv. Pozsony, 1912. Kmosko M.: „Az emberiség első irott szabadságlevele”. Akad. felolv. 1913]

Az *indogermánok* amaz őskori népnek neve, amelynek utódai külön népekké alakulva Európa és Nyugatázsia legnagyobb részét benépesítik s műveltségükkel mind a mai napig az emberiség élén haladnak. Az idg.-ok eredetileg egységes nép voltak, mely egységes nyelvet beszélt, elvándorlás folytán a csakhamar felmerülő nyelvjárási sajátságok alapján azonban az ősnyelv lassanként nyolc külön ágra oszlott: 1. árja (ind

és iráni = perzsa), 2. örmény, 3. görög, 4. itáliai (római), 5. albán, 6. kelta, 7. germán, 8. balti-szláv. Újabbán Ide számítják a thrákok, scythák és úgynevezett tochárok (indoscythák) népét. Vallástörténeti szempontból az indek, medo-perzsák, görögök és rómaiak érdemelnek különös figyelmet. A többiek közül csak a keltákat, germánokat, balti-szlávokat és thrákokat említjük röviden. E népek igen nagy része a keresztvénséget fogadta el és régi vallásuk a primitív, illetve etnikai fokon állt, az indusok egyik vallásformája (buddhizmus) azonban a legmagasabb fokra (válságvallás) is feljutott. Utána az erkölcsi vallások sorában Zarathustra vallása az első (és nem a görög, mint Siebeck és Bousset állítják). Haladjunk az alsóbbaktól a felsőbb rendűekhez.

A primitív vallások tárgyalásánál constatáltuk, hogy ott szellemek vannak, még pedig nagy számmal, de igazi istenek (személyes lények) nincsenek. Leghelyesebb, ha a primitív fok istenszerű lényeit a közszokásnak megfelelőleg, „numinák”-nak nevezzük és istenekről csak az etnikai vallások körében szólunk. Mivel az idg. népek vallásait általában a polytheizmus (például görögök, rómaiak) jellemzi, itt igyekszünk ennek kialakulását megmagyarázni Usener elmélete alapján. Szerinte a „külön” vagy „functiók” istenek (Sondergötter) és a pillanatnyi istenek képezik a személyes istenek alapját. A görög, római, litván\* és lett istenekre támaszkodva kimutatta, hogy az első istennevek úgy keletkeznek hogy az istent azonosítják valamely pillanatig tartó individuális jelenséggel „pillanatnyi isten”). Mivel azonban az egynemű jelenségek visszatérnek, szükség-szerűen megszületik az a gondolat, hogy a ható erő az egyforma jelenségekben ugyanaz, így tehát az illető jelenségeket egy bizonyos isten hatásainak fogják fel és neki külön hatáskört tulajdonítanak („külön Isten”).

\* A litvánok, lettek és poroszok, kiknek nyelve kihalt, képezik a „balti” ágát az idg.-nak

A „külön” isten ki is tágíthatja hatáskörét, midőn rokon területeket von magához. Mikor pedig nevének eredeti ethymologiai átlátszósága megszűnt és tulajdonnévvé lett megindult személyes individualitásának kialakulása, a mi a cultus-szal állott szoros összeköttetésben (például Apollon eredetileg = Apellos = baj-elhárító). Az emberiség amaz ős eredeti kívánságának kipusztíthatatlanságát, hogy az istenvilágban is specialitásokat keres, igazolja Usener szerint a katolikus szentek különböző functiója. (Példák a külön istenekre a litvánoknál, az állatállományról gondoskodott Sutvaras, szaporításukról Gotha, táplálásukról Valginas, a legelőről Ganyklos devas.) Amit vallásukról ezenkívül tudunk a primitív fokra utal (Duisburg Péter). Lássuk most közelebbről az egyes idg. népeket.

A *szlávok* (oroszok, bolgárok, szerbek,, horvátok, csehek, morvák,, tótoké vendek, lengyelek stb.) régi pogány vallására vonatkozó hagyományok igen fogyatékosak és megbízhatatlanok. A sok törzs különmemű hagyományait nem lehet egységes mythológiává feldolgozni. Lehet, hogy a baltok mennydörgés-istene (Perkunas) az északi szlávoknak is tulajdona. Közös szláv elnevezés az istenfogalom számára „bog”. (V. ö. az oroszoknál Svarog = égi isten, Dajbog=-nap, Stribog = szél-isten). Az orosz cultusban főszerepe volt Perun, a mennydörgés istenének, akinek szobrai Novgorod és Kiewben állottak és aki mint Elias ma is él sok helyen az orosz nép hitében. Svantovit volt a vendek istene. Neki Rügen szigetén volt sokfejű képe és temploma, A magasabb isteneknek csakhamar nyomuk veszett, míg az erdei és hegyi, a vízi és légi, házi és udvari démonok máig is ismeretesek. Ilyenek a déli szlávoknál a vilik, a keleti szlávoknál a ruszalkák, továbbá a vámpírok, koboldok stb. Különösen a déli szlávoknál (bolgárok, szlovének, szerbek, horvátok) rengeteg mondát, mesét és népszokást hordtak össze, de ezekben sokszor idegen hatás is nyilvánul és nem is minden

népszokás származik a pogány korból. (Egyet, irodalomtörténet. V. Podhradszky L.: „A szláv mythologia elmélete.”)

A *kelták Unom* műveltségű, de politikailag tehetetlen nép voltak, azért a rómaiak és germánok könnyűszerrel leigázhatták őket és magukba olvasztották. Vallásuk megismerése céljából a régi gallokra (Julius Caesar) és a mai brit szigetek felé fordítjuk tekintetünket. A gallok vallásában feltűnik a druidák szervezett papi rendje, melynek középpontja Carnuntum volt. Nem volt örökös kaszt, hanem tagjait a nép legjobb fiaiból válogatták. Feladatuk volt a jóslás, gyógyítás és tanítás. Tanaikat nem volt szabad följegyezni, ezért kallódtak el véglegesen. Úgy látszik, főtanuk a halhatatlanság hite, illetve a lélekvándorlás körül forgott. A cultus véres volt; rendszeren gonosztevőket áldoztak fel az isteneknek. Maradt fenn számos istennév és epitheton, de sokszor nem tudni, hogy kelta, germán vagy római istenséggel van-e dolgunk. (Például Mercurius Dumias, Apollo Borvo stb. „interpretatio Romana”.) Galliából a keltaság kiszorult, de fennmaradt máig a brit szigeteken (irek, brittek). Itt főleg az irodalmi hagyomány fontos. Az ó-ír hősmonda két ága a Cuchulinmonda és az Ossianmonda, még ezeknél is fontosabbak az ir (kelta) népmesék (Mabinogion), melyek főhőse Artus, kiben a történeti hős összeolvad a tavasz istenével. (A róla szóló középkori mondakör „Artus asztalköre” már a francia lovagi szellem alkotása.)<sup>^</sup>(Egyet. irod. III. k.)

A *germánok* ősvallását a benne feltűnő mélyen tragikus vonás miatt (Istenek alkonya) gyakran túlbecsülték és a keresztyénség előfokának tekintették, holott őket is csak a keresztyénség tette igazi culturnéppé. A germánokat három csoportba szokták osztani:

1. Keleti germánok: gótok, longobárdok, burgundok.
2. Északi germánok vagy skandinávok (norvégek, svédek, dánok, izlandok).
3. Nyugati germánok = németek.



Az első csoport megsemmisült, elmerült a népvándorlás forгатagában, de ránk nézve különben is jelentéktelen. A másik két csoport ősvallását, főleg mythológiáját részint történeti források (Caesar, Plinius, Tacitus, Saxo Grammaticus) részint pogány maradványok (irodalmi emlékek, mondák, mesék, népszokások, babonák stb.) alapján kell megalkotnunk. Különösen gazdag a skandinávok irodalma, legfontosabbak a két „Edda” és a „sagák”. (Edda = költészet). A két Edda közül az úgynevezett idősebb Edda költeményeket tartalmaz, melyben sok a mythikus tartalmú (például Völuszpa), a fiatalabb Edda pedig prózai elbeszéléseket, szerzője Snori Sturluson, a történetíró. Munkáját az udvari énekeseknek (skáldoknak) szánta. Azért magyarázza a képies kifejezéseket (kenningar) és e közben mythosokat mond el. A sagak végül történeti és mythikus tárgyú elbeszélések. Németországban sokkal kevesebb a közvetlen pogány hagyomány. Említendő a merseburgi ráolvasások, a wessobrunni imádság, a Heliand és a Muspilli, Beowulf és végül az úgynevezett német hősmonda pogány elemei. Óriási a mesék, mondák, népszokások anyaga. Csakhogy némely mese idegen, például ind eredetű és nem is mindegyik mythikus tartalmú. A bemutatott forrásokból lehetetlen az ősgermán vallás fejlődéstörténetét megírni. Végtelenül nehéz az egyes törzsek vallásának az elkülönítése, már azért is, mert a germán és idegen elemek szétválasztása sem történt még meg mindenütt. A költői (kül. északi) emlékekben sok az istenalak, de nem egy költői alkotás. (V. ö. a magyar Hadúr és Ármányt.) Az isten hitelességének criteriumai, hogy van e cultusa, játszik-e szerepet természeti mythosokban és előfordul-e a tulajdonnevekben. Ez alapon az egész germánságra nézve a következő főisteneket vehetjük föl: *Wocian* (Odhin), *Donar* (Thor), *Tiu* (Tyr) isteneket és *Frija* istennőt. Míg az elsőt inkább a jarlok és skáldok kedvelik, addig a nyers Donar a parasztek kedvence. Tiu, a hadisten

nem azonos Dyaus Jupiterrel. (Amint általában ez az ethymologia: sanscrit Dyaus g. Zeus. 1. Diespiter g. Tyr-Ziu már kérdéssé vált). *Baldr* már keresztyén hatásokat tüntet fel, őt a vak Hodr a gonosz Löki ösztönzésére halálosan megsebesíti. Ellentét a vánok és azok isteni nemzetsége között.

Hittek a germánok továbbá a lélek továbbélésében és számos dämonban, jó és gonosz szellemben (walkyrok, nornák, elfek, törpék, óriások). A mythologiában kétségkívül sok a költői csinálmány. A cultusban nagy szerepet játszott a mantikus és mágikus elem. a papság pedig nem képezett ugyan zárt kasztot, de azért nagy politikai befolyással bírt. A vallásos cselekmények általában a családi és törzsi étellel szorosan összeforrtak. (Heinrich: „A német irodalom története.” I 1886. Petiscus-Geréb: „Az Olympos.” 1901. Gábor G.: „Edda dalok.” 2. 1911.)

A *görögök* vallása legjellemzőbben tükrözteti az idg. fővallások ama sajátosságát, hogy míg a sémita vallások a teljes függés szellemét lehelik, addig az idg.-ok sohasem vontak áthághatatlan falat az isteni és emberi között. Egy másik mozzanat, hogy a görög genius nem volt specifikusan vallásos hajlamú, e nép a philosophia és költészet, de nem a vallásosság terén emelkedett legmagasabbra. Már Hegel elnevezte a görög vallást a „szépség vallásának” a közismert görög istenalakok valóban a szép emberiség aesthetikai ideáljai, legtöbbször erkölcsi tartalom híjján. Végül megjegyzésre”, méltó, hogy a görögök egységes vallási hagyományt (dogmatikát) nem ismertek, úgy hogy itt is teljes mértékben érvényesült jellegzetes szellemi autonómiájuk és individualismusuk.

Ennek következménye, hogy a papságnak nem volt nagyobb hatalma és hogy a vallási képzetekben oly feltűnő az anthropomorphismus. E vallásra az irodalmi emlékeken (például Hesiodos) kívül főforrásaink a nagyszabású ásatások folytán napfényre hozott leletek

(vázák, gemmák, érmek, szentélyek, oltárok, áldozati ajándékok stb.), melyekkel az archeológia foglalkozik. Továbbá egyes írók (Euemeros, Plutarchos, Pausanias, Ker. egyházatyák stb.). Mint valamennyi fejlett népnek, úgy a görögöknek vallás kulturája is különböző korok lerakódásaiból áll és a görög vallástörténet feladata ép e folyamatnak a megmagyarázása. Annyi kétségtelen, hogy a görög vallás is keresztül haladt a primitív fokozaton, csakhogy ennek restaurálása igen nagy nehézségekkel van egybekötve. Ez az első korszak a cretai és euboiai-boitoiai kulturát öleli fel. A második korszakban, mely a diadochok koráig tart, a vallás a művészet hatása alatt ideális istenalakokkal telik meg, a harmadikban már hanyatlás áll be (Gruppe). Az első korszakban a dāmonhit és varázslat játszik nagy szerepet, a dāmonok legnagyobbbrészt az alvilággal állnak összeköttetésben (a holtak szellemei). Ezenkívül el volt terjedve a fetisismus minden neme: kő-, növény fe-sállajcultus. Nagy elterjedtsége van a halotti cultusnak is és a görög népnek mythosalkotó képessége is megnyilvánul. Az első korszak anyaga nagy változáson megy át a művészet (költészet és képzőművészet) kezében. Kétségtelen, hogy ama vallási képzetek, melyek Homeros, Pindaros és Sophokles műveinek alapját képezik, minden idegen hatás dacára a görög szellem legsajátosabb műv-nek tekinthetők (Gruppe). Homerosnál nevezetes momen-tum a világ törvényszerűségének, végzetszerűségének a fogalma. Az istenek tulajdonkép a végzet közvetítői, végrehajtói. Minél hatalmasabb az isten, annál inkább összhangban van a végzettel (például Zeus). Egyébként a *homerosi* eposok költői inkább az előkelő társadalmi rétegek vallási nézeteit adják elő, de azért a korábbi vallási nézetek is megmaradtak. A *homerosi* vallás fő-jellemzője az anthropomorphismus. Az istenek épen úgy éreznek és gondolkoznak, mint az emberek, csak hatalmasabbak és halhatatlanok. Hatalmuk azonban korlátolt. Bizonyos fokig az erkölcsi rend őrei, bár ők

sem hibátlanok. Az ember védtelenül ki van szolgáltatva az istenek csábításainak, ha elbukik, nyomon követi a bűnhődés, ellenkező esetben csak nagyon határozatlan reménye van a jutalomra, még az alvilágban is. *Hesiodos* az első görög theologus, különösen theogoniája fontos. Eszerint volt kezdetben a Chaos, utána a Gaia, Tartaros és szerelem. A Chaosból származtak Erebos és Éjtszaka, ezektől ismét Aether és a Nap. Gaia megteremti Uranost és ők ketten folytatják a teremtés (nemzés) művét (Kronos, Rhea és a titánok), ez utóbbiak felett végre Zeus győzedelmeskedik, mint a felsőbbrendű erkölcsiség öre. (A theogoniában phöniciái hatás!) Homeros és Hesodios után Athén kiemelkedésével nagyobb egység kerül a vallásba. Bizonyos megállapodást nyert a panhellén istenek pantheona, mely a köztudatban annyira ismeretes. De emellett nem szűnik meg a heros- és dāmon-cultus sem. Különös jelentőségre emelkedik a ehthonikus, azaz a föld belsejében rejlő istenek tisztelete (Demeter, Koré) és ennek kapcsán a halál utáni életről új felfogás jelentkezik. Ezzel eljutunk a VI. században feltűnő világkerüléshez és mysticismushoz, amint az az orphismushoz elénk lép, mely meg sem érthető a szomszéd thrák hatás nélkül.

Az olymposi istenek főleg a könnyüvérű arisztokratia ideáljai voltak, mikor azonban a városi polgárság mindjobban előnyomult, az olymposi istennel szembeállította Dionysos népistent, melynek mythosát, erőszakos halálát és új életre ébredését hesiodosi mondákkal sajátságos phantastikus speculatióvá kapcsolták össze. A Dionysos-cultus hazája *Thrakia* volt és ép oly orgiastikus jelleggel bírt, mint a phrygiaiak *Kybele-cultusa*. A résztvevők önkívületi állapotukban közvetlenül egyesülni vélték az istennel és átélni az isteni élet egyes mozzanatait. Így thrák hatás alatt vert gyökeret a helléneknél az erkölcsi büntudat és a túlvilági életben való hit, mert e tekintetben a görög élet-

hit nem nyújtott igazi megnyugvást. A thrák hit görög köntösben: az orphismus. Egy sajátos görög szekta ez (középpontjai Athén és alsó Itália. Pythagoras), mely a mythikus dalnok neve alatt Dionysos különleges cultusára szövetkezett. Az államvallástól eltérőleg határozottan megállapított tanuk volt, melyet nagyszámú rituális és theologiai tartalmú iratokból merítettek. Tanuk alapgondolata, hogy az emberi lélek isteni eredetű és saját bűnéből hullott alá a földi világba, az ember teste a börtöne, melytől csak tisztulások és askesis útján szabadulhat, hogy a fény hónába visszatérhessen. Másképp kifejezve az emberi nem titani (istenellenes) és dionysosi (isteni) elemekből van összetéve, az előbbitől kell a jelzett úton szabadulnia. íme a váltságvallás egy neme görög földön, kapcsolatban a lélekvándorlással! (A legnagyobb görög szellemek: Pindaros. Empedokles, Pythagoras, Platon mind e tan hatása alá kerültek.) De jellemző, hogy még sem jutnak el az ind vallás nihilismusáig, a személyiség teljes megsemmisítéséhez. A görög szellemi élet lassú hanyatlásával az orphikus-pythagorasi szellemirány a neoplatonismusban őrizte meg legtovább életerejét. Thrák hatásra utalnak az úgynevezett eleusiniák is: a Demeter és Koré tiszteletére tartott híres mysteriumok is. Itt is a bűntudat a fő és a tőle való szabadulás titkos, symbolikus szertartások segítségével. A görög vallás ezen második korszakában tehát különböző áramlatok haladnak egymás mellett, de mégis a Homeros-féle istentan az uralkodó, a hivatalos. Az eposok népkönyvekké lettek, amelyeknek a hatását a hősmonda többi feldolgozásai csak növelték. Hozzájárulnak a nagy művészek istenszobrai (Pheidias, Polykletos stb.). Az V. és IV. század folyamán azonban lassan-lassan meginog a régi hit. Egyfelől a philosophia teszi a mythológiát kritika tárgyává, a felvilágosodás (sophistika) pedig egyenesen támadásba megy át. Másfelől a nagy mértékben terjedő barbár cultusok

a maga lényegéből vetköztetik ki a „művészet vallását”. A hellenismus kora tehát a görög vallás feloszlásának a kora, a görög vallás, mint az egész görög cultura elveszíti nemzeti jellegét és eclecticikussá, syncretikussá lesz. Legmagasabbra emelkedett a görög vallási gondolat egyes philosophusoknál, így Platon és Aristotelesnél, hogy azonban a monotheismust még sem tőlük, hanem a héberektől vették a Nyugat népei, annak oka, hogy azok speculatio útján jutottak el odáig, holott Israel prófétáinak a hite vallásos élményeken alapult. Két pontban azonban a görög philosophia kétségkívül hozzájárult az istenfogalom tisztázásához és ezzel a keresztyénség előkészítéséhez: az első, hogy az istent tiszta szellemnek fogta fel, a másik, hogy az emberi léleknek Istennel való rokonságát kiemelte.

„Képes Világtörténet” II. Fustel de Coulange: „Az ókori község”. Schuchardt: „Schliemann ásatásai”. Petz: „Ókori lexikon” Csengery János: „Homerosi világ”. Geréb: „Görög vallás és művészet”. Hornyánszky Gyula: „A görög felvilágosodás”. Hittrich: „Görög régiségek”. 1912.]

*A rómaiak vallása* sajátos terméke bennszülött itáliai (latin umbro-samnit) képzeteknek és idegen (etruszk, görög és keleti) befolyásoknak. Míg a görög nép élénk szelleme és teremtő képzelete az isteneket határozott és életeleven alakokká fejlesztette és róluk számtalan mythost regélt, addig az itáliai, különösen római népeknek komolyabb a költészetre kevésbé hajló természete inkább a cultus felé fordult, de egészben véve mégis vallásosabb, mint a görög. Vallásossága azonban rideg, józan. A görög nép istenei egymástól megkülönböztethető plastikus egyéniségek, a rómaiaké merő abstractiok (elvont természeti erők és képességek). A rómaiak nem sokat okoskodtak az istenek lényegéről, mert a földolognak azt tekintették, hogyan kell hozzájuk imádkozni és nekik áldozni. Forrásaink: a papok levéltárai, a naptárak, annalesek, indigitamenta (imaformulák,

litániák); az írók közül: Vergilius, Ovidius, Cicero, id. Cato, M. Terentius Varró, Verrius, illetve Festus, továbbá Livius, Plutarchos; az egyházatyák közül: Arnobius és Lactantius. Fontosak továbbá itt is az archeológiai leletek.

Magának a római vallásnak organikus fejlődéséről a szó szoros értelmében nem lehet szó, maga e vallás nem változott belsőleg, csak kívülről tapadtak hozzá idegen elemek. Döntő és végzetes volt e tekintetben a görög vallás, mely a második pún háború után ellenállhatatlan erővel vonult be Rómába, úgy hogy a római és görög vallás csakhamar egyesült, olykép, hogy mindinkább a görög felfogás jutott érvényre s az istenek csak római neveiket és államilag szervezett istentiszteletüket tartották meg. Majd pedig a róm;ii császárság korában a római állam termékeny talaja lett mindenféle keleti cultusoknak. A jelzett szempont szerint négy korszakot különböztetünk meg a római vallástörténetben. Az első a Tarquiniusokig, a második a pún háborúig, a harmadik a köztársaság végéig tart, az utolsó pedig a császárság korát foglalja magában. I. A régi római istenek inkább numinák, mint személyes istenségek. Sem plastika, sem mythologia nem emeli őket a szellemi spherába. Minden állapotnak, minden cselekvésnek, sőt a cselekvés minden egyes mozzanatának, továbbá a tárgyak minden osztályának megvan a maga istensége. (Például a kisgyermeket Educa és Potina tanították enni inni, Cuba megvédte az ágyban, Ossipago csontjait erősítette, Statanus állni, Abeona és Adeona járnai tanította stb. tehát külön istenek: „Sondergötter”). Természetesen megvoltak a halálnak és az alvilágnak is a masja képviselői, így eredetileg alvilági isten: Orcus, a holtak lelkei: a Manes vagy Silentes, gonosz szellemek: a Lémures vagy Larvae. Egyéb szellemek: Genii, Lares, Penates. Egyes alakok bizonyos megszemélyesítésig jutottak el: Janus, Faunus, Mars, Vesta Saturnus, Jupiter Quirinus.

A római vallás egyébként nem alkotott külön spherát, hanem szorosan összenőtt a családi, illetőleg az állami étellel. Az atya a házi vallásnak legfőbb feje, ezen alapszik hatalma; az állam politikai feje: a király főpap is egyúttal. Az állami törvények eredetileg vallási törvények, a naptár nem volt egyéb, mint vallási ünnepek sorozata. Arra csak utalunk, hogy a régi itáliai vallásban is ugyanazon vonások kerülnek elő, amelyekkel általában a primitív fokon már többször találkoztunk: régi fétisek, fa- és állatcultus, természetes őscultus. Újabban sok érdekes hasonlóságot constatáltak (például Mannhardt) régi germán máig fennmaradt népszokások és a rómaiaknak és görögöknek bizonyos, a cultusba beillesztett eljárásai között (például Lupercáliak). Igen bajos már annak a megállapítása, hogy a régi római vallásban mi tulajdonítandó a latin és mi a sabin lakosoknak. Numának lehetett az az érdeme, hogy az isolait cultusokat az állam összetartó tényezőivé tette. Az etrusk hatás főleg az állatok beleiből és a villámokból való jóslásban mutatkozott, de az etrusk papok (Haruspices) nem örvendettek valami nagy bizalomnak. II. A Tarquiniusokkal kezdődik a második korszak. Az első Tarquinius alapítja az első nagy templomot a Capitoliumon az istentris: Jupiter-Juno, Minerva-számára. A fiatalabb Tarquinius nevéhez fűződik a „libri Sibyllius” megtalálása, melyek révén görög istenek és istentiszteleti szokások jutnak be Rómába. Az első görög isten Apollo volt, utána jöttek Demeter, Dionysos, Köre, Hermes. Poseidon, Asklepios, Pluto, Persephone. A sibyllai könyvek gondozására rendelt papi collegium (II, majd X, végül XV viri sacris faciundis) a ritus graecus képviselői (ludi, lectisternia, supplicationes). A görög istenek szentélyei kezdetben az úgynevezett pomeriumon kívül feküdtek. Csakhamar azonban összegyűlt a ritus graecus a ritus romanussal és a dii indigetes is görög ritus szerint tiszteltettek. Főlemlítendőek még a II. korszakból,



hogy idővel a plebejusok is elnyerték az állami cultus részvételében való jogot. A III. korszakban a római cultus s római vallási képzetek elgörögösítése tényré vált. Fontos dolog azonban, hogy ez időben a görög vallás már elvesztette minden belső támaszát és mindjobbban a Kelet eszmevilágának hatása alá került. így kezdődik görög közvetítéssel a keleti hatás (Kybele, Ma, Isis és Serapis), ehhez járul az Aristoteles utáni görög philosophia hatása. Hiába védekezett az állam, e mind veszedelmesebbé váló áramlatok ellen, nem bírta útjukat állani. Az idegen erkölcsök meghonosodásával a régi polgári erények lassankint elenyésztek, fényűzés és bírvágy kapott lábra, majd teljes erkölcsi züllöttség harapódzik el. A nép hitetlen, a műveltek a görög philosophiai rendszerekben keresnek kielégedést, ezek közül a stoának még jótékony hatása is lett.

Ezért mondta Vécsey T. hogy először stoikussá kellett Rómának lennie, hogy keresztyénné lehessen; a stoa mélyebb hatása azonban csak a császárság korában mutatkozott. IV. Augusztus császár a római birodalom reorganisatora, a vallásügyet is tudatosan reformálni igyekezett, mert tőle várta az erkölcsi állapotok javulását is. Mint pontifex maximus a papi főhatalmat gyakorolta, helyreállította a fratres Arvales és sodales Titii ősrégi papi testületét, betöltötte a fiamén Dialis helyét, mely nyolcvanöt évig üresen állott, leküzdte az előkelő családok ellenszenvét a Vesta-szűzek intézménye ellen. Reformálta a „Lares” cultusát, újjáépített nyolcvannál több düledező templomot és megújította a ludi saeculares ünnepségét. Két kiváló író, Livius történetíró és Vergilius költő, kik mindketten meg voltak győződve a római nép világtörténeti szerepléséről, támogatták a caesart törekvéseiben. Vergiliust kegyességénél fogva (Aeneis VI. és IV. ecloga) még a középkorban is nagyra becsülték, sőt a keresztyénség részére foglalták le. A IV. eclogában azonban, melyben az aranykor eljövételét jövendőli meg, „az égből leszálló

ivadék” nem Jézusra, hanem Pollio consul fiának születésére vonatkozik. Vergilius kétségkívül a pogány kegyesség legkiválóbb képviselője, nála a vallás nem politicum, mint Augusztusnál, hanem benső kegyesség. A következő századok alatt mindinkább a keleti vallások árasztják el a birodalmat. Mindenelőtt meggyökerezik a császárok istenszerű tisztelete. A divi imperatores egész sort képeztek, melyet a még élő princeps geniusa zárt le.

Ezeknek meg a keleti cultusoknak az előnyomulása, persze az állami istenek rovására történt. A római politikának régóta az volt az elve, különösen amióta rohamosan hódított, hogy a legyőzött népek isteneit annectálja, csak ha az illető cultus államellenessé kezdett válni, (keresztyénség) léptek föl ellene. Tagadhatatlan tény már most, hogy e keleti vallások oly tanokat terjesztettek, melyek az antik világ bukásával érvényre jutván, előkészítették a keresztyén egyház diadalát (Cumont). A hellenizált Kelet hatása volt ez, csakhogy a hellen szellem teremtőereje ez időtájt már megszűnt volt, a Kelet vette át a vezérszerepet, különösen a vallás terén. Mikor a birodalom két részre szakadt, a keleti középontból tömegesen kerülnek a barbár cultusok nyugatra is, a kereskedők, katonák rabszolgák közvetítésével. A gyors elterjedés magyarázata, hogy a keleti cultusok jobban megfeleltek a mélyebb lelkiszükségletnek, jobban kielégítették az érzékeket és érzelmet, észt és lelkiismeretet, mint a prózai és minden kegyes lelkesedés nélkül szűkölködő római vallás. Különben is a császárság korában újra éledt a vallásos szükséglet. Az erőszakkal, vérengzéssel, erkölcstelenséggel telített epocha alatt az eltikkadó lelkek csak annál forróbban áhítoztak az ég fényes hónai után. A titkos extatikus entusiastikus szertartások főcéljukat pedig ép abban látták, hogy eme halálutáni üdvösséget biztosítsák. A már régebben bejutott keleti vallások is, most emelkednek teljes érvényre. A főbb cultusok ezek: Kisázsziából

kerültek a phrygiai *Cybele* (=a föld istennője) cultusa, mely nyugaton „Magna Mater deum Idea” nevet visel, vele összekapcsolódik *Attis* tisztelete (v. ö. a Tammus, Osiris, Adonis, Baldr istenekkel). Kíséretébe tartozik később Aid, kappadociai istennő is. *Attis* Dionysos Sabasioossal olvad össze és cultusa ennek szenvedélyes jellegét ölti, Egyiptomból került *Isis* és *Osiris* (Serapis) cultusa. Ennek ködös dogmatikájában mindenki azt találta meg, amit keresett. Hatott rendes lithurgiája (a templom egész délelőtt nyitva állott), fényes ünnepei (a „Navigium Isidis” és az Inventio, Osiris megtalálása) és a halhatatlanság hitének megszilárdítása által.

*Syriából* jöttek” semita-cultusok, sőt a Severusok alatt a császári udvar félig syriai jelleget nyer. Heliogabal a maga Emesából való Baalját igyekezett főistenné tenni; ötven évvel később pedig Aurelianus a Palmyrából elhozott Bélnek állít új templomot (Helios-szal együtt). A syriai cultusok magukon viselték a babyloniai hatást, így most nagy kedveltségre tesznek szert a siderikus mythusok. (Például: hogy a lelkek az égből kerülnek a földre hét bolygó spheráján haladván át és ugyanígy lesznek visszatérendők). A hittudományuk pedig solaris pantheismus felé hajlik, mely az egyes istenségeket úgy fogja fel, mint a legfőbb lény (napisten) nyilvánulásait. Legnagyobb jelentőségre azonban valamennyi idegen cultus között a perzsa *Mithra-é* tett szert (eredetileg indoirán isten). A perzsa hatás időnként igen erős volt az udvarban, például Diocletianus egyenesen Perzsiát utánozta. A mithriacismus egyébként mint iráni elemek és a sémita astrologia, továbbá kisázsiai és görög képzetek keveréke jelent meg a római birodalomban és főleg dualismusa (a jó és a gonosz elv küzdelme) és erőteljes, férfias erkölcstana által hatott Róma népeire. Symbolikus szertartásaikat a hívők földalatti üregekben tartották szervezett papság vezetése alatt. A hívőnek hét fokozaton kellett keresztül mennie,

míg a legfelsőbbet („az atya”) fokát elérte. Voltak itt oly ceremóniák, amelyek a keresztyén keresztelésre, confirmatoria és communiora emlékeztettek. A felsorolt cultusok tanúsága szerint, volt tehát elég mód a vallásos szükségletek kielégítésére. Az említett cultusokon kívül pedig nagy keletje volt az astrologia és mágia minden nemének. A legműveltebbek (Seneca, Musonius, Epiktetos, Marcus Aurelius stb.) rendszerint a philosophia felé fordultak, Plutarchosban pedig a pogány kegyesség és philosophia összeolvadt, amint általában az antik világ bealkonyodásával a philosophia vallásos jellegűvé lesz (neopythagoreizmus neoplatonizmus), hogy az elavult pogányhitet megerősítse és pótolja. E kor különben híjjával van egy zárt metaphysikai rendszernek, a legkülönbözőbb képzetek fordulnak elő egymás mellett, de össze is vegyülnek (syncretismus). A philosophia segítségével az idegen vallási képzeteket mélyíteni törekszenek és azok teljes tartalmát csak a beavatottak előtt tárják fel. A keleti cultusok hovatovább mind a mysteriumok jellegét öltik fel, ezzel pedig kifejlődik bizonyos dogmatikai homogeneitás is. A nem egyszer kicsapongó, vagy utálatos szertartások mélyebb jelentést nyernek (például a tauroboliumnak, midőn az illető egyén a gödörbe szállott és a fölötte egy átlukasztott deszkán leölt bika vérének magára engedte folyni, most az a jelentése, hogy általa az ember újjászületik). És kétségtelen e korban, (sőt már előbb) a zsidóság és keresztyénség hatása is. Így a pogány szent: Tyanai Apolloniusról szóló élettörténet ev. csodaelbeszéléseket használt fel. A IV. század második felében azonban a pogányság már elvesztette a talajt, életképes elemeit a keresztyénségnek adta át, mely áthatva a classikus ókor formáitól és gondolataitól megkezdhetette világtörténelmi missióját.

Cserép J.: „Római régiségek”. 6. Hittrich Ö.: „Római régiségek”. 1910. Récsei V.: „Pannónia mythol. emlékeinek vázlata”. 1894. Geréb J.: „Képes világ-

történet". III. Révay J.: „Róma és a keresztényiség”. (Ath. 1912.) Serédi L.: „Ovidius és naptára”. 1913. Bozóky A. „Római világ”. I, II. Pasteiner Gy.: „Római világ”. 1899.]

A *perzsák* egy teljesen homályos előidőből hirtelen kilépnek a történelem teljes világosságába és néhány nemzedék leforgása alatt világbirodalmat alapítanak Turántól Abessziniáig, az Industól az Aegei tengerig. Az achamenidák uralmát 200-éves fennállás után Nagy Sándor ugyan megbuktatja, de az ország a sassanidák alatt még egy nemzeti restauratiót ér meg, miután pedig ezt a birodalmat is az arabok szétzúzták, a perzsa cultura idegen formák alatt él tovább: a keleti kalifátus tudománya, művészete, mysticája, finom erkölcei és államtudománya tulajdonkép mind perzsa termék. Testileg erős, harcias, energikus akaratú nép voltak, világos, józan értelemmel, távol az indusok szertelen képzelgéseitől és abstract speculatióitól. A perzsák azonban már egy régebbi culturát, a méd culturát vették föl (szintén iráni nép), a két nép összeolvadása azonban oly szoros, hogy leghelyesebb medo-perzsa népről beszélni. Kétségtelen ténynek tekinthető, hogy az a vallás, melynél fogva a perzsák a vallástörténetben helyet foglalnak, Zarathustra (Zoroaster) vallása, az úgynevezett masdeismus vagy parsismus, Médiában keletkezelt, de a perzsák törzse volt az, amely elfogadta és uralomra juttatta. A medo-perzsa vallástörténetben legjobb három korszakot fölvenni: az egyik a Zarathustra fellépését megelőző korszak, a második Zarathustra kora, a harmadik e vallás sorsát ismerteti az izlám föllépéséig. Forrásaink részint idegenek, főleg görög írók Herodotos, Strabo, Plutarchos, (Theopompos műve a perzsákról elveszett). Ezenkívül latin, arab és örmény források. Fő forrásunk azonban a perzsák szent könyve az *Aveszta* (= törvény). A parsik azt mesélik, hogy Nagy Sándor az Avesztának arany betűkkel tehénbőrre írt kéziratát elégette és a szöveg maradványait csak

századok múlva gyűjtötték össze a sassanidák. Annyi kétségbevonhatatlan, hogy az első sassanida király Ardesir (= Artaxerxes) a szent canon új megállapítását eszközölte 230. Krisztus után és hogy ez az alak az, amelyből töredékek ránk maradtak. Főbb alkotó részei: 1. Jaszna, a parsik szertartáskönyve. Ebben foglaltatnak: az úgynevezett Gâthas vagy énekek, amelyek az Aveszta legrégebbi részét képezik. 2. Jast (= áldozat) szintén áldozati énekeket tartalmaz, csak hogy nem az összes, hanem csak egyes istenségek dicsőítésének vannak szentelve. 3. A Vendidad a dévek = ördögök ellen adott utasításokat tartalmaz, ezenkívül a medoperzsák erkölcsstanát és jogszolgáltatását. 4. Viszpered (= mindenfőnök) adalékokat tartalmaz a Jasznához. A francia utazó Auquetil Duperron érdeme, hogy az Avesztát Európában ismeretessé tette latin fordításban (1771). Az Aveszta első tudományos értelmezése a nagy francia orientalistának Burnoufnak a műve. Ő a zend philologia megalapítója.

Az Aveszta nem nyújt tiszta képet Zarathustra vallásáról, hanem a könyvben fellépő vallás a legkülönbözőbb vallási képzetek conglomeratuma. Ráakadunk az ősi idg., közös árja (ind és iráni) s végül Iránban kifejlődött elemekre. Így közös árja elemek: a Soma, Haoma isteni ital, ind. Asúra ir. Ahura istennevek, ind. Jama ir. Jima isten, közös árja isten volt Mithra stb. Különleges iráni vonások: hogy a holtakat nem temetik, nem égetik el, hanem kiteszik az állatoknak és hogy a tüzet különös tiszteletben részesítik. Ennek megfelelőleg a legtipikusabb iráni mythos a világosság és sötétség, tűz és hideg küzdelméről szól. (Athar és Ashi Dahâka). Ezekre és egyéb primitív elemekre kellett építeni *Zarathustrának*. Sajnos, hogy a nagy vallásalapítónak működése idejét nem tudjuk pontosan meghatározni. Körülbelül Krisztus előtt 900 vagy 800 körül élt és prédikált Mediában és Atropatenében közel a Káspi tengerhez. Pap volt, de nem mágus.

Pártfogói Vistaspa király és felesége Hutaosa és néhány előkelő ember. Volt családja is. Legfontosabb azonban személyes érintkezése istenével és az égi seregekkel. A legenda szerint megkísértéseknek és üldözéseknek volt kitéve. Tanának főeszméje az Asha = rend, erény, szentség, melynek őre és teremtője Ahura Mazda. (Ormüzd.) Az ő birodalmában merő világosság, igazság, egészség van, vele szemben Angro-Mainyu (Ahriman) országában sötétség, hazugság, betegség. Ez a dualismus azonban csak átmeneti, mert a jó győzelme a dolgok végső célja, továbbá míg Ahura valóságos erkölcsi személyiség, addig Angro-Mainyu inkább csak abstract schema. Lehet, hogy a dualismus Irán természeti viszonyaival függ össze, amennyiben itt feltűnően éles az ellentét tél és nyár, nap és éj között, de ezt a régi dualismust Zarathustra rendkívül mélyítette, átszellemitette.

Tana szerint az egész világ két táborra oszlik, az állatok és természeti jelenségek is a jó vagy rossz princípium mellé sorakoznak, így például a kakas, a kutya a jó pártján harcol, a kigyó, farkas, hangya ellenben a rossz birodalmát terjeszti. Az ember kegyesége abban a személyes meggyőződésben áll, hogy Ahura akarata a helyes, gyakorlatilag ez az érzület (bár a földolog az Ahurával való életközösség) – a tisztaság életében és bizonyos előírt lithurgiai és erkölcsi kötelességek teljesítésében áll. Így az áldozati (Haoma) és tűzcultus megmaradt. Ahura mellett van hat, illetőleg hét felsőbb lény (angyalok, géniuszok), akik voltaképp csak akaratának functioi és végrehajtói. Mindezzel megvolt adva az út, amelyen a perzsa vallás tovább fejlődhetett. Mindenelőtt Ahura Mazda és az ő hét kísérője az úgynevezett Ameshas Spentas (= halhatatlan szentek) érzékibb, concrétébb alakban képzeltek. Még mindig Ormuzd a főisten, de jelentkeznek más istenek is; így Artaxerxes Mnemon, Auramazdon kívül Mithra és Anahitáról tesz említést, ez utóbbi sémi istennő. Mithra

a szövetség, a hűség istene, napisten és a holtak bírója. Ez utóbbi funkciójában társai: Rashnu Razista és Sraosha. Sraosha eredetileg az „Amesha Spentas” körébe tartozott, de idővel különböző istenekkel olvadt össze (a tavaszi fény istene, a lelkek vezetője). Feltűnik Ardivisura folyamistensége, mely összeolvadt Anahitával és így bejutott Perzsiába a Mylitta- vagy Astarte-cultus egy formája, ennek nyomán pedig az a szokás, hogy tiszteletére fiatal lányok prostituálták magukat az istennő templomában. Felemlítendő még a védőszellemek (Fravashis) cultusa, mely a nép történeti herosainak cultusává lett. Idővel szokássá lett olyankor, ha a kegyes holtak lelkeihez fohászokdtek, Zarathustra géniusához, is imádkozni. Másrészt Ahriman kísérői is szaporodnak, úgy, hogy a világ megtelik ördögökkel, boszorkányokkal, szörnyetegekkel (dêvs és drujš). Lassanként pedig a perzsák minden ellenségüket e táborba sorozták, nemcsak a turániakat, de a görögöket, rómaiakat, majd pedig a törököket és arabokat is. Részletesen kiszínezik ez utolsó korban az eschatológiát is. A legfelsőbb légrétegben emelkedik a fénylő Cinvat-híd, oda viszi Sraosha azokat a lelkeket, c.melyek elegendő jó tettet vittek végbe és így a rájuk leselkedő démonoknak ellentállhattak. A híd elején Mithra két társával törvényt lát és mérlegeli a jelentkezők lelkeit. Az igazságosnak a híd oly széles, mint egy út, az elítéltnak pedig oly keskeny, mint a hajszál, úgy hogy beleesik a pokolba, mely a híd alatt tátong. Az igazságost ellenben, az ég kapuja előtt egy sugárzó hajadon fogadja és bevezeti a boldogok országába. De nemcsak a jók győzelméről regél az Aveszta és a későbbi emlékek (például Bundehesh), hanem az egész világ megújulásáról is. E mythos szerint az utolsó három évezredben nagyon megnő a gonosz hatalma, de az utolsónak végén megszületik Zarathustra magvából Saoshyant (megváltó), aki feltámasztja a halottakat testiségökben. Majd a tűzpróbának vettetnek alá az embe-



rek, az igazságosnak ez a tűz csak melegség, de a gonoszt elemészi. Azután bekövetkezik a jó és gonosz utolsó küzdelme és az utóbbinak teljes megsemmisülése, úgy hogy az Univerzum csak Mazda lényeivel van tele. Ugyanez időben (a harmadik korszakban) emelkedik a cultus és vele a papság is nagyobb jelentőségre. A papok feladata a haomá (az erősítő és halhatatlanságot nyújtó ital) készítése és a szent tűz szítása. A ceremóniáknál a tulajdonképeni áldozati énekek mellett imák, hitvallások és megidézések (ördögűzés) nagy szerepet játszanak. A hívők számára aprólékos szabályok írják elő a tisztaság fentartását. (Így például hogyan kell a vizet a tisztátalanságtól megóvni. Ahol valami hulla Van, onnan a vizet el kell vezetni, vagy a földet, melyen az állat vagy ember hulláját találták, egy évig parlagon kell hagyni stb.) A hullatorony (dakhma), melyen a lemeztelenített hullákat a dögevő állatoknak kiteszik, úgy épült, hogy négy alappillére pamuttal van átkötve, ami symbolikusan azt jelenti, hogy az egész építmény a levegőben lóg. A tisztasági szabályokat ugyan Zarathustra is megkívánta, de az epigonok ezeket túlságba vitték. Emellett azonban nem halványodik el teljesen az ethika sem. A mazdahívőnek tevékeny életet kell élnie, különösen kiemeli az Aveszta az igazmondás, igazságosság, hűség, szorgalom erényeit. A sassanidák alatt a zoroasteri hit államvallása lett és a hierarchikusan szervezett papság az államfőtámasza. A római birodalommal való ellentét később magával hozta a keresztyénség üldözését. A perzsa vallás továbbfejlődésének azonban véget vetett az arab hódítás (VII. század Krisztus után) mikor az iszlám elől sokan kivándoroltak Indiába, ezek e gebrek vagy parszik.

Perzsiában ma csak körülbelül ötezren vannak, különben itt az iszlám az úr. Vallástörténeti szempontból nevezetes a perzsa vallás erős ethikai dualismusánál fogva, eschatológiája pedig hatással volt az izraeli

és így közvetve a keresztyén eschatologia kialakulására.

Egyet. irodalomtörténet I. Kégl J.: „A perzsa vallásos költészet stb.” Erődi B.: „A perzsa költészetéről”. Budapest, 1910).

Az *indusok* legközelebbi rokonai a perzsáknak, mégis igen nagy a jellembeli ellentét közöttük és így eltérő a vallásuk is. A medo-perzsáknál nem volt *philosophia*, nem volt metaphysikai mélység és a világ Sienvedéseitől való megváltás vágya, mint az indusoknál, de volt egészséges életérzés, mely a munkában és harcban kereste élte célját. Amott a védák töméntelen istene, majd pedig egy abstract neutrális világelv (a Brahma-Atman) hirdetése, itt a jó, a rend eszméje dominál, mely Ahura Mazda mindenben fölemelkedő fenséges alakjában testesül meg. Amott számtalan, a határozatlanságba vesző énekes, itt a Zarathustra hatalmas alakja. És mégis a hindu nép körében támadt az a vallásrendszer, mely újabban mind tudatosabban a keresztyénség vetélytársa gyanánt kezd fellépni. Csakhogy sokáig tartott, míg az ind szellem ide eljutott, aztán pedig a már többször észlelt folyamat következik be: egy fenséges tan megtestesülve egy nagy személyiségben, utána az eredeti tan elhomályosulása, elfajulása, alapelveinek elgyengítése és ezen alakjában elterjedése a Keleten. Legalább is három fokozaton kell áthaladnunk, hogy a buddhismusig eljussunk: ezek a *vedismus*, *brahmanismus* és a heterodox *philosophiai iskolák*, csakis ezek alapján érthető meg *Buddha* tana. Idők jártával *Buddha* tana más alakot ölt (*Mahâyâna*, *Hinâyâna*, *lamaismus*) és kiszorul az anyaországból, hol helyét a hinduismus foglalja el.

A *védák* (Veda – tudás, tudomány, v. ö. görög oida) azoknak az iratoknak a foglalatlja, melyeknek az orthodox hindu emberfeletti eredetet és isteni tekintélyt tulajdonít. Négy véda van: a Rigveda (=a dalok tudománya, a Szamavéda (=az énekek védája), amely

a Rigvéda dalaiból vett versekből áll, a Jadsurvéda (=az imádságok tudománya), végül az Atharvavéda (=a varázsigék védája). A védáknál meg kell különböztetni a versek (hymnusok) szövegét és a hozzájuk írt prosai magyarázatot (brahmánák), amelyek későbbiek, mint a hymnusok. Ez utóbbiak kora Krisztus előtt 1500-1000 évekbe tehető. Mindenesetre igen régi időkből valók és nem egy irodalom kezdetére, hanem annak végére teendő, mert többnyire tudós költők művei. Tartalmukra nézve különböző rétegeket kell megkülönböztetni. Közös idg. elemek: az istenek két csoportja itt az asurák és dévák, ez utóbbiak győznek (a perzsáknál fordítva történt, a dévák szorulnak le, v. ö. germán azok és vánok); indo-írán elemek: Vrta démon pusztulása, a törvényszerű rend Rta (védák) Asha (Aveszta) stb.

Sok az egészen primitív elem is (az animizmus, fetizmus). Az istenek rendszerint szoros összefüggésben állanak a természettel és emberi alakban képzelteinek el, de sokszor bizarr állatalakban is. A görög plasztikus kialakítással szemben határozatlanok, szertelenek. Kiemelkedő istenek: Dyaus-Pitar (=„ég apó”), Prithivi (a föld), Mithra, de kivált Varuna a világ kormányzója, kiben legtöbb az erkölcsi vonás. A dévák sorából kiválik Indra, a legnépszerűbb védai isten (v. ö. Thorral) mely a Vrta, légi szörnyeteg ellen küzd, társai a Maruts a szélistenek, Rúdra a gonosz isten. Visnu keveset szerepel, ellenben Agni (=tűz), Soma (^ital) lassanként istenkké fejlődnek (ez különösen jellemző vonása az indusoknak). A védai vallás első sorban áldozati vallás. Eredeti jellege szerint az áldozat ünnepi lakoma az istenek számára. Ételeket nyújtanak nekik és a részegítő Somát, ezenkívül jó illattal, zenével táncsal derítik jókedvre őket. Az áldozat elve: „do ut des”. A házi áldozatokat maga a házi gazda mutatja be, a nyilvánosakat a papok (brahmánok vagy brahminok). Az ünnepek közül kimagaslik a Soma-saj-

tolás (az ital az Asklepias-növény száraiból készül) és a lóáldozat, ez utóbbi valóságos népünnepély (farsang, „kirmes”). Az áldozatban azonban sokszor a varázsló jelleg domborodik ki, mikor hatalmi eszköznek tekintik, mellyel az istenek fölött uralkodhatnak. Ehhez főleg a papok értenek, azért tekintélyük állandóan növekszik. A második korszakban már teljesen kifejlődött a kaszt-rendszer (négy kaszt: papok, harcosok, földművelők és állattenyésztők, zsellérek stb.

Az idősebb védák korának derült életnézetét föl-váltja a speculatio, önkínzásra és asketizmusra való hajlam. Brahma lesz a főisten. Ez eredetileg a varázserőjű igét és imát jelenti, azután a napot, majd istenné lesz, végül pedig világprincipiommá. Ezt a gondolatot az úgynevezett Upanisadok, vagyis a Brahmanák philosophiai tartalmú részei fejtik tovább. Főtárgyuk a világszellemnek (Bráhmanak) azonossága az ember énjével (Altmannal), vagyis az a tan, hogy az emberi lélek azonos a világszellemmel. Az ember feladata, hogy ennek az azonosságnak a felismerésére eljusson; ez a megváltás, a legteljesebb nyugalom állapota. Mivel a világ Brahmából ered, ő hozzá kell vissza is térnie. Ez a lélekvándorlás (Samsara) kiinduló pontja, egyesülve a megtorlás gondolatával, minden későbbi gondolkodás rendíthetetlen alapja. Különösen az Upanisadokra következő Manu törvénykönyvében van rendszerbe foglalva. E tan értelmében, csak több léten át érheti el az ember a Nirvánát, az újjászületés (reincarnatio) az egyén megelőző tetteinek a gyümölcse. Az Upanisadokban tetőződik az ind gondolkodás, mert a Krisztus előtt 500-tól kifejlődő philosophiai iskolák is tulajdonképp csak az Upanisadok gondolatkörét fejtik tovább és igyekeznek azokkal vagy egyetértésben maradni vagy azoktól mind függetlenebbé válni (orthodox és heterodox rendszerek). Ezek közül említésre méltó a *Samkhya-rendszer*, mely par excellence, atheistikus, rationalistikus és pesszimizmus és jóformán a buddh-

ismus előfutárjának tekintendő. Jóllehet a védákkal való foglalkozás a brahmánok kiváltsága volt, némelykor a harcosok (lovagok) kasztja is belemerült a theologiai tanulmányokba, melyeknek eredményeit az I. kaszt át is vette. A harcosoktól ered mára Samkhya (= fölsorolás, azért, mert 25 elvet sorol elő, melyekből a világ áll: Pluralismus), még inkább a jainismus és buddhismus, mely utóbbiak egymás vetélytársául lépnek föl. Az első (jaina=jina= győző, a megváltónak a neve), melynek eredete talán Krisztus előtt 850-re tehető, de különösen Vardhamána (600 Krisztus előtt) föllépése nyomán lesz jelentősebbé teljesen atheistikus) világnézet. Alapgondolata, hogy a lelkek a testhez kötöttek, örökös változásban bolyonganak a világban, mert tevékenységi ösztönük folyton az érzékiséghez és testiséghez való tapadást hozza magával.

A főkülönbség jainismus és buddhismus között, hogy az előbbi activ individuális lélekben hisz, úgy hogy a Nirvána e rendszerben nem a tudat elalvása, mert a lélek elpusztíthatatlan, hanem az elérendő abszolút állapot csupán a testiségtől és karmantól (= tett) való függetlenséget jelenti. A jainismus tana szerint továbbá askesis segítségével kell az előző létekből fölgülemlett karmant megsemmisíteni. Általában jobban alkalmazkodván az ind. szellemhez ma is a legtöbb ind városban feltalálható. A *buddhismus* eredetibb, mint a jainismus, továbbá teljesen szakított az askesissel. Nagy hatásának oka Buddha nagyszabású személyisége, tanának fensége és az, hogy nem köti magát nemzeti korlátokhoz.

Eredete szerint gyakorlati vallási mozgalom, nem sociális reformatio, de Ázsiára nézve körülbelül azt a szerepet! töltötte be, melyet a keresztyénség Európára. Forrásaink az északi és déli egyház kettőségének megfelelőleg az északi (sanscrit) canon, elterjedve Nepal, Tibet, China, Japán és Anámban) és a déli (pali nyelvű) canon, mely hitelesebb és Ceylonban,

Burmában, Siamban és Peguban érvényes. A palicanon neve a Tipitaka (= hármaskosár), mely három részből áll, legjobban ismert a II. résznek Dhammapada nevű függeléke, 423 költői mondás gyűjteménye, továbbá a Játaka, 547 elbeszélés gyűjteménye Buddha előbbi születéseiről (megtestesüléseiről). Az északi irodalom két hatalmas tibeti gyűjteményének (Kahgyur és Fangyur) első ismertetője hazánkfia Körösi Csorna Sándor volt. A hívő buddhista hitvallást tesz Buddha, a Dhamma (=tan) és Szamgha (= gyülekezet)-ről, e három pont szerint haladhatunk tárgyalásunkban. Maga Buddha régi ismerősünk a keresztyén legendából (Barlám és Josafát). Kétségkívül történeti alak, aki 560-480 Krisztus előtt főleg India északi részében Benares városában és vidékén működött. Előkelő családból származott, megnősült és boldogan élt 29-ik életévéig. Egy kikocsizás alkalmával találkozott egy beteggel, egy aggastyánnal és egy hullával. Ekkor elfogja a „taedium vitae” és elhagyva házáat és családját szerzetes módjára kezd élni. Hat évig él önsanyargatásban, végre azonban felhagy ezzel is és a szent bodhi fa alatt meditációba merülve, megvilágosodik. (Buddha = megvilágosult). Itt találta meg a négy alapigazságot, a szenvedésről, a szenvedés keletkezéséről, a szenvedés megszüntetéséről és a szenvedés megszüntetéséhez vezető, „nagy nyolcútrú” útról. Folyton ismétli és részletesen kifejti azt a tanát, hogy a lét szenvedés, e szenvedés oka az egyéni léthez való akarat (= tanha), így támadnak mindig újabb existenciák, melyeket csak az életöszön kiölésével lehet megszüntetni. Erre szolgál a nyolcágú út követése.

Buddha alap gondolata ateistikus, istenről nincsen szó, mindenki a „saját magának a megváltója Nincs is világ (= acosmismus), sem egyéni lélek (én), minden merő változás, csak egy az állandó: a causalitás törvénye, úgy hogy a világ nem egyéb, mint a causalitástól (= karman) kormányzott levési folyamat. Csak a karman marad fenn a test feloszlása után s hoz létre

új egyedeket. Az egész buddhismus fő és végcélja a karmantól, a folytonosan új létektől való megszabadulás és a Nirvánához való jutás, amely az életszomj, a szenvedés megszűnésének, a lélekvándorlástól való megszabadulásnak az állapota. A nyolcérű útban benne foglaltatik a buddhista ethika. Ennek eszménye a lélek teljes nyugalma, teljes függetlenség a világtól, vágyaitól, dolgaitól. Tehát a passiv, negatív ideál a fő, a folytonos önfegyelmezés, nem a másokért való odaadó munka, de azért megkívánja az önzetlen részvétet minden élőlényel (állattal is) szemben. A buddhista *gyülekezet tulajdonképp* Szerzetesek rendje akik lemondva a világról, meditatioval foglalkoznak. Ezek a szerzetesek (bhikkhu) csak úgy élhettek meg, hogy a laikusok körében akadtak bőkezű pártfogóik, kik később számukra fényes kolostorokat is építettek és bizonyos buddhista szabályokat is elfogadtak. De szigorú fogadalmat csak a szerzetesek tettek. Buddha befogadott apácákat is, akik teljesen a szerzeteseknek voltak alárendelve. Amint azonban megalakult a szervezet, kifejlődött a cultus is, amelynek az eredeti buddhismusban semmi értelme sincs. Igen korán megünnepelték a mester életének főbb mozzanatait, majd kifejlődött a búcsújárás oda, ahol született (Kapilavastu), ahol megvilágítást nyert (Gaya), ahol először prédikált (Benares) és ahol a Nirvánát elérte (Kusinâgara). Később összegyűjtik ereklyéit (kolduló csészéjét, fogát, stb.) és külön kápolnában (stupa) helyezik el. Majd képek is keletkeztek, melyek a mestert keresztbe tett lábakkal lotusvirágon ülve ábrázolják. Idővel minél több mythologia, ceremónia, varázslat, babona és világiasság hatolt be és az eredeti tant teljesen kiforgatja mivoltából. Az ind buddhismus fénykorát Asoka császár (229-222 Krisztus előtt) alatt élte, akit a buddhismus „Konstanfinus”-ának nevezhetni. Sok stupát és kolostort épített, hittérítőket küldött Afghanistanba és *Ceylonba* és megindította *azt az* irodalmi munkásságot, amelynek a déli canont köszönjük.

Az északi buddhizmus pártfogója Kaniska király (100 Krisztus után). Összehívta a harmadik zsinatot, amely végleg elszakította a Hinayana is Mahâyâna felekezetét egymástól, melyek között folytonos a súrlódás. Az utóbbi alakjában lett a buddhizmus világvallás? A Mahâyâna vallásos tisztelete nem annyira Buddhára irányul, mint inkább az égben tartózkodó leendő Buddhákra, kiket istenek gyanánt tisztelnek. Az északi buddhizmus formája a Tibetben uralkodó *lamaizmus*, melyben Tibet régi vallásának („Bon”) természeti és őscultusa, számos babonája és varázslata olvad össze buddhista tanokkal. Szervezetében, szertartásaiban sokban utánozza a katolikus egyházat (rózsafüzér, körmenetek; de imádkozó malmok!) (A Dalai-lama Tibet pápája. Ha meghal a papok új főpap keresésére indulnak és bizonyos külső jelekről ismernek rá. Minden Dalai-lama egy-egy bodhisattva.)

India népe a brahmanok és lovagok működésétől alig érintve, nagyjában megmaradt a vallás azon formája mellett, melyet a védákban találunk. Amit át is vesznek a brahmanizmus és buddhizmustól, lehetőleg átídomítják a régi polytheizmushoz. Elhagyták a brahmanizmus pantheizmusát és személyesen fogják fel az istenséget, az üdvösség elnyerhetésének eddig alkalmazott két módján (1. cselekedetek: cultus = vedizmus; 2. megismerés, meditatio = buddhizmus) kívül felvesznek egy harmadikat: a bhaktit = az istennek való teljes odaadást. Emellett újra előkerül sok primitív elem, úgy hogy a hinduizmus a legkülönbözőbb vallási képzetek és cultusformák keveréke. Vishnu és Siva a főistenek, híveik két főszektára különíthetők, mind a két főisten körül ismét az istenek tarka sokasága rajzik. (*Vishnu* jó indulatú isten (Indra tulajdonságai belé olvadtak), aki az ő incarnatioi segítségével (összesen kilenc, köztük Ráma és Krishna, az ind. eposok hősei és Buddha) segít az embereken. Siva isten Rúdra tulajdonságait vette föl, ő a pusztítás kegyetlen istene, aki azonban



kegyes is tud lenni, ha az emberek neki engedelmeskednek.

Egyébként a sivaizmus és vishnuizmus sokszor ölelkezik egymással. Némelykor e két istent, összekapcsolják Brahmaival és előáll a trimurti, az „ind szentháromság”. Az egyes felekezetek cultusa abban különbözik a régi vedismustól, hogy templomok (pagodák) köré koncentrálódik. A szertartások nagyon tarkák: van itt fürdés, áldozat, körmenet, zene, tánc különösen a nagy ünnepeken (például a holdünnep: az indusok carnevalja). A Siva-cultusszal kapcsolatos linga (phalusz-cultus, trágárvolta miatt az ind társadalom jobbait megbotránkozta, ami vallási reformmozgalmakra adott alkalmat. Így például Ramananda (1400 Krisztus után) erkölcsileg emelte a Vishnu tiszteletét és szakított a kasztrendszerrel, majd az iszlám meggyökerezése (Krisztus után 1000) Akbar császár († 1605) a Jinduizmus, keresztyénség parsizmus és iszlám összeegyeztetésére törekedett. A XIX. században sem szűntek meg a nagy vallási mozgalmak Indiában. Rammohun Roy (f 1833) kitaróan küzdött a barbárság, bálványimádás és babona ellen és a védákat, a bibliát és a koránt egyformán istenes könyveknek tartotta.

Keshub-Chunder-Sen (f 1884) pedig Akbár császár gondolatát újította föl, de összekapcsolta sociális reformokkal (a korai házasságok, pogány rítusok, nők alárendelt helyzete ellen küzdött), de csak a műveltekre hatott. Legújában a buddhizmus is új életre támad szülőföldjén. E vallás tüzetes összehasonlítását a másik két világvallással itt mellőzhetjük, mert e téren már magyar művek állanak rendelkezésünkre, amint általában van már a buddhizmusra elég gazdag magyar nyelvű irodalmunk is.

Főmunka: Lénárd Jenő: „Dhammo” I. kt. Budapest, 1911. II. 1913. Névtelen: „Buddhista katekizmus”. Máramarossziget, 1893 Erőss L.: „Buddhista katekizmus”. Debrecen, 1906. Jónás J.: „Forgácsok”. Buda-

pest, 1904. Dr. Kovács J.: „Nirvána”. Pozsony, 1908. Kiss János: „Ázsia világossága”. 1908. Szeghy E.: „A buddhismus és a keresztyénség”. Budapest, 1909. Szlávik M.: „Buddha, Mohammed, Krisztus”. „Theol. Szaklap” 1911. Dr. Szelényi Ö.: „Az ind philosophalas történelme” 1912. Falke-Kiss B.: „A három világvallás küzdelméről”. Brassó. 1909. Dr. Szelényi Ö.: „Az evang. keresztyénség világnézete”. Budapest, 1911. Tanko B.: „A főbb vallások története”. Debrecen. Goldziher J.: „A buddhismus hatása az iszlámra”. 1903. Budapest. (Akad). Baranyai J.: „Buddha a bölcselő, Krisztus a megváltó”. Budapest, 1905. Kégl S.: „Bhagavadgita”. Budapest. (Akad.) Kuun Géza: „Ismereteink Tibetről”. Budapest, 1900. Duka Tivadar: „Körösi Csorna S. dolgozatai”. „Budapesti Szemle” 1885. Gróf Vay: „Kelet császárságai”. Vojnich O.: „A keletindiai sziget-csoporton”. Budapest, 1913.]

Az *iszlámmal*, mely visszaesést jelent a váltság-vallásról az erkölcsi vallás fokozatába, még egyszer visszakerülünk a sémitákhoz. A buddhismus kétségkívül fenséges erkölcsi tanokat, hirdet és sokban is egyezik a keresztyénséggel, csakogy parancsai inkább negatívok és a végcél egoistikus, midőn az egyes erények teljesítése, a jó gyakorlása csak eszközök a Nirvána eléréséhez. Mint váltságvallás a buddhismus először is önmegváltást hirdet, másodsor váltságot a lét szenvedéseitől. Ez tehát physikai váltság, szemben a keresztyénségnek etnikai, a büntől való megváltásával. Mivel a buddhismusban Istennek semmi szerepe nincs, szigorúan véve atheistikus ethikai rendszer, mely nem egy pontban a modern természettudományos-monistikus világfelfogással találkozik és azért terjed Európában is, persze úgy, hogy végső következéseit nem vonják le. Lénárd alapos műve is tulajdonkép a buddhismus érdekében száll síkra és azért lehető legkedvezőbb színben igyekszik azt feltüntetni. Annyi kétségtelen, hogy a buddhismus méltóbb ellenfele a keresztyénségnek, mint

az iszlám, melynek alapítója nem állja ki a versenyt Jézus, de még Buddha hatalmas személyiségével sem. Mohammed vallástana pedig a legkülönbözőbb elemek conglomeratuma. E vallás bölcsője *Arábia*, de az arabokai később a perzsák és a törökök váltották fel a hitterjesztés munkájában. Forrásaink arab irod. hagyományok (korán), ékírásos feliratok és arábiai emlékek. A különféle arab törzsek pogány vallása polydämonistikus természetcultus astralis jelleggel, helyi eltérésekkel. Két momentum mégis egyesítette e vad törzseket: A mekkai szentély (egy kockaalakú épület keleti oldalába befalazott fekete kővel [Kaaba] és a Zemzemkút) és a Hadj-ünnepély melynek tartama alatt minden háborúság szünetelt. (Az ünnepszég főpontjai: népgyűlés, versenyzfutas és Mekka meglátogatása.) Itt jött divatba a sok ellenséges és jóakaró „dsin” mellett Allah neve alatt egy legfőbb, de határozatlan hatalmat tisztelni. Megemlítendő, hogy volt a keresztyénségnek is némi gyökere Arábiában, de nem római vagy orthodox keleti formájában, hanem inkább eretnek secták alakjában (például nestorianusok). Sűrűbben laktak a zsidók a félszigeten, azonkívül érdekes jelenség volt a hanifek szereplése. Ők egyetlen hivatalos hitvalláshoz sem ragaszkodtak, hanem saját szakállukra folytattak vallási töprengéseket. Ez volt az eszmekör, melyből Mohammed merített. Mohammed (571-632) volt arra hivatva, hogy az arab népet elszigeteltségéből kiragadja, vele a világ meghódítását megkezdze és népe pogány anarchiája helyébe szervezett államot helyezzen a vallási közösségi érzés alapján. Élettörténete ismeretes, de jelleméről még tart a vita. A XVIII. század rationalismusa (Voltaire! közösséges csalónak jartotta, majd mfogták (például Maudsley), hogy epileptikus volt. Mindkét nézet téves Mohammed nem volt ugyan erkölcsi lángelme, de nem is volt sem csaló, sem elmebeteg vagy idegbeteg. Nem volt eszménykép, de igenis útmutató és amit hirdetett, őszinte, lángoló meggyöző-

dése volt. Nem szentnek tudta magát, de igenis világ-prófétának. Két ellentétes tulajdonság egyesült benne: a politikus körültekintése és a próféta rajongása, törheterlen enthusiasmus és a józan, világias okosság (sőt ravaszság és természetesen csak ez utóbbinak segítségével tudta céljai elérését biztosítani. Ha tanát elfogulatlanul nézzük és összehasonlítjuk a korabeli arab vallási és erkölcsi felfogással, félreismerhetetlen a haladás.

Könyörületet hirdetett az Isten összes teremtményei iránt, hűséget a cselekvésben, elnyomását az egoistikus hajlamoknak. Nagy érdeme volt, hogy erélyesen föllépett a vérbosszú, szerencsejáték és népe mértéktelen ivási hajlama ellen. A törzsrendszer által állított válaszfalakat lerontani próbálta, a soknejúséget meghagyta ugyan, de legalább szabályozta. A tőle hirdetett új vallásban egyébként kevés az eredeti elem. Az iszlám dogmatikai fejlődése hellenistiksú gondolatok jegyében megy végbe, törvényszerű kialakítása a római jog (és zsidó theocratia) befolyását tükrözteti, állami organisatioja az abbassida (bagdadi) kalifátusban perzsa államesszmékből táplálkózik, mysticismusa pedig ind. és neoplatonikus hatásokra megy vissza. Az iszlámnak úgynevezett öt pillére: 1. annak vallása, hogy nem létezik más istenség csak Allah és Mohammed az ő követe; 2. naponta ötször imádság; 3. alamizsnálkódás, később szabályozott közadó; 4. a ramadhan havi böjt; 5. mekkai zarándoklás. Az iszlám legfőbb forrása a Korán, de nem az egyetlen, mert legfeljebb az iszlám fejlődésének első két évtizedére vonatkozik. Nem is méríthető belőle egységes ellentmondásnélküli hittan. Sémita vonás benne az isten korlátlan mindenhatósága a teremtmények tehetetlenségével szemben (fatalismus). A koránon kívül fontos a hagyomány (szunna = szokás, hadith közlés), mely a VIII-XIII. századig nyeri theologiai kiképzését. A korán és hagyomány magyarázásából némi eltérés támadt a mohamedán hittudományi

iskolákban. Ez eltérések teszik alapját a négy orthodox iskolairánynak (Al-Sâfi f819 Egyiptomban, Malik b. Anas f795 Észak-Afrika, Spanyolország; Abu Hanifa † 767 a török tartományokban, Ahmed Hanbal 855 Mesopotamiában, Syriában). Szabadabb iránynt képviseltek az úgynevezett mutaziliták, az iszlám racionalistái, akik védik a szabad akaratot és azt tanítják, hogy a korán nem öröktől fogva létezik, hanem teremtve van és végül hangoztatják, hogy Isten önkénye, melyet az orthodoxia tanít, nem fér össze annak jóságával és igazságosságával stb. A rationalismus és orthodoxia között közvetítő formulát Al-Assari teremtett. A neoplatonismus és buddhismus hatása alatt keletkezett a mohamedán mystika (sufismus), mely az askesisnek juttatott nagy szerepet és különösen a perzsa költőknél (például Rumi) emelkedett magas fokra. A Mohammed merev monotheismusával ellenkező szentek tisztelete ellen az úgynevezett vahabiták folytattak élet-halál harcot (XVIII. század).

Az eddig felsorolt irányzatok azonban mégsem tekinthetők szektáknak. Ilyen igazában csak három van: a szunniták, siíták és kháridsiták. Jellemző, hogy ezek nem rituális és dogmatikus vitákból nőttek ki, hanem állampolitikai harcok következtében alakultak. A siíták (sia = párt) Alinak, Mohammed vejének párthívei és csakis Alit és egyenesen leszármazó ivadékait tartják Mohammed jogos utódainak (imámoknak) az uralkodásban és az igazhitűek vezetésében. Imámtanukra nézve azonban egymás között is számos felekezetre oszlanak. Az imámátus joga szerintük az örökösödésben, a prophetától Ali és Fatime ágán való leszármazáson alapszik, ők tehát sem a választott első kalifát, sem az omajjád és abászid dynastiák jogosságát el nem ismerik. Ezzel szemben a *szunniták* felfogása szerint az imám méltósága az idsma (= consensus) az igazhitűek összességének közös elismerésén alapszik.

A *kháridsiták* (= elvonulók) végül sem Alit, sem az omajjádokat el nem ismerték, hanem szorosan demokratikus alapon álltak: elvük, hogy senkitől sem tagadható meg a kalifátus méltósága. Több siita szekta az imámokat az istenség incarnatiojának tekintette és várva az elrejtőzött, de visszatérendő imámot, akit sokszor Mahdi-nak neveznek (a zsidó Messiás hit új alakban! Így például a világszellemnek periodikusan visszatérő (12 vagy 7) manifestatioját veszik föl, a sort pedig a Mahdi, a világmegváltó zárja le, aki Mohammed propheta művét betetőzi. A szunnitáknál is előfordul ugyan a Mahdi-várakozás, de a siita-iszlámban centrális dogmatikai jelentőségre emelkedett. Már az eddigiekből is kitetszik, hogy az iszlám lényege korán módosult, amire mint minden más vallásnál, az általa meghódított népek régi hagyományai is nagy befolyással voltak. Az iszlám körében folyton jelentkező vallásos mozgalmak pedig arra mutatnak, hogy mégsem az a merev, mozdulatlan vallási rendszer, melynek fel szokták tüntetni. Ma a helyzet az, hogy a mohamedánok nem képeznek egységes egészet, hanem két nagy csoportra oszlanak: a szunnitákra (osmán birodalom, Észak-Afrika és Egyptom) és siitákra (Perzsia és Brit-India). A legújabb mozgalmak sorából kimagaslik az úgynevezett *Bábi*-mozgalom (Perzsia). A rajongó Mirza Muhammed Ali (szül. 1820) ugyanis azt hirdette, hogy ő a tizenkettedik imám fellépése utáni első évezred fordulópontján megjelenő Mahdi, a világszellem megnyilatkozása. Utálatot prédikált a képmulató Molláhk (= papok) ellen, Mohammed tanait pedig allegorikus értelemben magyarázta. Erkölcstana az osztályok és vallások között emelkedő válaszfalak helyett, valamennyi ember testvéresülését követeli. Küzd az asszony teljes egyenjogúságáért és a házassági viszony nemesebb felfogásáért, a nevelésügy reformjának gondolataival köti össze. E veszedelmeseknek tetsző tanok miatt az alapítót és köré sereglett híveit zaklatták száműzték és lemészá-

rolták. Maga Muhamed Ali 1850-ben szenvedett vér-tanúhalált. Egyik tanítványa Behá-Allah (= Isten fénye) azt tanította, hogy a báb (= kapu), a mester, csak előfutárja volt, de ő maga a világszellem megnyilatkozása az egész emberiség részére. Világvallást tervez, az iszlám törvényét túlhaladottnak tekinti és azt tanítja, hogy mindent tehetni, ami a józan emberi észnek nem mond ellent. Meghalt 1892-ben Fia és utódja Abbász Efendi alatt a behaismus némi eredménnyel már az iszlám körét is á lépte. Mindezen jelekből kitetszik, hogy az iszlám annak példája, hogy a vallásalapító személyiségének vallásos élménye csak úgy hathat, ha leszámol, megalkuszik a változó cultura factoraival.

Örömmel regisztrálható, hogy az iszlám terén ép hazánkfia, Goldziher J. fejtett ki korszakos munkásságot. Főbb művei magyar nyelven: „Az iszlám”. Budapest, 1881. „Előadások az iszlámról”. 1913. „Az iszlám újabb alakulásai”. 1911. „Keleti tanulmányok”. Goldziher J. születésének hatvanadik évfordulójára írták tanítványai. Budapest, 1910. Goldziher: „A spanyolországi arabok helye az iszlám fejlődésében”. Budapest, 1877. Lásd továbbá az „Egyptom” és „Hunfalvy Emlékkönyvéét. Schreiner M.: „Az iszlám vallási mozgalmi az első négy században”. (Akad.) Vámbéry Á.: „Középázsiai utazás”, Pest, 1865. „Vándorlásaim és élményeim Perzsiában”. 1864. „Vázlataim Közép-Ázsiából”. 1868. „Keleti életképek”. 1876. „Nyugat kultúrája Keleten”. 1906. Ugyanaz: Törökország összeomlása és az iszlám sorsa”. „Bud. Szemle”. 1913. Osztern S. Pál: „A mekkai cultus és a korán a délarab cultura világitásában”. Ath. 1912. Supka Géza: „Iszlám problémák”. „Újélet” 1912. Hatala P.: „Mohammed élete és tana”. Budapest, 1878. Márkus J.: „Törökországi képek”. 1877. Germanus Gyula: „Az arab keresztyénség emlékei”. „Theol. Szaklap” 1911.]

Befejezésül néhány tanulságra utalunk, melyek a vallástörténelem tanulmányozásából következnek. 1. A

*vallás egyetemes emberi jelenség.* Azt a sokszor hallott állítást, mintha volnának vallástalan népek is, a tények mindig megcáfolták, Valamilyen formában a vallás vagyis az ember és emberfeletti hatalmak viszonya a föld minden népénél előfordul. (Ez a viszony különböző érzelmekben [bizalom, félelem], képzetekben [hit, mythologia] és cselekvésben [ima, áldozat, egyéb rítusok, erkölcsi parancsok teljesítése] nyer kifejezést.) Ebből kifolyólag minden embernél bizonyos vallási alaptudatot kell fölvenni. Ha így áll a dolog, akkor könnyen megérthető az a jelenség, hogy egymástól teljesen idegen népeknél hasonló vallási képzeteket találni és nem kell minduntalan (mint Gruppe, Winckler stb.) történeti érintkezésre, kölcsönvételre gondolni. 2. *A vallás a cultura igazi kútfeje,* éltető középpontja. Eredetileg ő határozza meg az ember egyéni és társaséletét. A politikai hatalom a vallásos érzelmekből meríti a maga szentségét, az erkölcsiség vallási törvényhozás folyamánya. A művészet, (plasztika költészet, tánc stb.) vallási forrásokon nyugszik. De még a tudomány sem tagadhatja le ezt a kapcsolatot, példa rá az astrologia, az írás is vallási jelvényekből alakult (hieroglyphék). És letagadhatatlan a vallás socialisáló ereje is (a család, törzs eredetileg vallási alapon nyugszik; továbbá ifjak és férfiak szövetségei stb.)

3. *Az összes vallás/orrnak (= vallások) között a keresztyénség tűnik fel a legtökéletesebbnek (elvé szerint).* A főbb vallások mintegy hozzájárulnak az általános vallásos fejlődéshez (bár ez nem egyirányú). Az egyiptomi vallás az örökkévalót *hangoztatja* a folytonos változás közepette. A babyloniaiak az isteni hatalmat az istenek bölcsességében keresik. Ezt a gondolatot az arameusok és phöníciaiak nyugatra viszik. A theokratikus dogma Israelben ethikai monotheismushoz visz, mely folytatódik az iszlámban. A theanthropikus eszme az indus embert azon törekvéshez vezet, hogy istenné váljék. A perzsa ellenben beéri azzal, hogy Isten har-



cosává egyen, a hellének a vallásban az abszolút szépet testesítik meg és beléje viszik a philosophiai gondolkodást is. A római szilárd szervezetet ad vallásának. Mindeme törekvések a keresztyénségben, mint gyújtópontban futnak össze. Ha ennek tanaiban látszólag oly kevés is az új elem, de új a Jézus Krisztus páratlan személyisége. (Tiele. Oelli.) Lásd még Hamack-Rác, Zubriczky A. és Kenessey B. munkáit: „A keresztyénség lényegéről”. 1906, 1907, 1903.

Bővebb tanulmányozásra a következő művek ajánlatók: Kovács Ödön: A vallásbölcsezet kézikönyve”. Budapest, 1877, 1878. Caird J.: „An introduction to the philosophy of religion”. 2 ed. 1891. deutsch 1893. Dörner: „Grundriss der Religionsphilosophie”. 1903. H. Höfding: „Religionsphilosophie”. Deutsch von Benedixen. Leipzig, 1901. M. Müller: „Introduction to the science of religion”. 1873. (Több munkája németre is le van fordítva.) A. Sabatier: „Esquisse d'une philosophie de la religion”. 4 ed. 1897. Deutsch von Baur. 1898. C. P. Tiele: „Einleitung in die Religionswissenschaft”. Deutsch von Gehrich. 2 Teile. 1899, 1901. O. Pfleiderer: „Religionsphilosophie”. I. II.<sup>3</sup> 1893 u. 1896. H. Siebeck: „Lehrbuch der Religionsphilosophie”. 1893. R. Eucken: „Der Wahrheitsgehalt der Religion”. 1901. W. James: „The varieties of religious experience”. 1902. Newton H. Marshall: „Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England”. 1902. Gourde: „Philosophie de la religion”. Paris, 1911. Natorp: „Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität”. 1894. Runze: „Katechismus der Religionsphilosophie”. 1901. Rauchenhoff: „Religionsphilosophie”.<sup>1</sup> 1889 deutsch 1889. Th. Ziegler: „Religion u. Religionen”. 1893. Tiele: „Grundzüge der Religionswissenschaft”. Deutsch von Gehrich 1904. R. Seydel: „Religionsphilosophie im Umriss”. 1893. B. Pünjer: „Geschichte der christl. Religionsphilosophie seit der Reformation”. 2 B. 1880/1883. D. Max. Reischle: „Theologie u. Religionsgeschichte”. 1904. E. Troeltsch:

„Psychologie u. Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft“. Tübingen, 1905. Ugyanaz: „Wesen der Religion in der Religionswissenschaft“. („Kultur der Gegenwart“ I, IV. 1906.) Ugyanaz: „Religionsphilosophie“. (Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Heidelberg, 1904. 1.) „Das Historische in Kants Religionsphilosophie“. 1905. R. Otto: „Kantisch-Friesische Religionsphilosophie“. 1909. P. D. Chantepie de la Saussaye: „Lehrbuch der Religionsgeschichte“. <sup>3</sup> I. II. 1905. K. von Orelli: „Allgemeine Religionsgeschichte“. <sup>2</sup> Bonn, 1913. P. Wurm: „Handbuch der Religionsgeschichte“. <sup>2</sup> Calw u. Stuttgart, 1908. S. Reinach: „Orpheus“. 1909. A. Bertholet: „Religionsgeschichtliches Lesebuch“. 1908. D. Edw. Lehmann: „Textbuch zur Religionsgeschichte“. Leipzig, 1912. W. Bousset: „Das Wesen der Religion“. 1906 (Volksausgabe). O. Pfleiderer: „Religion u. Religionen“. München, 1906. „Die orientalischen Religionen“. („Kultur der Gegenwart“. 1. Abt. 3, 1). Tylor: „Primitive culture“. 1873. deutsch: „Die Anfänge der Kultur“. G. Frazer: „The Golden Bough“. I-III 1900. Ugyanaz: „Totemism and Exogamy. I-IV, 1910. Jevons: „An introduction to the history of religion“. 1906. W. Mannhardt: „Mythologische Forschungen“. 1884. „Antike Feld und Waldkulte“. 1905. W. Wundt: „Völkerpsychologie“. II „Mythos und Religion“. <sup>2</sup> 1910. A. Lang: „Myth, Ritual and Religion“. I-II<sup>3</sup> 1901. Th. Waitz: „Anthropologie der Naturvölker“. 6 B. 1859-1872. O. Peschel: „Völkerkunde“. 1874. A. Réville: „Les religions des peuples non civilisés“. 1883. A. Vierkandt: „Natur und Kulturvölker“. 1896. L. Frobenius: „Weltanschauung der Naturvölker“. 1898. H. Schurtz: „Alterklassen und Männerbünde“. Berlin, 1902. Söderblom: „Tieles Compendium der Religionsgeschichte“. 4 1912. Schiele: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“. (Encyclopaedia). M. Nilson: „Primitive Religion“. 1911. Achelis: „Religionen der Naturvölker“. 1909. J. Legge: „The reli-

gions of China". 1880. W. Grube: „Religion und Kultur der Chinesen". 1910. Chamberlain: *Things Japanese*". 4. ed. 1902. A. Erman: Ägypten und das ägyptische Leben im Altertum, I-II. 1885/88. Maspers: „Lectures historiques".<sup>2</sup> 1892. Robertson Smith: *Lectures of the Semites*.<sup>2</sup> 1894, deutsch 1899. Hömmel: „Die semitischen Völker und Sprachen". 1883. Jastrow: *The religion of Babylonia and Assyria*". 1898. Winkler: „Die babylonische Geisteskultur". 1907. A. Jeremiás: „Das alte Testament im Lichte des alten Orient". 1904. Delitzsch: „Babel und Bibel". I-II. J. Wellhausen: „Israelitische und jüdische Geschichte".<sup>2</sup> 1895. Schürer: „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi".<sup>3</sup> R. Smend: „Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte". 1893. Schroeder: „Indiens Literatur und Kultur"<sup>1</sup>. 1881. Oldenberg: „Aus Indien und Iran". 1900. Ugyanaz: „Buddha"<sup>3</sup> 1897. F. W. Rhys David: „Buddhism". 1877. F. Sénart: „Essai sur la légende du Bouddha"/ 1873. J. Darmstetter: „Le zend avesta trad". W. Geiger: „Ostiranische Kultur im Altertum". 1882. E. Lehmann: „Zarathustra . 2 B. 1899-1902. W. Henry: „Le parsisme". 1905. Cumont: „Textes et documents relatifs aux mystères de Mythra". 1896-97. H. Usener: „Götternamen". 1896. Rohde: „Psyche". 1891. A. Dieterich: „Nekyia". 1893. „Die Mutter Erde". 1905. O. Gruppe: „Griechische Mythologie und Religionsgeschichte". I-II. 1906 (Ivan Müllers Handbuch). Wissowa: „Religion und Cultus der Römer". (Ugyanott) 1902. G. Boissier: „Le fin du paganisme". 2 vol. 1891. Cumont: „Les religions orientales dans le paganisme Romain".<sup>2</sup> 1909, deutsch 1910. S. Reinach: „Cultes, mythes et religions". I-II. 1905/6. E. H. Meyer: „Germanische Mythologie". 1891. – Mogh: „Germanische Mythologie" 1906. Krek: „Einleitung in die slavische Literaturgeschichte"<sup>2</sup> 1887. Wellhausen: „Reste des arabischen Heidentums".<sup>2</sup> 1897. Goldziher: „Muhammedanische Studien".

2 B. 1889/90. „Vorlesungen über den Islam”. 1910.  
L. Krehl: „Das Leben des Mohammed”. 1884. (I.)  
H. Reckendorf: „Mohammed und die Seinen”. 1907.  
W. Soltau: „Das Fortleben des Heidenthums in der  
altchristlichen Kirche”. Berlin, 1910. C. Clemen: „Reli-  
gionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments”.  
Giessen, 1909. Lencz: „A keresztyénség előállása”. 1913.  
Szimonidesz: „Élt-e Jézus?” 1913. Szelényi: „A philo-  
sophia alapfogalmai”. 1907. Öreg: „A bölcséleti ludo-  
mányok ismeretköre”. 1898.